

## LES MÉMOIRES D'HADRIEN ENTRE MYTHOLOGIE ET "MYTHOPOIESIS"

Laura BRIGNOLI  
Université de Pavie

Il serait surprenant de ne pas trouver de définition du mythe et de la mythologie dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar. L'orientation vers l'élémentaire et l'universel y est en effet véhiculée de façon insistante par la dimension mythique. Dans la définition la plus articulée que Marguerite Yourcenar propose, le mythe est constitué par "plusieurs images superposées en couches successives de poésie et de réalité". Elle le compare encore à "une série de cercles concentriques, un peu comme ceux produits par une pierre jetée dans l'eau" (*Ro* 154-155). Et continue en expliquant qu'au premier plan, il est la légende antique, primordiale; au deuxième, l'image d'un moment présent de l'histoire qui se lie au précédent; au troisième, l'image de l'homme en général, de sa destinée. Donc le mythe est censé participer à la fois à plusieurs catégories du temps et permettrait le passage du monde humain à l'universel (*Ro* 164). Les personnages yourcenariens parcourent ce pont créé par le mythe au moment où ils se dépouillent des données éphémères de l'existence, oublient, ou mieux, dépassent le temps, et vivent un moment unique où l'homme ne représente rien d'autre que l'essence de l'humanité (*Ro* 147-148). Une tension constante de l'œuvre de M. Yourcenar naît de la tentative de montrer dans ses créatures "une réalité beaucoup plus complexe que l'étiquetage du premier coup d'œil et du premier jugement le fait croire, révélant derrière le personnage la personne et derrière la personne l'implicite allégorie ou le mythe caché auxquels à son tour la personne correspond" (*Th I* 9-10). Le mythe voudrait ainsi mettre en lumière, à travers des symboles éternels, le côté universel d'une expérience humaine particulière.

Mais, à côté de cette vision du mythe, à première vue assez traditionnelle, une autre définition, antérieure et différente, s'impose à l'analyse, dans la mesure où ses implications cernent une tension déjà sous-entendue dans cette exigence d'établir un pont entre le présent et l'éternel:

La Mythologie, c'est-à-dire l'utilisation artistique ou littéraire de croyances religieuses répandues jadis entre l'Asie Mineure et la Toscane, entre la Macédonie et la Crète, commence vers l'époque d'Euripide, et ne finit pas avec nous<sup>1</sup>.

Voilà la définition que M. Yourcenar proposait en 1944. Mais cette version a subi une variante considérable au moment où l'auteur l'a révisée en 1971; on peut lire dans le dernier recueil d'essais *En pèlerin et en étranger*: "La mythologie ou plutôt son utilisation à des fins artistiques ou littéraires..." (p. 28, nous soulignons). Que dire d'une telle variante sinon que l'auteur ne s'était pas aperçu, au moment de la publication au moins, de l'originalité de la première version? Ou peut-être que, n'en voyant que trop bien les conséquences, M. Yourcenar a refoulé l'ancienne définition? Et, finalement, que la version de 1944 démontre que l'activité créatrice liée au matériel mythique était une tension si naturelle de son écriture, qu'elle échappait à la réflexion consciente? La mythologie se trouve donc assimilée au 'discours'<sup>2</sup> de l'écrivain à propos des "croyances religieuses" tandis que, dans les définitions classiques, elle est simplement perçue comme un corpus figé et défini de récits légendaires des origines ou d'un temps fabuleux<sup>3</sup>. Cela signifie que, pour M. Yourcenar, comme pour Platon, la mythologie est une partie de la *poiesis*, dans la mesure où elle n'est pas séparée de l'activité créatrice<sup>4</sup>. Au fond, la définition la plus ancienne en termes chronologiques, est aussi la plus moderne. Nous l'avons choisie comme point de départ.

Sur la base d'une telle conception, appliquée aux *Mémoires d'Hadrien*, la jonction du mythe et de l'histoire devient possible, voire nécessaire. Pour expliquer ce concept, nous assumerons la définition que Michel de Certeau a donnée du mythe aussi bien que de l'histoire. Il considère le mythe comme un

---

<sup>1</sup> "Mythologie", *Les Lettres Françaises*, n° 11, janvier 1944, pp. 41-46.

<sup>2</sup> Nous considérerons le mot 'discours' uniquement dans le sens que Benveniste lui a donné: "langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle et dans la condition d'intersubjectivité", *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p. 266.

<sup>3</sup> La délimitation yourcenarienne de la matière mythologique aux croyances religieuses pose un autre problème qui demanderait une étude séparée et approfondie.

<sup>4</sup> Le renvoi à Platon n'entend pas mettre en cause l'opposition *mythos/logos* que le philosophe établit en parlant du mythe, et qui ne convient pas à la perception yourcenarienne de la mythologie. Ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle actif de l'artiste confronté à un matériel mythique qu'il ne perçoit pas comme figé.

discours fragmenté qui s'articule sur les pratiques hétérogènes d'une société et qui les articule symboliquement. Dans l'Occident moderne, ce n'est plus un discours reçu qui joue ce rôle, mais une marche qui est une pratique: écrire<sup>5</sup>.

Nous ajouterons à cela que c'est sur ces pratiques collectives et variées que se base le consensus universel nécessaire au mythe pour être considéré comme tel. Pour de Certeau le mythe instaure un dialogue d'échanges réciproques entre le passé et le présent. C'est à travers les mythes qu'"une société représentait ses relations ambiguës avec ses origines et, à travers une histoire violente des Commencements, ses rapports avec elle-même"<sup>6</sup>. Aujourd'hui, aux mythes s'est substituée une Histoire qui constitue aussi bien l'objet de l'historien que le discours propre de celui-ci, à travers lequel notre société se raconte elle-même. Le récit de l'histoire fonctionne comme le faisaient "les récits de luttes cosmogoniques confrontant un présent à une origine"<sup>7</sup>. Nous croyons donc que cette profonde imbrication de deux concepts, jadis considérés comme antithétiques, est assumée implicitement dans les définitions yourcenariennes de la mythologie, et informe les *Mémoires d'Hadrien*.

A l'en croire, M. Yourcenar a vécu une période de sa vie, entre 1932 et 1938, où la mythologie a joué un rôle essentiel: à travers le mythe elle éprouvait la "sensation d'être reliée à tout" (*YO*<sup>2</sup> 36). Grâce aux mythes, les barrières entre les domaines de l'existence étaient abolies et il s'établissait un contact entre l'être humain et l'éternité.

En ce qui concerne particulièrement les *Mémoires d'Hadrien*, on sait par l'auteur elle-même que ce roman a été l'objet de plusieurs reprises et remaniements, le livre ayant été écrit dès la moitié des années vingt ("Carnets de notes" *MH*<sup>2</sup> 313). Or, elle recommence à y travailler en 1934, juste dans la période de sa vie où elle avait découvert l'importance du mythe. En effet, une des premières versions incomplètes des *Mémoires d'Hadrien* "allait dans le sens de la Grèce mystique, initiatique" (*YO*<sup>2</sup> 59). On peut raisonnablement penser que la présence des mythes était plus importante dans cette version. Mais l'auteur a changé son projet initial par souci de

---

5 Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980, pp. 234-235.

6 Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, NRF Gallimard, 1975, p. 59.

7 *Idem*, p. 58.

réalité, pour laisser plus d'espace aux données historiques: à "Hadrien prince, par exemple" (*YO*<sup>2</sup> 60).

L'étude des mythes dans les *Mémoires d'Hadrien* que nous proposons ici ne peut pas se passer de considérer les 'croyances' religieuses de l'empereur. Plutôt que de religion il faudrait en réalité parler de mysticisme puisque Hadrien, comme M. Yourcenar, s'intéresse (presque obsessionnellement) à l'âme des religions et à l'influence des mystères plutôt qu'aux dogmes qui ne sont que transitoires<sup>8</sup>. Le sens religieux d'Hadrien s'exprime dans sa tentative de conjuguer ensemble l'humain et le divin. Ce principe qu'il a énoncé plus d'une fois est reproduit concrètement par le Panthéon qui reprend "la forme du globe terrestre et de la sphère stellaire", cette même forme que l'on retrouve dans "ces huttes ancestrales où la fumée des plus anciens foyers humains s'échappait par un orifice situé au faite." (*MH*<sup>2</sup> 176-177). La demeure de tous les dieux n'est pas foncièrement différente de celle des hommes. Il semble donc que, pour Hadrien, l'humain soit un simulacre du divin, comme c'est le cas, d'ailleurs, pour les rites qui répètent symboliquement les actions divines. C'est pourquoi le divin se manifeste comme un prolongement, une exaltation, et parfois un délire de l'humain. Hadrien vit la religion dans un esprit mythique: s'il cherche à se plonger dans le mystère ce n'est pas pour recevoir des lignes de comportement. On dirait qu'Hadrien possède une forme de pensée qui ne se heurte pas à la nature des mythes puisqu'il préfère les vivre, y participer, plutôt que discuter vainement sur la nature de chaque dieu. D'autant plus qu'il ne s'enferme pas dans une conception unitaire de la nature divine, mais partage le sentiment grec qui tendait à voir le divin comme singulier et pluriel à la fois<sup>9</sup>:

De plus en plus, toutes les déités m'apparaissaient mystérieusement fondues en un Tout, émanations infiniment variées, manifestations égales d'une même force: leurs contradictions n'étaient qu'un mode de leur accord. (*MH*<sup>2</sup> 175)

La conception qu'Hadrien a de la divinité est assez différente de celle que répandent les cultes religieux de l'époque: il croit à un dieu multiple qui se fond dans l'univers et contient tout (*MH*<sup>2</sup> 242). Il est donc impossible de le

<sup>8</sup> Voir Madeleine Boussuges, *Marguerite Yourcenar. Sagesse et Mystique*, Grenoble, Cahiers de l'Alpe, 1987, p. 61.

<sup>9</sup> Voir Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 239-240; éd. orig.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.

réduire à l'unité parce qu'il est l'univers entier (*MH*<sup>2</sup> 152). On dirait en somme que l'inclination spirituelle d'Hadrien possède des points de contact avec les formes de la pensée grecque antérieures à la réflexion philosophique<sup>10</sup>; des formes de pensée caractérisées par la présence des mythes qui énonçaient les problèmes sans les résoudre (*MH*<sup>2</sup> 254). La spéculation philosophique rationalise le mythe en explicitant le problème sous-jacent et en en proposant une réponse. Les mythes, au contraire, "disent exactement ce qu'ils font. Ils sont le geste qu'ils signifient. Nul besoin de leur ajouter une glose qui sache ce qu'ils expriment sans le savoir, ni de se demander *de quoi* ils sont la métaphore."<sup>11</sup> Dans les *Mémoires d'Hadrien*, la seule réflexion repose sur la nature divine pour laquelle on ne cherche ni on n'accepte de réponse univoque. Mais ce qui témoigne avec le plus d'évidence de cette forme de pensée c'est la présence, sous différentes formes, de l'union des contraires, principe refusé par la première philosophie grecque qui visait plutôt à la formulation du principe d'identité.

Les mentions des dieux de la mythologie grecque et romaine sont relativement peu nombreuses dans les *Mémoires d'Hadrien*. Les habitants de l'Olympe, qui sont pour l'époque une sorte de stéréotype du point de vue religieux, manifestent leur importance en tant que référents symboliques capables de renvoyer à un monde situé dans une dimension différente.

Trois époques de la vie d'Hadrien ont été marquées par trois expériences initiatiques différentes, liées aux rites culturels. La première a lieu pendant l'expédition contre les Daces sous l'empire de Trajan. Hadrien est alors initié au culte du dieu oriental Mithra (*MH*<sup>2</sup> 55) qui plonge le futur empereur dans un état d'exaltation tel qu'il se croit capable de dépasser l'humaine condition.

La deuxième initiation a lieu au moment de son apogée politique et humain. L'initiation à Eleusis comble à la fois deux exigences également présentes dans l'empereur: elle répond en effet au but politique poursuivi par le prince, qui était d'unifier Rome et la Grèce, et en même temps ne contredit pas l'inclination de l'homme pour la spiritualité du monde grec.

---

<sup>10</sup> Cette réflexion existe, bien sûr, mais dans une mesure et sous une forme telles qu'elles ne permettent pas de parler de spéculation philosophique. Hadrien lui-même déclare: "je préférerais les fables concernant les amours et les querelles des dieux aux commentaires maladroits des philosophes sur la nature divine" (*MH*<sup>2</sup> 177).

<sup>11</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 154. Italique du texte.

Ces deux expériences seront positives: les rites introduisent Hadrien dans un monde où "la victoire et la défaite [sont] mêlées" (*MH*<sup>2</sup> 56), "les dissonances se réso[lvent] en accord" (*MH*<sup>2</sup> 153) et "le désordre s'intègr[e] à l'ordre" (*MH*<sup>2</sup> 155). L'individu n'est pas exclu de ce monde puisque l'homme, "parcelle de l'univers, est régi par les mêmes lois qui président au ciel." (*MH*<sup>2</sup> 154).

Mithra et Eleusis montrent, sur deux fronts différents, l'harmonie entre l'humain et le divin.

Mais l'initiation d'Hadrien aux Mystères de l'Asie marque le côté décadent de son empire. Ces rites perdent leur valeur positive et les changements que tout rite effectue tournent au pire: les musiques sont "stridentes", "la danse devient vertige", "le chant s'achève en cri" (*MH*<sup>2</sup> 187), comme pour faire comprendre à l'empereur que la protection des dieux a désormais cessé. Ainsi, il semble que l'effet de ces rites s'accorde à son sentiment intérieur au moment où le déclin de sa passion pour Antinoüs commence à se manifester.

L'introduction de ces rites dans une biographie historico-romanesque répond d'abord à un but historique. On sait, en effet, que l'empereur eut véritablement ce type d'expériences et qu'il fut critiqué pour son ascétisme, qui semblait une pose à la plupart des gens. Mais ces rites répondent aussi à un autre but qui permet de conjuguer le roman au temps de l'histoire. A propos de son initiation à Eleusis, Hadrien déclare:

Je tenais à plaire aux Grecs, et aussi à m'helléniser le plus possible, mais cette initiation, motivée en partie par des considérations politiques, fut pourtant une expérience religieuse sans égale. (*MH*<sup>2</sup> 153).

Hadrien sait donc trouver un accord entre sa fonction politique de chef d'un empire et son aspiration ascétique: le monde romain ne contraste plus avec le monde grec. En effet l'accord est possible puisque la Grèce est tournée vers la mythologie de l'art et de la philosophie, tandis que le véritable mythe de Rome est dans sa mission politique<sup>12</sup>. Hadrien, par cette expérience religieuse, obtient des résultats sur le front politique, qui lui permettent de s'accorder à la spiritualité grecque, sans être obligé à renier la mythologie romaine. C'est pourquoi dans les *Mémoires d'Hadrien* il y a un mélange de références aux dieux romains et grecs. "Il y a à la fois le comble du raffinement et de l'hellénisme, chez Hadrien, et déjà l'avenir, le monde post-

---

<sup>12</sup> Louis Diez Del Corral, *La función del mito clásico en la literatura*, Madrid, editorial Gredos, 1957, p. 51.

romain tout proche." (YO<sup>2</sup> 98). Hadrien ne choisit pas entre Athènes et Rome: il les marie l'une à l'autre.

Le souci de fidélité historique avait poussé l'auteur à réduire la surabondance des références mythiques. Cette réduction va soutenir, dans le personnage d'Hadrien, une *recherche* de la sacralisation de la vie, une *tendance* perpétuelle vers l'universalité, qui s'exprime aussi par l'union avec le divin, et qui n'aurait pas été obtenue si trop de mythes différents avaient sacralisé chaque moment de la vie de l'empereur en nivellant toutes ses expériences.

Mais, à côté de ces rites qui expliquent "chacun de nos gestes en termes de mécanique éternelle" (MH<sup>2</sup> 153), d'autres ritualisations peuvent se trouver dans l'expérience quotidienne de la vie. La ritualisation et la mythification jouent en effet un rôle fondamental dans cette œuvre. Dans le premier paragraphe de la première section, Hadrien décrit les actions humaines de manger (et boire), aimer et dormir, qui prennent l'aspect de rites de la répétition, et qui, par leur disposition hiérarchique, témoignent d'un progressif détachement des choses matérielles.

La nourriture, donc. L'acte de manger est comparé à un "sacrifice où nous nous préférons aux choses" (MH<sup>2</sup> 8). Mais ce rite que tout le monde accomplit, c'est en Grèce qu'il assume toute sa valeur sacrée: à Rome la nourriture n'a aucune fonction rituelle puisqu'elle n'arrive pas à présenter une image ordonnée d'elle-même; au contraire, elle génère "une confusion détestable où les odeurs, les saveurs, les substances perdent leur valeur propre et leur ravissante identité" (MH<sup>2</sup> 9). Mais à la confusion romaine s'opposent la sobriété grecque, les nourritures

si fraîches qu'elles demeuraient *divinement* propres [...], si modiques, mais si suffisantes, qu'elles semblaient contenir sous la forme la plus résumée possible quelque *essence d'immortalité*. La viande cuite au soir des chasses avait elle aussi cette qualité presque *sacramentelle*, nous ramenait plus loin, aux *origines sauvages des races*. (MH<sup>2</sup> 9-10; nous soulignons).

Voilà en quoi consiste la fonction rituelle de l'acte de se nourrir: répéter une action primordiale accomplie à l'origine des temps. Manger et boire sont des rites qui, derrière une apparente banalité, mettent en communication l'homme et la terre.

Le rite de l'amour ne célèbre plus l'union de l'homme avec la terre, mais se résout dans le domaine humain. Hadrien rapporte explicitement l'amour

au mythe en le définissant comme "une forme d'initiation, l'un des points de rencontre du secret et du sacré" (*MH*<sup>2</sup> 13-14).

L'expérience sensuelle se compare encore aux Mystères en ce que la première approche fait au non-initié l'effet d'un rite plus ou moins effrayant, scandaleusement éloigné des fonctions familières du sommeil, du boire et du manger (*ibid.*).

Ces derniers, en effet, (on le verra dans un instant pour le sommeil aussi), ont pour but de présenter une image ordonnée de l'univers, tandis que l'amour peut devenir délire et vertige: la "danse des Ménades ou le délire des Corybantes" (*MH*<sup>2</sup> 14) offrent des termes de comparaison appropriés au déraisonnement amoureux. Dans le rite de l'amour, le corps, bien qu'encore essentiel, a une fonction moins importante que dans celui de la nourriture. Hadrien voit dans ce "prodige" "bien davantage un envahissement de la chair par l'esprit qu'un simple jeu de la chair" (*MH*<sup>2</sup> 15).

L'effacement du corps est complet dans le sommeil qui permet d'entrer en relation avec le "pur sens de l'être" (*MH*<sup>2</sup> 18); Hadrien semble toucher à l'essence de l'humanité par "cet homme vide, cette existence sans passé" (*MH*<sup>2</sup> 18) avec lesquels le sommeil le met en contact. Dans le sommeil le temps perd toute sa valeur et on est plongé dans un monde autre, duquel on sort inchangé. Mais ce qui permet de parler du sommeil comme d'un rite, c'est le fait qu'Hadrien le perçoit comme une initiation à la mort où l'être perd sa conscience de l'existence, mettant à nu son éternité.

L'importance de ces ritualisations est accrue par le fait qu'elles sont posées dans la section qui ouvre le roman, "*Animula Vagula Blandula*", où les thèmes principaux de l'œuvre sont énoncés. Elles seront ensuite reprises à un moment emblématique, lié à la réflexion de l'empereur sur le divin suscitée par le sage brahmane:

Et c'est vers cette époque que je commençai à me sentir dieu. Ne te méprends pas: j'étais toujours, j'étais plus que jamais ce même homme *nourri* des fruits et des bêtes de la terre [...], sacrifiant au *sommeil* à chaque révolution des astres, inquiet jusqu'à la folie quand lui manquait trop longtemps la chaude présence de l'amour. [...] Mais que dire, sinon que tout cela était divinement vécu? (*MH*<sup>2</sup> 151-152; nous soulignons).

On aura remarqué que l'ordre de présentation des trois rites ne respecte pas la hiérarchie qu'ils avaient dans *Animula Vagula Blandula*; rien d'étonnant en cela: cette inversion s'explique par le fait que cet épisode se déroule dans la section du roman où l'empereur vit le sommet de son



expérience amoureuse, et où la sacralisation de l'amour devient délire et vertige.

Historiquement, ces ritualisations faisaient partie du train de vie grecque qui, par l'acceptation du merveilleux qui entrait dans la vie quotidienne, présentait une certaine sacralisation de l'ordre des choses (YO<sup>2</sup> 41). Donc, la matière de la mythologie ne se limite pas aux croyances religieuses: des activités quotidiennes aussi bien que des personnages historiques en font partie également. Si M. Yourcenar ne cite dans *Mythologie* qu'Alexandre et César<sup>13</sup>, l'insertion d'Hadrien serait pourtant possible au même titre. La divinité d'Hadrien coïncide avec sa qualité d'homme: "j'étais dieu, tout simplement, parce que j'étais homme" (MH<sup>2</sup> 152). Cette phrase, si lourde de sens énigmatique, se réfère-t-elle à l'humanisation de la divinité ou à la divinisation de l'homme? Notre analyse tend à justifier la deuxième hypothèse, sans pour autant considérer comme fausse la première. A cet égard nous parlerions volontiers de *transcendance immanente*. C'est l'essence humaine, son côté universel, qui rend possible la mythification de l'individu<sup>14</sup>. C'est en lui-même qu'Hadrien trouve la divinité et l'éternité et c'est son essence d'homme qui le lui permet, consciemment, lucidement. Tout cela n'empêche pas que cette idée soit renforcée par des analogies renvoyant aux mythes; elles fonctionnent comme surenchérissement de la démarche mythifiante d'Hadrien.

Parmi les analogies divinisatrices que M. Yourcenar a choisies pour Hadrien, il y a deux noms désignant un même dieu qui ont retenu notre attention: il s'agit de Zeus et de Jupiter, c'est-à-dire la même divinité dans son nom grec et romain. Bien qu'elle ne soit pas la seule analogie divinisatrice à laquelle Hadrien se prête, c'est néanmoins la seule qui revient plusieurs fois dans le texte pour désigner l'empereur. La raison du choix est évidente: ces dieux sont, dans les deux mythologies, les chefs de l'empire céleste. Il est toutefois intéressant de remarquer qu'Hadrien cite Jupiter, sans s'identifier totalement à lui, aux moments où il considère d'un esprit lucide ses pouvoirs et ses fonctions dans l'empire. Il s'identifie au contraire à Zeus quand sa puissance devient délire, et notamment pendant la période

---

<sup>13</sup> *Op. cit.* p. 42.

<sup>14</sup> Maurice Delcroix parle à ce propos de "sacralité de l'humain" ("Autobiographie et mythe dans *Mémoires d'Hadrien*", *Revue de L'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1988, p. 38).

vécue à côté d'Antinoüs, sur qui il prend conscience d'exercer un pouvoir absolu (*MH*<sup>2</sup> 182-183). Il y a donc un glissement de la sagesse consciente de Jupiter à la demesure amoureuse de Zeus, glissement qui est déjà annoncé quand l'empereur, s'assimilant à "l'image terrestre de ce Jupiter d'autant plus dieu qu'il est homme" (*MH*<sup>2</sup> 177), le définit comme l'"amant des Ganymèdes et des Europes", mêlant ainsi la divinité romaine à la grecque justement quand la lucidité de son union du divin et de l'humain se change en délire de divinisation. Sa "part consciente d'immortalité" (*MH*<sup>2</sup> 157), c'est dans les sensations humaines qu'Hadrien la trouve, et ce n'est pas par hasard que son union avec le divin, dans la fameuse nuit syrienne, a été "étrangement lucide" (*MH*<sup>2</sup> 157). Les fonctions humaines liées à la nourriture, à l'amour et au sommeil peuvent donc être insérées dans ce système d'identifications mythiques, qu'on vient d'esquisser très partiellement.

Bien que l'histoire demande traditionnellement respect et fidélité alors que le mythe n'est présent dans l'œuvre de M. Yourcenar que récrit et relu, la conception du roman historique chez cet auteur présente des points de contact avec celle qu'elle a donnée du mythe: elle rejoint ainsi la réflexion moderne sur l'historiographie et sa fonction mythique. Rappelons-nous que la voie "métaphysique" d'accès au passé conduisant, avec d'autres moyens, au roman historique, consiste, pour M. Yourcenar, en

cette espèce de regard qui nous fait embrasser d'un seul coup le temps, le temps dans lequel le personnage a vécu, et aussi le nôtre, ce temps qui est "de l'éternité pliée" comme le disait Cocteau dans une formule inoubliable (*Ro* 61).

Dans le roman historique, l'auteur est donc censé mettre en relation au moins deux couches différentes de l'histoire qui se superposent, comme dans le mythe. Or, si le mythe a recours aux images, l'histoire se voudrait au contraire basée sur la réalité des faits, mais cela n'empêche que les deux relèvent également du 'discours'. Les trois plans que M. Yourcenar a cernés dans le mythe se retrouvent, *mutatis mutandis*, dans ce roman où, au premier plan, il y a une période de l'histoire et la vie d'un homme; au deuxième, on trouve la signification essentielle de nos actions quotidiennes et des faits contemporains qui établissent un "point de contact" avec le passé ("Carnets de notes", *MH*<sup>2</sup> 325); au troisième, la figure éternelle d'Homme qui en ressort. Cela en dit beaucoup sur la conception du mythe et de l'histoire chez Yourcenar. Ils sont en effet, l'un et l'autre, et peut-être malgré l'auteur,

un 'discours' dans la mesure où celui qui parle ne peut s'abstraire de ce qu'il dit et où toute écriture est à la fois acte et interprétation de cet acte. "Le discours destiné à dire *l'autre* reste [le] discours [de l'auteur] et le miroir de son opération"<sup>15</sup>. Et cela est possible par la voie d'une histoire qui fonctionne comme le mythe de la société moderne. Chez Yourcenar, c'est la considération de la valeur éternelle de l'expérience humaine qui permet l'union entre le mythe et l'histoire.

Bien que située dans un moment précis de l'histoire, c'est justement ce moment "où l'homme seul a été" ("Carnets de notes", *MH*<sup>2</sup> 313) qui a permis l'universalisation de la destinée d'Hadrien. La reconstruction de ce personnage s'appuie sur la conviction que sa vie n'appartient pas seulement à un moment historique, mais reflète des attitudes de l'esprit qui sont toujours vivantes dans notre conscience. Chez M. Yourcenar, elle correspond à la volonté de consacrer la relativité de l'événement historique à quelque chose qui le soustrait à ses limites et à sa précarité<sup>16</sup>.

L'histoire et le mythe parcourent deux chemins parallèles; c'est grâce au rôle médiateur de l'homme éternisé qu'ils se rejoignent dans les *Mémoires d'Hadrien*.

---

<sup>15</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 47-48.

<sup>16</sup> Voir Remo Cantoni, *Umano e disumano*, IEI, 1958, p. 299.