

OLLE FERM

Ett klassiskt perspektiv på en oanständig bok

IL DECAMERON OCH ROMERSK FILOSOFI

B OCCACCIO HAS HAD A BAD PRESS. Ett av många, ehuru särskilt påfallande, vittnesbörd därom må nämnas. Han har tillsammans med Machiavelli räknats till den italienska litteraturens ”svarta får”, dess *pecore nere*.¹ Det är lätt att inse varför. Fastän mycket olika utmanar de gängse värderingar och kända sociala institutioner. Boccaccio gör det via skämt och infamiteter vilket bara gjort saken värre. Ty makthavare ogillar att skrattas ut, i all synnerhet om de tas på bar gärning med byxorna nere. Men lustigheterna har även förvillat akademiska critici, som inte insett att skämten är ett medvetet grepp, ett sätt att förmedla insikter om tillståndet i världen. Greppet var gammalt redan på Boccaccios tid. Cicero och Horatius, som Boccaccio beundrade, hade framhållit det retoriskt förebildliga i att kombinera ”nytta och nöje” (*delectatio et utilitas*), att på en och samma gång ”lära ut och förnöja” (*docere et delectare*) för att göra intryck och ”påverka” (*movere*).² Men allt som sägs i *Decameron* är inte vare sig lustigt – i varje fall inte omedelbart – eller ens lättsinnigt, ty lustigheterna rymmer nästan alltid en kritisk aspekt, och, vilket bör påpekas, när den komiska inramningen saknas, kvarstår det kritiska perspektivet.

Kritik tar sikte, den har en udd, som får sin kraft från en norm, som ger kritiken legitimitet. Här finns ett problem med *Decameron*. Normer-

na annonseras aldrig och artikuleras sällan direkt, därför att idéer och föreställningar är gestaltade; de präglar protagonisternas handlingar, vad de gör och säger, liksom de händelser de är involverade i. Ett annat problem, nära förknippat med det första, är detta: varthän syftar kritiken, vad är dess syftemål? En berättelse kan handla om en pilsk abbot, men ingen tror för den skull, särskilt inte verkets många belackare, att syftet är att skämma ut en viss abbot eller att blott roa läsaren på abbotars bekostnad. Men kritikens räckvidd är svårfångad. I avslutningen på sitt verk ger författaren en läsaranvisning. Varje berättelse sägs innehålla en djupare, fördold innebörd som är berättelsens moraliska *raison d'être*.³ Tolkningen anvisas därmed en allmän inriktning, men i det konkreta fallet är läsaren hänvisad till sin egen omdömesförmåga. Ett sedelärande budskap med en djupare innebörd bör en läsare hur som helst söka. Det är att ta författaren på orden. Att han inte i alla avseenden vill tala klartext är i och för sig begripligt och föga klandervärt. Han levde i ett totalitärt samhälle.

Övertygad om att den lärda församlingen föredrar det odelat seriösa och gärna avstår från de skämt och lustigheter författaren så frikostigt försett sin bok med, skall jag närmare granska parabeln om de tre ringarna, som ingår i den första dagens tredje berättelse.⁴

*

Berättare är Filomena. Tio unga herrar och damer i detta ”glada och dygdiga sällskap” (*brigata lieta e onesta*) berättar för varandra de 100 historier, tio per dag, som bildar stommen i *Decameron*. Filomena inleder sitt anförande med en programförklaring. Mycket har redan sagts, hävdar hon, om Gud och vår (kristna) tros sannfärdighet, varför det väl inte kan anses otillbörligt att nu ”stiga ned” (*discendere*) till människans värld. En sedelärande aspekt framhävs. Det är känt, fortsätter hon, att ”dårskap”, ”dumhet” (*schiochezza*) kan leda till största olycka, medan ”klokskap” (*senno*) kan rädda den vise ur svåra faror. Eftersom exemplet på enfaldens följder, enligt Filomena, kan räknas i tusental, tänker

hon i stället berätta om hur klokskap lönar sig. En förhoppning bifogas, att berättelsen skall vara kamraterna till nytta, så att de sedan svarar ”klokare”, ”försiktigare” (*più caute*), än de hittills gjort. (1:3, 3–5.)

Filomena tror på ordens förmåga att övertyga.⁵ Det gör också författaren, som i såväl förord som avslutning vänder sig till bokens läsare. Hans förhoppning är att de skall ha både nytta och nöje av läsningen. (Proemio 9–15, Concl. 1, 21, 29 et passim.)

Så börjar Filomena sin berättelse.

Saladin hade, trots ringa ursprung, gjort sig till sultan i Kairo⁶ men behövde pengar på grund av alla sina krig och sin överdådiga livsföring. I sin nöd kom han att tänka på den rike juden Melki-Sedek som tjänade grova pengar på att låna ut mot ränta. Genom hörsägen trodde han sig veta att juden var så girig att han inte frivilligt skulle bistå honom. Men tillgripa våld ville han inte. Efter visst funderande visste han hur han skulle få juden samarbetsvillig och lät sända efter honom. Efter att älskvärt ha mottagit Melki-Sedek sade Saladin:

Gode man, jag har hört att du är en mycket vis man (*savissimo*) med ett särdeles gott omdöme i gudomliga ting. Därför skulle jag vilja veta vilken av de tre lagarna du anser vara den sanna: den judiska eller den saracenska eller den kristna? (1:3, 6.)

Melki-Sedek insåg genast att Saladin avsåg att snärja honom. Och för att inte spela Saladin i händerna måste han – det var han klar över – akta sig för att ge någondera lagen, dvs. religionen, ett företräde. Samlande sina tankar meddelade Melki-Sedek att han som svar på den ”vackra frågan” (*quistione bella*) skulle berätta en liten historia.

Så tar Melki-Sedek till orda.

En gång fanns en rik och betydande man, som i sin skattkammare hade en fin och dyrbar ring. Dess värde och skönhet var av den arten att han ville överlåta den till sina efterkommande, och han förordnade att den av

hans söner som mottog ringen av honom skulle betraktas som hans arvinge och hedras och vördas av de andra som familjens överhuvud. Den som mottagit ringen skulle i sin tur överlåta den till sina efterkommande med samma föreskrift. Så skedde också. Ringen gick ur hand i hand i många generationer och tillföll till sist en förträfflig man som hade tre söner, vackra och dugliga alla tre, och som han höll av utan åtskillnad. Sönerna kände till traditionen med ringen och sökte på alla sätt bli den som fadern uppskattade mest och därmed få överta ringen och makten över hushållet. Mannen hamnade i beråd. Han älskade dem lika mycket och hade dessutom vid olika tillfällen lovat sönerna, var och en enskilt, att han skulle överlåta ringen till just honom. Han beslöt därför att göra alla tre nöjda och lät tillverka två nya ringar som blev så skickligt utförda att inte ens guldsmeden kunde skilja de nya från den ursprungliga. När fadern märkte att han snart skulle dö, överlät han enskilt en ring åt var och en av sönerna. När fadern dött krävde sönerna var för sig att just han skulle överta arvet och värdigheten efter fadern och avvisade samtidigt de andras krav. Som grund för sina anspråk plockade de fram sina ringar. Då ingen kunde fastställa vilken ring som var äkta, tycktes frågan vem som var faderns rätta arvinge icke avgjord. Den är så ännu i dag.

Där slutar berättelsen, men Melki-Sedek gjorde ett tillägg i syfte att förtydliga, på det att inget missförstånd skulle uppstå. Såsom det är med ringarna, konstaterar han, så är det med de tre lagar som Gud, vår Fader, har givit de tre folken. Varje folk anser sig vara Hans arvtagare. Alla tre tror sig äga den sanna lagen och följa Hans befallningar. Men frågan vem som har rätt är, liksom den om ringarna, ännu icke avgjord.

Även Filomena gör ett tillägg. Saladin insåg hur skickligt Melki-Sedek undgått den fälla han gillrat och beslöt att delge Melki-Sedek sitt ekonomiska trångmål för att se om denne ville hjälpa honom. Han var också uppriktig och lät Melki-Sedek förstå vad han hade gjort om Melki-Sedek inte svarat så ”klokt” (*discretamente*) som han gjort. Efter denna bekännelse hade Melki-Sedek inga betänkligheter utan lånade

frikostigt ut vad Saladin sedan behövde, och denne betalade alltid tillbaka vad han lånat, skänkte honom stora gåvor och betraktade honom som sin vän. I aktad status fick han vistas i Saladins krets.

Kommentar

Berättelsen rymmer en peripeti, en omkastning, ett vanligt inslag i *Decamerons* berättelser. I detta fall vänds hot och fiendskap till förtroende och vänskap. Hur går det till, kan man undra. Vad är det som orsakar denna vändning? Tre förutsättningar går att urskilja:

- 1 Melki-Sedek talar klokt och förnuftigt. Han väljer ett neutralt förhållningssätt till de tre religionerna utan att han därför behöver uppge sin judiska tro.
- 2 Saladin har ett öppet sinne fritt från religiös fanatism. Han tilltalas därför av den kloket och det goda omdöme Melki-Sedek visar prov på, vilket leder till att han i sin tur blir uppriktig. Han erkänner sin tidigare mindre uppbyggliga plan och vinner Melki-Sedeks sympati och förtroende.
- 3 Ett kommunikativt utbyte bildar ram. Genom att inom denna ram interagera öppet, rationellt, kan de upptäcka varandra via den prövning, det intelligenstest, Saladin utsätter Melki-Sedek för och som denne genomför med bravur. Uppriktighet, förtrolighet följer och vänskap uppstår.

Punkterna ett till tre kan uppfattas som de nödvändiga villkor, vilka tillsammans utgör det tillräckliga villkor som gör fortsatt utbyte och vänskap möjliga. Till det omedelbart förnuftsmässiga och kommunikativa läggs därmed ytterligare en aspekt, den affektiva, som leder till vänskap.

I Melki-Sedeks berättelse lämnas det religiösa sanningsanspråket, själva tvistefrågan, därhän. Ty ingen kan, enligt berättelsen, avgöra vilken ring som är ursprunglig. Ingen tillerkänns företräde framför de andra.⁷ Alder har ingen betydelse men väl kön (kvinnor kommer inte i

fråga), när ringen skall överlåtas till nästa generation. Lämplighet, förträfflighet utmärker i stället den manlige mottagaren. Hade ålder eller ursprung varit avgörande hade det givit judendomen ett företräde i förhållande till kristendomen. I stället kommer en vändning och perspektivet vrids om. Den religiösa sanningsfrågan, som kunde ha uppfattats ideologiskt-teologiskt-doktrinärt, skjuts åt sidan och uppmärksamheten riktas mot den karaktär, den *habitus* för att använda medeltida terminologi, muslimen och juden har utvecklat inom ramen för var sin med kristendomen och med varandra konkurrerande religion.⁸ Effekten av denna prägling eller fostran kan bäst uttryckas i negativa termer: religionen har inte omintetgjort deras sunda förnuft och goda omdöme, som i detta sammanhang får en civilisatorisk, medborgerlig innebörd. De två kan trots inbördes olikheter upptäcka att de kan ha både nytta och glädje av varandra. Sin religiösa tro kan de utöva i annat sammanhang.

En association infinner sig: den moderna distinktionen mellan ”personligt jag” (*personal self*) och ”socialt jag” (*social self*). Det sociala jaget rymmer de förmågor som beaktar ömsesidighet och kännetecknas av utåtriktad förbindlighet. De förmågorna bygger upp ett väl fungerande samhälle, eftersom de gör det möjligt att komma förbi de svårigheter som mötet med andra ger upphov till. Det personliga jaget är motsatsen, ett jag format av och utövat inom en privat sfär; överfört till samhällslivet skulle det privata jaget med alla dess särdrag och egenheter hindra socialt samspel. Människor skulle inte kunna utföra det sociologen Erving Goffman kallar ”our mutual dealings”.⁹ Det är just det Saladin och Melki-Sedek kan; de ordnar sina mellanhavanden till ömsesidig glädje och nytta, sedan de skjutit det religiösa sanningsanspråket åt sidan och låtit religionen bli något personligt, en privat angelägenhet.

Den kritiska potentialen

Den kritiska potentialen i denna berättelse, alls inte unik i *Decameron*, tar sikte på fyra socialt dominerande företeelser i det samhälle där Boccaccio verkade och där *Decameron*s ramberättelse är iscensatt:

- 1 Den patriarkala ordningen.
- 2 Den merkantila mentaliteten.
- 3 Det skolastiska vetenskapsidealet.
- 4 Den kristna kyrkan och dess praktik.

Ramberättelsen, där Emilia framträder med sin berättelse, handlar om "det glada och dygdiga sällskap" som berättar 100 historier för varandra och som utgör huvuddelen av innehållet i *Decameron*. Sällskapet består av sju unga damer och tre unga, men något äldre, herrar. I fördelning av uppgifter och ansvar inom gruppen är de under sin utflykt från Florens likställda. Intellectuellt är kvinnorna på intet vis underlägsna männen, ofta är de klokare, mer balanserade, försiktigare. *Decameron* blir därmed en gensaga mot den från antiken övertagna, då allttjämt giltiga, föreställningen om kvinnans intellektuella underlägsenhet, hennes av emotionellt oförnuft präglade tankeliv och beteende.

I sitt uppträdande inför de andra framstår Filomena som klok och förständig. Inte oväntat appellerar hon till en kardinaldygd *prudencia*, det praktiska förståndets särskilda dygd, när hon hoppas att hennes berättelse skall påverka de andra att bli klokare, mer försiktiga i sina svar. Av Dioneo, en av männen, får hon genast ett svar. Han konstaterar att juden i kraft av sin "visdom" (*senno*) kunnat försvara sina rikedomar. (I:4, 3.) Det är ett flackt svar, som närmast uttrycker en köpmannamässig mentalitet, eftersom bara en materiell aspekt beaktas, trots att Filomena berättar om hur företrädare för konkurrerande religioner möts och vänskap uppstår. Dioneo tycks sakna sinne för den socialfilosofiska problematik som Filomena med sin berättelse uppmärksammar. Mannen framstår som krass, trångsynt, antijudisk och kvinnan som filosofisk, ifrågasättande, tolerant. Slutsatsen leder vidare.

Filomena hävdar att man talat tillräckligt om Gud och vår kristna tros sannfärdighet. Det är tid, fortsätter hon, att uppmärksamma människornas värld och den betydelse klokhet och enfald har i det mellanmännliga umgänget. Udden är riktad mot skolastisk teologi, som ge-

nom abstrakta resonemang finslipar kristen dogmatik och rättsordning och utdefinierar andra religiösa föreställningar och deras anhängare.¹⁰

Decameron skrevs åren omkring 1350 i efterdyningarna till digerdöden som drabbat Boccaccios hemstad Florens i början av 1348. Våren 1348 och pesten är även den fiktiva utgångspunkten för *Decameron*, då ungdomarna, ledda av Pampinea, lämnar Florens och uppsöker två lantvillor där de, i väntan på att pesten skall dra vidare, fördriver tiden med att berätta uppbyggliga och roande historier för varandra. I den upprörda stämning och offentliga psykos som uppstod i pestens spår lade man skulden för katastrofen på judar, och man anklagade dem för att förgifta brunnar, att begå ritualmord på kristna barn, att förgripa sig på Kristi kropp (hostian), ägna sig åt blodsritualer, annat att förtiga. Förtalet urartade i sin tur till grymma förföljelser, mord och offentliga avrättningar.¹¹

Förföljelser av judar var inget nytt fenomen, men dessa hade accelererat mot slutet av 1200-talet och början av 1300-talet, då juden i den antijudiska diskurs som tagit form definierades som mindervärdig, en *Unmensch*. I England slutade systematiska trakasserier och ekonomisk utsugning under 1200-talet med att den utfattiga judiska befolkningen 1290, efter kungligt dekret, tvingades bort från England. Vid samma tid piskades antijudiska stämningar upp i Tyskland, där beväpnade förband genomförde pogromer som upprepades under 1330-talet (de s.k. Rindfleisch- respektive Armledermassakrerna). Från Frankrike, dit många judar flytt från England, utvisades judarna 1306 och 1322, båda gångerna genom kungliga dekret. Den andra utvisningen skedde blott något år efter pogromer i Sydfrankrike. Båda utvisningarna återkallades, men de skulle följas av flera under 1300-talet.¹²

Situationen var knappast bättre i Italien. Särskilt illa gick det i Syditalien och på Sicilien, där judar länge kunnat verka under drägliga förhållanden. Genom ohelig samverkan mellan den politiska och kyrkliga makten hamnade judar och muslimer i djupaste trångmål. En anklagelse att ha utfört rituellt mord på en kristen pojke utlöste judeförföljelser i

början av 1290-talet. Tvångskonversion eller avrättning var de erbjudna alternativen. Många konverterade, andra flydde norrut eller till Sicilien, där de sedan utsattes för trakasserier och fysiskt våld. Tidigare under 1200-talet hade den muslimska befolkningen sammanförts till en särskild bosättning vid Lucera, där de trakasserades och tvingades leva under materiellt ömkliga förhållanden som gradvis decimerade deras antal. År 1320 drevs judar ut ur Milano genom en samverkan mellan biskop och menighet i samband med utrensningar av heretiker. Påve Johannes XXII dekreterade 1322 att alla judar skulle fördrivas från Avignon och Rom. I tiden sammanfaller påvens beslut, som han senare återtog, med att judar anklagades för att tillsammans med leprasjuka och muslimer ha förgiftat brunnar. När anklagelsen återkom i samband med digerdöden hävdade Clement IV genom två bullor (1348) att pesten inte var judarnas fel utan hade naturliga orsaker. Påtaglig effekt hade inte dessa bullor; även klerker deltog i förföljelserna.¹³

Hetsen mot judar i samband med digerdöden kände Boccaccio naturligtvis till, liksom de förödmjukelser och det allmänna förtal judar sedan lång tid var utsatta för. Inte heller kan han ha varit okunnig om händelserna i södra Italien som hörde till kungadömet Neapel, sedan slutet av 1200-talet styrt av huset Anjou. Under sina mest formbara år bodde Boccaccio i Neapel, där hans far från slutet av 1320-talet arbetade för affärsbanken Bardi, tills den 1342 gick i konkurs efter vidlyftig utlåning på osäkra villkor, främst till den engelska kronan – intet tycks vara nytt under solen – och Boccaccios familj tvingades återvända till Toscana.

Normkällan

Boccaccio, liksom hans mentor Petrarca, beundrade, för att inte säga vördade, den antika kulturen. Det är också där, hävdar jag, man har att söka hans normkällor, i antik filosofi i främst romersk tappning.¹⁴

En anknytning till den antika världen upprättar Filomena redan med sin introduktion, då hon hävdar att det är dags att överge de celesta ting som är förknippade med ”vår tro” och att det är tid att i stället sänka sig

ned till människornas värld och fråga sig vad som där är angeläget. Intertexten är tydlig nog: en anspelning på vad man under antiken uppfattade som Sokrates insats i filosofin. I Ciceros *Tuskulanska samtal* heter det:

Sokrates kallade som den förste hem filosofin från himlen och placerade den i städer och förde den även in i hemmen och tvingade henne [= filosofin] att fråga om livet och moralen och om goda och onda ting.¹⁵

Det är ju just där, i staden, i det myllrande Kairo, som den innebördsrika berättelsen är iscensatt, låt vara att den filosofiskt knappast är inspirerad av Platons dialoger, där Sokrates spelar en huvudroll, utan snarast av den måttfulla stoicism som den konversant filosoferande Cicero står för.

Melki-Sedek, liksom Saladin, fastän denne i mindre grad, är utförliga som förebilder. I en brydsam situation håller sig Melki-Sedek lugn, sansad och helt igenom förnuftstyrd. Han låter sig inte övermannas av känslor (hot, fruktan, desperation) utan håller dem i styr. Genom att ta fasta på det han kan påverka, och inte oroa sig för det han inte kan göra något åt, agerar han enligt den stoiska regelboken. Saladin genomgår en attitydmässig förändring. De antijudiska fördomar han är infångad i inför mötet kommer på skam, ty han är så receptiv att han kan ta till sig det han själv ser och hör. Melki-Sedek betar sig inte som en ”trängsynt, gniden jude” utan som en klok, intelligent människa. Det stoiska hos Saladin ligger i hans förmåga att bortse från en vanföreställning, som var allmänt spridd, inte minst i religiösa sammanhang, och i stället, obesvärat av den sociala omgivningen, bilda sig en egen uppfattning.¹⁶

Två aspekter – en allmän och en specifik – knyter parabeln närmare till Ciceros teoretiska skrifter. I *De Officiis* (I, xvi) apostroferar Cicero två, som han ser det, genuint mänskliga förmågor: ”förnuft” och ”tal” (*ratio, oratio*). Med förnuftets hjälp förvärvar människan kunskap om sin värld, inte minst dygden och dess rätta tillämpning. Sådan kunskap uppnår ingen på egen hand utan bara i samverkan med andra, genom att diskutera och resonera med likasinnade. Kommunikationen sker via

talet, talet gör tankeutbytet möjligt. Och fastän människor i mycket är olika varandra, är de alla försedda med ett förnuft, som inte bara erbjuder människorna en gemensam värld utan också, enligt Cicero, sätter dem i förbindelse med den högsta Gud som skapat henne. I sin fullkomliga form (*ratio perfecta*) ger sig förnuftet till känna som ”visdom” (*sapientia*) som är full insikt om dygdens innebörd och praktik. (*De Off.* I, xxx–xxxii, *De Leg.* I, vii–viii.)¹⁷

Förnuftigt tal är, som framgått, det som avgör mötet mellan Saladin och Melki-Sedek. Den väl avvägda parabeln når fram och berör mottagaren, medan förnuftet ser till att doktrinfrågan neutraliseras. Därmed kan de upptäcka varandra som människor, utrustade med förnuft och delande en gemensam värld. Att upptäcka denna gemenskap är, hävdar Cicero, ett kännetecken på människoblivande – i kvalificerad mening, frestas man tillägga –, en civilisatorisk process, som även inbegriper insikter om det goda och rättvisa.¹⁸

I *De Finibus* (V, xxiii) återknyter Cicero till denna föreställningsvärld men breddar sitt perspektiv. Av allt det som dygden innefattar finns inget ”så lysande” (*illustre*), skriver han, inte heller av större betydelse, än ”gemenskapen mellan människor” (*coniunctio inter homines*). Inte bara ”tal” och förnuft” bidrar därtill. En affektiv aspekt tillfogas. Han kallar den *caritas*, ”kärlek”, eller ”tillgivenhet”, som inte är det samma som ”amor” eller grekiskans ”eros”.¹⁹ *Caritas* har, enligt Cicero, sitt ursprung i relationen mellan barn och föräldrar. Med tiden vidgas dess område till släkt, vänner, medborgare för att till slut, låt vara uttunnad, omfatta människosläktet i dess helhet (*totius complexus gentis humanae*). Varpå han deklarerar:

Denna sinnesförfattning (*affectio animi*) som ger ”åt var och en sitt” (*sum cuique*) och som generöst och likartat sörjer för den mänskliga gemenskapen kallar jag rättvisa (*iustitia*), som inbegriper tillgivenhet, godhet, fritt sinne, välvilja, förbindlighet och annat av samma slag.²⁰

Att ge ”åt var och en sitt” är att acceptera naturliga olikheter mellan människor, men denna acceptans är inte oinskränkt. Enligt Cicero har den att verka inom ramen för det förnuft som insett vad rättvisa är och vad den kräver, för att rätt utövas. Så uppstår kvalificerad acceptans hitom moralisk relativism. Rättvisan har, enligt Cicero, ytterst sin grund i ”den naturliga lagen”, en i världen inbyggd moralisk ordning. Inför den råder inte skillnad människor emellan utan likhet. (*De Off*, I, xxviii.)²¹

Saladin och Melki-Sedek har mer än ett tillfalligt utbyte. De blir vänner, vilket Filomena noterar då hon kommenterar parabeln. Sin vackraste tillämpning får *caritas*, enligt Cicero, i vänskapen, som bara kan förverkligas mellan några få, ty den rätta, den egentliga vänskapen bygger på ömsesidig välvilja och tillgivenhet, liksom öppenhet och förtrolighet, även om den kan ta sin början i en plötslig sinnets ingivelse. Men ytterst har den sin grund i uppskattning av den andres goda egenskaper, dvs. hans dygder. (*De Amic.* xvii, xix–xx, xxii, xxix, l, c et passim.) I mötet mellan Melki-Sedek och Saladin ger sig flera dygder till känna: klokhet och gott omdöme leder till uppriktighet och ömsesidigt förtroende, som i sin tur resulterar i vänskap, där den ömsesidiga nyttan befordras. Enligt Cicero är nyttan, som i fallet med Saladin och Melki-Sedek, en följd av vänskapen, medan Aristoteles, tvärtemot, i sin *Nichomakiska etik*, som Boccaccio läst i latinsk översättning, hävdar att även omvänd ordning kan gälla: ömsesidig nytta kan leda till den riktiga vänskapen, som är gemenskap i det goda livet. (*De Amic.* xxxii, civ. *NE VIII*, 2–6.)²²

*

Filomena hade en förhoppning. Med sin berättelse ville hon påverka sina kamrater så att de framgent bleve lite klokare, lite försiktigare i sina svar. Vad denna försiktighet skulle bestå i sägs aldrig. Filomena och hennes kamrater lämnar läsaren i sticket. Inte heller den fördolda innebörd författaren hänvisar till i sin avslutning förblir uttalad. Klart är ändå att berättelsen visar att judar och muslimer kan vara männis-

kor av förnuft och känsla och att den därmed ifrågasätter gängse nidsbild av de två religionernas företrädare. Men den visar också något mer och ännu radikalare. I kraft av förnuft och känsla tar de också vara på det som förenar, vilket är till ömsesidig nytta. Den implikationen går alldeles emot den kristna ideologi som behärskade samhällena i västerlandet. Förtegenheten om denna djupare innebörd är begriplig, samtidigt som läsaren myndigförklaras. Hon eller han uppmanas att själv ta ställning och dra sina slutsatser.

Envoi

Också i ett annat avseende är parabelns utformning utmanande. Den religiösa sanningsfrågan lämnas öppen. I ett kyrkligt perspektiv var det ytterst klandervärt, men författaren kan hänvisa till att ingen kristen, som kunnat sortera korten, deltar i meningsutbytet. Det hjälpte nu inte. Under motreformationen censurerades berättelsen till oigenkännlighet. Den romersk-katolska kyrkan uppfattade den som subversiv, då den tycks ifrågasätta kyrkans och kristendomens primat. En bättre, mer välvillig, ja rentav hänförd läsare fick parabeln under den tyska upplysningen i Gotthold Ephraim Lessing, filosofen och författaren. Lessing hade länge bekämpat religiös intolerans, särskilt det utbredda hatet mot judar, som han hade svårt att stå ut med, särskilt som hans bästa vän var den judiske filosofen Moses Mendelssohn. Medan Lessing sökte litterärt stoff för sin antiklerikalism stötte han av en händelse på Boccaccios *Decameron*. I ett brev till sin bror meddelar han att han i första dagens tredje berättelse funnit en episod med vilken han ”vill spela teologerna ett förargelseväckande spratt” (*den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will*).²³

I det drama han sedan utarbetade, *Nathan der Weise* (1779), återfinns berättelsen om de tre ringarna. Som den vise juden uppträder Nathan, vars verkliga förebild är Moses Mendelssohn. Liksom hos Boccaccio, fast tydligare och radikalare, tar Lessing fasta på den inre hållningen hos religionens företrädare. Nu finns även en kristen bekännare med.

Den rätta ringen har, enligt Nathan, underkraften att bli älskad av Gud och människor. Men ingen av de tre ringarna har visat sig ha den kraften. Ty, hävdar Nathan, vänd till ringarnas innehavare, ni älskar bara er själva. Därför är ni alla tre bedragare. Era ringar är inte äkta. Den rätta ringen måste ha gått förlorad. För att ersätta den, lät fadern göra tre för den enda.²⁴

En slutsats i form av ett råd utdelas längre fram i stycket, inte av Nathan utan av tempelherren: ”Nöj er med att vara människa.” (*Begnügt Euch doch ein Mensch zu sein!*)

Föredrag den 3 juni 2014

NOTER

1. Penna 1953, s. 106.
2. Cicero, *De Oratore* II, 55–72, Horatius *De Arte Poetica*, 343–344. Suchomski (1975) behandlar temats utformning och dess antika ursprung.
3. I sin avslutning framhåller författaren att han försett berättelserna med rubriker som markerar ”den betydelse” berättelserna ”håller dolda i sitt inre” (*segnato dentro dal loro seno nascoso tengono*). Concl. 19. Till förvirringen om innebörden bidrar inte minst att det ofta är svårt att se ett direkt samband mellan rubrik och innehåll.
4. Det är en vida spridd berättelse, av vilken det cirkulerade flera versioner som Boccaccio förhöll sig medvetet till. Stewart 2004, s. 89–112. Om parabelns allmänna spridning, se Hermes 1964 och Ruggema et al 2005, där även Boccaccios version kort berörs.
5. I verkets inledning får hon av författaren epitetet ”mycket klok” (*discretissima*, Intro 74); hennes ambition som berättare ligger helt i linje med denna karaktäristik.
6. I texten står Babylon, som var romarnas namn på staden. Att det är just Kairo som avses framgår av att Melki-Sedeks hemort är Alexandria, vilket gjorde det möjligt för Saladin att kalla honom till sig. I Saladins krets av förtrogna ingick kristna och judiska lärde, den främste av de senare var den ryktbare Moses Maimonides. Saladin blev en legend med positiva förtecken i Västerlandet, trots att han återtagit Jerusalem från de kristna. Boccaccio fullföljer med denna berättelse, liksom med 10:9, en positivt laddad tradition från dem han beundrade, nämligen Dante och Petrarca. Se Eddé 2008, s. 480–485, 541–582.

7. Den intrikata frågan om Boccaccio hävdar att likheterna är större än olikheterna lämnas därhän. Den är, enligt mitt förmenande, omöjlig att besvara, men den är diskuterad. Se Penna 1953, s. 91–105.
8. Instämmer delvis med Stewart (2004, s. 89–112), som framhåller att det är den inre hållningen hos religionens företrädare som novellen aktualiserar, medan Flasch (1977) uppfattar parabeln som ett uttryck för tidens nominalism, där ett direkt samband mellan ord och objekt är hävt: nicht jedem Wort entspricht eine Sache (s. 132). Det är att dra för stora växlar på parabeln. Kritik av kyrkan och dess företrädare förutsätter inte nominalism.
9. Hall (2013, s. 129–151) utvecklar temat och tar därvid avstånd från idén om ett autentiskt jag (närmast från Jean-Paul Sartre) som det socialt värdefulla och giltiga och ansluter till Erving Goffman som i flera skrifter utvecklar sin idé om ”mutual dealings”; i detta fall närmast Goffman 1972, s. 15.
10. Dahan 1990 innehåller två massiva avsnitt om detta (fyra och fem). En kortversion finns genom Dahan 1991.
11. Roth 1946, s. 142, Milano 1963, s. 206 et passim, Graus 1987, s. 155–376, Dahan 1990, s. 29–36, Foa 2004, s. 10–13.
12. Stow 1992, s. 233–234, 285–302, Chazan 2006, s. 158–161, 194–195, 214, Lotter 1988a, s. 385–422, 1988b, s. 533–583.
13. Starr 1946, s. 203–211, Milano 1963, s. 83–95, 127–140, 170, 184–186, Abulafia 1996, s. 14–26, 128–130, Powell 1990, s. 193–198, Foa 2004, s. 10–13.
14. Begreppet ”normkälla” är hämtat från Segerstedt 1955.
15. Tusc. V. iv. 10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus collocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*. Cicero åsyftar vändningen från naturfilosofi till moralfilosofi. Diogenes Laertius (II. 20) är sakligare, när han skriver att Sokrates var ”den förste som filosoferade om sättet att leva” (πρώτος περι βίου διελέχθη).
Enligt Hegel (1961, s. 378) är Sokrates rent av moralens uppfinnare. Grekerna hade före honom inte ett begrepp om en absolut moral, om det absolut goda utan bara om en social sedlighet.
16. Cicero vänder sig mot outrerade yttringar av stoicism och förordar en mer måttfull livshållning. Intresset för hans praktiska filosofi består, vilket Nicgorski 2012 vittnar om.
17. Detta är en teoretisk aspekt, som han utvecklar i sina filosofiska skrifter men som han i sitt leverne och sin politiska och juridiska gärning inte höll fast vid. Han accepterade t.ex. slaveriet som institution. Se *De Off.* I, xli. Utförlig kommentar hos Bauman 2000, kapitel 5 et passim.
18. Här börjar det humanitas-ideal framträda som bevarat Ciceros minne till eftervärlden, låt vara att dess innebörd tolkats olika, å ena sidan som ett bildningsideal, där retorik och filosofi förenas, vilket enligt Schadewaldt (1973, s. 43–62)

- är en romersk insats, främst ciceroniansk, medan Bauman (2000, s. 36–66) tolkar humanitas universalistiskt, som ett uttryck för idén om mänskliga rättigheter.
19. I sinom tid tog den kristna kyrkan hand om begreppet, utvecklat av t.ex. Nygren 1939 och 1936. Jfr Scheck 2012, s. 405–415.
 20. I *De Off.* I, vii, låter Cicero kardinaldygden rättvisa innesluta blott ”godhet” (*beneficentia*), som är ”välvilja eller frikostighet” (*benignitas, liberalitas*).
 21. Denna acceptans av olikhet inom givna gränser behandlas i Fiala 2005, s. 59–81.
 22. Om vänskapsbegreppet hos Aristoteles och Cicero, se Fraisse 1974, s. 189–286, 382–419, som också berör den kristnade form av Aristoteles som Thomas av Aquino utvecklade på grundval av Aristoteles (s. 461–464, 468) men som inte kan spåras i denna berättelse. Om den antika vänskapen, se även Konstan 1997, s. 64–65, 67–78, 124–135. Ciceros traktat *Om Vänskapen* och dess relation till den grekiska filosofen Panaitios, behandlas i Steinmetz 1967.
 23. Lessing 1991, s. 718.
 24. Lessing 1991, s. III 7, § 499–512, III 9, § 660–670. Om det tyska sammanhanget och vänskapen med Moses Mendelssohn, se Jasper 2001, s. 230–330 och Forester 2010. Om ringparabelns moderna innebörd, se Sloterdijk 2007, s. 169–218. En tidig översättning till svenska utfördes av Esaias Tegnér (1840), utgiven drygt 100 år senare (1946, s. 533–746).

BIBLIOGRAFI

- ABULAFIA, DAVID (1996). Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all’espulsione (1541), i Corrado Vivanti *Gli ebrei in Italia. I. Dall’alto medioevo all’età dei ghetti*. Torino: Einaudi.
- ARISTOTELES (1967). *Den nikomachiska etiken*. Övers. Mårten Ringbom. Stockholm: Natur och Kultur.
- BAUMAN, RICHARD A. (2000). *Human Rights in Ancient Rome*. London, New York: Routledge.
- BOCCACCIO, GIOVANNI (1992). *Decameron I–II*. Utg. Vittore Branca. ET Classici 99. Torino: Einaudi.
- BOCCACCIO, GIOVANNI (2013). *Decameron*. Utg. Amadeo Quondam, Maurizio Fiorilla & Giancarlo Alfano. Milano: Rizzoli.
- CHAZAN, ROBERT (2006). *The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Ed. H. Rackham. Loeb Classics (1951).
- CICERO. *De re publica, De legibus*. Ed. Clinton Walker Keyes. Loeb Classics (2006).
- CICERO. *De officiis*. Ed. W. Miller. Loeb Classics (1951).
- CICERO. *De oratore*. Ed. E.W. Sutton & H. Rackham. Loeb Classics (1992, 1996).

- CICERO. *Tusculan Disputations*. Ed. J.E. King. Loeb Classics (1960).
- DAHAN, GILBERT (1990). *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. Paris: Cerf.
- DAHAN, GILBERT (1991). *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*. Paris: Michel.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers I*. Loeb Classics (1950).
- EDDÉ, ANNE MARIE (ca 2008). *Saladin*. Paris: Flammarion.
- FIALA, ANDREW G. (2005). *Tolerance and the Ethical Life*. London: Continuum International Publishing.
- FLASCH, KURT (1977). Boccaccios Ringparabel, i *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. Utg. Kurt Flasch & Udo Reinhold Jek. München: Beck.
- FOA, ANNA (2004). *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*. Rom-Bari: Laterza.
- FORESTER, VERA (2010). *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*. Darmstadt: Schneider.
- FRAISSE, JEAN-CLAUDE (1974). *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique: Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris: Vrin.
- GOFFMAN, ERVING (1972). *Relations in Public*. London: Allan Lane.
- GRAUS, FRANTIČEK (1987). *Pest – Geissler – Judenmorde: Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HALL, JOHN A. (2013). *The Impotence of Being Civil. The Struggle for Political Decency*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- HEGEL, FRIEDRICH (1961). *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Reclam.
- HERMES, EBERHARD (1964). *Die drei Ringe. Aus der Frühzeit der Novelle*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HORATIUS (Horace). *Satires, Epistles, Ars poetica*. Utg. H. Rushton Fairclough. Loeb Classics (1961).
- JASPER, WILLI (2001). *Lessing. Aufklärer und Judenfreund*. Berlin, München: Econ Ullstein List Verlag.
- KONSTAN, DAVID (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM. *Werke II. Trauerspiele, Nathan der Weise, Dramatische Fragmente*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1991).
- LOTTER, FRIEDRICH (1988a). Die Judenverfolgung des "König Rintfleisch" in Franken um 1298, *Zeitschrift für Historische Forschung* 4.
- LOTTER, FRIEDRICH (1988b). Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ("Rintfleisch") und 1336–1338 ("Armleder"), i *Fälschungen im Mittelalter*. Teil V. *Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen*. Hannover: Hansche Buchhandlung.

- MILANO, ATILIO (1963). *Storia degli ebrei in Italia*. Turin.
- NICGORSKI, WALTER (ed.) (2012). *Cicero's Practical Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- NYGREN, ANDERS (1939, 1946). *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, 1–2. Stockholm: SKD.
- PENNA, MARIO (1953). *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medio evo*. Torino: Rosenberg & Seller.
- POWELL, JONATHAN (1990). *Muslims under Latin Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- ROTH, CECIL (1946). *The History of the Jews in Italy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- RUGGEMA, BARBARA, POORTHIUS, MARCEL & VALKENBERG, PIUS (eds) (2005). *The Three Rings: Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam*. Leuven.
- SCHADEWALDT, WOLFGANG (1973). *Humanitas Romana. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I 4. Utg. H. Temporini & W. Haase. Berlin, New York.
- SHECK, THOMAS P. (2012). Humanitas in Cicero's Moral Philosophy and its Christian Reception. *Ave Maria Law Review* 10:2.
- SEGERSTEDT, TORGNÝ (1955). *Gruppen som kommunikationssystem*. Uppsala: Uppsala universitets årsskrift 1955:12.
- SLOTERDIJK, PETER (2007). *Gotteseifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt am Main, Leipzig: Inzer Verlag.
- STARR, JOSHUA (1946). The Massconversion of Jews in Southern Italy 1290–1293. *Speculum* 21.
- STEINMETZ, FRITZ-ARTHUR (1967). *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros 'Laelius de amicitia'*. Wiesbaden: Steiner Verlag.
- STEWART, PAMELA D. (2004). The Tale of the Three Rings (I.3), i Weaver 2004.
- STOW, KENNETH R. (1992). *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- SUCHOMSKI, JOACHIM (1975). "Delectatio" und "utilitas": Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur. Bern: Francke.
- TEGNÉR, ESAIAS (1946). *Nathan den vise i svensk översättning*. Utg. Nils Palmborg, i Olle Holmberg & Algot Werin (utg.) *Esaias Tegnér. Studier till hans person och verk. Minnesskrift utgiven av Lunds Universitet den 2 november 1946*. Lund: Gleerups.
- WEAVER, ELISSA B. (2004). *The Decameron First Day in Perspective. Volume One of the Lectura Boccaccii*. Toronto: University of Toronto Press.