MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 116 (2017), p. 97-122

Julie Lafont

# Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand bj.t devient bw.t

*Conditions d'utilisation*

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

*Conditions of Use*

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

**Dernières publications**

| | | |
|---|---|---|
| 9782724711219 | *Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts* | Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.) |
| 9782724711264 | *La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou* | Laurent Coulon |
| 9782724711752 | *Guide du Caire Islamique* | Hadrien Collet |
| 9782724711660 | *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41* | Adrien Candiard (éd.) |
| 9782724711745 | *Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)* | |
| 9782724711271 | *Du côté de chez Zeus* | Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.) |
| 9782724711677 | *La Description de l'Égypte* | Paul-Marie Grinevald |
| 9782724711714 | *La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne* | Sylvie Ayari |

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

# Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne
## Quand *bj.t* devient *bw.t*

JULIE LAFONT*

Connu depuis des millénaires, le miel [1] est devenu au fil de l'histoire une denrée remarquable dans de nombreuses cultures. Plusieurs peintures rupestres datées du mésolithique et du néolithique [2] illustrent notamment l'origine des premières récoltes sauvages.

En Égypte, c'est à l'aube de la civilisation pharaonique qu'apparaissent les prémices d'une apiculture organisée, grâce à laquelle les Égyptiens ont pu se créer un accès privilégié à la production d'une des ressources naturelles les plus difficiles à obtenir. Devenu un produit indispensable dans leur quotidien, le miel s'est également imposé comme offrande rituelle au sein des temples et des tombes.

La grande encyclopédie sacerdotale de Dendara, sanctuaire de la déesse Hathor, atteste cependant une *bw.t* concernant l'acte de « manger du miel ». Une telle proscription soulève de nombreuses interrogations concernant aussi bien sa motivation que son champ d'application, ou encore son lien direct ou indirect avec la déesse. Cet interdit se limitait-il à la VI^e province de Haute Égypte, justifiant alors une éventuelle prérogative hathorique sur ce produit ? Avait-il une origine et une explication plus concrète, liées à un éventuel enjeu économique ?

À l'instar des réflexions déjà menées sur la notion de *bw.t* [3], cette étude tentera de définir les fondements de cette proscription du miel dans les textes qui la mentionnent.

* UMR 5140 Archéologie des sociétés méditerranéennes ASM, université Paul Valéry Montpellier 3, CNRS, MCC, Montpellier.

1 Cet article s'inscrit en marge des recherches menées dans le cadre de ma thèse : *Le miel en Égypte ancienne. Histoire et fonctions d'un produit précieux*, thèse de doctorat, université Paul-Valéry Montpellier 3, en cours depuis 2013. Je tiens à remercier M. Bernard Mathieu et M^me Isabelle Régen pour leur soutien, leurs conseils et le temps qu'ils ont accepté de consacrer à la relecture de ce travail.

2 Pour l'Afrique du Sud, voir Marchenay 2007, p. 16 ; pour le Zimbabwe, et les peintures de l'Afrique centrale, voir le projet de l'organisation non gouvernementale *TARA*, créée en 1996, http://africanrockart.org, consultation novembre 2016, en partenariat avec le British Museum depuis 2012 : http://africanrockart.britishmuseum.org, consultation novembre 2016 ; pour l'Espagne, voir Marchenay 2007, p. 13 ; Crane 1999, p. 35-48.

3 À propos de *bw.t*, voir Aufrère 1999b, p. 69-113 ; Aufrère 2016, p. 15-41 ; Frandsen 1986 ; Frandsen 1989, p. 151-158 ; Frandsen 1998, p. 975-1000 ;



BIFAO 116 (2017), p. 97-122 Julie Lafont
Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand bj.t devient bw.t
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

## LA *BW.T*, UNE RÈGLE DIVINE AU CŒUR DE LA VIE QUOTIDIENNE

Très présente dans la littérature égyptienne, la notion de , *bw.t*, traduite généralement par « abomination » ou « interdit », est un concept propre à l'univers culturel égyptien. Entre idée abstraite et réalité concrète, il apparaît dès l'Ancien Empire dans les Textes des Pyramides [4] et se développe ensuite selon les contextes culturels et les genres littéraires. À l'image de nombreuses autres notions complexes, il est difficile de définir ce que représente réellement le terme *bw.t*. Si l'on se réfère au chapitre 125 du Livre des Morts [5], l'interdiction est présentée comme émanant de l'autorité divine :

*n jr=j bw.t (ny.t) nṯr.w*
*Je n'ai pas fait ce qu'abhorrent les dieux.*

Parfaitement intégré au sein de la « déclaration d'innocence » du défunt, cet énoncé concis pourrait faire office de définition fondamentale, à savoir une action perçue comme une abomination par une divinité [6]. Une forme plus détaillée de ces prohibitions morales apparaît également sur certains monuments privés, attestant l'impact de ce qui est *bw.t* sur l'homme, sur sa vie terrestre ou dans l'au-delà [7].

Néanmoins, à notre connaissance, seules les encyclopédies sacerdotales [8] répertorient ces interdits de manière raisonnée, décrivant toutes les provinces – ou *sépat* – d'Égypte en fonction de leurs particularismes culturels : situation géographique, capitale, divinité tutélaire et, par extension, tout ce qui les caractérisait de près ou de loin (arbre, butte, lac et animal sacrés et, bien entendu, la ou les *bw.t* spécifiques). Ces textes théologiques offrent ainsi un tableau de l'organisation spatiale de l'Égypte et posent la question de l'influence possible de l'univers sacré sur le monde profane. Ils démontrent, en outre, que chacun des éléments associés à une région possède des relations intrinsèques avec le dieu qui y réside. La *bw.t* en est une illustration des plus pertinentes [9].

Frandsen 1999, p. 131-148 ; Frandsen 2000, p. 9-34 ; Frandsen 2001, p. 141-174 ; Frandsen 2002-2003, p. 57-74 ; Frandsen 2006, p. 197-201 ; Frandsen 2010, p. 149-174 ; Leitz 1994 ; Montet 1950b, p. 85-116 ; Montet 1963, p. 53-62.

4 Par exemple, dans *Pyr.* § 127c, d [TP 210] ; § 308b [TP 258] ; § 718a [TP 409] ; § 1500c [TP 576] ; voir notamment Mathieu à paraître, *s.v.* « Abomination ».

5 Cf. Barguet 1967, p. 157-164 ; Montet 1963, p. 54-56 ; voir également la base de données du *Totenbuch Projekt* sur la formule 125 : http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/125, consultation novembre 2016.

6 Dans un tel contexte, l'existence d'une *bw.t* implique, en cas de non-observance, la condamnation par le tribunal d'Osiris et sous-tend l'émergence du concept de libre-arbitre. Interprétée de cette manière, la *bw.t* se justifie et impose une forme de respect de la règle ; voir, à ce propos, la formule 1130 des Textes des Sarcophages, en particulier *CT* VII, 461c-465a ; Lorton 1993, p. 125-155.

7 Voir notamment la stèle Caire JE 48831 ; *KRI* VI, 20, 12 - 25, 15 ; Korostovstev 1947, p. 155-175 ; Montet 1950b, p. 108-109 ; Tiradritti 1997, p. 193-203.

8 Quatre encyclopédies sacerdotales ont été découvertes à ce jour : une première provenant d'Edfou ; voir Cauville, Devauchelle 1984, p. 329-344 ; une deuxième est mentionnée dans le Papyrus géographique de Tanis ; voir Brugsch, Petrie, Griffith 1889, pl. IX-X. Enfin, concernant les deux papyri de Tebtynis, voir Osing 1998 ; Osing, Rosati 1998. Pour une version synoptique des quatre encyclopédies, voir Leitz 2014.

9 On observe de manière assez récurrente la mention d'interdits dans des documents très différents. Au-delà des formules du Livre des Morts évoquées précédemment, on notera par exemple la stèle d'Uriage n° 10 (= *Urk.* IV, 1029, 15-1033, 7) datée de la XVIII[e] dynastie et signalée par P. Montet (1963, p. 56), et P.J. Frandsen (2006, p. 199). Dans cette autobiographie, le vizir Ouser-Amon répertorie sept actions qu'il certifie n'avoir jamais réalisées, respectant ainsi les règles de la *maât*.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

## LES ATTESTATIONS DE LA *BW.T* LIÉE À LA CONSOMMATION DU MIEL

Le miel tenait une place de choix dans la société égyptienne. Principal édulcorant pour les préparations culinaires[10], il était également un ingrédient thérapeutique reconnu[11]. Pourtant, la documentation administrative révèle qu'il n'était pas accessible à toutes les classes sociales du fait essentiellement de sa valeur économique élevée. Objet d'une forme de monopole d'État[12], le miel semble donc avoir été thésaurisé[13] par les temples en vue d'assurer les services d'offrandes aux dieux. C'est dans ce contexte socio-économique que se pose la question d'une *bw.t* concernant ce produit.

### Les textes de géographie religieuse

Nous avons vu[14] que cette notion spécifique peut se trouver associée aux différentes provinces de l'Égypte et, par extension, à leurs dieux tutélaires. De manière générale, les encyclopédies sacerdotales répertorient ainsi différentes *bw.t* dont l'inscription fait office d'une forme de menace divine. L'acte de « manger du miel » est l'une de ces pratiques prohibées par les dieux[15].

Située au cœur du temple de Dendara, la monographie très détaillée de la province tentyrite – la VI^e^ de Haute Égypte – fait ainsi état d'une *bw.t* liée à la consommation de miel. Sur l'un des jambages de la porte donnant sur la salle V, nous pouvons lire[16] :



*rn (ny) bw.t : jtnw, wnm bj.t*
*Le nom de la* bw.t *: le poisson*-iténou[17]*, manger du miel*

À quelques détails syntaxiques près, un parallèle est gravé sur le montant sud de la porte nord-ouest, située dans l'avant-cour du temple d'Edfou[18] :



*jtnw, wnm bj.t : rn n(y) bw.t*
*Le poisson-iténou, manger du miel : c'est le nom de la bw.t*

10 Sur l'alimentation égyptienne en général, voir notamment Tallet 2003 ; Tallet 2006 ; Peters-Destéract 2005 ; sur l'emploi du miel avec le *chédéh*, voir Tallet 1995, p. 459-492 ; Tallet 2008 ; Gabolde 2009, p. 159-163 ; Tallet 2010.

11 L'étude des formules montre un double emploi du miel, en tant qu'excipient et principe actif.

12 Le monopole du miel est à aborder sur le même plan que le monopole des dattes (Menu 2014, p. 199-215) ou celui du papyrus (Aufrère 2005a, p. 103-117).

13 Ce concept s'intègre dans l'idée de double économie égyptienne, verticale et horizontale, abordée en détail par Grandet 1994b, p. 58, n. 229, 256.

14 Voir *supra*. La *bw.t*, une règle divine au cœur de la vie quotidienne.

15 Voir l'étude des textes liés à la géographie religieuse de la province tentyrite par S. Cauville (1992, p. 67-99).

16 Mariette 1870b, pl. 20b = *Dendara* VII, 140, 8-9 (Chassinat, Daumas 1972, p. 140, 8-9).

17 Pour le poisson-*iténou* identifié au dauphin, voir Meeks 1973, p. 209-216 ; Vernus 2005, p. 240-242.

18 Mariette 1870a, pl. 4 = *Edfou* V, 348, 1 (Chassinat, Rochemonteix 1930, p. 348).


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cité aux côtés du poisson-*iténou*, l'acte de « manger du miel » constitue l'un des deux interdits propres à la VI^e^ *sépat* de Haute Égypte, dont Dendara est la capitale. Toutefois, dans ces temples, le miel n'est pas seulement attesté parmi les proscriptions : il est également mentionné comme offrande, donnée à plusieurs reprises aux dieux Mîn, Rê et bien sûr à Hathor, la déesse tutélaire de la province [19]. Dès lors, une certaine logique se fait jour : le miel ne doit pas être consommé par les hommes car il est réservé au culte divin. Au-delà, les seules attestations des temples de Dendara et d'Edfou consignées ci-dessus laissent à penser que la prohibition serait, selon toute vraisemblance, circonscrite à la province tentyrite. Pour expliquer cette restriction, il est indispensable de quitter le domaine de la géographie religieuse pour se tourner vers les autres textes évoquant, de près ou de loin, une *bw.t* du miel.

## D'autres mentions d'un « interdit » du miel ?

Il convient de signaler en premier lieu un texte mentionnant une *bw.t* qui, à défaut d'avoir été réellement étudiée, suscita cependant un certain malentendu. En effet, le chapitre XX du Rituel divin journalier d'Amon, intitulé « Onctions et fumigations [20] » évoque l'utilisation du miel en contexte de renaissance divine : son application apporte à la statue la luminosité solaire à l'instar de l'or, minéral constitutif des chairs divines [21]. Or, au centre du texte, le miel réapparaît, cette fois-ci en parallèle avec le vase-*hébénet* d'Amon [22] sur lequel le dieu prononce une phrase énigmatique :

> Amon-Rê, seigneur des trônes du Double-Pays est pourvu de l'Œil-d'Horus sucré, le noir et le blanc, mêlés au fleuve. C'est le vase-*hébénet* d'Amon, cela, dont Amon a dit :
>
> « Voyez, le mensonge est mon abomination en son sien nom de miel. »

P.J. Frandsen commente ainsi cette occurrence : « Then, unfortunately in a context that is far from clear, we have: "Evil is its *bwt* in this name of honey". In this context honey, the Eye of Re, stands in opposition to *grg*, which of course was *bwt* at all times and in all places [23]. »

19 Frandsen 2006, p. 197-198.

20 P. Berlin 3055, VII, 2-9 ; voir Erman 1901a, pl. VII, 3, 5-7 ; Moret 1902, p. 70-71.

21 Par sa couleur jaune, le miel illustre les aspects solaires et lunaires du créateur. Le chapitre x+V (2, 17-3, 13) du Rituel de l'Embaumement le cite ainsi comme jouant un rôle dans la composition d'un onguent sacré permettant « l'assouplissement du dos par massage à l'huile » et la « pose du suaire et de bandelettes » ; voir Sauneron 1952, § 4, p. 5-8 ; Goyon 1972, p. 47-50 ; Töpfer 2015, p. 89-101. Les ingrédients de sa préparation se recoupent avec ceux connus pour l'onguent précieux *merhet chépéset* décrit dans le laboratoire d'Edfou ; voir Aufrère 2005b, p. 242-246 ; Aufrère 2007, p. 191-195 ; voir également Aufrère 1997, p. 2-8. Enfin, dans le chapitre x+XI (8, 16-9, 13) du Rituel de l'Embaumement, le miel est également employé dans l'embaumement de la main droite en association avec l'étoffe-*sjꜣ.t* ; voir Sauneron 1952, p. 30-34 ; Goyon 1972, p. 73-77 ; Servajean 2003, p. 448-449 ; Töpfer 2015, p. 175-187.

22 Le vase-*hébénet* est mentionné à de très nombreuses reprises dans la tombe de Rekhmirê, où il sert à transporter et entreposer du miel provenant de toute l'Égypte ; voir Davies 1973, pl. XXXIII, XXXIV, XXXV. En outre, on notera qu'il est lié à la relique osirienne de la XIV^e^ province de Haute Égypte *hbn.t m rḏw.w-nṯr n(y.w) Qbḥ-snw(=f)*, « Le vase-*hébénet* contenant les humeurs divines de Qébéhsénouf ». De plus, cette *sépat* est placée sous la protection de Maât en tant que *ka* d'Hathor : *Mꜣꜥ.t jm m kꜣ n(y) Ḥw.t-Ḥr ḫr sꜣw nm[s.t] jm*, « Maât est là en tant que *ka* d'Hathor, gardant le vase-*nemset* » ; voir Leitz 2014, p. 109-112.

23 Frandsen 2006, p. 201.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

En effet, la formulation de cet extrait et les référents sémantiques choisis rendent la compréhension difficile, d'autant qu'il s'agit là du seul énoncé de ce type dans cette formule. Or, si le lien entre la proscription et le mensonge () n'a rien de nouveau, leur association avec le miel demeure unique à l'heure actuelle. Au-delà, il apparaît à la lecture de cette phrase que les termes utilisés illustrent un jeu de mots[24] entre *bw.t* et *bj.t*. Toutefois, cette paronomase n'a pas pour objectif d'établir une équivalence entre *bw.t* et *bj.t*, mais bien entre *bw.t* et *grg* ; ainsi, dans le cas présent, le miel n'est pas évoqué en tant que denrée, mais comme métaphore du mensonge, à savoir une vérité « édulcorée », voire trompeuse. Il n'y a donc pas lieu de classer cet extrait du Rituel divin journalier d'Amon parmi les éventuelles attestations d'une *bw.t* du miel[25].

Un autre document doit également être signalé ici : le Calendrier du Caire (p. Caire CG 86637), papyrus calendérique rédigé à la XX^e^ dynastie, une variante plus récente du p. Sallier IV (p. BM EA 10184)[26], daté de la XIX^e^ dynastie[27]. Bien que leurs similitudes soient remarquables, le papyrus du Caire se distingue en ce qu'il se compose de deux « livres ». Or, si le second offre un ménologe couvrant l'année égyptienne complète, y compris les jours épagomènes, le premier se démarque par son aspect limité. Loin d'être incomplet, comme le supposait A. el-M. Bakir[28], il est au contraire très précis, ce qui laisse à penser qu'il serait plutôt le reflet d'une tradition spécifique.

En effet, dans ce livre I[29] figurent des éléments théologiques associés directement aux quinze premiers jours du premier mois d'*akhet*. Par exemple, il est précisé pour chacun d'eux la fête qu'il convient de célébrer, la ou les divinité(s) honorées, mais aussi la nature même de la journée – à savoir très faste ( *nfr nfr*) ou néfaste ( *ḥȝ*). Enfin, toutes les entrées calendériques révèlent une ou plusieurs contre-indications, définies par les dieux, et qu'il est vital de respecter. Indéniablement, ces détails ne sont pas sans rappeler la description de la *bw.t* du chapitre 125 du Livre des Morts[30]. En effet, bien que le terme ne soit pas mentionné, l'emploi du verbe négatif  *jmj* suffit à conférer une valeur prohibitive au texte. Ainsi, bien qu'absente textuellement, la notion de *bw.t* est implicite, intégrée au format du calendrier et associée à des fêtes ou des préconisations propres à des croyances spécifiques.

24 À propos des jeux de mots et autres figures de style, voir MATHIEU 1996, p. 251-254, *s.v.* « Assonance », « Calembour », « Jeu de mots », « Jeu phonique » et plus particulièrement « Paronomase », p. 204, § 94 et p. 211, § 108.

25 Le chapitre XX dans son ensemble fera l'objet d'une translittération, d'une traduction et d'une analyse complète dans une prochaine publication.

26 Le p. Sallier IV (BM EA. 10184) a été publié par E. Hawkins ; voir HAWKINS 1982, pl. CXLIV-CLXVIII ; concernant le Calendrier du Caire (p. Caire 86637), voir BAKIR 1966. Une étude synoptique de ces deux versions du calendrier des jours fastes et néfastes a été réalisée par Chr. Leitz, voir LEITZ 1994.

27 Concernant le p. Sallier IV, la mention de « l'an 56 du règne de Ramsès II » dans le texte permet de confirmer son appartenance à la XIX^e^ dynastie. Cette datation fut également donnée, à tort, au Calendrier du Caire par A. el-M. Bakir, voir BAKIR 1966, p. 5-6. En réalité, les critères paléographiques et grammaticaux de ce dernier le rapprochent davantage du règne de Ramsès III (XX^e^ dynastie) ; voir BÁCS 1990, p. 41-44. Sur les calendriers égyptiens de manière générale, voir PARKER 1950 ; SCHOTT 1950 ; PELLAT 1986 ; GRIMM 1994 ; SPALINGER 1995, p. 17-32 ; BOMHARD 1999 ; PORCEDDU *et al.* 2008, p. 327-339.

28 BAKIR 1966, p. 2.

29 BAKIR 1966, p. 11-12, pl. I, Ia-II, IIa.

30 Le calendrier du livre I du papyrus du Caire propose un format, un agencement et des données exceptionnels, mêlant l'approche de la chose *bw.t* observée dans le chapitre 125 du Livre des Morts et le traitement des *bw.t* caractéristiques des monographies et autres encyclopédies sacerdotales. S'y trouvent également des éléments présents dans les *omina* calendériques du type « celui qui naît en ce jour, il ne vivra pas » ; voir *supra*, La *bw.t*, une règle divine au cœur de la vie quotidienne.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Selon le livre I du Calendrier du Caire, il était donc défendu de « manger du miel » le 10e jour du 1er mois de la saison *akhet* [31] (fig. 1) :

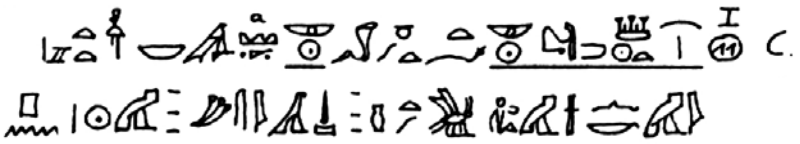


**Fig. 1.** 10e jour, 1er mois de la saison *akhet*, Livre I du Calendrier du Caire, 11. D'après Leitz 1994, p. 434-435.

*ꜣbd 1, ꜣḫ.t, sw 10 : ʿḥꜣ !*
*Ḥb Tfnw.t, ḥb Ḥꜣ, nb Jmn.t Jmꜥk wnm bj.t ḏꜣjs m hrw pn*

*1er mois de la saison* akhet*, jour 10 : néfaste !*
*Fête de Tefnout, fête de Ha, seigneur de l'Occident. Tu ne dois manger ni miel, ni plante-*djaïs *ce jour-là.*

En observant de près les contre-indications mentionnées dans l'ensemble de cette hémérologie, on constate que la majorité d'entre elles concernent l'alimentation. Seuls trois jours – les 1er, 4e et 5e – sur les quinze listés ne condamnent pas la consommation d'une ou plusieurs denrées. Cette mise en garde liée au miel n'est donc pas un cas isolé. En revanche, le choix de la date spécifique du 10e jour du 1er mois de la saison *akhet* soulève certaines interrogations. De même, les possibles corrélations entre les fêtes de Tefnout et de Ha, le miel et la plante-*djaïs* méritent approfondissement.

Associé à la fête de la déesse Tefnout [32], fille du créateur et sœur du dieu Chou, ce jour acquiert naturellement une connotation héliopolitaine. Une célébration identique à celle du Calendrier du Caire se trouve mentionnée à la même date dans le Calendrier d'Esna [33] :

> Le 10 Thot : mi-néfaste, mi-faste : fête de Tefnout dans Iounyt. C'est Rê qui la fit au commencement […].

Une première lecture permet de constater qu'à l'instar du Calendrier du Caire, la qualification faste ou néfaste du jour est précisée. On retrouve en outre l'emploi des mêmes déterminatifs, sauf dans le cas du Calendrier d'Esna où les deux sont réunis en un groupe initial  *ʿḥꜣ-nfr*. Il est intéressant d'observer que dans la majorité des cas, ce jour de fête en l'honneur de Tefnout apparaît au mieux « mi-néfaste, mi-faste » (*Esna* V, *ʿḥꜣ-nfr*), au pire totalement « néfaste » (Cal. Caire, r° I, 11 : *ʿḥꜣ* ; Cal. Caire, v° XXI, 11 : *ʿḥꜣ*). Cette coloration plus ou moins négative rappelle la nature ambivalente de la déesse Hathor-Tefnout, autant protectrice que

31 P. Caire 86637, r° I, 11, voir Bakir 1966, p. 11, pl. I ; Leitz 1994, p. 434-435, pl. I.
32 Voir *LGG* VII, col. 405c-408b ; voir également Corteggiani 2007, p. 105-108, 534-535 ; Derchain 1975, p. 110-116 ; Faulkner 1964, p. 266-270 ; Meeks, Favard-Meeks 1993, p. 211, 254-257, 349 ; Meurer 2002, p. 58-59 ; Quirke 2001, p. 34, 46.
33 *Esna* II, 123-124, n° 55, 1-3, Sauneron 1963 ; voir Sauneron 1962, p. 11-13.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

destructrice[34]. Enfin, il convient de souligner que la version du livre I du Calendrier du Caire est la seule des quatre à afficher une proscription du miel. Cette remarque permet de proposer l'hypothèse selon laquelle ce ménologe court, réservé aux quinze premiers jours de l'année, proviendrait de la province tentyrite et serait rédigé d'après les mythes locaux. Notons enfin les deux autres attestations de cette même fête de Tefnout, citées par Chr. Leitz dans son étude synoptique[35] : l'une inscrite au verso du p. Caire 86637[36], l'autre sur l'o. Turin 57304[37].

En parallèle, l'association présente du miel et de la déesse lionne n'a rien d'étonnant. On retrouve en effet dans cette entrée calendérique ce lien entre les déesses Tefnout et Hathor, deux personnifications de l'Œil de Rê, et le miel, exsudat issu des larmes du créateur. Cela démontre que la proscription liée à la consommation du miel ne se limitait pas à Dendara, ni même à la province tentyrite comme pouvait le laisser penser les extraits des monographies sacerdotales[38]. En réalité, l'utilisation du miel et sa prohibition dépendaient moins de considérations géographiques que de la norme héliopolitaine dont s'inspire la théologie hathorique (Hathor/Tefnout/Sekhmet) de la VI^e^ *sépat* de Haute Égypte.

Citée comme seconde proscription, la plante-*djaïs* est traitée sur le même plan que le miel[39], à la différence que son identification reste toujours source d'interrogations[40]. Plusieurs textes tendent à démontrer l'existence d'une connexion directe entre cette plante et les croyances osiriennes, confirmant la nature héliopolitaine de cette entrée calendérique. Dès les Textes des Pyramides [TP 688, § 2083a], nous apprenons ainsi que manger de la plante-*djaïs* était prohibé pour le défunt[41], bien qu'elle fût tout à fait comestible dans le monde des vivants. En effet, son usage était quotidien et sa présence récurrente dans la pharmacopée égyptienne, notamment en usage interne où elle était utilisée comme ingrédient principal de certains électuaires[42]. Or, le § 2083a [TP 688] semble faire référence à ce goût amer qui la caractériserait, justifiant

34 Dans le mythe de la Lointaine (Inconnu-Bocquillon 2001), Tefnout revêt les traits de la lionne Sekhmet envoyée pour punir les hommes accusés de rébellion envers les dieux. Une fois apaisée grâce à la ruse de Thot, cette dernière revient auprès de l'Ennéade sous la forme de Hathor-Bastet-Tefnout. Elle reçoit alors le nom d'*Jr.t Rˁ*, « Œil de Rê », et devient la personnification de « l'Uræus » (*Hry.t-tpˁf*, « Celle-qui-est-sur-sa-tête ») dressé au front de son père ; voir également le texte démotique narrant « le mythe de l'Œil du Soleil » (Quack 2007, p. 195-230) inscrit dans sa version la plus complète sur le p. Leyde I 384 (Spiegelberg 1917 ; Cénival 1988) et fragmentaire sur le p. Lille 31 (Cénival 1985 ; Cénival 1987 ; Bresciani 1993) ; une version grecque est également connue (West 1969) ; Junker 1911, p. 19-23 ; au sujet des épiclèses de Hathor attribuées également à Tefnout, voir notamment Husson 1977, p. 118-119, 159-160, 188-189, 251-252.

35 Leitz 1994, p. 434-435.

36 P. Caire 86637, v° XXI, 11 ; voir Bakir 1966, p. 57, 81, pl. LI.

37 O. Turin 57304 ; voir López 1980, p. 70-71, pl. 96 ; Brunner-Traut 1986, col. 153-154 ; Spalinger 1994, p. 301-302.

38 *Supra*, Les textes de géographie religieuse.

39 Elle est également mentionnée le 8^e^ jour du 1^er^ mois de la saison *akhet* de ce même ménologe, parmi une liste de restrictions alimentaires, au côté de deux autres plantes (p. Caire 86637, r° I, 9), voir Bakir 1966, p. 57, 81, pl. XXI ; Leitz 1994, p. 433-434.

40 Si le nom de ce végétal fut d'abord traduit « canne à sucre » par A. el-M. Bakir dans sa publication du Calendrier du Caire, nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien puisque cette dernière ne fut importée en Égypte qu'au VIII^e^ s. de notre ère ; voir Ouerfelli 2008, p. 67-102. D'autres études ont été menées depuis sur le sujet, voir Charpentier 1981, n° 1474 ; Aufrère 1986, p. 6-9 ; Miller 1994, p. 349-357 ; Aufrère 1999a, p. 130-131, n. 185 ; Frandsen 2001, p. 156, n. 64 ; Guilhou 2005, p. 274-279.

41 *Pyr.* § 2083a [TP 688] : *Hr N. pn jr bw.t rmt, n ˁ.y N. pn r bw.t nṯr.w, n wnm-n N. ḏ3js […]*, « Ce *N.* que voici s'éloignera de la *bw.t* des hommes, les mains de ce *N.* que voici ne s'approcheront pas de la *bw.t* des dieux, *N.* ne saurait manger la plante-*dja*[*ïs*] ». Pour les différents parallèles de cette formule : T/A/N 57-64 ; P/A/N 34-40 ; P/D ant/E 65-74 ; M/A/N 8-13 ; N/A/N 25-31 (=.N 974-980) ; Nt/F/NwA 23-31 (= Nt 23-31) ; voir Allen 2015, p. 286.

42 *Eb.* 167, Bardinet 1995, p. 273 ; *Eb.* 587, Bardinet 1995, p. 334.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

son rôle émétique en contexte médical en repoussant toutes sortes d'éléments malins [43]. Cette fonction apotropaïque s'ajoute ainsi à sa fonction médicinale car le pus et les substances s'écoulant du corps ou en obstruant les conduits sont autant de symptômes inquiétants pour la santé du patient, voire les ultimes indicateurs d'un décès proche. L'association de ce végétal à la présence de vers et d'épanchements de liquides apparaît comme une allusion directe à la mort d'Osiris et une référence à son cadavre en instance de décomposition [44]. En outre, cette référence à connotation négative se retrouve également en contexte médico-magique dans une formule du recueil *Mutter und Kind* (p. Berlin 3027, D2, 6-8) [45] où la plante est en lien avec une maladie touchant Osiris.

Cet extrait, tout comme l'entrée calendérique du Livre I du Calendrier du Caire, met en lumière l'emploi simultané du miel et de la plante-*djaïs.* De la mise en relation de ces deux ingrédients, on peut inférer une dualité gustative, le sucré et l'amer. Mais l'un et l'autre illustrent aussi deux des aspects de la théologie héliopolitaine qu'ils ont en commun. Issu de Rê, chargé de lumière solaire, le miel est ainsi de nature céleste, tandis que la plante-*djaïs*, associée à Osiris, laisse deviner son caractère chthonien. Dans ce contexte calendérique, proscrire conjointement la consommation de ces deux ingrédients aussi antithétiques que complémentaires se justifie pleinement.

Cette entrée calendérique joue donc sur les contrastes en mettant en scène deux divinités, l'une masculine, l'autre féminine ; deux aliments aux vertus thérapeutiques, une plante amère et un produit sucré ; deux aspects de la théologie héliopolitaine, l'un céleste, l'autre chthonien.

Tenant compte du fait que la *bw.t* mentionnée dans le Rituel divin journalier est liée au mensonge et non au miel, l'entrée du Calendrier du Caire du 10e jour du 1er mois de la saison *akhet* est le seul texte à faire écho à la *bw.t* invoquée dans les deux extraits monographiques d'Edfou et de Dendara. L'analyse parallèle de ces attestations alimente le postulat proposant l'existence d'une relation intrinsèque et exclusive entre l'Œil de Rê, la province tentyrite et l'acte de manger – ou non – du miel.

## LA DOUBLE NATURE DE LA *BW.T* DU MIEL

Définie comme l'une des proscriptions de la VIe *sépat* de Haute Égypte, la *bw.t* de la consommation du miel demeure pourtant absente de la quasi-totalité des textes de géographie religieuse. En effet, nous avons pu voir que seules les deux monographies de Dendara y faisaient référence, laissant à penser qu'il pourrait s'agir d'une *bw.t* déterminée par les croyances locales.

43 Voir notamment : *Bln*, 163f = *Eb*. 856f, Bardinet 1995, p. 364. Faire sortir le mal du corps était essentiel comme l'atteste la conjuration *Eb.* 131 (30, 6-17), Bardinet 1995, p. 50 ; Voir également *H*. 209 (13, 15-16), Bardinet 1995, p. 401 = *Eb*. 751 (89, 18-20), Bardinet 1995, p. 356.

44 Une conjuration magique contre les vers-*héfat* fait une référence identique, voir *Eb*. 61 (18, 21-19, 10), Bardinet 1995, p. 52, 259 ; *Bln.* 189 (20, 9-21, 3), Bardinet 1995, p. 434.

45 La maladie décrite ici revêt la forme d'une fille perfide pour son père Osiris : « Toi qui passes ton temps à confectionner de la brique pour ton père Osiris, toi qui dis de ton père Osiris qu'il vivait de plante-*djaïs* mêlée à du miel, écoule-toi ! » (P. Berlin 3027, D2, 6-8) ; voir Erman 1901b, p. 14-15 ; Yamazaki 2003, p. 16-17, pl. 3.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Or, pour mieux définir le contexte dans lequel cette prescription s'inscrit, il est indispensable de revenir à l'implication économique et sociale du produit.

Dans son étude[46], P.J. Frandsen aborde la *bw.t* tentyrite sous son aspect théologique. Or, loin d'être une denrée négligeable, nous avons pu constater que ce dernier est également très présent dans les documents de la pratique. Du fait de sa valeur économique, il est devenu un marqueur de distinction sociale. Ainsi, le simple fait de posséder du miel et de pouvoir en consommer régulièrement était perçu comme un signe extérieur de richesse. En outre, au regard du nombre de formules médico-magiques recourant au miel en usage interne, il semble difficile d'imaginer une province entière privée de ce type de soins. Qu'elle soit impérieuse ou vitale, la consommation du miel pouvait donc concerner aussi bien les individus aisés que les nécessiteux. De fait, quel que soit le rang des habitants de la VI^e^ *sépat* de Haute Égypte, il eût été peu pertinent de les priver de sa consommation.

Du point de vue géographique, la *bw.t* du miel apparaît bien avoir été circonscrite aux limites de la province tentyrite. En revanche, il reste difficile de déterminer sa portée temporelle en l'absence de dates précises dans les monographies de Dendara. Selon toute vraisemblance, il semblerait que l'interdit fut appliqué de manière ponctuelle, probablement à l'occasion d'événements spécifiques en lien avec la théologie locale.

## De l'aspect économique de la *bw.t* du miel

Le Livre I du Calendrier du Caire a permis de constater qu'une fête de Tefnout était en lien avec une proscription du miel le 10^e^ jour du 1^er^ mois de la saison *akhet*. Or, cette date – correspondant au dernier jour de la première décade de l'année – ne semblait pas présenter de lien direct avec le miel. Ce n'est qu'en la comparant avec celles fournies par les calendriers arabes qu'il est possible d'y voir un rapport avec la période de récolte du produit. En effet, ces derniers indiquent que la collecte avait lieu trois fois par an, au cours des mois d'avril (*pakhons*), juin (*épiphi*) et juillet (*mésori*)[47]. Dès lors, il pourrait s'agir d'une forme de prohibition répondant à la période de récolte et/ou de stockage du miel dans les temples. Durant cette période d'inventaire, la denrée serait ainsi réservée en priorité au culte de la déesse Hathor[48].

Les calendriers arabes apportent d'autres informations susceptibles de nous éclairer sur cette question chronologique. C'est le cas notamment d'une « fête des abeilles », mentionnée dans le Calendrier Long, et datée du 12 octobre selon le calendrier grégorien[49]. Cette dernière

46 Frandsen 2006, p. 197-201.

47 À ce jour, aucune source de l'époque pharaonique n'indique clairement quelles étaient les périodes de récolte du miel. En revanche, les calendriers arabes fournissent de nombreuses explications sur le fonctionnement de l'apiculture en Égypte. Si les techniques ont pu évoluer entre l'ère pharaonique et le Moyen Âge, les mois de récolte du miel, calqués sur le climat et les saisons, sont restés vraisemblablement identiques : voir Pellat 1986, p. 64 (avril), p. 78-79 (juin) et p. 86 (juillet). Le recoupement avec les étiquettes de jarres notamment tend à le confirmer (Varry 2009).

48 Notons que l'existence d'une forme de prohibition alimentaire associée à l'action et à la période de récolter et/ou d'entreposer un produit relève d'une pratique déjà attestée dans d'autres cultures par Lévi-Strauss. Bien qu'il s'agisse de cas différents, son approche ethnographique et anthropologique de la notion de « prohibition » pourrait ouvrir une voie de réflexion sur l'intérêt et le fonctionnement de certaines *bw.t* en Égypte ancienne ; voir Lévi-Strauss 1962, p. 300, n. 1. Le cas de l'*intichiuma* est singulièrement intéressant car il semble s'agir d'une forme de « prohibition » inverse de la *bw.t* égyptienne ; voir Lévi-Strauss 1962, p. 299-301 ; Lévi-Strauss 1967.

49 Pellat 1986, p. 16.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

pourrait justifier, là encore, une *bw.t* liée à la consommation du miel, marquant une volonté de célébrer le travail des hyménoptères. Or, dans le calendrier du p. Sallier IV[50] figure une allusion à l'acte de « manger du miel » datée du 10e jour du 3e mois de la saison *akhet*[51] (fig. 2) :

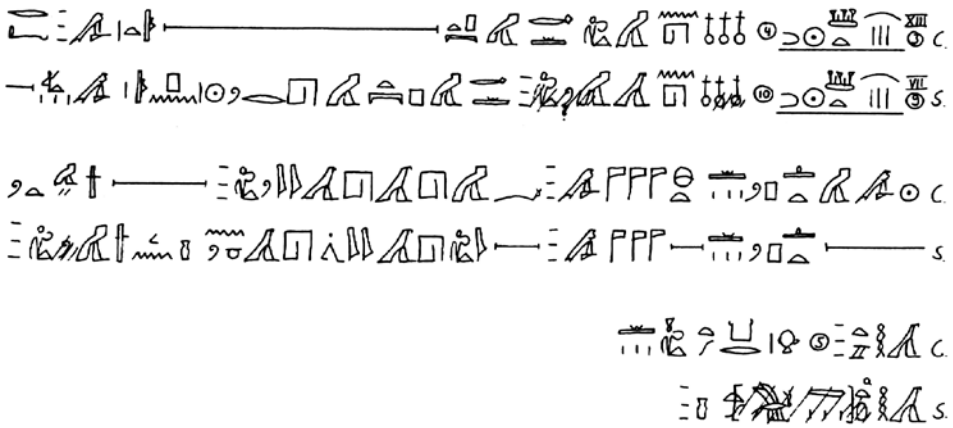


**Fig. 2.** 10e jour, 3e mois de la saison *akhet*, transcription synoptique. D'après Leitz 1994, p. 116.

*ꜣbd 3, ꜣḫ.t, sw 10 : nfr nfr nfr !*
*Nhm ꜥꜣ m p.t m hrw pn. Js.t [n(y.t) Rꜥ m ḥtp] Psḏ.t […] j.hꜣy ḥnw n wnm=[tw m] ꜣḫ [ḫr] bj.t*

*Le 3e mois de la saison* akhet, *10e jour : vraiment très faste !*
*Il est une grande exclamation dans le ciel en ce jour. L'équipe de Rê est satisfaite. [Son] Ennéade […] manger du pain-*ah *avec du miel*

Par sa référence au dieu Rê, cette date est elle aussi associée au culte solaire. Quant au 3e mois de la saison, il n'est autre que le mois d'*athyr*, éponyme de la déesse Hathor. Néanmoins, cette attestation démontre qu'en ce jour, qualifié de « vraiment très faste » (*nfr, nfr, nfr*), aucune proscription n'avait lieu ; au contraire, il était même conseillé de manger du miel en accompagnement de pain-*ah*. Si l'on se reporte à nouveau au p. Sallier IV et au Calendrier Long, on constate que le mois d'octobre (*bābeh*) va de pair avec les instructions du calendrier antique. Le texte précise ainsi : « On mange de la viande grasse, des grenades aigrelettes, des carottes, des poireaux (de la variété dite) *rūmī*, de la roquette, toutes sortes de fruits après les repas, du beurre de conserve, du miel et des douceurs[52]. » En revanche, il est déconseillé de consommer le miel pur durant le mois de novembre (*Hatūr*) : « Il convient de réduire son activité sexuelle et de s'abstenir de beurre de conserve, de miel et de légumes[53]. » La seule exception autorisée concerne son emploi dans une préparation visiblement médicale : « Au cours de ce mois (= *Hatūr*), on boit de l'eau de carotte préparée de la façon suivante : on prend des carottes que l'on fait cuire, puis à leur eau on ajoute du miel, des racines de gingembre, un

50 La version du Calendrier du Caire (p. Caire 86637, rº XIII, 3-5) semble fautive ; voir Bakir 1966, p. 23, 70, pl. XIII ; Posener 1972, p. 146.

51 P. Sallier IV, rº VII, 9-10, voir Leitz 1994, p. 116-117, pl. 61.

52 Pellat 1986, p. 18.

53 Pellat 1986, p. 26.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

*mithqāl* d'anis, dix grains de poivre ; (cette préparation) prise au début et à la fin du jour est aphrodisiaque et agit contre la goutte[54]. » Notons que dans ce cas précis, le mois d'*athyr* ne semble plus correspondre au mois d'octobre mais bien au moins de novembre, nommé *Hatūr*. Dès lors, on constate qu'une étude parallèle de ces différents calendriers peut conduire à de réelles confusions. Aussi, bien qu'elles offrent des parallèles intéressants, il convient de rappeler que ces hypothèses se fondent essentiellement sur le croisement des données apportées par le Calendrier du Caire, le p. Sallier IV et les calendriers arabes. De fait, chacune demeure fortement conjecturale, principalement en raison de la discordance des données calendériques entre sources antiques et sources arabes.

Enfin, une dernière justification socio-économique de la *bw.t* de Dendara se doit d'être évoquée : le commerce entre provinces. En effet, si toute consommation de miel a pu être proscrite durant une ou plusieurs périodes de l'année, aucun texte à ce jour ne fait état d'un arrêt imposé des échanges avec les régions alentour. Dans ce contexte, on peut se demander quelles étaient les denrées que la *sépat* tentyrite pouvait avoir à offrir à ses voisins, et celles dont elle avait éventuellement besoin.

S. Cauville a proposé une étude de la VI^e^ province de Haute Égypte d'après les inscriptions géographiques. Son analyse nous apprend ainsi que « le nome lui-même regorge de produits des champs, les récoltes céréalières du territoire agricole sont saines et le rivage du Nil est verdoyant grâce à une crue bien répartie et régulière. Cette vision idyllique pourrait, sans contexte s'appliquer à d'autres régions d'Égypte[55]. » Or, comme l'auteur le fait très justement remarquer, cette description reste générique, sans détail aucun sur la nature des productions de la province. Le croisement des données lui permet le constat suivant : « À la lumière de ces quelques observations, il apparaît que la région tentyrite ne recelait pas de production ou culture remarquables dignes d'être relevées par les inventaires sacrés du pays. Elle permettait cependant à la population civile et religieuse de se nourrir de céréales et de productions maraîchères[56]. » D'après son étude, S. Cauville déduit que la *sépat* de Dendara ne figurait visiblement pas parmi les territoires agricoles les plus riches de l'Égypte. Toutefois, l'absence de données concernant la vie économique de la région laisse cette réflexion à l'état d'hypothèse. De même, aucune source parmi la documentation connue n'atteste l'existence d'une apiculture développée pour la province tentyrite, ni d'éventuelles réserves de miel. Ce dernier était pourtant nécessaire pour répondre aux usages quotidiens et garantir les offrandes indispensables au culte divin. La présence d'une activité apicole se pratiquant à petite échelle n'est donc pas à exclure, mais il est impossible de savoir si – le cas échéant – la production se suffisait à elle-même ou si des importations ont pu avoir lieu depuis certaines provinces frontalières, notamment depuis la V^e^ *sépat* de Haute Égypte, située au sud de celle de Dendara et placée sous la protection de son dieu tutélaire Mîn. En effet, d'après P. Montet, ce dernier était visiblement « friand de miel[57] » comme en témoignent les noms spécifiques de certains prêtres affectés à son culte[58].

54 On notera le caractère paradoxal de ces deux dernières recommandations qui préconisent parallèlement une réduction de l'activité sexuelle, la non-consommation de miel et l'utilisation de ce dernier dans une boisson à valeur aphrodisiaque.

55 Cauville 1992, p. 82.

56 Cauville 1992, p. 82.

57 Selon l'expression de Montet (1950b, p. 82-83).

58 Gauthier 1931a-b ; Montet 1950a, p. 18-27 ; Montet 1952, p. 129-144.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Parmi ceux-ci, on relève ainsi des *aftyou* (ici , var. de  *ʿfty.w*) dont le rôle semble avoir été d'élever les abeilles et d'entretenir les ruchers du dieu [59]. Les *bityou* ( *bjty.w*) assumaient une fonction complémentaire puisqu'ils étaient responsables de la récolte du miel et donc, par extension, de son filtrage et de sa mise en pot. À cela s'ajoute également la tâche d'aller recueillir le miel des abeilles sauvages dans le désert oriental, placé précisément sous les auspices de Mîn [60]. La présence de ces prêtres spécialisés tend à confirmer l'existence d'une production importante de miel dans la province coptite. Il n'est donc pas à exclure que cette dernière ait pu en exporter vers la *sépat* tentyrite pour compléter les réserves du temple de Dendara. Or, effectuer ces échanges durant la ou les périodes soumises à la *bw.t* apparaît très pertinent dès lors que la proscription du miel dans cette province favorisait et motivait son importation. Au-delà de cet aspect purement économique, les interactions entre provinces soulignaient les spécificités culturelles de chaque territoire. Et dans un même temps, ils permettaient le maintien du lien politique mais aussi de la paix sociale.

Cette hypothèse s'éloigne beaucoup de celle de P. Montet, qui proposait de voir en certains interdits un rapport d'opposition entre provinces. Cette forme de « jeu théologique » se fonderait ainsi sur le postulat suivant : le dieu tutélaire d'une *sépat* donnée abhorre ce que le dieu tutélaire de la *sépat* voisine affectionne [61]. *A priori* légitime, cette remarque ne repose en réalité que sur le seul aspect théologique de la *bw.t*, sans prendre en considération ses implications socio-économiques.

## De l'aspect théologique de la *bw.t* du miel

Cette notion complexe mérite d'être abordée et étudiée pour elle-même, en tenant compte de l'ensemble de son champ d'application, associant une dimension pragmatique au caractère religieux et métaphysique transmis par les textes sacerdotaux. Ce constat se trouve bien illustré par l'étude parallèle des *bw.t* respectives des provinces tentyrite et coptite [62]. On connaît désormais les interdits de la VI^e^ *sépat*, dont « manger du miel » (  var.  *wnm bj.t*). Quant aux *bw.t* de la V^e^, le texte d'Edfou [63], notamment, nous informe qu'il s'agissait d'abord de la « tête » ( *tp*) puis du « pis » ( *mnpḥ*). *A priori*, aucun lien apparent ne semble exister entre eux. En effet, le miel provient des abeilles, à savoir des êtres célestes, la tête rappelle davantage l'être humain, quant au pis, il se rapporte logiquement à la vache, animal terrestre. En réalité, il existe au moins une relation visible : leur position dans les listes géographiques. Ainsi, « manger du miel » et « le pis » sont à placer et analyser sur le même plan, celui de la *bw.t* secondaire. L'un et l'autre caractérisent donc des croyances locales propres à chacune des provinces, mais peuvent aussi se recouper. Dans son article sur

59 GAUTHIER 1931a, p. 241-250 ; GAUTHIER 1931b, p. 39-51, 85-87 ; MONTET 1950a, p. 23-24. Ce terme égyptien présenterait un radical commun avec les langues d'autres cultures ; voir PFOUMA 2004, p. 109-115.

60 MONTET 1950a, p. 24-25. Des textes ramessides font référence à des récolteurs de miel sauvage (*bjty.w*) envoyés en expédition dans le désert aux côtés de ramasseurs d'encens (*snṯry.w*). Voir par exemple le p. Harris I (28, 3-4 et 48, 2) ; ERICHSEN 1933, p. 32, 53 ; GRANDET 1994a, p. 261, 288 ; GRANDET 1994b, n. 504, 699.

61 « Nous avons vu au chapitre précédent que Mîn était friand de miel, et que ses prêtres prenaient soin des abeilles et récoltaient le miel. Mais les Égyptiens, très particularistes, se plaisaient à faire dans leur nome ce qui était interdit dans le nome voisin », MONTET 1961, p. 89.

62 *Supra*, n. 3.

63 *Edfou* I, 338, 10-15 (CAUVILLE, DEVAUCHELLE 1984, p. 338) ; voir la version parallèle du p. Carlsberg 2, OSING 1998, pl. 27, fragment D. 4.

64 AUFRÈRE 1999b, p. 78-79.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

les interdits religieux, S.H. Aufrère propose de voir dans la *bw.t* coptite une référence à Isis : « Le pis peut évoquer l'aspect protecteur et nourricier de l'Isis deuillante représentée sous la forme d'une vache, à Coptos. On pense à Hésat, la vache nourricière, une des formes d'Isis car le défunt est considéré comme un nouveau-né[64]. » Cette comparaison se justifie pleinement, mais il convient de noter que d'autres déesses peuvent revêtir la forme d'une vache, à commencer par Hathor[65]. La question d'un lien entre les proscriptions des V^e^ et VI^e^ provinces de Haute Égypte est posée.

Dès lors, il se peut que leur contiguïté géographique ait favorisé une autre forme d'échange, cette fois-ci d'ordre théologique. Il est en effet difficile de ne pas entrevoir dans le terme « pis », par métonymie, une référence au lait, l'une des matières divines par excellence puisqu'il contribue à assembler les chairs du dieu. Or, dans le Rituel divin journalier, le miel intervient lui aussi dans l'agrégation du corps d'Amon-Rê : « Sa douceur est en Amon-Rê, Seigneur des trônes du Double-Pays, dieu parfait en ce jour, sa conscience apaisée grâce à elle car il (= le miel) ouvre ses chairs, lie ses os, assemble ses membres[66]. » De fait, le lait et le miel connaissent une utilisation similaire dans le domaine religieux. La *bw.t* du pis peut donc être associée à Isis, comme le propose S.H. Aufrère[67], mais aussi à Hathor, l'une se substituant régulièrement à l'autre, parfois sous la forme d'Isis-Hathor[68].

Les calendriers des jours fastes et néfastes apportent à nouveau des informations sur la question. Ainsi, nous pouvons constater dans le Calendrier du Caire (r° XXII, 9-10) qu'à la 15^e^ décade de l'année, le 25^e^ jour du 1^er^ mois de la saison *péret*, il est avisé de manger du miel[69] (fig. 3) :

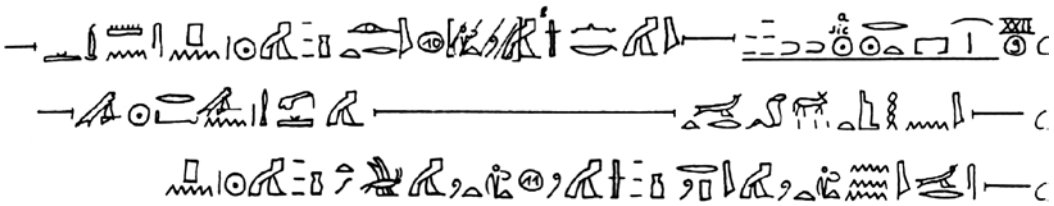


**Fig. 3.** 25^e^ jour du 1^er^ mois de la saison *péret*, Cal. Caire XXII, 9-11. D'après Leitz 1994, p. 218-219.

*ȝbd 1, pr.t, sw 25.*
*Jm=k wnm jȝrr.t m ḥrw pn.*
*Smn jn Ḥsȝ.t Wr.t m-bȝḥ Ḥm n(y) Rˁ Sw{r}j=tw jrp, wnm=tw bj.t m ḥrw pn*

*Premier mois de la saison* péret, *jour 25. Tu ne dois pas manger de raisin en ce jour.*
*Institué par Hésat la Vénérable en présence de la Majesté de Rê. On boira du vin et on mangera du miel en ce jour.*

65 *Dendara* I, 84, 17 (CHASSINAT 1934-1935, p. 84) ; voir *LGG* V, p. 75b-79c, [100].

66 Voir *supra*, n. 20 ; MORET 1902, p. 179 ; la formule du chapitre XXVII-XXVIII pourrait être une référence au chapitre XX, rappelant l'unification et la modification du corps divin grâce à l'Œil-d'Horus. La seule différence réside dans l'appellation puisqu'il s'agit ici de « l'Œil-d'Horus blanc » et non de « l'Œil-d'Horus sucré ».

67 AUFRÈRE 1999b, p. 78-79.

68 *Dendara* IV, 145, 14 (CHASSINAT 1935, p. 145) ; voir *LGG* V, p. 78c, [93] et [100], p. 79a [133] et [162] ; voir également CAUVILLE 1990, p. 89, remarque 1.

69 BAKIR 1966, p. 32, 73, pl. XXII ; cette entrée du Calendrier du Caire (r° XXII, 9-11) connaît une variante dans le p. Sallier IV (r° XV, 4-5). Quelques différences sont observables, dont la date : le 25^e^ jour du 1^er^ mois de la saison *péret* dans le p. Caire 86637, le 24^e^ jour du même mois dans le p. Sallier IV (LEITZ 1994, p. 218-220, pl. 69).


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans cette inscription, la traduction corrigée et aujourd'hui bien établie du terme *jrṯ.t*, « le lait » en *j3rr.t*, « le raisin [70] », tend à montrer qu'il ne s'agirait pas ici d'Hésat elle-même [71] mais davantage d'une forme syncrétique d'Hathor présentée sous sa forme de déesse primordiale. Cet aspect créateur ainsi que les attributs spécifiques des déesses vaches se retrouvent également dans une formule du temple d'Isis à Dendara, où l'épiclèse *Ḥs3.t Wr.t*, « Hésat la Vénérable », lui est directement associée [72]. Dans le cas présent, l'absence du lait n'est en rien contraire à cette hypothèse, puisqu'il se trouve remplacé par le miel. La divinité, en tant qu'Isis-Hathor-Hésat, reste associée à la protection et à la maternité, à la seule différence qu'elle ne nourrit plus le nouvel Osiris de lait mais de miel. De fait, l'extrait du p. Caire 86637 suggère que le lait peut être l'équivalent fonctionnel du miel, mettant ainsi en relation les *bw.t* coptite et tentyrite.

À la lumière de ces observations se dessinent la nature de la déesse [73] de Dendara mais aussi l'origine de cet interdit qu'elle imposa aux hommes placés sous son autorité. Dans son étude, P.J. Frandsen justifie cette proscription du miel par la relation intime existant entre Hathor et le miel, tous deux d'origine solaire [74]. En effet, on a pu voir à plusieurs reprises que le miel peut être qualifié « d'Œil d'Horus sucré », mais aussi de « sécrétion de l'Œil de Rê ». Par l'intermédiaire de ces périphrases, les textes confirment qu'il est issu directement du créateur. L'exemple le plus pertinent est le p. Salt 825 [75] qui reste la seule attestation connue à ce jour de la création mythologique du miel en Égypte. En revanche, la théogénèse de la déesse connaît plusieurs versions différentes, gravées sur les parois du pronaos et du naos du temple de Dendara [76]. Si chacune d'entre elles affiche des points communs, certaines dissemblances se dessinent aussi, colorées par les nombreux mythes hathoriques. Ainsi, dans les quatre textes traduits et commentés par S. Cauville, la déesse apparaît sous trois formes différentes.

– La version inscrite sur la paroi est du naos présente la fille du créateur, assimilée à Maât-Méryt dans la Terre-d'Atoum, vivant aux côtés de son père jusqu'à ce qu'il émerge de l'océan primordial : « Rê ouvrit les yeux à l'intérieur du lotus au moment où il sortit du chaos primordial, des suintements se produisirent de ses yeux et tombèrent par terre : ils se métamorphosèrent en une belle femme à laquelle fut donné le nom d'Or des dieux, Hathor la grande, maîtresse de Iounet [77]. »

70 Depuis la traduction de A. el-M. Bakir, ce terme était lu *jrṯ.t* « le lait », justifiant une assimilation de l'interdit du pis évoqué précédemment avec la déesse vache. Toutefois, de nouvelles analyses de ce texte – notamment celle réalisée par Chr. Leitz (Leitz 1994, p. 219) – ont permis de corriger cette lecture erronée, restituant le substantif *j3rr.t*, « (grappes de) raisins » aussi bien dans le Calendrier du Caire que dans le p. Sallier IV. Cette modification est confortée par l'emploi du verbe *wnm* « manger » précédant *j3rr.t*, répété à l'identique devant le terme *bj.t*, « miel ». En parallèle, seul le mot *jrp*, « vin » correspond à l'action de « boire », rendue justement par le prospectif *sw{r}j=tw*.

71 Aufrère 1999b, p. 78-79.

72 *T. Isis*, 170, 15-16 (Cauville 2007, p. 170).

73 *LGG* V, p. 75-79.

74 Frandsen 2006, p. 198, 200-201.

75 P. Salt 825 (II, 5-6) : *Tr pw, wn~jn Rʿ r rmw=f m-ḫm ḥ3(=w) mw m jr.t=f r t3 ḫpr=f m ʿfy. Wnn ʿfy.w, qdw, Ø ḫpr(=w) wp=f m ḫrr.wt n(y.wt) Šȝ nb ḫpr(=w) mnḫ pw, ḫpr(=w) bj.t pw m mw=f*, « C'est le moment où Rê se mit à pleurer de nouveau, le liquide de son œil tomba à terre et se mua en abeille. L'abeille une fois conçue, son activité débuta au cœur des fleurs de chaque arbre. C'est ainsi qu'advint la cire et qu'advint le miel de son liquide. » Voir Derchain 1959 ; Derchain 1965a, p. 29-30, 149 ; Derchain 1965b, p. 2*-2a ; Quack 2011, p. 416. Riche de sa couleur dorée et lumineuse, naturellement imputrescible, le miel est donc solaire par excellence ; voir Baqué Manzano 2001, p. 493-519.

76 Cauville 1990, p. 83-94.

77 Cauville 1990, p. 85 ; la naissance parallèle d'Hathor et de Rê apparaît également dans la partie consacrée au *péhou* de la province tentyrite, soit le territoire marécageux : « Tu es celle qui est advenue à l'origine avec son père le Noun, la terre étant alors dans les ténèbres, sans champ cultivé », PM VI ; 76 (219-233), voir Dümichen 1885, pl. LXX ; Cauville 1992, p. 79.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

– Dans la théogénèse gravée sur la paroi ouest du pronaos, la déesse est décrite comme « L'Horus-Rê femelle vénérable, enfantée par Nout la maîtresse du ciel, l'Œil de Rê, mise au monde dans la Demeure de la Dorée, la régente des hommes, Hathor de Iounet, la fille de Rê, l'aînée d'Atoum ». Elle est la « première-née », distinguée par le dieu Chay et illuminée par Rê Béhédéty Sémataouy à sa naissance [78].

– Sur la paroi est du pronaos, Hathor est encore « L'Horus-Rê femelle vénérable, soleil féminin, la maîtresse du Double-Pays, la brillante qui éclaire l'obscurité, l'Iræus bien-aimé de Celui-qui-brille-comme-de-l'or, celle qui brillait avec le ba de Rê ». Sa naissance est à nouveau attribuée aux larmes du créateur : « L'enfant divin resplendit dans le lotus au moment où il sortit du chaos primordial, des suintements de son œil tombèrent de son visage sur le sable et une belle femme (en fut) créée [79]. »

– La dernière variante enfin, gravée sur la paroi ouest du naos, met en scène la venue au monde de « la reine du pays entier, souveraine des sanctuaires d'Égypte, Hathor-Isis, maîtresse de Ta-rer (…) la vénérable (et) puissante, régente des hommes, vint au monde à *Iat-di* ; le Brillant, [Rê]-Béhédéty-Sémataouy brilla pour elle dans l'obscurité lorsqu'elle naquit [80] ».

Si la richesse et la diversité de ces inscriptions insistent sur l'origine solaire de la déesse, elles vont au-delà en la définissant plusieurs fois comme émanation du créateur. La création de *Iounet*, pendant féminin de la cité d'Héliopolis, et son offrande par Rê à sa fille [81] illustrent le lien génétique qui les unit. Enfin, l'une des formules du temple d'Isis précise un dernier aspect d'Hathor : « Tant que la maîtresse de Iounet est dans le sanctuaire du vase de sa Majesté, primordiale et puissante dans Iat-di, elle est Méhytouret, la mère de Rê, qui fixe la descendance des dieux et des hommes [82]. »

Dans ce contexte éminemment héliopolitain, la conception des abeilles – et donc du miel – à partir des larmes de Rê produit un effet de miroir avec la propre naissance de la déesse. Dès lors, la présence d'une *bw.t* concernant la consommation de cette denrée dans la province tentyrite prend tout son sens. À ce propos, P.J. Frandsen écrit : « Hathor and honey have the same origin and are therefore consubstantial. This would explain the prohibition against eating honey at Dendara, because such an act would be tantamount to devouring the goddess, thus bringing about a cosmic catastrophe [83]. » En effet, on a pu voir à travers les textes que l'amalgame entre la déesse et le miel est évident. L'idée finale de l'auteur, consistant à voir dans cet interdit une équation du type « manger du miel » = « manger Hathor », se révèle donc des plus pertinentes. Cet argument de « consubstantialité » confirmé, ne pourrait-il pas s'appliquer également au dieu Rê, puisque le miel, comme la déesse, sont issus de ses larmes ? En réalité, bien qu'Hathor soit faite de la même matière solaire que le miel, ce postulat connaît des limites dans le sens où il ne tient pas compte de la géographie religieuse. De fait, la *sépat* tentyrite est la seule placée sous l'égide d'Hathor qui soit soumise à une *bw.t* du miel.

78 Cauville 1990, p. 88.
79 Cauville 1990, p. 87-88.
80 Cauville 1990, p. 85-87.
81 La construction de *Iounet* pour Hathor, en remplacement de *Iounou*, apparaît à plusieurs reprises dans le temple de Dendara : *Dendara* I, 20, 5-6 ; 85-86 ; *Dendara* I, 126, 12 (Chassinat 1934-1935, p. 20, 85-86, 126) ; *Dendara* VII, 112, 12 (Chassinat, Daumas 1972, p. 112) ; *Edfou* I, 39, 8 (Chassinat, Rochemonteix 1895, p. 39) ; *Edfou* IV, 377, 18 (Chassinat 1929, p. 377) ; voir Cauville 1988, p. 22-23.
82 *T. Isis*, 171, 1-2 (Cauville 2007, p. 171).
83 Frandsen 2006, p. 199.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'une des clefs théologiques de cette association du miel avec Hathor réside dans la luminosité qui émane de chacun d'eux[84]. Cet aspect visible se trouve matérialisé notamment par les pierres précieuses, mais surtout par l'or, minéral inaltérable dont la déesse tentyrite, la Dorée, est l'incarnation divine par excellence :

« Je te (= le roi) donne les montagnes chargées de ce qui est issu de leurs flancs et les deux falaises mettent au monde pour toi leurs produits, (car je suis) Râyt, l'Or, la dame de Dendara, le Disque auguste de la double limite, le Lapis-lazuli, la Turquoise qui préside à la Grande Ennéade, qui éclaire sans cesse le Double-Pays de ses rayons, la régente des falaises chargées de métaux précieux, Hathor la vénérable, dame de Dendara[85]. » Or le miel, à l'instar de l'or, ne subit pas les affres du temps. Son caractère imputrescible, ajouté à sa couleur dorée, fait de lui la seule denrée comestible capable de transmettre cette lumière divine indispensable aux dieux.

La logique solaire de cette association entre Hathor et le miel est également manifeste dans certaines inscriptions des mammisi où voit le jour le fils de la déesse : Ihy à Dendara, Harsomtous à Edfou. Parmi les textes ayant trait à l'événement, certains précisent ainsi que l'offrande d'une sorte de pain accompagné de miel était proposée à la mère divine après sa grossesse (*Mam. Edfou,* 151, 18-152, 1-3) [fig. 4] :




**Fig. 4.** *Mam. Edfou,* 151, 18-152, 3. D'après Chassinat 1910, p. 151.

Titre : *ʿpr(.t) smɜ=tw m Jr.t-Ḥr bnr(.t) wp r(ɜ)=t jm=sn jw=w wʿb(=w).*
Le roi : *n(y)-sw.t bjty ⸢jwʿ-n(y)-nṯr-mnḫ(w)-nṯr.t-mr(y).t-mw.t=s-nḏ.t stp(w)-n-Ptḥ jr(w)-Mɜʿ.t-Rʿ sḫm-ʿnḫ-Jmn⸣, sɜ Rʿ ⸢Ptwlmys ʿnḫ(w) ḏ.t Mry-Ptḥ⸣ pɜ nṯr mry mw.t=f (Ḏd-mdw) : « M nṯ šsr.t ɜbḫ=t(j) r bj.t ḥr sšw(.t) ḫ.t=ṯ m-ḫt pʿpʿ{=f} wnm=ṯ t m-r(ɜ)-ʿ.wy=ṯ nḏmnḏm=t m rḏw.w n(y.w) ḫm=ṯ »*

Titre : *(Voici) la galette-*âpéret *additionnée de l'Œil-d'Horus sucré,*
*que ta bouche s'ouvre grâce à eux car ils sont purs.*
Le roi : *Le roi de Haute et Basse Égypte, (l'héritier du dieu Évergète et de la déesse Philométor Sôter, l'élu de Ptah, celui qui exécute la justice de Rê, l'image vivante d'Amon), le fils de Rê (Ptolémée, aimé de Ptah, vivant à jamais) le dieu Philométor.*

84 Aufrère 2007, p. 208-210 ; voir également Janot 2000, p. 32-37 ; Baqué Manzano 2001, p. 493-519.

85 *Dendara* IV, 152, 7-11 (Chassinat 1935 p. 152) ; voir Aufrère 1991, p. 134 ; voir également une autre attestation similaire, *Mam. Edfou*, 163, 14-18.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

*(Formule à prononcer) : « Prends donc la galette-*chéséret *mélangée à du miel : elle asséchera ton ventre après l'accouchement. Tu mangeras le pain de ta confection afin que tu t'extasies des humeurs de ta majesté. »*

Par l'intermédiaire de l'offrande de la « galette-*âpéret* additionnée de l'Œil-d'Horus sucré », le miel fait ici office de fortifiant mais aussi d'analgésique afin de soulager la déesse après les longues phases de travail liées à l'accouchement. La galette-*chéséret*[86] offerte à la déesse mélangée à du miel permet par la suite « d'assécher » son utérus, arrêtant les saignements mais aussi les écoulements d'humeurs liés à la mise au monde.

Ces différents fluides sont associés ici au terme *rḏw.w*, habituellement employé pour définir « les humeurs » d'un défunt[87], et qui doit être rapproché de l'expression *wp r(ɔ)=t jm=sn jw=w wʿb(=w)*, formulation rare et d'autant plus remarquable dans un tel contexte. Traditionnellement, le geste « d'ouvrir la bouche » est en effet pratiqué sur la momie lors du rituel d'ouverture de la bouche. Or, dans le cas présent, il est appliqué à la mère dès l'instant où elle se voit délivrée de l'accouchement. Il se pourrait dès lors que l'enfantement – forme de création – soit perçu comme une mort rituelle, matérialisée d'abord par la rupture de la poche amniotique puis par l'expulsion du placenta. En donnant vie, la mère transfère une partie de son souffle vital vers le nouveau-né, la plongeant dans un état de faiblesse qui justifie une renaissance. C'est dans ce contexte que s'inscrit cette version spécifique de l'ouverture de la bouche[88].

Un autre texte, provenant du Temple d'Isis à Dendara, mérite d'être cité (T. Isis, 171, 18-19)[89] (fig. 6) :

TITRE



**FIG. 5.** *T. Isis*, 171, 18-19. D'après Cauville 2007, p. 171

Titre : *Ḥnk ʿpr(.t) bj.t n Ḫnm.t, Nw.t, ms(w.t) nṯr.w Sʿm=ṯ jm=sn, ḥtp=ṯ jm=sn, sḫm=ṯ jm=sn, jw=w wʿb(=w)*

86 La galette *chéséret* – *šsr.t* / *sšr.t* anciennement *sɔšr.t* (*Wb* IV, 549, 3 ; 25, 4-5) – est un type de galette attestée dès les Textes des Pyramides ; voir § 124 [TP 208], § 133 [TP 212]. Elle est également attestée dans les périodes suivantes : *Urk* IV, 924, 4 ; écrite *sšr.t* dans le papyrus de Nu, p. BM EA 10477 ; voir Lapp 1997, pl. 21 ; p. Anastasi IV, r° 13, 8-17, 9 (P. BM EA 10249) ; voir Gardiner 1937, p. 50 ; Gardiner 1947, p. 229 [521] ; Caminos 1954, p. 199.

87 En tant que produit hémostatique, le miel permettait ainsi de prévenir ou de calmer tout saignement éventuel. Il intervient dans de nombreuses formules médicales destinées aux femmes où il est utilisé en particulier pour apaiser le ventre, limiter les douleurs et réduire les hémorragies ; voir notamment les formules *Eb.* 801 (94, 15-16), Bardinet 1995, p. 445 ; *Eb.* 821 (96, 7-8) et *Eb.* 831 (96, 16-20), Bardinet 1995, p. 449 ; voir également Jean, Loyrette 2010, p. 122, 367-369, 371-372, 375.

88 Chassinat souligne en outre que cette attestation unique apporte des informations essentielles sur les rites de passage liés aux différentes étapes de la parturition et de la naissance ; voir Chassinat 1912, p. 183-184 ; sur les rites de passage de manière générale, voir van Gennep 2011. Cette formule tendrait également à démontrer que le mammisi n'était pas seulement le lieu de l'accouchement mais aussi celui de la convalescence, deux situations où la purification connaît une importance primordiale ; voir Arnette 2014, p. 41-43.

89 Cauville 2009, p. 140-141. Une version parallèle est à noter : *T. Isis*, 281, 17 (Cauville 2007, p. 281 ; Cauville 2009, p. 278-279) ; voir également Arnette 2014, p. 45-46.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Titre : *Offrir la galette-*âpéret *et le miel à l'Enveloppe (vénérable), Nout qui enfante les dieux, tu t'en nourriras, tu t'en satisferas et tu en seras renforcée car ils sont purs.*

Attestée dès les Textes des Pyramides[90], l'épiclèse *ḫnm.t (wr.t)*, « l'enveloppe (vénérable) », est caractéristique de la déesse Nout. Cette image de la matrice divine est encore illustrée par l'épiclèse « Celle qui enfante les dieux[91] ». Or, dans le cas présent, on peut considérer que l'expression *ḫnm.t* (*wr.t*) vise également Hathor, représentée sous forme de déesse primordiale. En effet, S.H. Aufrère définit ainsi cet aspect de la maîtresse de Dendara : « Comme déesse primordiale, sous la forme d'une vache céleste, ainsi que Nout, elle met les astres au monde – y compris le soleil, auquel elle s'identifie comme Râyt, la pleine lune – c'est-à-dire les dieux, façonnés par le démiurge à l'aide de métaux et de minéraux rares dont elle est la propriétaire[92]. » Cette assimilation à Rê n'est pas sans rappeler les différentes versions de la théogénèse de la déesse, abordées antérieurement, mais aussi la forme syncrétique qu'elle revêt en tant qu'Isis-Hathor-Hésat[93], comme image de la maternité. Issu de l'Œil de Rê, le miel constitue donc une substance prophylactique par excellence, protégeant notamment la déesse parturiente durant sa grossesse, mais aussi après l'accouchement. En toute logique, ce rôle protecteur apparaît dans les textes des mammisi, lieu de la mise au monde des dieux-enfants. Toutefois, il n'est associé dans ce contexte qu'à la déesse Hathor, représentée sous ses différents aspects[94].

Ces deux formules – *Mam. Edfou*, 151, 18-152, 1-3 et *T. Isis* 171, 18-19 – sont à étudier en parallèle avec les textes mentionnant la *bw.t* du miel. En effet, au même titre que les inscriptions évoquant la théogénèse de la déesse, elles permettent de mieux comprendre le lien spécifique unissant la maîtresse de Dendara et cette denrée. C'est autour de cette connexion intime, consubstantielle, que semble se construire la proscription tentyrite de « manger du miel », appliquée ensuite dans le monde des vivants à des périodes et dans des contextes donnés.

## CONCLUSION

Les interdits religieux forment un concept théologique spécifique, amplement repris dans les encyclopédies sacerdotales des temples tardifs. Dans ce contexte, le cas précis de la *bw.t* du miel est à part car il n'existe que deux attestations figurant dans la monographie ptolémaïque de la province tentyrite. Dès lors, ces références permettent de circonscrire cette proscription aux frontières du territoire de la VI^e province de Haute Égypte, mais non de définir une chronologie et une organisation de sa pratique.

Ces questionnements trouvent un début de réponse dans l'analyse des informations fournies par le Calendrier du Caire et les calendriers coptes et arabes. En comparant leurs données, on peut formuler certaines hypothèses : le cas de l'entrée du 10^e jour du 1^er mois de

90 Mathieu à paraître, *s.v.* « Enveloppe, Enveloppe vénérable ».
91 *LGG* III, p. 417c-418c.
92 Aufrère 1991, p. 135.
93 *Supra*, De l'aspect théologique de la *bw.t* du miel, p. 15-22.
94 À propos des aspects d'Hathor et des différents noms qu'elle porte selon les époques et les traditions théologiques, voir Cauville 2015.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

la saison *akhet*, attestant une *bw.t* de la consommation du miel en lien avec la déesse Tefnout, en est un bon exemple. Là où le calendrier antique évoque une proscription fixée à une date donnée, les calendriers médiévaux indiquent entre autres les actions propres à chaque mois, à chaque saison. Ce croisement de sources offre la possibilité d'analyser autrement ces textes et de réunir économie et théologie en associant, dans le cas présent, la fête de Tefnout à la phase de récolte et de stockage du miel. Une telle étude comparative sur des calendriers aussi éloignés dans le temps permet de supposer que les Égyptiens ont pu établir une *bw.t* régionale sur la consommation de ce produit, l'instaurant aux périodes clefs de sa production. Cette organisation résulterait alors d'une logique économique remarquable, car une application ponctuelle de cette proscription pourrait avoir favorisé les échanges, notamment entre les provinces tentyrite et coptite.

La mise en place d'un commerce est à l'origine de la création d'un lien socio-politique indispensable à la cohésion d'un pays, d'une culture. Or, en Égypte, il pourrait également avoir été un moyen notable pour chaque *sépat* de se distinguer des autres : la présence d'une *bw.t* laisserait transparaître un aspect matériel, explicité par l'activité des habitants, ainsi qu'une nature théorique, connotée par les croyances propres à la province concernée. Dans le cas du territoire tentyrite, les prérogatives divines se seraient alors substituées aux besoins de la vie quotidienne par l'intermédiaire de la culture religieuse locale.

Liée au culte d'Hathor, la proscription « manger du miel » tend à mettre en lumière la nature multiple de la déesse, tout en soulignant son origine solaire commune avec le miel. Mentionnée en tant que Tefnout, l'Œil de Rê, dans le Calendrier du Caire, Hathor devient l'Or des dieux, Râyt, à Dendara et Edfou, mais aussi Hathor-Isis-Hésat et Nout. En tant qu'Enveloppe Vénérable, issue du créateur, elle est la Vache céleste qui met au jour les astres et permet à Rê de renaître chaque matin. Le miel joue un rôle essentiel pour elle car son absorption lui apporte lumière au quotidien, mais aussi force et guérison durant toute la phase qui suit sa grossesse et accueille le rite des relevailles. Dans ce contexte, l'application d'une *bw.t* à la consommation de cette denrée s'explique à travers l'ensemble des références théologiques associées à la déesse Hathor et propres à la théologie tentyrite, soulignant par là même la présence d'un aspect singulier de la tradition héliopolitaine.

Au-delà de ses probables justifications économiques, la *bw.t* laisserait donc entrevoir un enjeu théologico-politique. Sa présence dans les textes sacerdotaux ajoutée à la dimension éco-socio-politique propre au fonctionnement des provinces égyptiennes montrerait que ce concept opère à deux niveaux. La *bw.t* frappant la consommation du miel dans la VI$^{e}$ province de Haute Égypte revêtirait ainsi une double dimension, à la fois pragmatique et théologique.

BIFAO 116 (2017), p. 97-122 Julie Lafont
Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand bj.t devient bw.t
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

## BIBLIOGRAPHIE


ALLEN 2015
J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, WAW 38, Atlanta, 2015.

ARNETTE 2014
M.-L. Arnette, « Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 114, 2014, p. 19-71.

AUFRÈRE 1986
S.H. Aufrère, « Études de lexicologie et d'histoire naturelle, VIII-XVII », *BIFAO* 86, 1986, p. 1-32.

AUFRÈRE 1991
S.H. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* I, BiEtud 105,1, Le Caire, 1991.

AUFRÈRE 1997
S.H. Aufrère, « L'être glorifié et divinisé dans les rites de passage vers l'au-delà », *Égypte* 5, 1997, p. 2-9.

AUFRÈRE 1999a
S.H. Aufrère, « Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne d'après les listes géographiques d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées » *in* S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* I, OrMonsp 10, Montpellier, 1999, p. 121-207.

AUFRÈRE 1999b
S.H. Aufrère, « Les interdits religieux des nomes dans les monographies en Égypte. Un autre regard » *in* J.-M. Marconot, S.H. Aufrère (éd.), *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte : suivis de deux conférences sur le thème Bible et Égypte et d'une postface interdisciplinaire. Actes de colloque, Montpellier, 20 mars 1998*, Montpellier, 1999, p. 69-113.

AUFRÈRE 2005a
S.H. Aufrère, « La fabrication du papyrus égyptien et son exportation » *in* S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* III, OrMonsp 15, Montpellier, 2005, p. 103-117.

AUFRÈRE 2005b
S.H. Aufrère, « Nature et emploi des parfums et onguents liturgiques en Égypte ancienne » *in* S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* III, OrMonsp 15, Montpellier, 2005, p. 213-261.

AUFRÈRE 2007
S.H. Aufrère, *Thot Hermès l'Égyptien, De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Kubaba 13, Paris, 2007.

AUFRÈRE 2016
S.H. Aufrère, « Recherches sur les interdits religieux des régions de l'Égypte ancienne d'après les encyclopédies sacerdotales », *Droit et culture* 71, 2016, p. 15-41.

BAKIR 1966
A. el-M. Bakir, *The Cairo Calendar N° 86637*, Le Caire, 1966.

BAQUÉ MANZANO 2001
L. Baqué Manzano, « Bees and Flowers in Ancient Egypt. A Symbiotic Relationship with the Mythopoietic Concept of Light » *in* S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* II, OrMonsp 11, Montpellier, 2001, p. 493-519.

BARDINET 1995
Th. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995.

BARGUET 1967
P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, LAPO 1, Paris, 1967.

BOMHARD 1999
A.-S. von Bomhard, *Le calendrier égyptien – Une œuvre d'éternité*, Londres, 1999.

BRESCIANI 1993
E. Bresciani, « Éléments de rituel et d'offrande dans le texte démotique de "l'Œil du Soleil" » *in* J. Quaegebeur, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, OLA 55, Louvain, 1993, p. 45-49.

BRUGSCH, PETRIE, GRIFFITH 1889
H. Brugsch, W.Fl. Petrie, F. Ll. Griffith, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, EEF 9, Londres, 1889.



© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

BRUNNER-TRAUT 1986
E. Brunner-Traut, *LÄ* VI, 1986, *s.v.* « Tagewählerei », col. 153-154.
CAMINOS 1954
R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954.
CAUVILLE 1988
S. Cauville, « Le panthéon d'Edfou à Dendera », *BIFAO* 88, 1988, p. 7-23.
CAUVILLE 1990
S. Cauville, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendera », *BIFAO* 90, 1990, p. 83-114.
CAUVILLE 1992
S. Cauville, « Les inscriptions géographiques relatives au nome tentyrite », *BIFAO* 92, 1992, p. 67-96.
CAUVILLE 2007
S. Cauville, *Dendara* XII. *Le temple d'Isis*, Temples, Le Caire, 2007.
CAUVILLE 2009
S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis* I, OLA 178, Louvain, 2009.
CAUVILLE 2015
S. Cauville, « Hathor "en tous ses noms" », *BIFAO* 115, 2015, p. 37-75.
CAUVILLE, DEVAUCHELLE 1984
S. Cauville, D. Devauchelle, *Le temple d'Edfou* I², MMAF X/I², Le Caire, 1984.
CÉNIVAL 1985
Fr. de Cénival, « Les nouveaux fragments du mythe de l'œil du soleil de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille », *CRIPEL* 7, 1985, p. 95-115.
CÉNIVAL 1987
Fr. de Cénival, « Transcription hiéroglyphique d'un fragment du Mythe conservé à l'université de Lille », *CRIPEL* 9, 1987, p. 55-70.
CÉNIVAL 1988
Fr. de Cénival, *Le Mythe de l'Œil du Soleil*, DemStud 9, Sommerhausen, 1988.
CHARPENTIER 1981
G. Charpentier, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981.
CHASSINAT 1912
É. Chassinat, « À propos de deux tableaux du *mammisi* d'Edfou », *BIFAO* 10, 2010, p. 183-193.
CHASSINAT 1934-1935
É. Chassinat, *Le temple de Dendara* I, Le Caire, 1934-1935.
CHASSINAT 1935
É. Chassinat, *Le temple de Dendara* IV, Le Caire, 1935.
Chassinat, Daumas 1972
É. Chassinat, Fr. Daumas, *Le temple de Dendara* VII, Le Caire, 1972.
CHASSINAT, ROCHEMONTAIX 1895
É. Chassinat, M. de Rochemontaix, *Le temple d'Edfou* I, MMAF 10, Le Caire, 1895.
CHASSINAT, ROCHEMONTAIX 1929
É. Chassinat, M. de Rochemontaix, *Le temple d'Edfou* IV, MMAF 21, Le Caire, 1929.
CHASSINAT, ROCHEMONTAIX 1930
É. Chassinat, M. de Rochemontaix, *Le temple d'Edfou* V, MMAF 22, Le Caire, 1930.
CORTEGGIANI 2007
J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux : dictionnaire illustré*, Paris, 2007.
CRANE 1999
E. Crane, *The World History of Beekeeping and Honey Hunting*, New York, 1999.
DAVIES 1973
N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-Mi-Rê at Thebes* II, MMAEE 11, New York, 1973.
DERCHAIN 1959
Ph. Derchain, « Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051) et la cosmologie égyptienne », *BIFAO* 58, 1959, p. 73-80.
DERCHAIN 1965a
Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte* I, Paris, 1965.
DERCHAIN 1965b
Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte* II, Paris, 1965.
DERCHAIN 1975
Ph. Derchain, « Sur le nom de Chou et sa fonction », *RdE* 27, 1975, p. 110-116.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dümichen 1885
J. Dümichen, *Geographische Inschriften* III, RdM 5, Leipzig, 1885.
Erichsen 1933
W. Erichsen, *Papyrus Harris I*, BiAeg 5, Bruxelles, 1933.
Erman 1901a
A. Erman, *Hieratische Papyrus au den königlichen Museen zu Berlin*, HPKMB 1, Leipzig, 1901.
Erman 1901b
A. Erman, *Zaubersprüche für mutter und kind, aus dem papyrus 3027 des Berliner museums*, AAWB, Berlin, 1901.
Faulkner 1964
R.O. Faulkner, « Some Notes on the God Shu », *JEOL* 18, 1964, p. 266-270.
Frandsen 1986
P.J. Frandsen, *LÄ* VI, 1986, *s.v.* « Tabu », col. 135-142.
Frandsen 1989
P.J. Frandsen, « *Bwt* – Divine Kingship and Grammar » *in* S. Schoske (éd.), *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985* III. *Linguistik, Philologie, Religion*, BSAK 3, Hambourg, 1989, p. 151-158.
Frandsen 1998
P.J. Frandsen, « On the Avoidance of Certain Forms of Loud Voices and Access to the Sacred » *in* W. Clarisse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 85, Louvain, 1998, p. 975-1000.
Frandsen 1999
P.J. Frandsen, « On Fear of Death and the Three *BWT*s Connected with Hathor » *in* E. Teeter, J.A. Larson (éd.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of E.F. Wente*, SAOC 58, Chicago, 1999, p. 131-148.
Frandsen 2000
P.J. Frandsen, « On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt », *GöttMitz* 179, 2000, p. 9-34.
Frandsen 2001
P.J. Frandsen, « *Bw.t* in the Body » *in* H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, OLA 103, Louvain, 2001, p. 141-174.
Frandsen 2002-2003
P.J. Frandsen, « Le fruit défendu dans l'Égypte Ancienne », *BSEG* 25, 2002-2003, p. 57-74.
Frandsen 2006
P.J. Frandsen, « The Bitter Honey at Dendara » *in* E. Czerny, I. Hein, H. Hunger (éd.), *Timelines. Studies in Honour of M. Bietak* III, OLA 149, Louvain, 2006, p. 197-201.
Frandsen 2010
P.J. Frandsen, « Durkheim's Dichotomy Sacred: Profane and the Egyptian Category *bwt* » *in* Z. Hawass, J. H. Wegner (éd.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of D.P. Silverman*, CASAE 39,1, Le Caire, 2010, p. 149-174.
Gabolde 2009
M. Gabolde, « Égyptien SdH, grec οἰνόμελι et μελιτίτης, latin *mulsum*, grec d'Égypte στάγμα : la même ivresse ? » *in* I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à D. Meeks* I, CENiM 2, Montpellier, 2009, p. 159-163.
Gardiner 1937
A.H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, BiAeg 7, Bruxelles, 1937.
Gardiner 1947
A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II, Londres, 1947.
Gauthier 1931a
H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, RAPH 2, Le Caire, 1931.
Gauthier 1931b
H. Gauthier, *Le personnel du dieu Min*, RAPH 3, Le Caire, 1931.
Gennep 2011
A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 2011.
Goyon 1972
J.-Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, LAPO 4, Paris, 1972.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

GRANDET 1994a
P. Grandet, *Le Papyrus Harris I* 1, BiEtud 109,1, Le Caire, 1994.
GRANDET 1994b
P. Grandet, *Le Papyrus Harris I* 2, BiEtud 109,2, Le Caire, 1994.
GRIMM 1994
A. Grimm, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-romischen Epoche*, ÄAT 15, Wiesbaden, 1994.
GUILHOU 2005
N. Guilhou, « Aspects de l'univers végétal dans les Textes des Pyramides IV-VI » *in* S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* III, OrMonsp 15, Montpellier, 2005, p. 285-306.
HAWKINS 1982
E. Hawkins, *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum with Preparatory Remarks*, Wiesbaden, 1982.
HUSSON 1977
C. Husson, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977.
INCONNU-BOCQUILLON 2001
D. Inconnu-Bocquillon, *Le mythe de la Déesse lointaine à Philae*, BiEtud 132, Le Caire, 2001.
JANOT 2000
Fr. Janot, « Les pastilles dorées de Rê : une étape vers l'immortalité », *Vesalius* 6,1, 2000, p. 32-37.
JEAN, LOYRETTE 2010
R.-A. Jean, A.-M. Loyrette, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, Kubaba 16, Lisbonne, 2010.
JUNKER 1911
H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, AAWB 3, Berlin, 1911.
KOROSTOVSTEV 1947
M. Korostovstev, « Stèle de Ramsès IV [JE 48831] », *BIFAO* 45, 1947, p. 155-175.
LAPP 1997
G. Lapp, *The Papyrus of Nu (BM EA 10477)*, CBDBM 1, Londres, 1997.
LEITZ 1994
Chr. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch und verwandte Texte*, ÄgAbh 55, Wiesbaden, 1994.
LEITZ 2014
Chr. Leitz, *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten Soubassementstudien* III, SSR 9, Wiesbaden, 2014.
LÉVI-STRAUSS 1962
Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.
LÉVI-STRAUSS 1967
Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, *Mythologiques* 2, Paris, 1967.
LÓPEZ 1980
J. López, *Ostraca Ieratici N. 57093-57319*, *Catalogue del Museo Egizio di Torino* III,2, 2e série, Milan, 1980.
LORTON 1993
D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *SAK* 20, 1993, p. 125-155.
MARCHENAY 2007
Ph. Marchenay, *L'homme, l'abeille et le miel*, Paris, 2007.
MARIETTE 1870a
A. Mariette, *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville* I, Paris, 1870.
MARIETTE 1870b
A. Mariette, *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville* II, Paris, 1870.
MATHIEU 1996
B. Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, BiEtud 115, Le Caire, 1996.
MATHIEU à paraître
B. Mathieu, avec la participation de N. Guilhou, A. Spahr, *L'Univers des Textes des Pyramides. Lexique commenté*, Montpellier, à paraître.
MEEKS 1973
D. Meeks, « Le nom du dauphin et le poisson de Mendes », *RdE* 25, 1973, p. 209-216.
MEEKS, FAVARD-MEEKS 1993
D. Meeks, Chr. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Menu 2014
B. Menu, « Le rôle économique des dattes dans l'Égypte du Nouvel Empire » *in* Z. Csabai, T. Grüll (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ANEMS 2, 2014, p. 199-215.
Meurer 2002
G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, OBO 189, Fribourg, 2002.
Miller 1994
R.L. Miller, « +Ajs, *Peganum harmala L.* », *BIFAO* 94, 1994, p. 349-357.
Montet 1950a
P. Montet, « Quelques prêtres et fonctionnaires du dieu Min », *JNES* 9, p. 18-27.
Montet 1950b
P. Montet, « Le fruit défendu », *Kêmi* 11, 1950, p. 85-116.
Montet 1952
P. Montet, « Dieux et prêtres indésirables », *RHR* 141,2, 1952, p. 129-144.
Montet 1961
P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961.
Montet 1963
P. Montet, « Les fruits défendus et la confession des péchés » in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962*, Paris, 1963, p. 53-62.
Moret 1902
A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Seti Ier à Abydos*, AMG 14, Paris, 1902.
Osing 1998
J. Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I. The Carlsberg papyri* 2, CNI Publications 17, Copenhague, 1998.
Osing, Rosati 1998
J. Osing, G. Rosati, *Papyri Geroglifici e Ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998.
Ouerfelli 2008
M. Ouerfelli, *Le sucre : production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leyde, 2008.
Parker 1950
R.A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, SAOC 26, Chicago, 1950.
Pellat 1986
Ch. Pellat, *Cinq calendriers égyptiens*, TAEI 26, 1986.
Peters-Destéract 2005
M. Peters-Destéract, *Pain, bière et toutes bonnes choses… : L'alimentation dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2005.
Pfouma 2004
O. Pfouma, « À propos de l'abeille égyptienne et des Textes des Sarcophages », *CCE (S)* 6, 2004, p. 109-115.
Porceddu *et al.* 2008
S. Porceddu, L. Jetsu, T. Markkanen, J. Toivari-Viitala, «Evidence of Periodicity in Ancient Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Day », *Cambridge Archaeological Journal* 18,3, 2008, p. 327-339.
Posener 1972
G. Posener, « Sur quelques erreurs dans les calendriers des jours fastes et néfastes », *RdE* 24, 1972, p. 142-146.
Quack 2007
J.Fr. Quack, « Die Heimkehr der Göttin » *in* Fr. Hoffmann, J.Fr. Quack, *Anthologie der Demotischen Literatur*, EQÄ 4, Berlin, 2007, p. 195-230, 356-360..
Quack 2011
J.Fr. Quack, « Beiträge zu einigen religiösen und magischen Texte » *in* M. Collier, S. Snape (éd.), *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Bolton, 2011, p. 413-416.
Quirke 2001
St. Quirke, *The Cult of Râ. Sun-Worship in Ancient Egypt*, Londres, 2001.
Sauneron 1952
S. Sauneron, *Le Rituel de l'Embaumement, P. Boulaq III – P. Louvre 5158*, Le Caire, 1952.
Sauneron 1962
S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna 5, Le Caire, 1962.
Sauneron 1963
S. Sauneron, *Le temple d'Esna* II, Le Caire, 1963.

BIFAO 116 (2017), p. 97-122 Julie Lafont
Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand bj.t devient bw.t
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

SCHOTT 1950
S. Schott, *Altägyptische Festdaten*, AGSK 10, Mayence, 1950.
SERVAJEAN 2003
Fr. Servajean, « L'étoffe *sj3.t* et la régénération du défunt », *BIFAO* 103, 2003, p. 439-457.
SPALINGER 1994
A.J. Spalinger, « Calendars: Real and Ideal » *in* B.M. Bryan, D. Lorton (éd.), *Essays in Egyptology in Honor of H. Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 297-308.
SPALINGER 1995
A.J. Spalinger, « Notes on the Ancient Egyptian Calendars », *Orientalia* 64, 1995, p. 17-32.
SPIEGELBERG 1917
W. Spiegelberg, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge (der Papyrus der Tierfabeln -»Kufi«)*, Strasbourg, 1917.
TALLET 1995
P. Tallet, « Le *shedeh* : étude d'un procédé de vinification en Égypte ancienne », *BIFAO* 95, 1995, p. 459-492.
TALLET 2003
P. Tallet, *La cuisine des pharaons*, Arles, 2003.
TALLET 2006
P. Tallet, À la table des pharaons : Goûts d'hier et recettes d'aujourd'hui, Paris, 2006.
TALLET 2008
P. Tallet, « Une boisson destinée aux élites : le vin en Égypte ancienne » *in* J. Leclant, A. Vauchez, M. Sartre (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Cahiers de la villa Kerylos 19, 2008, p. 39-51.
TALLET 2010
P. Tallet, « De l'ivresse au dégrisement. À propos d'un article récent sur le *shedeh* », *GöttMisz* 227, 2010, p. 105-112.
TIRADRITTI 1997
Fr. Tiradritti, « "I Have Not Diverted my Inundation". Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos » *in* M.G. Amadasi Guzzo *et al.*, *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di S. Donadoni*, VicOr Cahier 1, Rome, 1997, p. 193-203.
TÖPFER 2015
S. Töpfer, *Das Balsamierungsritual. Eine (Neu)-Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128*, SSR 13, Wiesbaden, 2015.
VARRY 2009
S. Varry, « Le miel d'après "les étiquettes de jarres" », *GRAFMA Bulletin* 9-10, 2009, p. 67-101.
VERNUS 2005
P. Vernus, « Dauphin » *in* P. Vernus, J. Yoyotte, *Le bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 240-242.
WEST 1969
St. West, « The Greek Version of the Legend of Tefnut », *JEA* 55, 1969, p. 161-183.
YAMAZAKI 2003
N. Yamazaki, *Zaubersprüche für Mutter und Kind: Papyrus Berlin 3027*, Achet 2, Berlin, 2003.


© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

BIFAO 116 (2017), p. 97-122 Julie Lafont
Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand bj.t devient bw.t
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net