

La question de la sensorialité en histoire antique et médiévale

Béatrice Caseau Chevallier* et Elisabetta Neri**

*Sorbonne Université / Institut universitaire de France / UMR 8167 Orient & Méditerranée

**Université de Liège, chercheuse associée à l'UMR 8167 Orient & Méditerranée, Sorbonne Université

Depuis les livres d'Alain Corbin *Le Miasme et la Jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, publié en 1982, et *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, paru en 1994, de nombreux savants ont revisité des sources familières pour reconstituer autant que possible l'environnement sensoriel des sociétés du passé¹.

Si les études sur la sensorialité et sur les cinq sens sont d'abord nées en histoire moderne et contemporaine, elles ont désormais gagné aussi les siècles plus lointains de l'histoire des mondes antiques et médiévaux, comme le montre l'abondante bibliographie ci-jointe, qui ne vise pourtant aucunement l'exhaustivité. Bien que récente comme discipline, l'histoire des sens est un champ d'étude très dynamique, qui s'inspire des travaux de l'anthropologie² et de la psychologie cognitive³, sans oublier l'apport des philosophes comme Merleau-Ponty à qui l'on doit le terme de sensorialité, comme Michel Serres, et pour la philosophie antique, Thomas Kjeller Johansen sur Aristote et les sens ou Richard Sorajbi sur la perception et les émotions à l'époque romaine et tardo-antique⁴. L'étude de la perception sensorielle des gens du passé repose en partie sur l'école philosophique de la phénoménologie qui de Husserl à Merleau-Ponty est soucieuse de comprendre « l'être au monde » de chaque individu. La phénoménologie invite à porter son attention sur le particulier dans l'expérience sensorielle, qui est modifiée par différents facteurs spatio-temporels qui influent sur la perception du sujet ou du groupe. Pour comprendre une sensation et son enracinement dans la mémoire subjective et collective, il faut tenir compte du contexte culturel, ce qui oblige à étudier l'histoire des mentalités. Bien que le champ d'étude des émotions soit distinct de celui de la sensorialité, il en est proche⁵, car les sensations engendrent des émotions, qui elles-mêmes créent un souvenir apte à faire, de nouveau, ressurgir l'émotion⁶. Perception, sensations, émotions et mémoire sont donc des terrains d'études proches, à la frontière de plusieurs disciplines.

Le champ des neurosciences apporte aussi des informations essentielles sur la manière dont les sens fonctionnent dans le corps humain tandis que la psychologie cognitive se penche sur les fonctions mentales et étudie comment les stimuli sensoriels sont incorporés, analysés et mémorisés pour mieux comprendre les comportements. Ces champs d'études ont beaucoup à apporter au travail de l'historien des sens car ils permettent d'expliquer certains phénomènes. Cette science nous apprend le fait que le cerveau filtre rapidement les odeurs, passé le premier contact⁷ ou encore que, pour éviter par exemple l'empoisonnement, certains goûts sont naturellement répulsifs⁸. Les cultures dans leur diversité se construisent autour de ces constantes anthropologiques.

Historiens et anthropologues, en considérant la contribution qu'une meilleure étude de la sensorialité peut apporter au fait culturel, ont commencé à réexaminer les sources et lancé des études ethnographiques ou historico-anthropologiques avec un regard différent, certains se focalisant sur une période⁹, d'autres sur un seul des cinq sens¹⁰, mais ils ont rarement travaillé en croisant de façon diachronique les perspectives de leurs différentes disciplines¹¹. Pourtant, historiens comme anthropologues conçoivent les sens comme permettant un langage non verbal, mais essentiel à la communication de l'individu dans la société.

Le champ d'étude de la sensorialité évalue comment chacun des cinq sens ou leurs différentes combinaisons ou interactions permettent à une personne de se construire en ayant accès par les sens aux connaissances qui lui permettent d'éviter le danger, d'apprécier son environnement et de s'intégrer dans une société et une culture donnée. Par leur faculté à fournir une information spécifique, les sens renseignent sur et à propos des sociétés au sein desquelles historiens, archéologues et anthropologues

les étudient. L'histoire, l'archéologie, l'anthropologie des sens s'inscrivent donc dans l'histoire sociale et culturelle.

Le champ des études sur les sens dans les sociétés anciennes et médiévales est actuellement très dynamique. Des recherches ont été menées sur ce que voyaient, entendaient, sentaient et pouvaient goûter ou toucher les gens dans ces sociétés européennes. Une série de livres vient de paraître dans les dernières années sur chacun des sens ou sur l'histoire des cinq sens¹². Il y a toutefois plusieurs approches de la sensorialité : faire l'histoire des parfums n'est pas faire l'histoire des odeurs ou celle de l'odorat. La première se penche sur les ingrédients, les techniques de fabrication et de diffusion, ainsi que sur les usages sociaux ou religieux des parfums. Le deuxième essaie de reconstituer l'ambiance des espaces habités et l'imaginaire olfactif. La dernière situe l'odorat par rapport aux autres sens et étudie ce que les hommes de lettres du passé en pensaient.

Il faut donc bien distinguer trois pans à ces recherches, l'un se penche sur les techniques artisanales et artistiques pour créer un impact sensoriel particulier, le deuxième cherche à reconstituer ce que l'on voyait, entendait, sentait, goûtait et appréciait de toucher dans le passé et le dernier étudie la pensée sur les sens et les comportements acquis au sein des sociétés passées pour gérer les connaissances acquises par les sens. Ces différentes approches ne se rejoignent pas toujours. Les chercheurs, qui ont travaillé dans le but de restituer les paysages sensoriels, n'ont pas toujours cherché à mesurer la signification sociale et culturelle des perceptions sensorielles dans une société particulière. Or il faut arriver à analyser la signification spécifique que certains phénomènes visuels, auditifs, olfactifs, tactiles et gustatifs avaient dans leur contexte culturel et religieux particulier.

Dans les études sur la sensorialité, on note aussi que tous les sens n'ont pas reçu la même attention dans l'historiographie : la vision se taille la part du lion. Cet investissement sur le visuel est compréhensible car c'est de longue date un sujet important pour les historiens de l'art et c'est l'un des sujets où la prise en compte de la perception de celui ou celle qui regarde a notablement renouvelé l'analyse des œuvres d'art dans leur contexte¹³. Les études sur le paysage sonore urbain sont plus rares que celles sur le visuel mais elles se développent, en particulier pour l'Occident¹⁴ et elles commencent pour l'Orient¹⁵. La reconnaissance que les espaces acoustiques font partie de l'héritage culturel devrait permettre de lancer davantage de recherches, ce qui est le cas par exemple pour la cathédrale Notre-Dame-de-Paris avec les Projets PHE et PHEND¹⁶.

Progressivement les cinq sens et la synesthésie sont donc étudiés pour les périodes antiques et médiévales. Les études sur la sensorialité ne s'arrêtent ni avec une analyse des réalités archéologiques ni avec les descriptions des perceptions sensorielles relatées dans les textes. Elles se poursuivent avec la prise en compte dans la littérature antique, patristique, médiévale, latine, arabe et byzantine des images sensorielles métaphoriques ou celles qui utilisent le monde physique, matériel pour parler des réalités spirituelles, et du monde divin.

Dans le domaine des études religieuses, l'analyse de la sensation prend en effet une dimension spirituelle, quand la sensation de l'espace ou du rituel religieux, lui-même orchestré pour générer des impressions et des émotions, s'imprime dans l'âme et y laisse une trace mémorielle, qui est parfois traduite dans l'écriture d'un texte. De même qu'il existe des sens physiques et des sens spirituels, de même il existe une sensorialité physique faite de sensations physiques et une sensorialité spirituelle ou mystique qui forme une image mentale transposée de ces sensations¹⁷. La distinction entre les deux n'est pas coupée au cordeau, puisque l'image mentale peut engendrer des sensations physiques : le mystique évoque la chaleur du corps ressentie lors de la rencontre avec le divin, ou l'éblouissement des yeux de l'âme.

Dans le cadre de l'étude des rituels religieux, il convient de combiner une analyse de l'espace avec celle des protocoles des mouvements rituels : chacun a sa place et son protocole de gestes participatifs, qu'il s'agisse des organisateurs du culte ou des participants, qui sont différents selon les cultes. La séquence du rituel, saisie par les textes liturgiques, et son déroulement dans l'espace par étapes amènent aussi à mieux programmer une archéologie de l'espace sacré¹⁸. Un intérêt récent pour l'archéologie des sens et les sens dans l'espace, « *the spatial turn* » qui étudie les rituels dans l'espace, a ainsi donné naissance à un nouveau champ d'étude¹⁹.

Le propos de ce chapitre est de dresser un état de l'art de la recherche sur la sensorialité dans la sphère religieuse, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité mais en nous concentrant sur les multiples voies déjà ouvertes dans la bibliographie récente sur les sens dans le contexte des rituels religieux. En étudiant comment chacun des sens a été traité dans les recherches récentes menées sur les différentes religions des mondes antiques et médiévaux de la Méditerranée, nous espérons introduire ce champ d'étude qui nous a tenus en haleine pendant les dix dernières années, et parfois plus longtemps encore. Nous avons essayé de tenir compte de la diversité des religions, mais nos lecteurs devront nous pardonner d'avoir donné plus de place aux époques ou religions qui nous sont les plus familières, l'Antiquité tardive et les christianismes du monde médiéval. Nous devons ici remercier les participants au colloque et aux séminaires sur religions et sensorialité qui nous ont fait connaître les recherches menées sur les polythéismes antiques, le judaïsme ou l'Islam.

Par commodité, nous allons suivre l'ordre traditionnel de l'exposition des sens et commencer par la vue, bien qu'il corresponde à une hiérarchie que nous contestons.

Le visuel

Les études sur la sensorialité se sont d'abord concentrées sur le visuel, prenant comme point de départ des questions posées par les historiens de l'art et les archéologues. Dans ces recherches, il convient toutefois de distinguer ce qui est étude archéologique de l'espace des lieux de culte des différentes religions et l'analyse des perceptions de l'espace rituel tel qu'il nous est décrit par les visiteurs eux-mêmes et transmis dans les sources textuelles²⁰. Pour les basiliques chrétiennes de la fin de l'Antiquité, par exemple, les études archéologiques concernent la reconstitution des lieux utilisés pour les célébrations liturgiques, mais aussi la description du décor, du mobilier et des objets liturgiques, dans le but d'en étudier l'effet sur les visiteurs, et d'autre part l'étude des *ekphraseis* qui décrivent et commentent les lieux à vanter. De plus en plus, l'objectivité de la matérialité archéologique est utilisée pour critiquer les sources écrites qui décrivent, à travers les filtres de la rhétorique, comment matériaux et espaces étaient perçus et quelle signification socioreligieuse ils pouvaient assumer dans un cadre rituel²¹. C'est la raison pour laquelle les études sur la matérialité progressent²² et s'attachent à analyser aussi les matériaux des objets jusqu'à leur composition physico-chimique²³, pour comprendre comment le choix des matériaux et les techniques utilisées pour les travailler, sont influencés par la perception culturelle des matériaux et l'objectif final d'une architecture du sacré. Sans la connaissance et la restitution des objets, des décors, des espaces architecturaux, les mots qui les décrivent ne sont pas suffisants pour se faire une idée exacte. Inversement l'utilisation, la fonctionnalité et les effets sensoriels des objets et de l'espace ne peuvent se comprendre sans une connaissance et une familiarité avec les textes. Étudier, décrire et analyser la structure des bâtiments, les décors intérieurs et évaluer l'effet qu'ils pouvaient avoir sur le visiteur²⁴, en considérant les pouvoirs de communication des couleurs (*visual art*)²⁵, l'illumination des bâtiments et la visibilité-lisibilité du décor sont donc le point de départ d'une démarche qui combine la matérialité avec la perception que seuls les textes écrits nous communiquent. Les chercheurs ont discuté du scintillement des mosaïques à fond d'or commentées dans les textes et ont reconstitué tant les jeux de la lumière naturelle que ceux fournis par les fluctuations de la lumière artificielle des lampes à huile. Les études sur la couleur, point de rencontre entre la matérialité de l'objet observé et la subjectivité de la perception, ont aussi connu un renouveau, en s'inspirant de l'analyse sociale et symbolique de la couleur menée par Michel Pastoureau : des études qui ont donné à l'histoire de la couleur un statut à part entière à l'intérieur de l'histoire des mentalités et de l'histoire sociale²⁶. Par ailleurs, philologues, archéologues, historiens de l'art et historiens se sont attachés à retracer l'histoire de la couleur à partir de la lexicographie, des traces matérielles et de leur perception, avec une attention croissante aux matières colorantes, à leur commerce et à leur utilisation. Les publications collectives sur ces questions sont nombreuses et des synthèses pour l'Antiquité²⁷ et le Moyen Âge²⁸ ont été déjà établies. Ces recherches nous amènent à comprendre, qu'avant l'ère moderne, la couleur est définie par la matière dont elle provient et les sensations qu'elle génère. De plus, on perçoit l'objet à travers la couleur, et non la forme, selon la théorie galénique de la vue²⁹. La couleur a ainsi une valeur majeure

dans les processus de perception d'un objet et d'une image, comme le démontrent en particulier les études sur la statuaire antique³⁰. La recherche par les artisans d'antan d'effets visuels en recourant à l'éclat de la couleur, en œuvrant à sa bonne tenue et à sa conservation³¹ doit être maintenant retracée par les historiens de l'art qui peuvent analyser les matières et les couleurs qu'ils ont choisies en tenant compte de leur valeur dans une société particulière³². Ainsi les couleurs adoptées pour les vêtements des saints, les habits de cour ou de deuil, ne sont pas laissées au hasard mais correspondent aux valeurs données à chaque coloris par une culture à une époque donnée. Les couleurs ont donc le pouvoir de fournir à l'objet coloré, à l'image ou aux écrits, un message intrinsèque, qui, non seulement renforce le contenu de l'image ou de l'inscription, mais génère aussi une perception immédiate de sa signification pour les membres de cette société³³. Lumière, éclat et chatoiement, mouvement et vibration, matière et texture, voire odeurs ou sonorités, contribuent à faire varier les couleurs durant l'Antiquité et le Moyen Âge, et c'est l'ensemble qui est perçu comme couleur³⁴.

Les couleurs sont modulées par les effets de la lumière à laquelle les textes antiques et médiévaux donnent une grande importance car ils pensent le monde physique et surtout spirituel en termes de luminosité. La lumière est une émanation du divin. Les lampes et tous les instruments d'illumination ont été répertoriés selon leur matière (céramique, verre, bronze), morphologie, aire géographique de production pour l'époque antique et médiévale³⁵. Les verres à vitre qui contribuaient à filtrer la lumière en recourant à différents types de formes et matériaux (verre, *lapis specularis*) et épaisseurs ont aussi été étudiés, car ils modifient l'ambiance lumineuse des bâtiments³⁶. Des études ont testé leur pouvoir d'éclairage³⁷, ainsi que les effets de réflexion sur les surfaces lumineuses des marbres qui décoraient les parois et parfois les sols³⁸.

Pour le monde byzantin, l'analyse croisée du vocabulaire, des indications de leur emplacement dans l'espace architectural et des objets qui nous sont parvenus, permet d'exploiter les descriptions des *typika* et des *ekphraseis* qui évoquent les luminaires, précisent la position des différents supports de lampes ce qui autorise de proposer des hypothèses sur leur emplacement et leur nombre, tant dans des contextes monastiques, comme le Pantokrator³⁹, que dans les baptistères⁴⁰ ou les cathédrales, comme Sainte-Sophie. Dans cette cathédrale, la lumière qui tombe des quarante fenêtres de la coupole était interprétée de manière mystique, et remplacée la nuit par les très nombreux *polykandela* qu'un membre du clergé, le porte-lumière, allumait et entretenait⁴¹. Pour les autres églises, dans les synagogues aussi⁴², la lumière naturelle était assurée par les baies vitrées, tandis que la lumière artificielle provenait des lampes à huile, en particulier des *polykandela* aux abondantes coupelles à huile ou plus tard des bougies. Si la lumière naturelle était déterminée par la météorologie, la seconde pouvait être manipulée pour créer des effets particuliers. Nicolas Reveyron parle d'une dramaturgie de la lumière à propos de Paray le Monial⁴³ et cette expression pourrait tout à fait s'appliquer aux églises du monde byzantin où existe aussi un travail sur la lumière ou encore aux mosquées du monde arabe dans lesquelles la lumière était diffuse sans chercher à éclairer un point particulier de l'édifice.⁴⁴ Le christianisme et l'Islam partagent une conception du divin comme lumineux mais ont une conception différente de la présence de Dieu dans cet espace religieux. Dans les mosquées, le point focal était le mihrab, donnant l'orientation de la prière, mais le reste de l'espace était conçu de manière assez uniforme et la douce pénombre devait aider à créer une atmosphère de recueillement. Dans le monde chrétien, certaines zones des églises étaient mieux éclairées que d'autres, par exemple la zone du sanctuaire souvent placée dans une abside. Dans les bâtiments à plan centré, les rayons de lumière tombant des coupes sont analysés comme une épiphanie du divin à partir du VI^e siècle, un thème repris par la suite dans le monde islamique qui adopte le même type d'architecture.

Le contrôle de la lumière dans l'espace sacré permettait de montrer la capacité du commanditaire à maîtriser les lois cosmiques ; c'est la raison pour laquelle les édifices religieux fonctionnaient comme des horloges astronomiques, tant dans l'antiquité que dans le monde proto-byzantin⁴⁵. Certaines parties des églises, certains objets étaient plus éclairés que d'autres, et cette mise en scène permettait donc de hiérarchiser l'espace et d'attirer l'attention des visiteurs sur certaines zones de l'église ou vers certaines images jugées plus importantes. Les rituels autour des lumières artificielles, comme celui qui accompa-

gnait la prière des vêpres, *phôs hilaron*, les jeux d'ombre et de lumière, l'attention attirée vers les points lumineux, en éclairant, par exemple, des icônes, en plaçant des lumières au-dessus de l'autel ou des reliquaires, la lumière mobile portée par les clercs ou les fidèles, le parfum de la lumière quand les huiles de baume ou de nard par exemple étaient brûlées, sont autant de sujets qui méritent davantage de travaux. Les historiens de l'art se sont penchés aussi sur les questions de visibilité des décors, en s'attachant à les décoder et à interpréter symboliquement le moindre détail. Les études les plus récentes ont aussi démontré la difficulté à voir certains décors, à y accéder, quand ils sont en hauteur ou dans un endroit peu visible et encore plus à lire les inscriptions et les images⁴⁶. En outre, la diminution progressive de la taille des fenêtres entre Antiquité tardive et architecture romane et méso-byzantine⁴⁷, en créant une illumination partielle des images, les rendait sans doute plus mystérieuses et moins accessibles⁴⁸. Finalement seul le commanditaire en détenait le sens complet⁴⁹, comme Veyne le dit déjà pour les monuments de la propagande politique de l'Empire romain, comme la colonne de Trajan⁵⁰. Les liturgistes et les historiens de l'art ont pu discuter de l'impact de l'iconostase, à différents niveaux de hauteur selon les époques, sur la visibilité de ce qui se passait dans le sanctuaire⁵¹. Les mêmes questions de visibilité se posent dès lors que des jubés sont construits en travers de la nef dans les églises latines⁵². Ainsi toute une culture du contrôle du regard, pour ne pas voir le sacré ou le voir de manière parcimonieuse se met en place durant le Moyen Âge⁵³.

La dimension sonore

En ce qui concerne l'ouïe, le travail des chercheurs porte sur les paysages sonores et vise à reconstituer les sons entendus et à analyser leur appréciation et leur signification. Les sons incluent les bruits tout autant que les musiques. Des entreprises collectives, comme « Le paysage sonore dans l'Antiquité », l'exposition « Musiques ! Échos de l'Antiquité⁵⁴ » et l'atlas *La Musique au Moyen Âge* ont dressé un état des connaissances sur les sons et les différents types de musiques de l'Antiquité et du Moyen Âge, ainsi que sur leurs fonctions multiples⁵⁵.

Chacune des religions étudiées ici a recours à la musique. Les grandes processions et sacrifices des polythéismes antiques étaient accompagnés de musique instrumentale et de chants⁵⁶. Des reconstitutions de ces musiques ont été proposées par Annie Bélis⁵⁷, ainsi qu'une proposition de restituer les mouvements des musiciens et des danses qui les accompagnaient⁵⁸. Cette musique était assez présente dans l'espace urbain de la Palestine pour que, à l'époque du Second Temple, les milieux juifs orthodoxes se soient plaints de l'influence de la musique « païenne⁵⁹ ».

Les différentes communautés religieuses coexistant dans un même espace urbain pouvaient en effet entrer en compétition pour l'espace sonore. À Antioche, par exemple, Jean Chrysostome se plaint de l'attractivité des joyeuses processions juives, accompagnées de chants festifs. Au IV^e siècle, l'espace civique était alors utilisé à la fois par les cultes traditionnels du polythéisme, les festivités de la communauté juive et les nouvelles processions chantées par les communautés chrétiennes⁶⁰. Avec l'arrivée de l'Islam en Méditerranée s'ajoute un quatrième acteur qui cherche aussi à occuper le paysage sonore, et à faire taire les autres religions. En effet, pour les appels à la prière par un signal sonore, une concurrence se met en place qui aboutit à donner à la religion des gouvernants la domination sur l'espace sonore et à réduire quasiment au silence ou à une expression musicale modérée les religions dominées. En terre d'Islam, on tend à faire taire les cloches, en terre chrétienne, les muezzins. Le cas des cloches chrétiennes capturées ou enfouies pour qu'elles ne sonnent plus, a été étudié tant pour Espagne⁶¹ que pour le Proche-Orient⁶².

À l'extérieur des édifices de culte, les appels à la prière occupent quotidiennement le paysage sonore. Servent à cet usage des crécelles et des simandres en bois et en métal durant l'Antiquité tardive et dans l'Orient byzantin, des cloches, qui se diffusent en Occident à partir du haut Moyen Âge et qui pénètrent l'Orient chrétien mais aussi la domination latine au temps des croisades, sans oublier la voix, proclamée de la hauteur des minarets. L'espace sonore des villes et des campagnes était imprégné par ces sons qui invitaient à la prière et constituaient un rappel de la transcendance, scandant pour les fidèles les jours. La proximité de certains édifices et le lancement des appels à la prière de

manière concurrente engendraient parfois des disputes non seulement entre religions, mais aussi entre pouvoir civil et religieux et entre congrégations différentes, communautés proches dont l'identité se différenciant par des codes sonores. On a pu étudier la progression des cloches au Moyen Âge ; les techniques de fonte du métal et les constructions qui servaient à la placer en hauteur pour une diffusion optimale du son. La volonté de simuler la musique céleste par les sons influence la technique et les choix du matériau dans la conception de l'objet⁶³.

Toutes les cultures religieuses n'appréciaient pas les instruments de musique pour les cérémonies religieuses. Si dans le Temple de Jérusalem, le shofar et d'autres instruments de musique étaient utilisés, dans le rituel synagogal, ils étaient exclus et seule la voix était autorisée, avec parfois le développement d'un chant virtuose⁶⁴. À Byzance, comme dans le judaïsme, les instruments musicaux ayant une connotation païenne étaient rejetés hors des églises mais accompagnaient les cérémonies civiles, qui prenaient place à l'hippodrome comme au palais⁶⁵. La voix humaine avait en revanche une grande valeur dans la communication avec le divin, celle des enfants ayant un statut privilégié⁶⁶ était parfois amplifiée par celle des eunuques⁶⁷. L'idéal dans les églises et dans les monastères byzantins était d'offrir une prière chorale à Dieu, qui faisait écho à la voix des anges célébrant au ciel⁶⁸. L'impact émotionnel de la musique était connu et a été commenté tant par Augustin que par Jean Chrysostome ou d'autres pères de l'Église⁶⁹. Les études de genre se sont particulièrement intéressées à cette question des eunuques et à celle de la voix autorisée dans les églises chrétiennes⁷⁰. Alors que les églises syriaques acceptaient le chant des femmes et avaient parfois des chœurs alternés d'hommes et de femmes, les églises byzantines n'autorisaient que la voix des hommes, sauf dans les monastères féminins⁷¹. Dans les églises latines, des chœurs de petits garçons furent établis comme la *Schola cantorum* à Rome, et des maîtrises qui assuraient la formation musicale des garçons prirent place dans les cathédrales⁷².

Pour les chants, dans les églises, un personnel clérical spécialisé s'est progressivement mis en place. À Sainte-Sophie, les chantres, membres du clergé, se plaçaient près de l'ambon et, à l'époque de Justinien, un décret avait fixé leur nombre et la structure du chœur pour la cathédrale : il y avait un chef de chœur (*protopsaltes*), deux groupes de chantres, chacun dirigé par un *domestikos*, qui pouvaient chanter en alternance ou ensemble⁷³. Le chœur du palais était constitué de la même manière par des choristes, exclusivement des hommes, et à partir du x^e siècle aussi par des eunuques pour les voix hautes.

À l'intérieur des édifices religieux des trois monothéismes, l'ambiance sonore du rituel était déterminée par les chants qui guidaient les rites. Dans les cultures qui refusaient l'utilisation d'instruments de musique au profit de la seule voix humaine, comme à Byzance ou dans les mosquées, les types de musiques religieuses et profanes étaient bien différenciées. En Occident dans les grandes cathédrales, la partie chantée de la liturgie était aussi confiée à des chantres et des chœurs et avec le développement de lignes mélodiques différentes pour chacune des voix, le chant devenait professionnel⁷⁴. Dans les églises latines, alors que le plainchant avait été utilisé jusqu'au xii^e siècle, la polyphonie apparaît au xiii^e siècle à Notre-Dame de Paris, ce qui nécessite un chœur de musiciens bien formés⁷⁵. En Occident, la musique religieuse ajoute aux voix le support de l'orgue, à la fin du Moyen Âge, tandis que cet instrument reste exclu des églises relevant des christianismes orientaux. À Saint-Marc de Venise, deux orgues entrent à l'église au xiv^e siècle, qui accompagnent les chanteurs ou jouent en solo⁷⁶. Les instruments musicaux anciens et médiévaux – leur représentation et leur fonctionnement –, les hymnes et leur notation, ainsi que les chants liturgiques constituent des sources privilégiées pour restituer l'ambiance sonore. Si ces textes et ces mélodies, souvent étudiés pour leur tradition littéraire et musicale, et ces instruments, souvent analysés uniquement dans leur matérialité, sont considérés dans leur contexte d'exécution, la performance religieuse du rituel s'anime et une dimension intangible de l'espace est révélée.

Dans les vastes bâtiments religieux se pose pour l'audition la même question que pour la visibilité du décor et des actions liturgiques dans le sanctuaire : qu'entendaient réellement les participants aux grandes cérémonies païennes en plein air, à la liturgie chrétienne ou au prêche du vendredi ? La réponse dépend des bâtiments, sanctuaires antiques, églises, synagogues ou mosquées, et de l'écho ou de la réverbération du son que de nouvelles études cherchent à mesurer en étudiant principalement les qualités acoustiques des bâtiments⁷⁷ et des dispositifs mis en œuvre pour modérer la réverbération⁷⁸. Différentes méthodes

ont été employées pour compenser les effets de la réverbération sur l'audition, un phénomène connu dès l'Antiquité. Dans plusieurs églises médiévales, l'usage de pots acoustiques⁷⁹ insérés dans les voûtes a permis d'améliorer l'acoustique⁸⁰. Les matériaux absorbant le son comme le mobilier en bois, non seulement les bancs, les lutrins, les tables et aussi les icônes dans les églises byzantines. Il faut ajouter les textiles (tentures, tapisseries ou tapis) présents dans différents édifices culturels, car ils ont pu permettre d'améliorer l'acoustique d'un édifice. Cette question du mobilier et des textiles vaut aussi pour les mosquées⁸¹ et les synagogues. On a pu noter une adaptation architecturale, par exemple dans les synagogues médiévales en Allemagne au Moyen Âge au xiii^e siècle, pour rendre parole et chants plus audibles. Selon Sarit Shalev-Eyni, le but était bien d'adapter l'architecture à la pratique du chant liturgique juif⁸².

Reste la question de l'audibilité des sermons prononcés dans différents lieux de culte très vastes, églises ou mosquées. Pour l'Antiquité tardive, on a le témoignage d'acclamations à différents moments du sermon de Paul d'Émèse, à Alexandrie sous l'épiscopat de Cyrille. Une forme de dialogue pouvait ainsi s'instaurer entre le prédicateur et son auditoire, ce qui montre une bonne capacité à entendre, au moins pour une partie de la foule⁸³. Mais seules les études d'acoustique modernes peuvent déterminer jusqu'à quelle distance l'audibilité était bonne, et cela dépend de chaque bâtiment. Différents dispositifs permettant d'élever le prédicateur au-dessus de la foule ont été inventés pour diffuser le son : ambons ou cathèdres surélevées, chaires dans les églises, minbar dans les mosquées, estrades de lecture (*bima*) dans les synagogues. Ces éléments architecturaux ou relevant du mobilier permettaient de projeter la voix et indiquaient la claire intention de se faire entendre. De même, le placement de chanteurs en hauteur, dans les galeries ou sur les jubés correspondait à ce souci de faire mieux entendre leurs voix⁸⁴. L'emplacement des chantres près de l'ambon, non pas au centre de l'église sous la coupole, mais un peu excentré, sous le rebord de la coupole à Sainte-Sophie jouait un rôle similaire, selon Bissera Pentchéva⁸⁵.

Des études ont été menées sur les sermons et la prédication. Le souci de communiquer avec les fidèles et d'être entendu et compris habite d'autres prédicateurs qui ont prononcé des sermons dans de vastes églises. C'est le cas de Grégoire le Grand qui a prêché non seulement dans la cathédrale du Latran mais aussi à Sainte-Marie-Majeure, à Saint-Pierre du Vatican ou Saint-Laurent-hors-les-Murs, d'immenses basiliques. Or l'évêque, dans ces différentes églises, était assis au fond du sanctuaire, derrière l'autel pour prononcer son sermon. Il lui fallait donc faire porter sa voix. Grégoire affaibli par la maladie faisait parfois lire ses sermons préalablement écrits, par des notaires, ce qui prouve une fois de plus la volonté de se faire entendre et d'être compris⁸⁶.

Augustin, qui a laissé un nombre très important de sermons, s'attendait clairement à être entendu et compris, même si avec un certain pessimisme ou guidé par sa conception de la grâce, il explique que seuls comprennent ceux que l'Esprit saint guide ou habite. Il s'exprime en ces termes : « Il y a là un grand mystère à méditer : le son de nos paroles frappe vos oreilles, le Maître est au-dedans. N'allez pas croire qu'on apprenne quelque chose d'un autre homme. Nous pouvons attirer votre attention par le bruit de notre voix : si au-dedans n'est pas celui qui instruit, vain est le bruit de nos paroles. En voulez-vous une preuve ? N'avez-vous pas tous entendu ce sermon ? Combien sortiront d'ici sans avoir rien appris ? Autant qu'il dépend de moi, j'ai parlé à tous⁸⁷. »

Dans les très vastes espaces des églises de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, des études ont été menées. À Thessalonique⁸⁸ ou à Sainte-Sophie à Constantinople, l'audibilité et la compréhensibilité des paroles étaient peut-être faibles, sauf dans une zone proche de l'ambon ou du sanctuaire, et la même difficulté liée à l'écho existait dans les grandes cathédrales romanes ou gothiques, ce qui obligeait les prédicateurs à ralentir le rythme de la parole pour que les mots prononcés et leur écho ne s'entrechoquent pas. Des études d'archéo-acoustique ont été menées et d'autres sont en cours pour mesurer la diffusion du son⁸⁹.

Il est très possible que l'accès à ce qui était prononcé ou chanté était différent selon la place où l'on se tenait dans l'église. Les clercs majeurs étaient placés dans le sanctuaire, tandis que les laïcs se trouvaient dans la nef, les bas-côtés, ou même le narthex, selon leur rang social, mais aussi leur sexe et leur âge⁹⁰. On sait par exemple que dans l'Église ancienne, la littérature canonico-liturgique propose, idéalement,

de placer les petits garçons près du sanctuaire sous la surveillance d'un diacre, cet emplacement leur permettant de bien entendre la liturgie, non seulement les paroles dites à voix haute par les clercs mais aussi celles prononcées à voix basse. Certains enfants étaient même en mesure de réciter la prière eucharistique à force de l'avoir entendue⁹¹. Pour les fidèles au fond de l'église, souvent des femmes et de jeunes enfants, ou des catéchumènes et des pénitents, il en allait autrement⁹². Il faut envisager que l'expérience sensorielle et intellectuelle de la liturgie n'ait pas été la même pour tous les participants et il faut donc tenir compte de leur localisation dans l'espace culturel⁹³. La présence et les dévotions personnelles pouvaient remplacer la participation par la parole et le chant, en particulier pour les femmes byzantines. La mise à part des femmes dans un espace réservé, une galerie en hauteur, par exemple, ou une zone délimitée, se produisait aussi dans les synagogues et les mosquées, ainsi que dans certaines églises. Si le contenu théologique et intellectuel des sermons et des chants n'était plus très accessible pour l'ensemble des participants à la liturgie, il devenait d'autant plus important de trouver des méthodes pour créer une ambiance particulière stimulant les organes des sens en lien avec la spiritualité et la communication avec le monde divin. Parmi ces méthodes, le recours aux parfums a tenu une place importante.

Le parfum et son lien avec le divin

Dans l'imaginaire olfactif de l'Antiquité et du Moyen Âge, la bonne odeur émanait du monde céleste et les parfums sur terre en étaient issus d'une manière ou d'une autre, selon une mythologie des aromates. Sauf exception, les divinités antiques avaient la réputation de sentir bon et leurs résidences d'être parfumées⁹⁴. Cette capacité à émettre un parfum envoûtant concerne en particulier Aphrodite, déesse de l'amour, mais c'est une caractéristique plus générale des divinités⁹⁵. Le judaïsme comme le christianisme héritent ou partagent cette conception d'un divin qui sent bon, car c'est l'un des signes de la perfection et de l'immortalité, par opposition à la putréfaction et à la mortalité humaine. Le Cantique des Cantiques fournit un exemple de l'importance des parfums dans le monde biblique et ce texte est repris dans le christianisme pour illustrer la bonne odeur du Christ époux et pour créer un imaginaire du Paradis⁹⁶.

Dans les polythéismes antiques, les rituels religieux étaient souvent accompagnés d'offrandes parfumées (fleurs, bois résineux puis encens brûlés)⁹⁷. L'encens était présent dans les processions sacrificielles, autour des sacrifices offerts sur les autels devant les temples ou à la maison sur l'autel des lares ou dans l'âtre du foyer⁹⁸. Le judaïsme ne faisait pas exception puisque le Temple de Jérusalem avait son autel à encens, dont le souvenir se perpétue dans les synagogues par les représentations des pelles à encens⁹⁹.

Dans les églises après une période de refus de l'encens lié à son utilisation dans les sacrifices aux divinités du polythéisme romain, les encensoirs font leur apparition d'abord pour parfumer et rafraîchir l'espace, puis autour de l'autel qui représente le tombeau du Christ, dans un rappel des femmes au tombeau, enfin de manière honorifique pour associer les participants aux parfums du monde céleste et porter leurs prières au ciel dans un sacrifice d'encens¹⁰⁰. La première mention clairement attestée se trouve dans le récit que fait Égérie de son voyage à Jérusalem à la fin du IV^e siècle¹⁰¹. Le développement de cet usage est inégal selon les régions mais l'encensoir fait partie de la vaisselle liturgique courante dès la fin de l'Antiquité ou le haut Moyen Âge¹⁰². Parfumer une église revenait à signifier aux participants que cet espace sert de lieu de communication entre terre et ciel : la bonne odeur du parfum rappelle la présence des anges et des saints du Paradis, les volutes ascensionnelles de l'encens portent de manière visuelle les prières jusqu'au ciel¹⁰³. Le parfum, qu'il vienne de l'Arabie lointaine ou des rivages plus proches de la Méditerranée, finit par donner son odeur aux églises.

Dans les mosquées, l'encens n'est pas utilisé car existait aussi un rejet des pratiques sacrificielles païennes mais il a été introduit dans les espaces funéraires, en particulier en lien avec le culte des saints musulmans¹⁰⁴. D'une manière générale, dans toutes ces cultures de l'Antiquité et du Moyen Âge, quelle que soit la religion, les parfums et en particulier les encens sont souvent présents dans les rituels funéraires¹⁰⁵. Les pratiques d'embaumement externes ou internes utilisant des aromates et des encens montrent le souci de préserver le corps de la corruption¹⁰⁶.

De tous les sens, l'olfaction est souvent un sens déprécié dans l'Antiquité, car il est considéré comme le plus proche du monde animal¹⁰⁷. Aujourd'hui toutefois un certain nombre de chercheurs essaient de réhabiliter le rôle de l'odorat, au point qu'on peut parler d'un « tournant olfactif »¹⁰⁸. Des études récentes se sont penchées sur les mauvaises odeurs autant que sur les parfums, pour restituer l'ambiance olfactive de la Rome antique¹⁰⁹. Ces recherches sont amplifiées par de nouvelles fouilles urbaines et artisanales¹¹⁰. L'histoire des parfums est aussi en plein développement grâce à un croisement fécond des sources archéologiques et anthropologiques qui ne se limitent pas à simuler le paysage olfactif, mais plutôt à comprendre l'économie des parfums et leur utilisation dans les mondes antiques et médiévaux¹¹¹. En effet, le parfum n'a pas seulement une dimension religieuse, il est aussi largement utilisé dans le soin du corps, de la séduction à la médecine. Les épices et les encens ne servent pas seulement à rendre l'air agréable mais aussi à soigner et à protéger les humains des maladies et de la mort¹¹². Ce dernier usage domine dans le judaïsme rabbinique et dans les sociétés musulmanes par rapport à un usage religieux¹¹³.

Écrire l'histoire des odeurs n'est pas toutefois compiler l'histoire des matières odorantes comme les fleurs, les épices et les encens. Si ces dernières attirent plus souvent l'attention, c'est qu'elles ont une matérialité qui permet de les retrouver lors de fouilles en plus d'être citées dans les textes¹¹⁴. Toutefois, il y a plus à étudier que la mention des encens et des épices dans la cuisine ou les espaces habités, si l'on veut comprendre leur importance dans les mondes antiques et médiévaux. L'odeur est souvent assimilée à l'odorant, alors qu'elle en est la représentation cognitive. Donc d'un point de vue historique, l'odeur est plus riche car elle touche aux représentations culturelles, sociales et symboliques. Les recherches montrent ainsi l'importance des références olfactives dans les métaphores présentes dans la littérature et elles sont souvent mentionnées pour illustrer la sainteté ou le péché dans la littérature hagiographique¹¹⁵. Dans les polythéismes et le judaïsme du monde antique puis dans les christianismes médiévaux, les émanations miraculeuses de parfums sont autant de signes du divin et, dans le christianisme, de la sainteté d'un lieu ou d'une personne, vivante ou morte. Prenant pour point de départ les récits d'exhalaisons extraordinaires, Martin Roch s'est attaché à reconstruire l'importance et la signification qu'ont pu revêtir odeurs et odorat en Europe occidentale, dans la culture et la pensée religieuses, voire dans l'expérience des hommes et des femmes du haut Moyen Âge, période formatrice s'il en fut. Dans le monde chrétien oriental, cet imaginaire du parfum et la dimension cognitive de l'odeur ont été étudiés par Susan Ashbrook Harvey qui a montré l'importance des parfums pour constituer un imaginaire olfactif de l'au-delà et du monde divin. S'appuyant sur la littérature syriaque, cet ouvrage montre la réutilisation des textes bibliques pour créer un imaginaire olfactif chrétien en Orient¹¹⁶. Comme dans le christianisme, dans le monde islamique, l'odeur revêt une connotation morale dans la littérature¹¹⁷.

Cet imaginaire partagé par les christianismes occidentaux et orientaux prend son indépendance par rapport aux parfums réels utilisés dans les lampes à huiles ou dans les encensoirs, et continue à exister dans des régions et des époques qui n'ont plus accès à la diversité des parfums d'Orient cités dans le texte biblique, comme l'Angleterre de Bède le vénérable¹¹⁸. Alors même que les résines ne circulent plus en Méditerranée, leur simple évocation suffit à conjurer un imaginaire olfactif.

Quoique l'Orient soit traditionnellement associé à un monde vibrant de senteurs parfumées et épicées¹¹⁹, la question des odeurs en terre d'Islam à l'époque médiévale a peu intéressé les chercheurs jusqu'aux études interdisciplinaires de Julie Bonneric et de quelques autres chercheurs¹²⁰, alors que celle du commerce des épices et encens a de longue date occupé les esprits. Comme on l'a souligné, dans le monde musulman, l'encens et les parfums sont restés attachés au monde domestique et aux soins du corps et n'ont pas eu un usage culturel ou une dimension religieuse. Le divin musulman n'est pas particulièrement parfumé, même si le paradis est un lieu enchanteur et donc olfactivement satisfaisant. Seules les visites aux tombes ont pu être accompagnées de parfums et d'encens, alors qu'il n'y avait pas de parfums diffusés dans les mosquées¹²¹.

Les thèmes que les chercheurs ont favorisés ces dernières années portent autour du vocabulaire des odeurs et des substances odorantes, et concernent aussi la perception des odeurs et les usages des

substances odorantes, ainsi que la symbolique religieuse des odeurs et l'usage des parfums dans le cadre rituel, principalement pour les mondes polythéistes, juifs et chrétiens. Une synthèse plus générale sur le rapport entre parfum et sacralité reste cependant à faire.

Le toucher

Parmi les sens dont l'étude a été délaissée, il faut citer le toucher. Ce sens n'est pas au sommet de la hiérarchie sensorielle, il n'en demeure pas moins fondamental dans les pratiques sociales et religieuses. Dans la sphère culturelle, le toucher joue un rôle participatif majeur. Ce phénomène est évident, par exemple, quand on considère les rituels religieux autour des statues de culte dans les grands temples de l'Antiquité¹²². Le pouvoir d'approcher et de toucher les statues des divinités était un privilège sacerdotal en Égypte ancienne, et plusieurs sources grecques et latines citent les soins apportés quotidiennement ou avant les fêtes religieuses à la toilette des statues, parfumées, cirées, portant parfois une finition avec du bitume, habillées puis paradées ou entourées d'offrandes sacrificielles¹²³. Pour les fidèles, la piété se traduisait aussi par des gestes de vénération que tout fidèle pouvait faire de la Grèce ancienne à la fin de l'Antiquité, comme la prosternation, l'effleurement des pieds ou le toucher des genoux¹²⁴. Les sources chrétiennes pour la fin de l'Antiquité critiquent les processions de statues païennes, les subterfuges utilisés pour les faire paraître vivantes et donner à penser que la divinité y résidait.

Avec le christianisme et le rejet des divinités anciennes, le rapport à la statuaire divine change et l'assimilation des gestes de vénération à de l'idolâtrie pousse les chrétiens à se débarrasser des statues. Certains pris de peur que les statues ne soient réellement habitées par les divinités les détruisent dans des gestes de violence. Effacer et racler la couleur ou la dorure des statues était une autre manifestation de ce rejet et d'une intolérance vécue de façon très tactile¹²⁵. Les destructions de statues et l'acharnement sur les yeux ou les mains montrent un rapport très physique à ces objets qui avaient embelli non seulement les temples mais aussi les espaces urbains et domestiques les plus riches, avant de paraître menaçants et d'être mis au rebut et neutralisés¹²⁶. Dans les deux attitudes de vénération et de destruction, le toucher est fondamental et exprime un rapport physique, tactile à la statuaire, qui n'est pas clairement inscrit dans une réglementation religieuse, mais que l'on peut déduire des narrations dans les sources de la fin de l'Antiquité.

La piété tactile, qui consistait à toucher des objets dans le but d'établir un contact avec les êtres divins dans les polythéismes antiques, se poursuit dans le monothéisme chrétien et reste une forme majeure de participation à la vie religieuse dans le christianisme ancien et médiéval. La piété tactile concernait tout particulièrement les reliques, en priorité les objets touchés par le Christ, comme les instruments du Salut¹²⁷. Elle trouve ses racines dans le souhait de toucher Jésus, le Christ, même indirectement au travers des objets qui ont été en contact avec le Fils de Dieu, dont le toucher donne la santé et la vie. Voir les Lieux saints où Jésus a vécu crée un engouement pour le pèlerinage à Jérusalem et en Terre sainte¹²⁸. Le vif intérêt pour les reliques à partir du IV^e siècle, à la fin de l'Antiquité et durant le Moyen Âge s'explique par l'idée que le Christ a transmis un peu de son pouvoir salvifique à ces objets en entrant en contact avec eux. L'attraction pour les reliques de la Passion repose tout autant sur cette perméabilité présumée des objets à la sainteté et à la divinité de la personne de Jésus, que sur l'importance religieuse des événements de ces quelques jours déterminants dans la vie du Christ. Par extension, les objets portés par la Vierge et parfois les saints sont aussi montrés et leurs reliquaires touchés par les fidèles pour tirer un bénéfice personnel de ce contact et manifester leur piété. Pour les saints, les reliques sont principalement les restes humains, qui sont conservés en tout ou en partie dans les églises, dans l'espoir que leur présence protège leur cité et les fidèles qui y résident. Les recueils de miracles de Saint Démétrius par exemple illustrent la protection du saint pour sa ville de Thessalonique¹²⁹. Le contact tactile avec les reliquaires se fait par le baiser. Ce contact des lèvres, qui occupait déjà une place importante dans le christianisme antique lors de l'échange du baiser de paix pendant la liturgie, ou pour manifester la concorde entre le patriarche et l'empereur, fut étendu aux objets dans le christianisme ancien et médiéval et concerne non seulement les icônes mais aussi les reliquaires, les

chancelles en pierre qui signalent des pôles dévotionnels. Contact de la main ou baiser des lèvres, on trouve des traces d'usures à force de contacts répétés par les fidèles sur les portes des églises, les margelles des puits sacrés, ou les escaliers pénitentiels comme la Scala Sancta. Dans l'Occident médiéval, le support des images religieuses peut être différent (statues plus qu'icônes, dans certaines régions), mais les gestes de dévotion se ressemblent, comme le fait de s'incliner (agenouillement ou proskynèse), de placer des lumières ou d'offrir de l'encens. Ces différentes actions rituelles permettaient de vénérer les saints d'une manière très sensorielle, en combinant la vue, l'odorat et le toucher.

La nécessité anthropologique de toucher pour être en contact avec Dieu est attestée aussi dans le monde islamique : la Kaaba, cube vidé des idoles et de tout objet, recouvert d'étoffe noire, représente la présence de Dieu. Les pèlerins se pressent pour la toucher lorsqu'ils pratiquent le rite de la *tawaf* (circumambulation) pendant le pèlerinage à La Mecque¹³⁰. Certaines branches de l'islam développent aussi un culte des saints et de nouveau, piété tactile, lumières et parfums sont sollicités pour honorer ces défunts particuliers, par exemple dans le sanctuaire d'Eyüp à Istanbul où les pèlerins viennent toucher la tombe d'Ayoub al Ansari – Eyüp Sultan – monumentalisée par un mausolée, une mosquée, un hammam et une madrasa à partir de 1453¹³¹. Le judaïsme honore aussi par des pèlerinages et une piété tactile ce genre de lieux saints, par exemple, le tombeau des patriarches à Hébron, où le contact physique se réalise autour des cénotaphes, construit entre les X^e et XV^e siècles, sur les tombes attribuées aux patriarches bibliques Abraham, Isaac, Jacob et à leurs épouses Sarah, Rébecca et Léa¹³². Il s'agit aussi en touchant de renouveler la mémoire du passé et de réaffirmer la valeur sacrée de ce qui est vénéré, comme c'est le cas au mur des Lamentations du Temple d'Hérode à Jérusalem. Les sources écrites assurent que c'est devenu un lieu de prière seulement à partir des XI^e-XII^e siècles, quand Benjamin de Tudèle décrit les prières de pèlerins entrant sur l'esplanade du Temple. L'usage de déposer de papiers avec des prières ne semble pas attesté avant le XVII^e siècle, dans les sources occidentales¹³³.

Dans cette piété tactile, les rites laissaient un espace de liberté aux fidèles que les sources ne commentent pas nécessairement et parce que ce sont des gestes personnels, ils sont peu codifiés par les droits religieux. Ces rituels de s'approcher du sacré répondent à un besoin anthropologique des fidèles, hommes et femmes, jeunes et anciens, d'exprimer leur dévotion personnelle par l'établissement d'un contact tactile. Certains souhaitaient laisser une trace plus durable de leur passage, particulièrement dans le cadre de pèlerinages ou dans le cas de commanditaires. Des inscriptions dédicatoires aux graffitis on retrouve un même souhait de s'associer au lieu saint et d'imprimer la marque de sa présence¹³⁴. Les inscriptions concernent aussi les objets offerts. Les pieux donateurs font inscrire leurs noms sur la vaisselle sainte pour bénéficier des bienfaits de l'offrande eucharistique ou ils se faisaient représenter sur les mosaïques et peintures pour rendre publiques leur piété et leur fortune¹³⁵. Les pèlerins dans les grands sanctuaires chrétiens laissent volontiers des croix gravées pour signer leur passage quand ce ne sont pas des graffitis portant leur nom, comme en témoigne l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem¹³⁶. Les pèlerins utilisaient les temps d'attente avant de participer aux rituels liturgiques pour graver sur les murs leurs intentions de prière ou simplement une trace leur passage. Ce temps particulier, Pierre Maraval le qualifie de rituel de l'attente, qui est aussi un temps de préparation spirituelle¹³⁷.

Allumer une lumière, se mettre à genoux, ou chanter et prononcer des prières en se tenant debout soulignent l'importance de la sensorialité et de l'engagement physique dans la démarche religieuse. Lors de pèlerinages sur de longues distances dans le froid et le dénuement, lors des longues stations debout pendant les liturgies, cet engagement physique peut causer fatigue et douleur qui prennent alors une valeur religieuse, par exemple pénitentielle. Sans même évoquer les pèlerinages vers de lointains sanctuaires, des rituels de pénitence pouvaient inclure un exercice physique intense : à Byzance, certains saints s'imposaient à saturation, de jour comme de nuit, de faire de grandes métanies, consistant à se mettre à genoux et à toucher le sol du front puis à se relever. En Occident, les genuflections ou les prostrations remplissaient la même fonction¹³⁸, tandis que dans l'Islam les fidèles touchaient le sol de leur front pendant la prière de façon répétée. Ce contact physique avec les éléments matériels du sol permettait de ne pas rester immobiles mais de participer activement et physiquement aux rituels¹³⁹. La dimension pénitentielle se manifestait par cet engagement physique, allant jusqu'à la douleur.

La marche était l'une de ces participations physiques aux rituels religieux, à travers les processions ou les pèlerinages. Le transport des objets culturels était un privilège. Les grandes processions des Panathénées fournissent un exemple du rôle que chacun avait à jouer¹⁴⁰. Les femmes portaient le *peplos* destiné à la statue chrysléphantine d'Athéna. Le clinquant des instruments du culte, les encensoirs diffusant des parfums, la présence des animaux de sacrifice, les instruments de musique et les vêtements colorés des participants faisaient des processions une fête sensorielle où tout était normé, du placement dans le défilé aux couleurs du code vestimentaire, ou à celles des animaux offerts en sacrifice¹⁴¹. Dans tous les rituels religieux des polythéismes et du judaïsme antique, l'accès au sacré était réglementé et des prêtres se chargeaient de la conduite des sacrifices. L'autel où se pratiquait le sacrifice était touché uniquement par les personnes en charge du culte¹⁴². Dans la Rome antique, les processions, impliquant le déplacement dans des lieux riches de sens civique et religieux, animaient les rues de l'*Urbs* de manière ostentatoire et selon un calendrier précis¹⁴³. Spectacle politique et rituel religieux, elles ont ainsi tissé ensemble des espaces et des institutions, des monuments et des interprètes, des dieux et des humains pour produire une image institutionnelle dont les contours changeaient avec le temps. À la fin de l'Antiquité, par exemple, elles expriment les facettes multiples de Rome ou de Byzance : impériale, traditionnelle et chrétienne. Les villes où existe une liturgie stationale vont ainsi d'un sanctuaire à un autre pour vivre le calendrier festif¹⁴⁴. Dans le christianisme, les processions pour l'arrivée des reliques les plus précieuses mettaient en scène à la fois le pouvoir impérial et le pouvoir épiscopal¹⁴⁵. D'une manière générale, elles permettaient souvent de percevoir d'embles les hiérarchies sociales mais aussi le rapport entre pouvoir civil et religieux. Nombre de reliques majeures appartenaient à l'empereur à Byzance qui autorisait le clergé à les exposer dans la Grande Église¹⁴⁶. C'est le cas de la relique de la croix par exemple. Le clergé mettait en scène les icônes lors de processions. Dans le *Ménologe de Basile II*, ce sont les membres du clergé qui portent la croix processionnelle, les livres saints, les encensoirs, les fidèles suivent la procession ou y participent sur le chemin qui traverse la ville¹⁴⁷. Des processions avaient lieu aussi pour étendre la protection d'icônes ou de reliques sur un territoire donné. Ainsi à Constantinople des icônes étaient promenées sur les remparts de la ville en cas de siège¹⁴⁸.

Dans les différentes religions des mondes antiques et médiévaux, un contrôle s'exerçait pour l'accès et le toucher de ce qui était considéré comme sacré. Dans la sphère religieuse, ce qu'il est interdit de toucher constitue précisément le sacré. Dans le Temple de Jérusalem, les différentes cours hiérarchisaient l'accès au sacré. Seul le grand prêtre portant l'encensoir pouvait entrer dans le Saint des Saints, tandis que la cour des prêtres, celle des hommes puis celle des femmes donnaient à chaque catégorie des droits à approcher et toucher certains objets du rituel¹⁴⁹. Plus tard, dans le christianisme, on voit se définir une sacralité autour de l'autel qui s'accompagne d'une restriction de l'accès aux objets de la vaisselle sacrée et à la zone même de l'autel, en particulier à Byzance¹⁵⁰. Dans le judaïsme synagogaal, ce sont les rouleaux de la Torah qui sont entourés de sacralité et manipulés avec précaution, au point de ne jamais être détruits, mais enterrés dans une genizah, quand trop usés¹⁵¹. La pureté est une condition nécessaire pour toucher le Coran dans l'Islam médiéval : des ablutions sont nécessaires avant de le faire et les femmes doivent s'abstenir de le toucher lors des périodes menstruelles et post-partum¹⁵². Ces restrictions d'accès au sacré pour les femmes pendant ces périodes existent aussi dans le judaïsme et dans certaines branches du christianisme.

Pour le simple fidèle, toucher est une entrée en matière dans différentes formes de dévotion. Quand les fidèles entraient dans une église, le toucher était le sens le plus immédiatement sollicité et se manifestait par des gestes simples comme le fait d'effleurer le sol, un geste d'humilité devant la sacralité du lieu et la présence divine, d'aller embrasser les icônes, de poser la main sur les reliquaires ou d'allumer des lampes ou des bougies.

Dans les pratiques de l'incubation dans le monde gréco-hellénistique puis romain et byzantin¹⁵³, le fidèle venait dormir dans le lieu saint, au plus près de la divinité. Pratiquée dans les sanctuaires de guérison d'Asclépios¹⁵⁴, l'incubation s'est poursuivie ensuite auprès des reliques des saints chrétiens, dans différentes églises, comme les sanctuaires de Thècle en Asie Mineure, Cyr et Jean ou Ménas en

Égypte ou Côme et Damien à Constantinople¹⁵⁵. Les malades venaient chercher le contact physique avec le lieu saint dans l'espoir d'être touchés et guéris par la divinité ou le saint ou, à défaut, d'être informés en songe de la bonne manière de se soigner. Ainsi, saint Artémios, qui a la réputation d'être particulièrement efficace pour guérir les hernies inguinales, vient parfois de nuit toucher là où la douleur est forte et apporter ainsi une guérison attendue si l'on en croit les sources hagiographiques¹⁵⁶. Un autre rituel utilise le toucher : le rituel d'exorcisme, conçu pour expulser les démons, et mis en scène non seulement dans le rituel baptismal mais aussi de manière plus théâtrale pour libérer les possédés présents dans les sanctuaires selon les récits hagiographiques¹⁵⁷. Les recueils de miracles tant en Occident qu'en Orient montrent les saints ou les clercs poser la main sur la tête des possédés pour ordonner aux démons de sortir du corps. De manière générale, l'imposition des mains est dans le christianisme un élément majeur de la transmission du pouvoir spirituel. Elle est utilisée par exemple dans le rituel d'ordination, mais aussi dans les rituels d'onction des rois, ou d'onction des fidèles lors de leur baptême¹⁵⁸. Dans ces différents cas, le toucher vise à transmettre la force et les charismes de l'Esprit saint.

Un dernier élément du toucher qui concerne aussi le goût est la consommation d'aliments sacrés. Les offrandes apportées dans certains sanctuaires étaient de la nourriture, comme des gâteaux ou des galettes de sésame¹⁵⁹. Si la participation au sacrifice du fidèle dans le monde gréco-romain ne permet pas de toucher directement les dieux, il permet cependant de participer avec eux à un banquet agrémenté par la viande du sacrifice¹⁶⁰. Dans le christianisme, ce rapport au divin s'opère par le toucher et les gestes de vénération offerts au pain consacré sur l'autel, lors de la communion au cours du rituel eucharistique. Le morceau de pain placé au creux de la main est présenté comme le corps du Christ. Cyrille de Jérusalem suggère dans ses *Catéchèses mystagogiques* d'embrasser cette parcelle de pain consacré avant de le manger, pour maximiser le contact et exprimer une pieuse affection devant le miracle sans cesse renouvelé de cette transformation des éléments qui permet aux fidèles d'entrer en contact avec le Christ¹⁶¹. Ce geste du baiser ou bien encore la possibilité de toucher l'hostie avec les mains permettait d'établir un lien physique avec le Christ, Dieu incarné et par conséquent d'avoir un contact corporel très personnel, inouï dans la dimension du sacré, par définition intouchable. Le contact avec la main est cependant abandonné au Moyen Âge, quand la main ne paraît plus assez pure pour porter le Corps du Christ : en Occident et en Orient on adopte alors la communion directement dans la bouche¹⁶².

Le goût dans la sphère religieuse

L'histoire du goût se développe grâce à une attention accrue à ce que les sources textuelles et archéologiques nous révèlent des choix alimentaires, des méthodes de préparation culinaires et des idéaux de la gastronomie. L'histoire du goût touche aussi aux questions d'histoire sociale, de morale et religion. Étudier le sens du goût, c'est aussi se pencher sur le rejet culturel ou religieux de certains aliments, et la question des interdits alimentaires¹⁶³ ou sur la position morale du partage de nourriture¹⁶⁴. Il y a en effet un imaginaire du goût à côté de la gastronomie au service des banquets des plus riches. Les travaux sur l'alimentation sont nombreux, bénéficiant aussi des progrès de la palynologie et de la zoo-archéologie qui nous renseignent avec précision sur ce qui était réellement consommé à une époque et en un lieu donné, ceux sur le goût sont plus rares, car il est très difficile de comprendre et de connaître les goûts dans le passé. Pour repérer les aliments préférés, nous sommes tributaires des mentions littéraires et ceux qui s'y reflètent sont ceux de l'aristocratie. On peut toutefois relever et étendre à un plus large groupe social, l'appréciation très positive sur certains aliments, comme les viandes grillées offertes en sacrifice¹⁶⁵. De même le goût du sucré se trouve non seulement dans la Bible mais aussi par la suite dans les références chrétiennes sur la douceur divine et dans les sources musulmanes. Selon Aïcha, le prophète aimait le sucre et le miel. Outre ce dernier, l'introduction de la canne à sucre, originaire d'Inde, autour de la Méditerranée médiévale au début du Moyen Âge a aussi répandu l'usage et le goût du sucre¹⁶⁶.

Il y a sans doute une évolution des goûts de l'élite sociale qui suit l'arrivée des épices¹⁶⁷ et des nouveaux aliments qui sont progressivement acclimatés entre Antiquité et Moyen Âge, mais force est de

constater que les éléments anthropologiques communs dominent le discours : une certaine aversion pour l'amertume et au contraire une affection pour le sucré.

Lors des rituels religieux, la dimension gustative se manifeste dans plusieurs religions par le partage de repas ou d'aliments auxquels les divinités sont invitées ou en l'honneur desquelles il est organisé. Le goût est le sens qui offre une approche anthropomorphique du divin, puisque dans les sacrifices ou les banquets on s'imagine que les dieux ont faim et se nourrissent du fumet des sacrifices, y compris le Dieu de l'Ancien Testament¹⁶⁸. Un imaginaire de ce partage entre humains et divins s'exprime dans la poésie antique qui commente le désir d'être admis aux banquets des dieux ou propose d'inviter les dieux à participer aux sacrifices des hommes¹⁶⁹. Le sacrifice pour les dieux est en effet aussi et avant tout un repas. John Scheid définit le sacrifice romain comme suit¹⁷⁰ : « En pays romain, sacrifier, c'était manger avec des partenaires divins, du moins auprès de partenaires divins. Sacrifier, c'était avant tout diviser, au cours d'un festin auquel les dieux étaient conviés, un aliment en deux parts, l'un revenant aux immortels, l'autre aux mortels. » Le sacrifice était donc affaire de partage rituel entre les dieux et les hommes.

Les divinités pouvaient exprimer des préférences ou des interdits sur tel ou tel animal¹⁷¹. Youri Volokhine montre ainsi que pour certains dieux égyptiens, il peut être désagréable de voir mangés des animaux avec lesquels ils entretiennent des liens mythologiques ou symboliques¹⁷². Parmi les animaux rejetés de l'alimentation rituelle, le plus connu est le porc, exclu dans plusieurs religions depuis l'Égypte antique jusqu'à l'islam en passant par le judaïsme¹⁷³, mais cela peut aussi concerner d'autres espèces comme le mouton¹⁷⁴.

Le rejet de certains aliments est enseigné dès l'enfance pour engendrer un dégoût¹⁷⁵, comme le montre l'épisode de la vision de Paul lors de la visite du centurion Corneille¹⁷⁶. Ces aliments ne peuvent être ni consommés ni offerts aux divinités et dans le christianisme antique, ils ne peuvent pas être apportés comme offrande à l'autel¹⁷⁷. À l'inverse, il y a des aliments qui sont appréciés pour leur goût et vantés dans les traités de cuisine ou les références gastronomiques. Ces goûts acquis valorisent par exemple certains fromages ou certains crus de vin et forment la nourriture idéalisée de l'élite sociale. Le partage de ces goûts peut créer une identité culturelle. Les Grecs étaient conscients de l'aversion des Égyptiens pour certains aliments comme le souligne un texte comique cité par Athénée : « Tu adores le bœuf, moi je le sacrifie aux dieux. Tu crois que l'anguille est la plus grande divinité, nous que c'est de beaucoup la plus grande friandise. Tu ne manges pas de porc, moi c'est mon plat préféré¹⁷⁸. » La dimension religieuse du partage se manifeste non seulement lors des banquets païens avec les membres de sa communauté mais aussi avec les morts auxquels, dans l'Antiquité, on apporte à manger ou sur la tombe desquels on organise des repas. Une part est alors réservée aux morts, une autre est laissée aux vivants. Lors de la fête des *parentalia*, on prépare de la nourriture spéciale, végétale, pour les morts, on décore et on fleurit les tombes, comme pour les faire symboliquement revivre¹⁷⁹. Cette pratique de préparer une nourriture particulière pour les funérailles et en mémoire des morts est restée dans le monde byzantin et donne naissance aux *kolybes*¹⁸⁰. Dans le christianisme antique, le *refrigerium* reprend certains éléments de cette tradition : on dépose dans la tombe des récipients contenant des liquides, de l'eau, du parfum, du vin, de la nourriture est parfois aussi offerte aux morts à travers des conduits à libations¹⁸¹. Cet usage, trop proche du paganisme, est toutefois interdit dès la fin du IV^e siècle¹⁸².

L'idée sous-jacente de ces rituels est que l'homme ne peut se passer de manger, y compris dans l'au-delà, et par précaution il faut nourrir les morts. Associé à cette nécessité physiologique se greffe un imaginaire du Paradis comme lieu de délices, où la faim n'existe plus, car soit les parfums nourrissent les êtres qui y résident, soit c'est un espace dans lequel des banquets somptueux sont organisés¹⁸³.

Ce partage rituel de nourriture connaît une évolution remarquable pendant le christianisme, quand le corps du Christ est offert aux fidèles après l'eucharistie dans le rite de la communion. Cela permet de goûter et savourer Dieu qui devient donc lui-même nourriture céleste et pain du ciel¹⁸⁴ et l'homme peut goûter « que le Seigneur est bon », et il en a le désir comme un nouveau-né du lait, d'après Pierre¹⁸⁵. Ainsi, quand les poètes chrétiens et les mystiques évoquent le goût de Dieu, dans la com-

munion au Corps du Christ, ils parlent, suivant le psaume 33, de la suavité ou du goût de miel qu'ils ressentent dans la bouche. La récitation pendant la liturgie du psaume « Venez et goûtez comme le Seigneur est doux », active ainsi les sens et projette le fidèle dans une dimension paradisiaque. Dans les milieux monastiques et religieux occidentaux, des auteurs comme saint Bernard par exemple, utilisent volontiers ce verset pour évoquer leur lien personnel à Dieu¹⁸⁶.

Le goût, toutefois, est source de plaisir et a causé la chute d'Adam et Ève attirés par la beauté du fruit défendu, les Pères de l'Église rappellent donc qu'il doit être contrôlé¹⁸⁷. Basile de Césarée recommande de cuisiner une nourriture sans goût pour ne pas être distrait de l'essentiel qui est la prière et ne pas s'attarder pendant les repas¹⁸⁸. La critique de la recherche du goût dans la cuisine rejoint celle du luxe déployé dans certains banquets aux mets exotiques et onéreux. Critique du goût et critique de la gastronomie vont de pair dans un discours rigoriste qui favorise une nourriture simple, pour des raisons religieuses : le glouton mange plus que sa part des produits naturels et en prive les pauvres. Les milieux religieux cherchent donc un contrôle sensoriel qui commence avec le goût, car comme le rappellent nombre d'auteurs chrétiens, en particulier monastiques, le péché est entré dans le monde par la gourmandise pour le fruit défendu qui semblait bon à manger¹⁸⁹. Le christianisme comme l'islam, et dans une moindre mesure le judaïsme, préconisent des périodes de jeûne pour se détacher du plaisir gustatif et de l'impression positive de satiété, et se recentrer volontairement sur Dieu dans une démarche ascétique¹⁹⁰. L'abstinence alimentaire forme même un élément essentiel du mode de vie des ascètes de ces différentes religions. Le contrôle des appétits du corps est en effet une facette importante pour mettre le divin au centre de son attention. Le jeûne est une manière de rendre un culte à Dieu et de manifester sa centralité dans la vie courante. Pour les moines chrétiens qui choisissent de placer Dieu au centre de leur vie de prière, le jeûne est ainsi permanent, avec simplement des périodes plus intenses que d'autres¹⁹¹. Pour les autres chrétiens, le jeûne est intermittent mais il a lieu deux jours par semaine et tous les jours sauf le dimanche pendant plusieurs périodes par an en préparation des grandes fêtes religieuses. Le jeûne est donc une pratique qui rythme aussi bien les sociétés chrétiennes que musulmanes au Moyen Âge.

Conclusion

En conclusion, cette rapide introduction aux recherches récentes sur les cinq sens dans les mondes anciens et médiévaux nous permet de souligner la dimension interdisciplinaire et souvent diachronique de ces travaux.

L'originalité des études sur le sensoriel et la sensorialité est de créer des ponts entre les disciplines pour reconstituer un imaginaire des sens, mais aussi les composantes de la réalité concrète des décors, des odeurs et des sons tout en envisageant, sous un autre angle, les pratiques religieuses dans leur implication sensorielle. Cette approche transversale sort les études des religions de leur isolement et les met en contact avec les recherches en histoire de l'art et archéologie, mais aussi en philosophie, anthropologie et jusqu'aux neurosciences. La difficulté de faire une histoire de la sensorialité est d'équilibrer à la fois l'étude de la culture matérielle et des espaces religieux des mondes antiques et médiévaux autour de la Méditerranée, avec leurs conceptions sur les sens et leurs restitutions par écrit de leurs émotions sensorielles lors des rituels religieux à la recherche du contact avec le monde divin. Le second écueil qui guette l'historien de la sensorialité est le risque de superposer des catégories modernes sur les conceptions du passé.

Les différentes religions étudiées ici appréhendent le divin par les sens et cette dimension sensorielle est à la fois personnelle et collective. On peut donc souligner que la participation aux rituels est une participation physique et sensorielle. C'est à travers les sens, stimulés par un phénomène sensoriel, contrôlé et orchestré dans les pratiques religieuses, qui se génère une émotion religieuse collective ou personnelle. Cette émotion conduit à travers sa propre sensibilité corporelle à avoir conscience de soi et de ses propres limites, tout en s'ouvrant à une autre dimension, au surnaturel et à l'idée du divin.

Les recherches sont déjà abondantes mais il reste encore beaucoup de pistes à explorer pour comprendre les sensorialités du passé. Nous sommes loin d'avoir tout exploré, mais nous ajoutons notre pierre à l'édifice qui se construit, peu à peu, pour rendre compte des rituels religieux dans leur dimension sensorielle au sein des sociétés de la Méditerranée antique et médiévale.

- ¹ Constance Classen, *Worlds of Sense: exploring the senses in history and across cultures*, Londres, Routledge, 1993 ; David Howes (dir.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2005 ; Mark M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007 ; David Howes et Constance Classen, *Ways of Sensing: Understanding Senses in Society*, Londres, Routledge, 2014 ; Constance Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Urbana, University of Illinois Press, 2012 ; *ead.*, *A Cultural History of the Senses*, Londres, Bloomsbury, 2014 ; Éric Palazzo (dir.), *Les Cinq Sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016.
- ² David Howes, *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 ; David Howes, *Empire of the Senses, op. cit.*, 2005 ; Constance Classen, *The Deepest Sense, op. cit.*, 2012 ; *id.* et Constance Classen, *Ways of Sensing, op. cit.*, 2014 ; Marie-Luce Gélard (dir.), *Corps sensibles. usages et langages des sens*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/Éditions universitaires de Lorraine, coll. « Épistémologie du corps », 2013.
- ³ John E. Harrison, *Synaesthesia. The Strangest Thing*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Y. Hamilakis, *Archaeology and the Senses. Human Experience, Memory, and Affect*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 ; Mary Carruthers, *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 ; *ead.*, *The Book of Memory: a Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; *ead.*, « Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, p. 367-378 (réimprimé dans Éric Palazzo [dir.], *Les Cinq Sens au Moyen Âge, op. cit.*, p. 59-77) ; Ulric Neisser [1967], *Cognitive Psychology: Classic Edition*, New York, Psychology Press Classic Editions, 2002.
- ⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; *id.*, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1960 ; Michel Serres, *Les Cinq Sens*, Paris, Grasset, 1985 ; Thomas Kjeller Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- ⁵ David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Toronto University Press, 2006 ; Douglas Cairns et Damien Neils (dir.), *Emotions in the classical world. Methods, Approaches and Directions*, Stuttgart, Franz Steiner, 2017 ; Stavroula Constantinou et Mati Meyer (dir.), *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019.
- ⁶ Mary Carruthers, *Machina memorialis, op. cit.* ; Douglas Cairns et Damien Neils (dir.), *Emotions in the classical world, op. cit.* ; Martin Hinterberger, « Emotions in Byzantium », dans Liz James (dir.), *A Companion to Byzantium*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2010, p. 123-134.
- ⁷ Voir Caseau dans ce volume.
- ⁸ Harvey Richard Schiffman, *Sensation and Perception: An Integrated Approach*, New York, Wiley, 1990 ; Gary K. Beauchamp et Linda Bartoshuk (dir.), *Tasting and Smelling. Handbook of Perception and Cognition*, San Diego, Academic Press, 2^e éd., 1997 ; Charles S. Sell, *Chemistry and the Sense of Smell*, Hoboken, John Wiley and Sons, 2014.
- ⁹ Christopher M. Woolgar, *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- ¹⁰ Constance Classen, *The Deepest Sense, op. cit.*
- ¹¹ Pour une historiographie de l'« anthropologie sensorielle » française voir Marie-Luce Gélard, « L'anthropologie sensorielle en France », *L'Homme*, 217, 2016, p. 91-107.
- ¹² Constance Classen, *The Deepest Sense, op. cit.*, 2012 ; Éric Palazzo, *L'Invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2015. Quelques maisons d'édition ont commissionné des ouvrages sur l'histoire des sens à travers les siècles. Bloomsbury a édité *A Cultural History of the Senses*: un volume sur l'Antiquité est édité par J. Toner (Jerry Toner [dir.], *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, Londres/New York, Bloomsbury, 2014) ; celui sur le Moyen Âge par Richard G. Newhauser (Richard G. Newhauser (dir.), *Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Oxford, Bloomsbury, 2014). Routledge a aussi une collection sur les sens dans l'Antiquité, dont les volumes sont organisés par sens sauf un sur la synesthésie : Shane Butler et Alex Purves (dir.), *Synaesthesia and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2014 ; Mark Bradley, *Smell and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2015 ; Michael Squire, *Sight and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2016 ; Alex Purves, *Touch and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2017 ; Kelli C. Rudolph (dir.), *Taste and the ancient senses*, Londres, Routledge, 2018. Brill prépare une étude sur le *sensorium* des cultes polythéistes : Alvar Nuno, Anton Alvar, Ezquerria Jaime et Woolf Greg (dir.), *Sensorium. Sensory Perceptions in Roman Polytheism*, Antwerp, Brill, 2020. De nombreux ouvrages sont signalés à <http://www.sensorystudies.org/books-of-note/>.
- ¹³ Liz James, « Sense and Sensibility in Byzantium », *Art history*, vol. 27, n° 4, 2004, p. 522-537 ; Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 ; Aleksei Lidov (dir.), *Hierotopia: the Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia*, Moscow, Indrik, 2006 ; Elisabetta Neri, *Tessellata vitrea in età tardoantica e altomedievale: produzione dei materiali e loro messa in opera. Considerazioni generali e studio dei casi milanesi*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque d'Antiquité Tardive », 2016 ; Roland Betancourt, *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- ¹⁴ Laurent Vissière, « *Cris de Paris*, naissance d'un genre », dans Olivier Halévy, Isabelle His et Jean Vignes (dir.), *Clément Janequin, un musicien au milieu des poètes*, Paris, Société française de musicologie, 2013, p. 87-116 ; Welleda Müller, *Compte rendu du Colloque « Cris, jurons et chansons, Entendre les "paysages sonores" du Moyen Âge et de la Renaissance (XII^e-XVI^e siècles) »*, Université de Poitiers, CESC (24-25 mai 2012), <http://musiconis.blogspot.gr/2012/06/compte-rendu-du-colloque-cris-et-jurons.html>, mis en ligne le 5 juin 2012, consulté le 13 décembre 2020 ; Laurent Hablot et Laurent Vissière, *Les Paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, Rennes, PUR, 2015.
- ¹⁵ Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia. Sound, Space and Spirit in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2017 ; *ead.*, *Aural Architecture in Byzantium. Music, Acoustics and Ritual*, Londres/New York, Routledge, 2018 ; Marie-Emmanuelle Torres, « Echoes of Constantinople. Rewriting the Byzantine Soundscape in Travel Accounts », dans Boris Stojkovski (dir.), *Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature*, vol. 1, Budapest, Trivent, 2020, p. 193-213.
- ¹⁶ Un projet européen, *The Past Has Ears: Explorations of Acoustic Spaces as Cultural Heritage* (PHE), dirigé par Brian Katz, a été accepté en 2020 et permettra d'explorer ces questions sur trois sites (un théâtre grec en Sicile, une chapelle transformée en salle du Parlement en Angleterre et Notre-Dame de Paris). Un autre projet (ANR) porte aussi sur cette cathédrale dont la toiture a pris feu en avril 2019 et cherche à reconstituer l'ambiance acoustique de cette église à différentes époques de son histoire : PHEND (*The Past Has Ears at Notre Dame*). Pour en savoir plus sur le sujet <https://www.sorbonne-universite.fr/dossiers/notre-dame-de-paris/recreer-lacoustique-de-notre-dame-de-paris> et sur les projets <http://pasthasears.dalembert.upmc.fr/> doku.php ; Brian F.G. Katz, Damian Murphy et Angelo Farina, « The Past has Ears (PHE) : XR Explorations of Acoustic Spaces as Cultural Heritage », dans Lucio Tommaso de Paolis et Patrick Bourdot (dir.), *Augmented Reality, Virtual Reality and Computer Graphics* (Proceedings of the 5th International Conference, AVR 2018, Otranto, Italy, June 24-27, 2018, Part II), Cham, Springer, 2020, p. 91-98.
- ¹⁷ Susan Ashbrook Harvey et Margaret Mullett, *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., *Dumbarton Oaks Publications*, 2017 ; Georgia Frank, « Sensing the Ascension », dans Claire Nesbitt et Mark Jackson (dir.), *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Newcastle and Durham, April 2011, Farnham, Ashgate, 2013, p. 293-310 ; Béatrice Caseau et Catherine Vincent, « La quête de Dieu. Mystiques d'Orient et d'Occident », dans Alain Corbin (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Seuil, 2007, p. 259-268.
- ¹⁸ Klára Dolezalova et Ivan Foletti (dir.), *The Notion of Liminality and the Medieval Sacred Space*, Turnhout, Brepols, coll. « Convivium supplementum », 3, 2019 ; Michel Kaplan (dir.), *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, PUPS, 2001 ; Juliette Day et Markus Vinzent (dir.), *Early Roman Liturgy to 600*, Louvain, Peeters, coll. « Studia Patristica », vol. 71, 2014 ; John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, Pont. Institutum Studiorum orientalium, 1987.
- ¹⁹ Yannis Hamilakis, *Archaeology and the Senses, op. cit.*, 2013 ; T. Insoll, *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; Michael Bull et John P. Mitchell, *Ritual, Performance and the Senses*, New York/Londres, Bloomsbury, 2015 ; Benjamin Z. Kedar et Raphael J.Z. Werblowsky, *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in memory of Joshua Prawer*, Londres/Jerusalem, Macmillan et The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998 ; Saebjorg Walaker Nordeide et Stefan Brink, *Sacred Sites and Holy Places. Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, Turnhout, Brepols, 2013.
- ²⁰ Cyril Mango, *The art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents* [1972], Toronto, University of Toronto Press, 1986 ; Liz James (dir.), *Art and Text in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; *ead.*, *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles. With a new edition of the Greek text by Ioannes Vassis*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2012 ; Bissera V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual and the Senses in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2010 ; par exemple : Paul le Siléntaire et Nicolas Mesarites dans Ruth Macrides et Paul Magdalino, « The architecture of ekphrasis: construction and context of Paul the Silentiary's poem on Hagia Sophia », *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 12, n° 1, 1988, p. 47-82.
- ²¹ Gilbert Dagron, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard, 2007 ; Henry Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, Princeton University Press, 1981 ; *id.*, *Image and imagination. The Byzantine Epigram as Evidence for Viewer Response*, Toronto, Canadian Institute for Balkan Studies, 1996 ; Ruth Webb, « The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion in Ekphrasis of Church Buildings », *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 53, 1999, p. 59-74 ; Ruth Macrides et Paul Magdalino, « The architecture of ekphrasis », art. cit.
- ²² Beate Pongratz-Leisten et Karen Sonik (dir.), *The materiality of divine agency*, Berlin, De Gruyter, 2015 ; voir aussi la conférence *Byzantine Materiality* (St. Vladimir's Seminary, New York, May 8-11, 2019).
- ²³ Par exemple sur le verre et les mosaïques : Liz James, Chris Entwistle (dir.), *New Light on Old Glass: Recent Research on Byzantine Glass and Mosaics*, Londres, British Museum Press, 2013.
- ²⁴ Ils ont discuté par exemple du scintillement des mosaïques à fond d'or tant avec les jeux de la lumière naturelle qu'avec ceux fournis par les fluctuations de la lumière artificielle des lampes à huile, ou encore de la brillance des marbres inondés de lumière naturelle. Voir Bissera V. Pentcheva, « Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics », *Gesta*, vol. 50, n° 2, 2011, p. 93-111 ; <https://ccrma.stanford.edu/groups/iconsof/sound/hagiasophiaaesthetics>.
- ²⁵ Natalia Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and their Aftermath*, Washington, D.C., *Dumbarton Oaks Studies* XLVII.
- ²⁶ Michel Pastoureau, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000.
- ²⁷ Mark Bradley, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Hannelore Hägele, *Colour in sculpture: a survey from ancient Mesopotamia to the present*, Cambridge, 2013 ; Adeline Grand-Clément, « Couleurs, rituels et normes religieuses en Grèce ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 174, 2016, p. 127-147.
- ²⁸ Liz James, *Light and Colour in Byzantine Art*, Oxford, Clarendon Press, 1996 ; *ead.*, « Color and Meaning in Byzantium », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 11, n° 2, 2003, p. 223-233 ; Maria Rosaria Marchionibus, « I

colori dell'arte sacra a Bisanzio », *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, vol. 48 (n.s.), 2012, p. 3-31.

²⁹ « Seule la couleur et non pas la forme ou la grandeur, est l'objet de la perception visuelle » (Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, VII, 7).

³⁰ Philippe Jockey, *Le Mythe de la Grâce blanche*, Paris, Belin, 2013 ; *id.* (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Paris, De Boccard, coll. « Bulletin de correspondance hellénique », suppl. 56, 2018 ; Jan Stubbe Østergaard, « Polychromy, sculptural, Greek and Roman », dans *The Oxford Classical Dictionary*, 2018, DOI:10.1093/acrefore/9780199381135.013.8118 avec bibliographie précédente.

³¹ Brigitte Bourgeois (dir.), *Thérapie. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité*, Techné, Paris, éd. du musée du Louvre, 2014 ; Philippe Jockey, Hélène Glanville, Claudio Seccaroni, « Éclat. Brilliance and its erasure in societies past and present: vocabulary, operations, scenographies, meaning », *Kermes*, vol. 29, n° 101-102, 2016.

³² En cours d'évaluation par certaines études pionnières : Nour Farra-Haddad « S'habiller aux couleurs des saints : démarches votives et cultes des saints au Liban », dans Philippe Jockey (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne*, op. cit., p. 445-446.

³³ Michel Pastoureau, « Ordo colorum. Notes sur la naissance des couleurs liturgiques », *La Maison-Dieu*, vol. 176, 1988, p. 54-66 ; *id.*, « L'Église et la couleur. Des origines à la Réforme », Bibliothèque de l'École des chartes, vol. 147, 1989, p. 203-230 ; Elisabetta Neri dans ce volume.

³⁴ Mark Bradley, « Colour as synaesthetic experience in Antiquity », dans Shane Butler et Alex Purves (dir.), *Synaesthesia and the Ancient Senses*, op. cit., p. 127-140 ; Hannelore Hägele, *Colour in Sculpture*, op. cit.

³⁵ Les colloques et les publications de l'International Lychnological Association constituent le principal repère en ce sens. L'exposition « Lumière ! L'éclairage dans l'Antiquité » en diffuse certains acquis ; Laurent Chrzanowski, « Lumière ! L'éclairage dans l'Antiquité ». Une exposition itinérante conçue par le Musée romain de Nyon, Suisse, Milan, ET, 2006.

³⁶ Pour les verres à vitre : Danielle Foy et Souen Fontaine, « Diversité et évolution du vitrage de l'Antiquité et du haut Moyen Âge : un état de la question », *Gallia*, vol. 65, 2008, p. 405-459 ; Francesca Dell'Acqua, « Illuminando colorat ». *La vetrata tra l'età tardo imperiale e l'alto medioevo: le fonti, l'archeologia*, Spolète, CISAM, 2003. À ce thème a été dédié le dernier colloque IRCLAMA (en collaboration avec la Sapienza Università di Roma - Alma Mater Studiorum - Istituto Superiore per la Conservazione ed il Restauro), Poreč, May 30th - June 2nd 2019 : *Luminosa saecula/The luminous centuries. Lighting systems in churches between late antiquity and the middle ages*.

³⁷ Dorina Moullou et Fragiskos V. Topalis, « Illuminating the Past: measuring the efficiency of means of lighting », dans Ioannis Moutsianos, Eleni Binti (dir.), *Light on Light: an Illuminating Story*, Exhibition Catalogue, Thessalonique, Folklife and Ethnological Museum of Macedonia-Thrace, 2011, p. 58-63 ; *ead.*, Evangelos-Nikolaos D. Madias, Lambros T. Doulos, Constantinos

A. Bouroussis et Fragiskos V. Topalis, « Lighting in Antiquity », dans Miomir Kostic (dir.), *5th Balkan Light International Conference* (Belgrade, 3-6 October 2012), Belgrade, p. 236-244.

³⁸ Bissera V. Pentcheva, « Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics », art. cit. ; Nadine Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, Dorchester, Ashgate, 2014.

³⁹ Claire Nesbitt, « Shaping the Sacred: Light and the Experience of Worship in Middle Byzantine Churches », *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 36, n° 2, 2012, p. 139-160 ; Lioba Theis, « Lampen, Leuchten, Licht », dans Christoph Stiegemann (dir.), *Byzanz, das Licht aus dem Osten: Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert, Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn*, Mayence, Philipp von Zabern, 2001. Pour l'effet d'éclairage et la visibilité voir *ead.*, « The Orchestration of Enlightenment : Light in Sacred Space », communication aux rencontres « Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental » (2ème rencontre), INHA, Paris, 24 mars 2016.

⁴⁰ Vladimir Ivanovici, « "Luce renobatus". Speculations on the placement and the importance of lights in Ravenna's Neonian Baptistry », dans Daniela Mondini et Vladimir Ivanovici, *Manipolare la luce in epoca premoderna*, Milan, Silvana Editoriale, coll. « Mendrisio Academy Press », 2014, p. 19-29.

⁴¹ Maria Luigia Fobelli, *Un tempio per Giustiniano: Santa Sofia di Costantinopoli e la descrizione di Paolo Silenziario*, Roma, Viella, 2005. Un cheminement autour de la coupole permettait d'allumer les lampes, qui étaient positionnées en hauteur : « Sous la corniche ornée, des consoles de marbre forment un étroit chemin de ronde, muni d'une balustrade, dont le porte-lumière fait sans peur le tour pour allumer les luminaires sacrés » : Paul le Silencieux, *Description de Sainte-Sophie de Constantinople*, trad. M.-Chr. Fayant et P. Chuvin 1997, p. 67-71.

⁴² Steven Fine, *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; *id.*, *Art and Judaism in the Greco-Roman World; Toward a New Jewish Archaeology*, New York, Cambridge University Press, 2005 ; Lena Naama Sharabi, *Lamp and Light in the Ancient Synagogue*, maîtrise sous la dir. de Zeev Weiss, Hebrew university of Jerusalem, 2013 ; Rachel Hachlili, *The Menorah, The Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Leyde, Brill, 2003.

⁴³ Nicolas Reveyron, « Esthétique et symbolique de la lumière dans l'aménagement du sanctuaire médiéval », *Hortus artium medievalium*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 241-255.

⁴⁴ Julie Bonnéric, « Une archéologie de la lumière en Islam : conditions d'étude d'un phénomène immatériel dans les mosquées médiévales », *Annales Islamologiques*, vol. 47, 2013, p. 393-423 ; *ead.* et Nadine Panayot, « La Lumière dans les religions du Livre : une approche pluridisciplinaire », Beyrouth, IFPO, *Chronos*, 32, 2015.

⁴⁵ Pour les édifices d'Auguste, le Panthéon et le mausolée, voir Erik Buchner, « L'orologio solare di Augusto », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, vol. 53-54 (1980-1982), 1982, p. 331-345 ; Robert Hannah et Giuglio Magli, « The role of the Sun in the Pan-

theon's design and meaning », *Numen*, vol. 58, 2011, p. 486-513 ; pour la Rotonde de Thessalonique, Iannis Georgios Iliadis, « The natural lighting in the dome of the Rotunda at Thessaloniki », *Lighting Research and Technology*, vol. 37, n° 3, 2005, p. 13-24 ; pour Sainte-Sophie, Nadine Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, op. cit. ; et pour Saint-Laurent à Milan, Elisabetta Neri, « Il complesso di San Lorenzo Maggiore: nuove riflessioni », dans Silvia Lusuardi Siena, Elisabetta Neri (dir.), « *Non esiste in tutto il mondo una chiesa più bella* ». *Conoscere, valorizzare e divulgare il patrimonio di San Lorenzo Maggiore a Milano. La prima fase di un progetto*, Milan, ET, 2015, p. 19-38.

⁴⁶ Liz James, *Light and Colour in Byzantine Art*, op. cit. ; Rico Franses, « When all that is gold does not glitter: on the strange history of looking at Byzantine art », dans Antony Eastmond et Liz James (dir.), *Icons and Word. The Power of Images in Byzantine art. Studies presented to Robin Cormack*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 13-23 ; Robin Cormack, *Writing in Gold: Byzantine Society and Icons*, Londres, G. Philip, 1985 ; *id.*, « The Emperor at St. Sophia: viewer and viewed », dans André Guillou et Jannic Durand (dir.), *Byzance et les images*, Paris, La Documentation française, 1994, p. 223-253.

⁴⁷ Flavia Augusta Ladi, « I finestrati laterali delle chiese di Roma dal IV al IX secolo », dans Federico Guidobaldi et Alessandra Guiglia Guidobaldi (dir.), *Ecclesia Urbis: Atti del congresso internazionale sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, Città del Vaticano, PIAC, 2002, p. 875-890.

⁴⁸ Un exemple de la difficile visibilité-lisibilité du décor est offert par les mosaïques de la « Norman Stanza » à Palerme : David Knipp, *The mosaics of the Norman Stanza in Palermo. A Study of Byzantine and Medieval Islamic Palace*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 2017, p. 180-188 ; autre exemple pour les absides d'églises romaines, Erik Thunø, *The Apse Mosaic in Early Medieval Rome. Time, Network, and Repetition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2015.

⁴⁹ Jaen-Marie Spieser et Elisabeth Yota (dir.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin*, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg (13-15 mars 2008), Paris, Desclée De Brouwer, 2012 ; Sulamith Brodbeck et Anne-Orange Poilpré (dir.), *Visibilité et Présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Byzantina Sorbonensia », 2019.

⁵⁰ Paul Veyne, « Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain », *Revue historique*, 2002, p. 3-30.

⁵¹ Christopher Walter, « The Origins of the Iconostasis », *Eastern Church Review*, vol. 3, 1971, p. 251-267 ; *id.*, « A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier », *Revue des études byzantines*, vol. 51, 1993, p. 203-228 ; Sharon E.J. Gerstel (dir.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2006, p. 135-161.

⁵² Jacqueline E. Jung, « Seeing through Screens: the Gothic Choir Enclosure as Frame », dans Sharon E.J. Gerstel (dir.), *Thresholds of the Sacred*, op. cit., p. 185-232.

⁵³ Nicétas Stéthatos, *Opusculs et Lettres*, éd. Jean Darrouzès, Paris, Cerf, 1961, p. 232-235 et 280-281, cité

dans Christopher Walter, « A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier », art. cit., p. 204 ; Hans Belting, *Likeness and Presence*, op. cit. ; Sharon E.J. Gerstel (dir.), *Thresholds of the Sacred*, op. cit. ; Krueger dans ce volume.

⁵⁴ Alexandre Vincent, « Musiques ! Échos de l'Antiquité », *Archéologia*, n° 557, 2017, p. 22-27.

⁵⁵ Alexandre Vincent, « Processions et rites en musique dans la religion publique romaine », *Dossiers d'archéologie*, vol. 383, 2017, p. 38-42 ; Jean-Marie Fritz, « Concezione e rappresentazione del suono nel medioevo : dall'udito al paesaggio sonoro », dans Vera Minazzi et Camillo Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, Milan, Jaca Book, 2011, p. 142-145 ; Alexandre Vincent, « Tuning into the Past: Methodological Perspectives in the Contextualised study of the Sounds in the Roman Antiquity », dans Eleanor Betts (éd.), *Senses of the Empire: Multisensory Approaches to Roman Culture*, Londres, Routledge, 2017a, p. 147-159.

⁵⁶ Adeline Grand-Clément, « Le paysage sonore de sanctuaires grecs. Délos et Delphes dans l'Hymne homérique à Apollon », *Sons et Audition dans l'Antiquité, Pallas*, vol. 98, 2015, p. 115-130.

⁵⁷ <http://www.kerylos.fr>.

⁵⁸ Marie-Hélène Delavaud-Roux (dir.), *Musiques et Danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011.

⁵⁹ Emmanuel Friedheim, « Jewish Society in the Land of Israel and the Challenge of Music in the Roman Period », *Review of Rabbinic Judaism* 15 (1), 2012, p. 61-88 sur l'influence de la musique païenne.

⁶⁰ Christine Shepardson, *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014 ; Isabella Sandwell, *Religious Interaction between Pagans and Christians in Late Fourth Century Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, Oxbow Books, 2001.

⁶¹ John Arnold et Caroline Goodson, « Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells », *Viator*, vol. 43, n° 1, 2012, p. 99-130 ; Isabella Vaj, « Reimpiego di campane spagnole in lampadari della Grande Moschea di Fes e di Taza », dans Silvia Lusuardi Siena et Elisabetta Neri (dir.), *Del fonder campane : dall'archeologia alla produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*, Florence, All'insegna del giglio, 2007, p. 169-180. Elisabetta Neri, « Les cloches, construction, sens, perception d'un son », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55 (2012), p. 473-496.

⁶² Iris Shagrir, « Vox civitatis : el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII », *Ad limina. Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages*, vol. 8, 2017, p. 63-84.

⁶³ Silvia Lusuardi Siena et Elisabetta Neri (dir.), *Del fonder campane : dall'archeologia alla produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*, op. cit. ; Rodriguez-Suarez dans ce volume.

⁶⁴ Eliyahu Schleifer, « Jewish Liturgical Music from the Bible to Hasidism », dans Lawrence A. Hoffman et Janet R. Walton (dir.), *Sacred Sound and Social Change. Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, p. 13-58.

⁶⁵ Sur le rejet de la musique « païenne », Catherine Broc, « Jean Chrysostome et le pouvoir de la musique », dans

Georges-Jean Pinault (dir.), *Musique et Poésie dans l'Antiquité*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2001, p. 85-96 ; sur les Orgues du palais : Tilman Seebass, « Iconografia musicale bizantina », dans V. Minazzi et C. Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, op. cit., p. 54-57.

⁶⁶ Susan Boynton et Eric Rice (dir.), *Young Choristers 650-1700*, Woodbridge, Boydell Press, 2008 ; Susan Boynton et Roe-Min Kok (dir.), *Musical Childhoods and the Culture of Youth*, Middletown, Wesleyan University Press, 2006.

⁶⁷ Charis Messis, *Les Eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*, Paris, Centre d'études byzantines néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, 2014.

⁶⁸ Sharon E.J. Gerstel, « Monastic Soundspaces in Late Byzantium: The Art and Act of Chanting », dans Susan Boynton et Diane J. Reilly (dir.), *Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 135-152.

⁶⁹ Catherine Broc, « Jean Chrysostome et le pouvoir de la musique », art. cit. ; James McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁷⁰ Georges Sidéris, « Approches sur l'historiographie du genre à Byzance », *Genre & Histoire*, vol. 3, 2008, <http://journals.openedition.org/genrehistoire/358>, mis en ligne le 14 décembre 2008, consulté le 14 décembre 2020 ; Michèle Riot-Sarcey (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010 ; Stavroula Constantinou et Mati Meyer (dir.), *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Londres, Palgrave MacMillan, 2019.

⁷¹ Susan Boynton et Eric Rice (dir.), *Young Choristers, op. cit.* ; Susan Ashbrook Harvey, « Singing Women's Stories in Syriac Tradition », *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie*, vol. 100, 2010, p. 171-189.

⁷² Jules-Alexandre Clerval, *L'Ancienne Maîtrise de Notre-Dame de Chartres*, Paris, Nabu Press, 1899 (réimprimé Genève, Nabu Press, 1972) ; Osvaldo Gambassi, « Pueri cantores » nelle cattedrali d'Italia tra medioevo e età moderna, Florence, Olschki, 1997.

⁷³ Neil Moran, « Cantori bizantini: l'archetipo del coro degli angeli », dans Vera Minazzi et Cesarino Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, op. cit., p. 62-63.

⁷⁴ Christopher Page, *The Christian West and its Singers. The First Thousand Years*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2010.

⁷⁵ Craig Wright, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris (500-1550)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁷⁶ Deborah Howard et Laura Moretti, *Sound and Space in Renaissance Venice*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2009.

⁷⁷ Bissera V. Pentcheva, *Icons of sound. Aesthetics and Acoustics of Hagia Sophia, Istanbul*, <https://ccrma.stanford.edu/groups/iconsofsound/hagiasophiaaesthetics>, consulté le 13 décembre 2020. ; Alexander Lingas, « Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy », dans Andrew Louth, Augustine Casiday (dir.), *Byzantine Orthodoxies*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 131-150 ; Sharon E.J. Gerstel, « Monastic Soundspaces in Late

Byzantium » art. cit. et *id.*, *Measuring the sound of angels singing*, <http://newsroom.ucla.edu/stories/measuring-the-sound-of-angels-singing>, mis en ligne le 14 septembre 2015, consulté le 13 décembre 2020 ; Chris Kyriakakis, *Of Bodies and Spirits: Soundscapes of Byzantium*, <https://vimeo.com/109266058>, mis en ligne le 17 octobre 2014, consulté le 13 décembre 2020 ; Dimitri Skarlatos, Tilemachos Zakinthinos et Iannis Koumanoudis, « The use of ceramic pots in old worship places », dans Dena Rosslere (dir.), *Developments in ceramics material research*, Hauppauge, Nova Science Publishers, 2003, p. 141-172 ; Iannis Koumanoudis, « On the theory of acoustics pots in Greek churches », in editor, *Proceedings of National conference « Acoustics 2002 »* (Patras, 2003), éd. 2003, p. 219-228 ; T. Zakinthinos, Dimitri Skarlatos, « The effect of ceramic vases on the acoustics of old Greek orthodox churches », *Applied Acoustics*, vol. 68, 2007, p. 1307-1322 ; Linda C. Eneix (dir.), *Archeoacoustics. The archeology of Sound. Proceedings of the 2014 Conference in Malta*, Myakka City, OTS Foundation, 2014. Le programme « Paysages sonores et espaces urbains de la Méditerranée ancienne » de l'IFAO et des Écoles françaises d'Athènes et de Rome prévoyait une étude acoustique du pronaos du temple de Dendara <https://www.resefe.fr/node/262>, et a organisé un colloque « Les sens dans l'espace sacré antique » (Paris, INHA, 5-6 juin 2019), <https://www.ephe.psl.eu/actualites/les-sens-dans-l-espace-sacre-antique>.

⁷⁸ Bénédicte Palazzo-Bertholon et Jean-Christophe Valière, *Archéologie du son. Les dispositifs de pots acoustiques dans les édifices anciens*, Paris, Société française d'archéologie, 2012 ; sur l'importance des tapis absorbant le son dans les mosquées, Zora H. Benmaghsoula, « Relations entre composante acoustique et conception architecturale : caractérisation et amélioration acoustique de l'espace de la mosquée », *Sciences & Technologie*, vol. 46, 2017, p. 35-45 ; Sibylle Emerit, « Autour de l'ouïe, de la voix et des sons. Approche anthropologique des "paysages sonores" de l'Égypte ancienne », dans Sibylle Emerit, Sylvain Perrot, Alexandre Vincent (dir.), *Le Paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives*, Le Caire, IFAO, 2015, p. 132-136.

⁷⁹ Voir introduction à cet ouvrage p. 14.

⁸⁰ Bénédicte Palazzo-Bertholon et Jean-Christophe Valière, *Archéologie du son*, op. cit.

⁸¹ Zohra H. Benmaghsoula, « Relations entre composante acoustique et conception architecturale », art. cit.

⁸² Sarit Shalev-Eyni, « The Aural-Visual Experience in the Ashkenazi Ritual Domain of the Middle Ages », dans Susan Boynton et Diane J. Reilly (dir.), *Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 189-204.

⁸³ Mary B. Cunningham, « Preaching and the community », dans Rosemary Morris (dir.), *Church and People in Byzantium*, Birmingham, University of Birmingham, 1990, p. 44 ; Alexandre Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona, Herder, 1991, p. 589-605 ; voir Theodora Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyde, Brill 1997, p. 100.

⁸⁴ Deborah Howard et Laura Moretti, *Sound and Space in Renaissance Venice*, op. cit., p. 89-91 ; journée d'études, 19 novembre 2020, « Stalles, chaires, sièges » et colloque pour les 500 ans de la cathédrale d'Amiens

les 20-21 novembre 2020 : « Les stalles de la cathédrale d'Amiens : 500 ans » <https://zcs.sorbonneuniversite.fr/service/home/~/?auth=co&loc=fr&id=10105&part=2>.

⁸⁵ Bissera V. Pentcheva dans ce volume ; *ead.*, *Hagia Sophia*, op. cit. ; *ead.*, *Aural Architecture in Byzantium*, op. cit.

⁸⁶ Bruno Judic, « Grégoire le Grand, un maître de la parole », dans Rosa Maria Dessi et Michel Lauwers (dir.), *La Parole du prédicateur (v^e-xv^e siècle)*, Turnhout, Brepols, coll. « Études Médiévales de Nice », vol. 1, 1997, p. 52. L'église du Latran mesurait par exemple 100 m de long pour une largeur de 56 m.

⁸⁷ Augustin d'Hippone, *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, III, 13, éd. P. Agaësse, coll. « Sources chrétiennes », 75, Paris, Cerf, 1961, p. 211 ; sur l'église d'Hippone, Erwan Marek, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 (dimension de 50 m de long pour une largeur de 26 m).

⁸⁸ Projet « Of Bodies and Spirits: Soundscape of Byzantine Thessaloniki », organisé par Sharon E.J. Gerstel et Chris Kyriakakis, présenté par Sharon E.J. Gerstel, Chris Kyriakakis, Amy Papalexandrou, Spyridon Antonopoulos, James Donohue et Konstantinos Raptis, « Of Bodies and Spirits: Soundscape of Byzantine Thessaloniki », dans *41st Annual Byzantine Studies Conference, New York City, October 22-25 2015, Abstracts*, p. 103, ainsi que par Chris Kyriakakis, *Of Bodies and Spirits*, art. cit. (<https://vimeo.com/109266058>).

⁸⁹ Projet IMAPI sur la chapelle pontificale d'Avignon, <https://www.primism.cnrs.fr/projets/projets-collaboratifs/imapi/> et sons cathédrales gothiques ; sur Notre-Dame de Paris, <https://phys.org/news/2019-05-reconstructing-acoustics-notre-dame.html> ; Craig Wright, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris*, op. cit.

⁹⁰ Béatrice Caseau, « Experiencing the Sacred », dans Claire Nesbitt et Mark Jackson (dir.), *Experiencing Byzantium*, op. cit., p. 59-77.

⁹¹ *Miracula beatae virginis Mariae in Chozibis*, 5, éd. C. House, *Analectica Bollandiana*, vol. 7, 1888, p. 360-370.

⁹² Béatrice Caseau, « La place des enfants dans les églises d'Orient (3^e-10^e siècles) », dans Martin Aurell et Thomas Deswarte (dir.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge, Mélanges offerts à Michel Rouche*, études réunies par Martin Aurell et Thomas Deswarte, Paris, PUPS, 2005, p. 15-27 ; *ead.*, « Experiencing the Sacred », art. cit.

⁹³ Johannes Quasten, « The liturgical singing of women in Christian Antiquity », *Catholic Historical Review*, vol. 27, 1941, p. 149-165 ; Valerie A. Karras, « Female Deacons in the Byzantine Church », *Church History*, vol. 73, n° 2, 2004, p. 272-316 ; Judith M. Bennett et Ruth Mazo Karras (dir.), *The Oxford handbook of women and gender in medieval Europe*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2013 ; Susan Ashbrook Harvey, « On Mary's voice: Gendered Words in Syriac Mariam Tradition », dans Dale B. Martin et Patricia Cox Miller (dir.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism and Historiography*, Durham/Londres, Duke University Press, 2005 ; *ead.*, « Singing Women's Stories in Syriac Tradition », art. cit.

⁹⁴ Waldemar Deonna, *EYΩΔΙΑ. Croyances antiques et*

modernes. L'odeur suave des dieux et des élus [1939], Introduction et épilogue par Carlo Ossola, Turin, N. Arango, 2003. Ce sujet a aussi intéressé les anthropologues et les philosophes : Constance Classen, David Howes et Anthony Synnott, *Aroma: the Cultural History of Smell*, Londres, Routledge, 1994 ; J.-P. Albert, *Odeurs de la sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 1990 ; Annick Le Guérec, *Le Parfum des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob, 2005 ; Chantal Jacquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010 ; Brigitte Munnier, *Odeurs et Parfums. Qui fait l'ange fait la bête*, Paris, Éditions du Félin, 2017.

⁹⁵ Waldemar Deonna, *EYΩΔΙΑ*, op. cit.

⁹⁶ 2 Corinthiens II, 15 ; Saara Lilja, *The treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, coll. « Commentationes Humanarum Litterarum », 49, 1972 ; Jacques Fontaine, « Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis », *Forschungen zur Römischen Literatur*, Wiesbaden, 1970, p. 96-115 (réimprimé dans *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Études augustiniennes, 1980) ; Pietro Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Rome, Edizioni Studium, 1975 ; Béatrice Caseau, *EUWDIA. Euodia. The Use and Meaning of Fragrances in the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*, Chicago, DMI, 1994.

⁹⁷ Lydie Bodiou, Dominique Frère et Véronique Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2008 ; Véronique Mehl et Pierre Brulé, *Le Sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, PUR, 2008.

⁹⁸ Laurent Hugot, « Les sacrifices parfumés des Étrusques », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère et Véronique Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, op. cit., p. 89-96 ; Valérie Huet, « L'encens sur les reliefs sacrificiels romains », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère et Véronique Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, op. cit., p. 105-116.

⁹⁹ Robert, de Langhe, 1959, « L'autel d'or au Temple de Jérusalem », *Biblica*, 40(2), p. 476-494 ; Haran Menahem, « The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual », *Vetus Testamentum*, 10, 1960, p. 113-129 ; *id.*, Temples and Temple-Service in ancient Israël: an Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the priestly School, Oxford, Clarendon Press, 1978 (repr. Winona Lake: Eisenbrauns, 1985). Haran, 1960 ; Erwin Ramsdell Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, Princeton Press, 2016. 1974, t. VIII ; Steven Fine, *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; Deborah Green, *The Aroma of Righteousness: Scent and Seduction in Rabbinic Life and Literature*, University Park, The Pennsylvania State University, 2011 ; *ead.*, « Fragrance in the Rabbinic World », dans Mark Bradley, *Smell and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2015, p. 158-170.

¹⁰⁰ Béatrice Caseau, 2015c, « Encens et sacralisation de l'espace dans le christianisme byzantin », dans Yves Lafont, Vincent Michel (dir.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes, PUR, 2015, p. 253-270 ; *ead.*, 2015b, « Le parfum de Dieu », dans Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *Parfums et Odeurs au Moyen Âge*.

Science, usage, symboles, Florence, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2015, coll. Micrologus Library, p. 3-22.

¹⁰¹ Pierre Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VI^e siècle)*, textes choisis, présentés, traduits et annotés par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 1996.

¹⁰² Susan A. Boyd et Marlia Mundell Mango (dir.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992 ; Caseau 2008.

¹⁰³ Béatrice Caseau, 2015c, « Encens et sacralisation de l'espace dans le christianisme byzantin », dans Yves Lafont, Vincent Michel (dir.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes, PUR, 2015, p. 253-270. *Ead.*, 2015b, « Le parfum de Dieu », dans Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *Parfums et Odeurs au Moyen Âge. Science, usage, symboles, op. cit.*, p. 3-22.

¹⁰⁴ Julie Bonneric, (dir.), *Histoire et anthropologie des odeurs en terre d'islam à l'époque médiévale*, Beyrouth, IFPO, coll. « Bulletin d'études orientales », 64, 2015 ; Nina Ergin, « Fragrance of the Divine: Ottoman Incense Burners and their Context », *Art Bulletin*, 1, 2014, p. 70-97.

¹⁰⁵ Annie Verbanck-Piérard, Natacha Massar et Dominique Frère, 2008, *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée* [exposition, présentée au Musée royal de Mariemont, du 7 juin au 30 novembre 2008], Musée royal de Mariemont, Le Guéer, 2005.

¹⁰⁶ Françoise Biotti-Mache, « La thanatopraxie historique », *Études sur la mort*, vol. 143, 2013, 1, p. 13-59.

¹⁰⁷ Constance Classen, David Howes, Anthony, Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, Londres, Routledge, 1994.

¹⁰⁸ Lawrence, Nees, « L'odorat fait-il sens ? », dans Éric Palazzo (dir.), *Les Cinq Sens au Moyen Âge, op. cit.*, p. 333-369.

¹⁰⁹ Mark, Bradeley, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹¹⁰ Jean-Pierre Brun et Fernandez Xavier, *Parfums antiques. De l'archéologie au chimiste*, Milan, Silvana Editoriale, 2015 ; Jean-Pierre Brun, « The Production of Perfumes in Antiquity: the Cases of Delos and Paestum », *American Journal of Archaeology*, 104, 2, 2000, p. 277-308.

¹¹¹ Dominique Frère et Laurent Hugot (dir.), *Les Huiles parfumées en Méditerranée occidentale et en Gaule (VIII^e avant - VIII^e après J.-C.)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome les 16, 17, 18 novembre 2009, Rennes, PUR, 2012, p. 307-314 ; Julie, Bonneric, « Réflexions sur l'usage des produits odoriférants dans les mosquées dans les mosquées au Proche-Orient (I^{er}/VII^e-VI^e/XII^e s.) », *Histoire et Anthropologie des odeurs en terre d'islam à l'époque médiévale*, Julie Bonneric (dir.), Beyrouth, IFPO, coll. « Bulletin d'études orientales », vol. 64, 2015, p. 293-317.

¹¹² Laurie Bink, Deborah Green, *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*, Berlin/New York, de Gruyter, 2008 ; Giuseppe Squillace, *I balsami di Afrodite. Medici, malatti e farmaci nel mondo antico*, Sansepolcro, Aboca, 2014 ; Béatrice, Caseau, ΕΥΩΔΙΑ. Euodia. *The Use and Meaning of Fragrances the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*, Chicago, DMI, 1994 ; *ead.*, « Incense and Fragrances from

House to Church », dans Michael Grünbart, Ewald Kislinger, Anna Muthesius et Dionysios Stathakopoulos (dir.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 75-92.

¹¹³ Deborah Green, *The Aroma of Righteousness: Scent and Seduction in Rabbinic Life and Literature*, University Park, The Pennsylvania State University, 2011 ; *ead.*, « Fragrance in the Rabbinic World », dans Mark Bradley, *Smell and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2015, p. 158-170 ; Julie Bonneric (dir.), *Histoire et Anthropologie des odeurs en terre d'islam à l'époque médiévale*, Beyrouth, IFPO, coll. « Bulletin d'études orientales », 64, 2015 ; Mary Thyrkill, *Sacred scents in early christianity and islam*, Lanham, Lexington Books, 2016.

¹¹⁴ SterennLe Maguer, « Une archéologie des odeurs : identifier les encens et leurs usages au Proche et Moyen-Orient (VIII^e-XIII^e siècles) », *Bulletin d'études orientales* [en ligne], LXIV | 2016. URL : <http://beo.revues.org/4698> ; DOI : 10.4000/beo.4698 ; Suzanne Amigues, *Études de botanique antique*, Paris, De Boccard, 2002.

¹¹⁵ Martin, Roch, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009 ; Béatrice Caseau, « Incense and Fragrances from House to Church », dans Michael Grünbart, Ewald Kislinger, Anna Muthesius et Dionysios Stathakopoulos (dir.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 75-92.

¹¹⁶ Susan Ashbrook Harvey, « On Mary's voice: Gendered Words in Syriac Mariam Tradition », dans Dale B. Martin et Patricia Cox Miller (dir.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism and Historiography*, Durham/Londres, Duke University Press, 2005.

¹¹⁷ Monica Balda, « Hommes, femmes, parfums etivateurs dans quelques textes littéraires arabes des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles », *Bulletin d'études orientales*, 64, 1, 2016, p. 249-264 ; « La place des enfants dans les églises d'Orient (3^e-10^e siècles) », dans Famille, Violence et Christianisation au Moyen Âge, *Mélanges offerts à Michel Rouche*, études réunies par Martin Aurell et Thomas Deswarte, Paris, PUPS, 2005, p. 15-27.

¹¹⁸ Cuthbert, « *De obitu Baedae* », dans C. Plummer (dir.), *Venerabilis Baedae historia ecclesiastica gentis anglorum*, I, Oxford, 1896, p. 163.

¹¹⁹ Paul Freedman, *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*, New Haven, Yale University Press, 2008.

¹²⁰ Beit A. Zohar, Efraim Lev, « Trends in the Use of Perfumes and Incense in the Near East after the Muslim Conquest », dans D. Jung, *Special Issue on Perfumery and Ritual in Asia*, *Journal of the Royal Asiatic*, 23, 1, 2013, p. 11-30.

¹²¹ Nina Ergin, « Fragrance of the Divine: Ottoman Incense Burners and their Context », *Art Bulletin*, 1, 2014, p. 70-97 ; Tera Lee, Hedrick et Nina Ergin, *A shared culture of heavenly fragrance: a comparison of late Byzantine and Ottoman incense burners and censing practice in religious context*, DOP 69, 2015, 331-354

¹²² Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano, *Perception et*

Construction du divin dans l'Antiquité, Genève, Droz, coll. « Recherches et Rencontres », vol. 31, 2013.

¹²³ Plutarque, *Moralia*, 287b-c et d pour le toilettage et le cirage. Pour la *therapeia* des statues grecque à partir du corpus de Délos, voir Evridiki Leka, « La thérapie des sculptures en Grèce ancienne : le témoignage des sources textuelles », dans Brigitte Bourgeois (dir.), *Thérapie. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité. Technè. La science au service de l'histoire de l'art et des civilisations*, vol. 40, Centre de recherche et de restauration des musées de France, 2014, p. 61-68. Pline, *Nat. hist.*, 34.9, mentionne un traitement au bitume pour les statues en cuivre.

¹²⁴ Adéline Grand Clément, « Toucher les dieux : rituels, expérience sensible et modes de contact avec le divin dans le monde grec », *Gaïa - Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 199-222 ; Caroline Michel d'Annouville, « Penser les images des dieux païens au tournant du I^{er} siècle. Les réflexions d'Arnobé sur les statues divines (*Contre les gentils*, VI, 8-26) », dans Francis Prost, Valérie Huet, Sylvia Estienne et François Lissarrague (dir.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, PUR, 2015, p. 223-240 ; en particulier Arnobe, *Adversus Nationes*, 4.10, 6.10.7.

¹²⁵ Augustin, *Sermo* 24, sur le raclage de la barbe d'or d'une statue d'Hercules récemment dorée.

¹²⁶ Peter Stewart, *Statues in Roman Society. Representation and Response*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹²⁷ Jannic Durand et Bernard Flusin (dir.), *Byzance et les Reliques du Christ*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, coll. « Monographies », 17, 2004 ; Anatole Frolov, *La Relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, Institut d'études byzantines, 1961 (Archives de l'Orient chrétien, 7).

¹²⁸ Pierre Maraval, *Lieux saints et Pèlerinages d'Orient histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Cerf, 2004 ; David Frankfurter (dir.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde, Brill, 1998 ; Troels Myrup Christensen, Wiebke Friese (dir.), *Excavating Pilgrimage : Archaeological approaches to sacred travel and movement in the Ancient World*, New York, Routledge, 2017 ; Denys Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Farnham: Ashgate, 2012 ; le pèlerinage à Jérusalem concerne aussi les musulmans : Elad Amikam, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leyde, Brill, 1999.

¹²⁹ Paul Lemerle, *Les Plus Anciens Recueils des miracles de saint Démétrius et la Pénétration des Slaves dans les Balkans*, Paris, CNRS éditions, 1981.

¹³⁰ Francois Zabbal, « Hajj, histoire du pèlerinage », *Quantara*, 91, p. 1-36 ; Omar Snoeck, Saghî, Al Hajj : exposition, Institut du monde arabe, du 23/04/2014 au 17/08/2014 (catalogue de l'exposition), Paris, 2014.

¹³¹ Sevil Derin, « Tarihi Süreçte Eyüp Sultan Camisi Eyup Sultan Mosque Historical Process », *Sanat Tarihi Dergisi*, vol. XXV, n. 2, octobre 2016, p. 177-191.

¹³² Hervé, Barbé, *Hébron 1119. L'Invention du tombeau des Patriarches*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

¹³³ Meir Ben-Dov, Mordechai Naoi et Ze'ev Aner, *The Western Wall. Israel*, Jérusalem, Ministry of Defence, 1983.

¹³⁴ Jennifer A. Baiard et Claire Taylor, *Ancient Graffiti in Context*, New York/Londres, Routledge, 2011 ; Roger S. Bagnall, Roberta Casagrande-Kim, Akin Ersoy, Cumhur Tanriver et Burak Yolancan, *Graffiti from the Basilica in the Agora of Smyrna*, New York, New York, New York University Press, 2016. Pour les inscriptions dédicatoires dans les églises en Italie du nord, voir par exemple : Jean-Pierre Caillet, *L'Évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV^e/VII^e s.)*, Rome, coll. « École française de Rome », vol. 175, 1993. Pour les inscriptions sur la vaisselle d'argent : Jocelyn M.C. Toybnee et Kenneth S. Painter, « II. Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700 », *The Antiquaries Journal*, 108, p. 15-65 ; Susan A. Boyd et Marlia Mundell Mango (dir.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992.

¹³⁵ Pour les représentations des donateurs : Jean-Michel Spieser et Élisabeth Yota (dir.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin*, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg (13-15 mars 2008), Paris, Desclée De Brouwer, 2012.

¹³⁶ Pour un répertoire des graffitis dans les églises de Syrie, Asie Mineure, Terre sainte avec une attention particulière portée au Saint-Sépulcre, voir Andrea, Binseld, *Vivas in deo: die Graffiti der frühchristlichen Kirchenanlage in Trier*, p. 43-148. Sur leur rôle dévotionnel : Anne-Marie Yasin, « Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of early Christian sacred space », dans Antony Eastmond (dir.), *Viewing inscriptions in the late antique and medieval world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 36-60.

¹³⁷ Pour les graffitis, par exemple, dans le narthex de l'église de Saint-Philippe à Hierapolis, Francesco D'Andria, « Hierapolis alma Philippum. Nuovi scavi, ricerca e restauri nel santuario dell'Apostolo », *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 89, 2017, p. 129-202 ; pour le rituel de l'attente, voir *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, 24, 8, introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par Pierre Maraval, Paris, Cerf, SC 296, 2002, p. 243. En contexte occidental, par exemple : Tatiana Rozhdestvenskaya, Alexandre Gordine, Piotr Zykow, « Les graffitis des pèlerins slaves en France XII^e-XVII^e siècles », *Revue des études slaves*, LXXXIX-3, 2018, p. 281-302.

¹³⁸ Sophie, Montel, « Espaces, environnement architectural et rituels autour des statues dans les sanctuaires grecs », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Armand Colin, 2014, 231 (4), p. 729-744.

¹³⁹ Pour visualiser l'engagement corporel et physique dans les rituels voir, par exemple, pour le mont Athos : <https://www.youtube.com/watch?v=iudiLujcPHM> ; pour la prière du vendredi à La Mecque : https://www.youtube.com/watch?v=D89Jg_AYKwE ; pour la prière juive : https://www.youtube.com/watch?v=D89Jg_AYKwE

¹⁴⁰ Sophie Montel, « Espaces, environnement architectural et rituels autour des statues dans les sanctuaires grecs », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Armand Colin, 2014, 231 (4), p. 729-744.

¹⁴¹ Didier Vivier, « Élités et processions dans les cités grecques : une géométrie variable ? », dans Laurent Capdetrey et Yves Lafond (dir.), *La Cité et ses élites. Pra-*

tiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e s. a.C. – I^{er} s. p.C.), Bordeaux, Ausonius, 2010, p. 163-183 ; Adeline Grand-Clément, « Le paysage sonore de sanctuaires grecs. Délôs et Delphes dans l'Hymne homérique à Apollon », dans Régis Coutray, Jean-Christophe Courtil (dir.), *Sons et Audition dans l'Antiquité*, Pallas, vol. 98, 2015, p. 115-130.

¹⁴² Véronique Mehel, Pierre Brulé, *Le Sacrifice antique vestiges, Procédures et Stratégies*, Rennes, PUR, 2008.

¹⁴³ Sylvia Estienne, « Aurea pompa venit. Présences divines dans les processions romaines », dans Francis Prost, Valérie Huet, Sylvia Estienne et François Lissarrague (dir.), *Figures de dieux. Construire le divin en images, op. cit.*, p. 337-349 ; Jacob A. Latham, *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome: The « Pompa Circensis » from the Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

¹⁴⁴ Arietta Papaconstantinou, « La liturgie stationnelle à Oxyrhynchos dans la première moitié du 6^e siècle. Réédition et commentaire du POxy XI 1357 », *REB* 54, 1996, p. 135-159. Victor Saxer, « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge », dans *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1989, p. 917-1033.

¹⁴⁵ Edina Bozoky, *La Politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2007.

¹⁴⁶ Ioli Kalavrezou, « Helping hands for the empire: imperial ceremonies and the cult of Relics in the Byzantine court », dans Henry Maguire (dir.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington, D.C., *Dumbarton Oaks Publications*, 1997 ; Kenneth Holum et Gary Vikan, « The Trier ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 1979, p. 115-133.

¹⁴⁷ Bissera Pentcheva, « The “activated” icon: the Hodegetria procession and Mary's Eisodos », *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, dans Maria Vassilaki (dir.), Aldershot, Ashgate, 2005, p. 195-207.

¹⁴⁸ Igor Ševcenko, « The Illuminators of the Menologium of Basil II », *Dumbarton Oaks Papers*, XVI (1962), p. 244-270 ; Georgette Cornu et Marielle Martiniani-Reber, « Étoffes et vêtements dans le *Ménologe de Basile II*. Reflets des courants d'échanges entre Byzance et le monde islamique », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 15, 1997, p. 45-64.

¹⁴⁹ Steven Fine, *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; *id.*, *Art and Judaism in the Greco-Roman World; Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005 ; *id.*, *The Temple of Jerusalem: from Moses to Messiah. In honour of professor Louis H. Feldman*, Leyde, Brill, 2011.

¹⁵⁰ Béatrice Caseau, « Sacred Space and Sensory Experience in Late Antique Churches », dans Richard A. Etlin (dir.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

¹⁵¹ L'une des plus connues est celle du Caire : Laura, Newman Eckstein, « Of Scribes and Scripts: Citizen

Science and the Cairo Geniza », *Manuscript Studies: A Journal of the Schoenberg Institute for Manuscript Studies*, 3, 1, p. 208-214, 2018.

¹⁵² Constant Hamès, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'histoire des religions*, 218, 1, 2001, p. 83-95 ; Marie-Laure Boursin, « De l'invocation à la lecture du Coran : pratiques et représentations sur l'usage religieux du français pour les musulmans de France », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 36, 4, 2015, p. 49-62.

¹⁵³ Nacera Benseddik, Gabriel, Camps, « Incubation », *Encyclopédie berbère* [en ligne], 24 | 2001, document I53, mis en ligne le 17 janvier 2012 ; DOIhttps://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1569

¹⁵⁴ Sur les pratiques d'incubation, André-Jean Festugière, *Aelius Aristide. Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, Macula, 1986, avec les commentaires en particulier d'Aelius Aristide, *Discours sacrés/Hieroi logoi* ; Prêtre *infra* dans ce volume.

¹⁵⁵ Louis Robert, « De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes », *Journal des savants*, 1973, p. 161-211 ; André-Jean Festugière, « Collections grecques de miracles : sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Paris, 1971 ; Natalio Fernandez, Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975 ; Mercedes Lopez Salva, « Actividad asistencial y terapéutica en el Kosmidion de Constantinopla », dans Pedro Bádeñas, Antonio Bravo et Immaculada Pérez-Martin (dir.), *Epigeios ouranos. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones Científicas, 1997, p. 131-145 ; Dominic Montserrat, « Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity », dans David Frankfurter (dir.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde, 1998, p. 257-279.

¹⁵⁶ Virgil Crisafulli, John W., Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leyde, Brill, (Medieval Mediterranean, vol. 13), 1997.

¹⁵⁷ Florence Chave-Mahir, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (x^e-xiv^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011.

¹⁵⁸ Béatrice Caseau, « Byzantine Christianity and Tactile Piety (Fourth-Fifteenth Century) », dans Susan Ashbrook Harvey, Margaret Mullett (dir.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., *Dumbarton Oaks Publications*, 2017, p. 209-221.

¹⁵⁹ Ioanna Patera, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart, 2012 ; Patera *infra* dans ce volume.

¹⁶⁰ Nicole Bélayche, « Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées », *Food & History*, 5, 1, 2007, p. 29-43.

¹⁶¹ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique*, V, 21, éd. Piédagnel, 2004, p. 170-172.

¹⁶² Béatrice Caseau, « L'abandon de la communion dans la main (IV^e-XII^e s.) », *Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires*, 14, Paris, 2002, p. 79-94 ; Béatrice Caseau, *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)* [coédité avec

Nicole Bériou et Dominique Rigaux], Paris, 2009, coll. « Études augustiniennes », série Moyen Âge et Temps modernes, p. 45-46.

¹⁶³ Béatrice Caseau et Hervé Monchot, *Religions et Interdits alimentaires : archéozoologie et sources littéraires*, Louvain, Peeters, 2021.

¹⁶⁴ Jean-Louis Flandrin & Massimo Montanari (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, 1996 ; John Wilkins, *The Boastful Chef in the Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000 (reimp. 2007) ; Andrew Dalby, *Flavours of Byzantium*, Totnes, Prospect Books, 2003 ; Odile Redon, Line Sallmann et Sylvie Steinberg (dir.), *Le désir et le goût : une autre histoire (XIII^e-XVIII^e s.)*, Saint-Denis, PUV, 2005 ; Leslie Brubaker et Kallirroe Linardou (dir.), *Eat, drink, and be merry (Luke 12 : 19) -Food and Wine in Byzantium*. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A.A.M. Bryer, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007 ; John Wilkins et Robin Nadeau, *A Companion to Food in the Ancient World*, New York, Wiley & Blackwell, 2015 ; Béatrice Caseau *Nourritures terrestres, nourritures célestes : la culture alimentaire à Byzance*, Paris, ACHCByz, 2015 (coll. Monographies 46) ; Kelli C. Rudolph (dir.), *Taste and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2018 ; « L'alimentation dans l'Antiquité tardive », *Antiquité tardive*, 27/2019, Brepols, 2020, centré sur la production, le commerce, la consommation et la représentation de la nourriture.

¹⁶⁵ Lévitique 4 : 31 ; en Grèce ancienne, Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine des sacrifices en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 63-84.

¹⁶⁶ Johanna Maria Van Winter, « Arabic Influences on European Medieval Cuisine », dans Joanita Vroom, Yona Waksman, Roos Van Oosten (dir.), *Medieval Masterchef. Archaeological and Historical Perspectives on Eastern Cuisine and Western Foodways*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 25-32. Howard R. Moskowitz, « The Psychology of Sweetness », dans Horace L. Sipple et Kristen W. McNutt (dir.), *Sugars in Nutrition*, New York, Academic Press, 1974.

¹⁶⁷ Paul Freedman, *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*, New Haven, Yale University Press, 2008.

¹⁶⁸ Genèse 8 : 20 ; Lévitique 1 : 13, par exemple.

¹⁶⁹ Jennifer Wright-Knust et Zsuzsanna Varhelyi, *Ancient Mediterranean sacrifice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011.

¹⁷⁰ John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les Rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier, « Collection historique », 2005, p. 182

¹⁷¹ Béatrice Caseau et Hervé Monchot, *Religions et Interdits alimentaires : archéozoologie et sources littéraires*, Louvain, Peeters, 2021.

¹⁷² Youri Volokhine, *Le Porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Liège, Presses universitaires de Liège (coll. « Religions », 3), Liège, 2014.

¹⁷³ Cristiano Grottanelli, « Avoiding pork: Egyptians and Jews in Greek and Latin texts », dans Cristiano Grottanelli et Lucio Milano (dir.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padua, 2004, p. 59-93 ; Brigitte Lion, Cécile Michiel (dir.), *De la domestication au ta-*

bou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien, Paris, De Boccard, 2006 (Travaux de la maison René-Ginouès, 2006.)

¹⁷⁴ Youri Volokhine, « Le Mouton en Égypte ancienne : la question de l'interdit », dans Béatrice Caseau et Hervé Monchot (dir.), *Religions et Interdits alimentaires : archéozoologie et sources littéraires*, Louvain, Peeters, 2020, p. 15-23.

¹⁷⁵ Frederick J. Simoons, *Eat not this flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present* [1961], Madison/Londres, University of Wisconsin Press, 1994 (2^e éd.).

¹⁷⁶ Actes des apôtres, 10, 13-25.

¹⁷⁷ Béatrice, Caseau, « Autour de l'autel : le contrôle des donateurs et des donations alimentaires », dans Jean-Michel Spieser et Élisabeth Yota (dir.), *Donateurs et Donateurs dans le monde byzantin*, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg (13-15 mars 2008), Paris, Desclée De Brouwer, 2012, p. 47-73.

¹⁷⁸ Anaxandrides, cité par Athénée, *Deipnosophiste* 7, 299f-300a, dans Jean-Manuel, Robineau, « Bas morceaux et morceaux de choix du cochon dans l'alimentation des cités grecques », dans Marie-Pierre Horard et Bruno Lauriou (dir.), *Pour une histoire de la viande. Fabrique et représentations de l'Antiquité à nos jours*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017, p. 71-91.

¹⁷⁹ Ovide, *Fastes*, 2,475-638.

¹⁸⁰ Béatrice Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes : la culture alimentaire à Byzance, op. cit.*, 2015.

¹⁸¹ Fabrizio Bisconti, « La lastra aquileiese del refrigerium. Dal banchetto edonistico al pasto funebre », *Antichità Altoadriatiche*, 86, p. 351-365.

¹⁸² Ainsi, Ambroise empêche à Monique, la mère d'Augustin, cette pratique (Aug., *Conf.*, VI, 2, 2; Ep., 78, 3.).

¹⁸³ Thomas Ricklin, « Le goût du paradis. Les cinq sens et l'au-delà dans *Micrologus X, I cinque sensi/The Five Senses*, 2002, p. 163-176.

¹⁸⁴ Jean 6, 50.

¹⁸⁵ Pierre 1, 2, 3.

¹⁸⁶ Rachel Fulton, « Taste and see that the Lord is sweet (Ps. 33, 9): the flavor of God in the monastic West », *The Journal of Religion*, 86/2, 2006, p. 169-204.

¹⁸⁷ Béatrice Caseau, « Tastes of Danger and Pleasure in Early and late Antique Christianity », dans Kelli C. Rudolph (dir.), *Taste and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2018, p. 228-243.

¹⁸⁸ Basile de Césarée, *Grandes Règles*, question 18 dans Béatrice Caseau, *Nourritures terrestres, Nourritures célestes : la culture alimentaire à Byzance, op. cit.*, p. 78.

¹⁸⁹ Tiziana Suarez-Nani, « Du goût et de la gourmandise selon Thomas d'Aquin », *Micrologus*, 2002, vol. 10, 2002, p. 313-334.

¹⁹⁰ Colossiens 2:20-22.

¹⁹¹ Olivier Delouis et Maria Mossakowska-Gaubert (dir.), *La Vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*, vol. II *Questions transversales*, Le Caire/Athènes, 2019, p. 145-236.

Bibliographie

- ALBERT, Jean-Pierre, *Odeurs de la sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 1990.
- ALVAR NUÑO, Anton, ALVAR EZQUERRA, Jaime et WOOLF, Greg (dir.), *Sensorium. Sensory Perceptions in Roman Polytheism*, Antwerp, Brill, 2020.
- ANTONOPOULOU, Theodora, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyde, Brill, 1997.
- ARNOLD, John H. et GOODSON, Caroline, « Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells », *Viator*, vol. 43, n° 1, 2012, p. 99-130.
- ASHBROOK HARVEY, Susan, « On Mary's voice: Gendered Words in Syriac Mariam Tradition », *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism and Heterography*, (dir.), Dale B. Martin et Patricia Cox Miller, Durham/Londres, Duke University Press, 2005.
- , *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- , « Singing women's stories in Syriac tradition », *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue Internationale de théologie*, vol. 100, 2010, p. 171-189.
- , « Fragrant Matter. The Work of Holy Oil », dans Susan Ashbrook Harvey et Margaret Mullett, *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2017, p. 153-166.
- et MULLETT, Margaret, *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2017.
- BAGNALL, Roger S., CASAGRANDE-KIM, Roberta, ERSOY Akin, TANRIVER, Cumhur et YOLANÇAN, Burak, *Graffiti from the Basilica in the Agora of Smyrna*, New York, New York University Press, 2016.
- BAIRD, Jennifer A. et TAYLOR, Claire, *Ancient Graffiti in Context*, New York/Londres, Routledge, 2011.
- BALDOVIN, John F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, Pont. Institutum Studiorum orientarium, 1987.
- BARBÉ, Hervé, *Hébron 1119. L'Invention du tombeau des Patriarches*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.
- BEAUCHAMP, Gary K. et BARTOSHUK, Linda (dir.), *Tasting and Smelling. Handbook of Perception and Cognition*, San Diego, Academic Press, 2^e éd., 1997.
- BELL, Catherine, *Ritual Theory, rituals practices*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- BELTING, Hans, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- BEN-DOV, Meir et NAOR, Mordechai et ANER, Ze'ev, *The Western Wall*. Israel, Ministry of Defence, 1983.
- BENKHEIRA, Hocine, « Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques », *Archives européennes de sociologie*, XXXVIII/2, p. 237-287.
- BENMAGHSOULA, Zohra H., « Relations entre composante acoustique et conception architecturale : caractérisation et amélioration acoustique de l'espace de la mosquée », *Sciences & Technologies*, vol. 46, 2017, p. 35-45.
- BENNETT, Judith M. et MAZO KARRAS, Ruth (dir.), *The Oxford handbook of women and gender in medieval Europe*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2013.
- BENSEDDIK, Nacera, CAMPS, Gabriel, « Incubation », *Encyclopédie berbère* [en ligne], 24 | 2001, document 153, mis en ligne le 17 janvier 2012, ; DOIhttps://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1569
- BETANCOURT, Roland, *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- BINSFELD, Andrea, *Vivas in deo: die Graffiti der frühchristlichen Kirchenanlage in Trier*, Trier, Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseums Trier, 2006.
- BISCONTI Fabrizio, 2016, « La lastra aquileiese del refrigerium. Dal banchetto edonistico al pasto funebre », *Antichità Altoadriatiche*, 86, p. 351-365.
- BODIOLU, Lydie, FRÈRE, Dominique, MEHL, Véronique (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2008.
- BOLMAN, Élisabeth S., « Veiling Sanctity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions », *Thresholds of the Sacred*, Sharon E.J. Gerstel (dir.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2006, p. 73-104.
- BONNASSIE, Pierre, « Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du Haut Moyen Âge », *Annales ESC*, vol. 44/5, 1989, p. 1035-1056.
- BONNERIC, Julie, « Une archéologie de la lumière en Islam : conditions d'étude d'un phénomène immatériel dans les mosquées médiévales », *Annales islamologiques*, vol. 47, 2013, p. 393-423.
- (dir.), *Histoire et Anthropologie des odeurs en terre d'Islam à l'époque médiévale*, Beyrouth, IFPO, coll. « Bulletin d'études orientales », 64, 2015.
- , « Réflexions sur l'usage des produits odoriférants dans les mosquées dans les mosquées au Proche-Orient (I^{er}/VII^e-VI^e/XI^e s.) », *Histoire et Anthropologie des odeurs en terre d'Islam à l'époque médiévale*, Julie Bonneric (dir.), Beyrouth, IFPO, coll. « Bulletin d'études orientales », vol. 64, 2015, p. 293-317.
- et PANAYOT, Nadine, « La lumière dans les religions du Livre : une approche pluridisciplinaire », Beyrouth, IFPO, *Chronos*, vol. 32, 2015
- BORGEAUD, Philippe, FABIANO, Doralice, *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, coll. « Recherches et Rencontres », vol. 31, 2013.
- BOUDON, Véronique, *La Théorie galénique de la vision : couleurs du corps et couleurs des humeurs, couleur et vision dans l'Antiquité classique*, (dir.) L. Villard, Paris, Publications de l'université de Rouen et du Havre, 2002.
- BOURGEOIS, Brigitte (dir.), « Thérapéa. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité », *Technè. La science au service de l'histoire de l'art et des civilisations*, vol. 40, Centre de recherche et de restauration des musées de France, 2014.
- BOURSIN, Marie-Laure, « De l'invocation à la lecture du Coran : pratiques et représentations sur l'usage religieux du français pour les musulmans de France », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 36, 4, 2015, p. 49-62. <https://doi.org/10.3917/hmc.036.0049>
- BOYD, Susan A. et MUNDELL MANGO, Marlia (dir.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992.
- BOYNTON, Susan et KOK, Roe-Min (dir.), *Musical Childhoods and the Culture of Youth*, Middletown, Wesleyan University Press, 2006.
- BOYNTON, Susan et RICE, Eric (dir.), *Young Choristers (650-1700)*, Woodbridge, Boydell Press, 2008.
- BRADLEY, Mark, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- , « Colour as synaesthetic experience in Antiquity », dans Shane Butler et Alex Purves (dir.), *Synaesthesia and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2014, p. 127-140.
- , *Smell and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2015.
- , « La couleur comme expérience synesthésique dans l'Antiquité », *Mythos: Rivista di Storia delle Religioni*, vol. 11, 2018, p. 95-112.
- BRINK, Laurie, GREEN, Deborah, *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*, Berlin/New York, de Gruyter, 2008.
- BROC, Catherine, « Jean Chrysostome et le pouvoir de la musique », dans Georges-Jean Pinault (dir.), *Musique et Poésie dans l'Antiquité*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2001, p. 85-96.
- BRODBECK, Sulamith et POILPRÉ, Anne-Orange (dir.), *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Byzantina Sorbonensia », 2019.
- BRUBAKER, Leslie et LINARDOU, Kallirroe (dir.), « Eat and Drink and be Merry » (LK 12 :19). *Food and Wine in Byzantium*. Papers of the 37th Annual Spring symposium of Byzantine Studies, In Honour of Professor A. A. M. Bryer, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2007.
- BRUIT-ZAIDMAN, Louise, « Les parfums et l'encens dans les offrandes et les sacrifices », dans Annie Verbanck-Piérard, Natacha Massar, Dominique Frère (dir.), *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée* [exposition, présentée au Musée royal de Mariemont, du 7 juin au 30 novembre 2008], Musée royal de Mariemont, Le Guérier, 2005, p. 181-213.
- BRUN, Jean-Pierre et FERNANDEZ, Xavier, *Parfums antiques. De l'archéologie au chimiste*, Milan, Silvana Editoriale, 2015.
- BRUN, Jean-Pierre, « The Production of Perfumes in Antiquity: the Cases of Delos and Paestum », *American Journal of Archaeology*, 104, 2, 2000, p. 277-308.
- BUCHNER, Edmund, « L'orologio solare di Augusto », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, vol. 53-54 (1980-82), 1982, p. 331-345.
- BULL, Michael et MITCHELL, Jon. P. (dir.), *Ritual, Performance and the Senses*, New York/Londres, Bloomsbury, 2015.
- BUTLER, Shane et PURVES, Alex (dir.), *Synaesthesia and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2014.
- BYNUM, William F., PORTER, Roy S. (dir.), *Medicine and the Five Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- CAILLET, Jean-Pierre, *L'Évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV^e-VII^e s.)*. Rome, coll. « École française de Rome », vol. 175, 1993.
- CAIRNS, Douglas et NEILS, Damien (dir.), *Emotions in the classical world. Methods, Approaches and Directions*, Stuttgart, Franz Steiner, 2017.
- CANEVET, Mariette, ADNÈS, Pierre, YEOMANS, William, DERVILLE, André, *Les Sens spirituels*, Paris, Beauchesne, 1993.
- CARRÉ, Yannick, *Le Baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités à travers les textes et les images, XI^e-XV^e siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992.
- CARRUTHERS, Mary, *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.
- , *The Book of Memory: a Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- , « Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, p. 367-378 (réimprimé dans Éric Palazzo [dir.], *Les Cinq Sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016, p. 59-77).
- CASEAU, Béatrice, EUWDIA, *Euodia. The Use and Meaning of Fragrances the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*, Chicago, DMI, 1994.
- , « Christian Bodies, the Senses and early Byzantine Christianity », dans Liz James (dir.), *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 101-109.
- , « L'abandon de la communion dans la main (IV^e-XII^e s.) », dans *Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires*, 14, Paris, 2002, p. 79-94.
- , « La place des enfants dans les églises d'Orient (3^e-10^e siècles) », dans *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge, Mélanges offerts à Michel Rouche*, études réunies par Martin Aurell et Thomas Deswarte, Paris, PUPS, 2005, p. 15-27.
- , « Incense and Fragrances from House to Church », dans Michael Grünbart, Ewald Kislinger, Anna Muthesius et Dionysios Stathakopoulos (dir.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 75-92.
- , « Objects in Churches: The Testimony of Inventories », dans Luke Lavan, Ellen Swift, Tom Putzeys (dir.), *Objects in Context, Objects in Use. Material Spatiality in Late Antiquity*, Leyde, Brill, coll. « Late Antique Archaeology » vol. 5, 2008, p. 551-579.
- , *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)* [coédité avec Nicole Bériou et Dominique Rigaux], Paris, 2009, coll. « Études augustinienne », série Moyen Âge et Temps modernes, p. 45-46.
- , « Autour de l'autel : le contrôle des donateurs et des donations alimentaires », dans Jean-Michel Spieser et Élisabeth Yota (dir.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin*, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg (13-15 mars 2008), Paris, Desclée De Brouwer, 2012, p. 47-73.
- , « Experiencing the Sacred », dans Claire Nesbitt et Mark Jackson (dir.), *Experiencing Byzantium (Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Newcastle and Durham, April 2011), Farnham, Ashgate, 2013, p. 59-77.
- , « Cultural History of the Senses: Religion and the Senses », dans Richard G. Newhauser (dir.), *Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Oxford, Bloomsbury, 2014, p. 89-110.
- , 2015a, *Nourritures terrestres, nourritures célestes : la culture alimentaire à Byzance*, Paris, ACHCByz, coll. Monographies 46, 2015.
- , 2015b, « Le parfum de Dieu », dans Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *Parfums et Odeurs au Moyen Âge*.

- Science, usage, symboles, Florence, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, coll. « Micrologus Library », p. 3-22.
- , 2015c, « Encens et sacralisation de l'espace dans le christianisme byzantin », dans Yves Lafont, Vincent Michel (dir.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes, PUR, 2015, p. 253-270.
- , « Byzantine Christianity and Tactile Piety (Fourth-Fifteenth Century) », dans Susan Ashbrook Harvey, Margaret Mullett (dir.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2017, p. 209-221.
- , « Tastes of Danger and Pleasure in Early and late Antique Christianity », dans Kelli C. Rudolph (dir.), *Taste and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2018, p. 228-243.
- , « Sacred Space and Sensory Experience in Late Antique Churches », dans Richard A. Etlin (dir.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- CASEAU, Béatrice et MONCHOT, Hervé (dir.), *Religions et Interdits alimentaires : archéozoologie et sources littéraires*, Louvain, Peeters, 2021.
- et VINCENT, Catherine, « La quête de Dieu. Mystiques d'Orient et d'Occident », dans Alain Corbin (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Seuil, 2007, p. 259-268.
- CHAVE-MAHIR, Florence, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (x^e-xiv^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011.
- CHELHOD Joseph, Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions* 156, 2, 1959, p. 161-188.
- CHRZANOVSKI, Laurent, « Lumière ! L'éclairage dans l'Antiquité. » Une exposition itinérante conçue par le Musée romain de Nyon, Suisse, Milan, Edizioni ET, 2006.
- CLASSEN, Constance, *Worlds of Sense: exploring the senses in history and across cultures*, Londres, Routledge, 1993.
- , *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Urbana, University of Illinois Press, 2012.
- , *A Cultural History of the Senses*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- , HOWES, David et SYNNOTT, Anthony, *Aroma: The Cultural History of Smell*, Londres, Routledge, 1994.
- CLERVAL, Jules-Alexandre, *L'Ancienne Maitrise de Notre-Dame de Chartres du v^e siècle à la Révolution*, Paris, Librairie R. Selteret, 1899.
- CONSTANTINO, Stavroula et MEYER, Mati (dir.), *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019.
- CORBIN Alain, *Le Miasme et la Jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, xviii^e-xix^e siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- , *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au xix^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- CORMACK, Robin, *Writing in Gold: Byzantine Society and Icons*, Londres, G. Philip, 1985.
- , *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, Londres, Variorum Reprints, 1989.
- , « The Emperor at St. Sophia: viewer and viewed », dans André Guillou et Jannic Durand (dir.), *Byzance et les Images*, Paris, La Documentation française, 1994, p. 223-253.
- CORNU, G. et MARTINIANI-REBER, Marielle, « Étoffes et vêtements dans le Ménologe de Basile II. Reflets des courants d'échanges entre Byzance et le monde islamique », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 15, 1997, p. 45-64.
- CRISAFULLI, Virgil S., NESBITT, John W., *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leyde, Brill, (Medieval Mediterranean, vol. 13), 1997.
- CUNNINGHAM, Mary B., « Preaching and the community », dans Rosemary Morris (dir.), *Church and People in Byzantium*, Birmingham, University of Birmingham, 1990, p. 29-47.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. Auguste Piédagnel, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 126 bis), 2004.
- DAGRON, Gilbert, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard, 2007.
- DALBY, Andrew, *Flavours of Byzantium*, Totnes, Prospect Books, 2003.
- D'ANDRIA, Francesco, « Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia », *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 84, 2014, p. 1-51.
- , « Hierapolis alma Philippum. Nuovi scavi, ricerche e restauri nel santuario dell'Apostolo », *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 89, 2017, p. 129-202.
- DAY, Juliette et VINZENT, Markus (dir.), *Early Roman Liturgy to 600*, Louvain, Peeters, coll. « Studia Patristica », vol. 71, 2014.
- DELAUVAUD-ROUX, Marie-Hélène (dir.), *Musiques et Danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011.
- DELL'ACQUA, Francesca, « Illuminando colorat ». La vetrata tra l'età tardo imperiale e l'alto medioevo: le fonti, *l'archeologia*, Spolète, CISAM, 2003.
- DELOUIS Olivier et MOSSAKOWSKA-GAUBERT Maria (dir.), *La Vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (iv^e-x^e siècle)*, vol. II, *Questions transversales*, Le Caire/Athènes, 2019, p. 145-236.
- DENDY, David R., *The Use of Light in Christian Worship*, Londres, S.P.C.K., 1959.
- DEONNA, Waldemar, ΕΥΩΔΙΑ. *Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus. Introduction et épilogue par Carlo Ossola*, Turin, N. Aragno, 2003.
- DERIN, Sevil « Tarihi Süreçte Eyüp Sultan Camisi Eyup Sultan Mosque Historical Process », *Sanat Tarihi Derisi*, vol. XXV, n. 2, octobre 2016, p. 177-191.
- DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre, *La Cuisine des sacrifices en pays grec*, Paris, Gallimard 1979.
- DOLEZALOVA, Klára et FOLETTI, Ivan (dir.), *The Notion of Liminality and the Medieval Sacred Space*, Turnhout, Brepols, coll. « Convivium supplementum », 3, 2019.
- DÖLGER, Franz, « Der Kuss der Kirchenschwelle », *Antike und Christentum*, II, 1930, p. 191-221 (repr. Munster, Verlag Achendorff, 1974-1976, p. 156-158).
- DURAND, Jannic et FLUSIN, Bernard (dir.), *Byzance et les Reliques du Christ*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, coll. « Monographies », 17, 2004.
- EMERIT, Sibylle, « Autour de l'ouïe, de la voix et des sons. Approche anthropologique des "paysages sonores" de l'Égypte ancienne », dans Sibylle Emerit, Sylvain Perrot, Alexandre Vincent (dir.), *Le Paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives*, Le Caire, IFAO, 2015, p. 115-154.
- ENEIX, Linda C. (dir.), *Archeoacoustics. The archeology of Sound. Proceedings of the 2014 Conference in Malta, Myakka City*, OTS Foundation, 2014.
- ERGIN, Nina, « Fragrance of the Divine: Ottoman Incense Burners and their Context », *Art Bulletin*, 1, 2014, p. 70-97.
- ESTIENNE, Sylvia, « Aurea pompa venit. Présences divines dans les processions romaines », dans Francis Prost, Valérie Huet, Sylvia Estienne et François Lissarrague (dir.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, PUR, 2015, p. 337-349.
- FARRA-HADDAD, Nour, « S'habiller aux couleurs des saints : dé marches votives et cultes des saints au Liban », dans Philippe Jockey (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Paris, De Boccard, coll. « Bulletin de correspondance hellénique », suppl. 56, 2018, p. 445-466.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, « Collections grecques de miracles : sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Paris, 1971.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *Aelius Aristide. Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au i^{er} siècle après J.-C.*, Paris, Macula, 1986.
- FINE, Steven, *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- , *Art and Judaism in the Greco-Roman World; Toward a New Jewish Archaeology*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- , *The Temple of Jerusalem: from Moises to Messiah. In honour of professor Louis H. Feldman*, Leyde, Brill, 2011.
- , *Jewish Religious Architecture. From Biblical Israel to Modern Judaism*, Leyde, Brill, 2019.
- FLANDRIN, Jean-Louis et MONTANARI, Massimo, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996.
- FOBELLI, Maria-Luigia, *Un tempio per Giustiniano: Santa Sofia di Costantinopoli e la descrizione di Paolo Silenziario*, Rome, Viella, 2005.
- FONTAINE, Jacques, « Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis », *Forschungen zur Romischen Literatur*, Wiesbaden, p. 96-115 (réimprimé dans *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Études augustiniennes, 1980.
- FOY, Danielle et FONTAINE, Souen, « Diversité et évolution du vitrage de l'Antiquité et du haut Moyen Âge : un état de la question », *Gallia*, vol. 65, 2008, p. 405-459.
- FRANK, Georgia, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley, California University Press, 2000.
- , « Sensing the Ascension », dans Claire Nesbitt et Mark Jackson (dir.), *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Newcastle and Durham, April 2011, Farnham, Ashgate, 2013, p. 293-310.
- FRANSES, Rico, « When all that is gold does not glitter: on the strange history of looking at Byzantine art », dans Antony Eastmond et Liz James (dir.), *Icons and Word. The Power of Images in Byzantine art. Studies presented to Robin Cormack*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 13-23.
- FREEDMAN Paul, *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- FRÈRE, Dominique et HUGOT, Laurent (dir.), *Les Huiles parfumées en Méditerranée occidentale et en Gaule (viii^e avant - viii^e après J.-C.)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome les 16, 17, 18 novembre, 2009, Rennes, PUR, 2012, p. 307-314.
- FRIEDHEIM, Emmanuel, 2012, « Jewish Society in the Land of Israel and the Challenge of Music in the Roman Period », *Review of Rabbinic Judaism* 15 (1), 2012, p. 61-88.
- FRTZ, Jean-Marie, « Concezione e rappresentazione del suono nel medioevo : dall'udito al paesaggio sonoro », dans Vera Minazzi et Cesarino Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, Milan, Jaca Book, 2011, p. 142-145.
- FROLOW, Anatole, *La Relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, Institut français des études byzantines, 1961.
- FULTON, Rachel, « Taste and see that the Lord is sweet, (Ps. 33, 9): the flavor of God in the monastic West », *The Journal of Religion* 86/2, 2006, p. 169-204.
- GAMBASSI, Osvaldo, « Pueri cantores » nelle cattedrali d'Italia tra medioevo e età moderna, Florence, Olschki, 1997.
- GÉLARD, Marie-Luce (dir.), *Corps sensibles, usages et langages des sens*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/éditions universitaires de Lorraine, coll. « Épistémologie du corps », 2013.
- GÉLARD, Marie-Luce, « L'anthropologie sensorielle en France », *L'Homme*, 217, 2016, p. 91-107.
- GERSTEL, Sharon E.J. (dir.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2006.
- , 2006b, « An Alternative View of the Late Byzantine Sanctuary Screen », in Sharon Gerstel (dir.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2006, p. 135-161.
- , « Monastic Soundspaces in Late Byzantium: The Art and Act of Chanting », dans Susan Boynton et Diane J. Reilly (dir.), *Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 135-152.
- , 2015b *Measuring the sound of angels singing*, <http://newsroom.ucla.edu/stories/measuring-the-sound-of-angels-singing>, mis en ligne le 14 septembre 2015, consulté le 13 décembre 2020.
- GOUGAUD, Louis, « Baiser », *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1937, c. 1203-1204.
- GOODENOUGH, Erwin, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, Princeton Press, 2016.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, « Le paysage sonore de sanctuaires grecs. Délos et Delphes dans l'Hymne homérique à Apollon », dans Régis Coutray, Jean-Christophe Courtill (dir.), *Sons et Audition dans l'Antiquité, Pallas*, vol. 98, 2015, p. 115-130.
- , « Couleurs, rituels et normes religieuses en Grèce ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 174, 2016, p. 127-147.

- , « Toucher les dieux : rituels, expérience sensible et modes de contact avec le divin dans le monde grec », *Gaïa - Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 199-222.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, introduction, texte critique et notes Cl. Moreschini, trad. P. Gallay, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 358), 1990.
- GREEN, Deborah, *The Aroma of Righteousness: Scent and Seduction in Rabbinic Life and Literature*, University Park, The Pennsylvania State University, 2011.
- , « *Fragance in the Rabbinic World* », dans Mark Bradley, *Smell and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2015, p. 158-170.
- GROTTANELLI, Cristiano, « Avoiding pork: Egyptians and Jews in Greek and Latin texts », dans Cristiano Grottanelli, Lucio Milano (dir.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padua, 2004, p. 59-93.
- HABLOT, Laurent et VISSÈRE, Laurent, *Les Paysages sonores du Moyen âge à la Renaissance*, Rennes, PUR, 2015.
- HACHLILLI, Rachel, *The Menorah, The Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Leyde, Brill, 2003.
- HÄGELE, Hannelore, *Colour in sculpture: a survey from ancient Mesopotamia to the present*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- HAHN, C. et KLEIN, H.A. (dir.), *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 2015.
- HAMÈS, Constant, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'histoire des religions*, 218, 1, 2001, p. 83-95.
- HAMILAKIS, Yannis, *Archaeology and the Senses. Human Experience, Memory, and Affect*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- HANNAH, Robert et MAGLI, Giulio, « The role of the Sun in the Pantheon's design and meaning », *Numen*, vol. 58, 2011, p. 486-513.
- HARAN, Menahem, « The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual », *Vetus Testamentum*, 10, 1960, p. 113-129.
- HARAN, Menahem, *Temples and Temple-Service in ancient Israël: an Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the priestly School*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (repr. Winona Lake, Eisenbrauns, 1985).
- HARRISON, John E., *Synaesthesia. The Strangest Thing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HEDRICK, Tera Lee et ERGIN, Nina, *A shared culture of heavenly fragrance: a comparison of late Byzantine and Ottoman incense burners and censuring practice in religious context*, DOP 69, 2015, 331-354.
- HINTERBERGER, Martin, « Emotions in Byzantium », dans Liz James (dir.), *A Companion to Byzantium*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2010, p. 123-134.
- HOLUM, Kenneth et VIKAN, Gary, « The Trier ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 1979j, p. 115-133.
- HOWARD, Deborah et MORETTI, Laura, *Sound and Space in Renaissance Venice*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2009.
- HOWES, David (dir.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- , *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2005.
- HOWES, David et CLASSEN, Constance, *Ways of Sensing: Understanding Senses in Society*, Londres, Routledge, 2014.
- HUET, Valérie, « L'encens sur les reliefs sacrificiels romains », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère, Véronique Mehl, *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 105-116.
- HUGOT, Laurent, « Les sacrifices parfumés des Étrusques », dans Lydie Bodiou, Dominique Frère, Véronique Mehl, *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 89-96.
- ILIADIS, Ioannis .G., « The natural lighting in the dome of the Rotunda at Thessaloniki », *Lighting Research and Technology*, vol. 37, n° 3, 2005, p. 13-24.
- INSOLL, Timothy, *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- ISAR, Nicoletta, *XOPOΣ. The Dance of Adam. The Making of Byzantine Chorography. The Anthropology of the Choir of Dance in Byzantium*, Leyde, Alexandros Press, 2011.
- IVANOVICI, Vladimir, « "Luce renobatus". Speculations on the placement and the importance of lights in Ravenna's Neonian Baptistry », dans Daniela Mondini et Vladimir Ivanovici, *Manipolare la luce in epoca premoderna*, Milan, Silvana Editoriale, coll. « Mendrisio Academy Press », 2014, p. 19-29.
- JACQUET, Chantal, *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010.
- JAMES, Liz, *Light and Colour in Byzantine Art*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , « Color and Meaning in Byzantium », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 11, n° 2, 2003, p. 223-233.
- , « Sense and Sensibility in Byzantium », *Art history*, 27/4, 2004, p. 522-537.
- (dir.), *Art and Text in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles. With a new edition of the Greek text by Ioannes Vassis*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2012.
- et ENTWISTLE, Chris (dir.), *New Light on Old Glass: Recent Research on Byzantine Glass and Mosaics*, Londres, British Museum Press, 2013.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, introduction, texte critique, trad. et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 188), 2008.
- JOCKEY, Philippe, *Le Mythe de la Grèce blanche*, Paris, Belin, 2013.
- (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Paris, De Boccard, coll. « Bulletin de correspondance hellénique », suppl. 56, 2018.
- , GLANVILLE, Hélène, SECCARONI, Claudio, « Éclat. Brilliance and its erasure in societies past and present: vocabulary, operations, scenographies, meaning », *Kermes*, vol. 29, n° 101-102, 2016.
- JOHANSEN, Thomas Kjeller, *Aristotle on the Sense-Organ*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- JUDIC, Bruno, « Grégoire le grand, un maître de la parole », dans Rosa Maria Dessi et Michel Lauwers (dir.), *La Parole du prédicateur (v^e-xv^e siècle)*, Turnhout, Brepols, coll. « Études médiévales de Nice », vol. 1, 1997, p. 49-107.
- JUNG, Jacqueline E., « Seeing through Screens: the Gothic Choir Enclosure as Frame », dans Sharon E.J. Gestel (dir.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2006, p. 185-232.
- KALAVREZOU, Ioli, « Helping hands for the empire: imperial ceremonies and the cult of Relics in the Byzantine court », dans Henry Maguire (dir.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 1997.
- KAPLAN, Michel (dir.), *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, PUPS, 2001.
- KATZ, Brian F. G., MURPHY, Damian et FARINA, Angelo, « The Past has Ears (PHE) : XR Explorations of Acoustic Spaces as Cultural Heritage », dans Lucio Tommaso de Paolis et Patrick Bourdot (dir.), *Augmented Reality, Virtual Reality and Computer Graphics* (Proceedings of the 5th International Conference, AVR 2018, Otranto, Italy, June 2-27, 2018, Part II), Cham, Springer, 2020, p. 91-98.
- KEDAR, Benjamin Z. et WERBLOWSKY, Raphael Jehuda Zwi, *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in memory of Joshua Praver*, Londres/Jérusalem, Macmillan et The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998.
- KNIPP, David, *The mosaics of the Norman Stanza in Palermo. A Study of Byzantine and Medieval Islamic Palaces*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 2017.
- KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Toronto University Press, 2006.
- KOUMANOUDIS, Iannis, « On the theory of acoustics pots in Greek churches », *Proceedings of National conference « Acoustics 2002 »*, éd. Patras, 2003, p. 219-228.
- KYRIAKAKIS, Chris, *Of Bodies and Spirits: Soundscapes of Byzantium*, <https://vimeo.com/109266058>, mis en ligne le 17 octobre 2014, consulté le 13 décembre 2020.
- LADI, Flavia Augusta, « I finestrati laterali delle chiese di Roma dal IV al IX secolo », dans Federico Guidobaldi et Alessandra Guiglia Guidobaldi (dir.), *Ecclesia Urbis: Atti del congresso internazionale sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, Città del Vaticano, PIAC, 2002, p. 875-890.
- LANGHE DE, Robert, « L'autel d'or au Temple de Jérusalem », *Biblica*, 40 (2), 1959, p. 476-49.
- LATHAM, Jacob A., *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome: The Pompa Circensis from the Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- LE GUÉRER, Annick, *Le Parfum des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- LEKA, Evridiki, « La thérapie des sculptures en Grèce ancienne : le témoignage des sources textuelles », dans Brigitte Bourgeois (dir.), *Thérapie. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité. Technè. La science au service de l'histoire de l'art et des civilisations*, vol. 40, Centre de recherche et de restauration des musées de France, 2014, p. 61-68.
- LEMERLE, Paul, *Les Plus Anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la Pénétration des Slaves dans les Balkans*, Paris, CNRS éditions, 1981.
- LESVEQUE Paul J., « Eucharistic Prayer posture: from Standing to Kneeling », *Questions liturgiques*, 74, 1971, p. 30-42.
- LIDOV, Aleksei (dir.), *Hierotopia: the Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia*, Moscou, Indrik, 2006.
- LILJA, Saara, *The treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, coll. « Commentationes Humanarum Litterarum », 49, 1972.
- LINGAS, Alexander, « Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy », dans Andrew Louth et Augustine Casiday (dir.), *Byzantine Orthodoxies*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 131-150.
- LION, Brigitte, MICHEL, Cécile (dir.) *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Paris, De Boccard, 2006. (Travaux de la maison René-Ginouès, 2006.)
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard, OWEN, Gwilym Ellis Lane (dir.), *Aristotle on Mind and the Senses, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- LOPEZ SALVA Mercedes, « Actividad asistencial y terapéutica en el Kosmidion de Constantinopla », dans Pedro Bádeñas, Antonio Bravo et Immaculada Pérez-Martin (dir.), *Epigeios ouranos. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones Científicas, 1997, p. 131-145.
- MACRIDES, Ruth et MAGDALINO, Paul, « The architecture of ekphrasis: construction and context of Paul the Silentiary's poem on Hagia Sophia », *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 12, n° 1, 1988, p. 47-82.
- MAGUIRE, Henry, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- MAGUIRE, Henry, *Image and imagination. The Byzantine Epigram as Evidence for Viewer Response*, Toronto, Canadian Institute for Balkan Studies, 1996.
- MAJESKA, George P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 1984.
- MANGO, Cyril, *The art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents* [1972], Toronto, University of Toronto Press, 1986.
- MARAVAL, Pierre, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (iv^e-vii^e siècle)*, textes choisis, présentés, traduits et annotés par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 1996.
- MARCHIONIBUS, Maria Rosaria, « I colori dell'arte sacra a Bisanzio », *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, vol. 48 (n.s.), 2012, p. 3-31.
- MARCOS, Natalio Fernandez, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975.
- MAREK, Erwan, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958.
- MAYER, Wendy, *The Homilies of St. John Chrysostom. Provenance, Reshaping the Foundations*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 2005.
- MAZO KARRAS, Ruth, « Female Deacons in the Byzantine Church », *Church History*, 73, 2, 2004, p. 272-316

- MCKINNON, James, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MEHL, Véronique, BRULÉ, Pierre, *Le Sacrifice antique vestiges, Procédures et Stratégies*, Rennes, PUR, 2008.
- MÉLONI Pietro, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Canticò 1, 3*, Rome, Edizioni Studium, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1988.
- MESARITES, Nikolaos, « Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople », trad. Glanville Downey, *Transactions of the American Philosophical Society*, 1957, vol. 47, n° 6, 1957, p. 855-924.
- MESSIS, Charis, *Les Eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*, Paris, Centre d'études byzantines néo-helléniques et sud-est européennes, EHES, 2014.
- , *Le Corpus nomocanonique oriental et ses scholastes du XI^e siècle (Aristénos, Zonaras, Balsamon)*, Paris, EHES, 2020.
- MICHEL d'ANNOVILLE, Caroline, « Penser les images des dieux païens au tournant du III^e siècle. Les réflexions d'Arnobé sur les statues divines (Contre les gentils, VI, 8-26) », dans Francis Prost, Valérie Huet, Sylvia Estienne et François Lissarrague (dir.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, PUR, 2015, p. 223-240.
- MONTEL, Sophie, « Espaces, environnement architectural et rituels autour des statues dans les sanctuaires grecs », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Armand Colin, 2014, 231 (4), p. 729-744.
- MONTSERRAT, Dominic, « Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity », *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, David Frankfurter (dir.), Leyde, 1998, p. 257-279.
- MORAN, NEIL, « The choir of Hagia Sophia », *Oriens Christianus*, 87, 2005, p. 1-7.
- , « Music and liturgy in the Hagia Sophia, Constantinople », *Arkitektur und Liturgie: Akten des Kolloquiums (25-27 juillet 2003)*, Michael Altripp et Claudia Nauerth (dir.), Wiesbaden, Reichert Verlag, 2006, p. 265-270.
- , « Cantori bizantini: l'archetipo del coro degli angeli », dans Vera Minazzi et Cesarino Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, Milan, Jaca Book, 2011, p. 62-63.
- MOSKOWITZ, Howard R., « The Psychology of Sweetness », dans Horace L. Sipple et Kristen W. McNutt (dir.), *Sugars in Nutrition*, New York, Academic Press, 1974, p. 37-64.
- MOULLOU, Dorina et TOPALIS, Fragiskos V., « Illuminating the Past: measuring the efficiency of means of lighting », dans Ioannis Moutsianos et Eleni Bintsi (dir.), *Light on Light: an Illuminating Story*, Exhibition Catalogue, Thessalonique, Folklife and Ethnological Museum of Macedonia-Thrace, 2011, p. 58-63.
- , MADIAS, Evangelos-Nikolaos D., DOULOS, Lambros T., BOUROUSSIS, Constantinos A. et TOPALIS, Fragiskos V., « Lighting in Antiquity », dans Miomir Kostic (dir.), *5th Balkan Light International Conference* (Belgrade, 3-6 October 2012), Belgrade, p. 236-244.
- MÜLLER, Welleda, *Compte rendu du Colloque « Cris, jurons et chansons, Entendre les "paysages sonores" du Moyen Âge et de la Renaissance (XII^e-XV^e siècles) », Université de Poitiers, CESC (24-25 mai 2012)*, <http://musiconis.blogspot.gr/2012/06/compte-rendu-du-colloque-cris-et-jurons.html>, mis en ligne le 5 juin 2012, consulté le 13 décembre 2020.
- MUNIER, Brigitte, *Odeurs et Parfums. Qui fait l'ange fait la bête*, Paris, Éditions du Félin, 2017.
- NEES, Lawrence, « L'odorat fait-il sens ? », dans Eric Palazzo (dir.), *Les Cinq Sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016, p. 333-369.
- NEISSER, Ulrich, *Cognitive Psychology: Classic Edition*, New York, Psychology Press Classic Editions, 2002.
- NELSON, Robert, *Visuality before and beyond the Renaissance: seeing as others saw*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- NERI, Elisabetta, 2006, *De campanis fundendis. La produzione di campane nel Medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Milan, Vita & Pensiero.
- , « Les cloches, construction, sens, perception d'un son », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55 (2012), p. 473-496.
- , « Il complesso di San Lorenzo Maggiore: nuove riflessioni », dans Silvia Lusuardi Siena, Elisabetta Neri (dir.), « Non esiste in tutto il mondo una chiesa più bella ». *Conoscere, valorizzare e divulgare il patrimonio di San Lorenzo Maggiore a Milano. La prima fase di un progetto*, Milan, ET, 2015, p. 19-38.
- , *Tessellata vitrea in età tardoantica e altomedievale: produzione dei materiali e loro messa in opera. Considerazioni generali e studio dei casi milanesi*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque d'Antiquité tardive », 2016.
- NESBITT, Claire, « Shaping the Sacred: Light and the Experience of Worship in Middle Byzantine Churches », *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 36, n° 2, 2012, p. 139-160.
- et JACKSON, Mark (dir.), *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Newcastle and Durham, April 2011, Farnham, Ashgate, 2013.
- NEUHAUSER, Richard G., *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- NEWMAN ECKSTEIN Laura, « Of Scribes and Scripts: Citizen Science and the Cairo Geniza », *Manuscript Studies: A Journal of the Schoenberg Institute for Manuscript Studies*, 3, 1, 2018, p. 208-214.
- NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscules et Lettres*, éd. Jean Darrouzès, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 81, 1961.
- OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, Barcelone, Herder, 1991.
- ØSTERGAARD, Jan Stubbe, « Polychromy, sculptural, Greek and Roman », dans *The Oxford Classical Dictionary*, 2018, DOI:10.1093/acrefore/9780199381135.013.8118.
- PAGE, Christopher, *The Christian West and its Singers. The First Thousand Years*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2010.
- PALAZZO, Éric, « Art, Liturgy and the Five Senses in the Early Middle Ages », *Viator*, 41/1, 2010, p. 25-56.
- , *L'Invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2015.
- , (éd.), *Les Cinq Sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016.
- PALAZZO-BERTHOLON, Bénédicte et VALIÈRE, Jean-Christophe, *Archéologie du son. Les dispositifs de pots acoustiques dans les édifices anciens*, Paris, Société française d'archéologie, 2012.
- PAPALEXANDROU, Amy, « Perceptions of Sound and Sonic Environments across the Byzantine Acoustic Horizon », dans Susan Ashbrook Harvey et Margaret Mullett, *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense and Perceptions in Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2017, p. 67-85.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (dir.), *Parfums et Odeurs au Moyen Âge. Science, Usage, Symboles*, Florence, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015.
- PASTOUREAU, Michel, « Ordo colorum. Notes sur la naissance des couleurs liturgiques », *La Maison-Dieu*, vol. 176, 1988, p. 54-66.
- , « L'Église et la couleur. Des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 147, 1989, p. 203-230.
- , *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Le Seuil, 2000.
- PEERS, Glenn, « Imagination and Angelic Epiphany », *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 21, 1997, p. 113-131.
- PENTCHEVA, Bissera V., *The Sensual Icon. Space, Ritual and the Senses in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2010.
- , « Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics », *Gesta*, vol. 50, n° 2, 2011, p. 93-111.
- , « Glittering Eyes: Animation in the Byzantine Eikōn and the Western Imago », *Codex Aquilarensis*, vol. 32, 2016, p. 209-226.
- , *Hagia Sophia. Sound, Space and Spirit in Byzantium*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2017.
- , *Aural Architecture in Byzantium. Music, Acoustics and Ritual*, Londres/New York, Routledge, 2018.
- , *Icons of sound. Aesthetics and Acoustics of Hagia Sophia, Istanbul*, <https://ccrma.stanford.edu/groups/iconsofsound/hagiasophiaaesthetics/>, consulté le 13 décembre 2020.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate et SONIK, Karen (dir.), *The materiality of divine agency*, Berlin, De Gruyter, 2015.
- PURVES, Alex (dir.), *Touch and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2017.
- QUASTEN, Johannes, « The liturgical singing of women in Christian Antiquity », *Catholic Historical Review*, 27, 1941, p. 149-165.
- REDON Odile, SALLMANN, Line et STEINBERG, Sylvie (dir.), *Le Désir et le Goût : une autre histoire (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Saint-Denis, PUV, coll. « Temps & Espaces », 2005.
- REVEYRON, Nicolas, « Esthétique et symbolique de la lumière dans l'aménagement du sanctuaire médiéval », *Hortus artium medievalium*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 241-255.
- RICKLIN, Thomas, « Le goût du paradis. Les cinq sens et l'au-delà », *Micrologus X, I cinque sensi/The Five Senses*, 2002, p. 163-176.
- RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010.
- ROBERT, Louis, « De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes », *Journal des savants*, 1973, p. 161-211.
- ROCH, M., *L'Intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- ROUBINEAU, Jean-Manuel, « Bas morceaux et morceaux de choix du cochon dans l'alimentation des cités grecques », dans Marie-Pierre Horard et Bruno Laurieux (dir.), *Pour une histoire de la viande. Fabrique et représentations de l'Antiquité à nos jours*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017, p. 71-91.
- ROZHDESTVENSKAYA, Tatiana, GORDINE, Alexandre, ZYKOV, Piotr, « Les graffiti des pèlerins slaves en France XII^e-XVII^e siècles », *Revue des études slaves*, LXXXIX-3, 2018, p. 281-302.
- RUDOLPH, Kelli (dir.), *Taste and the ancient senses*, Londres, Routledge, 2018.
- SAGHI, Omar Snoeck, *Al Hajj : exposition*, Institut du monde arabe, du 23/04/2014 au 17/08/2014, catalogue de l'exposition, Paris, 2014.
- SANDWELL, Isabella, *Religious Interaction between Pagans and Christians in Late Fourth century Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, Oxbow Books, 2001.
- SCHIED, John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 2005.
- SCHIBILLE, Nadine, « The Profession of the Architect in Late Antique Byzantium », *Byzance*, 79, 2009, p. 360-379.
- , *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience*, Dorchester, Ashgate, 2014.
- SCHIFFMAN, Harvey Richard, *Sensation and Perception: An Integrated Approach* (3^e éd.), New York, Wiley, 1990.
- SCHLEIFER, Eliyahu, « Jewish Liturgical Music from the Bible to Hasidism », dans Lawrence A. Hoffman et Janet R. Walton (dir.), *Sacred Sound and Social Change. Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, p. 13-58.
- SCHMITT, Jean-Claude, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
- SEEBASS, Tilman, « Iconografia musicale bizantina », dans Vera Minazzi et Cesarino Ruini (dir.), *Atlante storico della musica nel Medioevo*, Milan, Jaca Book, 2011, p. 54-57.
- SELL, Charles S., *Chemistry and the Sense of Smell*, Hoboken, John Wiley and Sons, 2014.
- SERRES, Michel, *Les Cinq Sens*, Paris, Grasset, 1985.
- SHAGRIR, Iris, « Vox civitatis : el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII », *Ad limina. Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages*, vol. 8, 2017, p. 63-84.
- ŠEVČENKO Igor, 1962 « The Illuminators of the Menologium of Basil II », *Dumbarton Oaks Papers*, XVI (1962), p. 244-270.
- SHALEV-EYNI, Sarit, « The Aural-Visual Experience in the Ashkenazi Ritual Domain of the Middle Ages », dans Susan Boynton et Diane J. Reilly (dir.), *Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 189-204.
- SHARABI, Lena Naama, *Lamp and Light in the Ancient Synagogue*, maîtrise sous la direction de Zeev Weiss, Jérusalem, Hebrew university of Jerusalem, 2013.
- SHEPARDSON, Christine, *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014.

- SIDÉRIS, Georges, « Approches sur l'historiographie du genre à Byzance », *Genre & Histoire*, vol. 3, 2008, <http://journals.openedition.org/genrehistoire/358>, mis en ligne le 14 décembre 2008, consulté le 14 décembre 2020.
- SIMOONS, Frederick J., *Eat not this flesh. Food Avocations from Prehistory to the Present* [1961], Madison/Londres, University of Wisconsin Press, 2^e éd., 1994.
- SKARLATOS, Dimitri, ZAKINTHINOS, Tielemakos et KOUMANOUDIS, Iannis, « The use of ceramic pots in old worship places », dans Dena Rosslere (dir.), *Developments in ceramics material research*, Hauppauge, Nova Science Publishers, 2003, p. 141-172.
- SMITH, Mark M., *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- SORABJI, Richard, *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- SPIESER, Jean-Marie et YOTA, Élisabeth (dir.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin*, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg (13-15 mars 2008), Paris, Desclée De Brouwer, 2012.
- STEWART, Peter, *Statues in Roman Society. Representation and Response*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SQUILLACE, Giuseppe, *I balsami di Afrodite. Medici, mallati e farmaci nel mondo antico*, Sansepolcro, Aboca, 2014.
- SQUIRE, Michael (dir.), *Sight and the Ancient Senses*, Londres, Routledge, 2016.
- SUAREZ-NANI, Tiziana, « Du goût et de la gourmandise selon Thomas d'Aquin », *Micrologus*, 2002, vol. 10, 2002, p. 313-334.
- TAFT, Robert F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* [1975], vol. II, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, coll. « Orientalia Christiana Analecta » 200, 2^e éd., 1978.
- , « Women at Church in Byzantium: Where, When - and Why? », *Dumbarton Oaks Papers*, 52, 1998, p. 27-87.
- TETERIATNIKOV, Natalia, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and their Aftermath*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks studies XLVII, 2017.
- THEIS, Lioba, « Lampen, Leuchten, Licht », dans Christoph Stiegemann (dir.), *Byzanz, das Licht aus dem Osten: Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert, Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn*, Mayence, Philipp von Zabern, 2001.
- , « The Orchestration of Enlightenment: Light in Sacred Space », communication aux rencontres « Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental » (2^e rencontre), INHA, Paris, 24 mars 2016.
- THUNØ, Erik, *The Apse Mosaic in Early Medieval Rome. Time, Network, and Repetition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2015.
- THURLKILL, Mary, *Sacred scents in early christianity and islam*, Lanham, Lexington Books, 2016.
- TONER, Jerry, *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, Londres/New York, Bloomsbury, 2014.
- TORRES, Marie-Emmanuelle, « Echoes of Constantinople. Rewriting the Byzantine Soundscape in Travel Accounts », dans Boris Stojkovski (dir.), *Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature*, vol. 1, Budapest, Trivent, 2020, p. 193-213.
- TOYNBEE, J. M. C. et PAINTER, K. S., « II. Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700 », *The Antiquaries Journal*, 108, 1986, p. 15-65.
- VASILIU, Anca, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.
- , « Toucher par la vue. Plotin en dialogue avec Aristote sur la sensorialité de l'incorporel », *Les Études philosophiques*, n. 154, 2015, p. 555-580.
- VAJ, Isabella, « Reimpiego di campane spagnole in lampadari della Grande Moschea di Fes e di Taza », dans Silvia Lusuardi Siena et Elisabetta Neri (dir.), *Del fondere campane: dall'archeologia alla produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*, Florence, All'insegna del giglio, 2007, p. 169-180.
- VERBANCK-PIÉRARD, Annie, MASSAR, Natacha et FRÈRE, Dominique, 2008, *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée* [exposition, présentée au Musée royal de Mariemont, du 7 juin au 30 novembre 2008], Musée royal de Mariemont.
- VEYNE, Paul, « Lisibilité des images, propagande et appareil monarchique dans l'Empire romain », *Revue historique*, 2002, p. 3-30.
- VINCENT, Alexandre, « Processions et rites en musique dans la religion publique romaine », *Dossiers d'archéologie*, vol. 383, 2017, p. 38-42.
- , 2017a « Tuning into the Past: Methodological Perspectives in the Contextualised study of the Sounds in the Roman Antiquity », dans Eleanor Betts (dir.), *Senses of the Empire: Multisensory Approaches to Roman Culture*, Londres, Routledge, 2017, p. 147-159.
- VISSIÈRE, Laurent, « *Cris de Paris*, naissance d'un genre », dans Olivier Halévy, Isabelle His et Jean Vignes (dir.), *Clément Janequin, un musicien au milieu des poètes*, Paris, Société française de musicologie, 2013, p. 87-116.
- VIVIER, Didier, « Élités et processions dans les cités grecques : une géométrie variable ? », dans Laurent Capdetrey et Yves Lafond (dir.), *La Cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e s. a.C. – I^{er} p.C.)*, Bordeaux, Ausonius, 2010, p. 163-183.
- VOLOKHINE, Youri, *Le Porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Presses universitaires de Liège (coll. « Religions », 3), Liège, 2014.
- , « Le Mouton en Égypte ancienne : la question de l'interdit », dans Béatrice Caseau et Hervé Monchot (dir.), *Religions et Interdits alimentaires : archéozoologie et sources littéraires*, Louvain, Peeters, 2020, p. 15-23.
- VUOLANTO, Ville, *Children and Asceticism in Late Antiquity: Continuity, Family, Dynamics and the Rise of Christianity*, Ashgate, Farnham, 2015.
- WALAKER NORDEIDE, Saebjorg et BRINK, Stefan, *Sacred Sites and Holy Places. Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, Turnhout, Brepols, 2013.
- WALTER, Christopher, « The Origins of the Iconostasis », *Eastern Church Review*, vol. 3, 1971, p. 251-267.
- , « A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier », *Revue des études byzantines*, vol. 51, 1993, p. 203-228.
- VAN WINTER, Johanna Maria, « *Arabic Influences on European Medieval Cuisine* », dans Joanita Vroom, Yona Waksman, Roos Van Oosten (dir.), *Medieval Masterchef. Archaeological and Historical Perspectives on Eastern Cuisine and Western Foodways*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 25-32.
- WEBB, Ruth, « The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion in Ekphrasis of Church Buildings », *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 53, 1999, p. 59-74.
- WILKINS, John, *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- WILKINS, John et NADEAU, Robin, *A Companion to Food in the Ancient World*, New York, Wiley & Blackwell, 2015.
- WILKINSON, John, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster, Aris & Philips, 1977.
- WIPSYCZKA, Ewa., « Church Treasures in Byzantine Egypt », *The Journal of Juristic Papyrology*, 34, 2004, p. 127-139.
- WISNIEWSKI Robert, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- WOOLGAR, Christopher M., *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- WRIGHT, Craig, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris (500-1550)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- WRIGHT, Knust Jennifer, VARHELYI, Zsuzsanna, *Ancient Mediterranean sacrifice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011.
- YASIN, Anne-Marie, « Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of early Christian sacred space », dans Antony Eastmond (dir.) *Viewing inscriptions in the late antique and medieval world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 36-60.
- ZABBAL, François, « Hajj, histoire du pèlerinage », *Qantara*, 91, 2014, p. 1-36.
- ZAKINTHINOS, Tielemakos et SKARLATOS, Dimitri, « The effect of ceramic vases on the acoustics of old Greek orthodox churches », *Applied Acoustics*, vol. 68, 2007, p. 1307-1322.
- ZOHAR, A. et Lev, E., « Trends in the Use of Perfumes and Incense in the Near East after the Muslim Conquest », dans D. Jung, Special Issue on « Perfumery and Ritual in Asia », *Journal of the Royal Asiatic*, 23, 1, 2013, p. 11-30.