

Petrarca och synen på dygd och vänskap

Erland Sellberg, Stockholm
erland.sellberg@idehist.su.se

Francesco Petrarca omtalas ofta i handböckerna som den förste renässanshumanisten. Redan i sin samtid vann han detta rykte och hans verk kopierades och lästes allmänt också innan de kunde tryckas. Petrarca hörde till medeltiden i många avseenden men samtidigt var det han som markerade en gräns mot det medeltida, talade om denna som en mörk period och angrep sin samtids lärda kultur och skolastiken som något förlegat och rent löjeväckande. Istället lyfte han fram vad han ville se som något nytt, en ny tidsålder, präglad av insikt om antikens kultur och värderingar. Häri låg en förståelse för det historiska perspektivet, ett intresse för källor och antika originaltexter och dessutom en strävan att återerövra de antika språken, alltså grekiskan och det klassiska latinet.¹

Tidigt fick han rykte om sig att ha varit den förste i Väst att behärska grekiskan; det var knappast fallet. Det är tämligen osäkert om han kunde få ut särskilt mycket av de grekiska handskrifter han hade förvärvat. Han var hur som helst påtagligt stolt över att äga handskrifter med delar av Platons dialoger. Han var en av de första stora samlarna av handskrifter, vilka han också verkligen använde sig av såsom vi kan se av alla marginalanteckningar från hans hand. Viktigare var att han vid otaliga tillfällen gav till känna uppfattningen att språket var en viktig länk till den antika filosofin; i praktiken var det främst de latinska förmedlarna som han avsåg och då särskilt Cicero.²

Född 1304 i Arezzo inte långt från Florens blev Petrarca ändå främst förknippad med Sydfrankrike och med Avignon och närheten till påvehovet och kyrkan. Den närheten var inte okomplicerat för honom. För honom blev sökandet efter den mora-

-
1. Frågan om hur Petrarca lästes och beundrades under renässansen har behandlats i Enenkel, Karl A. E. & Papy, Jan (eds), *Petrarch and His Readers in the Renaissance* (Leiden: Brill, 2006).
 2. Nauert Jr., Charles, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge U.P., 1995) s. 19.

liska eller rätta vägen aldrig lätt; med intensitet ältade han vägval samtidigt som han ständigt hade sin gärning vid studiepulpeten. I likhet med många både före och efter sig, hade han att hantera mötet mellan den antika, hedniska åskådningen som mötte honom i handskrifterna han samlade, läste och beundrade och de kristna plikterna och värderingarna han hade med sig från vaggan. Fanns det någon skillnad mellan den kristna dygden och den hedniska? Vi skall här stanna inför dygdeproblematiken, särskilt med tanke på hur den påverkade synen på så personliga delar av livet som kärlek och vänskap. Litteraturen om Petrarca är i det närmaste oöverskådlig; det gäller också om man fördjupar sig endast i vissa detaljer. Här finns en rad bärande frågor som rör hans diktnings förhållande till den store föregångaren Dante, hans egna sonetter och kärleken till den ständigt ouppnåeliga Laura, hans egen omfattande verksamhet som humanist eller hans betydelse för den senare humanismen. Det mesta av detta får vi här lämna därhän, inte minst hans dikter om Laura och diskussionerna om denna.³

Att finna sig själv

Det är snart 700 år sedan Petrarca sände ett brev till teologiprofessorn Francesco Dionigi da Borgo San Sepolcro i Paris i vilket han berättade om vad som har blivit en av historiens mest omtalade bergsbestigningar. Det var han själv som i slutet av april 1336 hade bestigit berget Ventoux (Vindarnas berg) strax nordost om Avignon. Berget är med sina knappa 2 000 meter inte ett utmanande mål för moderna bergsklättrare och även om prestationen var något större på 1300-talet var det knappast den fysiska bedriften som gjorde utflykten berömd. Det beror istället på den symbolmättade betydelse klättringen fick i brevet som Petrarca skickade till fader Dionigi.⁴

3. Jag vill här generellt hänvisa till Anders Hallengrens utmärkta och personligt hållna översikt över Petrarcas verksamhet och verk, *Petrarca i Provence: Den stora kärleken och ensamhetens lov* (Stockholm: Alpha Omega pocket, 2003) som dessutom åtminstone skummar av ytan på den väldiga Petrarcalitteraturen (s. 211–215).

4. Petrarca, *Epistulae ad familiares*, IV:1. Brevet är daterat 26 april 1336 och trycktes första gången 1581 i *Opera quae extant omnia...* (Basel) s. 624–627. Den finns i en engelsk översättning i E. Casirer, P.O. Kristeller & J.H.Randall Jr, *Renaissance Concept of Man and other Essays* (Chicago: U.P., 1948) samt på danska i Francesco Petrarca, *Venskabets pris: Francesco Petrarcas breve i udvalg*. Övers. ved Eric Jacobsen (Köpenhamn: Museum Tusulanum, 2008).

Med sig på bergsklättringen tog Petrarca sin bror Gherardo som senare valde ett avskilt klosterliv och blev kartusianermunk. Ingående och livfullt skildrade Petrarca i brevet hur han och brodern hade tagit sig upp för berget. Strax innan de skulle påbörja klättringen upp, hade de stött samman med en enkel fåraherde som enligt Petrarca förgäves hade försökt att avråda dem från hela företaget. Enligt herden var det ett farligt och föga meningsfullt äventyr som han själv hade provat på i sin ungdom. Det mest påtagliga resultatet hade blivit skrapsår och sönderrivna kläder. Den gamles varningar hade emellertid inte alls avskräckt dem utan tvärtom hade enligt diktaren deras ungdomliga djärvhet utmanats av förmaningsorden och gjort att de med förnyade krafter banade sig väg upp från dalen mot bergets topp.

Men entusiasmen avtog snabbt då klättringen blev allt brantare och det blev svårare att hitta framkomliga passager. Enligt Petrarca avtog snart hos honom lusten för hela företaget och han ville vända om men övertalades motvilligt av den mer målmedvetne Gherardo att fortsätta. Uppstigningen erbjöd mödosam klättring och Petrarca beskriver hur han till skillnad mot brodern ständigt försökte undvika den brantaste och svåraste men också genaste vägen. Ingenting hjälpte, hans klättring tog bara mycket längre tid; uppåt måste han ändå och förhoppningen om en mer behaglig tur var fåfänglig.

Till slut nådde emellertid också Francesco upp till målet och kunde beundra den vidunderliga utsikten. Först och främst kunde han skönja italienskt land och alptopparna i öster, söderut såg han det blå Medelhavet nära Marseille och i nordväst bergstopparna kring Lyon. Sannolikt var hela denna utflykt – åtminstone om vi får lita till skalden själv – ett företag inspirerat av Livius berättelse om den makedonske kungen Philip V som från toppen av berget Haimos i Thessalien i norra Grekland hade blickat ut över två hav, Adriatiska och Svarta havet.

Petrarca uppger vidare i sitt brev att också han hade blivit helt betagen av naturens skönhet och att han därför hade velat få en motsvarande själslig upplevelse. Han hade därför tagit fram en liten nätt volym av Augustinus' Självbekännelser, en handskrift som han för övrigt hade fått av just fader Dionigi. På måfå hade han slagit upp ett ställe för att läsa för sig och brodern: *"Där mina ögon föll på texten stod det skrivet: 'Och människan beundrar bergens höjder, havets strömmar, flodernas ringlande lopp, havets stränder och stjärnornas och planeternas banor på himlen, men hon försummar sig själv.'"* Meningen gav honom en omedelbar insikt och han beskrev hur han plötsligt

insåg det futila i att fångas av jordisk skönhet och att detta hade han ju också lärt sig redan av de antika filosoferna, att "*ingenting är så förunderligt som människans själ, ingenting kan överträffa denna i storslagenhet.*"⁵

Därmed var stämningen förändrad. Petrarca beskrev hur han själv tappade intresse för utsikten och berget; under tystnad hade han sedan vandrat ner igen utan att ens kasta en blick på utsikten. Uppmärksamheten hade istället – som han själv uttrycker det – därefter enbart varit riktad mot den inre vyn, alltså mot själen. Han var övertygad om att det inte hade varit en slump att blicken hade fallit på dessa rader hos kyrkofadern. Det hade varit ett budskap riktat till honom. Därför hade han också så fort han kommit hem enligt egen utsago strax gripit pennan för att delge fader Dionigi denna insikt.

Vi har knappast någon anledning att betvivla att han verkligen hade gjort denna mödosamma utflykt, möjligen om denna inte skett några år tidigare. Det är svårare att avgöra, hur mycket av skildringen som var en skrivbordsprodukt och hur mycket som utgick ifrån de verkliga upplevelserna. Petrarca grep i hela företaget tillbaka på antika förebilder och brevets utformning uppmuntrade inte till en läsning av det som en berättelse om fysiska strapatser utan om något annat och vida viktigare. Det hade inte så mycket varit fråga om en kroppens utflykt som en själens. Man kan här skönja en ny inriktning i studiet av antika texter, en inriktning som han säkert känt stöd för hos Augustinus. Det var inte längre fråga om den medeltida skolastikens koncentration på den aristoteliska fysiken och metafysiken. Petrarca sade uttryckligen att intresset för naturen och det yttre hade vänt människans intresse bort från henne själv, från själen och från allt som var mänskligt. Brevet blev på så sätt ett signifikant uttryck för den upptäckt av jaget, av subjektet, som man så gärna tillskriver humanisterna.⁶

Episoden har blivit läst och tolkad i symboliska former; man har gärna velat se diktarens ord och förhållningssätt som uttryck för den förändring av människosynen som man senare har förknippat med återupptäckten av den antike Platon. Enligt traditionellt synsätt hos sentida renässansforskare ersattes eller kompletterades en av religionen dominerad, medeltida syn på den syndfulla och förtappade människan av en ny

5. Jfr. Augustinus, *Confessiones*, X:8:15: "...et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt se ipsos..."

6. Se exempelvis Kristeller, P.O., *Eight philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford U.P., 1964) s. 9ff.

och av antiken och alltså särskild av den platonska filosofin färgad människouppfattning.⁷

Att upptäcka historien

Denna historieskrivning är förenklad men förvisso rymmer den en viss sanning. Men viktigare för att fullt ut förstå Petrarcas humanism är hans intresse för Cicero och för den antika kulturen i allmänhet; det medförde hos honom alltså en insikt om ett historiskt perspektiv på ett sätt som kom att bli karakteristisk också för hela den efterföljande humanistkulturen. Tillsynes var en sådan svårförenlig med en platonsk och tydligt ahistorisk syn på människan. Ur ett historiskt perspektiv kunde ingenting ses som riktigt beständigt och permanent utan istället underkastad tidens förändringar. Medeltiden kunde därmed betraktas som en lång parentes och renässansen som en verklig återfödelse av antiken. I historien kunde man snarare se diskontinuitet än oföränderlighet.⁸

I själva verket fanns väl här en tänkbar spänning som dock av andra skäl sällan upplevdes som besvärande i praktiken. Den nya historieuppfattningen inkluderade inte naturen och särskilt inte människans natur. Denna var som allt annat en gång skapad av Gud. Historieperspektivet begränsades till människan som samhällsvarelse, underkastad ödets nycker och yttre omständigheter. På så sätt blev ett historiskt perspektiv särskilt meningsfullt just däri att människans natur samtidigt alltid föreföll vara konstant och oföränderlig. Detta blev evident i humanisternas pragmatiska användning av historien; inte minst var det tydligt i Machiavellis sätt att använda historien inom politiken.

Petrarca konstaterade själv omkring 1350 med perspektiv bakåt mot åren dessförinnan då digerdöden hade härjat och skördat även Lauras liv, att tiden hade runnit bort mellan hans fingrar. Han sade sig sakna förhoppningar om framtiden, allt var begravt tillsammans med vännerna. I en stämning av uppbrott sade han sig också ha grubblat över vad som faktiskt av allt han gjort kunde vara värt att bevara och inte kasta på elden. Han förvånades även över hur han själv hade förändrats. Det förflutna

7. Kristeller, P.O., *Renaissance Concepts of Man And Other Essays* (New York: Harper & Row, 1972) s. 1ff.

8. Nauert, op.cit., s. 20.

blev för honom så tydligt åtskilt från nuet. I denna stämning sökte han skydd i det avlägset förflutna och särskilt hos Cicero.⁹

Ur Petrarcas synvinkel kunde naturligtvis antikens författare ses i ett förskönat ljus i jämförelse med den egna samtidens käbbel, med kyrkans usla moral och alla andra uttryck för människans allestädes närvarande otillräcklighet och syndfullhet. Även om Erasmus 150 år senare skulle kritisera Petrarcas latin, hade denne verkligen bemödat sig för att skapa ett latin som återgav spänsten i den ciceronianska satsrytmen. Med förtjusning citerade han gärna och ofta Cicero. Som vi strax skall se var denna hängivna inriktning på lärda studier inte okomplicerad för honom men ett av hans absoluta favoritcitater var Senecas ord "*otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*", alltså att ett rofylldt liv utan studier vore att dö, och ofta återkom också hos honom orden hos Cicero "*Numquam minus otiosus cum otiosus, nec minus solus quam cum solus*" (man är aldrig mindre sysslös än då man kan vara ledig och aldrig mindre ensam än då man får vara ensam).¹⁰

Petrarca och hans brors vandring uppför berget kan betraktas symboliskt ur två andra aspekter vilka i hög grad präglade honom och hans gärning. Dessa kom i själva verket att påverka all annan febril verksamhet som Petrarca hängav sig åt och allt vad han skrev, även om man skulle inkludera sådant som inte var på latin som de berömda kärlekssonetterna, *Il Canzoniere*. Kärleken till Laura blev en besatthet som marterade honom i två decennier men det hindrade honom inte från att ha sexuella relationer med andra kvinnor; han fick minst två barn. Det mesta tyder däremot på att kärleken till Laura aldrig blev annat än en passion på håll. Om detta har vi som i så många andra fall mestadels att lita till skaldens egna ord.

Men här fanns också såsom hos de flesta renässanshumanisterna en diametral annan sida. Petrarca var naturligtvis *medeltida* om vi med det avser en människa starkt bunden till ett religiöst perspektiv och medvetenhet om människans inre utsatthet. Han demonstrerade ständigt en ambivalens: han sade sig se sin syndfullhet och skuld men kunde ändå inte i grunden ändra sina val. I sig var detta säkerligen inte ovanligt, snarare tvärtom, däremot att han lyfte fram allt detta till allmän beskådan. Det var som om han tänkte att han genom att blotta sin svaghet finge något slags absolution.

9. Petrarca, *Epistulae ad familiares*, I:1.

10. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 82,3 resp. Cicero, *De officiis*, III:1.

Petrarca var skickligare än de flesta att förvandla denna problematik både till storlagen kärlekspoesi och lärda men personliga traktat. Hans botgörelse var ett slags offentlig bekännelse. Men bland Petrarcaforskare har detta lett till en ständig diskussion om i vilken utsträckning han stod fri från samtiden.¹¹

Filosofen

Det är främst några verk som alla tillkom eller påbörjades under 1340-talet som på olika sätt avhandlade detta tema. Vi har av Petrarcas hand en notis som nu finns i *Bibliothèque Nationale* i Paris att han från april 1344 till okt 1345 levde i synd men därefter höll sig ren (*purus*) utan någon älskarinna i mer än två år. Av denna och andra uppgifter kan man också sluta sig till att han levde i vad han betraktade som synd från sensvåren 1348 och sedan ett drygt år framåt. Det är sannolikt att han påbörjade sitt *Secretum (meum)*, (Min) Hemlighet, redan 1342–43 men verket fullbordades i en första variant sannolikt först 1347 och fullständigt och slutgiltigt ännu senare; året dessförinnan, alltså 1346, skrev han *De vita solitaria*, om ett liv i avskildhet. Det innebar möjligen att under perioder av kärlek och ett mer amoröst leverne undvek han att skriva om dessa ämnen; det gjorde han istället i stunder av avhållsamhet och kanske ruelse. Men man bör också komma ihåg att Petrarca många gånger höll på länge och ändrade i sina texter.¹²

De vita solitaria var utformad som ett enda långt brev ställd till en vän. Anslaget är personligt. Orden förefaller på ett direkt sätt återspegla författarens ångestfyllda överväganden och grubblerier. Den på pappret verkliga mottagaren var biskop och således också biktfader. Men Petrarca gjorde sig själv och mottagaren likställda i ett viktigt avseende; båda delade de samma djupa beundran för Cicero liksom en insikt om hur förskräckligt och kortsiktigt allt i världen syntes vara.

11. Jfr exempelvis Freccero, J. "The Fig Tree and the Laurel: Petrarch's Poetics" i: *Diacritics*, n.5, (1975) med Cullhed, Anders, "Laura och hennes älskare" i: Bardel, C. & Tchehoff, I. (eds), *Omaggio a Lu-minia Beiu-Paladi* (Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2011).

12. Hallengren, op.cit., s. 78.

Han erkänner sig ha bott och levt i vad som kunde beskrivas som dåtidens Babylon, alltså Avignon med allt vad påvehovet erbjöd av karriär, mat, goda viner och allehanda förlustelser. Men talet om staden kunde också tolkas symboliskt. Varhelst Petrarca befann sig, kunde han känna denna dragning till Babylon, till stadslivet.

Staden fick stå som symbol för det värdsliga; varje verklig stad rymde i sig något av Babylon. Slutsatsen som Petrarca drog var naturligtvis att man måste fly stadslivet för att rädda sin själ. Men det finge ändå inte innebära att man måste göra som Gherardo. Det latinska ordet för ensamhet, *solitudo*, blev viktigt. Det var enligt diktaren något som lockade på samma sätt som en kvinna kunde locka, men det var nu fråga om ett väsen "helig, oskuldsfull, utan synd"¹³

Den feminina ensamheten (ordet var på latin ett femininum) var inte kroppslig, hon var andlig och kysk. Vi skulle här lätt kunna associera till den gängse framställningen av jungfru Maria. Det var en kvinna som inte frestade, inte gav upphov till synd och skuld, en helt annan kvinna än dem man så lätt nattetid kunde möta på Avignons gator. Bäst var alltså att undvika det mesta som hörde stadslivet till, att överlämna allt sådant åt människor som måste verka där, hantverkare, köpmän och andra. Men den viktiga slutsatsen som Petrarca drog var ändå inte att man borde söka ro och avskildhet i kloster. Ensamheten behövde inte innebära att kontemplativt liv utan faktiskt ändå ett aktivt. Det skulle bli ett liv varken ägnad åt from begrundan eller åt verksamhet i det offentliga. Det var verkligen fråga om ett slags *otium* men också – och viktigast – ett *studium*: Här gällde Senecas ord att ro och enskildhet utan läsning och studium vore döden, *otium sine litteris mors!*

Brodern fick i Petrarcas ögon representera den där kunde följa sin tro och leva rent, något som han själv ansåg sig omöjligens mäka med; i det mesta han skrev återspeglades denna insikt. Stundom skapade denna oro hos honom men också kraftfullt försvar som här i *De vita solitaria*. Man skulle kunna säga att han vacklade mellan *pietas* som en självklar del i det kristna dygdebegreppet och den hedniska dygden i antik tappning. Mot denna senare ställde han också i god klassisk anda ödet eller lyckan, *fortuna*. Vi var underkastade ödet som vi inte kunde styra utan måste anpassa oss efter och förhålla oss till.

13. Anders Hallengrens översättning: Hallengren, op.cit., s 82.

Stadens lockelser var uppenbara men lika klart blev det att Petrarca faktiskt både bildligt och bokstavligt skuddade stadsdammet av sina fötter. Verket blev till en supplik, en bön i vilket han argumenterade för att hans aktiva liv med författarskap och lärd samvaro måste förstås som ett verkligt *vita contemplativa* fastän på ett helt annat sätt: Han sökte ensamheten och ville bort från stadens larm och oro, men han sökte ron inte för bön utan för studier och skrivande och han hävdade i realiteten att denna väg var lika viktig, lika mycket värd som den traditionella kontempletationen.

Vi har redan nämnt den roll Cicero spelade för Petrarca. Men det var inte alls bara den eleganta författaren och vältalaren som beundrades, diktaren tog djupa intryck av vad den romerske skalden förmedlade av grekisk filosofi. Petrarca kastade sig begärligt över verken *Om människans plikter*, *Om ålderdomen*, *Om vänskapen* och inte minst *Samtalen i Tusculum*. Här befann sig Petrarca på områden där han kände sig hemma och han kunde identifiera sig med den antike romaren. Vi måste komma ihåg att Petrarca såg på politik i ljuset av sådan den ständigt utövades inte minst av kyrkans företrädare i hans egen samtid och han fann allt djupt avskyvärt.

Han skydde dock inte all politik; han kunde engagera sig i sådana våghalsiga och utopiska projekt som det Cola di Rienzos försökte genomföra i Rom; det var dock snarast därför att han uppfattade dennes kupper som inspirerade av en längtan efter ett återskapande av det antika Rom. Då kunde även politik vara något lovvärt. Men i Verona upptäckte Petrarca 1345 en del av Ciceros brevväxling. Det fick stor betydelse för hans egen brevskrivning men han blev samtidigt bestört av innehållet. I dessa brev upptäckte han till sin häpnad att den store romaren faktiskt hade längtat bort från den filosofiska enskildheten, från *otium*, till politisk verksamhet, till *negotium*; ett sådant val föreföll honom vara obegripligt. I det avseendet stod Petrarca mycket närmare det medeltida klostret än den antika republiken eller för den delen den politiska användning av historien som senare humanister som Machiavelli kunde eftersträva.

Ett annat av de mer filosofiska arbetena var *Secretum*. Åter utgick Petrarca ifrån sig själv; han talade ju egentligen om sin hemlighet. Det var hans synd som omedelbart hamnade i centrum av ett samtal mellan honom och Augustinus och med den personifierade sanningen som både åhörare och ett slags domare. Kyrkofadern fick omedelbart i dialogens början tillbakavisa Petrarcas högljudda lamentationer över att han aldrig

skulle kunna komma ifrån sin stora synd med den syrliga invändningen att den som verkligen ville det, alltid också kunde.¹⁴

Som strax framgick av den fortsatta ordväxlingen lät Petrarca kyrkofadern skjuta in sig på diktarens försvarslinje, att skulden enbart var ett resultat av mänsklig svaghet och av ett oblikt öde; dennes vilja att göra bättring hade därför inte trots uttalat goda intentioner fått något som helst resultat. Enligt Augustinus borde Francesco själv ha insett detta även om han inte varit kristen utan enbart hade litat till filosofin. Vår vilja var enligt kyrkofadern fri och varje människa hade därför ett moraliskt ansvar. Petrarca lät sig alltså klandras för uppfattningen att man kunde bli olycklig mot sin vilja.¹⁵

Petrarca lät här med åtminstone synbar självkritisk ambition Augustinus gå till rätta med flera karaktärssvagheter såsom tendensen att göra sig till offer för ödet. Även om skalden hänvisade till otaliga ställen i den klassiska litteraturen och inte minst hos stoikerna som stöd för uppfattningen att sådant verkligen kunde drabba den utsatte, var detta en känslig punkt. Just här stod den antika föreställningsvärlden så tydligt mot den kristna. Det var enligt det senare synsättet endast människans egen synd som kunde hopa olyckor över henne. På frågan vem som någonsin hade syndat och blivit olycklig mot sin vilja, lät sig Petrarca bli svarslös.¹⁶

Han måste därför retirera och medge att hans vilja från början kanske inte hade varit den rätta, men nu däremot kunde han faktiskt inte trots god vilja ta sig ur eländet. Obönhörligt måste han emellertid uppge också denna försvarslinje och istället hävda att han åtminstone trodde att han ville! Saken var naturligtvis den som han tvingades erkänna, att han på samma gång både ville och inte ville. Denna insikt fick Augustinus vidareutveckla, då han framhöll att man inte kunde älska något eller någon om man samtidigt var förälskad i någon annan.¹⁷

Till synes avbryts denna tråd i den inre dialogen med en diskussion om förnuftets räckvidd; Petrarca fick kritik för att i alltför hög grad förlita sig på sin tankeförmåga. Men det var viktigt att påpeka – och det fick Augustinus göra – att i sig stred inte

14. Petrarca's *Meum Secretum* finns i svensk översättning av Birger Bergh, *Min hemlighet* (Stockholm: Atlantis, 2002).

15. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 34. Se också Lee, Alexander, *Petrarch and St. Augustine* (Leiden: Brill, 2012) som betonar att det var den tidige Augustinus som Petrarca här åberopade, s. 30.

16. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 37.

17. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 43.

denna kritik mot vad redan de stora hedniska filosoferna hade sagt. Problemet var istället skaldens benägenhet att inte använda förnuftet på rätt sätt utan förtränga vad som verkligen var viktigt som den ständigt annalkande döden.¹⁸

Den andra boken av de tre som utgjorde *Secretum* fortsatte att granska Petrarcas brister. Augustinus pekade omedelbart på Petrarcas lärdomsfåfänga och stolthet över vältalighet och attraktiva utseende; allvarligast var dock äregirigheten. Det fick tillslut honom att direkt fråga Augustinus om då inte det faktum att han faktiskt hade flytt stadslivet borde räknas honom till godo; inte kunde det väl tydas som uttryck för äregirighet? Men den oförtröttlige kyrkofadern genmälde att han här tyckte sig se en falsk blygsamhet. Petrarca vågade enligt honom inte erkänna sin ärelystnad därför att det skulle göra honom svag i allmänhetens ögon om han sedan misslyckades. Men ett verkligt utslag av denna dolda ärelystnad var enligt Augustinus all den tid Francesco hade lagt ner på att antichambra hos inflytelserika män.¹⁹

Men samtalet gled också in på ett annat allvarligt problem där även kyrkofadern medgav sin egen svaghet, alltså en ständigt pockande kättja och dragning till kvinnor. Här fick kyrkofadern betecknande nog hänvisa till Platon och dennes ord, att ingenting hindrade från högre tankar så mycket som ”köttsliga begär och heta lustar”.²⁰

I det fortsatta samtalet medgav Petrarca slutligen att det verkliga problemet nog just var hans ärelystnad och behov av kärlek. Dessutom växte insikten fram att det inte var en allmän liderlighet som var det verkliga hindret för diktarens lycka utan hans besatthet av en enda kvinna, alltså av Laura. På kyrkofaderns undran om Francesco visste hur han skulle kunna bli kvitt denna, möttes han av de häftigaste invändningar: Var inte detta – undrade diktaren – ändå fråga om de allra ädlaste känslor?²¹

Petrarcas tillsynes välmotiverade distinktion var den att åtrå till omoraliska och lättfotade damer nog kunde anses vara vettlös och förgörande passion, men om hågen stod till en dygdig och ärbar kvinna, som ingav kärlek och vördnad, måste denna istället anses vara både vacker och eftersträvansvärd. I själva verket ansåg han, att allt som var gott hos honom egentligen hade sitt upphov i denna kärlek till Laura. Kyrkofa-

18. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 57f.

19. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 77.

20. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 83.

21. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 105.

derns omedelbara invändning var att föremålets moral inte nödvändigtvis gjorde själva åtrån bättre eller sämre. Dessutom hävdade han att Petrarcas besatthet av den ouppnåeliga Laura hade förhindrat denne att uträtta viktigare saker.

Petrarcas sista försvarslinje blev att kärleken till Laura inte alls hade avlägsnat hans tankar från det himmelska; alldeles tvärtom hade denna jordiska kärlek väglett honom till en högre kärlek, till att älska Gud. Men Augustinus lät sig här inte imponeras utan genmälde att Petrarca hade kastat om ordningen. Istället för att låta kärleken till Gud få honom att se skönheten i de jordiska tingen, hade han låtit sin kärlek och beundran för den kvinnliga skönheten få honom att älska Gud. Petrarca invände förgäves att det inte hade varit Luras kropp han älskat och åtrått utan hennes själ. Ty på Augustinus omedelbara motfråga, om han i så fall hade blivit lika förälskad i Laura om hon hade varit ful, tvingades han medge att han inte säkert visste; själens skönhet kunde man ju inte se.²²

I vad som uteslutande var en inre dialog hade nu Petrarca nått vägs ände. Han medgav att mötet med Laura hade råkat sammanfalla med tidpunkten då han började gå vilse i livet. Och han erkände att han nog inte alls bara hade åtrått Luras själ utan stundom haft helt andra tankar. Augustinus behövde inte längre pressa honom utan konstaterade avrundande att det var hennes namn som måhända även hade framkallat Franciscos längtan också efter lagerkransen, *laurea*.²³

Men kyrkofadern fick även påminna den nu uppgivne Petrarca att det fanns botemedel om den sjuke inte framhärdat i sitt motstånd. Det gällde då först och främst att radera ut minnet av Laura och av alla de platser han hade sett henne och som höll minnet levande. Augustinus varnade skalden för att frossa i lärdom och antika förebilder för att slingra sig undan insikten, men vidgick samtidigt att den filosofiska litteraturen rätt använd kunde vara värdefull; det gällde med andra ord för Petrarca att ta sitt förnuft till fånga och koncentrera sig på det som var mer viktigt än något annat, själens frälsning.²⁴

22. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 114ff.

23. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 122.

24. Petrarca, *Min hemlighet*, s. 142.

Även om samtalet alltså hade börjat med en våldsam självrannsakan i ångest inför oförmågan blev tongångarna andra och lugnare mot slutet. Möjligen fanns det ett historiskt perspektiv i dialogens avslutning, alltså att samtalet røjde den inre kamp Petrarca hade känt alltsedan sin ungdom men som mot slutet av hans liv måhända inte kändes lika stark. Laura kan då ha varit död sedan länge. Vi vet att *Secretum* fick sin slutgiltiga form först under 1350-talet. Det kunde då naturligtvis vara lättare för Petrarca att medge utan större åthävor att hans längtan efter Laura och hans ärelystnad nog hade hindrat honom att verkligen ägna sig åt sig själv och åt sin frälsning.

Det var naturligtvis ingen tillfällighet att Petrarca valde Augustinus som dialogpartner. Denne var den stora självutlämnande förebilden; deras problematik – den sexuella driften – hade de gemensamt. Uppfattning om värdet av den antika filosofin förenade dem. Petrarcas bild av kyrkofadern var naturligt nog inte i alla delar helt rättvisande, han lät honom i alltför stor utsträckning bli den samtida kyrkans röst.

Augustinus skrev tillsynes utelämnade sannolikt av kyrkopolitiska skäl och hans syfte hade varit att demonstrera hur även antik filosofi kunde hjälpa och inte bara stjälpa den sökandes väg till Gud. Petrarcas försvarade också sitt val men detta var bara ytligt likt det kyrkofadern hade gjort. Det var fråga om ett försvar snarare inför sig själv och han lät sin egen kamp framträda som en livslång och intensivare brottning med olika sidor av personligheten; det fanns heller ingen omvändelse under fikonträdet. Kyrkofadern gav honom möjlighet och skäl att både vackla inför beroendet av den antika filosofin samtidigt som det gav honom legitimitet att flitigt bruka denna. Även om Petrarca i huvudsak lät Augustinus få sista ordet kunde man paradoxalt nog ändå samtidigt läsa *Secretum* som ett försvar för de flesta val han gjort.

Vänskap och dygd

I slutet av *Secretum* fördes samtalet in på det verk som i samtiden var Petrarcas *magnum opus*, det magnifikt anlagda eposet *Africa*. Han skrev det för att ta upp tävlan med Vergilius och andra antika diktare och det fick honom högtidligt lagerkrönt som *poeta laureatus* på Capitolium i Rom 1341. Det blev visserligen aldrig helt avslutat men skänkte honom anseende som sin tids lärdaste diktare och historiker. Det var lärt, elegant och på latin.

Här fick naturligtvis inte diktarjaget någon formell plats, inte heller var det till synes de problem Petrarca eljest brottades med som stod i fokus. Han var här bunden av själva historien som han ville återberätta på ett så lysande sätt att man kunde höra återklangen från Vergilius och antikens Rom. Titeln till eposet åsyftade det Afrika som hade varit centrum för de puniska krigen. Det handlade om de båda stora Scipio, far och sonson, som båda förvärvade hedersnamnet *Africanus* för insatser under andra och tredje puniska kriget. Men eposet är också en pendang till Ciceros välkända och ofta lästa passage i *De republica* om Scipio den yngres dröm. Episoden hade varit välkänd redan under medeltiden och Petrarca alluderade självklart på den men själva berättelsen utgick främst från vad Livius hade relaterat.²⁵

Det finns intressanta skillnader mellan Ciceros version och Petrarcas drömskildringar. Medan Cicero hade skildrat hur samtalet hade ägt rum bara några decennier före hans egen tid och därför utgått ifrån Scipio den yngre som berättade om hur han i drömmen hade mött den äldre, lät Francesco istället den äldre stå för drömmandet. I centrum hos honom hamnade den berömda episoden där en kärleksaffär mellan den numidiske kungen Masinissa och den karthagiska Sophonisba hotade den allians Scipio d.ä. och romarna hade byggt upp mot punerna. Ett centralt parti i eposet var då Scipio lyckas förmå Masinissa att inse vådan av att bli förslavad av känslor och lusta istället för att följa vad plikten och dygden påbjöd. Han lyckades och den numidiske kungen förhindrade att passionerna tog överhanden radikalt nog genom att låta döda Sophonisba.²⁶

Den ciceronianska versionen sakande denna episod; Masinissa nämndes endast i förbigående. Där fanns istället en del viktiga metafysiska och naturfilosofiska inslag som under medeltiden tolkades som aningar om kristendomens uppenbarade sanning men som här inte alls intresserade Petrarca. Hans fokus låg uteslutande på huvudpersonernas agerande och inte minst deras moraliska halt. Scipio uttryckte i allt den fundamentala roll dygden, *virtus*, hade. Han framhöll i verkets inledning att människan förr eller senare blir varse att sådant hon har trott vara beständigt i världen såsom ära

25. Cicero, *De republica* I: 35–71 och Livius, *Ab urbe condita* XXX.

26. Sellberg, "Scipios dröm" i: Andrén, Björck, Kärnfelt & Rosengren (red.) *Drömmar. En vänbok till Ingemar Nilsson* (Göteborg: Arachne, 2010) s. 26f.

och berömmelse sällan verkligen var det, endast *virtus* undgick förgängelsen och förblev odödlig och beständig.²⁷

Scipio framstod i eposet som enastående inte i första hand genom sina handlingar, ty dessa var en följd av vad som verkligen var hans storhet, alltså hans moraliska resning och dygd. Petrarca lät den store romaren därmed höja sig över religionen; han var hedning men i kraft av sin enastående dygd var han kristen i karaktären. Man kan lätt konstatera att genom hela Petrarcas författarskap finns en spänning mellan å ena sidan den antika och hedniska litteraturen och å den andra den kristna eller medeltida, även skolastiska föreställningsvärlden, och mellan dessa placeras ett tydligt jag, en biktande men också argumenterande stämma.

Också då det kom till kärlek fanns motsvarande problem. Endast en intog helt och fullt hans hjärta, Laura. Hon blev ouppnåelig och ett mönster av allehanda kvinnliga dygder. Vi vet nästan ingenting om henne utom att skalden såg henne första gången en långfredag i april 1327. Det är ändå uppenbart att hon verkligen har funnits men mer osäkert om hon hette Laura. Arten av deras relation är också oklar. Det spelar mindre roll. För Petrarca var hon liktydig med kärlek. Han motiverade som vi redan sett sin kärlek till henne med hennes enastående själsliga egenskaper men han kunde ändå inte helt förneka att det fanns en kroppslig attraktion; hon var en verklig kvinna av kött och blod.

Många har velat se Petrarcas syn på kvinnan som typiskt medeltida och polariserad mellan en bild av madonnan och av horan. Ändå, Laura hade fått hans blick att höja sig över den jordiska horisonten och särskilt i hans senare författarskap antog hon nästan överjordiska egenskaper. Möjligen kan man med vissa forskare se hur Petrarcas problem att förena sina egna livsval med den kristna läran ledde honom att låta både Scipio och Laura i vissa delar anta rollen av länk mellan det jordiska livet och det himmelska.²⁸

För Petrarca var Masinissas val att göra sig kvitt sin älskade inte bara ett ställningstagande för dygden framför passionen, det var också en konsekvens av prioriteringen av vänskap framför passion. En av de mindre ciceronianska dialoger som Petrarca var

27. Petrarca, *Africa* IX:24f och 45, se också Bernardo, Aldo S., *Petrarch, Scipio and the "Africa": The Birth of Humanism's Dream* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1962) s. 201ff.

28. Tydligt gör Bernardo, op.cit, detta. Se s. 61ff samt s. 71.

särskilt förtjust i var den om vänskapen, *De amicitia*, som under renässansen kom att ständigt återspeglas i otaliga lärda utläggningar, orationer och disputationer.

Sedan renässanshumanisternas tankar och idéer hade spritts över Alperna och blivit till en del också av universitetskulturen kom dessa lärda men också moraliska ämnen att höra till sådana som ständigt återkom i de akademiska katedrarna, ofta i en eklektisk blandning med inslag från såväl Cicero som den aristoteliska etiken. I sak ändrades måhända inte mycket, också Cicero hade färgats av en blandning av aristoteliskt och stoiskt tankegods. Men då det kom till studenternas exerciser blev dessa framför allt präglade av systematik och klassificeringar snarare än av djupare resonemang. Men såväl i dessa senare lärdomsalster som tidigare hos Petrarca och för den delen redan hos Cicero betonades både hur viktig och ömsesidig vänskapen var. Huvudsaken var att slå fast att denna i sig inte kunde skiljas från kärlek men också att all vänskap hade ett moraliskt syfte. Vi skulle bli bättre människor av den. Redan Cicero slog att fast att det innebar att man aldrig kunde handla mot dygden och vad som var hederligt enbart för att stötta en vän.²⁹

I brevet om bestigningen av Mont Ventoux beskrev Petrarca hur han hade letat efter en lämplig vän som följeslagare. Till sin egen överraskelse hade han svårt att finna någon som helt överensstämde med alla krav; den ene fann han för långsamt och lat, den andre alltför energisk, en för tråkig, en annan alltför gladlynt och hurtig, en för dum, en annan för smart, ytterligare en var för tystlåten medan en annan fann han alltför pratsam. En annan presumtiv följeslagare var för fet, en annan för mager och smal, en för kyligt likgiltig och en annan tvärtom för empatisk. Kort sagt, ingen av hans tänkbara vänner uppfyllde alla krav på vänskap, ty med en hänvisning till Paulus ord konstaterade Petrarca att verklig kärlek (*charitas*) skulle tåla allt. Visst kunde man enligt Petrarca stå ut med alla dessa möjliga så kallade vänner en kväll över en middag men skulle man ut på strapatser tillsammans dög de inte. Ingen hade alltså den förening av *virtus* och kunskap som Petrarca sökte men de var heller inte tillräckligt nöjsamma som reskamrat. Här blandades tydligt objektiva kriterier med subjektiva.

29. Cicero, *Laelius: De amicitia*, § 37, § 44 samt § 65: "... amicitiam nisi inter bonos esse non posse." Jfr bland senare akademiska dissertationer som Ljungh, P./ Nybelius, P.J., *Disputatio ethica de amicitia* (Upsala, 1659) s. A1 r–v. I en annan dissertation betonas särskilt att såväl dygden som vänskapen är vägar till en samhällelig lycka och framgång: Schefferus, Joh./ Laurentius Helsingius, D., *De amicitia ejusque obligatione* (Upsala, 1660) s. A 2r.

Valet föll på Gherardo men det kunde synas vara ett icke-val. Som bror stod han över den valbara vänskapen.

Om bergsbestigningen verkligen hade ägt rum 1336 hade man kunnat vänta sig att Petrarca ändå hade tyckt att han hade en ideal vän att ta med sig och som han i många sammanhang lyfte fram som vänskapen personifierad, den han alltid kallade bara sin Sokrates. Det var till honom som Petrarca dedicerade sina *epistole familiares* och den var han som fick berätta för Petrarca om Lauras död. Fram till för hundra år sedan var hans identitet fullständigt okänd; många trodde att han var fiktiv. Men han var från nuvarande Belgien, hette Ludovicus Sanctus eller Lodewijk Heyligen och var musiker och kom till Avignon redan 1330. Vi har ingen anledning här att fördjupa oss i vilken utsträckning hans personlighet och hans egenskaper verkligen var sådan som Petrarca lät oss tro. Petrarca relaterade dock uttryckligen deras vänskapsband till den mellan Cicero och Atticus. I den meningen kunde han bli en vän som i allt var som man själv var, ett andra jag: "*Et ad summam amicus est alter idem...*"³⁰

Petrarcas humanism visar sig både i intresset för källorna till den antika kulturen, en beundran för det ciceronianska latinet och en vilja att både imitera och tävla med de stora antika förebilderna; å andra sidan var han naturligtvis som många påpekat förankrad i sin egen tids perspektiv. Förvisso raljerade han med skolastikens rigiditet men samtidigt var han mer eller mindre medvetet bunden av dess verktyg och begrepp. Innebörden i begreppet dygd undergick nyansförskjutningar även om såväl kyrkofäder som de antika författarna hade använt samma ord. Enligt Erwin Panofsky dröjde det till 1400-talet innan man kunde fullt ut förena det klassiska *virtus* med den kristna dygdeuppfattningen.³¹

Må så vara, men Petrarcas författarskap bär vittnesbörd om en ständig kamp att få dem att förenas. Kampen flyttades in i människan och kom att röra moralfrågorna snarare än dogmer. Den antika litteraturen blev ett mål att sträva efter samtidigt som den blev ett redskap att överbrygga motsatserna.

30. Petrarca, *Familiares* IX:9. Jfr Papy, Jan, "Petrarch's ideal, literary critic 'Socrates'" i: Enenkel, Karl A. E. & Papy, Jan (eds), *Petrarch and His Readers in the Renaissance* (Leiden: Brill, 2006), s.26ff.

31. Panofsky, Erwin, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*. Leipzig 1930, 164.

