
2.3 Archaic and Classical Greece

Ombretta Cesca

Déplacements, mobilité, communication. Quelques réflexions sur le mode d'action d'Iris dans la poésie archaïque

Introduction

La poésie grecque archaïque, à partir des poèmes homériques, connaît deux messagers divins non occasionnels¹ : Hermès et Iris. Si le premier agit comme tel surtout dans l'*Odyssée*, dans le *corpus* hésiodique et dans les *Hymnes homériques*², dans l'*Iliade* c'est en revanche Iris – absente de l'*Odyssée* – qui est présentée comme l'ἄγγελος par excellence³. La livraison de messages, nouvelles et exhortations est la tâche qui lui revient le plus souvent. Elle agit généralement sur ordre d'un autre dieu – de Zeus, dans la plupart des cas, une fois d'Héra –, plus rarement de manière spontanée⁴. Souvent appelée à reporter, voire à répéter *quasi* mot-à-mot, les discours d'autrui, les compétences discursives d'Iris sont d'un côté partie intégrante de son mode d'action, de l'autre côté un trait qu'elle partage

1 Dans la langue homérique, ἄγγελος, « messager » désigne une fonction occasionnelle et non un statut professionnel (Durán López 1999, 30–33). Une autre puissance divine présentée comme messagère non occasionnelle dans l'*Iliade* est Ὅσσα (2.93–94).

2 Hermès est dit ἄγγελος en *Od.* 5.29 ; chez Hésiode (*Op.* 84–85) ; cinq fois dans les *Hymnes* (*hHerm.* 4 572 ; *hHerm.* 18 3 ; *hDém.* 2 407 ; *hPan* 19 28 ; *hHest.* 29 8, éd. F. Càssola). Il est le κῆρυξ, « héraut » des dieux ou des immortels chez Hésiode (*Th.* 939 ; *Op.* 80 ; fr. M.-W. 170*).

3 Iris est « la messagère des dieux immortels » (ἡ τε θεοῖσι μετᾴγγελος ἀθανάτοισι) en *Il.* 15.144. Dans ce poème, sur les vingt-huit occurrences d'ἄγγελος et ses composés (vingt-cinq occurrences d'ἄγγελος, deux de μετᾴγγελος et une de ψευδάγγελος), onze se réfèrent à cette déesse (*Il.* 2.786 ; 3.121 ; 15.144 ; 15.159 ; 15.207 ; 18.167 ; 18.182 ; 23.199 ; 24.169 ; 24.173 ; 24.194). En revanche, Iris n'est pas explicitement mentionnée dans l'*Odyssée*. Seul au début du chant 18 (5–7), le surnom donné au mendiant Arnée (Iros) représente une allusion à la déesse messagère. La présence / absence d'Iris et Hermès dans les deux poèmes et leurs rôles respectifs ont été l'objet d'explications différentes. Voir par exemple Gartzziou-Tatti 1994/1995 ; Nieto Hernández 1994 ; Pisano 2014, 41–48 ; 66–87 et 2017 ; Cesca 2022, 255–267 ; 278–280.

4 Iris est envoyée par Zeus en *Il.* 2.786–807 ; 8.397–425 ; 11.185–210 ; 15.157–219 ; 24.74–99 ; 24.117–188. Elle est envoyée par Héra, mais sans que Zeus ne le sache, en *Il.* 18.165–202. La situation est sensiblement différente dans les textes d'époque classique et hellénistique où Iris se présente comme la collaboratrice d'Héra, avec l'exception des *Oiseaux* d'Aristophane où elle est l'envoyée de Zeus (voir *infra*). Dans l'*Iliade*, elle intervient de manière spontanée en 3.121–140 ; 5.353–369 ; 23.198–213.

Note: Cette recherche a été menée dans le cadre d'une bourse postdoctorale financée par la Fondation « Sophie Afenduli » de Lausanne. Je tiens à remercier Matteo Capponi pour sa relecture et ses conseils. Sauf indication contraire, les traductions des textes grecs sont personnelles.

avec d'autres messagers divins et humains⁵. Si les modalités de ses missions peuvent varier d'un épisode à l'autre et même, quoique exceptionnellement, s'écarter de l'ἀγγελία – comme cela arrive en *Il.* 5.353–369 –⁶, un élément apparaît systématiquement dans toutes ses interventions : le déplacement⁷. Ceci est vrai non seulement dans l'*Iliade*, mais dans tous les textes poétiques de l'époque archaïque. C'est donc à cet élément, apparaissant comme caractéristique du mode d'action de la déesse, que nous consacrons cette étude.

1 Déplacements spatiaux d'Iris : les sources textuelles

1.1 *Iliade*

Pour étudier l'attitude d'Iris en déplacement, il faudra commencer par les vers de l'*Iliade*, la source textuelle où cette déesse apparaît avec plus de fréquence. Pour délivrer un message, communiquer une nouvelle, convoquer une divinité auprès de Zeus, Iris se déplace d'un point A à un point B. Quelquefois, seul le lieu d'arrivée est explicité, mais la présence d'un verbe de mouvement est révélatrice de son déplacement⁸. Tous les lieux qui sont le théâtre des principaux événements racontés par l'*Iliade* sont visités, tôt ou tard, par Iris. Elle est en effet la seule puissance di-

5 La répétition *quasi* mot-à-mot n'est pas une pratique réservée à Iris dans le poème. Il s'agit d'un procédé adopté par d'autres messagers, humains et divins, ainsi qu'une stratégie fréquente dans la reproduction des discours (*speech reporting*) des personnages homériques et dans la poésie homérique en général. Sur ces questions, voir de Jong 2004, 180–185 et 241–245 ; Cesca 2022.

6 Au chant 5 (353–369), Iris emprunte le char d'Arès pour sauver Aphrodite, qui vient d'être blessée par Diomède, et la conduire sur l'Olympe. Dans cette scène, la déesse ne prononce point de discours.

7 La mobilité et le rapport à l'espace d'autres déesses du panthéon grec, telles que Hestia, Athéna, Artémis, Aphrodite, Déméter et Héra, ont été étudiés par Konstantinou 2018. Les déplacements des messagers divins dans l'épopée homérique ont fait l'objet d'une étude récente de la part de Gabriela Cursaru (2019, 82–134). Autour d'Hermès, voir aussi Cursaru 2012, notamment la p. 46. Pisano (2014, 44–48 et 66–84 ; 2017) a étudié la question de la répartition des lieux en relation aux modes d'action d'Iris et Hermès dans la poésie homérique, sans toutefois pouvoir parvenir à une division très nette.

8 Dans la narration : ἦλθε(ν), « vint » (*Il.* 2.786 ; 3.121 ; 18.166 ; 23.199) ; βῆ, « alla » (*Il.* 8.410 ; 11.196 ; 15.169) ; ἔνθορε, « s'élança » (*Il.* 24.79) ; ἀΐχθήτην, « s'élancèrent » (*Il.* 24.97 [avec Thétis]) ; ἔξεν (*Il.* 24.160) ; ὤρτο, « surgit » (*Il.* 8.407 ; 24.75 ; 24.157). Dans le « discours d'instruction » de Zeus : βάσκ' ἴθι (*Il.* 8.399 ; 11.186 ; 15.158 ; 24.144). Dans le « discours de livraison » d'Iris : ἦλθον (*Il.* 15.175) ; εἶμι (*Il.* 23.205). Autre : ἦκε (*Il.* 18.182). Pour les expressions formulaires récurrentes dans les interventions des messagers divins, lorsqu'elles sont structurées en deux temps (départ / arrivée), voir Cursaru 2019, 123–134.

vine qu'on voit à la fois sur l'Olympe, sur l'Ida, dans le campement des Grecs, dans la citadelle et sur la pleine de Troie, dans les profondeurs de la mer et dans la maison de Zéphyr. Dialoguant avec les Vents, elle déclare également vouloir se rendre vers la terre des Éthiopiens⁹. On trouve ici, de manière schématique (Tab. 1), la liste de ses déplacements dans l'*Iliade* :

Tab. 1: Liste des déplacements d'Iris dans l'*Iliade*.

ll.	lieu de départ / lieu d'arrivée	mandataire / destinataire
2.786–807	Olympe / Troie	Zeus / Troyens
3.121–140	(Olympe) / Troie	ø / Hélène
5.353–369	plaine de Troie / Olympe	–
8.397–425	Ida / Olympe	Zeus / Héra et Athéna
11.185–210	Ida / plaine de Troie	Zeus / Hector
15.143–148	Olympe / Ida	convoquée auprès de Zeus
15.157–219	Ida / plaine de Troie	Zeus / Poséidon
18.165–202	Olympe / camp des Achéens	Héra / Achille
23.198–213	(Olympe) / maison de Zéphyr	ø / Vents
24.74–99	Olympe / profondeurs de la mer et retour	Zeus / Thétis retour avec Thétis
24.117–188	Olympe / Troie	Zeus / Priam

Iris fonctionne comme trait d'union entre espaces divins et espaces humains – l'Olympe, l'Ida et les espaces de la guerre (le camp des Achéens, Troie et la pleine de Troie)¹⁰ – mais aussi entre des espaces divins éloignés entre eux. C'est le cas du Mont Ida, près de Troie – Zeus s'y déplace quand il veut favoriser les Troyens¹¹ – et du fond de la mer, où, au chant 24 (74–99), Zeus envoie Iris, du haut de l'Olympe, chercher Thétis. Il s'agit dans tous les cas de déplacements verticaux. L'Ida, la montagne la plus élevée de la Troade, se situe à une altitude mineure par rapport à l'Olympe¹² ; puis, de l'Ida, semblable à une tempête de neige ou à de la grêle portée

⁹ Sur les Éthiopiens, qui vivent, selon Hérodote (3.17.1 ; 3.21–23) dans « la mer du sud » (νοτιή θαλάσση), voir Nadeau 1970 ; Tsagalis 2012, 147–148.

¹⁰ Sur la topographie des espaces humains dans l'*Iliade*, voir Strauss Clay 2011.

¹¹ L'Ida, comme l'Olympe, représente un espace thématique et symbolique (Tsagalis 2012, 148). Quand Zeus prend place sur cette montagne, qui se trouve dans l'arrière-pays de la Troade, c'est pour donner de l'aide aux Troyens (Mackie 2014 ; Woronoff 2001, 38–44).

¹² Mackie 2014.

par le souffle de Borée¹³, Iris descend encore vers la pleine de Troie. Un autre voyage d'Iris, de l'Olympe au fond de la mer, est décrit par une comparaison assimilant sa descente à celle d'un plomb de pêche dans l'abîme¹⁴. C'est également à une descente que correspond le déplacement de la déesse de l'Olympe vers la Maison de Zéphyr, que l'*Iliade* semble placer en Thrace, à nord-ouest de Troie¹⁵. Une telle fonction de trait d'union la rapproche d'ailleurs au phénomène atmosphérique avec lequel la déesse partage son nom : l'arc-en-ciel (ἶρις). Même si, dans la poésie homérique, un lien explicite entre la déesse et le phénomène atmosphérique n'est jamais thématisé (l'arc-en-ciel est mentionné deux fois dans l'*Iliade*, jamais en relation avec Iris)¹⁶, on ne peut pas oublier cette association productive dans l'imaginaire ancien, association qui se manifeste d'ailleurs dans la poésie hésiodique par le fait qu'Iris descende de Thaumás (de θαῦμα, « objet d'émerveillement » et θαυμάζω « s'émerveiller »)¹⁷.

Certains des déplacements d'Iris reflètent également une verticalité hiérarchique : s'éloignant de Zeus ou d'Héra, le « power couple » du panthéon iliadique, Iris se dirige vers d'autres divinités qui leur doivent obéissance, comme Athéna, Poséidon et Thétis, ou alors vers des interlocuteurs mortels. Aux déplacements d'Iris et d'autres envoyés divins correspond alors une immobilité volontaire de Zeus et Héra, immobilité qui souligne leur position de pouvoir au sein du panthéon olympique¹⁸. En revanche, pour la communication à distance entre les espaces humains, sur un axe horizontal (parmi les Grecs et parmi les Troyens, ou entre ces deux peuples), d'autres figures sont mobilisées : des messagers humains occasionnels, des hérauts, des héros fonctionnant comme des ambassadeurs¹⁹. Il est malheureusement impossible de savoir selon quelles modalités Iris intervenait dans les poèmes du cycle. La seule donnée dont nous disposons, grâce au résumé que Photius fournit, dans sa *Bibliothèque*, de la *Chrétomathie* de Proclus, c'est qu'elle informait Ménélas de la relation amoureuse entre Hélène et Paris (Ἴρις ἀγγέλλει τῷ Μενελάῳ τὰ γέγοντα κατὰ τὸν οἶκον, 110).

Venons-en maintenant aux modalités de déplacement d'Iris dans l'*Iliade* : elle se déplace principalement en courant, quelquefois vole, une autre fois emprunte le

¹³ *Il.* 15.170–172. Un voyage divin est souvent illustré par une comparaison (Richardson 1993, 285). Dans ce cas spécifique, la comparaison n'exprime pas seulement la rapidité impétueuse d'Iris, mais également la violence de la menace qu'elle doit délivrer à Poséidon (Janko 1994, 246).

¹⁴ *Il.* 24.80–82.

¹⁵ En 23.229–230, après que les Vents on fait flamber le bûcher de Patrocle, ils se retirent « vers chez eux, par la mer de Thrace » (οἰκόνδε . . . Θρηῖκιον κατὰ πόντον). En *Il.* 9.5 également, Borée (vent du nord) et Zéphyr (vent de l'ouest) sont dits souffler de Thrace.

¹⁶ *Il.* 11.27–28 ; 17.547–550.

¹⁷ Pour un développement, je renvoie à Bonadeo 2004.

¹⁸ Konstantinou 2018, 67. Héra est elle-même l'envoyée de Zeus en *Il.* 15 54–58 et 143–149.

¹⁹ Sur ces figures dans l'*Iliade*, je renvoie à Durán López 1999, 30 et à Cesca 2017.

chariot d'Arès²⁰. Dans tous les cas, elle se déplace très rapidement. C'est en effet la rapidité qui constitue le trait commun des nombreuses épithètes qui lui sont attribuées : ταχεῖα, « véloce » (*Il.* 8.399 ; 11.186 ; 15.158 ; 24.144), πόδας ὠκέα, « aux pieds rapides » (*Il.* 2.790 ; 2.795 ; 3.129 ; 8.425 ; 11.199 ; 11.210 ; 18.202 ; 24.87 ; 24.188), ἀελλόπος, « aux pieds de tempête » (*Il.* 8.409 ; 24.77 ; 24.159), ποδῆνεμος ὠκέα, « rapide aux pieds de vent » (*Il.* 2.785 ; 5.367 ; 11.194 ; 15.167, 15.169 ; 15.199 ; 18.165, 18.182 ; 18.195 ; 24.94) ; χρυσόπτερος, « aux ailes dorées » (*Il.* 8.398 ; 11.185). Selon les études de Françoise Bader, le nom d'Iris ainsi que certaines de ses appellations formulaires, telles qu'ἀελλόπος et ποδῆνεμος ὠκέα, remonteraient à des racines indoeuropéennes renvoyant, par métaphore, à la rapidité des vents et des oiseaux de proie²¹. La rapidité est d'ailleurs la seule caractéristique manifeste des épithètes attribuées à Iris ou à d'autres messagers²². Il n'y a qu'un seul cas, dans l'*Iliade*, où l'on mentionne la fiabilité d'un messager (par le biais de l'adjectif ἐπί-τυμος), et c'est pour en dénoncer l'absence²³. Même si Iris fait preuve de fiabilité et d'efficacité, ces éléments n'ont pas de contrepartie dans les épithètes : la recommandation de Zeus en *Il.* 15.159 de ne pas être ψευδάγγελος est la seule allusion – encore une fois en termes négatifs – à la nécessité d'être un messager fidèle.

Si la mobilité est un trait omniprésent dans les interventions iliadiques d'Iris, Eleni Peraki-Kyriakidou constate que ses déplacements ne font jamais l'objet de description²⁴. Le lecteur averti de l'*Iliade* ne sera toutefois pas surpris, car ce n'est pas une donnée qui concerne exclusivement les voyages d'Iris : dans le poème, il n'y a pas de vraie description des lieux ou des paysages²⁵. Selon Christos Tsagalis, cela permet au narrateur et au public de se focaliser sur l'interaction des personnages telle qu'elle est développée par l'intrigue²⁶. On y reviendra.

²⁰ Une alternance entre vol et course s'observe également dans l'iconographie : voir Bonadeo 2004, 67–68. Ces modalités de déplacement ne sont pas différentes de celles des autres dieux. S'il est vrai qu'Iris est la seule divinité explicitement décrite comme ailée dans le poème (Kirk 1990, 330), elle n'est pas la seule à voler (voir de Jong 2012b, 43–48 ; Kullmann 1956, 89–93 ; Sowa 1984, 212–235).

²¹ Bader 1991a et 1991b.

²² La rapidité est un élément omniprésent de la représentation poétique et narrative des messagers humains et divins, non seulement dans le cadre de l'épopée grecque mais aussi dans les mythes proche-orientaux (West 2007, 84). Je renvoie à Meier 1988 (notamment 23–25) pour l'étude de la documentation biblique, ougaritique et mésopotamienne (textes sumériens et accadiens). Dans une étude qui met en parallèle des témoignages grecs et hittites, Dardano (2012) a analysé les liens entre le lexique du messager et celui de la rapidité des pieds et du vent.

²³ *Il.* 22.438. Pour un commentaire, voir Létoublon 1987 et 1990.

²⁴ Peraki-Kyriakidou 2017, 63–70 ; de Jong 2012b, 45.

²⁵ Les descriptions interviennent seulement quand elles sont significatives pour l'intrigue (de Jong 2012a, 21). La chercheuse remarque également que les descriptions de lieux les plus longues se trouvent dans l'*Odyssée* (de Jong 2012a, 31).

²⁶ Tsagalis 2012, 23 et 101.

1.2 Hymnes homériques

La remarque de Peraki-Kyriakidou sur l'absence de description des déplacements d'Iris peut être étendue également aux *Hymnes homériques*, où la déesse intervient deux fois (Tab. 2)²⁷. Dans l'*Hymne à Déméter* (314–324), la déesse est envoyée par Zeus à Éleusis, où Déméter s'est réfugiée après l'enlèvement de Perséphone. Dans l'*Hymne à Apollon* (102–114), les déesses réunies à Délos pour l'accouchement de Lété envoient Iris convoquer Ilithyie, qui est restée, ignorante de tout, sur l'Olympe. Dans les deux cas, le déplacement d'Iris est mentionné de manière succincte : toutefois, on y trouve une expression (μεσ[σ]ηγύ) désignant l'espace intermédiaire entre son lieu de départ et sa destination, qui n'apparaît pas avec cette même valeur dans les vers iliadiques²⁸ : « elle franchit rapidement avec ses pieds la distance » (μεσσηγύ διέδραμεν ὤκα πόδεσσιν, *hDém.* 317) ; « elle combla promptement toute la distance » (ταχέως δὲ διήνυσσε πᾶν τὸ μεσηγύ, *hAp.* 108). Comme dans l'*Iliade*, dans les *Hymnes* Iris est ποδῆνεμος ὠκέα, « rapide aux pieds de vent » (*hAp.* 107) et χρυσόπτερος « aux ailes dorées » (*hDém.* 314).

Tab. 2: Liste des déplacements d'Iris dans les *Hymnes homériques*.

<i>h.</i>	lieu de départ / lieu d'arrivée	mandataire / destinataire
<i>Dém.</i> 314–324	Olympe / Éleusis	Zeus / Déméter
<i>Ap.</i> 102–114	Délos / Olympe retour	déeses / Ilithyie retour avec Ilithyie

1.3 Théogonie

Bien différent est le cas de la *Théogonie*, où la mission d'Iris qui nous intéresse (780–787) s'inscrit dans une section décrivant le Tartare, là où les Titans ont été relégués après avoir tenté, sans succès, de détrôner Zeus²⁹. Les lieux sont, dans ce cadre, importants. Dans le Tartare habite la terrible Styx, « puissance odieuse aux immortels » (στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι, 775) dans un lieu éloigné des autres dieux (νόσφιν δὲ θεῶν, 777). Iris est la seule déesse olympienne à s'aventurer – quoique

²⁷ Pour les *Hymnes homériques*, je me réfère à l'édition de F. Càssola. Pour les hymnes à Déméter (2) et à Apollon (3), j'omettrai dorénavant la numérotation.

²⁸ Pour μεσσηγύς dans *Il.* 24.78, voir *infra*.

²⁹ Hésiode, *Th.* 721–819.

rarement (παῦρα, 780) – dans cette contrée, lorsqu'elle vient se promener « sur le large dos de la mer » (ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης)³⁰, envoyée par Zeus³¹ :

παῦρα δὲ θαύμαντος θυγάτηρ πόδας ὠκέα Ἴρις
 † ἀγγελίη πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
 ὁππότε ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται
 καὶ ῥ' ὅστις ψεύδεται Ὀλύμπια δώματ' ἐχόντων,
 Ζεὺς δέ τε Ἴριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὄρκον ἐνεῖκαι
 τηλόθεν ἐν χρυσῇ προχόῳ πολυώνυμον ὕδωρ
 ψυχρόν, ὃ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἡλιβάτοιο
 ὑψηλῆς [. . .]³²

Rarement la fille de Thaumás, Iris aux pieds rapides, vient († en tant que messagère) sur le large dos de la mer. Lorsqu'une querelle ou une discorde surgit parmi les immortels et que l'un de ceux qui habitent les demeures olympiennes ment, alors Zeus envoie Iris chercher au loin le grand serment des dieux dans une aiguillère d'or, la fameuse eau froide qui coule goutte à goutte d'un rocher escarpé, élevé.

Pour se rendre au Tartare, le voyage est long. Quelques vers plus haut (721–725), le poète avait expliqué que la distance entre la terre et le Tartare est telle que, pour la couvrir, une enclume de bronze en chute libre aurait besoin de neuf jours et neuf nuits. Cette distance est équivalente à celle qui sépare le ciel de la terre (τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης, 720). Encore une fois, Iris, dite πόδας ὠκέα comme dans certains passages iliadiques, accomplit un déplacement vertical, de l'Olympe aux profondeurs de la terre. Mais c'est surtout la généalogie qui, dans la *Théogonie*, nous renseigne au sujet de la capacité de déplacement d'Iris et de sa rapidité. Fille de Thaumás et d'Électre, Iris « rapide » (ὠκεῖαν, 266) a comme sœurs les Harpyes Aëllô et Okypète qui « accompagnent les souffles des vents et les oiseaux, avec leurs ailes rapides » (αἶ ῥ' ἀνέμων πνοιῆσι καὶ οἰωνοῖς ἄμ' ἔπονται / ὠκεῖης περὺγεςσι, 268–269). Le lien avec ces puissances aériennes ailées, qui ont toute la violence du vent impétueux, exprime les notions de vitesse et de mobilité attribuées, chez Hésiode aussi, à la déesse ἀελλόπος et ποδῆνεμος ὠκέα³³. Le lien

30 L'expression ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης fait partie du formulaire épique : *Il.* 2.59 ; 8.511 ; 20.228 ; *Od.* 3.142 ; 4.313 ; 4.362 ; 4.560 ; 5.17 ; 5.142 ; 17.146 ; Hésiode, fr. 193.18 M.-W. ; *hDém.* 123. Au v. 728 de la *Théogonie*, on apprend qu'au-dessus de l'extrémité supérieure du Tartare, qui est entourée par un mur, « ont poussé les racines de la terre et de la mer inféconde » (γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης). Sur la topographie du Tartare hésiodique, voir : Northrup 1979 ; Ballabriga 1986, 257–274 ; Pironti 2008, XXV–XXVI ; Ricciardelli 2018, XL–XLIII et bibliographie citée à la p. 166 de cette dernière référence.

31 Les très rares incursions d'Iris dans cet endroit ne font que renforcer l'idée d'éloignement. Pensons aussi à Hermès qui rejoint Calypso sur son île en *Od.* 5.99–102.

32 Je suis pour ce passage l'édition de West. Sur les problèmes d'établissement de texte relatifs à la forme ἀγγελίη du vers 781, je renvoie au commentaire *ad locum* (West 1966, 372–373).

33 Voir *supra*, p. 583 pour ces épithètes homériques d'Iris. Pour une discussion sur la généalogie d'Iris, ses variantes et sa réception, Bonadeo 2004, 4–15.

avec le vent s'exprimera également dans la généalogie qu'Alcée lui attribue: selon le poète de Mytilène, Iris est l'amant du vent Zéphyr et la mère d'Éros, « terrible parmi les dieux »³⁴.

1.4 Au-delà du corpus archaïque

Les généalogies d'Hésiode et d'Alcée seront plusieurs fois reprises et réélaborées dans la production littéraire postérieure. Toutefois, à l'époque classique et hellénistique, la question de la mobilité d'Iris semble devenir moins prépondérante qu'elle n'était dans la poésie archaïque. Dans l'*Héraclès* d'Euripide (822–872), sur ordre d'Héra, Iris convainc Lyssa, puissance démoniaque de la folie, à rendre fou Héraclès. Après avoir accepté, Lyssa enjoint Iris à retourner sur l'Olympe. De cette affirmation on peut déduire qu'Iris était partie de l'Olympe pour rejoindre Thèbes, mais ce déplacement n'est qu'un détail secondaire, tenu pour acquis. Dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque (66–69, 157–159 et 215–239), Iris est, avec Arès, une sentinelle d'Héra, chargée de veiller à ce que nulle terre, sur le continent ou parmi les îles, n'accueille Lété, qui est sur le point d'accoucher d'Apollon. Pour mieux surveiller les îles, Iris s'est envolée au sommet du Mimas (ἐπαΐζασα Μίμαντι, 66), le promontoire de la côte d'Asie Mineure, au sud de Chios. Quand Délos, qui avait été jusqu'à ce moment une île errante, appelée Astéria, accepte d'accueillir la déesse en travail, Iris retourne sur l'Olympe pour avertir Héra. Son discours terminé, elle va s'asseoir au pied du trône de la déesse comme une chienne de chasse³⁵. Dans l'*Idylle 17* de Théocrite (133–134), une Iris encore vierge (ἔτι παρθένος Ἴρις) est décrite en train de préparer le lit conjugal pour Zeus et Héra. Dans aucune de ces scènes le déplacement d'Iris n'est thématisé : le déroulement de la mission qu'Héra lui confie prend le dessus dans la narration. Et d'ailleurs, à la différence de l'*Iliade* et des *Hymnes homériques*, ses missions ne consistent pas à délivrer un message d'un personnage à l'autre, en reliant deux espaces éloignés.

Il existe toutefois deux exceptions significatives à cette tendance. Dans les *Oiseaux*, Aristophane fait la parodie de la capacité épique d'Iris à pénétrer tous les espaces, capacité qui ne peut pas s'appliquer à Coucouville-les-Nuées : envoyée par Zeus avec la mission de délivrer un message aux mortels, la déesse ailée est bloquée par les gardiens des oiseaux et renvoyée sans égards par Pisthétère sur l'Olympe. Plusieurs éléments indiquent que c'est bien l'Iris de l'*Iliade* qui est ici parodiée³⁶. Aussi, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, pour qui l'épopée homérique sert de modèle, Iris est constamment en mouvement. Au livre 2 (286–300), elle

³⁴ Alcée, fr. 327 PLF 2.

³⁵ Callimaque, *hDel.* 228–231.

³⁶ Aristophane, *Av.* 1199–1259 ; sur la parodie d'Iris dans cette pièce d'Aristophane, je renvoie à Cesca 2021, 82–83. Sur Iris dans les *Oiseaux* voir aussi : Scharffenberger 1995 ; De Cremoux 2009.

se déplace de l'Olympe à la terre, et retour, pour empêcher Zétès et Calaïs, fils de Borée, de poursuivre les Harpyes³⁷ ; au livre 4 (753–781 et 770–781), envoyée par Héra, elle se rend de l'Olympe à la mer Égée, où habite Thétis, puis à la demeure d'Héphaïstos et à celle d'Éole pour favoriser le voyage de Jason et de ses compagnons jusqu'à l'île des Phéaciens. Comme dans l'*Iliade* et dans les *Hymnes homériques*, elle est dite ποδῆνεμος ὥκέα, « rapide aux pieds de vent » (2.286) et est pourvue d'ailes (θοῆσι πτερύγεσσιν, 2.300 ; λαίψηρῆσι πτερύγεσσιν, 4.758 ; κοῦφα πτερὰ, 4.771). Plusieurs verbes de mouvement signifiant « aller » ou « s'élancer » lui sont attribués³⁸. Il est donc possible d'affirmer que c'est lorsque la narration se construit en dialogue avec l'épopée homérique – avec l'*Iliade*, essentiellement – que la mobilité d'Iris et la fréquence de ses déplacements sont mis en avant. Regardons maintenant du côté des images.

2 Les stratégies des images

L'iconographie a aussi ses stratégies pour décrire les attitudes d'Iris en déplacement. Si les images sont, forcément, immobiles, la déesse messagère est souvent caractérisée par des postures ou des attributs qui suggèrent ses déplacements et sa rapidité³⁹. Dans certaines images de l'époque archaïque, on la trouve représentée « suivant le schéma du démon ailé », dans une posture de course agenouillée, les bras ouverts et la tête tournée de côté⁴⁰. La veste qu'Iris porte, parfois courte parfois longue⁴¹, présente souvent des ondulations, comme si l'air la faisait bouger sous l'effet du vol ou de la course⁴². Les ailes, parfois absentes dans les représentations plus anciennes – comme celle du vase François (570 av. J.-C. environ)⁴³ –, constituent aussi une allusion à la capacité de déplacement de la déesse et trouvent un parallèle explicite dans les traditions narratives plus anciennes où Iris est dite

37 Sur les influences de la généalogie hésiodique dans ce passage, Bonadeo 2004, 13–14. Sur Iris chez Apollonios de Rhodes, voir aussi Peraki-Kyriakidou 2017, 70–72.

38 ἐλθέμεν (*Il.* 4.761) ; ἐλθεῖν (4.764) ; ἄλτο (2.286, de ἄλλυμι) ; ἀνόρουσεν (2.300, de ἀνορούω) ; θοροῦσα (4.770, de θρώσκω).

39 Sur l'iconographie d'Iris, voir : Kossatz-Deissmann 1990 ; Bonadeo 2004, 67–76 ; Caillaud 2017.

40 Bonadeo 2004, 13 et 72. Cette représentation est commune aux Harpyes ainsi qu'à Niké. La distinction entre Iris et ces autres figures est parfois douteuse (p. ex. *LIMC*, s.v. Iris I, 3). Pour l'iconographie des Harpyes, voir : Smith 1892 ; Kahil 1988. Pour Iris et Niké : Arafat 1980 ; Caillaud 2016. Sur les problèmes d'identification entraînés par le grand nombre de divinités ailées présentes dans l'iconographie grecque : Caillaud 2016 et 2017. Certains aspects de l'iconographie d'Iris sont aussi superposables à l'iconographie archaïque des Érinyes et des Furies (Aellen 1994, I, 30).

41 Sur la variabilité des formes de la veste d'Iris, qui parfois constitue un élément de distinction par rapport à d'autres divinités ailées, voir Bonadeo 2004, 71–74.

42 P. ex. *LIMC*, s.v. Iris I, 104 (statue N du Fronton Ouest du Parthénon).

43 *LIMC*, s.v. Iris I, 126 (= Cheiron 42).

χρυσόπτερος. En ce qui concerne les sandales ailées, un décalage existe entre textes et images, comme Alessia Bonadeo l'a bien montré⁴⁴. S'il est vrai que la déesse est εὐπέδιλλος, « aux belles sandales » dans un fragment d'Alcée (fr. 327 PLF) et que, dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque, elle porte des chaussures de course (ταχείας / ἐνδρομίδας, 237–238), il faut pourtant remarquer que ni ses πέδιλα ni ses ἐνδρομίδες ne sont jamais caractérisés comme ailés. La seule attestation textuelle qui montre Iris chaussant des sandales ailées se trouve, beaucoup plus tardivement, chez Nonnos de Panopolis, lorsque la déesse veut prendre l'aspect d'Hermès (*Dion.* 20.261 s.)⁴⁵. L'apparition de sandales ailées dans les représentations imagées d'Iris pourrait donc s'expliquer comme un emprunt à l'autre messager des dieux, ou alors comme une déclinaison de l'imaginaire du messager divin (aux pieds rapides comme le vent) qui n'a pas eu de fortune dans les traditions poétiques mais qui s'est affirmée dans l'iconographie⁴⁶. Dans un cas comme dans l'autre, il est possible que ce développement ait servi à signifier la capacité de déplacement et la rapidité d'Iris dans un mode communicationnel – celui des images – qui avait dans ce domaine moins de ressources à disposition que la poésie.

3 La mobilité comme mode d'action d'Iris

Revenons maintenant à la poésie archaïque, témoin d'un imaginaire religieux où le mode d'action d'Iris semble indissociable du mouvement, et arrêtons-nous pour formuler deux considérations qui peuvent nous aider à mieux comprendre comment la mobilité de la déesse s'articule avec ses compétences communicationnelles d'ἄγγελος. La première considération a trait à une capacité qu'on pourrait définir de « transfert » dont Iris fait preuve à chaque fois que, par ses déplacements, elle relie des espaces éloignés ; la deuxième concerne le lien entre la mobilité de la déesse et ses tâches communicationnelles.

3.1 Mobilité « réflexive » et « transitive »

L'action de l'Iris homérique – nous l'avons vu – met en communication des espaces distincts, souvent très éloignés et disposés sur un axe vertical. Si l'on prend en compte l'ensemble des occurrences textuelles présentées, il est possible de consta-

⁴⁴ Bonadeo 2004, 67–68.

⁴⁵ Sur les sandales (ailées ou non) d'Hermès, je renvoie à Cursaru 2012.

⁴⁶ Voir Dardano 2012 pour une mise en parallèle des formules grecques décrivant le messager divin rapide comme le vent avec la formule hittite *INA GİR^{MEŠ}-za KUŠ^{MEŠ}E.SIR^{HI.A}- uš liliyanduš IM^{MEŠ}- uš šarkuue-*, « chausser sur (ses) pieds comme sandales les vents rapides ».

ter que la capacité d'Iris de rendre les espaces pour ainsi dire « perméables » ne s'exprime pas exclusivement par la transmission d'un message verbal d'un lieu à un autre, ou d'un personnage à un autre. Les interventions d'Iris impliquent également le transfert d'autres éléments : des objets ou des « personnages ». Dans la *Théogonie*, Iris va chercher l'eau du Styx dans le Tartare, pour la ramener auprès de Zeus dans une aiguillère d'or. Dans le chant 5 de l'*Iliade*, après qu'Aphrodite a été blessée par Diomède, elle intervient pour ramener la déesse sur l'Olympe à l'aide du char d'Arès⁴⁷. C'est précisément cette intervention *ex machina* qui a poussé Nitzsch, il y a quelques 160 ans, à définir l'Iris iliadique comme une sorte de machine au service de la narration⁴⁸. Mais nous ne croyons pas qu'Iris soit ici un simple « outil » narratif ni voulons considérer cette scène, qui se soustrait au schéma de l'ἄγγελία, comme une scène atypique par rapport aux missions habituelles de la déesse⁴⁹. En revanche, on peut rapprocher le secours d'Aphrodite des scènes où Iris convoque et accompagne d'autres divinités auprès de Zeus : Thétis dans *Il.* 24 et Ilithyie dans l'*Hymne à Apollon*⁵⁰. Dans ces deux scènes la transmission d'informations et le transfert d'un personnage d'un lieu à l'autre s'entrelacent : avant d'accompagner les deux déesses, Iris délivre un message de la part de ses mandataires. À Thétis, elle dit que Zeus l'appelle ; à Ilithyie, qui est la seule à ne pas être informée du travail de Lété, elle apporte, avec la nouvelle, un message des déesses qui réclament sa présence⁵¹. Or, à bien des égards, la transmission d'informations elle-même peut être vue comme un type de transfert : le transfert d'un objet verbal⁵². Dans la langue homérique, le verbe φέρω « porter » est plusieurs fois employé dans le cadre d'une transmission de message, tout comme dans nos langues modernes (fr. *apporter un message* ; it. *portare un messaggio* ; ang. *to carry a message* ; esp. *llevar un mensaje* . . .)⁵³. Dans un lécythe d'époque archaïque, Iris est d'ailleurs re-

47 *Il.* 5.353–369.

48 Nitzsch 1862, 96. Pour une autre interprétation ancienne de ce passage, en relation avec les interventions d'Iris aux chants 2 et 3, voir Hentze 1903.

49 Dans la même optique, Bonadeo (2004, 21) a donné une explication qui met en valeur la fonction commune d'Iris et de l'arc-en-ciel.

50 Iris est elle-même convoquée auprès de Zeus, avec Apollon, par Héra en *Il.* 15.54–58 et 15.143–149. Dans l'iconographie également, Iris accompagne d'autres divinités. Sur le vas François, elle ouvre le cortège qui va chercher Thétis pour l'amener chez son futur époux, Pélée (*LIMC*, s.v. Iris I, 126 = Cheiron 42). Aussi, elle apparaît à côté de Memnon, quand Hypnos et Thanatos emportent son cadavre (*LIMC*, s.v. Iris I, 146).

51 *Il.* 24.88 ; *hAp.* 111–112.

52 Nous trouvons un parallèle intéressant dans un texte hittite concernant la déesse Ištar. En *KUB* 41.8 II 8'-11' (*CTH* 446.C), la rapide Ištar prend dans la main droite l'eau et dans la main gauche les paroles. Voir Dardano 2012, 69 ; Otten 1961, 124–125.

53 En *Il.* 15.174–175 Iris déclare, s'adressant à Poséidon : « je suis venue ici t'apporter un message » (ἀγγελίην τινά τοι . . . / ἤλθον δεῦρο φέρουσα . . .) ; quelques vers plus tard, après avoir écouté les protestations du dieu, elle demande : « dois-je rapporter à Zeus cette parole dure et violente ? » (τόνδε φέρω Διὶ μῦθον ἀπηνέα τε κρατερόν τε, *Il.* 15.202). Au chant 10, pendant une mission qui a

présentée avec le caducée dans une main et une ou plusieurs tablettes dans l'autre, ces dernières voulant signifier le message qu'elle porte en tant que messagère des immortels⁵⁴. De ce point de vue, l'intervention d'Iris en faveur d'Aphrodite au chant 5 n'est pas à considérer comme atypique, mais plutôt comme une des possibles expressions de son mode d'action, caractérisé par une mobilité non seulement réflexive mais aussi transitive : Iris se déplace et déplace.

3.2 Déplacement et communication: deux aspects complémentaires

Notre deuxième réflexion découle de la remarque de Tsagalis, déjà citée, selon laquelle « by refusing to describe the landscape or any setting at length, the Iliadic tradition was able to focus on character interaction as dictated by the unraveling of the plot »⁵⁵. Ce principe nous semble d'autant plus valable en regard des déplacements des messagers, parmi lesquels ceux d'Iris. Les déplacements de la déesse d'un lieu à l'autre coïncident presque toujours avec un déplacement d'un personnage à l'autre (du destinataire au destinataire du message). L'identité des personnages impliqués prend souvent le dessus sur celle des lieux. Considérons l'exemple des deux premières interventions iliadiques d'Iris.

Au chant 2 (786–807), sur ordre de Zeus, Iris se déplace à Troie pour avertir Priam que l'immense armée des Grecs est en train d'avancer et exhorte Hector à préparer sa propre armée pour la bataille. Elle prend la voix du Troyen Politès, fils de Priam (786–790) :

Τρωσὶν δ' ἄγγελος ἦλθε ποδὴννεμος ὠκέα Ἴρις
 πᾶρ Διὸς αἰγίοχοιο σὺν ἀγγελίῃ ἄλεγεινῆ·
 οἱ δ' ἀγορὰς ἀγόρευον ἐπὶ Πριάμοιο θύρῃσι
 πάντες ὁμηγερέες ἡμὲν νέοι ἡδὲ γέροντες·
 ἀγχοῦ δ' ἵσταμένη προσέφη πόδας ὠκέα Ἴρις·

Aux Troyens vint en tant que messagère Iris rapide aux pieds de vent, de la part de Zeus qui tient l'épée, avec la terrible nouvelle. Ils étaient réunis en assemblée aux portes de Priam, tous ensemble, les jeunes et les vieux. Et allant se placer tout proche, Iris aux pieds rapides dit : [. . .].

l'air d'une ambassade, Tydée « portait un mot d'amitié aux Cadméens » (αὐτὰρ ὁ μελίχιον μῦθον φέρε Καδμείοισι, *Il.* 10.288). Chez Homère, le verbe φέρω a des objets de nature variée : des personnes, des animaux (vivants ou morts), des objets, mais aussi des entités abstraites (p. ex : le κλέος). Les occurrences sont trop nombreuses pour être listées ici ; je renvoie à *Lfgre*, s.v. φέρω.

⁵⁴ LIMC, s.v. Iris I, 16. Le lécythe, conservé au Musée du Louvre, a été daté entre 525 et 475 av. J.-C.

⁵⁵ Tsagalis 2012, 23.

Au chant 3 (121–140), en revanche, Iris apparaît à Hélène sous les traits de sa belle-sœur Laodice : « Et Iris vint en tant que messagère auprès d'Hélène aux bras blancs » (Ἴρις δ' αὖθ' Ἑλένη λευκωλένων ἄγγελος ἦλθεν, 121) et « la trouva dans la grande chambre » (τήν δ' εὖρ' ἐν μεγάρῳ, 125). Dans les deux passages cités, l'ordre des informations est le même : d'abord un datif exprimant le destinataire de la mission d'Iris (Τρωσὶν / Ἑλένη), puis le syntagme ἄγγελος ἦλθεν et seulement plus tard un complément de lieu (ἐπὶ Πριάμοιο θύρῃσι / ἐν μεγάρῳ). Quant à la provenance d'Iris, elle n'est pas mentionnée explicitement en termes spatiaux. Au chant 2, l'information qu'elle vient « de la part de Zeus porteur de l'égide » est suffisante à faire comprendre qu'elle descend de l'Olympe. Au chant 3, rien n'est dit : c'est une des rares scènes où le mandataire d'Iris n'est pas explicité⁵⁶. Dans les deux cas, le pôle de la communication qui a le plus d'importance est le destinataire, mentionné en premier. Pour cette raison, l'indication du lieu de destination n'est pas strictement nécessaire au public, qui connaît bien l'emplacement spatial respectivement des Troyens et d'Hélène. L'indication qui suit n'est donc qu'une précision : à Troie, mais plus précisément aux portes du palais de Priam ; dans le palais de Troie, mais plus précisément dans la grande chambre. Cela permet au destinataire de la narration de se faire une image mentale de l'arrivée d'Iris auprès du destinataire. En effet, la destination finale du déplacement d'Iris est très souvent à côté des destinataires, comme en témoignent les expressions « allant se placer tout proche » (ἀγχοῦ δ' ἵσταμένη, *Il.* 2.790 ; 3.129 ; 11.199 ; 15.173 ; 18.169 ; 24.87) et « se plaça près de Priam » (στῇ δὲ παρὰ Πριάμον, *Il.* 24.169). En outre, si le lieu d'arrivée n'est pas spécifié, une description des conditions dans lesquelles Iris trouve (formes d'εὐρίσκω) son destinataire existe souvent (*Il.* 2.125–128 ; 15.152–153 ; 23.200–203 ; 24.83–86 ; 24.98–99 ; 24.160–168).

Revenons maintenant sur quelques-uns des faits que nous avons mis en évidence jusqu'ici. Dans le corpus textuel archaïque, et tout particulièrement dans l'*Iliade*, l'élément qui émerge avec force des épithètes attribuées à la déesse est la rapidité, une rapidité assimilée à l'impétuosité des vents et des tempêtes, qui sous-entend et implique les nombreux déplacements d'Iris. Ce trait l'emporte sur d'autres auxquels on aurait pu s'attendre, comme la fiabilité et la précision, traits qui ne sont pourtant jamais explicitement énoncés ni pour Iris, ni pour d'autres messagers. Ces faits s'expliquent peut-être, comme Françoise Létoublon l'a soutenu dans un article célèbre, en raison du fait que « la véridicité du messager va de soi dans cette culture »⁵⁷. Rappelons en effet que les événements racontés dans l'*Iliade* se déroulent dans un univers communicationnel exclusivement

⁵⁶ Déjà les scholiastes soulignaient le caractère exceptionnel d'une intervention d'Iris en qualité d'αὐτάγγελος et postulaient une implication implicite de Zeus comme mandataire de la mission (*Sch. vet. in Il.* 3.121). Kennedy (1986) et Pucci (2003, 92–93) s'opposent à cette lecture et préférèrent, avec des formulations légèrement différentes, attribuer métaphoriquement l'initiative de cet envoi au narrateur lui-même, qui exploiterait l'intervention d'Iris pour enclencher la scène de la *Teichoscopie*.

⁵⁷ Létoublon 1987, 132.

oral où la seule manière de faire parvenir un message à quelqu'un (dieu ou homme) qui se trouve loin de son mandataire est celui d'envoyer un messager⁵⁸. Du moins est-ce le seul moyen que l'épopée archaïque thématise et auquel elle s'intéresse⁵⁹. D'un côté, ce sont donc la capacité de déplacement du messager et sa rapidité, éléments essentiels à la bonne réussite de sa mission, qui sont mis en avant de manière systématique et répétée, à travers les épithètes et les adverbes⁶⁰. Quant à la fiabilité, le public peut souvent la vérifier grâce à la présence d'une répétition *quasi* mot-à-mot de la part du messager. Mais de l'autre côté, conformément à une tendance générale du poème, on voit que ce ne sont ni les déplacements des messagers, ni les lieux qu'ils traversent et dans lesquels ils arrêtent leur course, qui font l'objet de description détaillée. Ce qui compte, ce ne sont pas les lieux mais les acteurs de la communication : le mandataire, le messager et surtout le destinataire, car c'est auprès du destinataire que l'efficacité de la communication se mesure. On en vient ainsi à se rendre compte que les deux dimensions – spatiale et communicationnelle – sont strictement entrelacées. L'emphase placée sur la mobilité et la rapidité d'Iris, éléments évidents de son mode d'action, n'est pas sans lien avec sa capacité à communiquer. En qualifiant cette puissance de divinité ailée rapide comme le vent, la poésie homérique dit également ses qualités communicationnelles d'ἄγγελος, qui rendent possible la jonction d'espaces séparés par l'utilisation de la parole.

4 Conclusions

Si l'on considère les textes poétiques d'époque archaïque où l'on voit agir la déesse Iris – l'*Iliade*, la *Théogonie* d'Hésiode, l'*Hymne à Apollon* et l'*Hymne à Déméter* –,

⁵⁸ Le cas de la communication par des signaux est différent et les textes archaïques en offrent très peu d'exemples. Sur ce sujet, Longo 1976 et 1981, 87–98.

⁵⁹ Un exemple homérique de message écrit pourrait être identifié dans la tablette repliée (πίναξ πτυκτός) que le roi Proétos livre à Bellérophon au chant 6 de l'*Iliade* (155–178, dans le récit de Glaucos). Ce passage a été interprété de différentes manières, qui mobilisent ou non l'intervention de l'écriture. Quelques références bibliographiques importantes dans ce débat, sans prétention d'exhaustivité : Bellamy 1988/1989 ; Steiner 1994, 10–16 ; Brillante 1996 ; Shear 1998 ; Ceccarelli 2013, 60–62 ; Cesca 2022, 113–116 et 155–159. Même si l'on admet que l'épisode de Bellérophon témoigne d'une conscience, dans le monde grec archaïque, de l'existence de l'écriture (lointain héritage de l'époque mycénienne ? emprunt au monde proche-oriental, qui employait largement cette technologie ?), il faut noter que l'histoire de Bellérophon reste un récit isolé. Les poèmes homériques sont centrés sur la communication orale, dont ils explorent les potentialités.

⁶⁰ Pour les épithètes d'Iris, voir *supra*. Antiloque est πόδας ταχύς en *Il.* 18.2. Les adverbes les plus fréquents sont : τάχιστα, parfois renforcé par ὄτ(τ)ι, « très rapidement » ou « le plus rapidement possible » (*Il.* 4.193 ; 9.165 ; 9.626 ; 15.146) ; αἶψα, « immédiatement » (*Il.* 12.341 ; 17.691 ; renforcé par μάλα en 24.112). En outre καρπαλίμως (*Il.* 2.168) et κραυγῶς (*Il.* 15.172), « rapidement », αὐτίκα (*Il.* 6.103) et εἴθαρ (*Il.* 12.353), « tout de suite ». Voir aussi la recommandation d'Athéna à Ulysse en *Il.* 2.179 : μηδ' ἔτ' ἐρώει, « ne tarde plus ».

on peut remarquer que le déplacement spatial est un élément caractéristique de son mode d'action. Il ne s'agit pas seulement de sa propre mobilité, qui pousse Iris à se diriger vers des espaces souvent très éloignés, espaces où d'autres dieux n'osent pas s'aventurer, mais aussi de sa capacité à transférer d'autres « éléments » : des discours qu'elle rapporte fréquemment mot-à-mot, des objets qu'elle déplace physiquement, mais aussi d'autres divinités qu'elle accompagne d'un lieu à un autre. Ces transferts se réalisent le plus souvent sur demande d'autrui. La transmission d'ordres, de nouvelles, d'exhortations – activité à laquelle Iris est le plus fréquemment vouée – peut donc être vue comme une déclinaison de l'attitude, propre à la déesse, de rendre les espaces « perméables » grâce à sa mobilité non seulement « réflexive » mais aussi « transitive ». Dans les cas, très fréquents, où Iris agit en tant qu'ἄγγελος, nous avons également mis en évidence un lien fort entre spatialité et communication, qui passe, entre autres, par l'énonciation réitérée et formulaire de sa rapidité. Dans un contexte oral comme celui de la Grèce archaïque, la mobilité de l'ἄγγελος dans l'espace est une condition nécessaire et indispensable à la réalisation de la communication à distance. Ainsi, penser la communication à distance c'est penser l'espace, et vice-versa. Iris, l'ἄγγελος de l'*Iliade*, accueille tous ces aspects dans sa puissance : l'attitude vis-à-vis du déplacement, la perméabilité des espaces qu'elle relie, la possibilité de transférer d'un lieu à l'autre des paroles – potentiellement considérées comme des objets textuels –, la nécessité de le faire le plus rapidement possible pour que la communication soit efficace. Sa puissance et son mode d'action trouvent nécessairement leur raison d'être dans la dimension orale où sont enracinés les textes qui la mettent en scène.

Bibliographie

- Aellen, Christian (1994), *À la recherche de l'ordre cosmique. Forme et fonctions des personnifications dans la céramique italiote*, Kilchberg.
- Arafat, Karim W. (1986), "Iris or Nike? A Divine Libation Scene on a Missing Lekythos", in: *Bullettin of the Institute of Classical Studies* 33, 127–133.
- Bader, Françoise (1991a), "Autour de ῥίρις ἀελλόπος : étymologie et métaphore", in: *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 65.1, 31–44.
- Bader, Françoise (1991b), "Les messagers rapides des dieux : d'Hermès ἐριούνιος à Iris ἀελλόπος, ποδήμενος ὠκέα", in: *Studi Classici e Orientali* 41, 35–86.
- Ballabriga, Alain (1986), *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris.
- Bellamy, Rufus (1988/1989), "Bellerophon's Tablet", in: *The Classical Journal* 84, 289–307.
- Bonadeo, Alessia (2004), *Iride: un arco tra mito e natura*, Firenze.
- Brillante, Carlo (1996), "La scrittura in Omero", in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 52, 31–45.
- Cahen, Émile (1972), *Callimaque. Épigrammes. Hymnes*, Paris.
- Caillaud, Annaïg (2016), "Reconnaître une déesse ailée au caducée. Réflexions sur l'identification dans la céramique attique à figures rouges", in: *Cahiers « Mondes anciens »* 8, 1–25.

- Caillaud, Annaïg (2017), *À la rencontre d'Iris – Déesses ailées dans la céramique attique (VI^e–V^e siècles av. notre ère)*, thèse soutenue à l'EHESS, inédite.
- Càssola, Filippo (2010⁹), *Inni Omerici*, Milano.
- Ceccarelli, Paola (2013), *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC–150 BC)*, Oxford.
- Cesca, Ombretta (2017), "Entre ambassades et 'messenger-scenes': enjeux narratologiques dans l'*Iliade*", in: Anne Queyrel-Bottineau / Marie-Rose Guelfucci (eds.), *Conseillers et ambassadeurs dans l'Antiquité*, supplément des *Dialogues d'Histoire Ancienne* 17, Besançon, 721–744.
- Cesca, Ombretta (2021), "Problemi di comunicazione a distanza. Messaggeri, ambasciatori e il potere della parola negli *Uccelli* di Aristofane", in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 127.1, 11–46.
- Cesca, Ombretta (2022), *Ripetizione e riformulazione nell'Iliade. La tecnica discorsiva dell'ἄγγελος nella rappresentazione omerica della comunicazione verbale a distanza*, Berlin / Boston.
- Cursaru, Gabriela (2012), "Les sandales d'Hermès, I: les κάλα πέλδιλα homériques d'Hermès", in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 140.1, 20–61.
- Cursaru, Gabriela (2019), *Parcourir l'invisible. Les espaces insondables à travers les mouvements des dieux dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque*, Louvain.
- Dardano, Paola (2012), "Il vento, i piedi e i calzari: i messaggeri degli dei nei miti ittiti e nei poemi omerici", in: *Centro mediterraneo preclassico. Studi e ricerche III. Studi vari di egeistica, anatolistica e del mondo mediterraneo*, Napoli, 53–87.
- De Cremoux, Anne (2009), "Iris passe-murailles et les limites de l'utopie: quelques réflexions sur une épiphanie comique dans les *Oiseaux* (v. 1199–1261)", in: *Pallas* 81, 83–98.
- Durán López, María Ángeles (1999), "Bardos, heraldos y mensajeros en los poemas homéricos", in: Aurelio Pérez Jiménez / Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Aladas palabras: correos y comunicaciones en el Mediterráneo*, Madrid, 9–37.
- Gartziou-Tatti, Ariadni (1994/1995), "Ἴρις καὶ Ἑρμῆς στὴν Ἰλιάδα. Ἀπὸ τὸν πόλεμο στὴ φιλότιτα", in: *Mêtis* 9–10, 359–375.
- Hentze, Carl (1903), "Das Auftreten der Iris im zweiten, dritten, und fünften Gesange der *Ilias*", in: *Philologus* 62, 321–38.
- Janko, Richard (1994), *The Iliad: A Commentary*, vol. 4: books 13–16, general editor Geoffrey S. Kirk, Cambridge.
- de Jong, Irene J. F. (2004²), *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, London.
- de Jong, Irene J. F. (2012a), "Homer", in: Irene J. F. de Jong (ed.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative* 3, Berlin / New York, 21–38.
- de Jong, Irene J. F. (2012b), "The Homeric Hymns", in: Irene J. F. de Jong (ed.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative* 3, Berlin / New York, 39–53.
- Kahil, Lilly (1988), "Harpyiai", in: *LIMC*, vol. 4/1.
- Kennedy, George A. (1986), "Helen's Web Unraveled", in: *Arethusa* 19.1, 5–14.
- Kirk, Geoffrey S. (1990), *The Iliad: A Commentary*, vol. 2: books 5–8, general editor Geoffrey S. Kirk, Cambridge.
- Konstantinou, Ariadne (2018), *Female Mobility and Gendered Space in Ancient Greek Myth*, London / New York.
- Kossatz-Deissmann, Anneliese (1990), "Iris I", in: *LIMC*, vol. 5/1.
- Kullmann, Wolfgang (1956), *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin.

- Létoublon, Françoise (1987), "Le messenger fidèle", in: Jan M. Bremer / Irene J. F. de Jong / J. Kalff (eds.), *Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, Amsterdam, 123–144.
- Létoublon, Françoise (1990), "Le circuit de la communication et la composition de l'*Illiade*", in: *Lalies* 8, 177–188.
- Longo, Oddone (1976), "Il messaggio nel fuoco: approcci semiologici all'*Agamennone* di Eschilo (vv. 280–316)", in: *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova* 3, 121–158.
- Longo, Oddone (1981), *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Napoli.
- Mackie, Carolyn J. (2014), "Zeus and Mount Ida in Homer's *Iliad*", in: *Antichthon* 48, 1–13.
- Meier, Samuel A. (1988), *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta.
- Nadeau, Yvan (1970), "Ethiopians", in: *The Classical Quarterly* 20.2, 339–349.
- Nieto Hernández, Purificación (1994), "Mensajeros divinos en Homero: Iris y Hermes en la *Ilíada* y en la *Odisea*", in: Jesús M. Nieto Ibáñez (ed.), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma. X jornadas de filología clásica de Castilla y León*, León, 37–52.
- Nitzsch, Gregor W. (1862), *Beiträge zur Geschichte der epischen Poesie der Griechen*, Leipzig.
- Northrup, Mark D. (1979), "Tartarus Revisited: A Reconsideration of *Theogony* 711–819", in: *Wiener Studien* 92, 22–36.
- Otten, Heinrich (1961), "Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy", in: *Zeitschrift für Assyriologie* 54, 114–157.
- Peraki-Kyriakidou, Eleni (2017), "Iris as Messenger and Her Journey: Speech in Space and Time", in: Anton Bierl, Menelaos Christopoulos, Athina Papachrysostomou (eds.), *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture*, Berlin / Boston.
- Pironti, Gabriella (intr. et comm.) (2008), *Hésiode. Théogonie*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris.
- Pisano, Carmine (2014), *Hermes, lo scettro e l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli.
- Pisano, Carmine (2017), "Iris et Hermès, médiateurs en action", in: Gabriella Pironti / Corinne Bonnet (eds.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège, 113–133.
- Pucci, Pietro (2003), "Prosopopée d'Hélène", in: Michèle Broze (ed.), *Le mythe d'Hélène*, Bruxelles, 89–119.
- Ricciardelli, Gabriella (2018), *Esiodo. Teogonia*, Milano.
- Richardson, Nicholas J. (1993), *The Iliad: A Commentary*, vol. 6: books 21–24, general editor Geoffrey S. Kirk, Cambridge.
- Scharffenberger, Elizabeth W. (1995), "Peisetaerus' 'Satyric' Treatment of Iris: Aristophanes *Birds* 1253–6", in: *The Journal of Hellenic Studies* 115, 172–173.
- Shear, Ione M. (1998), "Bellerophon Tablets from the Mycenaean World? A Tale of Seven Bronze Hinges", in: *The Journal of Hellenic Studies* 118, 187–189.
- Smith, Cecil (1892), "Harpies in Greek Art", in: *The Journal of Hellenic Studies* 13, 103–114.
- Sowa, Cora A. (1984), *Traditional Themes and the Homeric Hymns*, Chicago, IL.
- Steiner, Deborah (1994), *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton.
- Strauss Clay, Jenny (2011), *Homer's Trojan Theater. Space, Vision, and Memory in the Iliad*, Cambridge.
- Tsagalidis, Christos (2012), *From Listeners to Viewers: Space in the Iliad*, Washington, DC.
- West, Martin L. (1966), *Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.

West, Martin L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.

Woronoff, Michel (2001), “Zeus de l’*Illiade*, Zeus de l’*Odyssée*”, in: Michel Woronoff, Simone Follet, Jacques Jouanna (eds.), *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Besançon / Paris, 37–52.

Short References

CTH : Laroche, Emmanuel (1966), *Catalogue des textes hittites*, Paris.

KUB : *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin, 1921.

LfgRE = Snell, Bruno / Erbse, Hartmut (eds.) (1979–2010), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich / München, 1981–1997.

PLF : Lobel, Edgar / Page, Denys L. (eds.) (1955), *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford.