

男性・農地・健康／女性・森・病

セルマ・ラーゲルレーヴ『エルサレム』における「血と大地」

中丸 禎子

I. 序

(1) 作者と作品、その受容

スウェーデンの女性作家セルマ・ラーゲルレーヴ (Selma Lagerlöf, 1858-1940) の『エルサレム』 (*Jerusalem*, 1901-02) は、スウェーデン・ダーラナ地方の農民 37 人が、宗教上の理由からエルサレムに集団移住するという史実 (1896 年) に取材した長編小説である。作品は、主人公の父の青年時代を書いた導入部と、教区に新しい宗派が浸透し、農民たちがエルサレムへ旅立つまでを描いた第一部『ダーラナで』 (*I Dalarne*)、彼らのエルサレムでの生活とその間のダーラナを描いた第二部『聖地にて』 (*I det heliga landet*) から成り、信仰のために故郷を捨てる農民たちと、屋敷と農地に執着してダーラナにとどまる富農イングマル・イングマルソンが対比されている。同作を発表した当時、作者のラーゲルレーヴはすでに、『イエスタ・ベルリングのサガ』 (*Gösta Berlings saga*, 1891)、『見えざる絆』 (*Osynliga länker*, 1894)、『アンチ・キリストの奇跡』 (*Antikrists mirakler*, 1897)、『クンガヘラの女王たち』 (*Drottningar i Kungahälla*, 1899)、『地主屋敷の物語』 (*En herrgårdssägen*, 1899) などを発表し、スウェーデン国内でも、国際的にも、作家としての名声は不動のものとなっていた。『エルサレム』は、こうした作品と比べてリアリズムの要素が強く、「ファンタジーと現実が融合した¹」「スウェーデン文学の最高峰²」と評され、「ラーゲルレーヴがイプセン、ビョルンソン、アイスランド・サガと並ぶ水準にあることを示し、同時に、スウェーデン文学に世界的な名声を与えた³」。『エルサレム』第一部は、出版された 1901 年に、早くも第一回ノーベル文学賞の候補となり、1909 年、ラーゲルレーヴは、第二部も含めた同作を理由に、女性として、またスウェーデン人として初めて、同賞を受賞した。

ラーゲルレーヴは、日本においては、明治時代から、主に「児童文学」と「キリスト教文学」として翻訳された⁴。とりわけ、スウェーデンの小学校低学年の社会科の副読本として書かれた『ニルス・ホルガシヨンの不思議なスウェーデンの旅』 (*Nils Holgerssons*

¹ Anna Nordlund: *Selma Lagerlöfs underbara resa genom den svenska litteraturhistorien 1891-1996*. Stockholm/Stehag (Brutus Östlings Bokförlag Symposion) 2005, s. 88.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ 最初の翻訳は、小山内薫訳『彼得の母』 (*Vår herr och sankt Per*, 1904; 邦訳 1905 年。なお、原題の直訳は、『我らが主と聖ペテロ』) だった。

underbara resa genom Sverige, 1906-07) は優れた児童文学として、現在も親しまれている⁵。また、ラーゲルレーヴは、第一次世界大戦 (1914 年～18 年) に反対して『追放者』(*Bannlyst*, 1918) を執筆し、スペイン内戦 (1937 年～39 年) に際しては、パブロ・ネルーダ (Pablo Neruda, 1904-73) とルイ・アラゴン (Louis Aragon, 1897-1982) が主催した「反ファシスト作家の国際会議 (An anti-Fascist congress of writers from all over the world)」に賛同を寄せた⁶。ナチスが政権を奪取すると、『地球儀の話』(*Skriften på jordgolvet*, 1933) において、反・反ユダヤ主義の立場から、ナチズムを公然と批判し、その収益はユダヤ人の亡命のために寄付した⁷。こうしたことから、日本において、ラーゲルレーヴは、「平和主義者」としても名高く、ラーゲルレーヴに関するエッセイや翻訳の解説などには、必ずといっていいほど、ソ連対フィンランドの「冬戦争」(1939～40 年) のさなかに発せられたとする「平和はいつ来るのでしょうか」というラーゲルレーヴの「最期の言葉」が引用されている。

一方、ドイツにおいては、19 世紀の半ば以降、民族主義が高揚する中で、「北欧」そのものが「ゲルマン民族のルーツ」として理想化されたこともあり、ラーゲルレーヴも、「郷土芸術運動 (Heimatkunstbewegung)」や「血と大地文学 (Blut- und Boden-Literatur)」など、ナチズムに連なる思想の中で積極的に受容された。「郷土芸術運動」は、1890 年ごろから 1918 年ごろにかけて展開された民族主義的・国家主義的な運動である。19 世紀にすでに、「村落物語 (Dorfgeschichte)」や「農民小説 (Bauernroman)」など、「感覚的に経験された、比較的閉じられた世界での出来事」を対象とした「郷土文学 (Heimatliteratur)」は存在したが、ここでの「郷土」は、中立的な概念で、排他性やイデオロギーと結びつくものではなかった。これに対し、世紀転換期に、フリードリヒ・リーन्हルト (Friedrich Lienhard, 1865-1929)、アドルフ・バルテルス (Adolf Bartels, 1862-1945) らは、反自然主義文学、反「近代」文学の立場から、「大都市芸術 (Großstadtkunst)」の対概念として、「郷土芸術 (Heimatkunst)」を提唱する。彼らは、「ベルリンから離脱せよ (Los von Berlin)」⁸ をスローガンに、資本主義における工業化・拝金主義と、社会主義における賤民的懐古趣味を同様に批判し、「地域 (Provinz)」に根ざした「民族性 (Volkstum)」、「部族 (Stammesart)」、「風土 (Landschaft)」を賞賛し、そこに宿る「根源的な力 (Urkräfte)」を追求した⁹。ここにおいて、「郷土」は、「失われた根源的状态への、また異化されない存在への憧れ (die

⁵ 多くの抄訳、部分訳のほか、1981 年～82 年に第一の、2007 年に第二の完訳版が刊行された。セルマ・ラーゲルレーヴ『ニルスのふしぎな旅』、香川鉄蔵・香川節訳、偕成社文庫、1981～82 年。セルマ・ラーゲルレーヴ『ニルスのふしぎな旅』、菱木晃子訳、福音館書店、2007 年。

⁶ Pablo Neruda: *Memoirs*. Translated by Hardie St Martin. London (Souvenir Press) 1977, p. 130.

⁷ Jennifer Watson: *Swedish Novelist Selma Lagerlöf, 1858-1940, and Germany at the turn of the century. O du Stern ob meinem Garten*. Scandinavian Studies Vol.12. Lewiston/ Queenston/ Lampeter (The Edwin Mellen Press) 2004, p. 34.

⁸ Uwe-K. Ketelsen: *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945*. Sammlung Metzler Band 142. Stuttgart (J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung) 1976, S. 37.

⁹ Otto F. Best: *Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definition und Beispiele*. Frankfurt a.M. (Fischer) 1972, S. 201.

Sehnsucht nach einem verlorenen ursprünglichen Zustand und einem unentfremdeten Dasein)」という、感覚的・感傷的な意味を持つ排他的なイデオロギーへと変貌していった¹⁰。「農民」を「神話化」し、その土との結びつき、郷土愛、家族あるいは血統を重視するこうした傾向は、「血と大地文学」において頂点を迎え¹¹、ナチズムの思想的根拠を形成していく。ラーゲルレーヴが人気を博したのは、まさにこうした文脈内だった。

(2) スウェーデン文学における農民像

スウェーデン文学史においても、ラーゲルレーヴの属する「九十年代 (nittitalet)」は、ナショナリズムの高揚が大きな特徴とされる¹²。「農民」は、その際にナショナル・アイデンティティとして機能した重要なモチーフの一つであり、『エルサレム』における農民像も、例外ではなかった。

1880年代まで、農民は、こっけいな人物として描写されるか、社会問題を告発するために、悲惨な境遇にある哀れむべき対象として登場するかのどちらかだった。しかし、世紀転換期になると、エレン・ケイ (Ellen Key, 1849-1926) が『表象』(Tankebilder, 1898)において「ナショナル・アイデンティティとしての農民像」を提唱し、エリック・アクセル・カールフェルド (Erik Axel Karlfeldt, 1864-1931) の詩『父祖たち』(Fäderna, 1895)、『頑固なダーラナ男の歌』(En envis dalkarls visa, 1898)、ペール・ハルストレーム (Per Hallström, 1866-1960) の長編小説『青い森の中で』(I blå skogen, 1896)、アウグスト・ストリンドベリイ (August Strindberg, 1849-1912) の戯曲『冠の花嫁』(Kronbruden, 1901) などにおいて、「詩的」な農民像が描かれるようになった。こうした風潮の中、ラーゲルレーヴは、デンマークの作家ヘンリク・ポントピダン (Henrik Pontoppidan, 1857-1943) の『約束の地』(Det forjættede Land, 1891-95)、ヨハネス・V・イェンセン (Johannes Vilhelm Jensen, 1873-1950) の『ヒンマーランドの人々』(Himmerlandsfolk, 1898)、『王の没落』(Kongens Fald, 1900-01)、南アフリカの作家オリヴ・シュライナー (Olive Schreiner, 1855-1920) の『アフリカ農場の物語』(The Story of an African Farm, 1883) などの影響を受け、農民を「心理学的・存在論的観点」から書いた。「醜く、堅苦しく、退屈な農民」は「教養ある読者」には受け入れられないのではないか、という作者自身の不安をよそに、『エルサレム』における農民像は、外面は醜いが内面は偉大な「倫理的英雄」という、「新しい農民像」を打ち立てた¹³。ヴィヴィ・エードストレームによれば、このような「農場の大地を耕す農民像」は、ドイツの

¹⁰ Herald Fricke (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. II. (Neubearbeitung des *Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*), Berlin/N.Y. (Walter de Gruyter) 2000, S. 19.

¹¹ Ebenda, S. 20.

¹² Jürg Glauser (Hg.): *Skandinavische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar (J. B. Metzler) 2006, S. 215.

¹³ Vivi Edström: *Selma Lagerlöf. Livets vågspel*. Uddevalla (Natur och Kultur) 2002, s. 254-257.

「血と大地神話」と「手を携えるものである」¹⁴。

では、『エルサレム』の農民像は、具体的には、「血と大地」とどのように結びついているのだろうか。「農民」「農耕」というモチーフは、一見、文明化以前の無垢な人間性を表すようで、その実、「大地」の「農地」化という、文明の暴力の根源を体現してもいる。『エルサレム』においては、物語の中心を成す「善意」の発動とそれに伴う主人公の成長が、「父の名の継承」という形で達成されるが、このことは、「男性性」による「女性性」の「克服」を含んでいる。スウェーデンにおいて、ラーゲルレーヴは、女性の社会進出の先駆者として名高いが、そのことは、自らも女性である作者が「女性」を「ネガティブなもの」として提示することで可能になったのである。更に、「克服」されるべき「女性性」が、「障碍」という形で表象されることもある。このことは、「男性性」「健康」を賞賛し、障碍者を「生きるに値しない」として「排除」したナチズムと、直接的につながり得る。Ⅱ、Ⅲでは、ラーゲルレーヴの魅力の一つとされる「善意」が、どのように、「血と大地」神話と結びつき、あるいはそれを体現しているかを、「男性性」「女性性」の分析を軸に考察する。

一方、『エルサレム』は、時流に乗り、「郷土芸術運動」や「血と大地文学」に「迎合」しただけの作品ではない。「女性」や「障碍者」は、主人公の倫理や社会の論理からはみ出す存在であると同時に、この世の常識や人智を超えた存在として表象される。Ⅳでは、ラーゲルレーヴ文学の「女性」像、「障碍者」像が、「ネガティブなもの」として書かれているがゆえに持ち得る、「血と大地」からの「決別」の可能性を考えてみたい。

Ⅱ. 導入部における「農夫」の「大地母神」殺し

「父の名の継承」と「母殺し」というモチーフは、導入部「イングマルソンたち」に端的にあらわれている。「イングマルソンたち」は、本編の主人公と同名の父親イングマル・イングマルソンの物語である。主人公の一族は、「神の道を行く」生き方で教区¹⁵の人々の尊敬を集めてきた富農で、代々「イングマル」という名の当主をいただき、男性は「イングマルソン（イングマルの息子）」、女性は「イングマルスドッテル（イングマルの娘）」を

¹⁴ Ibid, s. 255.

¹⁵ 「教区 (socken)」は、16世紀前半に、グスタフ一世 (Gustav I, 1496?-1560; グスタフ・ヴァーサ (Gustav Vasa) と呼ばれる) が、ルター派プロテスタントを国教会として導入して以来、教会の末端区分として機能してきた。教区は、宗教の単位としてのみならず、「教会財産や学校の管理、徴税、救貧に関する決定、教区への居住の許可、郡・県の議会議員選出、国会農民院議員選出、穀物の管理など」に携わり、「親子関係、家父長・奉公人関係を監督し、飲酒を取り締まり、住民同士のいさかいを処理」する、行政・司法機関として、「聖俗双方で国王を頂点とする集権的な国家機構」である「バルト帝国」スウェーデンを支えていた。石原俊時『市民社会と労働者文化』木鐸社、1996年、303～304 ページ参照。

名乗っている¹⁶。父親である「大イングマル」と区別するため、「小イングマル」と呼ばれる導入部の主人公は、畑を耕しながら、天国の「イングマルソンたち」に悩み事を相談する。彼は、古い因習を破って、新興一族の国会議員の娘「ベルイスクーグのブリッタ」を妻に迎えた。しかし、ブリッタは、イングマル一族の古い習慣に馴染むことも、イングマルを愛することもなかった。結婚予告のあと、不作が続いて結婚式が遅れ、式の前に子どもが生まれると、彼女は子どもを殺して、3年間投獄される。刑期を終えた彼女をアメリカに送るべきか、再び妻として迎えるべきか、イングマルは天国の父祖たちに相談し、後者を選ぶ。ブリッタの子殺しをうまく隠さなかったことで、教区民たちから見下されていた彼は、この行為で見直され、「大イングマル」と呼ばれるようになる。

ここには、子殺しと並んで、婚前交渉という「不道德」が登場する。しかし、「人間のやり方に従う」のではなく、「いつも神とともに立つことを選んできた¹⁷」イングマルソンたちにとって、婚前交渉は、「不道德」ではない。すなわち、イングマルは、結婚予告をして (blev det lyst för oss)、結婚式 (brölloppet) の日取りも決めた上で、ブリッタを屋敷に呼び寄せる。しかし、その年はジャガイモが不作で家畜も病気になり、イングマルと老母は、式を一年間延期することを決める。イングマルは、「僕は、結婚予告は済ませたことだし、式 (vigseln) は重要ではないと思ったんです。でも、昔はきっと、そう考えられていましたよね¹⁸」と考えていた。しかし、新興一族の出身で「古い習慣を知¹⁹」らないブリッタは、結婚式の前に子どもを産むことを恥じ、イングマルに復讐するために嬰兒を殺す。つまりここでは、婚前交渉という「不道德」は、「古い習慣」として不問にされ、ブリッタの子殺しだけが、罰と赦しの対象となる。

エードストレームは、「森の中で一人で産んだ子どもを殺す²⁰」ブリッタを、ギリシア神話のメディアにたとえている。メディアは、コルキスの王女で、自国の所有する金羊毛を取りに来たテッサリアの王子イアソンと恋に落ちる。彼女は、魔術を使ってイアソンが父から金羊毛を強奪するのを助け、弟を八つ裂きにしてイアソンと駆け落ちする。イアソンはメディアを恐れ、コリントス王クレオンの娘グラウケとの結婚を望んで、メディアを捨てる。メディアは、イアソンへの復讐のため、グラウケとクレオンのみならず、イアソン

¹⁶ スウェーデンでは、1900年ごろまで、ファミリーネームが一般的でなく、父の名前に、男性は「息子 (son)」、女性は「娘 (dotter)」をつける「父称 (fadersnamn, patronymikon)」が使用されていた。なお、『エルサレム』における主人公の家では、父と子が同じ名前だが、北欧では、子どもに、おじ・おばや祖父母など、近い親戚と同じ名前をつけることが一般的である。

¹⁷ Selma Lagerlöf: *Jerusalem I. I Dalarne*. Stockholm (Albert Bonniers Förlag AB) 1981, s. 14.

Selma Lagerlöf: *Jerusalem. Roman*. Übers. v. Pauline Klaiber-Gottschau und Sophie Angermann. 1. Aufl. München (Econ Ullstein List Verlag GmbH & Co. KG) 2001, S. 19.

以下、『エルサレム』からの表記は、スウェーデン語原文の後、括弧に入れてドイツ語訳のページを記す。

¹⁸ Ibid, s. 11 (S. 15).

¹⁹ Ibid, s. 10 (S. 15).

²⁰ Edström (2002), s. 257.

と自身との間の二人の息子を殺す。たとえば、ヘンリク・ヴィーヴェルは、同じ「未婚の母」というモチーフに関して、『イエスタ・ベルリングのサガ』で父親のいない子どもを産むエリサベト・ドーナにゲーテ『ファウスト』(Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*, 1808-32)の「グレートヒェンの役割」をあてはめる²¹が、『エルサレム』において復讐の手段としてわが子を殺すブリッタには、グレートヒェンよりもメデアの面影が強い。というのは、イングマルは、「彼女はきっと正気 (rätt klok) ではなかったのだろうか？」と尋ねる天国の父に、「彼女は十分に賢い (klok)」が、自分に「復讐するため」に子どもを殺したのだと明言するからである²²。「賢さ」と「復讐」はメデアの特性である。

ブリッタの「子殺し」をメデア・モチーフとして捉える時、古代ギリシア以降の「魔女」の原型を、それ以前の母権制および大地母神信仰に求める議論は興味深い。というのは、この場面は、一見、新興一族の娘ブリッタが、近代的結婚観に基づいて犯した「子殺し」という大罪を、イングマルが前近代的倫理によって赦し、和解する場面のように、その実、「文明」の「暴力」を象徴的に描いているからである。前述したように、「農民」は、当時のスウェーデンにおけるナショナル・アイデンティティの重要モチーフであり、ラーゲルレーヴ自身も、安易な「牧歌」化は避けているにせよ、近代の拝金主義から自由な、素朴で善良な階級として、彼らを表象している。しかし、以下に論じるように、イングマルによるブリッタの「赦し」は、「農耕」による「大地」の馴化という、あるいは、「男性性」による「女性性」の「接收」という、文明開始以来の「暴力」を、必然的に含んでいる。大地母神とは、以下のようなものである。

魔女の起源となった大地母神は、そもそも生と死を司る女神であった。大地母神は生命の授与と剥奪という相反する二つの面をあわせもち、その信仰は旧石器時代から地中海世界に広範に流布していた。大地母神崇拜は、シュメールのイナンナ、バビロニア・アッシリアのイシュタル、フェニキアのアシュタルテ、プリュギアのキュベレなどに代表されるように、オリエントでは一柱の女神に集中していた。しかし大地母神信仰が近東から西漸して古拙期のギリシアに入ると、大地母神的要素はデメテル、アプロディテ、アルテミス、ヘラ、アテナなどのオリュンポス十二神に属するすべての女神の中に分散した。²³

²¹ Henrik Wivel: *Snedronningen*. København (G.E.C. Gads Forlag) 1988. (Henrik Wivel: *Snödrottningen. En bok om Selma Lagerlöf och kärleken*. Översättning av Birgit Edlund. Uddevalla (Bonniers) 1990, s. 81.

²² *Jerusalem I*, s. 12 (S. 17).

²³ 西村賀子「魔女のルーツを西洋古典文学にさぐる」、安田喜憲編『魔女の文明史』、八坂書房、2004年、277 ページ。

なお、こうした研究は、ヨハン・ヤーコプ・バハオーフェン (Johan Jakob Backofen, 1815-87) やロバート・グレイヴス (Robert Graves, 1895-1985) などにより、ラーゲルレーヴの同時代にはすでに存在した。

西村賀子は、西洋中世の魔女の起源を、太古の大地母神信仰に求め、『オデュッセイア』をはじめとするギリシア古典の女性像を、「女神」から「魔女」への移行期の姿として提示する。たとえば、魔女の飛行の起源は、ハルピュイアやセイレンなど、女性と鳥のハイブリッドである。鳥は、太古には大地母神の顕現形であり、他界との媒介者として死者の魂を冥府に運ぶ存在と見なされていた²⁴。また、魔女の小児殺害とカニバリズムは、バックアイの「スパラグモス（獣の体を素手で引き裂くこと）」と「オモパギア（生肉を喰うこと）」に由来する。しばしば幼児を生贄にささげるこの儀礼は、中世の魔女においても、バックアイにおいても、人里はなれた山野で行われた²⁵。一方、古代ギリシア文学で固有名を持つ数少ない「魔女」としては、キルケとメデアが挙げられる。『オデュッセイア』において、オデュッセウスを冥界に送り出し、再び地上に迎えるキルケには、「生と死という連続しながらも相反する二つの世界を自在に往復する大地母神の機能が反映されている²⁶」。ここで西村は、昔話における「森」が死の国への入り口であるとするプロップの説²⁷を紹介し、魔女と大地母神が森に住むことと、生と死の両者を司ることを関連付けている。また、キルケがオデュッセウスを誘惑して一年間自身の島にとどまらせるエピソードから、キルケに「男心を惑わす淫乱さ」という魔女的要素があること、「肉体的・情緒的に親密な関係を結ぶことが役割の転換の契機となって」、キルケが「敵対者から援助者へと変化」することを指摘する²⁸。

ブリッタは、以上のような大地母神の性質を、「飛行」以外すべて備えている。第一に、彼女は、自分で産んだ子どもを殺す。つまり彼女は、「生命の授与と剥奪という相反する二つの面をあわせも」つ。第二に、ブリッタは、「濃い色の髪と輝く目、ばら色の頬をした²⁹」美人である。イングマルは、一族の娘を娶る因習を破った理由として、「きっと別嬪だったんだろう？」という父の問いかけ³⁰に答える形ではあるが、まずブリッタの美しさを、次いで有能さを挙げている。彼女との結婚はイングマルの一方的な欲求で実現するが、その結果彼は窮地に陥っており、イングマルの視点から見れば、ブリッタは、「男心を惑わす淫乱さ」を備えている。第三に、ブリッタは、「森」と深い関わりを持つ。彼女が子どもを産み、殺す場所は、森の中である。また、彼女は出身地の地名から「ベルイスクーグのブリッタ」と呼ばれるが、スウェーデン語で、「ベルイ (berg)」は山、「スクーグ (skog)」は森を意味する。つまり彼女は、山や森のような荒々しさ、人間によって耕され、支配さ

²⁴ 前掲書、265～272 ページ。

²⁵ 前掲書、272～277 ページ。

²⁶ 前掲書、282 ページ。

²⁷ ウラジーミル・プロップ『魔法昔話の起源』、斎藤君子訳、せりか書房、1983年、58 ページ。

²⁸ 西村（2004年）、284 ページ。

²⁹ *Jerusalem I*, s. 11 (S. 15).

³⁰ *Ibid*, s. 10 (S. 15).

れる以前の太古の「大地」としての本性を備えている。一方、ギリシア古典文学の女性像とブリッタの相違点は、「肉体的・情緒的に親密な関係を結ぶことが役割の転換の契機となって」以降の、男性との力関係である。キルケやメデアは、オデュッセウスやイアソンと結ばれた後も、援助や敵対が可能なだけの、つまり彼らと対等かそれ以上の力を持ち続け、最終的には彼らと決別する。これに対して、ブリッタは、「悪い種類の女³¹」としての性質を克服して、イングマルの5人の娘と跡継ぎ息子の良き母親となる。ここにおいて、ブリッタは、人間に恵みを与えもするが災いももたらす「山」や「森」のような性質を喪失し、「農地」のように、人間に害をもたらさず恵みだけを与える、イングマルに支配される存在となる。また、ブリッタを赦し、再び屋敷に迎える際、イングマルは、結婚式の延期の際には彼と意見を同じくした老母の意にそむく。ここで彼は、実母というもう一人の「女性」を無力化するのである。その結果、彼は、徳のある人物として教区で認められる。これまでの彼は、同名の父親と区別するため、「小イングマル」と呼ばれていたのだが、この日を以って、生前の父と同じく、「大イングマル」と呼ばれるようになる。つまり、イングマルによる「父の名の継承」には、「大地母神」ブリッタと老母の「克服」という、ある種の「母殺し」が伴うのである。イングマルに助言を与えるのは天国の「イングマルソンたち」だが、その相談は、畑を耕しながら行われる。ここでは、農夫イングマルが土地を耕し、「母なる大地」を不毛な荒地から耕し手に恵みをもたらす豊穡の農地へと変えることが、「女性」たちを克服・支配し、父の名を継承することと重なっている。

Ⅲ. 本編における「健康」な男性と「病」の女性

(1) 「道徳的英雄としての農民」—イングマル・イングマルソン

前節では、導入部で、男性による女性からの大地の接収と、道徳の発動がどのように関連しているかを考察した。第一節で触れたとおり、本作の農民描写は、ナチスの「血と大地」思想との共通点を持つが、それはラーゲルレーヴ文学の魅力としてしばしば挙げられる「道徳」「善意」と表裏一体である。本節では、物語本編に登場する男性・女性それぞれの登場人物に関して、道徳や善意がどのように完遂されるのか、そのことが「血」や「大地」のモチーフとどのように関わっているかを考察する。まず、作品の主人公イングマル・イングマルソンを通じて、彼の「道徳」がどのように「血と大地」に結びついているかを考えてみたい。

ダーラナの農民たちのエルサレムへの移民と並んで作中のもう一つの柱となるのが、主人公イングマル・イングマルソンの「巡礼」である。「大イングマル」の死に際して、イン

³¹ *Jerusalem I*, s. 12 (S. 17).

グマル屋敷に仕えてきた小作人で、主人と同名の「力持ちのイングマル」は、「坊ちゃんが巡礼から帰るまでは、自分には行けない」と言う。彼は、「大イングマル」とは身分を越えた親友同士で、若い頃、二人で手を取りあって「天が開けるのを見た」ことがあり、主人公イングマルがエルサレムから帰った日、「大イングマル」と同じように「天が開けるのを見て死ぬ。彼の「坊ちゃんが巡礼から帰ったら」という言葉が端的に表すように、『エルサレム』は、字義通りには、主人公がパレスチナへ行って帰る地理的な「巡礼」の物語であり、同時に、「大イングマル」の死によってイングマル屋敷を追われた彼が、一人前の農夫へ、すなわち、導入部の父と同じく、「小イングマル」から「大イングマル」へと成長し、主として屋敷に帰るまでの、いわば「魂の巡礼」の物語である。

大イングマルが死んだ時、イングマルは12歳で、年の離れた姉カーリン・イングマルズドッテルとその夫エリアスが屋敷の主となるが、エリアスは酒乱で、カーリンはイングマルを教区の子どもたちに読み書きを教える「先生³²」の家に預ける。17歳の時、彼は、「力持ちのイングマル」が催すダンス・パーティーに参加し、「先生」の娘イエットルードへの愛を自覚すると同時に、教師になりたいという将来像を変え、農夫としていつかイングマル屋敷に帰ることを決心する。しかし、カーリンの二番目の夫ハールヴォルから屋敷を買い戻す資金を得るために、彼が「力持ちのイングマル」と森にこもっている間に、アメリカ人の伝道師ヘルグムが教区にやってくる。ヘルグムは厳しく己を律する「唯一真のキリスト教」を提唱して教区で勢力を伸ばし、カーリンやイエットルードも入信する。「ヘルグム派」はイングマル屋敷で集団生活を始め、イングマルは、父から伝えられた信仰を捨てるか、「イエットルードも、製材所も、古い屋敷も失う」とかという二者択一を迫られる。イングマルはヘルグムを憎むようになるが、ヘルグムがよそ者に襲われている現場に居合わせて彼を救う。傷を負ったイングマルは、カーリンに、手当てをさせる条件として、ヘルグムをアメリカに帰すことを約束させる。イエットルードはイングマルの希望通りヘルグム派から抜け、イングマルと婚約する。アメリカに帰ったヘルグムは、アメリカ人の宗教指導者ミセス・ゴードンと出会ってエルサレムに移住し、ダーラナのヘルグム派も彼を追って移住する。移住に際して、カーリンは屋敷を競売にかける。イングマルは、イエットルードを捨て、屋敷を競り落とした富農の娘バルブロ・スヴェンスドッテルと結婚する。

第二部で、イングマルは、イエットルードが発狂したとの知らせを受けてエルサレムに赴き、アメリカ人コロニーに、それまで禁じられてきた農耕と経済活動を導入する。「額に汗してパンを稼ぎたい気持ち³³」になったスウェーデン人たちには活気が戻り、イングマ

³² 原語は、「校長 (skolmästare)」で、イシガ・オサム訳『エルサレム』(岩波文庫、1942年～52年)においては、「塾長」と訳されている。この人物は、師範学校を出ず、独学した農民で、三十年にわたって教区の子どもたちに読み書きを教え、大人たちには農業指導をしてきた。彼の学校にはほかに教師はいないが、日本語の「校長」「塾長」は、その学校または塾で教える複数の教師の長という意味を持つため、本稿では、「先生」と意識する。

³³ Selma Lagerlöf: *Jerusalem II. I det heliga landet*. Stockholm (Albert Bonniers Förlag AB) 1981, s. 197 (S).

ルがエルサレムに来て9か月の間、コロニーには一人の死者もなかった。一方、イエットルードは、街で見かけたイエスに似たムスリムの苦行僧を、本物の救世主だと思い込んでいたが、イングマルは、彼女に、苦行僧が弟子たちと不気味な踊りを踊っている現場を見せる。「現実」を認識したイエットルードは、エルサレムでずっと彼女を見守っていたヘーク・ガブリエル・マッツソンとの愛を確認する。三人はダーラナに帰り、イエットルードはガブリエルと結婚し、イングマルはバルブロと復縁する。

イングマルは、ラーゲルレーヴのもう一つの代表作『イエスタ・ベルリングのサガ』の主人公が、怠惰な遊び人で女好きであるのとは対照的に、責任感を備えた勤勉実直な農夫である。「イングマルソンたちは、決して他の人々のように振舞わない³⁴」が、イングマル・イングマルソンが父祖の名を受け継ぐ者として、つまり「血」の要求に応じて、作品の要所所である道徳に関する葛藤からは、因習や常識に従うのではなく、自分の頭で考え、自分の良心に従う倫理的近代人のあるべき姿を見て取ることができる。彼は、自身も憎んでいたヘルグムを暴漢から救う。一度は見て見ぬふりをしようとした彼を奮い立たせたのは、「誰もが必ず生涯に一度、恥ずべきことか不正を行う、という彼の一族に関する古い言葉³⁵」だった。この言葉は、しかし、彼が、イエットルードを裏切ってバルブロと結婚することで現実のものとなる。この場面の彼は、生涯にわたってイングマル屋敷に仕えてきた老人たちが、主人の交代によって「古い家を追われ、乞食杖を持つ³⁶」ことのないように、自分の感情を押し殺す。エルサレムで、彼は、アメリカ領事とコロニーのロシア人信者がゴードン派の解散をたくらんでいることを知る。解散は彼自身の願いでもあったが、彼は事態をミセス・ゴードンに知らせる。ユダヤ人の老婆が、イギリス人の病院で死んだために、ユダヤ人墓地への埋葬を拒否され、遺体を掘り返される現場に居合わせた時には、墓を掘る男たちと争って片目を失う。イングマルの妻バルブロは、自らが「盲で白痴³⁷」の息子しか産めない「呪われた」家系の出身だと信じており、イングマルの留守中に生まれた子どもの父親はイングマルではないと偽る。これに対して、イングマルは、跡継ぎ息子は父親と同じ名前を名乗るという一族の風習を保つことで、バルブロから不貞の汚名をそそぐために、死に瀕した「力持ちのイングマル」の最後の善行として、彼の（すなわち、自分とも同じ）名前をつけさせることを提案する。このように、イングマルは一貫して、自分が共感できない相手に対して正義を貫く。彼は、不貞の妻を赦し、老人や死者のため

442).

³⁴ *Jerusalem I*, s. 189 (S. 197).

³⁵ *Ibid*, s. 138 (S. 145).

³⁶ *Ibid*, s. 193 (S. 201).

³⁷ バルブロは、先祖の犯した罪によって、娘はみな賢く美しいが、息子は必ず「盲で白痴 (blind och idiot)」であるという「呪い」をかけられた一族の出身であることが、イングマルとの結婚後に判明する。なお、『エルサレム』では、視覚障害者・知的障害者が、はっきりと差別の対象として書かれているため、ここでは blind と idiot をあえて差別用語を用いて訳出した。

にわが身を差し出し、自身の人格を「成長」させると同時に、教区の道徳的指導者だった父祖から受け継いだ共同体を、近代的倫理にかなう新しい共同体へと「発展」させる。道徳的な決断の代償として、彼はしばしば怪我をするが、他の多くの教養小説と同じく、身体的な危機からの脱出は、彼が一度死んで新しい人間として生まれ変わることにアイデンティティの完成を示唆している。そして、そのようにして完成されるイングマルのアイデンティティとは、「農夫であること」である。

エドストロームは、『エルサレム』において、「道徳的英雄としての農夫」というナショナル・アイデンティティが具現化されている、と指摘する³⁸。では、イングマルが「農夫」であることと、彼の道徳は、どのように結びつくのだろうか。「大イングマル」が、「耕す男」として登場し、罪人となった妻を再び迎えるという「道徳的」な決断を、畑を耕しながら下すのに対し、イングマルは、「農夫」としての自己意識は持つものの、作中には、彼が畑を耕す様子はあまり描かれぬ。しかし、彼は、道徳を完遂して人徳を得れば得るほど、自身の「領土」を拡大していく。ヘルグムを助け、追い出すことで、彼はヘルグムを嫌う教区の大多数の者の指導者として認められ、イングマルに与しないヘルグム派は、やがてエルサレムに去っていく。イエットルードへの思いを殺してバルブロと結婚することで、彼はイングマル屋敷と農場をわがものにする。アメリカ人コロニーを救ったことで、彼はミセス・ゴードンの信任を得、彼女に意見できる唯一の者として、コロニーに農業と経済活動を導入する。この時点でイングマルは、ダーラナとエルサレムの二つの「大地」を「耕す」者に、あるいは、そうする者たちの指導者になる。

彼の支配領域は、「大地」に留まらない。老婆の墓を掘り返す男たちと戦う時、彼は、次のように決断する。

彼は足早に、静かに前に進んだ。今、心は一度に軽くなり、喜びに近い感情が湧いた。「これはまったく狂気の沙汰だ」と、彼は考えた。「だが、もしもお父さんの最期の日、誰かがお父さんが子どもたちを追って水に入って行くのを見て、気をつけろ、岸に留まれ、と叫んだとして、お父さんは何と言っただろうか。今、このことについて、僕には自分の意志がある、お父さんと同じように、この僕にも。この僕の前には、黒く怒り狂う水をたたえた悪の河が流れていて、死者も生者もさらっていく。だが、僕はもう、岸にじっとしていることはできない。今こそ、この中に出て行って、流れと戦う。」³⁹

ダーラナを流れるダール河は大イングマルの命を奪ったが、主人公イングマルは、比喩的な意味ではあれ、父を殺した「河」と戦う決意をし、片目を失いながらもその戦いに勝利

³⁸ Edström (2002), s. 256.

³⁹ *Jerusalem II*, s. 202 (S. 447).

する。北欧神話の主神オーディンは、宇宙を救う智恵を求めて世界をめぐり、智恵の泉の水を飲む代償に自らの片目を差し出すが、イングマルも、この巡礼で片目と引き換えに智恵を得て帰郷する。このようにして得た人徳と智恵を以って、彼は、良き伴侶と跡継ぎを得て、イングマル屋敷の正式な主に、一人前の「農夫」になる。

(2) 「麻痺」の系譜—カーリン・イングマルストッテルと「セルマ」

本編において、「健康」な農夫イングマルと対をなすのは、年の離れた姉カーリン・イングマルストッテルである。ブリッタの克服すべき「不道德」が「子殺し」であるのに対し、カーリンには常に「病」、とりわけ「麻痺」がついて回る。カーリンの物語は、第一部の「カーリン・イングマルストッテル」と題された章で、集中的に語られる。カーリンは、大イングマルの風貌と威厳を受け継いだ古めかしい農婦で、ティムス・ハールヴォル・ハールヴォルションと婚約する。しかし、婚約を喜んだハールヴォルが酔いつぶれて醜態をさらしたため、カーリンは一方的に婚約を破棄し、エリアス・エーロフ・エーションと結婚する。エリアスは、大イングマルの生前はまじめによく働いたが、その死後は酒びたりになり、ある日、事故で寝たきりになる。それ以後、エリアスは、言葉でカーリンを苦しめ、一年半が経ったころ、疲れきったカーリンは、自身の死を予感する。そこにハールヴォルが来て、エリアスを引き取ることを申し出る。ハールヴォルが最初に求婚した時、カーリンはそれを屋敷と地位のためだと思っていたのだが、ハールヴォルはカーリンを愛していたのだ。エリアスの死後、カーリンは、身分や地位のある3人の求婚者を退けて、ハールヴォルと結婚する。

カーリンも「大イングマル」や主人公イングマルと同じく、同じ相手と一度は愛のない結婚を、二度目は愛に基づいた結婚をする。しかし、その結末は、父や弟の結婚のように幸せなものにはならない。イングマルがイェットロードへの愛を確認したのと同じ夜、カーリンは死んだエリアスの夢を見、覚めた時には足が麻痺していた。数ヵ月後、カーリンはヘルグムの教えを聞く。ヘルグムの説教は、「健康で実用的」で、「情緒的でなく、実践と活動」を重んじたもので、カーリンの気に入る⁴⁰。その数日後、歩き始めたばかりの娘が暖炉に近づいた時、カーリンは思わず娘に駆け寄る。「彼女は自分の足で立ち、歩き、この先もずっと歩いて行ける⁴¹」。この出来事を通じて、カーリンは神の加護と力を知り、ヘルグムを神の使いと信じるようになる。カーリンは作品全体を通じて、誰よりも強い意志を持ってヘルグムを支持し、先祖から受け継いだ屋敷を競売にかけてエルサレム行きの資金を作る。しかし、エルサレムで、彼女は夫と一番下の娘を亡くし、自らも病に苦しむ。

⁴⁰ *Jerusalem I*, s. 117 (S. 123).

⁴¹ *Ibid.*, s. 119 (S. 126).

カーリン・イングマルスドッテルは今ではすっかり腰が曲がっていた。彼女はぞつとするほど年を取り、顔は小さくしわだらけになって、髪はすっかり灰色になっていた。

ハールヴォル・ハールヴォルションが死んでから、カーリンはほとんど自室から出てこなくなった。彼女はそこで、ハールヴォルが彼女のために作った大きな椅子に一人で座っていた。時々、彼女のもとに生き残った二人の子どものために繕いものや食事の世話をするものの、ほとんどの時間を手を組んで座り、じっと前を見つめていた。

42

椅子に座り続けるカーリンには、ヘルグムによって一度は癒されたはずの「麻痺」が、再び戻ってきたかのようである⁴³。イエスは、足の不自由な者を立って歩かせる「奇跡」を起こしたが、カーリンの「麻痺」を癒す「奇跡」は、ダーラナでしか起こらない。しかし、カーリンは、ミセス・ゴードンからも、ヘルグムからも、帰国を勧められ、故郷への憧れをまざまざと目に浮かべながら、それを拒否する。

カーリンは一瞬、本当に何かに打たれてもしたように、体を沈めた。輝きをなくした彼女の目に、何よりも深いあこがれが灯った。彼女は、目の前に古い屋敷を見、大部屋の暖炉の傍らにもう一度座り、門の前に立って、春の朝、牧草地に追われる家畜を見ることができる自分の姿を、確かに思い描いていた。

しかし、それは一瞬のことだった。カーリンはまっすぐに背を伸ばし、いつもと同じように強固な忍耐の色を顔に浮かべた。

— 一つお聞きしたいのですが、カーリンは英語で言ったが、声ははっきりしていたので、皆も聞くことができた。神の声が、わたしたちをこのエルサレムへお召しになりました。どなたか、ここから去れと命じる神の声を聞かれたのですか？⁴⁴

カーリンは、イングマルと同じく、大イングマルから、イングマル一族の特性を継承した人物である。彼女が「古い農婦」であること、「イングマルスドッテル」として、常に強い意志を持ってものごとを貫徹することは、作品の随所で語られる。だからこそ、ダーラナ

⁴² *Jerusalem II*, s. 99 (S. 339).

⁴³ この部分は、ロイス・キース『クララは歩かなくてはいけないの？少女小説に見る死と障害と治癒』、(藤田真利子訳、明石書店、2003年)から多くの着想を得ている。この部分は、キースが、『若草物語』のベス・マーチが常に「自分の隅っこ」に座っていることを、「麻痺」のヴァリエーションとして捉えていた(78ページ)ことに着想を得たものである。

キースについては、本節41ページ以降に後述する。

⁴⁴ *Jerusalem II*, s. 100 (S. 339-340).

をにおいてほかに、彼女の生きるべき場所はない。イングマルによってエルサレムのアメリカ人コロニーに農耕と経済活動が導入されると、コロニーのスウェーデン人たちは活気を取り戻すが、彼らの中にカーリンの描写はない。エルサレムに残ることを選んだカーリンに待つのは、大地を耕すことなく椅子に座り続け、死ぬことだけである。イングマルが屋敷を取り戻したのとは対照的に、彼女は、自分の意志でとはいえ、屋敷を失い、イングマルが大地を次々と開墾していく傍らで、カーリンは大地から離されて死んでいく。このことは、ブリッタが「子殺し」を「克服」して、大イングマルと共に幸せに生きていくこととは、一見対照的である。カーリンの「麻痺」は「克服」されず、彼女には二度と幸せは訪れない。

しかし、カーリンが「麻痺」を「克服」できない、ということ、作品全体として見るならば、ここでも、「男性」による「女性」の克服という図式は成立する。つまり、カーリンが「麻痺」し続けることで、イングマルには、父の名の継承が可能になる。導入部の若き大イングマルは、老母を無力化することで、イングマル屋敷の主となった。しかし、主人公イングマルが「克服」すべき母ブリッタは、本編開始時にすでに故人である。カーリンは、イングマルに「母親以上に気を遣って、細々と世話を焼⁴⁵」き、イングマル屋敷を管理し、4人の妹たちの結婚の世話をする。つまりカーリンは、ブリッタ亡き後のイングマルの「母」であり、「大イングマル」亡き後のイングマル屋敷の「家長」であり、イングマルが屋敷と父の名を継承するために「克服」すべき対象なのである。彼女は、信仰をめぐるイングマルと対立するが、この対立は、具体的には、屋敷をめぐる対立として顕在化する。もちろん、心情としては、カーリンもイングマルも、相手が自身と信仰を同じくして、一緒に暮らしていくことを望んでいる。しかし、作品全体の結果としては、カーリンが屋敷を明け渡すことでイングマルは屋敷を手にし、イングマルと勢力を二分する彼女が去ることで、イングマルは教区を導く「大イングマル」になる。カーリンは、彼女個人としては、自分の意志でダーラナを去るのだが、作品の図式としては、ダーラナの大地から追われ、不毛の地エルサレムで、「ハールヴォルが彼女のために作った大きな椅子」の上でのみ、つつましい生存を許される。ここにおいて、カーリンは、「大イングマルの娘」「イングマル屋敷の女家長」というアイデンティティを失い、かろうじて、ハールヴォルの椅子に座ること、すなわち、「ハールヴォルの妻」というアイデンティティだけが残される。こうして、主人公イングマルの「母殺し」が完遂する。

ロイス・キースは、『起きて、床を担いで歩け』(Lois Keith: *Take Up Thy Bed and Walk*, 2001; 邦訳『クララは歩かなくてはいけないの? 少女小説に見る死と障害と治癒』、2003年⁴⁶)に

⁴⁵ *Jerusalem I*, s. 121 (S. 128).

⁴⁶ 原題の直訳は、「マルコによる福音書」第2節(新共同訳『聖書』所収、日本聖書協会、1998年)によった。

において、19世紀後半から20世紀にかけての主に英米文学において、しばしば、歩けない女性や寝たきりの女性が登場すること、こうした登場人物において、「障害者の人々は、女性が常に身につけなくてはならない、忍耐、明るさ、なにごとにも精一杯やることなどの従順な行動と同じ性質のものを身につけなくてはならない。⁴⁷⁾」ことを指摘する。ラーゲルレーヴ作品にも、『イエスタ・ベルリングのサガ』のエバ・ドーナやマリアンネ・シンクレア、『地主屋敷の物語』のイングリッド・ベルイ、『御者』(*Körkarlen*, 1912)のシスター・エディットなど、「病気の女性」は頻出するが、『エルサレム』のカーリン・イングマルスドッテルに見られる「麻痺」は、ラーゲルレーヴが自分自身の特性としても、好んで用いる表象である。

ラーゲルレーヴは実際に足に障害があった⁴⁸⁾。自伝『モールバック』(*Mårbacka*, 1922)によれば、「セルマ」は、三歳半の時、突然、足が麻痺して寝たきりになる⁴⁹⁾。「セルマ」が六歳の時、一家は、彼女の療養のためスウェーデン西部ボーヒュースレーン地方のストレームスタッドの温泉に行くが、この旅行の船上で、幼い「セルマ」は、船長室に「樂園の鳥 (*paradisfågel*)」がいるという話を聞き、船長室まで、「立って歩いて」行く⁵⁰⁾。その後、ストックホルムの医者にかかったこともあり、ラーゲルレーヴは、多少の不自由はあるものの、歩行は可能になった。しかし、ラーゲルレーヴは自身のことを、あるいは、自著の語り手を、「麻痺した者」「病人」として表象することをやめない。『イエスタ・ベルリングのサガ』の成立を書いた『あるサガの物語』(*En saga om en saga*, 1908)において、語り手は、以下のように表象されている。

語り手になりたいと望んだのは、[...] 男の子ではなく、女の子で、病気だったために、他の子どもたちのように遊んだり、跳びはねたりできない子でした。その代わり、彼女の一番の喜びは、本を読んだり、お話を聞いたりして、世の中で起こったあらゆる偉大なこと、珍しいことを知ることでした。⁵¹⁾

語り手になることを望んだ「女の子」が、「他の子のように、遊んだり、跳ね回ったりできない」ことは、「呪い」から解き放たれたイングマルとバルブロの息子が、「他の子と同じように」「遊び、跳ね回る」だろうこととは対照的である。こうして、ラーゲルレーヴは、女性作家である自分自身を、「女性性」を含意する「麻痺」と共に提示する。

⁴⁷⁾ キース (2003年)、22ページ。

⁴⁸⁾ ヴェルムランドのモールバックにあるラーゲルレーヴの生家は、現在、記念館として公開されているが、ここには、彼女が履いていた、左右の高さ・大きさの違う靴が展示されている。

⁴⁹⁾ Selma Lagerlöf: *Mårbacka*. AIT Trondheim (Albert Bonniers Förlag) 2001, s. 13 ff.

⁵⁰⁾ *Ibid.*, s. 39-45.

⁵¹⁾ Selma Lagerlöf: *En saga om en saga*. I: *En saga om en saga och andra sagor*. Stockholm (Bonniers Grafiska Industrier AB) 1984, s. 7.

ラーゲルレーヴは、『エルサレム』を以ってスウェーデンの「国民作家」として国際的に認められた。この後、ラーゲルレーヴは、女性として初めて、ウップサラ大学の名誉博士号を授与され（1907年）、ノーベル文学賞を受賞し（1909年）、スウェーデン・アカデミーの会員に選出され（1914年）る。1915年には、女性参政権運動の一環として国会演説⁵²も行っており、スウェーデン史における彼女は、押しも押されぬ女性の社会進出のシンボルである。しかし、「女性として初めて」、すなわち、「男性に劣らない」作家として、数々の栄光を手にするのは、同時に、「罪」「呪い」「病」「不道徳」といったネガティブなものを、自分自身を含む「女性」の特性として表象し、そうした「女性性」を、「男性性」によって「克服」されるものとして提示することを意味していたのである。

IV. 「異端者」の持つ可能性

Ⅲでは、『エルサレム』において、「道徳」が「不道徳」を、「健康」が「麻痺」を、「男性」が「女性」を「克服」「接収」「排除」していく図式を提示した。このことを以って、『エルサレム』は、「男性原理」が「女性原理」を駆逐する男尊女卑的な作品であり、ものごとを二項対立的に分け、「ネガティブなもの」を排除する志向は、人類をアリア人種と非アリア人種に、優生と不適に分け、後者を排除したナチズムに通じる、と批判することは可能である。ロイス・キースは、障害者の登場する19世紀・20世紀文学において、障害が一律に「悪いこと」として書かれること、障害者が、「聖人」のように描かれて死ぬか、「奇跡」が起こって癒されるかのどちらかに二分され、障害を持ったまま生き延びる例のないこともまた、障害が「受け入れられない」証拠であるとし、「現実」ではないと批判する。確かに、我々現代人は、そのような形の「神の奇跡」を信じることはできず、また、どういった表象であれ、障害者を障害者であるがゆえに「特別な」存在と見なし、ステレオタイプ化することには懐疑的でなければならない。しかし、日常的な倫理から一旦離れて、作品の表現に目を向けると、「障害者が特別視」されることは、作品において「特別な」存在が絶対的にネガティブであることと、必ずしもイコールではないことが分かる。すなわち、ラーゲルレーヴ作品における「ネガティブなもの」は、ネガティブであるがゆえに、「ポジティブなもの」は持ち得ない可能性を秘めたものとして表象されている。

ラーゲルレーヴはしばしば、自身のことを「特別な」人間、あるいは、異端者として表象する。たとえば、ラーゲルレーヴと同時代のスウェーデンの女性作家ヴィクトリア・ヴェネディクトソン (Viktorina Venedictson, 1850-88) が、「エルンスト・アールグレン (Ernst Ahlgren)」、デンマークのカーレン・ブリクセン (Karen Blixen, 1885-1962) が、「イサク・

⁵² Selma Lagerlöf: *Hem och stad. I: Troll och människor*. Stockholm (Albert Bonniers Förlag) 1915, s. 246-261.

ディーネセン (Isak Dinesen)」という男性名で作家活動をしたのに対し、ラーゲルレーヴは、本名で活動し、常に自身を「女性作家」として提示する。更に、『モールバック』の「セルマ」は、「麻痺」した者であり、作中で唯一、「奇跡」に与る存在として表象される。「楽園の鳥」に会うために「立ち上がって、歩いて」行った彼女は、想像していた通りの鳥に出会う。

彼女は椅子によじ登り、そこから机に登りました。そして、楽園の鳥の傍らに座って美しさに見とれました。キャビンボーイは傍らに立って、光り輝く、大きく広げられた羽を彼女に見せました。そして、彼は言いました。「見なよ、楽園から来たみたいだろ。足がないんだ。」

楽園では歩く必要はなく、ただ二枚の翼があれば良いのだ、という彼女の想像に、これはぴったりでした。彼女は大きな信心を持ってこの鳥を眺めました。彼女は夕暮れのお祈りを読み上げる時とちょうど同じように、手を組みました。彼女はキャビンボーイが、この鳥がストレームベルイ船長を守っていることを知っているのか、とても気になりましたが、聞いてみようとはしませんでした。⁵³

ここにおいて、「足がない」ということは、「楽園」を飛べる翼を持つ、ということである。キャビンボーイはこの鳥の聖性を知っているかどうか定かではなく、「歩けない」セルマだけが、「足のない」鳥と「楽園」を共有する。キースによれば、「麻痺」は、女性を家に縛り付ける障碍なのだが、『あるサガの物語』の「病気の女の子」は、「本を読んだり、お話を聞いたりして、世の中で起こったあらゆる偉大なこと、珍しいこと」に目を向ける。カーリン・イングマルスドッテルは、確かに自室にこもって夫の椅子に座り続けるが、その椅子は、「家庭」ではなく、神の都エルサレムにある。「イングマルの生」と「カーリンの死」を対立するものとして捉える考え方から一歩身を引き、二人がどちらも「イングマル一族」を代表する人物であることに思いをいたらせると、「生」と「死」は、対立するものではなく、同じイングマル一族の両面であり、「現世」を担うイングマルと「楽園」を担うカーリンの両者がそろって初めて、『エルサレム』の世界が完結することになる。このときカーリンの担う「死」は、歩けない「セルマ」がこの世の重力から解放されて「楽園」を垣間見たように、生から「解放」されて「天国」「楽園」に至る道であり、イングマルとは別の形で、一族の誇りを全うする方法でもある。「異端者」であることは、ラーゲルレーヴ文学において、この世の価値から解き放たれ、別の世界に旅する可能性を持つことなのである。こうした「異端者」たちの存在は、ラーゲルレーヴ文学に、「民族叙事詩」「国民文学」という、近代国家的な枠組みを離脱する可能性を与えてもいる。

⁵³ *Mårbacka*, s. 44.

(本論のための資料収集は、スカンジナビア・ニッポン ササカワ財団の助成を得て実施した。)

Mann-Gesundheit-Acker/Frau-Krankheit-Wald

„Blut und Boden“ in Selma Lagerlöfs *Jerusalem*

Teiko NAKAMARU

1896 wanderten 37 Bauern aus Dalarna in Schweden aus religiösen Gründen nach Jerusalem aus. Dieses Ereignis beschrieb Selma Lagerlöf (1858-1940) in ihrem Hauptwerk *Jerusalem* (1901-02) und erhielt dafür den Nobelpreis für Literatur 1909 als erste Frau und als erste Schwedin.

Zunächst einmal stelle ich vor, wie Lagerlöf in Deutschland rezipiert wurde. Vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs wurde sie als *Heimatkunsliteratin* oder als *Blut- und Bodenliteratin* rezipiert, die die ideologische Basis für Nationalsozialismus bildeten. Dies bildet einen Gegensatz zur Rezeption in Japan und in Schweden, wo Lagerlöf für ihren Pazifismus und ihre „mütterliche“ Warmherzigkeit bekannt war. Von dieser deutschen Rezeption aus wird die Frage nach „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ in *Jerusalem* gestellt, um Lagerlöfs Attraktivität für den Nationalsozialismus der Kritik zu unterziehen und Abweichungen davon aufzuzeigen.

Dann diskutiere ich die symbolistische Einleitung des Werkes, wo die Eltern der Hauptpersonen heiraten. Der Vater, der Ingmar Ingmarsson wie dessen eigener Vater heißt, zwingt Brita aus Bergskog ihn zu heiraten. Sie ermordet aber ihren Säugling im Wald, weil sie ihn vor der Hochzeit bekam. Nachdem sie aus dem Gefängnis freigegeben wurde, heiratet Ingmar sie noch einmal. Wegen seiner moralischen Einstellung beginnt man ihn „Stor Ingmar (Groß-Ingmar)“ wie seinen Vater, der der Leiter des Kirchspiels gewesen war, zu nennen. Diese Szene zeigt nicht nur, dass Ingmar ein gutes Gewissen hat, sondern auch dass er als „Bauer“ die Gewalt der Kultur verkörpert. Brita erinnert uns an Medea, die die Kinder aus Rache an ihrem Mann im Wald ermordet (Edström, 2002). Heute ist sie bekannt als „Hexe“, aber vor der olympischen Zeit war sie „Magna Mater“ (Nishimura, 2004). „Magna Mater“ war eine Göttin der Erde und beherrschte sowohl Leben wie Tod, wie der Wald, der noch nicht von Menschen beackert wurde und daher sowohl Segen der Ernte wie Gefahr gab. Nachdem die Menschheit die Erde beackert hatte, wird die „Magna Mater“ zwischen der Göttin für die Ernte und Hexen getrennt. Brita aus Bergskog (auf Schwedisch bedeutet „berg“ Berg und „skog“ Wald) ist eine „Magna Mater“, da sie ihr eigenes Kind im Wald gebiert und ermordet. Weil Ingmar sich mit ihr versöhnt, wird sie zur guten Frau Ingmars und zur guten Mutter seiner Kinder. Es bedeutet, dass Brita die Persönlichkeit und Fähigkeit der „Magna Mater“ verliert. In der Einleitung vollzieht sich das Erben des Namens und des Hofes eines Bauern und seine Bildung gleichzeitig mit dem Mord an „Magna Mater“.

Im dritten Teil analysiere ich die Rolle der Hauptperson als die des gesunden Mannes und die seiner

Schwester als die der kranken Frau. Die Bildung der Hauptperson, die Ingmar Ingmarsson wie der Vater und die anderen Väter heisst, als des gesunden Bauers oder „des moralischen Helden“ (Edström, 2002) vollendet sich dadurch, dass er sich moralisch gegenüber den anderen, mit denen er doch nicht immer mitfühlt, verhält. Sie wird dadurch verweisen, dass er „Boden“ gewinnt und den Namen des „Blutes“ erbt. Am Ende des Romans bekommt er nicht nur seinen verlorenen Hof wieder, sondern wird auch zum Leiter der Bauern, die aus religiösen Gründen nach Jerusalem auswandern. Dagegen wird Karin Ingmarsdotter, die Schwester Ingmars, als lahme Frau beschrieben. Sie bringt den Hof zur Auktion und wandert um „des einzigen richtigen Christentums“ willen nach Jerusalem aus. Aber dort verliert Karin den Mann und das Kind und erkrankt. Sie sitzt immer im Stuhl, den der Mann zu seinen Lebzeiten machte, und tut nichts anderes als die verbliebenen Kinder zu pflegen. Der lahmen Karin wird nicht zugewandt, als die Tochter des „Stor Ingmar“ zu leben, sondern nur als die Frau ihres Mannes und die Mutter ihrer Kinder, wie viele anderen behinderten Frauen in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (Keith, 2001). Lagerlöf, die bekannt als eine Feministin, schreibt oft darüber, wie die gesunde „Männlichkeit“ die kranke „Weiblichkeit“ beherrscht.

Im letzten Teil diskutiere ich, welche literarischen Möglichkeiten die behinderte Frauen haben. Lagerlöf beschreibt sich selbst, z.B. in „Selma“ in *Mårbacka* (1922), als lahme Frau, denn auch sie war in Wirklichkeit lahm. In *Mårbacka* beginnt „Selma“ auf den Beinen zu gehen, als sie einen „Paradisvogel“ ohne Beine sieht. „Selma“ kann das Wunder erleben, weil sie nicht gehen konnte, wie der Vogel Flügel, mit denen er auf dem Paradies fliegt, haben kann, weil er keine Beine hat. Karins Krankheit, die sie vielleicht in den Tod zieht, kann auch den Weg ins Paradies darstellen. „Die Außenseiter“ geben den Texten Lagerlöfs die Möglichkeiten, „Blut und Boden“ von sich selbst aus zu verneinen.