

**DEN KLUVNA KÄRNAN:
LÄSNINGAR AV BIRGITTA TROTZIG'S "ORMFLICKAN"**

KRZYSZTOF BAK

ABSTRACT**The Split Kernel. Readings of Birgitta Trotzig's "Ormflickan"
("The Serpent Girl")**

The paper examines certain semantic aspects of Birgitta Trotzig's "Ormflickan" ("The Serpent Girl"), included in *I kejsarens tid* (*In the Time of the Emperor*), a collection of short stories, published in 1975. Profiting from Roland Barthes' distinction between two approaches to a literary text – the text viewed as an apricot (the kernel representing the meaning centre and the flesh the form) and the text as an onion (a decentered construction of levels and layers) – the paper demonstrates that "Ormflickan" has a paradoxical textual and hermeneutic structure. On the one hand the author provides the story with an apricot-like semantic kernel, effectively determining the strategic levels of the text. On the other hand the semantic organization of the story possesses such a complexity that the kernel meaning of "Ormflickan" can be uncovered only by a series of pluralistic onion-related interpretations. The interpretations presented in this paper take as their starting point Trotzig's own aesthetic method and focus on how the story treats two of the author's favourite generic conventions: the fairy-tale and the myth, represented by the old Scanian fairy-tale about King Lindorm and the classical myth of Demeter and Persephone. On all structural levels of Trotzig's story the arrangements of the intertextual and architextual material are, the paper argues, determined by the Christian anthropology, which turns out to be the semantic core of "Ormflickan". The story calls into play two rival Christian outlooks, the evolutionary theory of Pierre Teilhard de Chardin and the voluntaristic anthropology of Augustine and Luther, without trying to bring about their reconciliation. The hermeneutic kernel of the story is consequently marred by a semantic split, which destabilizes the meaning production in "Ormflickan" and corresponds to the author's own, often publicly declared, religious doubleness.

Keywords

Birgitta Trotzig, fairy-tale, myth, Demeter and Persephone, New Theology, Teilhard de Chardin, Christian voluntarism

I denna uppsats studeras Birgitta Trotzig's berättelse "Ormflickan", publicerad i samlingen *I kejsarens tid*. *Sagor* (1975). "Ormflickan" är en text som värjer sig mot varje enkel mimetisk förståelse. Berättelsen utspelar sig i ett ospecificerat förflutet och kretsar kring en flickas förvandling till orm. Uppsatsen ställer den hermeneutiska problematiken

i fokus och undersöker komplexiteten i berättelsens betydelsestrukturer. Kort sagt söker den svaret på frågan hur denna både semiotiskt och semantiskt säregna text ska läsas.

I.

I "Le style et son image" presenterar Roland Barthes två sätt att närma sig en litterär text. Enligt det första alternativet betraktas texten som en aprikos, "un abricot". Fruktkötet är formen som döljer betydelsen, textens inre och stabila kärna. Det andra alternativet är att se texten som en lök, "un oignon": en decentrerad konstruktion av lager, skikt, segment. Skal efter skal kan tas bort utan att man kommer fram till något hjärta, någon gömd hemlighet, någon första princip. Barthes tar i "Le style et son image" bestämt ställning för lökalternativet.¹

I Birgitta Trotzigs uttalanden om litteratur – essäer, recensioner, intervjuer – dominerar däremot aprikosens optik. I både egna och andras texter söker hon – och finner – nästan alltid en "grundlinje", en "arketyper", en "essens", "en ariadnetråd", en "hemlighet", en "yttersta grund".² Även i de av hennes artiklar som explicit ansluter sig till löktänkandet blir aprikosmönstret den egentliga vinnaren. I ett enkätsvar beskriver Trotzig Gunnar Ekelöf som de lånade identiteternas, "de ner slitna citatens", "skingrandets" och "upplösningens" poet. Anders Olssons litteraturvetenskapliga lökmetodik, så som den utvecklas i hans avhandling *Ekelöfs nej* (1983), kallar hon "den enda tänkbara formen" att bemöta Ekelöfs "urnagda" lyrik med. Men paradoxalt nog följer Trotzigs egen läsning av Ekelöfs poesi aprikosens logik: bakom hans otaliga masker och roller finner hon både ett "djup" och ett mysterium – "den mörka strålande ikonen".³

I motsats till Barthes resonemang tillåter aprikostexten i Trotzigs förståelse dock inte någon traditionell tolkning. Hon betonar att det litterära verket vanligen är så "utmanande sammansatt" att det inte erbjuder någon självklar väg in i den dolda kärnan. Karakteristiskt nog definierar hon litterära "ordföremål" som förtätade "sammansättningar" och "koncentrat".⁴ Det säkraste sättet att närma sig "Ormflikan" blir därför, om man vill följa författarens intentioner, att tillämpa lökmetoden och underkasta berättelsen flera jämbördiga läsningar. Med tanke på Trotzigs aprikosorientering är det mycket troligt att de olika lökskal som låter sig upptäckas i berättelsen ändå döljer gemensamma mönster som visar hän mot en sorts centrum.

En rimlig utgångspunkt för en sådan tentativ läsning är Trotzigs konstnärliga arbetsmetod, som enligt hennes egna utsagor konstitueras av tre grundkomponenter. Den första är materialackumulering. I motsats till den romantiska estetikens diktare, som i rollen som gudomlig creator skapar ur intet, betonar Trotzig att hennes litterära verk har sitt

¹ Roland Barthes, "Le style et son image", i: förf:s *Œuvres complètes*, red. Éric Marty, Paris 2002, III, s. 980f.

² Elisabeth Frankl, "Processa mot Gud – det tycker jag är en utmärkt inställning!", *Expressen* 28.12.1972; Agneta Pleijel, "Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig", *Ord och Bild* 1/1982, s. 7; Christer Berglund, "Religiöst tomrum ersätts av kärlek till naturen", *SIF-tidningen. Om arbetsliv och utveckling* 3/1989, s. 36; Birgitta Trotzig, "Kvinnan som gav livet för en blick", i: förf:s *Porträtt. Ur tidshistorien*, Stockholm 1993, s. 206; förf:s "Från en ort till en annan", *Allt om Böcker* 1/1982, s. 2; förf:s "Själar, var och en på sin unika väg", *Bonniers Litterära Magasin* 1/1980, s. 11.

³ Trotzig, [svar på] "Enkät om Ekelöf: vad han betytt för lyriker och andra", *Allt om Böcker* 2/1984, s. 12.

⁴ Trotzig, "Öga och minne", i: förf:s *Jaget och världen*, Stockholm 1977, s. 75. Jfr Frankl, "Processa".

ursprung i ”en massa material”.⁵ Redan som barn, berättar hon, byggde hon städer ”av stenar, av diverse skrot, av blad och mossor”.⁶ Så småningom kom stenarna och skrotet att ersättas av ”sömndrömmar” och ”vakendrömmar”, ”mystik” och ”erotik”, svenska ”klassiker” och ”främmande kulturers riter”, ”vår historia” och ”punkter i samtiden”, ”den väldiga människostaden – Paris” och ”sankmarkerna runt Kristianstad”.⁷ ”Ja – allt egentligen” kan enligt Trotzsig tillhandahålla litterärt ”råstoff”.⁸ I mångt och mycket påminner Trotzsig om Walter Benjamins modernistiska poet som likt en ”Lumpensammler” återbrukar det mesta han möter på sin väg.⁹

Den andra konstitutiva komponenten i Trotzigs arbetsmetod är tolkning. Det interpretativa förfarandets nödvändighet förklarar hon med hänvisning till det ackumulerade materialets struktur, som hon – helt i enlighet med aprikosens logik – tillskriver både en yta och ett djup. Trotzsig säger sig vara mindre intresserad av råstoffets ytterhölje än av dess ”innanmäte”, som hon gärna uppfattar i essentialistiska kategorier som materialets ”väsentlighet”, ”sammanhang”, ”syntes”, ”botten”, ”grund”.¹⁰ Detta inre ”grundmönster” är, menar hon, ”svåråtkomligt, dolt”, eftersom det täcks av ”skenbilder”, ”förklädnader”, ”suggestionsmedel”.¹¹ Därför kan det inte rakt av kopieras utan kräver en aktiv, bearbetande attityd: poeten måste ”slå hål på ytan” och tränga ”längre och längre in” för att ”avslöja”, ”blotta”, ”frilägga”, stoffets väsentligheter.¹²

Så fort vi spaltar upp en litterär text, observerar Barthes, i fruktkött och kärna, hänvisas vi ofrånkomligen till interpretativa procedurer: kärnan blir synonym med ”le fond” – idéinnehållet, budskapet, meningens centrum – som pockar på betydelseavtäckande tolkning.¹³ Ett slående drag i Trotzigs poetologiska självförståelse är att hon gång på gång beskriver både materialets ”essens” och poetens essensökande aktivitet i hermeneutiska termer. Samtidigt som hon ger sitt material status som ”symbol”, identifierar hon materialets ”kärna” med symbolens ”elementära betydelse”. För konsten, menar hon,

⁵ Lars H. Jonsson, ”Bejaka det motsägelsefulla! Ett samtal med Birgitta Trotzsig om visioner och förnuft”, *Östgöta Correspondenten* 4. 12. 1993. I sitt framhävande av materialets roll i det konstnärliga skapandet följer Trotzsig de ryska formalisterna, som generellt haft stor betydelse för hennes litteratursyn; jfr Victor Erlich, *Russian Formalism. History – Doctrine, ’s-Gravenhage* 1955, s. 159ff.; Trotzsig, ”Ett falskt dilemma”, i: förf:s *Jaget*, 21ff.; förf:s ”Dikt och ideologi. Hållpunkter”, *Ord och Bild* 7–8/1975, s. 360f.

⁶ Trotzsig, ”Varför skriver jag?”, *Bonniers Litterära Magasin* 1/1986, s. 13.

⁷ Jarl W. Donner, ”Drömmar och bilder är mitt material”, *Sydsvenska Dagbladet* 31. 10. 1971; Jonsson, ”Bejaka”; Trotzsig, ”Dikt och ideologi”, s. 358, 360; Kerstin Vinterhed, ”Framtidsforskningen är en myt”, *Dagens Nyheter* 22. 9. 1980; Carl Otto Werkelid, ”Det religiösa har gjorts osynligt i Sverige”, *Svenska Dagbladet* 14. 10. 1996; Karin Holst Nihlén, ”De utsattas skildrare”, *Hufvudstadsbladet* 4. 3. 1973.

⁸ Ylva Eggehorn, ”Ett hemligt språk”, *Dagen* 31. 3. 1979; Carl Fredrik Holtermann, ”Birgitta Trotzsig”, *Svenska Dagbladet* 17. 12. 1999.

⁹ Walter Benjamin, ”Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, i: förf:s *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, I, s. 582.

¹⁰ Karl Erik Lagerlöf, ”Skriva för att slå hål på ytan”, *Dagens Nyheter* 28.5.1983; Carl Otto Werkelid, ”Att ge själen ett ansikte”, *Svenska Dagbladet* 14. 11. 1982; Trotzsig, ”Från en ort”, s. 2; förf:s ”Zagajewski. Att vara i mitten utan att gråta”, i: förf:s *Porträtt*, s. 189; förf:s ”Dikt och ideologi”, s. 361; förf:s ”Förord”, i: Erik Mesterton, *Speglingar. Essäer, brev, översättningar*, red. Lars Fyhr & Gunnar D. Hansson, Gråbo 1985, s. 11.

¹¹ Jonsson, ”Bejaka”; Vinterhed, ”Framtidsforskningen”; Berglund, s. 36; Trotzsig, ”Omkring modernismens existens”, i: förf:s *Jaget*, s. 20; förf:s ”Dikt och ideologi”, s. 361.

¹² Lagerlöf, ”Skriva”; Frankl, ”Processa”; Jonsson, ”Bejaka”; Trotzsig, ”Dikt och ideologi”, s. 361; förf:s ”Ett yttre sken av ordning till priset av en inre ordning”, *Aftonbladet* 17. 9. 1978. Jfr Holtermann, ”Birgitta Trotzsig”: ”Miljöer inspirerar mig [...], men det handlar aldrig om att skriva av”.

¹³ Barthes, s. 980.

”är det *betydelserna* och ingenting annat det handlar om”.¹⁴ Uttryck som ”symbolbetydelse”, ”djupare mening”, ”djupaste betydelsefullhet” används konsekvent för att beteckna stoffets inre väsen.¹⁵ Friläggandet av materialets grundmönster blir i Trotszigs vokabulär liktydigt med ”förståelse”.¹⁶ På samma sätt som barnet bygger upp ”bilder av världen” för att ”begripa sig på den”, bearbetar hon sitt material för att göra verkligheten ”tydlig”, upptäcka livets ”sammanhängande meningsfullhet”, urskilja ”vad som *bär betydelse*, vad som *har innebörd*”.¹⁷ Hon tar sig an den moderna staden för att ”avtvinga denna betong sin inre betydelse”.¹⁸

Den tredje bärande komponenten i Trotszigs författarmetod är hennes världsåskådning. På samma sätt som hennes skapande tar avstamp i ett konkret material, har också hennes tolkande sin ”utgångspunkt” i en given ”världsbild”.¹⁹ I Diltheys anda understryker Trotszig att hennes syn på världen inte är arbiträrt antagen utan existentiellt upplevd och därför lika med hennes individuella ”livsuppfattning”.²⁰ Ord som ”livsåskådning”, ”livsupplevelse”, ”livsinställning”, ”livsbild”, ”livshållning”, ”livskänsla” fungerar som fast orienteringspunkt i hennes kommentarer kring sitt eget och andras författarskap.²¹

Med tanke på Trotszigs materialorienterade hermeneutik kan det vara fruktbart att i läsningen av ”Ormfliskan” utgå från det stoff författaren gör bruk av i sin berättelse. Frågan gäller inte bara om och hur texten följer sitt valda material utan också på vilket sätt den utnyttjade råvaran omformas. Eftersom Trotszig i sina stoffbearbetande manövrer ingjuter en tolkande, betydelsefriläggande funktion, kan de ses som mer eller mindre tydliga spår som pekar vidare mot verkets dolda kärna.

II.

En av Trotszigs i särklass viktigaste materialtyper är annan litteratur. Dels låter hon sig inspireras av ”de Andra Författarna”, som hon gärna kallar sina ”vägledare”, ”vägvisare”, idoler, introduktörer: ”det är ju bra att bli påverkad!”²² Dels arbetar hon oupphörligen

¹⁴ Trotszig, [svar på] ”Kritiken, en enkät”, *Komma* 1/1967, s. 11.

¹⁵ Pleijel, s. 7; Trotszig, ”Det sekulariserade Sverige: Det sakralas hemligheter”, i: *Lycksalighetens halvö. Den svenska välfärdsmodellen och Europa*, Stockholm 1987, s. 87, 94; förf:s ”Världen är ett meddelande”, *Dagens Nyheter* 24. 12. 1972; förf:s ”Stalins mirakel”, i: förf:s *Jaget*, s. 72; förf:s ”Zagajewski”, s. 186; förf:s ”Bildtecken och verklighet”, i: förf:s *Utkast och förslag. Essayer*, Stockholm 1962, s. 86; Werkelid, ”Att ge själen”.

¹⁶ Trotszig, ”Dikt och samhälle”, *Bonniers Litterära Magasin* 8/1963, s. 641.

¹⁷ Werkelid, ”Språket sprängs, spricker och förgår”, *Svenska Dagbladet* 28. 11. 1993; Jadwiga Kurowska, ”Språket gör verkligheten tydlig”, *Skånska Dagbladet* 20.6.1993; Trotszig, ”Poesin är frihetens väg”, *Lyrikvännen* 2/1979, s. 18; förf:s ”Det outhärdliga får inte glömmas”, *Dagens Nyheter* 17. 4. 1983.

¹⁸ ”Författare idag: Birgitta Trotszig”, prod. Märith Andersson, Sveriges Television, TV 1 11. 6. 1985.

¹⁹ Trotszig, ”Dikt och ideologi”, s. 357; förf:s ”Människan reducerad till föremål”, *Sydsvenska Dagbladet* 17. 5. 1998.

²⁰ Lena Karlsson, ”En kamp för att hitta de rätta orden”, *Impuls* 5–6/1998, s. 25.

²¹ Trotszig, ”Dikt och ideologi”, s. 354; förf:s ”Förord”, s. 11; förf:s ”Artur Lundkvist. Fantasins slott och vardagens stenar”, i: förf:s *Porträtt*, s. 147; förf:s [tal vid prisceremonin], i: ”Nobel 1996”, prod. Björn Holmberg, Sveriges Television, TV 1 10. 12. 1996; Björn Nilsson, ”Den heliga Birgitta”, *Månadsjournalen* 11/1993, s. 30; Lagerlöf, ”Skriwa”.

²² Trotszig, ”Eckehart”, i: förf:s *Porträtt*, s. 47; förf:s ”Dostojevskij. Ett idolporträtt”, i: förf:s *Porträtt*, s. 127; förf:s ”Enkät om Ekelöf”, s. 12; förf:s ”Artur Lundkvist”, s. 148; Eva Adolfsson, ”I nödtider blir diktaren en kraftkälla”, *Femina. Månadens magasin* 1/1994, s. 153.

med olika fasta litterära mönster och klichéer. Till denna sorts anonyma litterära arv intar Trotzig en ambivalent hållning. Å ena sidan upplever hon – helt i den ryska formalismens anda – ”alla gamla konventioner i världen” som ”en förfärlig tvångströja” och säger sig föra en ”ständig kamp med de förvärvade och nedärvda betydelseerna”.²³ Å andra sidan betraktar hon de slitna mönstren som modernismens främsta bas och därmed som ett material med oerhörd estetisk potential. Den senmoderna ordkonstnären befinner sig, menar hon, inte längre i någon progressiv ”stilutveckling” utan i ”det övergivna förrådet kvarlämnat för att plundras och användas”. Allt han kommer på är ”redan gjort: allt är redan ifrågasatt, parodierat, tillintetgjort, utrangerat: allt är förödmjukat, tillgängliggjort, användbart”.²⁴ Det enda som återstår är att överta de förbrukade greppen och utsätta dem för nya bearbetningar.

En privilegierad plats i Troztigs litteraturmaterial intar genrerna. Hon diskuterar gärna genrefrågor, förser sina böcker med parergonala genremarkörer och uttalar sig – ibland rätt kategoriskt – om sina texters genretillhörighet.²⁵ En materialfokuserad läsning av ”Ormflickan” kan lämpligen utgå från berättelsens aktualiserade arketext eller arketexter. Denna läsart är desto mer motiverad som berättelsen bygger på en för Trotzig exemplarisk arketext. Som en av sina främsta materialkällor utpekar hon ”myterna, sagorna, magin”.²⁶ Att hon i ”Ormflickan” utnyttjar sagomaterial markeras redan via volymens undertitel: *Sagor*. I en intervju kallar hon samlingen ”min svarta sagobok”.²⁷ Ett effektivt sätt att närma sig ”Ormflickan” borde därför vara att utforska på vilka punkter berättelsen följer sitt sagomaterial och på vilka den avviker.

Om folksagans arketext påminner inte minst utformningen av berättelsens tid och rum. Sagan börjar i regel med en inledningsformel som placerar handlingen i ett avlägset, ospecifierat tidsrum: ”[d]et var en gång”, ”[i]n vergangener Zeit”, ”[i]n den ältesten Tagen”, ”in einem fernen, fernen Lande”, ”jenseit von siebenmal sieben Königreichen und noch weiter”, ”[i]n einem unbekanntem Land, das kein Mensch je betreten, das keine Frau je gesehen hat”.²⁸ Diegesen struktureras av dikotomiprincipen och fylls med pregnant typiserade fenomen.²⁹ Med en motsvarande öppningsats inleds ”Ormflickan”: ”Det var i den trakten där havet är svart och dynerna vita” (53).³⁰ Berättaren underkastar inte detta

²³ Pleijel, s. 6; Nils Gunnar Nilsson, ”Den årtid där evigheten börjar”, *Sydsvenska Dagbladet* 7. 4. 1985; Trotzig, ”Dikt och ideologi”, s. 359.

²⁴ *Ibid.*, s. 362f.

²⁵ Jfr exempelvis Nilsson, ”Den årtid där evigheten börjar”; Lagerlöf, ”Skriva”; Christina Palmgren, ”Birgitta Trotzig om Dykungens dotter. Sagor från ett solgult hus”, *Tidningen Vi* 16/1985, s. 35f.; Jons-son, ”Bejaka”.

²⁶ Trotzig, ”Dikt och ideologi”, s. 360. Jfr förf:s ”Artur Lundkvist”, s. 148; Pleijel, s. 6.

²⁷ Salomon Schulman, ”I denna den kristligaste av världar är poeter judar”, *Judisk Krönika* 3/1985, s. 4.

²⁸ Johannes Bolte & Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig 1913ff., IV, s. 14, 18; *Die gläserne Linde. Westslawische Märchen*, red. Viera Gašpariková m.fl., Bautzen 1972, s. 260; *Sibirische Märchen*, red. János Gulya, Düsseldorf-Köln 1968ff., I, 187. Jfr även Jiří Polívka, ”Úvodní a závěrečné formule slovanských pohádek”, *Národopisný Věstník Československý* 19 (1926), s. 75ff.; Kurt Ranke, ”Eingangsformel(n)”, i: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, red. Kurt Ranke m.fl., Berlin-New York 1977ff., III, sp. 1236.

²⁹ Jfr Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, Tübingen (9) 1992, s. 25ff.; Mihai Pop, ”Der formelhafte Charakter der Volksdichtung. Dem Andenken an Wolfgang Steinitz gewidmet”, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 14 (1968), s. 14.

³⁰ Sidhänvisningarna inom parentes syftar på den första utgåvan: Birgitta Trotzig, *I kejsarens tid. Sagor*, Stockholm 1975.

allmänt introducerade tidsrum någon närmare geografisk eller historisk konkretisering: tiden differentieras genom årstiderna, rummet fylls med typiserad rekvisita som i de flesta fall återfinns även i sagans värld: hem, by, skog, stuga etc.³¹ Diegesens spatiala och temporala element organiseras kring några övergripande dikotomier, som har stark förankring i sagans universum: gott vs ont, liv vs död, ljus vs mörker, nära vs fjärran etc.³²

Många beröringspunkter med sagan har också berättelsens persongalleri. Folksagan nöjer sig i regel med ett fåtal gestalter. I centrum står en tydligt framhävd huvudfigur, oftast en yngre man eller flicka, som omges av elementära bifigurer (far, styvmor, syster etc.) med fixerade episka roller: motståndare, avsändare, givare, hjälpare, antihjälte etc.³³ På scenen placeras folksagan helst två personer åt gången.³⁴ Såväl rollistan som de enskilda scenernas rollkonfigurationer struktureras av en serie motsatser och likheter i överensstämmelse med den så kallade tvilling- och motsatslagen.³⁵ Huvudfiguren uppvisar stor aktivitet och interagerar med omgivningen enligt en ambivalent princip, som brukar benämnas ”Isolation und Allverbundenheit” och innebär att hjälten agerar ”isolerat und doch in Harmonie mit dem Weltganzen”.³⁶ I Trotsigs berättelse ställs en flicka i fokus. Bifigurerna är få och motsvarar sagans typiska gestalter: far, mor, äldre kvinna etc. Deras relation till huvudfiguren låter sig återföras på sagans klassiska roller: hjälpare, motståndare, den gestalt hjälten söker etc. Många av berättelsens scener bygger på ett samspel mellan två personer: flickan-modern, flickan-fadern, flickan-ormen, flickan-den gamla kvinnan etc. Flickan har en påfallande integritet, vill ”inte gärna vara tillsammans med andra barn” (61), handlar ”helst ensam och för sig själv” (61), samtidigt som hon på ett inre plan är djupt förenad med den omgivande naturen: hennes kropp är skogens och ”jordandens” (81). Ormflickan och hennes far är i mångt och mycket varandras motsatser, medan flickan och modern snarare framstår som två aspekter av en och samma person: ”På ett sätt var flickan mycket lik sin mor” (55).

Handlingen i sagan är enträdig, vilar på grundschema kosmos-kaos-kosmos och regleras av några övergripande principer: lugn början, upprepning, stegring, upplösning etc.³⁷ Handlingen konstrueras som en irreversibel sekvens av fasta komponenter, som under beteckningen *funktioner* inventeras i Vladimir Propps klassiska *Sagans morfologi*.³⁸ Intrigen i ”Ormflickan” följer – en naturlig konsekvens av koncentrationen på huvudgestalten – en likartad enkelspärig linje, har en mjuk start och utvecklas mot en stegrande kris som får

³¹ Jfr exempelvis Ranke, sp. 1241f.; Vladimir Propp, *Morfologia bajki*, Warszawa 1976, s. 85f.; Paul-Wolfgang Wührl, *Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen*, Heidelberg 1984, s. 33f.

³² Jfr Volker Klotz, *Das europäische Kunstmärchen. Fünfundzwanzig Kapitel seiner Geschichte von der Renaissance bis zur Moderne*, München (3) 2002, s. 10ff.; Max Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung. Eine literaturwissenschaftliche Darstellung*, Bern-München 1961, s. 14f.

³³ Jfr Axel Olrik, ”Epische Gesetze der Volksdichtung”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 51 (1909), s. 10; Klotz, s. 12f.; Max Lüthi, *Volksliteratur und Hochliteratur. Menschenbild, Thematik, Formstreben*, Bern-München 1970, s. 62ff.; Wührl, s. 30ff.; Bengt Holbek, *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*, Helsingfors 1987, s. 328ff., 347ff., 416ff.; Pamela J. Milne, *Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative*, Sheffield 1988, s. 81ff.

³⁴ Jfr Olrik, s. 5.

³⁵ Jfr Holbek, *Interpretation*, s. 416ff.; Olrik, s. 6ff.

³⁶ Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 37; förf:s *Volksmärchen und Volkssage*, s. 41. Jfr förf:s *Volksliteratur*, s. 17.

³⁷ Jfr Klotz, s. 11ff.; Olrik, s. 2ff.; Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 33, 45.; Pop, s. 1ff.

³⁸ Jfr Propp, s. 66ff.; Holbek, *Interpretation*, s. 348ff.; Milne, s. 72ff.

en överraskande upplösning. Uppreppningsprincipen genererar en rad scener som bygger på samma schema: mötet med en övernaturlig varelse, utövandet av trakasserier, praktiserandet av magisk konst etc. I många av Trotzigberättelsens episoder framskyntar Pops funktioner: hjälten känner en brist, hjälten går hemifrån, hjälten får ett magiskt medel, hjälten förenas med den han/hon sökt etc. Deras inbördes ordning formar sig till en kosmos-kaos-kosmos-triad och motsvarar i stor utsträckning sagointrigens sekvenslogik.

Till folksagans viktigaste genrekonstituerande element hör ett förråd av igenkännbara motiv, ofta av övernaturlig karaktär. Det centrala motivet i "Ormflickan" – huvudfigurens förvandling till orm – aktualiseras exempelvis i "Kung Lindorm", en sagotyp särskilt spridd i Skåne³⁹, som Trotzig betraktar som sitt "magiska" sagolandskap, sin "första verkliga inre ört".⁴⁰ Även många andra komponenter i berättelsen återfinns bland folksagans elementäraste motiv: livgivande örter, övernaturliga förmågor, magiskt ljus, underbar mat, vistelse i skogen, svek, onaturlig grymhet, tabuiserad handling, en jätte med övermänsklig styrka etc.⁴¹

Folksagans stil slutligen ger företräde åt konturförtydligande figurer: antites, hyperbol, tretal.⁴² Berättaren markerar sin närvaro i texten, ger sin narration en tydlig muntlighetsprägel, arbetar med fasta formler, rytm, polysyndeton, upprepningar, parallellismer etc.⁴³ "Ormflickan" uppvisar en förkärlek för hyperboliserade och antitetiska bilder. Titelfiguren har en "för stor" (72) kropp som är "högre än skogen" (84) och "en jättinnas starka vackra obevekliga händer" (63). Hennes panna är "för hög" (72), hennes ögon "för stora" (72), hennes ansikte "för vänligt" (72). Språket vimlar av antitetiska konstruktioner: "ljus och mörker" (60), "död och liv" (73), "förintelsen och förlossningen" (79) etc. Tretalskonstruktioner väljs även om de bryter mot sannolikhetsprincipen: "Då såg hon över sitt huvud tre vråkar. Det händer ju nästan aldrig: tre på en gång" (84). Berättaren håller sig till den muntlighetssimulerande berättarstil som de ryska formalisterna döpt till *skaz*.⁴⁴ Avvikande från skriftspråklig standard är exempelvis det frekventa bruket av parataxer, anakoluter, klichéer, uppräknings-, subjektfordubblingar, polysyndetonkonstruktioner, attitydmarkerande och värderande satsadverbial (*ju, nästan, kanske, verkligen, egentligen*). Uppreppningen är i "Ormflickan" verksam på språkets alla nivåer: fonemets, morfemets, ordets, frasens, satsens. Mycket typiska är emfatiska orddubblletter: "såg och såg" (59), "skrek och skrek" (59), "liv! Liv!" (75), "en annan – en helt annan" (76), "tätt, tätt, varmt, varmt" (56) etc. Berättaren använder fasta formler som ofta underkastas större eller mindre variation: "tiden gick" (61), "Det gick en tid" (83), "Så gick åren" (84).

³⁹ Jfr Anna Birgitta Waldemarson, "Kung Lindorm. En orientalisk saga i dansk-skånsk sagotradition", *Folkkultur. Meddelanden från Lunds universitets folkminnesarkiv* 2 (1942), s. 176ff., 204ff.; Bengt Holbek & John Lindow, "König Lindwurm", i: *Enzyklopädie des Märchens*, VIII, sp. 160ff.

⁴⁰ Trotzig, "Från en ört", s. 2.

⁴¹ Jfr exempelvis Antti Aarne & Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsingfors (2) 1961, s. 107, 147f., 198f., 235, 572; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Köpenhamn 1955ff., I, 30, 34; Werner Bies, "Schlange", i: *Enzyklopädie des Märchens*, XII, sp. 34ff.; Wüthl, s. 28ff.

⁴² Jfr Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 25ff., 29, 33; Holbek, *Interpretation*, s. 442f.; Olrik, s. 6.

⁴³ Jfr Klotz, s. 12, 22f.; Pop, s. 5ff.; Olrik, s. 3; Bengt Holbek, "Formelhaftigkeit, Formeltheorie", i: *Enzyklopädie des Märchens*, IV, sp. 1416ff.; förf:s *Interpretation*, s. 323, 406.

⁴⁴ Jfr Irwin R. Titunik, "Das Problem des *skaz*. Kritik und Theorie", i: *Erzählforschung. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik*, red. Wolfgang Haubrichs, Göttingen 1976ff., II, s. 115ff., 133ff.

Sammanfattningsvis ansluter sig "Ormflickan" till folksagan som genre främst på två plan. Det första har med sagans antropologiska potential att göra, det andra gäller tendensen att driva den estetiskt-mimetiska gestaltningen mot det generella, schematiska, arketyppiska. Berättelsen följer sitt sagomaterial så länge det låter sig läsas som ett vittnesmål om människans allmänna, fundamentala livsvillkor.

På många viktiga punkter väljer Trotzig i stället att korrigera sitt sagostoff. Det innebär att "Ormflickan" har sin närmaste arketextuella motsvarighet i konstsgagan, en genre som aktualiserar folksagans poetik och modifierar den på olika sätt.⁴⁵ Det är främst i fyra avseenden som berättelsen avviker från folksagans regelverk. För det första underkastas folksagan i "Ormflickan" en biografiserande manöver. Folksagan är inte gestalt- utan handlingsorienterad. Den följer inte huvudfigurernas hela livshistoria utan låter dem uppträda endast i den mån de är bärare av handlingen; då handlingen fått sin lösning och den unga huvudfiguren gift sig med sin prins eller sin prinsessa slutar sagan.⁴⁶ Trotzigs berättelse däremot är starkt gestaltfokuserad och följer huvudfiguren praktiskt taget genom hela hennes liv. "Ormflickan" ompänner tiden från den punkt då "hon föddes" (55) fram till hennes slutgiltiga befrielse från de jordiska banden i "den förlossade solen" (88).

Den andra manövern kan kallas personalisering. Eftersom folksagan främst är inriktad på handlingen saknar gestalterna "körperliche und seelische Tiefe". De är ett slags "Papierfiguren" som aldrig känner smärta även om de stympas eller såras. Deras kroppar har ingen riktig rumslighet och tyngd, bara en sorts ornamental ytlighet. Deras mentala förmågor – förnimmelser, känslor, tankar – sätts i spel endast då det behövs för intrigens skull.⁴⁷ Trotzig däremot förser sin huvudfigur med både "kropp och själ" (63). Berättaren skapar en påtaglig konkretion och refererar ständigt till ormflickans yttre och inre organ: "huvud" (66), "ansikte" (55), "läppar" (56), "[ö]gonlock" (59), "fransar" (59), "barnhår" (58), "hud" (61), "kön" (72), "hjärta" (80), "blod" (83) etc. Titelfigurens kropp är "stark och levande" (66), rör sig med "sömngångarsäkerhet" (83), känner "ansträngning" (80), "lust" (72) och smärta (81), drömmer "drömmar" (83) och följer i mångt och mycket sina autonoma kroppslagar (56f.). På ett motsvarande sätt utvecklas flickans "jag" (54) till en sammansatt värld av tankar, förnimmelser och affekter som till exempel "ömhet" (73), "[s]kräck" (63), "otålighet" (64), "lättnad" (77), "svart förvirring" (69), "vrede" (64).

Den tredje bearbetande manövern är dynamisering. I folksagans värld finns både unga och gamla, men "*alternde Menschen gibt es keine*".⁴⁸ Huvudgestalterna åtnjuter evig ungdom och genomgår ingen kroppslig eller själslig utveckling. Deras magiska förtrollningar och förvandlingar sker helt på handlingens villkor och raderas ut så fort krisen fått sin lyckliga upplösning.⁴⁹ Ormflickan däremot förändras så länge hon lever. Hon blir "större" (61), lär sig "krypa" (56), "resa sig upp" (56) och "gå" (56), får en sådan styrka att hon kan lyfta "stenblock och bjälkar" (63), förvandlas till "en kvinna" (84), vissnar ned (82).

⁴⁵ Jfr Klotz, s. 7ff.; Wüthrl, s. 15ff.; Christina Bergil, *Mörkrets motbilder. Tematik och narration i fem verk av Birgitta Trotzig*, Stockholm-Stehag 1995, s. 203ff.

⁴⁶ Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 15ff., 29ff., 38ff.; Propp, s. 120ff.; Aarne & Thompson, s. 140ff.; Holbek, *Interpretation*, s. 432.

⁴⁷ Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 14. Jfr *ibid.*, s. 13ff; förf:s *Volksmärchen und Volkssage*, s. 14, 30ff., 55; förf:s *Volksliteratur*, s. 14ff.; Klotz, s. 12f.

⁴⁸ Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, s. 20.

⁴⁹ Jfr *ibid.*, s. 20f.; förf:s *Volksmärchen und Volkssage*, s. 52; Klotz, s. 12f.

Verbet *växa* återkommer många gånger i texten (t.ex. 58, 61, 63, 64, 73) och framhävs konsekvent med hyperboliserande grepp (t.ex. 63). Den kroppsliga dynamiken åtföljs av en mental. Flickan erövrar olika intellektuella förmågor, lär sig läsa, sjunga, bota, upplever nya känslor (63), får fördjupade insikter om människor, "växter och djur" (62). Förändringen är "inbyggd" (56) i hennes innersta väsen.

Den fjärde centrala modifiering av folksagens poetik som sker i "Ormflickan" är en kvalitativ differentiering. Sagens figurer rör sig i en endimensionell värld. De betraktar alla övernaturliga varelser de möter – häxor, féer, vidunder etc. – som sina självklara likar, intresserar sig inte för deras väsen och känner "kein Staunen und keine Angst", om det inte är direkt kopplat till intrigens konkreta faror. Folksagan är blind för både mysterium tremendum och mysterium fascinans, eftersom den helt sonika saknar numinosum.⁵⁰ I "Ormflickan" däremot konfronteras titelfiguren flera gånger med det helt annorlunda. Vid sitt första möte med ormen drabbas hon av en chock, lägger sig "på marken" (59), vältrar sig "av och an" (59), skriker och kan inte sluta. Modern som annars kan bota det mesta förmår "ingenting" (60). En likadan struktur har flickans sammanträffanden med solen. Genom denna sorts konfrontationer med numinosum får titelfigurens dynamik en kvalitativ karaktär. Parallellt med det kontinuerliga själsliga och kroppsliga växandet pågår i henne en sorts djupare, metafysisk förvandling, som har en sprängvis prägel, kopplas till hennes numinösa upplevelser och åstadkommer dramatiska förändringar i hennes natur. En sådan metamorfos antyds inte minst av berättelsens sista mening. Medan sagens avslutningsformler snarast markerar livets kontinuitet⁵¹, avslutas "Ormflickan" med en förutsägelse om ett totalt kvalitativt brott: "Så simmade ormflickan rakt ut i den förlossade solen i vilkens ljus hon skulle brista" (88).

III.

Man kan undra vilka syften som styr berättelsens hantering av sagomaterialet. Ett plausibelt svar är att "Ormflickan" intar en interpretativ hållning till sin arketext. För det första har Trotzig's stofforienterade arbetsmetod – det har redan visats – generell en hermeneutisk karaktär. Att "gestalta", "bearbeta", "utvidga", "omforma", "förvandla", "förtydliga" är i hennes poetologiska vokabulär i princip synonymt med att tolka.⁵² För det andra tillskriver Trotzig sagostoffet i sig en inneboende hermeneutisk potential. Hon tenderar att hierarkisera sitt material, däribland även sitt genrematerial, utifrån i vilken grad det förkroppsligar betydelsestrukturerna i hennes världsbild. Sagan har för Trotzig symbolens struktur. Hon uppfattar den som en stor och elementär "djup-kunskapsform", som döljer sanningen om verkligheten "i dess helhet, i dess djupaste betydelsefullhet".⁵³ Detta funda-

⁵⁰ Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, s. 27. Jfr *ibid.*, s. 15f., 51f.; förf:s *Volksliteratur*, s. 30; André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen (8) 2006, s. 243; Bolte & Polivka, IV, s. 38.

⁵¹ Jfr t.ex. Gabriela Kiliánová, "Schlussformel(n)", i: *Enzyklopädie des Märchens*, XII, sp. 89ff.

⁵² Trotzig, "Anti-värld. Om skulptören Jörgen Haugen Sörensen", *Ord och Bild* 7/1976, s. 397, 405; förf:s *Ett landskap: dagbok – fragment 54–58*, Stockholm 1959, s. 26, 39; förf:s "Dikt och ideologi", s. 363; förf:s "Omkring modernismens existens", i: förf:s *Jaget*, s. 24; förf:s "Varför skriver jag?", s. 13.

⁵³ Trotzig, "Dikt och ideologi", s. 360; förf:s "Bildtecken", s. 86.

mentala budskap har, menar Trotzig, visserligen ”dött bort för oss: vi är på något sätt fördrivna ur vår egen inre värld”, men hon ser som sin uppgift att genom att berätta ”sagor om liv och död” åstadkomma ”en sorts medvetandevidgning” och hjälpa den moderna människan att återfinna sin förlorade upplevelsesfär.⁵⁴ För det tredje följer alla de observerade strategier som ”Ormflickan” utvecklar gentemot sitt stoff – både överensstämmelserna och korrigeringarna – snarare aprikosens än lökens logik. De hänger så nära ihop att de måste ha sitt upphov i en och samma interpretativa intention. För det fjärde indikeras den hermeneutiska ansatsen av berättelsens formellt-språkliga utformning. Även om Trotzig påstår sig försöka ”hålla det logiska tänkandet borta”⁵⁵ från sina texter, arrangerar hon materialet i ”Ormflickan” med hjälp av en rad intellektuella grepp. Hon använder frekvent abstrakta ord som ”ordning” (74), ”oordning” (74), ”likhet” (79), ”makt” (56), ”betydelse” (60), ”lag” (73), ”kunskap” (55), ”villkor” (58), ”sed” (62), ”system” (65), ”proportion” (72). Hon formulerar allmänna sentenser (”Var och en har sitt öde” (73), ”Man kan inte leva om sitt liv” (72) etc.), drar sig inte för att göra bruk av invecklad syntax (med bl.a. koncessiva, kausala, konditionala bisatser), förtydligar sitt resonemang med avancerade retoriska figurer (omtagningar, korrigeringar, utvidgande amplifikationer, tautologier etc.). Texten är full av uttryck för logiska relationer som ”alltså” (87), ”[i] synnerhet” (55), ”snarare” (87), ”ty” (61), ”därför” (61), ”[e]mellertid” (80), ”på grund av” (78), ”i varje fall” (86) etc. Gestalterna ges en undervisande roll och får förmedla komplexa kunskaper om tillvaron. Inget av dessa grepp är utmärkande för sagans konkreta formspråk.⁵⁶ Deras höga densitet i ”Ormflickan” vittnar om att berättelsen följer en tolkande linje och i sitt sagostoff försöker fixera sammanhängande betydelsestrukturer.

Den semantiska kärna som ”Ormflickan” frilägger i sitt sagomaterial kan relateras till den kristna antropologin. I den riktningen pekar inte minst Trotzigs syn på folksagans dolda symbolbetydelse. Hon menar att folksagan tränger förbi den mänskliga existensens synligt-vardagliga ”räcka av skenbart innehållslösa dagar”, når fram till ”otillgängligt dolda skikt av den mänskliga varelsens verklighet” och avslöjar människans ”innersta strävan, innersta drama”.⁵⁷ Det människodrama Trotzig upptäcker i sagans symbolvärld bär tydliga kristna förtecken. Törnrosa exempelvis betraktas som ”någon som är sammansatt, kluven”, stående ”mellan frihet och determinism” med ”en fot i varje värld” och betalar ”ett högt pris” för denna inneboende motsägelsefullhet. Hon kan inte befrias från sin naturs dubbelhet annat än genom sin ”död” och ”en vistelse i en dödssömnens rike”. Men denna ”det innersta levandet uppgivelse” visar sig vara enbart en del i en större ”förvandlingsprocess”, som upphäver ”nödvändighetens lagar” och utmynnar i frälsningen.⁵⁸ Den utvalde, ”han som kommer för att befria den sovande”, väcker både Törnrosa och förtrollningens andra offer ur döden och leder dem från dödssömnens till den rena frihetens rike.⁵⁹ Alla de element Trotzig hittar i sagan om Törnrosa – människans dubbelhet, befrielsen genom döden, frälsarens nedstigande i dödssömnens rike etc. – bildar grundpelare i den kristna synen på människans existens.

⁵⁴ Trotzig, ”Dikt och ideologi”, s. 361; förf:s ”Bildtecken”, s. 86; Adolfsson, ”I nödtider”, s. 155.

⁵⁵ Pleijel, s. 4. Jfr Donnér, ”Drömmar”; Werkelid, ”Att ge själen”.

⁵⁶ Jfr Klotz, s. 17ff.; Lüthi, *Volkslitteratur*, s. 14f.; Jolles, s. 240f.

⁵⁷ Jfr Trotzig, ”Törnrosa”, i: förf:s *Utkast*, s. 141, 143. Jfr även Trotzigs text på innerflickan i förf:s *Dubbelheten. Tre sagor*, Stockholm 1998.

⁵⁸ Trotzig, ”Törnrosa”, s. 147, 150.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 151.

I riktning mot den kristna antropologin pekar även Trotzigs deklarerade världsåskådning. Eftersom den bygger på det existentiellt upplevda, har den i grund och botten en antropologisk karaktär och rymmer insikter om ”människans villkor”.⁶⁰ Som den avgörande personliga erfarenheten bakom sin ”människosyn” utpekar Trozig ”det som kallades ’kriget’ – människoföraktets, orättfärdighetens och förstörelsens ”stora tradition”.⁶¹ Den ”livsåskådning” hon formulerar som ett svar på sin omskakande upplevelse av kriget ansluter sig till ”Ordets religion”, som hon benämner ”det djupast sammanfattande medlet för verklighetstillägnelse” och därmed ger status som sin yttersta och otranscenderbara förståelsehorisont. Den bärande principen i hennes kristna ”grundsyn och grundövertygelse” är att människan inte får reduceras till ”medel, material”, eftersom hon är ”helig”, har ”en sorts själ” och utgör ”Guds avbild”.⁶²

Den kristna antropologin aktualiseras likaså av berättelsens bearbetning av sagomaterialet, såväl av överensstämmelserna som av modifieringarna. Både Bibeln och den kristna traditionen uppfattar människan som en dynamisk, av kropp och själ sammansatt varelse, som på sin livslånga vandring från födelse till död genomgår en komplex, kvalitativ, numinöst betingad frälsningsmetamorfos. Samma betydelsekontext aktiveras av ormflickans två metafysiska motspelare: ”den förlossade solen” (88) och ormen med ”ett ansikte” (59). I sagans värld ges dessa aktörer ingen särskilt framträdande ställning.⁶³ En desto centralare roll spelar de i den kristna symboliken. Clemens av Alexandria är en av de många kyrkofäder som hyllar Kristus som ”uppståndelsens sol, den som fötts av morgonstjärnan, den som med sina egna strålar skänker oss livets nåd”.⁶⁴ Den medeltida teologen Petrus Comestor hävdar i sin *Historia scholastica* att ormen i paradiset antog ett mänskligt ansikte för att kunna göra ett starkare intryck på Eva⁶⁵, ett påstående som lämnat talrika spår i den kristna ikonografien. Den grundbetydelse Trozig söker och finner i sagan med hjälp av sina hermeneutiska operationer har alltså en utpräglat kristet-antropologisk karaktär.⁶⁶ Folksagan själv

⁶⁰ Trozig, ”Den moderna romanen”, *Bonniers Litterära Magasin* 5/1961, s. 370. Jfr Karlsson, ”En kamp”, s. 25.

⁶¹ Trozig, ”Själar”, s. 11; förf:s ”Dikt och ideologi”, s. 354.

⁶² *Ibid.*, s. 354, 358, 360; förf:s ”Själar”, s. 11; Vinterhed, ”Framtidsforskningen”; Pleijel, s. 4; Werkelid, ”Att ge själen”.

⁶³ Jfr t.ex. Bies, sp. 34ff.; Arne & Thompson, s. 580, 582.

⁶⁴ Clemens av Alexandria, *Protreptikos* 9,84,2 (GCS 1,63).

⁶⁵ Jfr Petrus Comestor, *Historia Libri Genesis* 21 (PL 198,1072).

⁶⁶ Eva Adolfsson (”Modet att leka. Kring Birgitta Trotzigs berättelser *Sveket* och ’Ormflickan’”, i: *Fem författardagar. Samlade föreläsningar från författardagarna vid Mälardalens högskola 1996–2000*, red. Birgitta Ivarson Bergsten, Västerås 2001) tolkar ”Ormflickan” som ”först och främst en parabel om konstskapandets villkor och möjligheter i den moderna världen” (s. 212) och vill därför se flickans förvandling vid slutet inte som död utan som ytterligare en i serien av lekfulla, estetiska metamorfoser: ”Nej, det är en skendöd, ytterligare en skinnömsning” (s. 221). Att tolka flickan och hennes läkekonst i estetiska termer förefaller helt plausibelt inte minst därför att Trozig i olika sammanhang tillskrivit konsten en medicinal förmåga (jfr t.ex. ”Dikt och ideologi”, s. 643). Mer diskutabelt är att Adolfsson ger den estetiska kontexten företräde framför den kristna antropologiska och därmed förnekar berättelsens mortala avslutning. För det första formulerar Trozig – några ungdomsförsök borträknade – aldrig någon autonom estetik utan kommenterar alltid konsten och litteraturen ur sitt övergripande kristet-antropologiska perspektiv. För det andra fungerar döden och dess oundviklighet som en fast topos i Trotzigs förståelse av sagan som – vilket ovan visats – utgör berättelsens centrala arketextuella matris. För det tredje gestaltas diegesen och huvudfiguren i ”Ormflickan” enligt en gängse kristet-antropologisk linje som sammansatta, kluvna mellan två motsatta världar. Inte minst i den citerade essän om Törnrosa menar Trozig att gränsen mellan denna sorts världar ofrånkomligt är ”en dödslinje: en gräns som kräver död för att kunna överskridas” (”Törnrosa”, s. 150). För det fjärde tematiseras

saknar "die religiöse Energetik".⁶⁷ De hermeneutiska manövrernas huvudfunktion blir att inskriva Troztzigs kristna människobild i det teologiskt indifferent materialet. Precis som grekiska och latinska kyrkofäder via en hermeneutisk inympning gör den seglande Odysseus till en god kristen på väg mot förlösningens Ithaka,⁶⁸ tolkas sagohjälten i "Ormflickan" som en bärare av ett kristet människodrama.

IV.

Friläggandet av berättelsens kristet-antropologiska betydelsekärna väcker nya frågor. Den kristna människolära är ett vidsträckt och ytterst sammansatt idéområde. Den har utgjort en scen för häftiga teologiska strider och genererat högst motsägelsefulla åsikter. Syftar "Ormflickans" hermeneutiska inympning på någon bestämd del av det antropologiska fältet eller bygger den mer ospecificerat på kristendomens allmångods? Knyter berättelsen de aktiverade antropologiska innebörderna exklusivt till sagans arketext eller fungerar de snarare som en integrerad del av författarens världsbild, som kan skrivas in i vilket material som helst? Och vidare: På vilket sätt manifesterar sig eventuella spänningar och konflikter mellan den inympade betydelsen och det utnyttjade materialets egna semantiska strukturer? I enlighet med lökmetodens logik ska dessa frågor försöka besvaras genom ytterligare en läsning av "Ormflickan". I det hermeneutiska intressets centrum står denna gång en besläktad arketextuell materialtyp, som Troztzig uppfattar som lika produktiv för sitt skrivande: myten.⁶⁹

Handlingen i "Ormflickan" påminner om en känd mytisk kontext, myten om Demeter och Kore.⁷⁰ Det är främst i tre avseenden som "Ormflickan" följer Demeter-Kore-mytten, så som den skildras i den homeriska hymnen "Till Demeter", i Ovidius *Metamorphoses* och i andra antika källor.⁷¹ För det första återbrukar Troztzigs berättelse de av Demeter-Kore-historiens mytem som har med sekvensen kvinna-jord-fruktbarhet att göra. Såväl myten som berättelsen ställer en mor och hennes dotter i centrum. De båda kvinnliga gestalterna liknar varandra så markant att de kan betraktas som två aspekter av ett och samma ktoniska väsen. De utmärker sig genom en starkt framhävd kroppslighet, har inblick i naturens mysterium, ägnar sig åt läkekonst, lever nära jordbruket, marken och säden, kopplas till ktoniska färger (rött, svart), står i intim kontakt med ktoniska djur (bl.a. ormen) och underjordiska makter. I både myten och berättelsen kompletteras paret

döden och dess antropologiska oundviklighet konsekvent i själva berättelsen. Den mortala avslutningen förbereds minutiöst i texten. För det femte slutligen har slutscenen och dess bildspråk talrika entydigt mortala motsvarigheter i Troztzigs andra skönlitterära texter (t.ex. *Dykungens dotter*).

⁶⁷ Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, s. 51. Jfr Bolte & Polívka, I, s. 434ff.

⁶⁸ Jfr Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich (3) 1966, s. 285ff.

⁶⁹ Jfr t.ex. Troztzig, "Bildtecken", s. 85f., där hon i ett och samma andetag refererar till "myternas, sagornas, de gemensamma bildernas värld".

⁷⁰ Jfr Bergil, s. 357.

⁷¹ Demeter-Kore-mytten och dess olika gestaltningar diskuteras i Dorota Dutsch, "Demeter i Persefona", i: *Mit, człowiek, literatura. Praca zbiorowa*, red. Stanisław Stabryła, Warszawa 1992, s. 41ff.; Carl Kerényi, "Kore", i: C. G. Jung & Carl Kerényi, *Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, New York 1949, s. 139ff.; Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg-Basel-Wien 1979ff., I, s. 268ff.; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim 1965ff., II.1, sp. 1284ff.

mor-dotter med kvinnotriadens tredje agent: den gamla kvinnan. För det andra övertar "Ormflickan" de av Demeter-Kore-mytens element som är relaterade till ambivalensen liv-död. Både mytens och berättelsens intrig konstrueras kring en peripetiliknande kris, som innebär att dottern konfronteras med en destruktiv, dödsbringande varelse, vars makt modern inte förmått kontrollera. Till följd av mötet drabbas flickan av en märklig dubbelhet och klyvs mellan livets och dödens, ljusets och mörkrets världar. Krisen löses så småningom till den positiva sfärens fördel. För det tredje aktualiserar "Ormflickan" de av Demeter-Kore-historiens komponenter som har en universaliserande tendens. I både myten och berättelsen bär kvinnofigurerna många namn, intar en speciell position i sin trakt, spelar en vittomfattande beskyddarroll, representerar varats vitala, underliggande enhet. Det individuella händelseförloppet inverkar på hela omgivningens öden.

Samtidigt underkastar "Ormflickan" – liksom i sagomaterialets fall – sitt mytiska stoff många intressanta förskjutningar. En av de mest påfallande är naturalisering. Det som sker i myten om Demeter och Kore kommer visserligen att etablera en ny ordning i människornas värld och i hela kosmos, men själva händelseförloppet framställs som en spektakulär, närmast sensationell engångshistoria.⁷² Berättaren i "Ormflickan" däremot lägger ner stor narrativ energi på att signalera att handlingen följer "den vanliga lagen om saker och tings vanliga ordning" (73). Den förändring gestalterna är indragna i är ofrånkomligt "inbyggd i deras egna kroppar" (56). Till och med de mest dramatiska episoderna bemöts med stoiska kommentarer i stil med att "sådana var villkoren" (58) och "[v]ar och en har sitt öde" (73). Intrigens uppgift blir alltså inte att motivera en ny ordning utan att utsäga något väsentligt om tillvarons essentiella förutsättningar.

Ytterligare en av berättelsens modifieringar av myten är en kombinerad feminisering och androgynering. I den självbiografiska essän "Från en ort till en annan" berättar Trotzig att hennes barndom starkt präglades av morfadern och hans läkarpraktik.⁷³ I "Ormflickan" har läkaren blivit "läkekinna" (54). Redan valet av mytstoff kan alltså betraktas som en feminiserande manöver. Berättelsen förstärker ytterligare Demeterhistoriens tydliga kvinnoanknytning. I myten om Demeter och Kore etableras lagen via Zeus beslut. Det är "vår evigt rådvide fader" som slutgiltigt bestämmer Persefones öden.⁷⁴ I "Ormflickan" däremot är fadern helt passiv och avlägsen från varats verkliga liv. Hans främsta intresse är "ägodelar, [...] ägo gränser, gränsstenar" (71). Naturen och dess ordning bär distinkta kvinnliga förtecken. Men samtidigt utmärker sig berättelsens världsomspännande kvinnlighet genom att inte vara exkluderande utan inkluderande, allmänmänskligt androgyn. Ormen kallas visserligen "han" (80), men till skillnad från mytens utpräglat patriarkaliska Hades ingår ormen som en organisk del i den kvinnliga, födande jorden. Flickan i sin tur har armar "starka som en ung mans" (63), lyfter säckar "som en karl" (72), visar "vador [...] muskelspelande bruna som en krigares" (72), får "ormens" (81) kropp.

Nästa viktiga bearbetning av Demeter-Kore-historien är simultanisering. I myten realiseras liv-död-ambivalensen som en temporal succession av mörka och ljusa perioder. Enligt Zeus beslut ska sommar och vinter, värme och kyla följa efter varandra på

⁷² Jfr "Till Demeter", i: *De homeriska hymnerna*, övers. Ingvar Björkeson, Stockholm 2004, s. 31ff.; F. Bräuninger, "Persephone", i: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, red. Georg Wissowa m.fl., Stuttgart 1894ff., XXXVII, sp. 948ff.; Roscher, sp. 1311ff.

⁷³ Jfr Trotzig, "Från en ort", s. 1f.

⁷⁴ "Till Demeter", s. 49. Jfr *ibid.*, s. 55; Roscher, sp. 1318ff.; Bäuninger, sp. 953.

samma sätt som Persefones tid uppe hos modern och ”därnere i töcken och mörker”⁷⁵ I ”Ormflickan” däremot spelar den sortens diakrona sekvenser en sekundär roll. Mytens successivt koncipierade ambivalens avlöses av en synkron mångtydighet. Varats mest elementära ”ordning” (74) beskrivs paradoxalt nog som ”en oordning” (74), som innebär att det positiva och det negativa förenas till en upplösligt sammanhängande ”virvel” (67) eller ”väv” (62). Berättelsen genererar en hel serie bilder, byggda på en ogenomtränglig, oupplösligt sammanvävning av mörker och ljus, liv och död etc.

Ännu en väsentlig omgestaltning av Demeter-Kore-historien utgörs av en kombinerad linearisering och dynamisering. I myten sker visserligen en progression – en ny lag införs – men resultatet av Zeus beslut är cirkulariteten och ”det kretsande året”⁷⁶ ”Ormflickan” vänder upp och ner på detta mytiska schema och underkastar virvelordningen en linjär rörelse. Berättelsens tid har en antydd begynnelse och ett slutgiltigt mål – gestalternas sammansmältning med ”den förlossade solen” (88). Händelseförloppet knyts till ett individuellt ”öde” (73) och struktureras av lineärt präglade verb: *stiga, vandra, söka* etc. Många av episoderna får singulativa markörer: ”ännu inte” (57), ”inte färdig” (75), ”första gången” (75), ”aldrig [...] förr” (64), ”redan” (64), ”sist” (64) etc. Medan den homeriska hymnen ställer modern i centrum⁷⁷, är berättelsens perspektiv snarare dotterns, vilket exponerar växandets lineära progression. Trots många likheter dubblar inte ormflickan fullständigt sin mor utan är ”en annan – en helt annan” (76).

En femte och sista tongivande förskjutning av Demeter-Kore-historien är gränsupprättandet. Den homeriska hymnen ”Till Demeter” förkunnar varats kontinuitet. Inte ens klyftan mellan gudar och ”jordiska människor” skildras som slutgiltig, eftersom de invigda efter döden får åtnjuta salighet, som normalt endast kommer olympierna till del.⁷⁸ En likadan världsuppfattning har ormflickans mor, som lär sin dotter att allt hänger samman och ”andas genom vartannat” (62). Men samtidigt tydliggör berättaren att inne i denna alltings allförening finns olika ”[g]rånser” (76) och trösklar (82). En av de tydligaste skiljelinjerna går mellan natur- och människovärlden. Människan sägs vara det enda av jordens barn som av egen kraft kan ”bestämma sig för en betydelse” (60) och bruka naturens ambivalenta vävordning ”till död eller liv” (73), till ”gott eller ont” (73).

V.

Om de tidigare slutsatserna stämmer, styrs också berättelsens hantering av det antika mytstoffet av ett hermeneutiskt inympat idésammanhang. Tidigare Trotzigforskning har haft problem med att knyta Demeterreferenserna i ”Ormflickan” till någon relevant antropologisk kontext⁷⁹, förmodligen därför att berättelsens ktoniska vision uppenbart skiljer sig från det som brukar uppfattas som en standardkristen världs- och människobild. Men en sådan teologisk referensram utpekats faktiskt av texten själv. I en märklig passage om skogen väljer berättaren att inom parentes citera ur Martin Bubers företal

⁷⁵ ”Till Demeter”, s. 57. Jfr Bräuning, sp. 949; Roscher, sp. 1318ff.

⁷⁶ ”Till Demeter”, s. 57. Jfr Roscher, sp. 1320ff.; Eliade, *Geschichte*, I, s. 270f.; Kerényi, s. 158ff.

⁷⁷ Jfr ”Till Demeter”, s. 31. Jfr Roscher, sp. 1311ff.

⁷⁸ ”Till Demeter”, s. 57. Jfr Roscher, sp. 1337ff.; Eliade, *Geschichte*, I, s. 271ff.

⁷⁹ Jfr t.ex. Bergil, s. 237.

till *Erzählungen der Chassidim*. Fragmentet refererar till den judiska föreställningen om Guds-hyddan, Schechina: "(– i skogen där en gång hela den uppenbarade och fördolda Lärnan tillika med Guds-hyddans nerstigande skall varda synliga)" (78).⁸⁰ Man kan undra varför en författare som betraktar den kristna antropologin som sin främsta förståelsehorisont åberopar ett judiskt idékomplex. Trotzigs har i olika sammanhang deklarerat att hon ser "Gamla och Nya testamentet" som en "oskiljaktig" enhet, vilket i praktiken innebär att hon tolkar "det judiska" via samma kristet antropologiska kategorier som hon tolkar sagans och mytens värld.⁸¹ Schechina sätter hon i förbindelse med Maria, förstådd inte som "en målad dam av gips" eller en passiv, "fromt sörjande" helgonfigur utan som "en representant för människosläktet", som i mänsklighetens namn uttalar ett aktivt ja till inkarnationen och tröstar sin lidande son.⁸² Genom denna speciella relation till Kristus får Maria också rollen som en barmhärtig "förbedjare", som beskyddar "mänskligheten som denna modersgestalts barn" och inte tvekar att stiga ner i dödsriket för att hjälpa dem "som hade det allra värst" – observera att det inte är Kristus utan hans mor som utför anastasis.⁸³ Vid sidan av sin antropologiskt-soteriologiska funktion förses Gudsmo- dern i Trotzigs mariologi med en starkt framhävd ontiskt-kosmisk dimension. Hon framstår som "Guds kvinnliga dimension", som genomsyrar hela skapelsen och förkroppsligar dess inkarnerade gudomlighet.⁸⁴ Med tanke på dessa olika identiteter får Maria i Trotzigs förståelse inte knytas till en enda fixerad "person". Hon är på en gång "gudmodern" och "den osynliga kyrkan", "Visheten" och "världssjäl", "den rena människan" och "moder Jordan".⁸⁵ Just som den svarta "jorden" – skapelsens produktiva urprincip – är hon på en gång "dödsdömd och födande" eller "dödsdömd och blommande" och leder därmed tanken till den antika mytologin: "Du kan se på årscykeln eller tänka på Demetermyten eller vad du vill".⁸⁶ Precis som den judiska Schechina blir också Demeter genom Trotzigs tolkning inskriven i det övergripande kristet-antropologiska meningssammanhanget.

Trotzigs Mariauppfattning ger en väsentlig nyckel till berättelsens hermeneutiska bearbetning av Demeter-Kore-myten. Vid första anblicken lämnar författarens syn på Gudsmo- dern ett extravagant intryck. Ryms den överhuvudtaget inom den kristna traditionen? I en viktig intervju legitimerar Trotzigs sin speciella Mariaförståelse genom att hänvisa till "teologer som uppfostrat mig".⁸⁷ I en annan intervju nämner hon några

⁸⁰ Jfr Martin Buber, "Erzählungen der Chassidim", i: förf:s *Werke*, München-Heidelberg 1963, III, s. 141; Olof Hartman, "Birgitta Trotzigs och uppenbarelsen", i: förf:s *Ikon och roman*, Stockholm 1980, s. 61.

⁸¹ Schulman, s. 4. Jfr t.ex. Trotzigs, "Den namnlösa rösten", *Dagens Nyheter* 6. 2. 1966.

⁸² Maciej Zaremba, "Jag går i vilka kyrkor jag vill", *Dagens Nyheter* 20. 12. 1998; Adolfsson, "I nödtider", s. 154.

⁸³ Nilsson, "Den årstid där evigheten börjar"; Zaremba, "Jag går i vilka kyrkor jag vill". Jfr Hans-Joachim Schulz, "Die 'Höllenfahrt' als 'Anastasis'. Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit", *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), 19ff.

⁸⁴ Zaremba, "Jag går i vilka kyrkor jag vill".

⁸⁵ Adolfsson, "I nödtider", s. 154; Zaremba, "Jag går i vilka kyrkor jag vill"; Nilsson, "Den årstid där evigheten börjar"; Palmgren, s. 35; Lagerlöf, "Skriva"; Trotzigs, "Dostojevskij", s. 136.

⁸⁶ Lagerlöf, "Skriva".

⁸⁷ Nilsson, "Den årstid där evigheten börjar". Jfr [Birgitta Trotzigs & Martin Lönnebo], "Mystikens språk och erfarenhet. Ett samtal mellan Birgitta Trotzigs och Martin Lönnebo", i: *Mystik. Samtal och föredrag*, Linköping 1993, s. 10; Zaremba, "Jag går i vilka kyrkor jag vill".

av dem vid namn: ”jag läste den nya teologin – de franska dominikanerna Chenu och Congar, jesuiterna de Lubac och Teilhard de Chardin”. De andliga vägvisare Trotzig åsyftar tillhör en vital och inflytelserik strömning inom den katolska kyrkan – la théologie nouvelle – som verkar för ”den katolska kyrkans anpassning till den moderna världen”.⁸⁸ Vägen dit leder inte minst genom återupprättandet av en gammal grekisk-patristisk idé om frälsningen som en allkosmisk process och Maria som processens högsta och renaste symbol.⁸⁹ Den mest profilerade nyteologen, Pierre Teilhard de Chardin, menar att skapelsens religiösa princip bäst kan beskrivas som materiens inneboende outtömliga produktivitet. Den är, förtydligar han, inte ”la Matière-associée, la Matière-servante, – mais la Matière-génératrice: *Materia Matrix*”.⁹⁰ Som varats födande grund har materia matrix en kvinnlig aspekt och framträder som ”la Mère universelle”, ”l’Éternel Féminin” eller helt enkelt ”la Femme”. Men eftersom hon samtidigt är ”l’Unitif” som innesluter allt skapat, både kvinnligt och manligt, transcenderar hon alla partikulära könstillhörigheter och får tydliga androgyna drag: hon är människans ”mère” såväl som hennes ”père”.⁹¹ Inom skapelsens olika sfärer antar den produktiva materien olika former. I naturriket leder den tanken närmast till ktoniska magna mater-gudinnor: ”Démêtêr! Terre-Mère!”⁹² ”Démêtêr” heter också ett strategiskt kapitel i *La Phénomène Humain*, Teilhards centrala verk.⁹³ På det högsta, kristologiska planet däremot sammanfattas materia matrix i Gudsmoderns personifierade gestalt. I likhet med den grekiska traditionens Theotokos är Teilhards Maria inte en uppsättning av abstrakt-moraliska attribut utan den andra Eva, som i sin person rekapitulerar och spiritualiserar skapelsens och människans hela frälsningsväg.⁹⁴ Samtidigt som hon framstår som mänsklighetens kreativa urprincip, ”Mère de tous les humains”, upphöjer hon människosläktet till ”une pureté” och förmår därmed Gud att ingjuta sin gudomlighet i skapelsen och att ”réaliser à nos yeux son Incarnation”.⁹⁵ Genom denna nyckelroll i frälsningsprocessen framstår Maria som ”l’Église, Épouse de Jésus”, som med sin ”puissance de la pureté” såsom en gigantisk mantel beskyddar alla sina barn.⁹⁶ Teilhard betonar ett inre samband mellan materia matrix olika manifestationsformer och hyllar ”la bienheureuse Vierge Marie” som ”Reine et Mère de toutes choses, la vraie Démêtêr”.⁹⁷ Att Trotzig tagit djupa intryck av den franska nyteologens resonemang kring materien, jorden och Maria indikerar inte minst hennes långa och initierade essä ”Teilhard de Chardin: Ett alternativ”, som avslutas med ett citat

⁸⁸ Pleijel, s. 10.

⁸⁹ Paul Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, München 1960, 77ff., 233ff.

⁹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, ”Un Seuil mental sous nos pas: du Cosmos à la Cosmogénèse”, i: förf:s *Œuvres*, Paris 1955ff., VII, s. 267.

⁹¹ Teilhard de Chardin, *La Phénomène humain* (*Œuvres*, I), s. 167; för:s ”l’Éternel Féminin”, i: förf:s *Œuvres*, XII, s. 290f.; förf:s ”Le Cœur de la Matière”, i: förf:s *Œuvres*, XIII, s. 71, 88. Jfr *ibid.*, s. 74, 77ff., 89ff.; förf:s ”l’Éternel Féminin”, s. 288.

⁹² Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 153. Jfr Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, s. 319ff.

⁹³ Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 153ff.

⁹⁴ Jfr Henri de Lubac, *L’Éternel Féminin. Précédé du texte de Teilhard de Chardin*, Paris 1983, s. 38.

⁹⁵ Teilhard de Chardin, ”l’Éternel Féminin”, s. 290; förf:s *Le Milieu Divin. Essai de vie intérieure* (*Œuvres*, IV), s. 168.

⁹⁶ Teilhard de Chardin, ”l’Éternel Féminin”, s. 290; förf:s *Le Milieu*, s. 168. Jfr de Lubac, *L’Éternel Féminin*, s. 23ff., 185ff.

⁹⁷ Teilhard de Chardin, ”La Vie cosmique”, i: förf:s *Œuvres*, XII, s. 68. Jfr de Lubac, *L’Éternel Féminin*, s. 36.

ur ”La Messe sur le Monde”: ”Den som lidelsefullt har älskat Kristus dold i de krafter som får Jorden att tillväxa, honom kommer Jorden att som en mor lyfta i sina väldiga armar, och hon kommer att låta honom skåda Guds ansikte”.⁹⁸ Ett fruktbart sätt att belysa de inympade idésammanhången i ”Ormflickan” kan således vara en läsning mot fonden av Teilhards centrala tankegångar.

I likhet med de grekiska kyrkofäderna ställer Teilhard hela skapelsen i teologins fokus. Han menar att materia matrix hjälper oss att rensa våra hjärtan från allt som är antropocentriskt, ”local, individuel, fragmentaire”, och se på världen ur ett kosmiskt perspektiv.⁹⁹ Betecknande nog regleras hans teologiska diskurs av totalitetsmarkörer som *all, varje, total, universell* etc.¹⁰⁰ I sin Teilhardessä noterar Trotzig att den franska jesuiten drivs av en ”helhetslidelse” och eftersträvar ”en i verklig mening *hel* vision”.¹⁰¹ Sedd ”de très haut” framstår skapelsen i Teilhards fattning först och främst som ett sammanhängande vara.¹⁰² Naturens samtliga element, människan inräknad, bildar en enhet inte genom vad de vill utan genom att de finns. Trotzig betonar att den franska nyteologen privilegierar ontiska relationer och betraktar tillvaron som empirisk ”verklighet”, ”kosmisk *realitet*”, ”närvaro”. I Teilhards vision är universum först och främst en enorm integrerande ”kropp”.¹⁰³ På ett motsvarande sätt inleds ”Ormflickan” med att berättaren intar måsens höga observationspunkt och med sin blick ompspanner det svarta ”havet” (53) och landet med alla sina ”vägar” (53), ”åkrar” (53), ”tallskogar” (53). Sitt astronomiska perspektiv behåller berättaren texten igenom. Det markeras bl.a. genom universella sentenser, föregripande prolepser, distanserade kommentarer till diegesen, kollektiva substantiv som ”folk” (86), ”värld” (60), ”trakt” (54) samt ytterst frekventa totalitetsord: ”hel” (54), ”allt” (53), ”allting” (59), ”alltid” (80), ”varje” (67) etc. I sin omnipotenta orientering får berättaren hjälp av ormflickans mor, som lär sin dotter ”allt” (62) om ”stjärnbilder” (62), ”växter och djur” (62). Betraktad ur denna höga position framstår berättelsens dieges som en allestädesnärvarande ontisk helhet. En av huvudpunkterna i moderns undervisning är att ”allting i naturen hängde samman” (62). Berättaren demonstrerar ett djupt samband mellan natur- och människovärlden genom en konsekvent ontisering av människan. Flickan identifieras framför allt med sin ”kropp” (66), som har en enorm volym och styrka och som ständigt är inbegripen i konkreta fysiska aktiviteter: den ägnar sig åt att ”krypa” (56), ”springa” (56), ”gå” (56), lyfta ”säckar och bjälkar” (72) etc. Det som normalt tillhör den andliga sfären flyttas in i det rena varats regioner: det är i gestalternas ”kroppar” (56) som deras livsöden är inskrivna. Skildrad som befintlighet och kroppslighet kan flickan lätt införlivas i den övriga skapelsen: hennes ansikte är ”ett moln” (66), hennes bröst ”en väg” (66), hennes kön ”skog,

⁹⁸ Trotzig, ”Teilhard de Chardin: Ett alternativ”, *Bonniers Litterära Magasin* 1/1961, s. 41. Jfr Teilhard de Chardin, ”La Messe sur le Monde”, i: förf:s *Œuvres*, XIII, s. 151: ”Celui qui aimera passionnément Jésus caché dans les forces qui font grandir la Terre, la Terre, maternellement, le soulèvera dans ses bras géants, et elle lui fera contempler le visage de Dieu”.

⁹⁹ Teilhard de Chardin, ”Le Cœur”, s. 88.

¹⁰⁰ Jfr Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 37ff.; förf:s ”Le Cœur”, s. 90; Henri de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1962, s. 215ff.

¹⁰¹ Trotzig, ”Teilhard”, s. 30, 33. Jfr förf:s ”Theologia gloriae”, *Credo. Katolsk tidskrift* 2–3/1960, s. 60ff.

¹⁰² Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 347. Jfr Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten-Freiburg im Breisgau 1966, s. 694.

¹⁰³ Trotzig, ”Teilhard”, s. 28, 32f., 40; förf:s ”Theologia”, s. 64.

gräs” (66). Hennes förvandling till orm är egentligen inget spektakulärt utan ett utslag av tillvarons normala lag; det är ingen tillfällighet att ormen ligger och väntar på flickan ”sedan alltid” (80).

Den djupaste grunden till varats ontiska enhet ser Teilhard i skapelsens allomfattande dynamik. Naturen, menar han, är varken statisk eller rent cirkulär utan har ”une forme dynamique” och rör sig, driven av Guds allomfattande kärlek, mot ”le Christ Universel”, som är både förvandlingsprocessens ursprung, bärkraft och slutstation, dess ”Centre de centres” och dess ”principe moteur et directeur, ’âme’ de l’Évolution”.¹⁰⁴ Kosmos är lika med ”une Cosmogénèse”, som bygger på ”l’Unire” som sin främsta metafysiska princip.¹⁰⁵ Denna kosmogenetiska enhetssträvan antar olika former på skapelsens enskilda nivåer och visar sig som himlakropparnas rörelser, materiens kemiska processer, organismernas liv, människans ambitiösa konstruktionsprojekt etc. På det mest totala planet framträder den kristocentriska progressionen som naturens enorma produktivitet – därav Demeter som central symbol – som på evolutiv väg framföder allt komplexare former och gestalter.¹⁰⁶ Evolutionens samlingspunkt – Kristus – jämförs med ”un soleil”, ”un feu nouveau”, ett universellt fokus som i sig samlar samtliga ljus- och energistrålar i kosmos.¹⁰⁷ Trotzig recipierar brett Teilhards evolutionistiska grundidé. I sin Teilhardessä framhäver hon att världen i nyteologens dynamiska syntesbild befinner sig i ”förvandling”, ”i stigande”, ”i tillblivelse”, rör sig mot ”allt mer sammansatta och rikare differentierade former” och har sitt mål i den kosmiska Kristus, som är ”hela skapelsens – och också hela materiens – hjärtpunkt”.¹⁰⁸ En likartad lineär och final dynamik genomsyrar det ontiska varat i ”Ormflickan”. Berättelsens skapelse är inbegripen i ständig rörelse och förändring. Stjärnbilderna ”vandrar” (62). Larverna färdas ”genom de olika stadierna ” (68) för att bli fjärilar. Flickan växer och känner att moderns skydd blir för ”trångt” (63). Med ett tätt nät av kristusrelaterade bilder utpekar berättelsen Logos som kosmogenesens fasta orienteringspunkt. Naturens förvandlingsprocess parallelliseras med visionen av ”en fattig föderska” (80), som mitt i natten ligger och föder i en ensam grotta. Skogen darrar ”som en kyrkklocka” (80) och upplivas av ett ”österljus” (81), som intar himlen som en väldig ”segrare” (67). Flickan uppgår i ”den förlossade solen” (88), som genomsyrar världen med sitt ”allt-förvandlande ljus” (87). I samma ”sol” (68) öppnar fjärilar sina vingar och ”flyger – flyger” (68).

Som varje dynamisk process stöter kosmogenesen på olika hinder och uppväcker motkrafter. I linje med den kristna dogmatiken framhäver Teilhard världens kluvna, ambivalenta karaktär, men till skillnad från traditionella teologer vill han se ondskan inte som något skandalöst brott mot Guds lag utan som ”un élément structurel de l’univers”, en nödvändig del av skapelsens kristocentriska rörelse.¹⁰⁹ Varats negativitet tolkas

¹⁰⁴ Teilhard de Chardin, ”Quelques Vues générales sur l’Essence du Christianisme”, i: förf:s *Œuvres*, X, s. 155f., 159; förf:s ”Christologie et Évolution”, i: förf:s *Œuvres*, X, s. 108; förf:s ”Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle”, i: förf:s *Œuvres*, X, s. 211.

¹⁰⁵ Teilhard de Chardin, ”Christologie”, s. 97; förf:s ”Christianisme”, s. 208.

¹⁰⁶ Jfr Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 33ff., 77ff., 153ff.; de Lubac, *La Pensée*, s. 185ff.

¹⁰⁷ Teilhard de Chardin, *Le Milieu*, s. 136; förf:s ”Christianisme”, s. 204. Jfr förf:s ”L’Énergie Humaine”, i: förf:s *Oeuvres*, VI, 141ff.; förf:s ”Quelques Vues” s. 153ff.; förf:s ”Un Seuil”, s. 270ff.; förf:s *Le Milieu*, s. 134ff.

¹⁰⁸ Trotzig, ”Teilhard”, s. 30, 33, 36, 40f. Jfr förf:s ”Theologia”, s. 60ff.

¹⁰⁹ Teilhard de Chardin, *Le Milieu*, s. 189. Jfr även förf:s ”Christologie”, s. 101, där ondskan framställs som ”un trait naturel de la structure du Monde”.

som evolutionens "sous-produit, inévitable statistiquement".¹¹⁰ På det rent fysikaliska planet framträder Teilhards strukturella ondska som det "Néant créable" som varat framspringer ur, den klumpighet och ofärdighet som alla jordiska former är behäftade med, det mörker som ljuset har sin förutsättning i, den absoluta mångfald som enheten måste bygga på, den tyngdkraft, entropi och friktion som bromsar varje energiutträngning, den oordning som ligger till grund för varje form av "l'ordre établi" etc.¹¹¹ "Ormflickan" utnyttjar flitigt alla dessa typer av ambivalensbilder. Berättelsens dieges genomsyrras av tomhet (70), frånvaro (82), bottenlös avgrund (60), "ingenting ingenting" (76). De uppvärmande ljusstrålarna har sin outrotliga "tvillingverklighet" (60) i "mörker" (60), "vattenmörkret" (57), "[m]olnmörker" (84), "svartdjup" (53) etc. Kropparna är "oformade" (54) och ofärdiga (75), bryter mot "skapnadens proportioner" (72), visar "tafatthet" (54), känner tyngd (54). Varats enhetssträvan genererar en centrifugal rörelse som innebär att allt är "i färd att skingras, explodera" (67). För att åskådliggöra den ontiska onskans nödvändighet hänvisar Teilhard särskilt gärna till de skuggor som alla ting med nödvändighet faller mitt i solljuset: "autour de nous, certaines ombres s'accroissent en même temps que grandit la lumière".¹¹² I Trotzigs Teilhardessä har "ljusets verklighet" sin "eviga följeslagare" i "reflexerna, speglingarna, skuggorna".¹¹³ Lika oupplösliga band förenar skuggan och ljuset i "Ormflickan": "kommer ett ljus, kommer skuggor eller växlingar" (54). Gestalter har "svartfransat skuggade" (55) ögon, är sorgsna som "en molniskugga" (55), genomsyrras av "en skugga" (55), som stiger ur ett djup där "skuggor med främmande liv glider" (56). Verkligheten består av tusen olika blandformer av "ljus-saft och skugg-hålor" (79).

På ett högre, organiskt plan framträder varats ontiska negativitet som "Mal de décomposition": lidande, nedbrytning och död.¹¹⁴ Teilhard utmålar drastiskt alla de upplösningensformer som levande varelser utsätts för: träd får "les branches brisées, les feuilles lacérées, les fleurs sèches, malingres ou fanées", djur drabbas av "maladie et corruption", människor lever i "[d]ouleurs et fautes, larmes et sang".¹¹⁵ Hela skapelsen suckar och klagar "entre sa passion et son impuissance".¹¹⁶ Men samtidigt är den franska nyteologen mycket noga med att förklara att nedbrytning och död är "rouage essentiel du mécanisme et de la montée de la Vie". Lidandet är inget annat än "les affres d'un enfantelement", som framföder högre former och mer sammansatta enheter.¹¹⁷ I sin essä kopplar Trostzig nyteologens idéer till Paulus ord om skapelsens födslovänder och konstaterar att Teilhard förstår "upplösning" och "död" inte som renodlade dödstecken utan som

¹¹⁰ Teilhard de Chardin, "Réflexions sur le Péché originel", i: förf:s *Œuvres*, X, s. 228. Jfr förf:s "Comment je vois", i: förf:s *Œuvres*, XI, s. 213: "le Mal est un sous-produit inévitable, il apparaît comme une peine inséparable de la Création".

¹¹¹ Teilhard de Chardin, "Comment je vois", s. 209; förf:s "Christologie", s. 99. Jfr *ibid.*, s. 101; förf:s "Christianisme", s. 209; Józef Kulisz, *Teilhardowski rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 34ff.

¹¹² Teilhard de Chardin, "L'Énergie spirituelle de la Souffrance", *Œuvres*, VII, s. 256. Jfr förf:s "Christologie", s. 102ff. samt förf:s "Quelques Vues", s. 156: "Dieu ne peut créer sans que du Mal apparaisse comme une ombre".

¹¹³ Trostzig, "Teilhard", s. 27. Jfr *ibid.*, s. 36.

¹¹⁴ Teilhard, *La Phénomène*, s. 346.

¹¹⁵ Teilhard, "La Signification et la Valeur constructrice de la Souffrance", i förf:s *Œuvres*, VI, s. 63; förf:s *La Phénomène*, s. 346f.

¹¹⁶ Teilhard de Chardin, "Le Prêtre", i: förf:s *Œcrits du Temps de la Guerre (1916–1919)*, Paris 1965, s. 286.

¹¹⁷ Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 346f. Jfr förf:s "La Signification", s. 62ff.

uttryck för varats kreativa födelsekris.¹¹⁸ Livets och dödens oupplösliga kontinuum är ett av de stora ämnena i "Ormflikan". Berättaren skildrar varat som en "väv" (62), där "den levande" är "som död, den döde som återigen okänd och levande" (62f.). "Den svala dödens skog" (80) fylls med "levande varelser, deras skimmer" (80). Samtidigt som dottern blir "vacker stark och levande" (66) får modern, traktens "skydd mot döden" (54), en obotlig "sjukdom" (66) och dör mitt "inne i ett värmetöcken av sol och guld" (67). Å ena sidan skildras upplösningens processens följder med uttrycksfulla, hyperboliserade bilder. "Nerblåsta grenar" (53) ligger "i travar vitnade som ben" (53). Modern förvandlas till "en hopskrumpen hopklibbad avlägsen kropp" (65) med svettig, illaluktande hud, "gula hårda magra händer" (65), avmagrat "frånvarande ansikte" (65). Å andra sidan vill berättaren gärna förklara att nedbrytning och död är livets ofrånkomliga förutsättning. Det är endast genom att utlämna sig åt "livets förgörelse, nedbrytning" (68) som spinnlarverna kan bilda "livets urhård" (68) och bli "tillblivelse" (68): "först genom att skingras påbörjade ju larverna sina liv" (68).

En avgörande "seuil" i varats kristocentriska rörelse finner Teilhard i skapandet av människovärlden.¹¹⁹ Frekvent i hans verk är bilden av Demeter, den fruktbara jorden, som alstrar människan som sin finaste frukt och omger henne med sitt speciella skydd.¹²⁰ Å ena sidan ingår människan i varats kontinuitet och följer naturens normala ontiska lagar.¹²¹ Men å andra sidan når materia matrix i människovärlden en enhets- och komplexitetsgrad som saknas hos Demeters övriga alster och som manifesterar sig genom kosmogenesens allra finaste produkter: "la Conscience", "La Réflexion" och "la Liberté".¹²² Den ambivalens som är ett följdfeomen av varats dynamik, förändrar därför i människovärlden radikalt sin karaktär. Medan ting och organiska väsen nödvändigt deltar i varats negativitet, är människan genom sin medvetenhet och frihet en moralisk instans som kan använda sin ambivalenta natur till gott eller ont. Tingvärldens "décompositions physiques" och den organiska världens "souffrance" antar därmed i människovärlden formen av "fautes morales".¹²³ Syndens innebörd härleder Teilhard konsekvent ur sitt ontiskt-evolutiva grundkoncept. I människans värld, menar han, framträder varats oupphörliga utveckling mot allt komplexare synteser först och främst på det intersubjektiva planet. Kosmogenesen framproducerar alltmer sammansatta samvaroformer, som integrerar socialitet och medveten frihet.¹²⁴ Medan alla andra väsen nödvändigt deltar i varats dynamik, följer människan fritt sin "amour de l'Évolution" och kan antingen bejaka eller förneka världens interpersonala socialitets-

¹¹⁸ Trotzig, "Teilhard", s. 30, 39f. Jfr Claude Tresmontant, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, München 1961, s. 141.

¹¹⁹ Teilhard de Chardin, "Un Seuil", s. 276. Jfr förf:s "La Convergence de l'Univers", i: förf:s *Œuvres*, VII, s. 293ff.; förf:s *La Phénomène*, s. 199f.

¹²⁰ Jfr Teilhard de Chardin, "Un Seuil", s. 267; förf:s *La Phénomène*, s. 153; förf:s "Le Cœur", s. 56.

¹²¹ Jfr Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 179ff.; förf:s "Un Seuil", s. 267.

¹²² Teilhard de Chardin, "Le Cœur", s. 56; förf:s *La Phénomène*, s. 199; förf:s "Comment je vois", s. 212. Jfr förf:s *La Phénomène*, s. 58; förf:s "Comment je vois", s. 188; Kulisz, s. 28ff., 90ff.; de Lubac, *La Pensée*, s. 151; Georges Crespy, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, Stuttgart (2) 1964, s. 171f.

¹²³ Teilhard de Chardin, "Comment je vois", s. 212; förf:s "Réflexions", s. 228. Jfr Crespy, s. 171ff.; Tresmontant, s. 136; Kulisz, s. 102; de Lubac, *La Pensée*, 49f.

¹²⁴ Jfr Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 60ff., 265ff., 286ff.; Cuénot, s. 415; Kulisz, s. 32f., 107; de Lubac, *L'Éternel Féminin*, s. 137ff.

strävan.¹²⁵ Ett syndfullt nej till kosmogeneren innebär antingen att hon fetischiserar sin frihet, söker sig bort från sin nästa och dömer sig till ”Mal de solitude et d’angoisse” eller att hon prisger sin frihet, helt uppgår i kollektivet och skapar en falsk, avpersonifierad pseudogemenskap, som påminner om ”le fourmillement d’une ruche ou d’une termitière”.¹²⁶

I sin essä om Teilhard ägnar Trotzig mycket plats åt varats dynamik i människosfären. Evolutionens grundlinje, påpekar hon, går mot att alstra ”en allt högre grad av psyke, av medvetande”. Världens mål är att framproducera en fri ”medveten tänkande varelse” – människan – som därmed får status som ”universums nyckel” och ”den punkt där naturen som mest är sig själv”.¹²⁷ Kort sagt får kosmos i människan ett ”ansikte”.¹²⁸ Trotzig betonar att den mänskliga personens tillblivelse i Teilhards teori öppnar en fullständigt ”ny tidsålder” i skapelsens utvecklingshistoria.¹²⁹ I människan blir varats alstrande energi ”medveten om sig själv” och mogen att styra sig själv genom ”ett fritt och medvetet val”.¹³⁰ Denna ”omvälvning” ger evolutionens strukturella negativitet en radikalt ny form.¹³¹ Genom sin medvetenhet blir människan en moralisk varelse, som fritt kan välja mellan att antingen ”fullfölja utvecklingen” eller ”ge upp som släkte”.¹³² Ett ja till evolutionen innebär att hon realiserar varats ”enhetssträvan” genom att med ”samkännande, solidaritet, kärlek” ägna sig åt ”en kollektivisering av det mänskliga, ett på en gång biologiskt motiverat och fritt valt samlevande i en enda organism”.¹³³ Ett nej till naturens framåtskridande betyder att hon med ”de totalitära ideologierna” som riktmärke ger avkall på världens personifierande orientering och skapar ett ofritt monstrosöstmhälle, som är ”en död parodi” på en ”levande” Kristuscentrerad kärleksgemenskap.¹³⁴

”Ormflissan” drar en tydlig gräns mellan människovärlden och den övriga naturen. I hög grad påminner berättelsens centrala kvinnopar om Teilhards dubblätt Demetermänniskan eller Demeter-Maria. Medan moderns ansikte är grått, ”färglöst” (54), ”intetsägande” (54) – en samlad bild av naturens anonyma kreativitet – skildras flickan som en alltmör helgjutten individ med pregnant anlets- och karaktärsdrag. Medan modern är ”stilla” (55), visar sig flickan ”rörlig” (55), uppfinningsrik och enormt expansiv. Medan moderns botande makt lever ”för sig själv” (65) och har sin fasta punkt ”liksom alldeles utanför modern själv” (65), blir flickans läkekonst en integrerad del av hennes person-

¹²⁵ Teilhard de Chardin, ”Un Seuil”, s. 275. Jfr förf:s *Le Milieu*, s. 74; förf:s ”Christianisme”, s. 214; förf:s ”Place de la Technique dans une Biologie générale de l’Humanité”, i: förf:s *Œuvres*, VII, s. 168; Michael Sieverich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1982, s. 164; Kulisz, s. 90f., 107; Pierre Smulders, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963, s. 180.

¹²⁶ Teilhard de Chardin, *La Phénomène*, s. 169, 346. Jfr förf:s ”Un Phénomène de contre-évolution en Biologie humaine ou la Peur de l’Existence”, i: förf:s *Œuvres*, VII, s. 187ff.; Kulisz, s. 93, 103, 108; Smulders, s. 186.

¹²⁷ Trotzig, ”Teilhard”, s. 34f.

¹²⁸ Ibid., s. 35. Jfr *ibid.*, s. 37, 39.

¹²⁹ Ibid., s. 37.

¹³⁰ Ibid., s. 36.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid., s. 37. Jfr även Zaremba, ”Jag går i vilka kyrkor jag vill”, där Trotzig helt i enlighet med Teilhards grundsyn förklarar att förlossningen pågår vare sig vi vill det eller ej; syndens innersta mening är att försöka ”hoppa av tåget och göra något *mot* denna frälsning”.

¹³³ Trotzig, ”Teilhard”, s. 37ff.

¹³⁴ Ibid., s. 38f.

lighet (76). Människans värld beskriver berättaren först och främst som medvetenhetens och frihetens rike. Gestalterna vet (55), tänker (56), förstår (61), uppfattar (61), lär sig (62), kommunicerar (61) och kan därför själva ”bestämma sig för en betydelse” (60). De är inte en nödvändig del av tillvarons ambivalenta dynamik utan kan använda den ”till död eller liv” (73). Avgörande för deras moraliska kvalitet är hur de förhåller sig till varats övergripande frälsningsdynamik. ”Orm flickan” skildrar ett helt spektrum av handlingar som konstituerar ett nej till den Kristuscentrerade rörelsen. I stället för att utveckla en mellanmänsklig gemenskap väljer gestalterna ofta en pseudofrihet i avvisandets och isoleringens tecken. De vänder ”ryggen åt” (55) varandra, är ”på väg bort från” (55) varandra, ser varandra ”aldrig annat än på ryggen på väg någon annanstans, snabbt på väg bort från” (55) varandra, sluter sig i sig själva (73), förstummas (73) etc. Men de kan också söka sig mot den andra extrema positionen och bygga upp en avpersonifierande, kärlekslös pseudogemenskap. Medan flickan känner att moderns skydd blir ett ”[s]närjande mjukt fängelse” (63) och försöker utveckla ett självständigt människojag, avsäger sig många i hennes omgivning sin mänskliga autonomi och smälter ihop till en homogen ”stor hop” (86) som följer ”[e]n tanke och ett ord” (86).

VI.

Den komplexa bearbetning som Demeter-Kore-myten genomgår i ”Orm flickan” har i stor utsträckning kunnat beskrivas som en injicering av ett profilerat kristet idékomplex: den nyteologiska synen på skapelsens och människans frälsnings skeende.¹³⁵ Trotzig ger den inskrivna världsbilden ett påtaligt hermeneutiskt företräde framför materialet. Dels betingas själva mytvalet av världsåskådningens egen logik. Dels tillåts inte mytstoffet mobilisera något motstånd mot de applicerade idéerna. Alla de modifieringar av Demeter-Kore-historien som identifierats i ”Orm flickan” visar sig ha sina rötter i Teilhards dynamiska tankevärld. Innebär det att nyteologins ”kosmiska livskänsla”¹³⁶ kan utpekas som berättelsens semantiska aprikoskärna?

Det vore förhastat att oreserverat svara jakande på den frågan. Intressant nog kan ”Orm flickan” också tolka Demeter-Kore-historien på ett sätt som är kontraproduktivt i förhållande inte bara till det antika materialet utan också till själva den inympade nykaltolska förståelsehorisonten. Spår av denna distanserande linje kan i viss mån även avläsas i Trotzigs artiklar och intervjuer. Även om hon öppet deklarerar en djup solidaritet med Teilhard och hans kolleger¹³⁷, underkastar hon deras idéer olika typer av subtila accentförskjutningar som knappast rymms inom det nyteologiska paradigmet.¹³⁸

¹³⁵ I en illustrativ intervju (Bitte Lundborg, ”Att hålla lidandets sår öppet”, *Aftonbladet* 4. 3. 1968) deklarerar Trotzig att hon har relativt litet gemensamt med katolicismen i stort och bara identifierar sig ”med en liten strömning”, nyteologin.

¹³⁶ Trotzig, ”Teilhard”, s. 32.

¹³⁷ Jfr t.ex. *ibid.*, s. 38. I senare uttalanden (jfr Pierre Kullbom, ”Religion, litteratur och nutid – ett samtal med Birgitta Trotzig”, *Signum* 3/1986, s. 70f.; Trotzig, ”Efterskrift 1974”, i: *Teilhard de Chardin*, red. Jarl Hemberg, Stockholm 1975, s. 64ff.) kompletteras den positiva attityden med en viss distans till Teilhards idé gods.

¹³⁸ Trotzigs accentförskjutningar låter sig i hög grad beskrivas med Blooms begrepp felläsning; jfr Harold Bloom, *A Map of Misreading*, Oxford 1975, s. 3ff.

Gemensamt för den homeriska Demeterhymnen och Teilhards tänkande är till exempel att de konsekvent ser på människan ur varats objektiva perspektiv.¹³⁹ Trotzig observerar lojalt att den franska jesuiten ställer ”det ’yttre’” i centrum, men ägnar i sin Teilhard-essä oproporionerligt mycket plats åt kosmogenesens psykologiska implikationer.¹⁴⁰ I ”Ormflickan” kompletteras nyteologins externa synvinkel med ett lika starkt internaliserande betraktelsesätt. Berättaren förser sina gestalter med ett psykiskt liv, som uppvisar en påtaglig autonomi gentemot den ontiska ordningen och förklarar många av intrigens episoder och motiv via subjektiva fenomen: rädsla (57), vrede (64), ömhet (73), otålighet (64), förvirring (69) etc. Det suveräna icke-fokaliserade perspektivet relativiseras genom frekventa internt fokaliserade partier. I en talande scen smeker modern dotterns ”varma huvudskål” (57f.) utan att kunna nå fram till flickan själv; det som ryms i huvudskålen – flickans psykiska värld – låter sig inte reduceras till det kroppsliga.

De få gånger den homeriska hymnen tematiserar gestalternas inre begränsar den sig till två psykiska komponenter: vetandet och affekterna.¹⁴¹ I protest mot den västerländska intentionsmoralen följer Teilhard mytens linje och betraktar den mänskliga friheten som en funktion av tanken och vetandet.¹⁴² Även om Trotzig noterar nyteologins anti-intentionalistiska hållning, ägnar hon i essän om Teilhard mycket uppmärksamhet åt en intentionsbaserad instans som helt saknas i den grekiska människoförståelsen och som konsekvent marginaliseras av den franska nyteologen: viljan.¹⁴³ Människans ”viljande” görs ansvarigt för hennes delaktighet i skapelsens kosmiska eukaristi.¹⁴⁴ I ”Ormflickan” förbinds gestalterna genomgående med olika sorters viljefenomen: de ”vill” (75) eller vill inte (61, 84), drivs av ”längtan” (72), känner ”en åtrå” (71) etc. Påfallande är tendensen att beskriva olika psykiska företeelser – känslor (71), tankar (86), förhoppningar (75) etc. – i voluntativa kategorier. Att inte veta tolkas exempelvis av berättaren som att inte *vilja* veta: ”de allra flesta visste alltså inte särskilt mycket – eller ville ingenting veta, snarare” (87).

Myten om Demeter och Kore framställer negativiteten – död, mörker, kyla – som en del av varats naturliga ordning.¹⁴⁵ Teilhard uttrycker den mytologiska tanken med metafysikens språk och skildrar ondskan i ontiskt-privativa termer som brist, frånvaro, intet.¹⁴⁶ Även om Trotzig är medveten om ondskans plats som ”en tragisk men dock parentes” i den nyteologiska teorin, ger hon synden en framträdande plats i Teilhardes säns evolutionistiska resonemang och tolkar den i viljandets intentionalistiska termer.¹⁴⁷ ”Ormflickan” avviker gång på gång från Teilhards neddämpade hamartiologi och gestaltar negativiteten med viljan som grundmodell. Denna voluntarisering av ondskan

¹³⁹ Jfr Tresmontant, s. 138f.; Sievernich, s. 162f.

¹⁴⁰ Trotzig, ”Teilhard”, s. 27. Jfr *ibid.*, s. 34ff.; förf:s ”Theologia”, s. 62.

¹⁴¹ Jfr t.ex. ”Till Demeter”, s. 35, 41, 45.

¹⁴² Jfr Teilhard de Chardin, ”Christologie”, s. 99f.; Tresmontant, s. 142; Sievernich, s. 176f.; Cuénot, s. 704; Kulisz, s. 41.

¹⁴³ Jfr Albrecht Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, s. 22ff., 44ff., 120ff.; Sievernich, s. 176f.

¹⁴⁴ Trotzig, ”Teilhard”, s. 41. Jfr *ibid.*, s. 36, 40; förf:s ”Theologia”, s. 59, 62.

¹⁴⁵ Jfr Roscher, sp. 1320ff.

¹⁴⁶ Jfr Teilhard de Chardin, ”Réflexions”, s. 226f.; Smulders, s. 192, 196, 197ff.; Sievernich, s. 159; Tresmontant, s. 136ff.; Crespy, s. 166; Kulisz, s. 35.

¹⁴⁷ Trotzig, ”Theologia”, s. 60. Jfr förf:s ”Teilhard”, s. 36ff.

sker i två steg. Dels betraktar berättaren ondskan inte bara som något icke-existerande utan också som en reell makt. Påtaglig i berättelsen är en benägenhet att förse Teilhards privativa uttryck för ondskan med aggressivitetens förtecken. Intet förvandlas till "hungriga" (69), spejande "rovögon" (69). Skuggan får något "skrämmande" (55) över sig, får "en rovfågels" (86) gestalt, blir en "makt" (56) som "steg upp och växte" (56), kopplas till "krigs-sidan i livet" (56). Dels återförs denna destruktiva kraft på individens blodtörstiga dödsvilja. Medan Teilhard beskriver interpersonala synder i yttre, aktualistiska termer¹⁴⁸, väljer berättelsen att koppla såväl folkhopens destruktiva handlingar som kriget till en oemotståndlig rovdjursvilja, som har "gift och skräck i klor och käkar" (55). En första konsekvens av denna voluntarisering av "det onda" (54) är att varats strukturella ondska alltmer liknar en regelrätt synd som resulterar i skuld, "skam" (77) och "dom" (77). Medan människan i Teilhards teologi förverkligar sig själv genom en fri bejakelse av kosmos frälsningssträvan, blir flickan "äntligen sig själv, helt och hållet hos sig själv" (77) i "fördömseln" (77).

Både "Till Demeter" och Teilhard förmedlar en optimistisk bild av världsskeendet: hymnen genom sin bild av en progressiv förändring som utmynnar i årstidernas stabila kretslopp, den franska teologen genom sin lineära, frälsningsorienterade historieskildring, som ersätter den traditionella kristna "idée de Chute" med föreställningen om "un processus évolutif".¹⁴⁹ Den viljefokuserade och hamartiocentriskt tänkande Trotzig är inte beredd att till fullo anamma denna harmoniska världsuppfattning. I sin Teilhard-essä medger hon visserligen att den franska nyteologen kan betraktas som "radikalt optimistisk", men vill genast revidera denna ljusa tolkning och hävdar att hans styckvis oklara "lyriska" visioner egentligen är djupt ambivalenta och pendlar "mellan natt och dag, mellan känsla av frånvaro och känsla av närvaro".¹⁵⁰ Vid sidan av den affirmativa, nyteologiskt präglade världsbilden utvecklar "Ormflickan" en helt annan historiemodell. Intrigen i berättelsen konstrueras kring dotterns dramatiska möte med ormen. Textens grundintention är inte att neutralisera denna syndafallsliknande episod via någon övergripande progression utan alldeles tvärtom att ge den en extra tyngd genom att omsätta den i något durativt, tidlöst, oåterkalleligt. Mötet konfirmerar i själva verket bara den grundläggande skada som från början belastar dotterns och de andra varelsernas natur: ormen har väntat på flickan "sedan alltid" (80), hennes förvandling till orm har förberetts långt före det ödesdigra mötet och gör henne till "den hon alltid varit" (80). Bakom berättelsens dramatiska historia skymtar en irreparabel, tragisk, i grund och botten historielös världsordning. Som grundstommen i tillvarons permanenterade fördärv utpekades inte någon form av ontisk ondska – en naturlig del av kosmos evolutiva frälsningsdynamik – utan den korrupta viljan som belastar praktiskt taget berättelsens alla gestalter. Till och med "ett litet barn" (73) utrustas med aggressiva rovdjursögon och ser "flickan rakt i ansiktet, länge stadigt och elakt" (73).

Gemensam för "Till Demeter" och Teilhard är slutligen idén om varats allomfattande kontinuum. I den homeriska hymnen överbryggas de av gudinnan stiftade eleusinska my-

¹⁴⁸ Jfr Kulisz, s. 108, 154.

¹⁴⁹ Teilhard de Chardin, "Christologie", s. 99; förf:s "Christianisme", s. 209. Jfr "Till Demeter", s. 55; Roscher, sp. 1318ff.; Kulisz, s. 41ff., 109.

¹⁵⁰ Trotzig, "Teilhard", s. 36. Jfr förf:s "Theologia", s. 63f.

sterierna klyftan mellan liv och död.¹⁵¹ På ett analogt sätt betraktar Teilhard inkarnationen som det gudomliga reella uppgående i det skapade och konstruerar en världsbild utan slutgiltiga antiteser.¹⁵² Även om Trotzig i sin Teilhardessä initierat återger nyteologens sammanhangs- och kontinuitetstanke¹⁵³, utmynnar hennes voluntarisering och permanentering av ondskan i att hans mjuka övergångar, trösklar och kriser förvandlas till svåröverbrygbara klyftor och gap. Den hos Teilhard av analogi- och utvecklingsidén präglade världen laddas med djupa motsatser.¹⁵⁴ Utöver Teilhards organisk-immanenta världsuppfattning förmedlar "Ormflickan" en transcendent verklighetsmodell. Många av de kvalitativa "gränser" (55, jfr 76) som strukturerar berättelsens dieges förstoras till oförsonliga diskontinuiteter. Även om skogen sammanför förlossningen och förintelsen "så nära – som om de egentligen var samma gestalt" (79), fortsätter döden att vara "oöverstiglig" (79). Observera att det tidigare citatet inte nämner någon reell enhet utan väljer den distanserande komparativa subjunktionsförbindelsen *som om*. Det som vid första anblicken verkar vara en total sammansmältning visar sig vara endast en sammanblandning, som vilar på den särartsbevarande formeln "på en gång" (79). För att kunna förenas med "den förlossade solen" (88) måste flickan transcendera denna världens orubbliga dubbelhet och "brista" (88) i sin jordiska skepnad. Visserligen solidariserar sig berättaren i stor utsträckning med moderns blick och ser världen som "en enda väldig levande väv" (62), men berättarens narrativa perspektiv har även mycket gemensamt med fadern som tvångsmässigt fäster sig vid "gränser" (78) och gränsstenar" (78).

Sammanfattningsvis beskriver både myten och den franska nyteologin människan med skapelsen som universell förklaringsnyckel. "Ormflickan" ansluter sig i långa stycken till detta epistemologiska paradigm, men Trotzigs berättelse kan också vända på perspektivet och se kosmos och historien som funktioner av den voluntaristiskt uppfattade människan. Berättaren gör visserligen påtagliga retoriska ansträngningar att ge den aggressiva viljan samma naturlig-strukturella status som den metafysiska ondskan. I debattartikeln "Väld aldrig en terapeutisk fråga" ställer Trotzig civilisationens etiska kulturvärld mot naturens amoraliska sfär. Människans destruktionsdrift skrivs in i vår "djuriska del", kallas "rovdjurets glada aggressivitet" och ses som en förlängning av de darwinistiska "naturlagarna".¹⁵⁵ Berättaren i "Ormflickan" vidtar samma animaliserande manöver. Liksom moderns dramatiska död härleds ur den allmänna entropilagen, återförs dödsviljan på elementära rovdjursinstinkter: "Bakom flickans buktiga panna levde en djurvärld. Somliga djur var välbekanta – katt, räv, vessla – andra okända, aldrig namngivna. Det enda man visste om dem var att de hörde till krigs-sidan i livet – visade de sig var det en åsyn för mycket" (56). Dödsdriften genererar animala bilder av "rovfåglar, väldiga, hungriga, ödsliga" (69), "vråkar" (84), "onda insekter" (55), "rovögon" (69), "rovklor" (58), "rasande grova klor" (57), "gift och skräck i klor och käkar" (55) etc. Frågan är dock om den mänskliga viljan låter sig naturaliseras på samma friktionsfria sätt som

¹⁵¹ Jfr "Till Demeter", s. 57.

¹⁵² Jfr Tresmontant, s. 139, 142; de Lubac, *La Pensée*, s. 105ff.; Kulisz, s. 109.

¹⁵³ Jfr Trotzig, "Efterskrift", s. 65f.; förf:s "Teilhard", s. 34ff.

¹⁵⁴ Jfr *ibid.*, s. 36ff.

¹⁵⁵ Trotzig, "Väld aldrig en terapeutisk fråga", *Dagens Nyheter* 19. 1. 1991. Jfr förf:s "Och han sade: Du ska icke döda!", *Expressen* 31. 12. 1979; förf:s "Inträdestal", *Svenska Akademiens Handlingar. Från år 1986* 19 (1993), s. 31; förf:s "Medborgerligt att gå emot", *Moderna Tider* 5/1998, s. 14f.; förf:s "Sprickorna i ramen", *Expressen* 19. 9. 1995.

människokroppen. I sin analys av olika sätt att beskriva biologiska instinkter observerar Ludwig Klages att drifterna ofrånkomligt framställs med mänsklig vilja som förebild: "Wer, erblindet für den Lebensbegriff, Triebe erforscht, wird sie allemal nach Analogie des Willens auslegen".¹⁵⁶ Denna nödvändiga antropomorfisering av rovdjursinstinkterna märks tydligt även i "Ormflickan". Berättelsens rovdjursdrifter identifieras med "[e]n tanke och ett ord" (86), kopplas till vetande (87), leder till "krig" (56), får sin hemvist i människans "hjärta" (80), lever "[b]akom" (56) individens "panna" (56), kort sagt liknar vanliga mänskliga viljeyttringar. Berättelsens animala metaforik vänder sig således mot berättarens naturaliserande intention och får den motsatta effekten: ett förmänskligande av naturen.¹⁵⁷ Viljekategorin visar sig spränga den nyteologiskt inspirerade ontiska ordningen och medför en volutarisering av kosmos.

VII.

Kan man fastställa vilka idésammanhang ligger bakom Trotzigs berättelsens förinnerligande och volutariserande modifieringar av Demeter-Kore-myten? Christina Bergil tolkar de internaliserade skuggbilderna i "Ormflickan" med stöd i C. G. Jungs psykologi.¹⁵⁸ Trotzig har vid olika tillfällen markerat att hennes syn på människans kollektiva bildförråd har beröringspunkter med Jungs arketyplära.¹⁵⁹ Ändå är likheten mellan skuggvokabulären i "Ormflickan" och Jungs arketypiska skugga påfallande ytlig. Å ena sidan spränger berättelsens skuggbilder psykologins ramar och ställer sig mycket närmare jorden, naturen, det ontiska varat än den själsliga realiteten – man tänker närmast på Teilhards ontiska skuggmetaforik. Å andra sidan avviker skuggans aggressiva negativitet i "Ormflickan" tydligt från Jungs optimistiskt-finalistiska tänkesätt. Hos den schweiziska djuppsykologen är skuggarketypen en del av individuationsprocessen, som försonar alla delkonflikter och leder till jagets fullkomliga självrealisering.¹⁶⁰ Trotzigs berättelsens aggressiva skuggbilder däremot representerar en inre makt, som både är renodlat negativ – rovdjursdriften visar inga spår av kosmogenesens ambivalenser – och elementär, oreducerbar, autokausal. Det psykoanalytiska koncept som detta onda begär närmast påminner om är inte Jungs skugga utan Freuds Thanatos. I flera artiklar och intervjuer beskriver Trotzig människans destruktiva "dödsdriftsskugga" i termer som ligger slående nära driftsteorin i *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).¹⁶¹ På samma sätt som Trotzig definierar skuggdriften som "aggressionsdrift", "dödsdrift", "destruktionslust" etc.¹⁶², skriver

¹⁵⁶ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, München-Bonn (3) 1954, I, s. 566. Jfr Hans Kunz, *Über den Sinn und die Grenzen psychologischen Erkennens*, Stuttgart 1957, s. 71f.

¹⁵⁷ De retoriska tropernas och metaforernas motstånd mot den styrande intentionen diskuteras bl.a. i Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, Stuttgart 1988, s. 31ff.

¹⁵⁸ Jfr Bergil, s. 233f., 236.

¹⁵⁹ Jfr Werkelid, "Det religiösa har gjorts osynligt i Sverige"; Pleijel, s. 5f.; Trotzig, "Sprickorna".

¹⁶⁰ Jfr C. G. Jung, *Aion. Om Självets symbolhistoria*, Stockholm 1995, s. 23ff.; Jolande Jacobi, *C. G. Jungs psykologi. En inledning till hans verk i sin helhet*, Malmö 1981, s. 132ff.; Marie-Louise von Franz, *Skuggan och det onda i sagan*, Stockholm 1994, s. 11ff.

¹⁶¹ Trotzig, "Väld". Jfr t.ex. förf:s "Det besegrade hatet", *Aftonbladet* 15. 9. 1958; förf:s "Inträdestal", s. 30ff.; förf:s "Sprickorna".

¹⁶² Trotzig, "Väld"; Lagerlöf, "Skriva".

Freud om "Aggressionslust", "Todestrieb", "Trieb zur Aggression und Destruktion".¹⁶³ På samma sätt som Trotzig inskriver skuggdriften i människans "djuriska del"¹⁶⁴, avslöjar Freud människan "als wilde Bestie, der die Schonung der eigenen Art fremd ist".¹⁶⁵ På samma sätt som Trotzig är övertygad om rovdjurets oförstörbara och "oföränderliga" karaktär – bortträngd och förnekad återkommer det alltid "i triumf" och "allt måste börja om från början"¹⁶⁶ – beskrivs aggressionsdriften hos Freud som "der unzerstörbare Zug der menschlichen Natur".¹⁶⁷ På samma sätt som Trotzig med skuggdriften vill förklara "krigets uppkomst inne i själen på folk"¹⁶⁸, gör Freud aggressionsdriften ansvarig för "die Schrecken des letzten Weltkriegs".¹⁶⁹ Och på samma sätt, slutligen, som Trotzig menar att kulturens viktigaste uppgift är att "tämja rovdjurets glada aggressivitet"¹⁷⁰, betonar Freud att kulturen "muss alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen".¹⁷¹

Frågan är dock om det är Freuds libidoteori som skapar den yttersta och centralaste idéramen åt berättelsens rovdjursdrift. Som sitt "djupast sammanfattande" medel för "verklighetstillägnelse" utpekar Trotzig inte psykoanalysen utan "religionen".¹⁷² I en betydelsefull intervju bekräftar hon visserligen att hon har varit i kontakt med Freuds dödsdriftsteori, men tillägger genast: "vad han säger om dödsdriften och kriget är på sätt och vis bara en ny formulering av en gammal företeelse: 'förnekelsen av inkarnationen', av det faktum att Gud har blivit kött".¹⁷³ I samma riktning pekar själva libidolärans epistemologiska struktur. Från sina allra tidigaste studier utformar Freud sin libidoteori med viljebegreppet som modell.¹⁷⁴ Som Freudforskare många gånger påvisat försöker han "seelisches Geschehen nach dem Schema der Willenshandlung zu verstehen und erklären" och har därmed sina djupaste filosofiska rötter i den gamla europeiska voluntarismen.¹⁷⁵ Talande nog sätter Trotzig själv likhetstecken mellan "dödsdrift" och "dödsvilja".¹⁷⁶

¹⁶³ Sigmund Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", i: förf:s *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, red. Anna Freud m.fl., London 1940ff., XIV, s. 473, 478.

¹⁶⁴ Trotzig, "Våld".

¹⁶⁵ Freud, "Das Unbehagen", s. 471.

¹⁶⁶ Trotzig, "Våld". Jfr förf:s "Det besegrade hatet".

¹⁶⁷ Freud, "Das Unbehagen", s. 473.

¹⁶⁸ Lagerlöf, "Skriva". Jfr Trotzig, "Våld".

¹⁶⁹ Freud, "Das Unbehagen", s. 471.

¹⁷⁰ Trotzig, "Våld".

¹⁷¹ Freud, "Das Unbehagen", s. 471.

¹⁷² Trotzig, "Dikt och ideologi", s. 360.

¹⁷³ Lagerlöf, "Skriva".

¹⁷⁴ Jfr t.ex. Sigmund Freud, "Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen", i: förf:s *Gesammelte Werke*, I, s. 61ff.; förf:s "Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse", i: förf:s *Gesammelte Werke*, XII, s. 12.

¹⁷⁵ Dieter Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen*, Göttingen 1961, s. 355. Jfr Klages, s. 566ff.; Kunz, s. 71f.; Günter Gödde, *Traditionslinien des 'Unbewusstes'*. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tübingen 1999, s. 68, 70f., 96; Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987, s. 10ff., 198f., 227ff.; Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 141.

¹⁷⁶ Lagerlöf, "Skriva"; Trotzig, "Inträdestal", s. 39. Jfr förf:s "Man går åt ett håll. Men färdas åt ett annat", *Aftonbladet* 21. 12. 1993, där Trotzig diskuterar "ett gemensamt dödsdriftens och dödsviljans tema", samt förf:s "Till en misskänd", *Artes. Tidskrift för litteratur, konst och musik* 4/1997, s. 124ff., där "dödsdrift" och "dödens lust" används synonymt med "maktvilja".

Det västerländska viljebegreppet är helt och hållet en skapelse av Augustinus. Det är i hans antropologi som drift och förnekelse av inkarnationen för första gången smälter ihop till en homogen viljeteori.¹⁷⁷ Hans radikala syn på concupiscentia, människans onda, destruktiva vilja, som på olika sätt tonas ned av ledande medeltida filosofer, får sin mest inflytelserika anhängare i Martin Luther.¹⁷⁸ I sina icke-skönlitterära utsagor refererar Trotzig ständigt till Augustinus och Luther, även om hon visar en avgjort mer disharmonisk relation till deras människosyn än till la théologie nouvelle. Å ena sidan hävdar hon med eftertryck att ”Martin Luther hade fel!”¹⁷⁹ Å andra sidan erkänner hon att ingen teologisk sats berört henne djupare än ett citat ur Augustinus Confessiones: ”Tu creasti nos in te...’ – ’Du har skapat oss i dig, och vårt hjärta är oroligt tills det finner ro i dig’. Det avgav en orgelton som jag hör än”.¹⁸⁰ Som Augustinusforskaren Kurt Flasch visat rymmer formuleringen in nuce kyrkofaderns voluntaristiska antropologi.¹⁸¹ Berättelsens alla avsteg från Teilhards Demetertolkning – förinnerligande, voluntarisering, radikaliserings av ondskan, avhistorisering, transcendering – följer nära axiomen i Augustinus och Luthers pessimistiska människobild. Mellan Teilhards och Augustinus teologiska positioner skapar ”Ormflissan” ingen synbar harmonisering.

Två viktiga slutsatser låter sig dras ur den bearbetning av Demeter-Kore-myten som ”Ormflissan” iscensätter. Den första bekräftar det som redan framgått av berättelsens förhållningssätt till folksagan. ”Ormflissan” har en tydligt markerad betydelsekärna som framgångsrikt låter sig beskrivas i kristna antropologiska kategorier. Den andra slutsatsen innebär en väsentlig komplettering av de tidigare observationerna. Den förståelsehorisont Trotzig skriver in i sitt mytstoff är inte någon allmän, oprofilerad kristen människosyn utan högst kvalificerade antropologiska idékomplex, som vilar på motstridiga teologiska premisser. Författaren låter visserligen inte materialet skapa någon kännbar konflikt med den inympade världsåskådningen, men desto påtagligare blir en annan antagonism i texten, den mellan två inskrivna kristna människobilder. ”Ormflissan” försöker inte skapa någon kompromiss utan låter de konkurrerande perspektiven själva kämpa om det hermeneutiska företrädet. Trotzigs berättelse har visserligen en semantisk kärna, men denna kärna är behäftad med en inneboende kluvenhet som permanent destabiliserar den genererade antropologiska betydelsen. Trotzig har upprepade gånger konstaterat att ”den religiösa känslan” under historiens gång ständigt pendlat mellan ”två upplevelsesätt” – en positiv som bygger på världsbejakelse, frälsningsmedvetenhet, ”närvaro” och en negativ som framhäver ”inåtvändhet”, syndmedvetenhet, ”frånvaro”.¹⁸² Trots många försök har Birgitta Trotzig inte lyckats bygga samman de dialektiska tendenserna till någon harmonisk helhet utan accepterat att ”sitta mellan två stolar” och uppleva allt som

¹⁷⁷ Jfr t.ex. Dihle, s. 138ff.; Kurt Flasch, *Augustinus. Einführung in sein Denken*, Stuttgart (2) 1994, s. 347f.

¹⁷⁸ Jfr t.ex. Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1983, s. 289ff.; Gisbert Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 54ff.; Anders Nygren, ”Simul iustus et peccator bei Augustinus und Luther”, i: förf:s *Augustinus und Luther. Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie*, Berlin 1958, s. 25ff.

¹⁷⁹ K. Arne Blom, ”Jag tyckte Martin Luther hade fel!”, *Tidningen Boken* 5/1998, s. 14.

¹⁸⁰ Zaremba, ”Jag går i vilka kyrkor jag vill”.

¹⁸¹ Jfr Kurt Flasch & Burkhard Mojsisch, ”Einleitung” & ”Anmerkungen”, i: Augustinus, *Bekanntnisse*, red. Kurt Flasch & Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2003, s. 10ff., 409.

¹⁸² Trotzig, ”Teilhard”, s. 32. Jfr Lars Collmar, ”Själv håller jag mig till den negativa teologin”, *Vår Kyrka. Kyrkans ledande rikstidning* 27–28/1977, s. 2f.

”motsägande och osammanhängande”.¹⁸³ Den kluvna betydelsekärnan i ”Ormflikan” är ytterst ett resultat av denna hermeneutiska dubbelhet.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Aarne, Antti & Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsingfors (2) 1961.
- Adolfsson, Eva, ”I nödtider blir diktaren en kraftkälla”, *Femina. Månadens magasin* 1/1994.
- Augustinus, *Bekännelse*, red. Kurt Flasch & Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2003.
- Barthes, Roland, *Œuvres complètes*, red. Éric Marty, Paris 2002.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991.
- Bergil, Christina, *Mörkrets motbilder. Tematik och narration i fem verk av Birgitta Trotzig*, Stockholm-Stehag 1995.
- Berglund, Christer, ”Religiöst tomrum ersätts av kärlek till naturen”, *SIF-tidningen. Om arbetsliv och utveckling* 3/1989.
- Blom, K. Arne, ”Jag tyckte Martin Luther hade fel!”, *Tidningen Boken* 5/1998.
- Bloom, Harold, *A Map of Misreading*, Oxford 1975.
- Bolte, Johannes & Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig 1913ff.
- Buber, Martin, *Werke*, München-Heidelberg 1962ff.
- Crespy, Georges, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, Stuttgart (2) 1964.
- Cuénot, Claude, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten-Freiburg im Breisgau 1966.
- De homeriska hymnerna*, övers. Ingvar Björkeson, Stockholm 2004.
- Delumeau, Jean, *Le Pêché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Paris 1983.
- de Man, Paul, *Allegorien des Lesens*, Stuttgart 1988.
- Die gläserne Linde. Westslawische Märchen*, red. Viera Gašpariková m.fl., Bautzen 1972.
- Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897ff. (= GCS).
- Dihle, Albrecht, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.
- Donnér, Jarl W., ”Drömmar och bilder är mitt material”, *Sydsvenska Dagbladet* 31. 10. 1971.
- Eggehorn, Ylva, ”Ett hemligt språk”, *Dagen* 31. 3. 1979.
- Eliade, Mircea, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954.
- , *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg-Basel-Wien 1979ff.
- Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, red. Kurt Ranke m.fl., Berlin-New York 1977ff.
- Erlich, Victor, *Russian Formalism. History – Doctrine*, s-Gravenhage 1955.
- Evdokimov, Paul, *Die Frau und das Heil der Welt*, München 1960.
- Erzählforschung. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik*, red. Wolfgang Haubrichs, Göttingen 1976ff.
- Fem författardagar. Samlade föreläsningar från författardagarna vid Mälardalens högskola 1996–2000*, red. Birgitta Ivarson Bergsten, Västerås 2001.
- Flasch, Kurt, *Augustinus. Einführung in sein Denken*, Stuttgart (2) 1994.
- Frankl, Elisabeth, ”Processa mot Gud – det tycker jag är en utmärkt inställning!”, *Expressen* 28. 12. 1972.
- Franz, Marie-Louise von, *Skuggan och det onda i sagan*, Stockholm 1994.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, red. Anna Freud m.fl., London 1940ff.
- ”Författare idag: Birgitta Trotzig”, prod. Mårit Andersson, Sveriges Television, TV 1 11. 6. 1985.
- Greshake, Gisbert, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1977.
- Gödde, Günter, *Traditionslinien des 'Unbewussten'. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Tübingen 1999.

¹⁸³ Trotzig, ”Till det levandes lov”, i: föf:s *Porträtt*, s. 30; Donnér, ”Drömmar”. Jfr Frankl, ”Processa”.

- Hartman, Olof, *Ikon och roman*, Stockholm 1980.
- Holbek, Bengt, *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*, Helsingfors 1987 .
- Holst Nihlén, Karin, ”De utsattas skildrare”, *Hufvudstadsbladet* 4. 3. 1973.
- Holtermann, Carl Fredrik, ”Birgitta Trotzig”, *Svenska Dagbladet* 17. 12. 1999.
- Jacobi, Jolande, C. G. *Jungs psykologi. En inledning till hans verk i sin helhet*, Malmö 1981 .
- Jolles, André, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen (8) 2006.
- Jonsson, Lars H., ”Bejaka det motsägelsefulla! Ett samtal med Birgitta Trotzig om visioner och förnuft”, *Östgöta Correspondenten* 4. 12. 1993.
- Jung, C. G., *Aion. Om Självets symbolhistoria*, Stockholm 1995.
- Jung, C. G. & Kerényi, Carl, *Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, New York 1949 .
- Karlsson, Lena, ”En kamp för att hitta de rätta orden”, *Impuls* 5–6/1998.
- Klages, Ludwig, *Der Geist als Widersacher der Seele*, München-Bonn (3) 1954.
- Klotz, Volker, *Das europäische Kunstmärchen. Fünfundzwanzig Kapitel seiner Geschichte von der Renaissance bis zur Moderne*, München (3) 2002.
- Kulisz, Józef, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986.
- Kullbom, Pierre, ”Religion, litteratur och nutid – ett samtal med Birgitta Trotzig”, *Signum* 3/1986.
- Kunz, Hans, *Über den Sinn und die Grenzen psychologischen Erkennens*, Stuttgart 1957.
- Kurowska, Jadwiga, ”Språket gör verkligheten tydlig”, *Skånska Dagbladet* 20. 6. 1993.
- Lagerlöf, Karl Erik, ”Skriva för att slå hål på ytan”, *Dagens Nyheter* 28. 5. 1983.
- Lubac, Henri de, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1962.
- , *L'Éternel Féminin. Précédé du texte de Teilhard de Chardin*, Paris 1983.
- Lundborg, Bitte, ”Att hålla lidandets sår öppet”, *Aftonbladet* 4. 3. 1968.
- Lycksalighetens halvö. Den svenska välfärdsmodellen och Europa*, Stockholm 1987.
- Lüthi, Max, *Volkmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung. Eine literaturwissenschaftliche Darstellung*, Bern-München 1961.
- , *Volksliteratur und Hochliteratur. Menschenbild, Thematik, Formstreben*, Bern-München 1970.
- , *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, Tübingen (9) 1992.
- Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987.
- Mesterton, Erik, *Speglingar. Essäer, brev, översättningar*, red. Lars Fyhr & Gunnar D. Hansson, Gråbo 1985.
- Milne, Pamela J., *Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative*, Sheffield 1988.
- Mit, człowiek, literatura. Praca zbiorowa*, red. Stanisław Stabryła, Warszawa 1992.
- Mystik. Samtal och föredrag*, Linköping 1993.
- Nilsson, Björn, ”Den heliga Birgitta”, *Månadsjournalen* 11/1993.
- Nilsson, Nils Gunnar, ”Den årstid där evigheten börjar”, *Sydsvenska Dagbladet* 7. 4. 1985.
- Nygren, Anders, *Augustinus und Luther. Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie*, Berlin 1958.
- Palmgren, Christina, ”Sagor från ett solgult hus”, *Vi* 16/1985.
- Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. Jacques-Paul Migne, Paris 1841ff. (= PL).
- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, red. Georg Wissowa m.fl., Stuttgart 1894ff.
- Pleijel, Agneta, ”Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig”, *Ord och Bild*, 1/1982.
- Polívka, Jiří, ”Úvodní a závěrečné formule slovanských pohádek”, *Národopisný Věstník Československý* 19 (1926).
- Pop, Mihai, ”Der formelhafte Charakter der Volksdichtung. Dem Andenken an Wolfgang Steinitz gewidmet”, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 14 (1968).
- Propp, Vladimir, *Morfologia bajki*, Warszawa 1976.
- Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich (3) 1966.
- Reberg, Arne, ”Gud finns överallt”, *Expressen* 22. 8. 1982.
- Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim 1965ff.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- Schulman, Salomon, ”I denna den kristligaste av världar är poeter judar”, *Judisk Krönika* 3/1985.

- Schulz, Hans-Joachim, "Die 'Höllenfahrt' als 'Anastasis'. Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit", *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959).
- Sibirische Märchen*, red. János Gulya, Düsseldorf-Köln 1968ff.
- Sievernich, Michael, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1982.
- Smulders, Pierre, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963.
- Teilhard de Chardin, Pierre, *Œuvres*, Paris 1955ff.
- , *Écrits du Temps de la Guerre (1916–1919)*, Paris 1965.
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Köpenhamn 1955ff.
- Tresmontant, Claude, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, München 1961.
- Trotzig, Birgitta, "Det besegrade hatet", *Aftonbladet* 15. 9. 1958.
- , *Ett landskap: dagbok – fragment 54–58*, Stockholm 1959.
- , "Theologia gloriae", *Credo. Katolsk tidskrift* 2–3/1960.
- , "Den moderna romanen", *Bonniers Litterära Magasin* 5/1961.
- , "Teilhard de Chardin: Ett alternativ", *Bonniers Litterära Magasin* 1/1961.
- , *Utkast och förslag. Essayer*, Stockholm 1962.
- , "Dikt och samhälle", *Bonniers Litterära Magasin* 8/1963.
- , "Den namnlösa rösten", *Dagens Nyheter* 6. 2. 1966.
- , [svar på] "Kritiken, en enkät", *Komma* 1/1967.
- , "Världen är ett meddelande", *Dagens Nyheter* 24. 12. 1972.
- , *I kejsarens tid. Sagor*, Stockholm 1975.
- , "Dikt och ideologi. Hållpunkter", *Ord och Bild* 7–8/1975.
- , "Efterskrift 1974", i: *Teilhard de Chardin*, red. Jarl Hemberg, Stockholm 1975.
- , "Anti-värld. Om skulptören Jörgen Haugen Sörensen", *Ord och Bild* 7/1976.
- , *Jaget och världen*, Stockholm 1977.
- , "Ett yttre sken av ordning till priset av en inre ordning", *Aftonbladet* 17. 9. 1978.
- , "Och han sade: Du ska icke döda!", *Expressen* 31. 12. 1979.
- , "Poesin är frihetens väg", *Lyrikvännen* 2/1979.
- , "Själur, var och en på sin unika väg", *Bonniers Litterära Magasin* 1/1980.
- , "Från en ort till en annan", *Allt om Böcker* 1/1982.
- , "Det outhärdliga får inte glömmas", *Dagens Nyheter* 17. 4. 1983.
- , [svar på] "Enkät om Ekelöf: vad han betytt för lyriker och andra", *Allt om Böcker* 2/1984.
- , "Varför skriver jag?", *Bonniers Litterära Magasin* 1/1986.
- , "Väld aldrig en terapeutisk fråga", *Dagens Nyheter* 19. 1. 1991.
- , *Porträtt. Ur tidshistorien*, Stockholm 1993.
- , "Inträdestal", *Svenska Akademiens Handlingar. Från år 1986* 19 (1993).
- , "Man går åt ett håll. Men färdas åt ett annat", *Aftonbladet* 21. 12. 1993.
- , "Sprickorna i ramen", *Expressen* 19. 9. 1995.
- , [tal vid prisceremonin], i: "Nobel 1996", prod. Björn Holmberg, Sveriges Television, TV 1 10. 12. 1996.
- , "Till en misskänd", *Artes. Tidskrift för litteratur, konst och musik* 4/1997.
- , *Dubbelheten. Tre sagor*, Stockholm 1998.
- , "Medborgerligt att gå emot", *Moderna Tider* 5/1998.
- , "Människan reducerad till föremål", *Sydsvenska Dagbladet* 17. 5. 1998.
- Vinterhed, Kerstin, "Framtidsforskningen är en myt", *Dagens Nyheter* 22. 9. 1980.
- Waldemarson, Anna Birgitta, "Kung Lindorm. En orientalisk saga i dansk-skånsk sagotradition", *Folkkultur. Meddelanden från Lunds universitets folkminnesarkiv* 2, 1942.
- Werkelid, Carl Otto, "Att ge själen ett ansikte", *Svenska Dagbladet* 14. 11. 1982.
- , "Språket sprängs, spricker och förgår", *Svenska Dagbladet* 28. 11. 1993.
- , "Det religiösa har gjorts osynligt i Sverige", *Svenska Dagbladet* 14. 10. 1996.
- Wührl, Paul-Wolfgang, *Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen*, Heidelberg 1984.

Wyss, Dieter, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen*, Göttingen 1961.

Zaremba, Maciej, "Jag går i vilka kyrkor jag vill", *Dagens Nyheter* 20. 12. 1998.

ROZŠTĚPENÉ JÁDRO: INTERPRETACE „HADÍ DÍVKY“ BIRGITTY TROTZIGOVÉ

Résumé

Studie analyzuje určité sémantické aspekty povídky „Hadí dívka“ („Ormflissan“) z povídkové sbírky Birgitty Trotzigové *Za císařových časů (I kejsarens tid)* z roku 1975. Studie vychází z rozlišení mezi dvěma přístupy k literárnímu textu podle Rolanda Barthesa – nahlížení na text jako na meruňku (příčemž jádro/pecka představuje významový střed a dužina formu) anebo jako na cibuli (stavba úrovní a vrstev bez středu) – a ukazuje, že textová a hermeneutická struktura „Hadí dívky“ je paradoxní. Na jedné straně autorka vybavila povídku sémantickým jádrem podobným meruňkovému, čímž určila strategické úrovně textu. Na druhé straně je sémantická organizace povídky natolik komplexní, že významové jádro „Hadí dívky“ lze odhalit pouze pomocí řady pluralistických interpretací cibulového rázu. Interpretace nabízené v tomto článku vycházejí z vlastní estetické metody Trotzigové a zaměřují se na to, jak se povídka vztahuje ke dvěma z autorčiných oblíbených žánrových konvencí: pohádce a mýtu, jak je představuje stará skánská pohádka o Králi Lindormovi a klasický mýtus o Deméter a Persefoně. Studie argumentuje, že uspořádání intertextového a architextového materiálu je na všech strukturních rovinách povídky Trotzigové určeno křesťanskou antropologií, jež se ukáže být sémantickým jádrem „Hadí dívky“. Povídka pracuje s dvěma soupeřícími křesťanskými náhledy, evoluční teorií Pierra Teilharda de Chardina a voluntaristickou antropologií Sv. Augustina a Luthera, aniž by se pokoušela je vzájemně smířit. Hermeneutické jádro povídky je podle toho narušeno sémantickým rozštěpením, které v „Hadí dívce“ destabilizuje utváření významu a odpovídá autorčině vlastní, často veřejně proklamované, náboženské dvojakosti.