

Forundring og Avsky

Vestlige beskrivelser av Østens religioner i senmiddelalderen



Fredrik Kolstad Rongved

HIS350

Universitetet i Bergen, AHKR

Forord

Da jeg først ble presentert for reisefortellinger i senmiddelalderen som et mulig tema for masteroppgaven min hadde jeg bare hørt om Marco Polo. Jeg ble fort fasinert av både fortellingene til de reisende og denne spennende epoken i verdenshistorien. Siden jeg alltid har vært interessert i religioner slo det meg fort at det kunne være fruktbart å se nærmere på nettopp religioner i reisefortellingene.

I skrivende stund, etter å ha jobbet med dette korpuset i et halvannet år, har jeg mange å takke for at denne oppgaven ble ferdig. Først og fremst må jeg takke min veileder, professor Leidulf Melve, som ikke bare foreslo reisefortellinger som et mulig objekt for min masteroppgave, men som også har gitt uvurderlig hjelp med kommentarer og veiledning i løpet av de to årene som har gått. Jeg vil også takke universitetslektor Håkon Tandberg og professor Knut Vikør for deres kommentarer på enkelte kapittelutkast.

Jeg vil takke mine nærmeste for å holde ut min prat om munk og handelsmenns beskrivelser av religion i de årene som har gått. Av mine venner vil jeg spesielt takke Anders og Cato for å kommentere på utkastene mine, men også hele seminaret mitt for det samme. En spesiell takk til Christoffer Meyer for å ha laget kartet og holdt ut masterpraten.

Jeg vil også takke min familie som har vist stor interesse for oppgaven min, gitt meg kommentarer på utkast og vist forståelse for mitt fravær til tider.

Til slutt må jeg gi en stor takk til Ana som har levd med en til tider distansert, rotete og travel mann som meg det siste året.

Bergen 18.05.2016

Fredrik.rongved@gmail.com

Kart



Kart over viktige byer og områder: Laget av Christoffer Meyer. Plasseringer hentet fra Igor de Rachewiltz (1971) s. 60 - 61.

Kort om steds- og personnavn

Områder

India: I senmiddelalderen var India et stort område i Asia. Noen brukte det om hele Sør-Asia som inkluderer øyene i sør-øst. Andre tok også med Etiopia i sin forståelse av «India».

Kathay: Navnet som ble gitt til datidens Kina. Datidens Kina var ikke det samme geografiske området som i dag, før mongolenes erobringer var området delt mellom Jin- og Song-dynastiet i henholdsvis nord-øst- og sør-øst-Kina. Kathay passer best anvendt på Jin-dynastiet. De reisende hadde også forskjellige måter å skrive navnet på: Cathay, Kitay, Caatay, Chingay og lignende variasjoner.

Manzi: Passer best anvendt på Song-dynastiet.

Tibet: Det blir landet som er mellom Persia og Kathay. De reisende henviser til dette landet med mange forskjellige skrivemåter: Thebeth, Tebec, Tibor, Tibot eller lignende variasjoner.

Steder

Ceylon: Dagens Sri Lanka. Øyen blir omtalt som enten Ceylon, Seyllan, Zeilan, Sylen eller lignende variasjoner. Jeg kommer til å bruke Ceylon konsekvent, siden dette var navnet på Sri Lanka på den tiden.

Karakorum: Mongolenes hovedsete før det ble flyttet til Khanbalik av Kublai Khan. Karakorum var plassert midt i dagens Mongolia langs elven Orkhon.

Khanbalik: hovedsetet til Kublai Khan – Store Khan (*qaghan*) av mongolene fra 1260 til 1294. I tekstene skrives navnet enten Khanbalik, Khanbaliq, Cambalec, Cambaleich eller lignende variasjoner. Alle snakker om samme by som i dag er Beijing i dagens Kina.

Kinsai: Dagens Hangzhou på kysten av dagens Kina. Blir skrevet som Cansai, Campsay, Quinsai eller Kinsai. Jeg velger å bruke Kinsai.

Mailapur: Er sagt å være stedet hvor St. Thomas ligger gravlagt. Stedet er like sør for dagens Chennai i India. Refereres ofte til som Maabar, Ma'abar eller Marawar.

Soltaniyeh: Tidligere romersk-katolsk erkebispesete år 1318. Byen ligger nord-vest i dagens Iran. Blir ofte skrevet Soltania, Sultanieh eller lignende variasjoner. Jeg velger Soltaniyeh.

Quilon: Dagens Kollam, en liten havneby på sør-vestspissen av India. Ofte skrevet Columbum i de latinske kildene, men det finnes også andre variasjoner av dette navnet, hvor de mest typiske er Quilon, Koulam eller Polumbum.

Zaytun: Dagens Quanzhou sør-øst på kysten av dagens Kina. Skrives både Zaytun og Zaitun. Jeg velger å bruke Zaytun.

Navn

Khan: Tittelen til generalene i den mongolske hæren. Den khanen som ble anerkjent av resten som alles overhode ble gjerne titulert som Store Khan, kalt *qaghan*, slik som Kublai Khan. Finnes også mange måter å skrive «khan» på, som Caan, Chan eller Cam. Jeg velger en fornorskning her.

Misjonærenes navn: Jeg kommer til å bruke fornorskning av navnene, ikke det latinske. Dermed blir *Guillelmus de Rubruc* til Vilhelm av Rubruck. Det er flere som heter Johan av de som reiser. Det er likevel store nok tidsspenn mellom disse til at det ikke vil oppstå sammenblanding. Dermed vil jeg referere til alle de reisende misjonærene ved fornavn med mindre annet er sagt.

Mongolske navn: Jeg velger å skrive navnet på mongolene på en måte som skal representere uttalen på en best mulig måte, siden det uansett blir feil når man bruker latinske bokstaver. Dermed skriver jeg Möngke Khan, Güyük Khan, Kublai Khan, Batu Khan ... osv.

Innholdsfortegnelse

Forord	iii
Kart.....	iv
Kort om steds- og personnavn.....	v
Innholdsfortegnelse	vii
Kapittel 1: Introduksjon	1
I. Problemstilling og historiografi	2
i. Historiografi om reisefortellinger	3
II. Definisjoner.....	4
i. Reisefortelling.....	4
ii. Religion.....	5
iii. Diskursanalyse	7
III. Kilder	7
Kapittel 2: Kristne samfunn i øst.....	14
I. Den georgianske kirken.....	15
II. Alanerne	17
i. Én blant mange kristne folkeslag	17
ii. En annen forståelse av «kristen»	18
iii. Utvikling til et sentralt og viktig folkeslag	21
III. Den armenske kirken	24
IV. «Nestorianske» kristne	28
i. En nøytral fremstilling	30
ii. Sterk mistro.....	32
iii. Ikke kristne, men hedninger	33
iv. Fra en stor hindring til skismatikere	34
v. Fra skismatikere og kjettere til glemsel	36
V. Ibn Battuta	37
Kapittel 3: Islam og jødedommen	42
I. Sarasener.....	43
i. Marco Polo: folkeslag og blandete inntrykk	43
ii. Neglisjert og alliert	46
iii. Fra liten interesse til ikke-kristne	49
iv. Martyrdød og antagonisme	50
v. En ellers diplomatisk mann.....	51
II. Sjamuslimere	52

III. Jødedommen	56
Kapittel 4: Fremmede religioner og begrepsbruk	60
I. <i>Ydolatra</i>	61
i. De første mongolske oppdragene.....	61
ii. En verdslig handelsmann	63
iii. Kathays biskoper: En utvikling	66
iv. Et enhetlig bilde dannes	68
v. <i>Ydolatra</i> defineres inn i <i>Orbis Christianus</i>	69
II. <i>Pagani</i>	72
i. Misjoneringspotensiale i øst	74
ii. Konverteringer i Khanbalik og begrepet forsvinner	75
Kapittel 5: Identifisering av fremmede religioner	80
I. Mongolenes tro.....	80
II. Manikeisme	84
III. Hinduister, taoister og andre trosretninger	86
i. Taoist eller Buddhist?	86
ii. Hinduister	90
iii. Yogier	92
Konklusjon	95
Litteraturliste:	0
Abstract	13

Kapittel 1: Introduksjon

Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet I døper dem til Faderens og Sønnens og den Hellige Ånds navn, og lærer dem å holde alt det jeg har befalt eder. Og se, jeg er med eder alle dager inntil verdens ende! (Matt. 28:19–20)

Han skal passere gjennom fremmede land, og han skal prøve det gode og det onde i alle ting. (Ecc. 39:5)¹

Passasjene som er sitert her var de som ofte ble henvist til av de nyetablerte tiggerordenene, dominikanerne og fransiskanerne, for å legitimere sin reisevirksomhet. Idealet for munk og nonne i mange ordener var å forbli innenfor deres avgrensede klosterområde,² men for tiggerordenene var reise en essensiell del av deres virke hvor de så på misjonering som deres hellige kall. Sammen med de verdslige handelsmennene, ofte italienske som dro på eget initiativ, var dette hovedgruppene som reiste østover i den perioden jeg vil avgrense meg til.³

Perioden blir referert til som *pax mongolica*,⁴ hvilket dreier seg om perioden etter mongolenes tilbaketrekning fra Ungarn i 1241, frem til timuridenes herjinger og Yuan dynastiets fall i Kathay rundt 1368. I denne perioden åpnes kulturutvekslingen mellom øst og vest på en måte man ikke hadde sett før. Mongolenes erobring av nesten hele det asiatiske kontinentet førte til at et enormt område havnet under samme jurisdiksjon med en myndighet som lenge delte samme religion og kultur.⁵ Den mongolske trusselen for nye invasjoner mot Europa var likefult overhengende, og det er dette som skal starte de første diplomatiske oppdragene mot øst på 1240-tallet. Oppdrag som passet ideelt for de reisevillige tiggerordenene.

På deres reise østover ble misjonærer og handelsmenn konfrontert med en «ny» verden med ritualer, symboler og doktriner som var fremmede for enhver vestlig reisende. Hvordan formidlet de reisende fremmede religiøse praksiser i øst for mottakeren hjemme?

¹ Fra *Ecclesiasticus* (Jesus Siraks) oversatt fra latin: «... in terram alienarum gentium pertransiet bona enim et mala in hominibus temptavit.» Biblia Sacra Vulgata. Finnes også her: Vilhelm av Rubruck (1929) s. 164.

² Phillips, K. (2016) s. 81.

³ Bystatene støttet ikke reiser mot Øst aktivt, hvilket førte til at de fleste som reiste gjorde det på eget initiativ og endte ofte opp med å gjøre enkle oppdrag for andre myndigheter i øst. Di Cosmo, N. (2005)

⁴ Det å bruke ordet *pax* på denne tidsperioden er noe misledende da det blir en overdrivelse å kalle det mongolske imperiet for fredfullt. Det var opprør mellom de ulike mongolske «prinsene» og stadig konflikt i grenseområdene. Chagatai-khanatet, området midt i mongolriket, var særlig preget av ustabile perioder som til tider fikk direkte konsekvenser for misjonærvirksomheten i området. Di Cosmo, N. (2005) s. 283 – 284.

Rachewiltz, I. (1971).

⁵ Phillips, J. R. S. (1998) s. 57 – 67.

I. Problemstilling og historiografi

Denne oppgaven vil se på religionens funksjon i reisefortellinger på to nivå: religionens påvirkning på den reisende, og hvilken funksjon den har i skildringene.

Hovedproblemstillingen er: *Hvordan utviklet omtalen av fremmede religioner i fransiskanske reisefortellinger seg gjennom perioden fra 1241 til 1368?*

Det er mulig å trekke generelle slutninger om fransiskanerordenens utvikling som avgjørende for ordensbrødrenes beskrivelser fordi vi har reiseskildringer fra ordensbrødre – kalt minoritter⁶ – fra begynnelse til slutt i perioden som denne analysen omhandler. Det kan ikke sies om hverken dominikanerordenen, handelsmenn, og ei heller om de muslimske områdene. Fransiskanerne er unikt representert i hele tidsperioden. Dominikanere, en handelsmann og en muslim vil derimot være representert som komparative elementer mellom fransiskanere og andre som ikke var en del av fransiskanerordenens utvikling.

Forståelsen av «øst» må også forklares nærmere, og i denne oppgaven mener jeg et fysisk og konkret «Østen», for kartet kunne ikke fortelle om et land lengre vest for Europa. Selv om man så på jorden som rund i middelalderen var veien vestover uklar, utforsket og farlig.⁷ «Vest», i denne analysen, blir dermed ment som Europa med Palestina og Nord-Afrika. Dette var områder der folket var klar over hverandre og hadde en stor utveksling av kultur, språk, handel og ideer på tvers av religiøse skillelinjer. «Øst» er dermed det som ligger øst for dette området hvor denne utvekslingen fant sted. Mer spesifikt vil denne oppgaven avgrense seg til dagens India, Kina, Tibet og Mongolia.⁸

I tillegg til å beskrive hvordan omtalen av fremmede religioner utviklet seg skal jeg også søke å forklare hvorfor. For å svare på hva som påvirker omtalen av fremmede religioner blant de reisende fremstiller jeg to mindre problemstillinger. Den første: *Utviklingen av fransiskanerordenens utdanningsinstitusjon forklarer hvorfor de senere fransiskanerne har en mer holistisk verdensforståelse.* I fransiskanernes beskrivelse av Østen ser vi at det utvikler seg fra et mangfold av fremmede og kjente trosretninger til at disse pakkes inn i kategoriene *ydolatra*, kristne, kjettere og muslimer. Omsider blir verden definert «kristen», hvor «kjetter» forsvinner og *ydolatra* blir en underkategori av «kristne». Det eneste som ikke passer inn i

⁶ Av *Fratres Minores*: de små brødre. Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 255.

⁷ Akbari, S. (2012) s. 20 – 24. Phillips, K. (2014) s. 1 – 2.

⁸ Nå kan jeg likevel ikke skille ut Indokina, øyene i Sør-Kinahavet og Bengalbukten, og enkelte beskrivelser av byer og folkeslag fra Kaukasus og den persiske bukten til Kazakhstan og Pakistan. Dette fordi disse områdene ofte inngår i de reisendes forståelse av «India» eller «mongolriket». Dermed, når de reisende beskriver indere, så omfatter det et større geografisk, og mer mangfoldig etnisk sammensatt, område.

dette bildet er islam. Jeg vil argumentere for at denne utviklingen kan forklares av lengden på, og innholdet i, utdannelsen fransiskanerne fikk før reisen.

Den andre: *Økt kunnskap om trosretninger i øst forklarer hvordan spesielle former for kontrastering mellom fremmede og kjente trossamfunn utviklet seg i perioden fra 1241 til 1368.* De kjente religionene i øst blir viktig å behandle før man begir seg ut på analysen av fremmede religioner. Det kjente var de reisendes referanseverk som nye religioner skulle veies opp mot. Med kjente religioner menes østlige kirkesamfunn, islam og jødedommen. I begynnelsen var kontrasteringen mellom kjente og fremmede trossamfunn basert i praksisene. Kontrasteringen var et verktøy for å forstå og forklare de fremmede for fortellingens målgruppe, men også et middel for å fordømme praksisen til østlige kristne trossamfunn. Denne kontrasteringen vedvarer opp til 1300-tallet der kategoriene blir færre og brukes for å kartlegge Østens trossamfunn.

i. Historiografi om reisefortellinger

Opp mot 1980-tallet har det vært lite historieskriving om reisefortellinger. Den som har vært skrevet har i hovedsak dreiet seg rundt kartlegging, kontekst og identifisering av steder, hendelser og folkeslag. Gode representanter på dette er Henry Yule og Igor de Rachewiltz som har gjort grundige arbeid med å kartlegge rutene til de reisende og deres historiske kontekst.

Fremover på 80- og 90-tallet begynner oppmerksomheten å vende seg mot kulturmøter. Hvordan møtet mellom disse fremmede maktene påvirket Europa, hvordan islam ble beskrevet av de reisende og utfordringer i forbindelse med misjonærvirksomhet i polyteistiske samfunn. Det er likevel på 2000-tallet at interessen rundt den «globale middelalderen» har eksplodert, som Kim Phillips bemerker, gjennom etableringen av flere tidsskrift og internasjonale konferanser med dette som tema.⁹ Phillips påpeker også ironien i tittelen «global middelalder» på en studie som søker å unngå eurosentrisme.¹⁰

Jeg plasserer meg således i selskap med Kim Phillips og «globale middelalderhistorikere». Det innebærer blant annet en transkulturell historieteori der fokuset er tatt vekk fra det nasjonale nivået og heller reflekterer over «antropologiske universalier».¹¹ For mitt vedkommende vil perspektivet være mer eurosentrisk der Asia blir beskrevet gjennom øynene

⁹ Phillips, K. (2016) s. 87.

¹⁰ Phillips, K. (2016) s. 87.

¹¹ Melve, L. (2014) s. 13 – 14.

på vestlige reisende, noe som fortsatt er en vanlig tilnærming innenfor «global middelalderhistorie». Phillips bemerker at det er tydelige tegn på at det nå skjer et skifte i historiografien hvor man også skriver om Europa sett utenfra.¹²

Det har vært skrevet lite om betydningen av fransiskanerordenens utdanningssystem i konteksten av reisefortellinger. Historiker Peter Jackson har påpekt at fransiskanerordenens syn på utdanning i de første årene må ha påvirket det intellektuelle nivået på de første misjonærene. Jackson kommenterer Axel Klopprogges påstand om at mangelen på den apokalyptiske stemningen kan forklares som en arv etter Chartes-skolen, nemlig skolastikken ved katedralskolene.¹³ Han skriver at det ikke er en god nok forklaring – nettopp på grunn av fransiskanernes motstand mot akademisk etterstrevelse.¹⁴ Foruten denne korte bemerkningen så har sekundærlitteraturen enten tatt utviklingen for gitt, eller oversett den som en potensiell årsaksforklaring.

Om østlige religioner i vestlige reisefortellinger har det vært skrevet lite, noe Nathan Ristuccia bemerker i artikkelen *Eastern religions and the West: The Making of an Image* fra 2013.¹⁵ Han viser til det som har vært skrevet om blant annet buddhisme i vestlige reisefortellinger. De reisende skrev derimot ikke om «buddhisme», de skrev om deres ritualer men kunne ikke identifisere troen med navn. Derfor er han alene i forskningsmiljøet om å skrive om vestlige reisendes omtale av østlige religioner i fra de reisendes perspektiv.¹⁶

II. Definisjoner

Det er noen vide begreper som må defineres i denne oppgaven. Hittil har jeg skrevet om «de reisende», og med det mener jeg: de som reiste og etterlot seg en reisefortelling. En slik definisjon åpner for enda et spørsmål: Hva er en «reisefortelling»?

i. Reisefortelling

Kim Phillips bruker hele ti sider i sitt verk *Before Orientalism* på å drøfte problematikken med en definisjon av «reisefortelling».¹⁷ Det er vanskelig å gi en fellesnevner for alle reisefortellinger uten å ende opp med en for bred definisjon. Gode eksempler er Marco Polo og Vilhelm av Rubruck. Marco Polos *Divisament* er en deskriptiv historie i tredjeperson der

¹² Phillips, K. (2016) s. 87 – 88.

¹³ Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 270 - 273

¹⁴ Jackson, P. (2001) s. 50.

¹⁵ Ristuccia, N. (2013).

¹⁶ Ristuccia, N. (2013) s. 171.

¹⁷ Phillips, K. (2014) s. 50 – 60.

man ikke får noe innblikk i Marcos følelsesmessige opplevelser. Verket er i tillegg ikke skrevet av Marco selv, men av en ved navn Rustichello av Pisa. Vilhelm har derimot skrevet reisefortellingen sin selv, og han skildrer reisens fysiske påkjenning, gjengir dialoger og snakker til mottakeren. Det som kompliserer en definisjon enda mer er reisefortellinger av typen som ble forfattet av Johan av Mandeville. Hans reisefortelling er skrevet uten at han reiste selv, historien er basert på andre reisefortellinger som han hadde tilgjengelig i sitt kloster.¹⁸ Hva er fellesnevneren for disse fortellingene? Joan-Pau Rubiés definerer reisefortellinger som

... that varied body of writing which, whether its principal purpose is practical or fictional, takes travel as an essential element for its production. Travel is therefore not necessarily a theme, nor even a structuring element, within the body of literature generated by travel. [...] The crucial point is that the writer, who could easily be an armchair writer, ultimately relied on the materials and authority of first-hand travelers.¹⁹

Denne definisjonen får representert bredden i det korpuset av reisefortellinger. Phillips legger til at det er fort gjort å lage en begrepsdefinisjon som samtidens publikum ikke ville ha kjent igjen.²⁰ Hva var reisefortellingenes funksjon i middelalderen? Skulle de imponere, fremmedgjøre, informere eller underholde? Det er mange hensyn å ta, hvilket gjør at jeg av praktiske årsaker bruker Rubiés' definisjon med en enkel spesifisering. Min oppgave vil spesifikt ta for seg interkontinentale reisefortellinger som er enten forfattet av – eller fortalt personlig til forfatteren av – den som foretok den faktiske reisen, en undersjanger av reisefortellinger som Phillips foreslår å kalle «writer-traveller».²¹

ii. Religion

Denne oppgaven kommer i første omgang til å handle om religioner i øst og hvordan vestlige reisende omtaler disse. Når jeg skriver «religion» er jeg fullt klar over, som Brent Nongbri har vist, at det er et moderne konsept.²² Dermed må det forklares hva som menes med religion i denne oppgaven. Jeg kommer til å bruke en stipulativ definisjon av religion: for denne oppgavens vedkommende er religion definert av enkelte begreper og praksiser. Jeg kommer

¹⁸ Bale, A. (2012) s. x

¹⁹ Rubiés, J.-P. (2000) s. 7. Sitert i Phillips, K. (2014) s. 51.

²⁰ Phillips, K. (2014) s. 54 – 58.

²¹ Phillips, K. (2016) s. 82.

²² Nongbri, B. (2013) s. 16.

til å bruke de reisendes kategorier og begreper, samt deres klassifisering av ritual, symbolbruk, kosmologi, doktrine og praksiser, for å best «... see things their way», som Quentin Skinner har rådet intellektuelle historikere om å gjøre.²³ Av Quentin Skinners metodologi vil jeg hente mye fra tilnærmingen til Anna Abulafias og Howard Hotsons anvendelse på religionshistorien. De påpeker nytten ved å kontekstualisere språket og ved å forstå middelalderens menneskers suksesser på dets egne premisser.²⁴ I denne oppgaven vil jeg derfor analysere hvordan de reisende rasjonaliserte de fremmede religionene de møtte i øst. Jeg vil ikke felle dommer i fra et ettertidsperspektiv, men ut fra den forutsetningen de reisende hadde for å beskrive disse religionene.

Det er få tilnærminger å hente inspirasjon fra når det kommer til å beskrive fremmede religioner i øst. Foruten tilnærmingen til Nathan Ristuccia som deler de østlige religionene inn etter deres geografiske område er det ingen med like direkte relevans. Caroline L. Johnson har skrevet om hvordan «idoldyrkende» kulturer utviklet seg i beskrivelsene fra Nikolai av Cusa (1401–64) til Jean Bodin (1530–96). Hun viser at Aristoteles' *Politikken* var brukt for å definere hva som var en sivilisert stat rundt 1500-tallet.²⁵ Det verket ble ikke oversatt til latin før på 1260-tallet,²⁶ men Johnson påpeker at mange av kategoriene nettopp går igjen på starten av 1200-tallet, slik som «... “customs, laws and rites” (*mores, leges, et ritus*) ...».²⁷

Leges (lex) er et ord som er viktig for å forstå hvordan man så på religion i middelalderen. Som nevnt påpeker Brent Nongbri at «religion» er et moderne begrep, og at det kun er i senere tid at det latinske ordet *religio*, det arabiske *din*, og det greske *thereskeia* har blitt oversatt til «religion».²⁸ Nathan Ristuccia viser hvordan ordet *lex* fungerte som utgangspunkt for å sammenligne andre «religioner». *Lex* bygger på en monoteistisk religion som modell med visse rituelle og organisatoriske krav for hva som kvalifiseres til «religion».²⁹ *Lex* henviser til den kristne loven om hvordan verden er, ble skapt og skal ende.

²³ Chapman, A. & Coffey, J. (2009) s. 2. Brad S. Gregory har tatt opp flere av motsigelsene mot å «se ting på deres måte», hvor hans innvending er, som han sier selv, banal: man må bare etterstrebe en objektiv tilnærming. Gregory, B. (2009) s. 42 – 43.

²⁴ Abulafia, A. (2009) s. 85 – 87. Hotson, H. (2009) s. 121 – 122.

²⁵ Johnson, C. (2006) s. 598.

²⁶ Dod, B. G. (1982) s. 49 – 50. Marrone, S. P. (2010) s. 53. Wood, D. (2002) s. 11.

²⁷ Johnson, C. (2006) s. 598.

²⁸ Nongbri, B. (2013) s. 25 – 45. For mer om utviklingen av *religio*, se: Casadio, G. (2010).

²⁹ Ristuccia, N. (2013) s. 170 – 173, 203.

iii. Diskursanalyse

For å belyse hvordan omtalen om fremmede religioner endrer seg vil jeg hente mye fra en «diskursanalytisk» tilnærming til kildene. Diskursanalyse har blitt kalt «... en stor sekkekategori med ulike tilnærminger ...»,³⁰ og Michel Foucault, som blir særlig forbundet med metoden, har fått kritikk for å ikke utvikle en enhetlig diskursanalytisk metodologi.³¹ Det jeg kommer til å hente ut fra det diskursteoretiske feltet er ideen bak den «kritiske diskursanalysen» om at et språk aldri er et nøytralt medium: enkelte ordvalg er ladet og grammatiske strukturer bærer sosial mening.³² Det man analyserer er dermed hvilket språk som blir tatt i bruk om et gitt tema:³³ hvilket bilde blir produsert om et gitt «andre» gjennom bruk av visse ord og begrep?

I mitt tilfelle blir dette hvordan diskursen om de fremmede religionene utviklet seg fra de første til de siste reisende. Hvordan språket de brukte var påvirket av diskursen mot islam og kjettere, og hvordan etterhvert apokalyptiske profetier ble styrende for deres integrering i den kristne verden. Diskursen er uløselig forbundet med makt, en makt man ikke tenker over at er tilstede. Den makten kommer av språket man velger om et tema, språket vil deretter påvirke den sosiale og kulturelle konteksten den blir ytret innenfor. Den påvirkningen vil igjen skape en identitet og en meningshorisont som konstruerer de rammene subjektet handler innenfor, der handling er sett som hvilket språk man velger å bruke.³⁴

III. Kilder

Med disse avgrensningene som er gjort her får vi et geografisk og tidsmessig begrenset kildeomfang, nemlig de som gjennomførte en reise fra «vest» til «øst» og etterlot seg skriftlige kilder ført i pennen av seg selv eller en tilhører i tidsperioden kjent som *Pax Mongolica*. Det er viktig å understreke at en misjonær reiste som regel med en ordensbroder og en tolk, og noen ganger slo de seg sammen med verdslige handelsmenn som kunne finansiere bygging av kirker der misjonærene fant grobunn for konvertering.³⁵ Dette er viktig

³⁰ Andresen, A. et al (2012) s. 110.

³¹ Ulleberg, H. P. (2007) s. 68.

³² Grue, J. (2015) [internett/oppslagsverk]. Ulleberg, H. P. (2007) s. 67.

³³ Andersen, A. (2012) s. 108.

³⁴ Hans Petter Ullenberg har forklart dette perspektivet godt: Ullenberg, H. P. (2007) s. 72. Suzanne Conklin Akbari har påpekt at begrepet «diskurs» ikke er uproblematisk å anvende på middelalderen, spesielt siden Foucault selv mente at diskurs var et moderne fenomen. Hun velger likefullt å bruke begrepet med en modifisert definisjon som skal innlemme kart og encyklopedier i hennes forståelse av «diskurs». Akbari, S. (2012) s. 7 – 8.

³⁵ Schmieder, F. (2005) I de mest ekstreme tilfellene var følget til en misjonær oppe i tretti eller femti mann. Yule, H. (1966) s. 188 – 189.

å bemerke slik at det nå er innforstått at når jeg skriver «Vilhelm av Rubruck reiste» er det ikke snakk om at han gjorde det på egenhånd.

Korpuset av kilder i tidsperioden har ikke endret seg noe nevneverdig siden Henry Yules (1820–89) tid.³⁶ I kronologisk rekkefølge er kildene de følgende:

Johan av Plano Carpini – Ystoria Mongalorum

Johan (c.1180–1252) var en fransiskansk minoritt fra Pian di Carpine som også var en samtidig av Frans av Assisi (c.1181–1226).³⁷ Det var pave Innocens IV (r. 1243–54) som sendte Johan til mongolene.³⁸ I 1245 fikk han et diplomatisk oppdrag om å overtale mongolenes øverste leder til å underlegge seg pavens myndighet. Suksessen med Johans reise var derimot ikke det diplomatiske utfallet,³⁹ men heller de to rapportene han leverte til paven da han returnerte i 1247, en kort og en lang versjon.⁴⁰ Den lange versjonen, ved navn *Ystoria Mongalorum*, finner vi gjengitt i Vincent av Beauvais' encyklopedi *Speculum Historiale* sammen med fragmenter av andre reisefortellinger.⁴¹ Kortversjonen har overlevd i tolv versjoner, mens av langversjonen finnes det tre versjoner.⁴² Krønikeren Salimbene av Adam fikk anledning til å møte Johan. Han forteller oss at Johan leste høyt fra *Ystoria* i det offentlige hvor han også mer enn gjerne utdypet uklarheter tilhørerne hans måtte ha.⁴³

Polakken Benedikt – Relatio

Som sagt reiste ingen alene på disse lange oppdragene. Det samme gjelder for Johan av Plano Carpini som først hadde med seg Stephen av Böhmen. Han ble derimot syk *en route* og ble erstattet med ordensbroderen Polakken Benedikt (*Benedictus Polanus*).⁴⁴ Det er sjelden at vi har tilgjengelig to forskjellige reisefortellinger av samme reise. Benedikts *Relatio* er et fint

³⁶ Først utgitt i 1866. Henry Yules kildebok *Cathay and the Way Thither* fra 1914, revidert av Henri Cordier (1849–1925), inneholder navnet på alle tekstene vi fortsatt forholder oss til. *The Way Thither* inneholder bare navnet på Jordan Catala av Séverács *Miribilia* fordi han utgav en oversettelse tidligere. Yule, H. (1966).

³⁷ Dawson, C. (2008) s. 2. de Rachewiltz, I. (1971) s. 89 – 90.

³⁸ Johan har muligens jobbet i Innocens IVs administrasjon før han reiste. De Rachewiltz, I. (1971) s. 90.

³⁹ Brevutveksling mellom pave Innocens IV og Güyük Khan illustrerer med et klart språk at mongolene, selsagt, ikke ville underlegge seg pavens autoritet. Dawson, C. (2008) s. 73 – 78, 83 – 86.

⁴⁰ Johan av Plano Carpini (2008) s. 71 – 72.

⁴¹ Johan var ikke den eneste som ble sendt til mongolene i 1245 og returnerte med en reisefortelling. Fortellingene til Andreas av Longjumeau og Simon av st. Quentin (skrevet av medreisende Broder Ascelin) er utelatt av det korpuset jeg behandler. Det finnes bare fragmenter av deres fortellinger i *Speculum Historiale*, og de reiste bare til henholdsvis Balkhasjsjøen (i dagens Kazakhstan) og Baiju (i dagens Kaukasus). Dermed er de ekskludert fra den videre analysen. Phillips, J. R. S. (1998) s. 80 – 93. Phillips, K. (2014) s. 29 – 30. De Rachewiltz, I. (1971) s. 112 – 124.

⁴² Phillips, K. (2014) s. 30.

⁴³ Phillips, K. (2014) s. 31.

⁴⁴ Phillips, K. (2014) s. 28.

supplement til Johans *Ystoria*, men den er langt fra like detaljorientert på sine fattige fire sider.⁴⁵ Benedikts reisefotelling ble ikke skrevet av han selv, men fortalt til en prelat eller skolastiker av Köln på returreisen.⁴⁶

Vilhelm av Rubruck – Itinerarium

Vilhelms reise startet i utgangspunktet med hans sterke ønske om å misjonere i 1253. Gjennom en rapport fra Andreas av Longjumeau i Palestina fikk han vite om tilstanden til de tyske fangene i Sentral-Asia, uten en kirke eller spirituell veiledning. Han så på det som sin oppgave å gi disse spirituell trøst.⁴⁷ *Itinerarium* ble skrevet ned på befaling av franske kong Ludvig IXs (r. 1226–70) som sa han skulle skrive ned alt han så og ikke være redd for å skrive en lang rapport tilbake.⁴⁸ Rapporten skriver han i fra Acre i 1255.

Målgruppen til Vilhelm var liten, nemlig kong Ludvig IX, og lite tyder på at han ble lest noe i sin samtid. Kun en referanse i Roger Bacons *Opus Majus* er det vi har fra hans samtid, og det finnes bare fem kopier av Vilhelms *Itinerarium*.⁴⁹ Disse kopiene har derimot vist seg å være nærmest identiske, hvilket er et sterkt argument for manuskriptenes autentisitet.⁵⁰ Vi vet lite om den historiske personen Vilhelm. Alt vi vet er at han har møtt kong Ludvig IX, og i Paris møter han Roger Bacon før utgivelsen av *Opus Majus* rundt 1257.⁵¹

*Marco Polo – Divisament Dou Monde*⁵²

Marco Polo (1254–c.1325) var sønn av den venetiansk handelsmannen Niccolo. Niccolo og hans bror Maffeo returnerte fra deres første tur til Kathay i 1269. I 1271 startet de på reisen tilbake dit sammen med Marco som da var i en alder av 17 år.⁵³ Vi vet lite om Marco før han reiste, men etter hans reise har vi derimot mer kunnskap. Vi vet at *Divisament* – kjent i nyere tid som *Travels* – ikke ble skrevet av Marco, men av Rustichello av Pisa som han satt i

⁴⁵ Polakken Benedikt (2008) s. 79 – 83.

⁴⁶ Dawson, C. (2008) s. 78.

⁴⁷ Det er uvisst om Vilhelm faktisk møtte Andreas eller om han bare leste en rapport fra hans reiser. Igor de Rachewiltz hevder de møttes. De Rachewiltz, I. (1971) s. 125. Peter Jackson og David Morgan påpeker at det er mangel på konkrete bevis, og holder det derfor åpent. Men de er enig i at en rapport fra Andreas ser ut til å være den utløsende årsaken for Vilhelms reise. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 41 – 42.

⁴⁸ Noe han ser ut til å ha tolket bokstavelig. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 89. Mye har blitt skrevet om kongens involvering i Vilhelms reise, men det er en generell konsensus om at kongen bare fungerte som en sponsor for misjoneringen. De Rachewiltz, I. (1971) s. 137. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 44 – 45. Phillips, K. (2014) s. 31. Dawson, C. (2008) s. xxi.

⁴⁹ Dawson, C. (2008) s. 88. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 51.

⁵⁰ Markham, C. R. (1903) s. 556 – 557.

⁵¹ Phillips, K. (2014) s. 31 – 33. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 47.

⁵² Norsk: beskrivelser av verden.

⁵³ Polo, M. (2004) s. 8 – 10.

fangenskap med i Genova. Den ble skrevet rundt 1298 på gammelfransk med sterk innflytelse fra italiensk,⁵⁴ men kopien som de fleste manuskriptene er basert ut fra ble skrevet av en dominikansk munk på latin i 1314.⁵⁵

Det finnes i dag over hundre overleverte manuskripter av Marcos verk, hvilket er et tegn på dens popularitet og sirkulasjon.⁵⁶ Noe av dens appell har med at den ikke var skrevet for noen spesiell, men til alle som var interessert.⁵⁷ Kim Phillips gjør et anslag på hvem som faktisk var de interesserte leserne av *Divisament*. Trenden hun peker på er at det var geografiske variasjoner: der publikummet i England var den lærde eliten, hadde verket bredere appell i Italia og Sør-Frankrike. Hvorfor akkurat *Divisament* ble lest så mye begrunner hun med at den hadde en oppskriftsmessig konstruksjon som gjorde det enkelt å lese og enkelt å hente ut ønsket informasjon om Østen.⁵⁸

Johan av Monte Corvino – Epistolae: Prima, Secunda, Tertia

Etter Marco Polo har vi en del brev fra bispesetene i Kathay som er overlevert til i dag.⁵⁹ Den som har produsert flest brev er erkebiskop av Khanbalik, minoritten Johan av Monte Corvino (1247–1328). Mellom 1292 og 1306 har vi tre brev som er ført i pennen av Johan og som på forskjellig vis har havnet hos paven i Roma.

Det første brevet til Johan ble skrevet og sendt tilbake til paven mens han var på misjonsreise gjennom India i 1292. Brevet utgir seg for å ha blitt fraktet av dominikaneren Menentillus av Spoleto, og at det gjenforteller observasjoner fra en minoritt kalt «Johan av Cordelier» som skal ha reist sammen med dominikaneren Nikolas av Pistoia. Henry Yule mener at dette er Johan av Monte Corvino, men han legger til at Menentillus sannsynligvis bare har kommet over brevet i Italia et sted.⁶⁰ Kim Phillips er ikke helt overbevist om at Johan har skrevet

⁵⁴ Jackson, P. (1998) s. 84

⁵⁵ Denne kopien hadde en sterkere kristen tone. Phillips, K. (2014) s. 35 – 36.

⁵⁶ Milton Rugoff skriver at det er 130 manuskripter. Rugoff, M. (2004) s. xxviii. Kim Phillips, med en referanse til John Larner, skriver at det finnes så mange som 150 manuskripter. Hun utdyper også hvorfor det er så vanskelig å sette et eksakt tall i sin fotnote 32, Phillips, K. (2014) s. 33, 216.

⁵⁷ «You emperors, kings, dukes, marquises, earls, and knights, and all other people desirous of knowing the diversity of the races of mankind, as well as kingdoms, provinces, and regions of all parts of the East, read through this book...» Polo, M. (2004) s. 3.

⁵⁸ Phillips, K. (2014) s. 36 – 38.

⁵⁹ Flere reiste i samme tidsperiode som disse biskopene, men vil bli ekskludert fra den videre analysen. Pascal av Vittoria og Riccold av Montecroce reiste ikke lenger enn henholdsvis Almalik i dagens Kazakhstan og Baghdad i dagens Irak. Disse havner dermed like utenfor det som jeg har satt som de geografiske avgrensningene. Johan av Cori, erkebiskop av Soltaniyeh, skriver derimot om Kathay. Selv om Johan faktisk var erkebiskop av Soltaniyeh, er reisefortellingen i senere tid avskrevet som en forfalskning, fabrikkert i Europa. Phillips, K. (2014) s. 40.

⁶⁰ Yule, H. (1966) s. 59, fotnote 1.

brevet i det hele tatt, grunnet dens forskjellige innhold og tone fra de to andre brevene.⁶¹ Jeg velger derfor å ikke legge for stor vekt på dette brevet.

De to andre brevene i fra henholdsvis 1305 og 1306 er skrevet fra Khanbalik. Det andre brevet til Johan ble fraktet til pave Klemens V (r. 1305 –14) av fransiskaneren Thomas av Tolentino i 1307. Paven reagerte på informasjonen fra Johan og vigslet syv fransiskanere til biskoper for å bære et pallium til Johan og utnevne han til erkebiskop over det nye erkebispedømmet Khanbalik.⁶²

Peregrine av Castello – Epistola

En av de syv fransiskanerne var Peregrine av Castello. Han blir utnevnt til biskop av Zaytun og skriver sitt brev i 1318. Brevet til Peregrine, skrevet til andre ordensbrødre i øst, finnes bare i ett manuskript som tilhørte en samling av den beryktede forfalskeren Alfonso Ceccarelli (d. 1583). Akkurat dette manuskriptet er likevel regnet som ekte i dag.⁶³

Andreas av Perugia – Epistola

Andreas av Perugia var også en av disse syv fransiskanerne som reiste til Kathay. Han overtok embete som biskop av Zaytun etter Peregrines død i 1322.⁶⁴ Andreas skrev brevet til klosteret sitt i Perugia i 1326 og han skriver som den siste gjenlevende latinske misjonæren i Kathay. Også Andreas' brev har vi bare overlevert i ett manuskript, men det er funnet i den mer troverdige samlingen kalt *Annals* av den fransiskanske historikeren Luke Waddings (1588–1657).⁶⁵ I tillegg har man funnet det som er restene etter Andreas gravstein i Zaytun, dagens Quanzhou. Den daterer hans dødsfall med en rimelig sannsynlighet til 1332.⁶⁶

Jordan Catala av Sévérac – Mirabilia Descripta

Dominikaneren Jordan Catala av Sévérac (*Jordanus Catalani*) skrev ikke bare en reisefortelling, men også to brev fra 1321 og 1323 om hans reise i India. Denne reisen, som han foretok med fire fransiskanere, endte brått i Thana for store deler av følget. Fransiskanerne, som blant andre bestod av Thomas av Toletino, ble drept av de innfødte i 1321.⁶⁷ Disse brevene til Jordan er bare overlevert i kopier og de har vært utsatt for revisjoner

⁶¹ Phillips, K. (2014) s. 39.

⁶² Ryan, J. D. (2000) s. 252. De Rachewiltz (1971) s. 171.

⁶³ Dawson, C. (2008) s. 222 – 223. De Rachewiltz, I. (1971) s. 172.

⁶⁴ Andreas av Perugia (2008) s. 236.

⁶⁵ Dawson, C. (2008) s. 222. De Rachewiltz, I. (1971) s. 172.

⁶⁶ Dawson, C. (2008) 223.

⁶⁷ De Rachewiltz, I. (1971) s. 171, 179. Dawson, C. (2008) s. xxxiv.

av sine tidligste skrivere. De ser for det meste ut til å ha sirkulert i fransiskanske kretser i tiden like etter at de ble skrevet.⁶⁸

Hovedverket hans, *Mirabilia descripta*, er det som vil bli vektlagt mest i denne oppgaven. Jordan var tilbake i Avignon i 1329 og ble i 1330 utnevnt til biskop av Quilon av pave Johannes XXII (r. 1316–34), underlagt erkebiskopen av Soltaniyeh i Persia.⁶⁹ *Mirabilia* ble sannsynligvis skrevet i perioden da han var tilbake i Europa igjen.⁷⁰ Denne boken finnes også bare overlevert i ett manuskript og den ble lest i de samme kretsene som hans brev.⁷¹

Odoric av Pordenone – Relatio

Fransiskaneren Odoric av Pordenone (c. 1286–1331)⁷² reiste til Kina via sjøveien om India i 1318. Han brukte derimot svært lang tid på sin reise, og plukket opp levningene etter fransiskanerne i Thana en gang mellom 1321 og 1322.⁷³ Derfra reiser han til Kathay og fikk begravet beinrestene hos biskop Andreas i Zaytun.⁷⁴ Odoric døde i Italia på vei til Avignon i 1331 for å snakke med paven om alt han hadde sett i Østen.

Reisefortellingen hans ble skrevet ned i 1330 av Vilhelm av Solanga, en munk ved St. Anthonys i Padua, etter at Odoric hadde returnert fra reisen. En minoritt ved navn Marchesinus av Bassano la også til noen anekdoter fra det han kunne huske av Odorics fortellinger.⁷⁵ Det finnes 117 manuskript som er overlevert til i dag, i kopier på både latin, fransk, italiensk og tysk.⁷⁶ Odorics bok er dermed eksepsjonell blant reiselitteratur av misjonærer i hvor mye verket hans ble sirkulert. I likhet med Marco Polos verk ser Odorics publikum ut til å ha vært lærde i England, mens den hadde bredere appell i Italia.⁷⁷

⁶⁸ Phillips, K. (2014) s. 39.

⁶⁹ Yule, H. (2011) s. vii.

⁷⁰ Yule, H. (1966) s. 29.

⁷¹ Phillips, K. (2014) s. 39.

⁷² Henry Yule har spekulert rundt det uvanlige navnet hans, Odoric. Han har konkludert med at det er det samme som Ulric eller Udalric. Mest sannsynlig er det en versjon av sistnevnte, siden skytshelgenen for hans menighetskirke het Sankt Udalric. Yule, H. (2011) s. 7.

⁷³ Cordier, H. (2011) s. 9 – 10. De Rachewiltz, I. (1971) s. 179 – 180. Kim Phillips skriver at Jordan Catala gav Odoric fransiskanernes levninger personlig i 1324. Hun henviser derimot ikke til noen kilder eller sekundærlitteratur hvor en slik påstand blir argumentert for. Hun gjør også denne påstanden uten å argumentere for den selv. Det er dermed vanskelig å forstå hvordan hun kan hevde dette. Phillips, K. (2014) s. 39, 41.

⁷⁴ Odoric av Pordenone (2011) s. 183 – 184. Andreas av Perugia (2008) s. 237.

⁷⁵ Cordier, H. (2011) s. 12. Phillips, K. (2014) s. 41.

⁷⁶ Coridier, H. (2011) s. 23 – 25. Phillips, K. (2014) s. 41

⁷⁷ Phillips, K. (2014) s. 41.

Johan av Marignolli – Relatio

Johan av Marignollis (c.1290–etter 1362) reise ble foretatt mellom 1339 og 1353 og gikk først over land til Khanbalik, for så sjøveien om India tilbake til Avignon. Formålet var å undersøke de latinske bispesetenes tilstand i øst. Johans *Relatio* ble skrevet etter at han returnerte til Avignon og ble utnevnt til biskop av Bisignanon i 1354, og før pave Innocens VI's død i 1362. Et mer nøyaktig tidspunkt enn dette er vanskelig å stadfeste, men Henry Yule mener at den med stor sannsynlighet må ha blitt skrevet i perioden da Johan var i Praha, altså mellom 1354 og 1355.⁷⁸ Denne fortellingen til Johan sirkulerte lite og bare to versjoner har overlevd til i dag. Det var en fullversjon og en delvis fullstendig versjon som ble funnet blant bøhmiske krønikere i 1758.⁷⁹

Ibn Battuta – Rihla

I den tidsperioden som jeg har satt som rammer for denne oppgaven er Ibn Battutas *Rihla* den eneste reisefortellingen av en nord-afrikaner som vi har overlevert til i dag.⁸⁰ Han var født, oppvokst og utdannet i Tanger, like ved Gibraltarstredet. Ibn Battuta var en marokkansk jurist som reiste på pilegrimsreise til Mekka og deretter en lang omvei til Dehli.⁸¹ Reisen til Ibn Battuta ble foretatt i tidsperioden mellom 1325 og 1354.

Ibn Battuta ble ikke lest mye i sin samtid, hverken i Europa eller i Midtøsten. I de fire århundrene etter bokens utgivelse sirkulerte den for det meste i kortversjoner blant lærde i Egypt, Nord- og Vest-Afrika.⁸² Først på 1800-tallet dukket det opp en kortversjon på engelsk, oversatt av Samuel Lee i 1829.⁸³ Ibn Battutas *Rihla* ble skrevet av en mann ved navn Ibn Juzayy som fikk i oppdrag av sultanen Abu 'Inan av Marokko å skrive ned Battutas historier.⁸⁴ Denne ble skrevet på arabisk hvorav flere kopier av den fulle boken ble hentet til Europa i kjølvannet av den franske okkupasjonen av Algerie.⁸⁵

⁷⁸ Yule, H. (1966) s. 202 – 203. Kim Phillips har skrevet ca. år 1356 uten videre diskusjon. Phillips, K. (2014) s. 40.

⁷⁹ Phillips, K. (2014) s. 40. Yule, H. (1966) s. 177, 207.

⁸⁰ Dersom Richard Foltz sitt utvalg av muslimsk reiselitteratur om India er representativt, så er Ibn Battuta den eneste muslimen som beskriver India som en reisende mellom 1030 og 1526. Foltz, R. (2008) s. 81 – 95.

⁸¹ Gibb, H. (1958) Foreword. The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. I. London. S. x

⁸² Dunn, Ross (2012) The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the Fourteenth Century. S. 4

⁸³ Gibb, H. (1958) s. xiii

⁸⁴ Dunn, Ross (2012) s. 3

⁸⁵ En av disse kopiene hadde enda til Ibn Juzayy sin signatur. Dunn, R. (2012) s. 4

Kapittel 2: Kristne samfunn i øst

De isolerte kristne samfunnene har alltid vært av spesiell interesse for de som reiste i senmiddelalderen. Gjennom 1100-tallet hadde pseudo-Abdias' verk *Apostolisk Historie* fra 500-tallet vært et svært populært og belest verk. Her ble det hevdet at apostlene faktisk lyktes i å preke evangeliet til alle verdens land.⁸⁶ Det var dermed viktig å finne de rettroende kristne samfunnene som var blitt avskåret fra den pavelige kurie over tidens løp. «Rettroende» betydde egentlig katolske kristne som aksepterte paven som deres overhode, og praktiserte alle ritualene, lærte doktrinen og brukte symbolene riktig. Nå var det ingen kristne samfunn i øst som hadde akseptert paven som overhode da reisene begynte på 1240-tallet, og språk, forberedelse og forhåndskunnskaper hindret ofte de reisende i å plukke opp feil i doktrinen. Dermed blir definisjonen «rettroende» de som beskrives som «kristne», hvilket i noen tilfeller også omfattet grekerne.

I løpet av det første årtusen av kristendommens historie var det flere skisma som ledet til et stort mangfold av kristne retninger, spesielt i øst. Ved konsilet i Khalkedon i 451 var det mange som skilte av fra den dominerende konsensusen i Europa. Striden i Khalkedon gjaldt definisjonen av tro og Kristus' to naturer.⁸⁷ Her var det mange kirkesamfunn som ikke kunne godta kompromisset som ble vedtatt ved konsilet, deriblant de *nestorianske* kristne som jeg vil komme tilbake til (kap. 2: IV). Maronittene var et annet samfunn som, i løpet av debatten som oppstod i kjølvannet av konsilet, adapterte det som muligens skal ha vært en monoteletistisk kristologi.⁸⁸ De var ikke rettroende kristne, sett fra perspektivet til en latinsk kristen. Maronittene skal ha holdt til i Libanon mellom Beirut og Tripoli, men på 1100- og 1200-tallet er det kilder som taler for deres tilstedeværelse både på Kypros og i Takrit i Irak.⁸⁹ De reisende som blir behandlet i denne oppgaven skriver ingenting om dette kristne samfunnet, hvilket kan være fordi de enten ble forbundet med de *nestorianske* kristne, eller så var de så små at de ikke ble oppdaget.

Dette kapittelet vil søke å svare på hvordan varianter av kjente kristne samfunn i øst ble omtalt av vestlige reisende. Jeg kommer også til å undersøke hvorvidt utviklingen av fransiskanerordenens utdanningssystem hadde noen påvirkning på omtalen av kristne

⁸⁶ Hamilton, B. (2009) s. 121.

⁸⁷ Brock, S. P. (1996) s. 26 – 29.

⁸⁸ Richard, J. (2004) s. 590 – 591. Det vil si at de gikk med på kompromisset om Kristus' to naturer, men de mente derimot at han bare hadde én vilje. Halvorsen, P. B. (2009) [internett/oppslagsverk]

⁸⁹ Richard, J. (2004) s. 591.

samfunn i øst. Dette vil jeg gjøre ved å belyse tre forskjellige perspektiver på «kristne»: først vil «rettroende» bli presentert gjennom tre spesielle kristne samfunn i øst. Disse tre spesielle kristne samfunnene er georgianerne, alanerne og armenerne. Disse blir valgt fordi de var kjente kristne samfunn i øst som hadde sporadisk kontakt med pavesetet med en forskjellig grad av oppriktige ønsker om union. Georgianerene omtales bare innimellom, hvilket kan ha to årsaker: enten ble de blandet med den gresk-ortodokse kirken eller så ble de sett på som skismatikere. Alanere er interessant siden vi kan se en utvikling som er nært forbundet med utviklingen innenfor fransiskanerordenen. Omtalen av armenerne utvikler seg i forbindelse med hvordan situasjonen var for det armenske landet Kilikia og hvordan forholdet var mellom den armenske og den katolske kirken.

Etter at de «rettroende» er presentert vil en del plass bli brukt på et kristent samfunn som alltid blir fremstilt som «feiltroende». Den *nestorianske* kirken blir et referansepunkt for hvordan fremmede religioner fremstår i sammenligning. Den *nestorianske* kirken var, sett fra de latinske kristnes perspektiv, bildet på en hedensk eller kjettersk fremstilling av den rette troen – de var dårlige kristne. Til slutt vil Ibn Battutas perspektiv på kristne bli presentert. Ibn Battutas fremstilling vil gi et utsideperspektiv på kristendommen som gir grunnlag for en komparativ diskusjon i kapittel 3.

I. Den georgianske kirken

Det var først og fremst de som reiser i retning mongolene på 1200-tallet som fortalte om georgianere. En åpenbar forklaring er at disse reiste igjennom det georgianske området, men det er også andre elementer som får en til å undre på om de kan ha blitt utelatt i de senere reisefortellingene. Vilhelm av Rubruck skriver at han møtte georgianere ved khanens hoff i Karakorum.⁹⁰ Det burde dermed være mulig at det fantes georgianere i Khanbalik på 1270-tallet, og kanskje også på 1300-tallet. For eksempel bemerker Vilhelm at også armenerne var i Karakorum, og armenerne blir også beskrevet i Khanbalik og Zaytun på 1300-tallet.⁹¹

Det som var unikt med Vilhelm var hans skarpe observasjoner, og hans identifisering av de østlige kirkene må krediteres hans opphold og arbeid i Acre. Det var nemlig mange forskjellige kristne trosretninger i det hellige land – bare i Jerusalem var det fire store kirkesamfunn: jakobinere, grekere, armenere og latinere.⁹² I dette bildet passer georgianerne

⁹⁰ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 179.

⁹¹ Andreas av Perugia (2008) s. 236. Peregrine av Castello (2008) s. 232 – 233.

⁹² Richard, J. (2004) s. 582.

best sammen med grekerne da de har sitt utspring fra den gresk-ortodokse kirken.⁹³ Vilhelm deler ikke opp den kristne troen i mindre sekter som ortodoks og katolsk. Folkeslag som grekere, armenere og georgianere blir alle omtalt som kristne,⁹⁴ men han legger til at grekerne er skismatiske i sin tro.⁹⁵ At grekerne blir omtalt som kristne i det hele tatt kan skyldes at Konstantinopel var under latinsk kontroll fra 1204 og helt opp til 1261.⁹⁶ Han skriver ikke om georgianerne er greske eller om de deler deres skismatiske tro, hans beskrivelser av georgianerne er generelt nøkterne. Det at han registrerer dette folket er dermed ikke annet enn en observasjon som ikke kan tilskrives andre årsakssammenhenger enn hans erfaring fra Acre og øye for detaljer.

Vilhelm er ikke helt alene i å identifisere georgianerne. Benedikt av Polen nevner dem i sammenheng med saksere, khazarer, tjerkessere og alanere.⁹⁷ Det er i forbindelse med en oppsummering av disse kristne at georgianerne får oppmerksomhet fra Benedikt. Det å kalle en georgier for en kristen var ikke det samme som å kalle en sakser for en kristen, da sakserne var latinske kristne mens georgierne, som nevnt, har sitt utspring fra den greske. I Benedikt og Johan av Plano Carpini sitt tilfelle så nevnes ikke grekerne i det hele tatt. De kan ha blitt utelatt med hensikt, men i så fall er det underlig at georgianerne blir inkludert.

Det er en som reiser senere en Benedikt som oppdager at georgianerne har en annen doktrine, nemlig dominikaneren Jordan Catala i 1329. Han nevner de bare kort i sammenheng med andre østlige kirker, som *nestorianerne*, jakobinerne, armenerne og grekerne. Disse hadde små samfunn i Persia, og Jordan påpeker tydelig at de holder en skismatisk doktrine.⁹⁸ Likevel, når han noe senere snakker om Georgia forteller han bare at alle der er kristne.⁹⁹ Det kan da bety to ting, enten har han ikke vært i Georgia, eller så er det en forenkling fra Jordans side. Det at han bare bruker én setning på å beskrive Georgia tyder på at det muligens er førstnevnte.

Forskjellen mellom Jordan og de to fransiskanerne er åpenbart deres tilhørighet til forskjellige ordener. Benedikt og Vilhelm er produkter av en tidlig orden som hadde som utgangspunkt å leve i enkelhet og ydmykhet, boklære var først frarådet før det ble forsiktig oppfordret med

⁹³ Richard, J. (2004) s. 576 – 577.

⁹⁴ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 216. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 270.

⁹⁵ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 110. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 102.

⁹⁶ Watt, J. A. (1999) s. 147 – 148.

⁹⁷ Benedikt spesifiserer at sakserne er gotere. Benedikt av Polen (2008) s. 80.

⁹⁸ Jordan Catala av Séverác (2011) s. 9.

⁹⁹ Jordan Catala av Séverác (2011) s. 52.

grunnleggende studier av bøker som *Sententiae*.¹⁰⁰ Det er også lite som tyder på at Benedikt hadde en utdanning, siden de tyske områdene var sent ute med å opprette *studia*. Et *studia* var et enkelt senter for læring med bare ett fakultet.¹⁰¹

Dominikanerne hadde en helt annen tilnærming. Dominic de Guzman (c. 1170–1221), ordenens grunnlegger, var en planlegger og han skapte en orden av medlemmer som var godt trent i teologi og preken. Siden de ble etablert for å bekjempe de kjetterske katarerne i Sør-Frankrike adapterte de deres enkle og avholdende livsstil.¹⁰² Joseph H. Lych og Phillip C. Adamo beskriver forskjellen mellom Frans av Assisi og Dominic de Guzman slik: «For Dominic, a life of poverty and begging was a means to an end, whereas for Francis, it was an end in itself».¹⁰³ Dermed forklarer utgangspunktet til en dominikaner hvorfor der var lettere for han å identifisere skismatiske doktriner enn for medlemmer av den tidlige fransiskanerordenen.

II. Alanerne

Omtalen av alanerne har en interessant utvikling i reisefortellingene opp til 1300-tallet. De var et steppefolk med sin metropol i Alania like nord for dagens Georgia.¹⁰⁴ De nevnes som et folkeslag i de fleste kildene og ikke som et eget land, hvilket har sin naturlige forklaring i at mongolene ødela det gamle kongeriket Alania. Etter mongolenes invasjon spredte alanerne seg i tre grupper: Den første trakk seg tilbake til fjellene i det som er dagens Ossetia, den andre flyktet til Ungarn, og den siste gruppen slo seg sammen med mongolene.¹⁰⁵

i. Én blant mange kristne folkeslag

Johan av Plano Carpini var mest opptatt av de kristne som nylig var blitt angrepet av mongolene, nemlig ungarerne, polakkene og moravianerne,¹⁰⁶ men han forteller også om andre kristne samfunn i øst som enten var underlagt mongolene, eller som hadde klart å motstå invasjonforsøk. Dette var blant annet alanerne, sammen med andre folkeslag som litauere og gazarianere.¹⁰⁷ Om gazarianerne¹⁰⁸ får vi ikke vite mer enn at de var kristne,

¹⁰⁰ Det var Alexander av Hales som introduserte *Sententiae* som lærebok i 1236. Luscombe, D. (2010) s. 68.

¹⁰¹ Marrone, S. P. (2010) s. 57 – 58.

¹⁰² Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 262.

¹⁰³ Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 262.

¹⁰⁴ Richard, J. (1999) s. 578.

¹⁰⁵ Abaev, V. I. & Bailey, H. W. (2011) [Internett/oppslagsverk]

¹⁰⁶ Johan av Plano Carpini (2008) s. 53.

¹⁰⁷ Johan av Plano Carpini (2008) s. 29.

¹⁰⁸ «Gazaria» betyr «Den gylne horde» – altså mongolene i Kaukasusområdet. Schmieder, F. (2005) s. XXX.

litauere (*ruthuanos*)¹⁰⁹ var derimot en fare for Johan og hans reisefølge. Han skriver at deres reisefølge var reelt truet av litauiske banditter som plyndrer på veien mot Kiev.¹¹⁰ Johan reiste dog i en tid hvor konfliktlinjen ikke nødvendigvis gikk langs de religiøse linjene.

På samme måte som at litauere var banditter blir en alaner i Kiev beskrevet som en grådig og uærlig mann. Denne mannen løy og utpresset Johan for gavene han hadde med til Güyük Khan.¹¹¹ I motsetning til litauerne gir Johan oss flere beskrivelser av alanerne. De beskrives også som et folk som faktisk klarte å motsette seg mongolenes invasjon, akkurat som det legenden Jon Presbyter hadde gjort.¹¹² Det overordnede inntrykket man får av Johans beskrivelser av de kristne samfunnene er at de var mange og spredte, noen under mongolsk herredømme eller fangenskap, andre i suksessfull opposisjon til invasjonforsøkene deres. Johan og Benedikt sine beskrivelser må tolkes inn i konteksten av at de dro like etter mongolenes invasjon av Øst-Europa. Johan har gjort et forsøk på å kartlegge så mange kristne samfunn som mulig og beskrive deres status. Med Johans fokus på hvordan å bekjempe mongolene, så er det mulig at han har sett på disse kristne samfunnene som potensielle allierte eller, som med alanerne, eksempler å etterfølge.

ii. En annen forståelse av «kristen»

Man får ikke det samme inntrykket av et mangfold av spredte kristne folkegrupper i øst av Vilhelm. Årsakene til det er mange: for det første var hans oppdrag et annet enn Johans. Som nevnt innledningsvis var Vilhelm drevet på reise av hans fransiskanske ånd om å misjonere, og Ludvig IX fungerte som hans sponsor. En annen årsak kan være at han ikke møtte på så mange forskjellige kristne, eller at han møtte dem men hans tolk var så dårlig at han ikke forstod det.¹¹³

En tredje årsak kan være at Vilhelm hadde en annen oppfatning om hva som var en «kristen». Han hadde flere krav til hva som måtte til for å kunne bli definert som «kristen»: symbol, ritual, praksis/tradisjon, doktrine og, selvsagt, trosbekjennelsen. I Quayaligh møter Vilhelm en mann som illustrerer store deler av hans liste av krav. Denne mannen gav inntrykk av å være

¹⁰⁹ Christopher Dawson og Anastasius skriver at det mest sannsynlig var litauere. Dawson, C. (2008) s. 52 fotnote 1. Anastasius (1929) s. 103 fotnote k & 6. Peter Jackson og David Morgan oversetter generelt «ruthianer» til «russer». Men også de kommenterer at i Johan av Plano Carpini sitt tilfelle må det ha vært litauere, ikke russere. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 128 fotnote 1.

¹¹⁰ Johan av Plano Carpini (2008) s. 52.

¹¹¹ Johan av Plano Carpini (2008) s. 52 – 53.

¹¹² Johan av Plano Carpini (2008) s. 48 – 49.

¹¹³ Vilhelm klager nemlig mye over tolken sin. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 109, 113 – 114, 133, 140 – 141, 147, 154 – 155, 162, 187, 189.

kristen fordi han bar et lite kors, i tillegg til «... det faktum at på alle spørsmål jeg stilte ham svarte han som en kristen».¹¹⁴ Da Vilhelm spurte denne mannen hvorfor de ikke hadde en figur av Kristus på korset svarte han at det ikke var deres tradisjon. Vilhelm konkluderer dermed at han måtte være en kristen og at utelatelsen av Kristus var grunnet feil i deres doktrine.¹¹⁵ Historiker Peter Jackson argumenterer for at denne mannen kan ha vært en tilhører av manikeismen,¹¹⁶ en trosretning jeg vil behandle mer utfyllende i kapittel 5. Hvis denne mannen var en manikeer er det noe ironisk fordi Vilhelm feilaktig anklager andre trosretninger for å lære manikeiske doktriner, men han klarer ikke å identifisere manikeiske symbol og doktriner når han først blir konfrontert med dem.

Forklaringen på forskjellen mellom Vilhelm og Johan av Plano Carpini kan også være personlig, at Vilhelm var mer nysgjerrig på hvordan kristne praktiserte troen i øst. Noe som igjen kan være fordi religionens funksjon i Vilhelms reisefortelling er viktigere enn i Johans, siden Vilhelm reiser for å misjonere, mens Johan er på et diplomatisk ærend. For Vilhelm fungerer beskrivelsene av kristne samfunn som en oppfordring til å misjonere mer.

Utdannelse er en annen faktor som også kan ha skilt de to fra hverandre og gitt utslag på hvordan de beskrev andres trosretninger. Johan var en nær samtidig av Frans av Assisi (c.1181–1226),¹¹⁷ og som Peter Jackson har kommentert var Johan sannsynligvis ikke i nærheten av noe universitet.¹¹⁸ Først etter at Frans trakk seg ut fra ledelsen av ordenen begynte det å bli fokus på utdanning. Historiker Bert Roest påpeker at etter 1230-tallet tilrettela den fransiskanske ordenen for et skolenettverket. Dette nettverket skulle gi en grunnleggende teologisk og pastoralisk formering for både nye noviser og for de som hadde vært med siden starten. Roest forklarer at «[t]his implied that all these friars participated, often on a daily basis, in lectures, sermons, and exercises, by means of which they acquired the necessary knowledge to perform their tasks as priest, teachers, preachers, or confessors».¹¹⁹

Johan hadde derfor en grunnleggende forståelse for hvordan å utføre sin oppgave som en omreisende preker. Vilhelm av Rubruck fungerte derimot som lektor i Acre,¹²⁰ og det krevdes

¹¹⁴ «... quia ad omnia que querebam ab eo respondebat ut christianus». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 227.

¹¹⁵ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 137. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 150.

¹¹⁶ Jackson, P. (1994) s. 289.

¹¹⁷ Phillips, K. (2014) s. 28.

¹¹⁸ Jackson, P. (2001) s. 50.

¹¹⁹ Roest, B. (2000a) s. 325

¹²⁰ Han skriver at han ikke fikk tillatelse av ministeren til å forlate Acre for å møte Ludvig IX personlig, fordi han måtte undervise. Vi er derfor så heldig at Vilhelm bestemte seg for å skrive ned reisefortellingen sin i stedet. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 219. De Rachewiltz, I. (1971) s. 140. Vi har også en annen kilde som omtaler

mer av en lektor som blant annet trengte en utdanning på fire år. Bert Roest har oppsummert hva en slik utdanning for en lektorstudent på 1200-tallet (som oftest) ville inneholde:

... [the students] would listen to cursory and ordinary lectures on the Bible and the Sentences [of Peter Lombard], and to additional courses in moral philosophy and canon law. Moreover, they would learn a good deal of the theological material by heart in recitation sessions ... and receive additional training in disputation techniques and sermon composition.¹²¹

En lektorutdanning måtte bli gjennomført ved et *studium generale* som var et studiehus for avansert teologi.¹²² Vilhelm var sannsynligvis fra Rubruck i Flandern,¹²³ et området hvor det ikke var et *studium generale*. Det nærmeste var Paris, men et sted mellom 1230 og 1248 ble et studiehus opprettet i Köln.¹²⁴ Det er fullt mulig at Vilhelm enten kom inn i ordenen som en lærd mann,¹²⁵ at han tok lektorkurs ved et *studium generale* som ikke tilbød grad,¹²⁶ eller at han faktisk studerte i Paris. Igor de Rachewiltz skriver at Vilhelm har bodd i Paris på et tidspunkt, siden han må ha fulgt med Kong Ludvig IX til Palestina derfra i 1248.¹²⁷ Sannsynligheten er dermed stor for at han fikk sin utdanning fra Paris. At Vilhelm har lest *Sententiae* (*Sentences*) av Peter Lombard vet vi også, fordi han selv skriver at han har med boken på reisen sin østover.¹²⁸

Lektorutdannelsen gir opplæring og trening på hva kirken ser på som riktig innenfor praktisering av ritualer, symboler og doktriner. Dermed hadde nok Vilhelm noen klarere grenser for hva som var «kristen» og hva som var «kjetter» enn Johan. Likevel, som illustrert av mannen med en manikeiske symboler, ser ikke hans utdanning ut til å være nok for å kunne sette helt riktige grenser mellom «kristen» og «kjetter».

Vilhelm som en fransiskansk lektor, nemlig Giacomo d'Iseo som forteller om Vilhelms møte med Batu khan. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 282.

¹²¹ Roest, B. (2000a) s. 92.

¹²² Roest, B. (2000a) s. 11, 91 – 95. Luscombe, D. (2010) s. 67.

¹²³ Phillips, K. (2014) s. 31.

¹²⁴ Roest, B. (2000a) s. 28 – 29.

¹²⁵ Hvilket var vanlig i begynnelsen. Adelmo, P. C. & Lynch, J. H. (2014) s. 260 – 261. Ikke før på 1240-tallet ble det vanlig å ta opp gutter i alderen 12- til 14-år. Roest, B. (2000a) s. 66.

¹²⁶ «Ikke-grads»-statusen kom av at universitetet som studiehuset var koblet til ikke hadde en offentlig teologistilling. Ikke før i 1257 oppnådde lektorutdanning uten grad de samme privilegier som en lektorutdanning med en universitetsgrad. Privilegiet gikk ut på at alle ordensbrødre som fulgte et lektorkurs ved et «ikke-grads»-*studia generalia* fikk *licentia docendi* ved alle andre «ikke-grads» høyere teologiske tiggerskoler. Roest, B. (2000a) s. 30 – 31.

¹²⁷ De Rachewiltz, I. (1971) s. 125.

¹²⁸ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 120. Peter Jackson og Morgan David identifiserer boken som Peter Lombards *Sententiae*. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 120 fotnote 1.

Man må heller ikke overse betydningen av Vilhelms utstasjonering i Acre, hvilket hadde mye å si for at han bemerker at alanerne er greske i alt fra språk til prester. Vilhelm må ha hatt en god kjennskap til den greske troen for å kunne si med sikkerhet at, selv om de hadde greske ritual og språk, så hadde disse alanerne ikke tatt til seg den skismatiske troen.¹²⁹ For Johan av Plano Carpini var den greske troen ny, siden han for det meste misjonert i spanske og tyske områder før han ble sendt østover.¹³⁰

iii. Utvikling til et sentralt og viktig folkeslag

Etter Vilhelm av Rubruck er det en stund før alanerne blir nevnt igjen. Ibn Battuta nevner et folk som blir kalt *Ās* som har blitt identifisert som alanerne, og han skriver at disse er muslimer.¹³¹ Det er mulig at alanernes høye posisjon i den mongolske hæren førte til ønsketenkninger om at de tilhørte deres egen trosretning,¹³² eller at Ibn Battuta bare tar feil angående flertallet av alanernes trosretning. Henry Yule skriver at den muslimske historikeren Rashīd al-Dīn Tabīb (1247–1318) nevner alansk territorium som et kristent område.¹³³ Det ser dermed ut til at Ibn Battuta tar feil i identifiseringen av alanerne som muslimer.

Rundt år 1355 er Johan av Marignolli den neste kristne som gir dette folkeslaget en større oppmerksomhet. Nå har omtalen av alanerne endret seg fra greske i alt foruten den skismatiske troen, til et edelt folkeslag. For Johan var de nemlig en viktig del av hans bibelske verdensforståelse. Han mener at mongolenes khan elsker og bærer den kristne tro høyt, og alle prinsene i hans imperium – rundt 30.000 – er kalt alanere. Johan hevder at alanerne enten er faktiske kristne eller kristne i navn, og at de kaller seg pavens slaver.¹³⁴ Tallet han kommer opp med her er interessant fordi Peregrine i 1318 skriver at det finnes gode kristne i øst, kalt alanere, hvor 30.000 er i den store kongen Georgs tjeneste.¹³⁵ Det er mulig at Johan har lest Peregrines brev, men han er da en av få som har fått det privilegiet.¹³⁶

¹²⁹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 110. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 102 – 103.

¹³⁰ Dawson, C. (2008) s. 2

¹³¹ Ibn Battuta II (1962) s. 516.

¹³² Om alanernes posisjon i den mongolske hæren. De Rachewiltz, I. (1971) s. 189. Yule, H. (1966) s. 186 – 187.

¹³³ Yule, H. (1966) s. 186. Også den anonyme *Ḥodūd al-‘ālam* beskriver alanerne som kristne på 900-tallet.

Abaev, V. I. & Bailey, H. W. (2011) [internett/oppslagsverk]

¹³⁴ Johan av Marignolli (1966) s. 210.

¹³⁵ Den samme Georg som Johan av Monte Corvino konverterte. Peregrine av Castello (2008) s. 32 – 33.

¹³⁶ En annen mulighet er at Peregrine sitt brev faktisk er en forfalskning. Jeg har enda ikke sett en god begrunnelse for hvorfor dette brevet ble ansett som ekte i Alfonso Ceccarellis samling. Den eneste er Dawsons: «But whatever Ceccarelli's misdeeds, I do not think he can have forged this particular document, and most scholars now regard it as genuine». Dawson, C. (2008) s. 222 – 223. Terskelen for å bedømme en kilde for ekte blant forfalskninger må være høy, så jeg lar tvilen komme Peregrine til gode. Heller ikke i Kim Phillips' grundige gjennomgang av kildene blir det stilt spørsmål om validiteten til dette brevet. Phillips, K. (2014) s. 39.

Johan kan også ha fått dette tallet fra en annen kilde. Et besøk i 1338 av 15 ambassadører på oppdrag fra Toghon Temür (r. 1333–70) var nemlig anledningen for at Johan ble sendt ut for å undersøke hvordan det stod til med Østens katolske bispeseter.¹³⁷ Ambassadørene hadde også med seg et brev fra noen alanske prinser i Khanbalik. I dette brevet står det om et kristent folk som sørger etter å ha mistet sin spirituelle leder, Johan av Monte Corvino.¹³⁸ Det står ingenting om 30.000 alanere, men det er mulig at han ble fortalt noe slik muntlig.

Uansett hvor Johan av Marignolli har fått denne informasjonen fra så skriver han alanerne inn i sin holistiske verdensforståelse. Han skriver at alle verdens folkeslag nedstammer fra Noahs sønner Shem, Kam og Japhet,¹³⁹ i tillegg til at det finnes noen monstrøse etterkommere av Kain som overlevde syndefloden.¹⁴⁰ Shem var den som fikk tildelt Asia, altså halve jorden, og han ønsket å holde tilbedelsen av Gud så tro som mulig. Ifølge Johan hadde «... det edle folkeslaget alenere ...» sitt utspring fra Shems sønner, og han mener at de ble ansett som «... den største og edleste nasjonen i verden ...».¹⁴¹ Det er typisk av Johan å spore herkomsten tilbake til Noahs eller Adams sønner for alle folkeslag han møter på. Johans system for å kategorisere verdens befolkning er dermed basert ene og alene på bibelen, med en spesiell vekt på det gamle testamentet.

Her ser vi en tydelig utvikling fra Vilhelm og Johan av Plano Carpini til Johan av Marignolli. For Johan av Marignolli er hele verden en kristen verden og alle folkeslag og geografiske områder har en bibelsk relevans. Religionens funksjon i Johan av Marignollis reisefortelling er mer sentral enn hos noen av de andre reisende. Forskjellen er at Vilhelm forholder seg beskrivende til sine omgivelser og skeptisk til tidligere kunnskap. Johan av Marignolli ser sammenhenger mellom Bibelen og virkeligheten overalt: verden var en kristen verden som ventet på den gode nyheten (*evangelium*) om Jesus, Guds sønn.¹⁴²

Henry Yule hevder at det store fokuset på spesielt Adam har å gjøre med omstendighetene rundt konstruksjonen av Johans *Relatio*. I følge Yule ble Johan under sitt besøk i Praha beordret av keiser Karl IV av det Tysk-Romerske Rike (r. 1346–78) til å omarbeide de bøhmiske annalene.¹⁴³ Det er i denne forbindelsen at Johan «... consoled himself under the

¹³⁷ De Rachewiltz, I. (1971) s. 190. Yule, H. (1966) s. 179 – 184.

¹³⁸ Yule, H. (1966) s. 181 – 183.

¹³⁹ Johan av Marignolli (1966) s. 246 – 247.

¹⁴⁰ Johan av Marignolli (1966) s. 245 – 246.

¹⁴¹ «... a quo nobilis generacio Alanorum in oriente dicitur exorta; et est hodie maior et nobilior nacio mundi ...». Johan av Marignolli (1929) s. 543.

¹⁴² *Evangelium* kommer av gresk: ordet *eu-angel* betyr «gode nyheter». Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 14.

¹⁴³ Yule, H. (1969) s. 199 – 201.

disagreeable duty imposed on him, by interpolating his chronicles ... with the recollections of his Asiatic travels ...». ¹⁴⁴ Det fargerike språket til Yule formidler noen underliggende påstander som han ikke har grunnlag for å hevde: om Johans motiv bak inkluderingen av *Relatio* var å «salte» ¹⁴⁵ krønikene med sine fortellinger vet vi ikke. Yules forklaring bak det store religiøse elementet er likefullt gyldig når han skriver at enhver krønike startet senest med Adam, dermed måtte Johan legitimere reisefortellingens plass i krøniken ved å sette det i en bibelsk kontekst. ¹⁴⁶

Forskjellen kan dermed ligge i konteksten for reisefortellingenes konstruksjon, eller i den personlige tilnærmingen til Bibelen og hvordan dens ord kunne appliseres som forklaring på omverden. En annen potensiell årsaksforklaring er utviklingen av fransiskanerordenen som var blitt vesentlig annerledes på 1300-tallet enn det den hadde vært i starten av 1200-tallet. Narbonne-statuttene fra 1260 – skrevet av daværende generalminister Bonaventura av Bagnoregio (1221–74) – fikk satt opplæring av nye fransiskanere som en prioritering innenfor ordenen. ¹⁴⁷ I perioden mellom 1260 og 1336 vokste store fransiskanske skoler frem, og skolene i Cambridge og Oxford begynte i denne perioden å utfordre Paris' prestisje. ¹⁴⁸ Det ble også uttrykt en nødvendighet av *studium generale* i alle provinsene, ¹⁴⁹ i løpet 1270-tallet ble det skapt skoler for avansert logikk, metafysikk og moralfilosofi, ¹⁵⁰ og i 1292 ble det vedtatt å legge til rette for *studium artium* som skulle instruere unge gutter i 12- til 14-årsalderen på sub-provinsielt nivå. ¹⁵¹ Allerede i 1279 kunne generalforsamlingen ved Assisi skryte av at det var skoler eller aktive lektorer ved ethvert veletablert fransiskansk kloster. ¹⁵²

Johan av Marignolli var sannsynligvis fra Firenze og tilhørte Marignolli-familien som var en av Firenzes mest innflytelsesrike. ¹⁵³ Firenze hadde ingen *studium generale* før i 1348 ved

¹⁴⁴ Yule, H. (1969) s. 201.

¹⁴⁵ Nok et fargerikt begrep Yule bruker om Johans motivasjon bak *Relatio*. Yule, H. (1969) s. 202. Igor de Rachewiltz beskriver Johans motivasjon med ord som gir gjenklang av Yules, så likt at det nærmest minner om plagiering. De Rachewiltz, I. (1971) s. 201.

¹⁴⁶ Yule, H. (1969) s. 201.

¹⁴⁷ Tidligere har Narbonne-statuttene vært sett på som et vendepunkt i historien om fransiskanerordenens oppfatning om utdanning. Bert Roest har protestert mot å legge for mye i denne vendingen og argumenterer med at det har vært tidligere statutter som også poengterte nytteverdien av læring, men at Narbonne-statuttene hadde et mer systematisk og strukturalistisk preg som fikk prioritert opplæring av nye fransiskanere. Statuttene som ble avtalt opptil 1336 fulgte linjen som ble lagt i Narbonne i 1260. Roest er også ærlig på at det er vanskelig å sammenligne tidligere statutter siden Bonaventura beordret å brenne de alle sammen. Det var for ordens skyld, slik at det bare var en lov å forholde seg til. Roest, B. (2000a) s. 7 – 10.

¹⁴⁸ Roest, B. (2000a) s. 20 – 21.

¹⁴⁹ Roest, B. (2000a) s. 28.

¹⁵⁰ Roest, B. (2000a) s. 69.

¹⁵¹ Roest, B. (2000a) s. 66.

¹⁵² Roest, B. (2000a) s. 84 – 85.

¹⁵³ Yule, H. (1966) s. 177 – 178.

pavelig privilegium.¹⁵⁴ Dermed er det vanskelig å si om han fikk sin utdanning derfra, men Johan har selv skrevet at han gav undervisning ved Bologna på et tidspunkt.¹⁵⁵ Siden Johan underviste ved Bologna på et tidspunkt må han ha tatt lektorutdanning og kravene for å bli lektor endret seg noe med tiden. For å garantere kvaliteten på lektorprogrammet ble blant annet utdannelsen redusert fra fire til to år gjennom generalforsmalingene i Assisi (1316) og Lyon (1325). Dette var grunnet den store etterspørselen etter lektorer som gjorde at mange lektorstudenter ble kalt tilbake til sine respektive klostre for å undervise før de var ferdig med utdannelsen.¹⁵⁶ Selv med en halvering av utdannelses tiden var sannsynligvis kvaliteten opprettholdt ved at undervisningen var blitt bedre på skolene som skulle forberede studentene på lektorutdanningen.¹⁵⁷

Johan var dermed et produkt av en utvikling som skulle sikre at opplæringen av minorittene hadde en viss standard og kvalitet. Vi kan ikke si sikkert om Vilhelm gjennomførte alle de fire årene av lektorutdannelsen, men Johan av Marignolli skal ha gått gjennom alle trinnene som var påkrevd for å bli en lektor. Mange skoler på begynnelsen av 1300-tallet begynte også å standardisere bibelundervisningen som var «... fascilitated with the spread of successfull exegetical compendia ...».¹⁵⁸ Vi ser en mulig konsekvens av dette ved at Johans reisefortelling er skrevet som en eksegesis applisert på verden slik han ser den.

III. Den armenske kirken

Hverken Johan av Plano Carpini eller Benedikt av Polen som la ut på reise i 1245 omtaler armenerne. Det kan forklares ved at armenerne var nettopp erobret og underlagt mongolsk styre og det armenske landet, Kilikia, lå ikke på ruten som Johan og Benedikt tok.¹⁵⁹

Vilhelm reiser gjennom Kilikia og den anatoliske høyden på tilbakeveien fra Karakorum og snakker naturligvis en del om armenerne i den forbindelse. Men som nevnt skriver han om armenerne i Karakorum også. Her gjør han en del sammenligninger mellom armenerne og *nestorianerne*. Nestorianerne vil bli behandlet mer utfyllende i neste underkapittel, her og nå er det nok å bemerke at Vilhelm ser på nestorianerne som dårlige kristne. Han sammenligner dem med armenerne i to sammenhenger. Den første handler om at både armenerne og

¹⁵⁴ Senere med imperiets privilegium i 1364. Roest, B. (2000a) s. 48.

¹⁵⁵ Yule, H. (1966) s. 179. Bologna hadde fått et anerkjent *studium* på 1240-tallet, og siden 1249 hadde en utdanning ved dette studiet de samme privilegiene som en grad i Paris. Roest, B. (2000a) s. 45.

¹⁵⁶ Roest, B. (2000a) s. 93 – 94.

¹⁵⁷ Roest, B. (2000a) s. 94.

¹⁵⁸ Roest, B. (2000a) s. 131.

¹⁵⁹ Jackson, P. (1999) s. 708.

nestorianerne blir pinlig berørte over å se Kristus på korset.¹⁶⁰ Den andre sammenligningen er at de ikke spiser fisk i fastetiden.¹⁶¹

Tolker man disse sammenligningene som et ønske om å fremstille armenerne som dårlige kristne, blir det underlig sett i lys av at den armenske og den katolske kirken hadde jobbet gjennom store deler av 1100-tallet for å forenes.¹⁶² Foreningsønskene skulle tyde på at forskjellene mellom Vilhelms tro og disse armenerne ikke kunne være for store. Vi ser også at Vilhelm søker aktivt å komme seg mot Kilikia og håper å møte den armenske kongen Hetoum I (r. 1226–70) på sin vei.¹⁶³ Hans omtale av armenerne er dermed blandet og ikke entydig positivt. Dette illustreres godt med den armenske munken Sergius fra Jerusalem som Vilhelm møter i Karakorum. Vilhelm var positiv i starten – det så ut til at de delte et felles ønske om å misjonere¹⁶⁴ – men så viser det seg at Sergius har flere dårlige karaktertrekk. Vilhelm trekker frem Sergius' dårlige dømmekraft, munkens hat mot muslimer og hans tiltro til divinasjon.¹⁶⁵ Men han sier også at denne munken noen ganger handlet motstridende til armensk tradisjon, blant annet når han tar av seg hetten sin på befaling av Mangu Khan.¹⁶⁶ Alle armenere er dermed ikke som Sergius, og det tyder på at Vilhelm har et godt nok inntrykk av armenerne til å forsvare folket mot Sergius' handlinger.

På 1300-tallet ble armenerne omtalt av både Peregrine av Castello og Andreas av Perugia. Begge forteller at armenerne har bygget, eller holder på å bygge, kirker i henholdsvis Khanbalik og Zaytun.¹⁶⁷ Grunnen til at armenerne får mer omtale i denne tidsperioden kan ha med å gjøre at de nettopp er blitt forent med den latinske kirken. Den armenske kirken hadde nominelt underkastet seg paven tidligere, men en komplett union ble til først ved konsilet i Sis (1307). Det var likevel vanskelig å få gjennomført unionen i praksis, spesielt med hensyn til de latinske ritualene. Denne problemstillingen førte til at dominikanerne i Større Armenia opprettet en ny orden, *fratres unitores*, som ble godkjent av pave Innocens VI i 1362.¹⁶⁸

Det er interessant å bemerke at dominikaneren Jordan Catala, som skriver om sin reise gjennom Større Armenia i 1329, har en klarere forståelse for deres doktrine enn noen av de

¹⁶⁰ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 166. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 117, 196.

¹⁶¹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 174 – 175. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 207.

¹⁶² Richard, J. (2004) s. 586 – 590.

¹⁶³ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 187. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 226.

¹⁶⁴ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 151.

¹⁶⁵ Dømmekraft i forbindelse med Mangu Khans kristne tro (s. 160 – 163), hat mot muslimer (s. 186) og troen på divinasjon (s. 183). Vilhelm av Rubruck (2008).

¹⁶⁶ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 173.

¹⁶⁷ Peregrine av Castello (2008) s. 232. Andreas av Perugia (2008) s. 236.

¹⁶⁸ Zutshi, P. N. R. (2000) s. 661.

fransiskanske minorittene. Han skriver klart og tydelig at dette området er bebodd av de skismatiske armenerne, men at misjonærer fra dominikaner- og fransiskanerordenen har konvertert flere tusen, sammen med en av deres erkebiskoper.¹⁶⁹ Hverken Peregrine eller Andreas nevner noe om at armenernes doktrine er skismatisk, da de ser på dem som gode kristne.

Det er også mulig at det ikke var armenere Peregrine og Andreas møtte i det hele tatt. Det er nemlig påfallende at Johan av Monte Corvino ikke nevner noe om armenere i Khanbalik. I og med at han brukte flere år på å misjonere i Armenia og i tillegg fungerte som en legat av kong Hethoum II av Kilikia (r. 1289–93, 1295–6, 1299–1303) i 1289.¹⁷⁰

❖ «Retroende» Kristne kirker i øst

Av Odoric av Pordenone i 1330 får man generelt et inntrykk av at han vil vise hvor underlegne de andre religiøse gruppene er de kristne, men at i øst er de kristne samfunn i mindretall og nesten ikke-eksisterende. Han skriver ikke om mange kristne samfunn,¹⁷¹ og der han finner noen så setter han dem i kontrast med andre religiøse samfunn. I Tabriz er for eksempel det kristne samfunnet underlagt muslimene, mens i Flandrina er de kristne i stadig konflikt med jødene. Konflikten mellom jødene og de kristne i Flandrina vinnes alltid av de kristne, ifølge Odoric.

Hvordan ble da kjente «rettroende» kirker omtalt av vestlige reisende? Det ser ut til å være en utvikling fra Johan av Plano Carpini til Odoric, fra et mangfold av mindre kristne samfunn underlagt mongolene til et fåtall sterke kristne spredt rundt i øst. Utviklingen av denne diskursen har fire potensielle forklaringer: Det er mulig at (1) den geografiske avstanden spilte en viss rolle, Johan reiste i nord, mens Odoric reiste lengre sør. Odoric reiser derimot i et større geografisk og mer befolket område enn Johan av Plano Carpini. Likevel skriver ikke Odoric om hverken georgianerne, armenerne eller alanerne. Kan han, som Jordan, ha oppdaget at de ikke følger den katolske kirkens doktrine, ritualer, praksiser eller symboler? Han er til tider kritisk og bemerker, i likhet med Vilhelm, at legenden om den kristne kongen i øst, Presbyter Jon, må være noe overdrevet.¹⁷² Til forskjell fra Vilhelm skriver han derimot ingenting om armenerne eller noen andre kristne samfunn ved navn.

¹⁶⁹ Jordan Catala av Séverac (2011) s. 5 – 6.

¹⁷⁰ De Rachewiltz, I. (1971) s. 160 – 161. Dawson, C. (2008) s. 222.

¹⁷¹ Kiristne samfunn: Tabriz (s. 104) og Flandrina (s. 134 – 136). Odoric av Pordenone (2010).

¹⁷² Odoric av Pordenone (2010) s. 244 – 246. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 122.

En annen faktor som kan ha spilt inn i denne utviklingen er (2) den institusjonelle utviklingen til fransiskanerordenen. Odoric hadde helt sikkert fått en innføring i *trivium*-kunstene: retorikk, grammatikk og dialektikk, i tillegg til å lese *Sententiae*. Dette er mer enn Johan av Plano Carpini og muligens det samme som Vilhelm. Forskjellen mellom Odoric og Vilhelm er at Odoric ble med i ordenen i ung alder,¹⁷³ noe som ikke ble vanlig praksis i hele ordenen før i 1292.¹⁷⁴ Forskjellen mellom Vilhelm og Odoric ligger dermed i trening på å argumentere mot, men også å identifisere, brudd på den katolske doktrinen.

Det forklarer derimot ikke hvorfor Johan av Marignolli, i motsetning til Odoric, hevder at det finnes et stort kristent folkeslag kalt alanere i øst. Forskjellen mellom dem kan forklares med en forskjell i deres (3) personlige intellektuelle tilnærming. Som nevnt ble Odoric med i fransiskanerordenen i ung alder, og utenom hans egen reisefortelling er all informasjon vi har om han skrevet av hagiografer og annalister innenfor hans egen ordenen – noe som åpenbart er tvilsomme kilder til kunnskap om den historiske personen Odoric.¹⁷⁵ Bildet vi får presentert av den unge Odoric gjennom disse tvilsomme kildene er en mann som var svært interessert og dyktig i utøvelsen av asketismen, og at han nektet forfremmelse fra sine overordnede minoritter.¹⁷⁶ Henry Yule kommenterer treffende hvor lite denne fremstillingen av Odoric passer med hans reisefortelling: «Odoric's narrative again gives one decidedly the impression of a man of little refinement, with a very strong taste for roving and seeing new countries, but not much for preaching and asceticism».¹⁷⁷

Nå mener ikke Yule at Jordan ikke drev misjonering i løpet av alle sine år på reise gjennom Østen, men han har rett i at verket hans ikke bærer særlig preg av hverken en asket eller en misjonær. Hans kategorier er også gove uten nyanser der vi får et inntrykk av at Østen består av kristne, kjettere, idoldyrkere og muslimer. På det punktet er det en likhet mellom Johan av Marignolli og Odoric, for Johan skriver ikke om mange kristne samfunn i sin reisefortelling heller. Samtidig er det en stor kontrast i tilnærmingen til hvordan verden skal beskrives, mens Odoric ikke er særlig raffinert er Johan diplomatisk i sin dialog med ukjente kulturer. At Johan praktiserte som lektor i Bologna kan også ha utgjort en forskjell, som nevnt var kravene for lektorer høye. Dette kan ha ført til at Johans fortelling er mer ettertenksom og undrende, mens Odoric i en større grad er dømmende ovenfor det fremmede og det som er annerledes.

¹⁷³ Yule, H. (2011) s. 8.

¹⁷⁴ Roest, B. (2000a) s. 66

¹⁷⁵ Yule, H. (2011) s. 8.

¹⁷⁶ Yule, H. (2011) s. 9. De Rachewiltz, I. (1971) s. 179.

¹⁷⁷ Yule, H. (2011) s. 11.

Et siste aspekt som har hatt en effekt er at (4) kunnskapen om, og perspektivet på, Østen hadde endret seg fra da Vilhelm og Johan av Plano Carpini først reiste. Odoric og Johan av Marignolli var mer forberedt på hva de skulle møte, og trusselen fra øst var heller ikke like overhengende. Mens Johan av Plano Carpini skulle søke fred med mongolene, eller spionere på mulighetene for å bekjempe dem militært, skulle Johan av Marignolli undersøke statusen til de kristne samfunnene i øst. Perspektivet på øst er et helt annet i 1338 når den katolske kirken har erkebispedøper i Khanbalik og Soltaniyeh.

IV. «Nestorianske» kristne

Den nestorianske kirken, som også går under navnet «Østens Kirke» eller den «Assyriske Kirken av Østen», skilte lag med resten av den vestlige kirken etter konsilet av Ephesus i 431.¹⁷⁸ Sebastian P. Brock har argumentert overbevisende for at Østens Kirke ikke har spesielt mye med den historiske personen Nestorius å gjøre. Nestorius ble bannlyst som kjetter ved konsilet i Ephesus for å dra ideen om at det var to personer i Kristus for langt. Dette hadde ikke noe med Østens Kirke å gjøre enda, de var fremdeles med på fremtidige konsil. Nestorius var også en greker, ikke en perser – hvilket er vesentlig siden Østens Kirke hadde sitt tilholdssted i Persia. Skismaet startet for alvor ved konsilet i Khalkedon i 451 og definisjonen om tro (eng. *faith*) som ble vedtatt der. På konsilet ble det diskutert om det var to hypostaser i Kristus, den menneskelige og den guddommelige, eller om det bare var en hypostase. Kontroversene utspant seg rundt enkelte nøkkelbegreper som skulle bli diskutert de neste 200 årene, nemlig: natur, hypostase og person.

Problemet, argumenterer Brock, var ikke at de hadde en forskjellig forståelse av Guds inkarnasjon, men at de snakket forskjellig språk, bokstavelig talt. For Østens Kirke var språket gammelsyrisk, og når det problematiske greske ordet *hypostasis* skulle diskuteres ble det for Østens Kirke oversatt med *qnoma*. Dette førte med seg mange misforståelser, for mens *qnoma* betyr noe i retning «individuell manifestasjon» så har det ofte blitt oversatt til «person», hvilket har ført til den klassiske definisjonen av *nestorianisme* som «troen på to personer i Kristus».¹⁷⁹

Opprinnelsen til nestorianismen var derfor basert på dårlig kommunikasjon og ikke en vesentlig forskjell i den kristologiske doktrinen. Den vestlige kirken forstod Østens kirke som at de talte for en doktrine der Gud og Jesus var to forskjellige personer i en kropp. Siden dette

¹⁷⁸ Brock, S. P. (1996) s. 23.

¹⁷⁹ Brock, S. P. (1996) s. 23 – 35.

var doktrinen Nestorius ble bannlyst for ved konsilet i Ephesus, var det naturlig å legge disse to sammen og Østens Kirke ble til den nestorianske kirken. I tiden etter Nestorius' bannlysning var hans navn brukt på politiske motstander i kirken som kunne overfortolkes til å dele hans ideer.¹⁸⁰ At Østens Kirke ble til den Nestorianske Kirke i Europa var en naturlig videreføring av den tradisjonen.

Med tiden så utviklet også disse kirkene seg i forskjellige retninger og, som Peter Jackson påpeker, representerer Vilhelm av Rubruck

... a church that was the product of the eleventh-century Gregorian Reform movement and of other important developments in thought and letters during the twelfth. The picture he draws of the Nestorians strikingly evokes a church that shared many of the characteristics of the Latin ecclesiastical establishment in, say, the ninth or tenth century.¹⁸¹

Reformbevegelsen på 1000-tallet forandret den latinske kirken til en kirke som hadde strengere kontroll over dens medlemmer, et skille mellom sekulær og geistlig var konstruert og paven var akseptert som innsatt av Gud til å styre kirken. I tillegg var et mer krevende ideal for prester en konsekvens av reformbevegelsen og den religiøse energien den førte med seg i hele den katolske befolkningen.¹⁸² Debatten om simoni var også en vesentlig forskjell som ikke ble tatt opp i Østens Kirke på samme måte som i den latinske. Forskjellen kommer tydelig til syne da Vilhelm faktisk anklager assyrerne fra Kathay for simoni.¹⁸³ Bildet av de nestorianske kristne som ble prosjektert på Østens Kirke i Europa i tidsperioden 400 til 600 var den samme som de første reisende på 1200-tallet hadde i forventning da de reiste.

En annen av de store forskjellene var at de latinske munkene var overlegen sine østlige brødre i dialektikken,¹⁸⁴ som ifølge Johan av Salisbury (c. 1120–80) var kunsten å argumentere effektivt.¹⁸⁵ Dialektikk var en av de syv liberale kunstene som ble hentet fra antikken i karolingerrenessansen – mer spesifikt en del av *trivium*-kunstene: grammatikk, retorikk og dialektikk¹⁸⁶ – men det var først på 1100-tallet at den ble en del av klosterkulturen.¹⁸⁷

Litteraturviter Kurtis Haas har påpekt at forskjellen mellom *trivium*-kunstene i praksis var

¹⁸⁰ Brock, S. P. (1996) s. 28 – 29.

¹⁸¹ Jackson, P. (1994) s. 281.

¹⁸² Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 165 – 169.

¹⁸³ «Sunt etiam omnes symoniaci, nullum sacramentum exhibentes gratis». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 238.

¹⁸⁴ Jackson, P. (1994) s. 281.

¹⁸⁵ Haas, K. B. (2007) s. 48.

¹⁸⁶ Adamo, P. & Lynch, J. (2012) s. 113.

¹⁸⁷ Adamo, P. & Lynch, J. (2012) s. 269 – 282.

mer flytende enn det Johan av Salisbury ville ha det til.¹⁸⁸ Haas har også vist at undervisning i *trivium* var en utvikling av ens kritiske sans.¹⁸⁹

Vi kan se eksempler på direkte anvendelse av *trivium*-kunstene i to reisefortellinger, nemlig hos Vilhelm og Odoric. Når Vilhelm debatterer med *tuinseren* velger han å strategisk alliere seg med *nestorianerne* og muslimene for å kunne effektivt argumentere for sitt monoteistiske verdensbilde. Richard Southern hevder at denne disputten viser «... the dialectic superiority of the Latins», dermed blir Vilhelm for Southern et produkt av en hundreår lang utvikling innenfor vestens skoler.¹⁹⁰ Så enkelt er det ikke siden fransiskanerordenen skydde akademisk etterstrebelse. Man må nok heller se det som et tegn på at fransiskanerordenen hadde begynt å tilrettelegge mer for undervisning i *trivium*. Vilhelm var ikke først og fremst produktet på enden av en hundreårig utvikling av universitetene, han var et produkt av en grunnleggende innføring i de elementære kunstene som var relativt nytt i fransiskanerordenen.

i. En nøytral fremstilling

Med denne historiske bakgrunnen er det interessant å begynne med en reisende som ikke ser ut til å ha forstått, eller som valgte å ignorere, Østens Kirkes kristologiske doktriner. Marco Polo er definitivt mest nøytral ovenfor de assyriske kristne av de reisende. Han bruker begrepet *nestorianer* når han bemerker at de finnes i flere byer som han reiser igjennom. Vi møter de først i Mosul blant flere andre retninger innenfor kristendommen, og her legger Marco til at de ikke følger kirkens kanoner. Det er først og fremst jakobinerne han forteller om i Mosul, hvor han sier de har deres egen patriark som fungerer akkurat som katolikkens pave i Roma.¹⁹¹ Det ser dermed ut til at Marco har en grunnleggende forståelse for kirkens kanoner, ellers vil ikke en slik bemerkning gi mening.

Etter Mosul er det lenge før vi møter igjen de assyriske (*nestorianske*) kristne, og enda lengre før vi får en beskrivelse av hvordan de assyriske kristne er som folk eller personer.¹⁹² Felles i alle tilfellene hvor de assyriske kristne nevnes er at de er få eller en sekt blant flere. Det blir aldri sagt at de er i flertall. I en fortelling som Marco gjenforteller fra sin far og onkel får noen assyriske kristne dele på æren for å utvikle katapulten for mongolene, under ledelse av Maffeo og Niccolo Polo. Marco legger til at de *nestorianske* kristne viste seg å være talentfulle

¹⁸⁸ Haas, K. B. (2007) s. 48.

¹⁸⁹ Haas, K. B. (2007) s. 49 – 55.

¹⁹⁰ Southern, R. (1978) s. 51.

¹⁹¹ Polo, M. (2004) s. 26.

¹⁹² Her nevnes det bare at de er *nestorianere*: Karkan (s. 59), Tangut (s. 64), Chinchitalas (s. 68), Kalachan (s. 85), Tenduk (s. 87), langs elven Wei (s. 148) og Kunming (s. 157). Marco Polo (2004).

mekanikere.¹⁹³ At denne historien er fiksjon gjør det bare enda mer oppsiktsvekkende.¹⁹⁴ hvorfor plassere assyriske kristne i et positivt lys i en fiktiv historie? Forklaringen er at Marco ikke hadde en agenda mot de assyriske kristne og bare så på dem som en annen type kristne, men fortsatt kristne. Siden han møtte flere assyriske kristne i Kathay var det naturlig at de ble en del av historien om katapulten.

Etter denne historien begynner Marco å notere byer som har assyriske kirker. Chan-Ghian-Fu hadde tre kirker, etablert av en assyrisk guvernør i 1278 – ifølge Marco.¹⁹⁵ Han er også skuffet over at Kinsai – en storby han likte godt – bare hadde én assyrisk kirke.¹⁹⁶ Det finnes dermed ingen negative assosiasjoner hos Marco når det kommer til den assyriske retningen innenfor kristendommen. Kan det muligens forklares med Marcos personlige religiøsitet?

Hvor religiøst et menneske er og på hvilken måte religion blir overlevert finnes det flere teorier på som med varierende hell er forsøkt applisert på middelalderen.¹⁹⁷ Man kan si med sikkerhet at Ibn Battuta og munkene i middelalderen var dedikert til sin Gud, i den grad deres religiøsitet var forskjellig blir også irrelevant for denne oppgavens vedkommende. Det er derimot fristende å spørre seg hvor religiøs en verdslig handelsmann som Marco Polo var på den tiden. David Wootton har påpekt at før Descartes manglet man de mentale verktøyene for å konstruere moderne ateisme. Wootton mener derimot at man kan snakke om en «ikke-tro» tidligere og presenterer Montaigne som en mulig representant for dette.¹⁹⁸ James Schall påpeker at kristne ble anklaget for å være ateister i Romerrikets siste århundrer, og at det i Salmenes 14 åpnes for alternativet om å ikke tro på Gud: «... Døren sier i sitt hjerte: Det er ikke nogen Gud ...» (Sal, 14:1).¹⁹⁹ Schall legger til at Thomas Aquinas' argument mot «ikke-tro» impliserer at «å ikke tro» var en mulighet noen hadde tenkt på som et potensielt problem i middelalderen.²⁰⁰

¹⁹³ Polo, M. (2004) s. 181 – 182.

¹⁹⁴ Det er et kronologisk problem med Marcos historie om katapulten. Han påstår at hans far og onkel bygget katapulten for Kublai Khan slik at mongolene kunne erobre Sian-Yang-Fu (Xiangyang). Derimot står det skrevet i kinesiske kilder at Kublai erobret Sian-Yang-Fu i 1273, ett år før Marco ankom Khanbalik for første gang. Rugoff, M. (2004) s. 182 fotnote 2. Phillips, K. (2014) s. 34.

¹⁹⁵ Polo, M. (2004) s. 184.

¹⁹⁶ Han hevder byen har en befolkning på 1.600.000 familier. Polo, M. (2004) s. 198.

¹⁹⁷ En kjent og omdiskutert teori er Harvey Whitehouses "Two modes theory". Whitehouse, H. (2004). Den har blitt forsøkt applisert på middelalderen av blant annet Anne L. Clark som matte ta så mange reservasjoner at det ikke ble særlig mye igjen av teorien. Clark, A. L. (2004).

¹⁹⁸ Han legger dog til at vi ikke har tilgang til den viktigste kilden for kritikk mot den katolske kirken. Den muntlige tradisjonen for kritikk mot kirken er tapt for alltid. Wootton, D. (1988) s. 699, 707.

¹⁹⁹ Schall, J. (2011) s. 565 – 567.

²⁰⁰ Schall, J. (2011) s. 568 – 570.

At Marco Polo var en ateist kan vi dermed avfeie, men muligheten for ikke-tro var tilstede. Sannsynligheten er derimot lav for at Marco ville tatt aktivt stilling mot den kristne Gud, velge å være «dåren» som sier at «det er ikke nogen Gud» og dermed isolert seg fra resten av det kristne samfunnet. Hans grad av religiøsitet var nok annerledes enn tiggermunkenes, siden Marco først og fremst var en handelsmann og ikke viet et liv til kirken, men vi vet for lite om Marco før han ble med sin far og onkel på reise til å slå fast noe med sikkerhet.²⁰¹ Marco hadde grunnleggende kunnskaper om den kristne tro og dens kanoner, hvilket er tydelig av hans kommentar til jakobinerne i Mosul. Bruken av merkelappen *nestorianer* kan han ha lært av sitt reisefølge, men han viser ikke den samme avskyen mot denne avgreiningen av den katolske kirken som hans samtidige katolske munker gjør.

ii. Sterk mistro

Vilhelm av Rubruck misliker derimot tilhørerne av Østens Kirke mer enn noen annen trosretning han møter på sin reise, og han kaller dem også for *nestorianere*. Det er underlig at Vilhelm omtaler assyrerne på en slik måte med tanke på at det hadde vært forsøk på forening mellom Østens Kirke og den Romersk Katolske etter 1247. Det året ble nemlig den assyriske munken Simeon Rabbanata introdusert til Innocens IV av dominikaneren Andreas av Longjumeau. Rabbanata og paven skal i de kommende årene ha forsøkt å få til en union mellom kirkene, men av flere grunner så ble ikke disse planene gjennomført. En av grunnene var propaganda mot Rabbanata grunnet hans misforståelse om keiser Fredrik II av det Hellige Romerske riket som vokteren av den Hellige Grav. Planene om forening døde med Rabbanata i 1259.²⁰²

Vilhelm ser derimot ikke ut til å ha registrert de samme likhetene som Innocens IV og Andreas av Longjumeau var villig til å bygge en forening på. På veien møter han flere assyriske sekretærer og prester som han generelt beskriver negativt, men assyrerne fra Kathay er verst av alle. For det første skriver han at de ikke vet noen ting, at de er fyllikere og at de vasker deres lavere medlemmer som muslimer.²⁰³ Videre fortsetter han:

... de lærer [sønnene av mongolske adelsmenn] evangeliet og troen, likevel av deres onde liv og grådighet fremmedgjør de dem heller fra den kristne tro, for selv livene til

²⁰¹ Polo-familien ser også til å ha bodd i San Servo som var under klosteret San Lorenzos autoritet. Like etter at Poloene kom tilbake til fra Kathay i 1289 dukker deres navn opp i dokumenter fra *Confraternitetet della Misericordia*, hvilket kan tyde på at de aktivt promoterte veldedighet i Guds navn. Pozza, M. (2006) s. 285 – 289.

²⁰² Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 90. De Rachewiltz, I. (1971) s. 113, 118.

²⁰³ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 144 – 145. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 163.

mongolene og til og med til *tuinserne* [*tuinorum*], det er idoldyrkerne [*ydolatrarum*], er mer uskyldig enn deres.²⁰⁴

Dette sitatet gir inntrykk av et hierarki av religiøse overbevisninger der disse assyryerne havner lavere enn både mongolene og *tuinserne*, som vi skal komme tilbake til senere (kap. 5: III). Dette hierarkiet til Vilhelm er bygget opp av trosretninger og folkeslag om hverandre. For eksempel er det forskjellig hvor en muslim havner i dette hierarkiet, det spørs hvilket folk han er en del av, noe som vil bli tydelig i neste kapittel. Heller ikke Vilhelms syn på *nestorianerne* er enhetlig. Han er generelt skeptisk til *nestorianere*, men de som kommer fra Kathay havner nederst i hans hierarki hvor skalaen går fra «rettroende» på topp til «vranglære» på bunn. Det som er verst for Vilhelm er nemlig ikke uvitenhet om evangeliet, men den vranglæren som noen *nestorianerne* formidlet. Generelt praktiserer assyryerne de kristne ritualene feil, men Vilhelm gir ingen enhetlig presentasjon av dem. Han har heller ikke lagt merke til den kristologiske doktrinen som var opphavet til skismaet mellom Østens Kirke og resten. Historiker Wilhelm Baum mener derfor at Vilhelms sterke fordømmelse av *nestorianerne* i mange tilfeller kan være grunnet hans ignoranse.²⁰⁵

iii. Ikke kristne, men hedninger

Johan av Plano Carpini reiste like før Vilhelm og han gir den første beskrivelsen av de assyriske kristne i Europa.²⁰⁶ Hans omtale av dem er derimot ikke en like eksplisitt, han bare nevner de kort i forbindelse med omtalen av uighurene tidlig i sin reisefortelling.²⁰⁷ Etter det plasserer han de rett og slett bare i kategorien *pagani* uten forklaring. Kategoriseringen er tydelig i Johans beskrivelse av folkeslaget naimanere, som er hedninger (*pagani*) for Johan, men for Vilhelm er de *nestorianske* kristne.²⁰⁸ Her ser vi altså en stor forskjell mellom Johan og Vilhelm. Det er flere mulige årsaker til at Johan beskriver de som hedninger: deres symbolbruk (kors uten Kristus), deres kristologiske doktriner, eller deres ritual. Mye av forklaringen ligger i bruken av *pagani*-begrepet, som vi skal komme inn på i kapittel 4. Det er bruken av dette begrepet som forklarer hvorfor vi ikke finner den samme fordømmelsen av assyriske kristne i Johans verk som det vi finner i Vilhelms. At Johan ikke skiller ut assyryerne

²⁰⁴ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 145 Latin: «Unde contigit, cum aliqui eorum nutriant aliquos filios nobilium Moal, quamvis doceant eos Evangelium et fidem, tamen per malam vitam et cupiditatem magis elongant eos ritu christianorum, quia vita ipsorum Moal et etiam tuinorum, hoc est ydolatrarum, innocentior est quam vita ipsorum.» Vilhelm av Rubruck (1929) s. 238.

²⁰⁵ Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 92.

²⁰⁶ Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 89.

²⁰⁷ Johan av Plano Carpini (2008) s. 20 – 21.

²⁰⁸ Her skriver Johan om naimanerne som hedninger (*pagani*). Johan av Plano Carpini (1929) s. 115. Her skriver Rubruck om naimanerne som nestoriske kristne. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 122.

kan også være fordi han kom inn i den fransiskanske ordenen på et så pass tidlig tidspunkt at han ikke hadde fått noen fransiskansk utdannelse, da han reiste i 1245 var han i midten av 60-årene.²⁰⁹

Konteksten til Johan og Vilhelm er relativt lik. De var del av en ny fransiskansk orden som skulle bli en motvekt til et voksende problem med kjettere på begynnelsen av 1200-tallet. Spesielt katarere var et stort problem i Sør-Frankrike og Italia, og i 1209 ble det første korstoget utlyst mot kjettere i Europa, kalt Albigenserkorstoget.²¹⁰ I ettertid av korstoget på 1220-tallet kom det flere lover mot kjetteri som enten var for første gang eller som gjorde straffen hardere.²¹¹ Problemet med kjetteri forsvant ikke med korstoget og lovgivningene, hvilket førte til at den første tiggerinkvisisjonen ble opprettet av paven i 1226, og i 1233 var den pavelige inkvisisjonen blitt en ordinær kirkelig rettstol.²¹² Som misjonærer må derfor Johan og Vilhelm ha vært i stand til å skille ut en kjetter, eller i det minste en som ikke følger den kristne veien på riktig måte. Siden Johan misjonerte i Spania og Tyskland²¹³ før han dro til Karakorum kan det hende at hans skille mellom hedning og kristen var mer tilpasset skillet mellom feil og riktig praksis i Europa. Vilhelm var på samme måte vant med å misjonert blant muslimer og kristne kirker som ikke fulgte de romersk-katolske kanonene. Vilhelm måtte muligens tolerere mer, men grensen ble trukket med assyrere, og ikke georgianere.

iv. Fra en stor hindring til skismatikere

I brevene til erkebiskopen av Khanbalik, Johan av Monte Corvino, og biskopene av Zaytun, Andreas av Perugia og Peregrine av Castello, finner vi forskjellige beskrivelser av de assyriske kristne. Andreas av Perugia sier minst og er mest opptatt av å fortelle om hva han og hva hans forgjengere fikk gjort i embete som biskop. Johan av Monte Corvino skriver definitivt mest om *nestorianerne*. Han er kritisk til dem og sier at de er et stort hinder for hans misjonerende oppdrag, og enda til en fare for hans liv.²¹⁴ Budskapet hans er at assyrerne er en hindring og at uten deres tilstedeværelse og sladder ville hans «sanking av sjeler» vært nesten femdoblet.²¹⁵

²⁰⁹ Phillips, K. (2014) s. 28. De Rachewiltz, I. (1971) s. 90.

²¹⁰ Bird, J. et. al. (2013) s. 27 – 28. Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 246 – 249.

²¹¹ Bernard, H. (1999) s. 171 – 172.

²¹² Bernard, H. (1999) s. 172.

²¹³ De Rachewiltz, I. (1971) s. 89. Dawson, C. (2004) s. 2.

²¹⁴ Johan av Monte Corvino (2008a) s. 224 – 227. Johan av Monte Corvino (2008b) s. 228 – 231.

²¹⁵ Johan av Monte Corvino (2008a) s. 225.

Johans frustrasjon er interessant sett i lys av årsaken for at han ble sendt østover. Ett år før Johan besøkte pavesetet som en legat av kong Hethoum II av Kilikia i 1289 hadde Roma fått besøk av en diplomatisk utsending fra Ilkhanen Arghun (r. 1284–91). Denne diplomatiske utsendingen fortalte at Østens Kirke var klar for å sverge troskap til paven.²¹⁶ Pave Nikolas IV (r. 1288–92) grep muligheten da en fransiskaner med kontakter i øst dukket opp. Johan ble sendt fra Roma i 1289 med brev til alle monarker og religiøse ledere i øst.

Det kan likevel hende at Johan aldri så på en forening som aktuelt, eller at han skiftet mening i møte med Kathays assyrere. Det er typisk for 1300-tallet med en sterkere konflikt mellom Østens Kirke og den Romersk Katolske, derimot er de første tiårene preget av nye forsøk på union. Østens Kirke fikk en ny *katolikos* i 1281 ved navnet Yahballaha III (r. 1281–1317) som styrte i kirkens storhetstid. Fra 1303 og frem til sin død skal han ha aktivt presset på en union ved å sende konkrete forslag til både pave Bonifatius VIII (r. 1294–1303) og Benedikt XI (r. 1303–4).²¹⁷ Motstanden som Johan følte på i Kina kan muligens forklares som et frempek på det som skal bli konflikten senere på 1300-tallet, nemlig de romersk-katolske bispesetenes etablering i Østen og konvertering av Østens Kirkes medlemmer.

Peregrine av Castello er den som viser et større vokabular av negative begreper i sin beskrivelse av assyriske kristne. Først og fremst for å forklare Johans utfordringer i Khanbalik. Mens Johan nevnte at de *nestorianske* kristne gjorde det vanskelig for han å operere i Khanbalik, så går Peregrine lengre. Han tar blant annet i bruk ordene *scismatico* og *infidelium* om disse kristne, altså skismatikere og ikke-kristne.²¹⁸ Deretter refereres assyrerne bare til som skismatikerne, og det er egentlig alt han har å si om dem. Peregrine reiser rundt 20 år etter Johan, og han ankommer Khanbalik sammen med Andreas i 1313 for å innsette Johan til erkebiskop.²¹⁹ I løpet av denne perioden ble blant annet tempelridderordenen lagt ned og i 1310 ble 54 tempelriddere brent på stake for anklager om kjetteri.²²⁰ Korstog ble også utlyst mot verdslige herrer, blant annet mot Venezia i 1308 – 1309.²²¹ Selv om motivene bak disse hendelsene muligens var andre enn religiøse, så gir de inntrykk av en strengere, eller mer desperat, respons på avvikere innad i Europa siden Acres fall.

²¹⁶ De Rachewiltz, I. (1971) s. 158 – 161. Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 96 – 97.

²¹⁷ Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 100.

²¹⁸ Peregrine av Castello (1929) s. 366.

²¹⁹ Andreas av Perugia (2008) s. 235.

²²⁰ Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 252 – 253.

²²¹ Zutshi, P. N. R. (2000) s. 661.

v. Fra skismatikere og kjettere til glemsel

Odoric av Pordenone reiste etter alle disse og gir en mer negativ beskrivelsen av assyrerne. Han introduserer de allerede i forbindelse med sitt besøk i Thana, like ved dagens Mumbai i India. Der skriver han at de er *scismatici* og *heretici*, altså skismatikere og kjettere.²²² *Heretici* er det enda ingen som har brukt enda, et negativt ladet ord og en alvorlig anklage som innebar dødsdøm i Europa. Andre gang han møter på de nestorianske kristne er det i forbindelse med et besøk til kirken som skal ha vært bygd av apostelen Thomas. Nok en gang blir de beskrevet som kjettere (*heretici*) og Odoric klager over at de har fylt kirken med idoler.²²³ Det er likevel forståelig at Odoric er hardere i sin kritikk mot Østens Kirke da pave Johannes XXII (r. 1316–34) markerer et høydepunkt i konflikten mot assyrerne. Han etablerte flere bispeseter i øst enn noen andre, og informerte til og med Jordan Catala om «Nestorianerne av Quilon» i et brev fra 1329. Pavens poeng var at det ville bli enkelt å vinne over «skismatikerne», altså *nestorianerne*, dersom man sendte et par hundre misjonærer til India.²²⁴

Johan av Marignolli, som reiste etter Odorics død, skriver ikke om de assyriske kristne i det hele tatt. Hvordan kan denne utviklingen gi mening i lys av at de som reiste tidlig på 1300-tallet begynte å ta i bruk en sterkere retorikk enn det vi ser tidligere? Et svar kan være en Johans holistiske verdenssyn. Hele verden var kristen hvor noen veket av «den rette» veien i større grad enn andre. En annen faktor som kan spille inn er at han reiste med et enormt reisefølge. I Khanbalik skriver Johan at de var 32 mann som ble vist god gjestfrihet av khanen,²²⁵ men en samtidig tysk krøniker hevder at så mange som femti forlot Avignon i 1338.²²⁶ Et slikt stort følge, om de var tretti eller femti, ville skapt oppmerksomhet hvor enn de reiste. Det krever at alle må få seg mat og drikke, et sted å sove, i tillegg til at oppdragets natur gjorde at hele følget søkte «rettroende», eller spesielt de gjenværende katolske bispesetene, i øst. I et slikt stort følge vil man dermed til en viss grad isolere seg fra de mindre grupperingene i områdene de passerte.

❖ Den Assyriske Kirken og de «rettroende» kirkene i øst

Det er tydelig at det er en diakron utvikling i beskrivelsene av de assyriske kristne innenfor fransiskanerordenen. Reisefortellingene til de første minorittene på midten av 1200-tallet var

²²² «In hac civitate invenerunt XV domus nestorinorum scilicet christianorum qui sunt scismatici et heretici ...». Odoric av Pordenone (1929) s. 424.

²²³ Odoric av Pordenone (2010) s. 141 – 142. Odoric av Pordenone (1929) s. 442.

²²⁴ Baum, W. & Winkler, D. W. (2003) s. 103.

²²⁵ Johan av Marignolli (1966) s. 215.

²²⁶ Yule, H. (1966) s. 188.

forskjellig på enkelte områder, men de var enig i at den assyriske doktrinen var feil. Derimot gav de ikke uttrykk for det ved å sette en spesiell merkelapp på denne avvikende trosretningen. Vilhelm gikk for å beskrive *hva* han så som var feil, mens Johan av Plano Carpini så seg fornøyd med å beskrive assyryerne som hedninger. Sammenligner vi dette med Marco som skriver senere og er positiv til *nestorianerne* virker det som at en manglende kunnskap om Østens Kirke, eller den katolske kirkens stilling til den, er en årsak til hans beskrivelse. Hans kunnskap om deres kristologiske doktrine var begrenset, noe som også må ha vært tilfelle for Johan av Plano Carpini. Vilhelm hadde oppholdt seg i Levanten en stund før han reiste lengre øst og har dermed mest sannsynlig møtt representanter fra flere forskjellige kirkesamfunn. Som lektor var han også bedre intellektuelt rustet til å skille ut doktriner og praksiser som ikke samstemte med den katolske kirkens kanoner.

På 1300-tallet ble derimot kampen om øst sterkere og konflikten kulminerte under pave Johannes XXII som opprettet flere bispeseter i øst. Vi ser tydelige tegn på denne konflikten hos Peregrine og Odoric som skiller de nestorianske kristne ut ved gjøre bruk av begreper som skismatikere og kjettere. Senere presenterer Johan av Marignolli hele verden som samlet under samme Gud og assyryerne er blitt skyvet ut i glemsel. Forskjellene mellom Johan av Marignolli og Odoric kan forklares med noe av det samme som ble nevnt i forbindelse med de «rettroende», som Johans intellektuelle nivå gjennom lektorutdanningen. I tillegg kan Johans store reisefølge ha isolert han fra mindre grupperinger.

V. Ibn Battuta

Ibn Battuta gir oss et interessant muslimsk perspektiv på kristendommen. Han var født og oppvokst i Tanger som var en av fem viktige kystbyer rundt Gibraltarstredet. Perioden rundt år 1300 var relativt fredelig med tanke på den politiske konflikten på den iberiske halvøy. Maktbalansen var stabil mellom de seks statene som kjempet om kontroll: de fire muslimske – Marinidene, ‘Abd al-Wadidene, Hafsidene, og Nasridene – og de to kristne – Castilla og Aragon-Catalonia. Konfliktlinjen gikk heller ikke nødvendigvis langs de religiøse linjene.²²⁷ Handel med kristne handelsmenn økte i disse fem kystbyene rundt Gibraltar på 1200-tallet, etter at de italienske bystatene hadde fått kontroll over handelen i Middelhavet. Da de på 1300-tallet også begynte å dra på handelsturer til England og Flandern økte besøk av kristne handelsmenn til å bli et vanlig syn på Tangers basarer.²²⁸

²²⁷ Dunn, R. (2012) s. 14 – 17.

²²⁸ Dunn, R. (2012) s. 17 – 19.

Selvfølgelig var det ikke bare fred og fordragelighet i mellom kristne og muslimer i denne perioden. De kristne statene – derav de italienske spesielt – plyndret til tider de muslimsk byene i Mahgreb-regionen. Ibn Juzzay, som er skribenten bak Ibn Battutas *rihla*, kommenterer i blant om de stedene som Ibn Battuta reiser til. Når Ibn Battuta snakker om byen Sfax mellom Tunis og Tripoli refererer Ibn Juzzay til et dikt av Abi Tamim. Dette diktet forteller om en by som stadig blir angrepet av kristne og arabere.²²⁹ Igjen ser vi at konfliktlinjen ikke bare løper langs den religiøse, men også langs en slags etnisk linje. Vi ser gjentatte ganger at Ibn Battuta nevner faren for arabiske stammer som plyndrer langs ruten hans i Maghrib eller i Persia.²³⁰ Til forskjell snakker han ofte mer positivt om persere.²³¹

Så langt har «de kristne» vært nevnt en del, men hva mener Ibn Battuta når han henviser til en «kristen»? Han forholder seg forenklet til det å være en kristen siden han ikke skiller mellom det å være en ortodoks eller en katolsk kristen. Både en genoveser og en bysantiner – eller greker som Ibn Battuta kaller de – får merkelappen *kristen*. I fortellingen om grekerne er paven ofte involvert som megler mellom grekerne og frankerne (et typisk navn på en hvilken som helst europeer utenfor det bysantinske riket), eller som en hjelpende hånd når muslimene truet med Jihad.²³² Dette gjør at Ibn Battuta har et enhetlig bilde av de kristne selv om han klarer å identifisere forskjellige typer frankere, som for eksempel venetianerne eller de fra Frankrike.²³³ Samtidig så har paven kommet bysantinene til unnsetning når de har trengt hjelp, og det var flere forsøk på å forene de to kirkene på slutten av 1200-tallet,²³⁴ hvilket ikke gjør det særlig enkelt for en utenforstående å skjønne at de er forskjellige retninger innenfor samme tro. Som sett ovenfor var også mange av de østlige kirkene like nok til at de latinske europeerne kategoriserte kirker «kristne» om de var gresk-ortodokse eller romersk-katolske. Derfor skal man ikke være for streng med Ibn Battuta her for å ikke skille mellom gresk og latinsk tro.

Når vi da vet hva Ibn Battuta snakker om når han bruker ordet «kristen» kan vi demonstrere hvordan han beskriver tilhørerne av denne religionen. Ibn Battuta skriver i bok II om en genovesisk båt som han fikk sitte på med til den Anatoliske halvøyen. Her skriver han at de

²²⁹ Ibn Battuta I (1958) s. 15 – 16.

²³⁰ Fra Bagdad skriver han at han motvillig måtte følge en karavanne med Khafajaene, som var arabere. (s. 271) Senere skriver han at disse plyndrer veiene rundt en by han liker, al-Kufa. (s. 322) Ibn Battuta II (1962). Ellers finnes det andre beskrivelser, som da de slapp unna noen arabere utenfor Tripoli (s. 17). Ibn Battuta I (1958).

²³¹ Persere omtales ofte som hellige i troen. Ibn Battuta I (1958) s. 44. Ibn Battuta II (1962) s. 322.

²³² Paven som megler (s. 508 – 509), som bysantinernes redning mot muslimes Jihad (s. 446 – 447), og som regelmessig besøker i Konstantinopels kirke (s. 510). Ibn Battuta (1962).

²³³ Ibn Battuta (1962) s. 508.

²³⁴ Laiou, A. E. (2000) s. 795 – 796.

ble behandlet riktig bra av de kristne og at de ikke tok noen penger for turen.²³⁵ Han forteller også om en gresk leder som skulle gi Ibn Battuta og hans følge trygt leide fra Mahtuli til Konstantinopel. Denne grekeren fikk i oppdrag å passe ekstra godt på muslimene i følget, hvilket Ibn Battuta forteller at han også gjorde. Han slo enda til en av sine livvakter for å le av bønnene deres.²³⁶ Ross E. Dunn kommenterer også Ibn Battutas fremstilling av Konstantinopel som en fremstilling «... in a spirit of tolerance, objectivity, and indeed wonder».²³⁷ Han legger til at dette er en særs positiv og misledende fremstilling av Bysants – en sivilisasjon på randen av kollaps – en tidligere stormakt som på 1330-tallet var redusert til ikke mer enn en liten gresk stat i det sør-østlige Europa.²³⁸

Samtidig er det eksempler på mindre god omtale av de kristne som balanserer bildet. I byen Kaffa, en kristen by bygget av genovesiske handelsmenn på dagens Krim-halvøy, skriver Ibn Battuta om episode han opplevde som skremmende. Det var en moské i byen hvor Ibn Battuta ba en av sine kompanjonger om å klatre opp i minareten for å resitere koranen. Ross E. Dunn skriver at dette var Ibn Battutas reaksjon på å høre kirkeklokker for første gang, og at dette måtte være djevelens verk.²³⁹ Reaksjonen på resitasjonen fra minareten kom i form av at byens *qadi*²⁴⁰ entret moskeen i fullt krigsutstyr fordi han var redd for deres sikkerhet. Ibn Battuta sier at de gikk rundt i byen dagen etter og han forteller oss at alle innbyggerne er ikke-islamske.²⁴¹

❖ Oppsummering av kapittel 2: de kristne og Ibn Battuta

I dette kapittelet har vi sett på hvordan de kristne og Ibn Battuta har skrevet om de forskjellige kristne samfunnene i øst. Her blir det en punktvis oppsummering av hva som er funnet i løpet av dette kapittelet. Hvordan ble kristne samfunn i øst fremstilt og hvilke faktorer har påvirket fremstillingen av kristne samfunn i øst?

²³⁵ Ibn Battuta (1962) s. 415 – 416.

²³⁶ Ibn Battuta (1962) s. 500 – 501.

²³⁷ Dunn, R. (2012) s. 172.

²³⁸ Dunn, R. (2012) s. 172.

²³⁹ Dunn, R. (2012) s. 164.

²⁴⁰ En *qadi* var et religiøst embete, han var en dommer over muslimene med mye juridisk makt. Etter Abu Ja'far (r. 754–75), kjent som al-Mansur, ble *qadien* utpekt av kalifen til å styre over en by. Dunn, Ross (2012) s. 3. Vikør, K. (2010) s. 77. Men i tilfeller hvor en kalif ikke har suverenitet over byen kan det virke som at lokale guvernører utpekte sin egen *qadi*.

²⁴¹ Ibn Battuta (1962) s. 470 – 471.

- Utdanning har vist seg å være en påvirkning. Vi kan dele utdanningen i to nivå ut fra den påvirkningen den har: personlig (*hvilken* utdanning man tok) og institusjonelt (kvaliteten på utdanningen man *kunne* få). Lektorutdanningen var utslagsgivende for å skille samtidige som Vilhelm fra Johan av Plano Carpini, og Odoric fra Johan av Marignolli. Her snakker vi om en utdanning på et personlig nivå. Den diakrone utviklingen av fransiskanerordenens utdanningssystem var igjen utslagsgivende for å skille hvordan Vilhelm og Johan av Marignolli kunne forklare de religiøse praksisene de bevitnet. Dette er utdanning på et institusjonelt nivå.
- Hvem som ble beskrevet som «rettroende» utviklet seg fra et mangfold til et fåtall. For Johan av Plano Carpini var det mange, for Vilhelm var det mindre, mens Johan av Marignolli i all hovedsak snakket om alanerne. Årsaken til dette er blant annet den nevnte utdanningen. Vi ser dette tydelig på forskjellen mellom dominikaneren Jordan Catala og resten av fransiskanerne. Dominikanerne var bedre rustet til å skille ut feil i doktrine, ritual og symbolbruk enn noen fransiskaner. En annen årsak er den økte kunnskapen som kom etter hvert som mer informasjon ble tilgjengelig om de østlige landene. En siste årsak er at den politiske situasjonen mellom øst (mongolene) og vest (Europa) hadde stabilisert seg, og pavesetet hadde enda til begynte å etablere seg i øst.
- Beskrivelsene av assyrerne gir et innblikk i hvordan de kristne omtalte et kirkesamfunn som hadde skilt lag med Europa i det femte århundret og fantes spredt overalt i øst. Her er perspektivet relativt likt fra Vilhelm til Odoric, men vi kan se en endring i tone og begrepsbruk som gir et mer negativt bilde på 1300-tallet. Årsaken til endringen er en sterkere konflikt mellom Østens kirke og den katolske utover på 1300-tallet. Johan av Plano Carpini er ikke særlig opptatt av assyrerne, men han identifiserer de som hedninger. Vi ser også at Marco Polo, en mann som ikke kan forventes å ha samme kunnskap til de katolske kanonene, ikke har den samme negative beskrivelsen av assyrerne.
- Forskjellen mellom de kristne og Ibn Battuta er åpenbar og selvsagt. Ibn Battuta nevner de kristne når han må, hverken mer eller mindre. At han ikke skiller mellom ortodoks og katolsk overrasker ikke, siden dette skillet av og til er uklart hos fransiskanerne. Ibn Battuta bruker heller å dele inn etter geografiske og språklige kategorier enn deres religion. Derfor finner vi som oftest at han snakker om grekere og frankere enn om kristne. Når han først nevner de kristne får vi presentert et blandet

bilde. Noen kristne menn som han støter på viser seg å være ærverdige og ærlige, mens i noen kristne samfunn er det utrygt for han å praktisere sine muslimske ritualer.

Kapittel 3: Islam og jødedommen

Muslimer har som regel hatt en sentral posisjon når europeerne først skulle beskrive områdene utenfor Europa, de var «de andre» før mongolene åpnet veien mot øst. De ble som oftest omtalt som *sarasenere* og i det begrepet ligger det forskjellige forståelser. Suzanne Akbari skriver at *sarasener* har både en religiøs (de som ikke tror på den kristne tro, men på Mohammed) og en etnisk (de som er fra orientalske områder) betydning. Altså er *sarasener* en «annen» både i en religiøs og en etnisk forståelse.²⁴² Omtalen av sarasenerne, vil hun hevde, varierte fra hvilket område det var snakk om. De områdene som hovedsakelig var bebodd av muslimer ble omtalt på en annen måte enn muslimene i det fjerne Østen. Vi vil se i dette kapitlet at muslimene i øst ofte hadde en sekundær plass i forhold til de fremmede tros- og kirkesamfunnene.

I *Idols in the East* tar Akbari for seg diskursen i Vest-Europa om den islamske orienten, med en påstand om at det oppstår en *orientalisme* gjennom middelalderen. Det er her snakk om Edvard Saims orientalisme med en modifisering for å anvende den på middelalderens diskurs. Hun legger blant annet til at middelalderens orientalisme i Europa var uten en kontradiskurs, med enkelte unntak som er de områdene hvor det fortsatt var store muslimske samfunn, altså normanniske Sicilia og post-reconquista Spania.²⁴³

Akbaris inndeling i en ulik diskurs om muslimer i den islamske orienten og det fjerne Østen får oppslutning av Kim Phillips som kommenterer at boken hennes *Before Orientalism* like gjerne kunne vært kalt *Alongside Orientalism*. Hun slutter seg til Akbaris påstand om at det var en helt spesiell diskurs om islam i Europa på denne tiden, og at den diskursen var preget av en religiøs forskjell sentrert i motsetningene mellom kristendommen og islam.²⁴⁴

Det er først og fremst fremstillingen av islam i det fjerne Østen dette kapitlet skal handle om, og vi kommer til å se forskjeller og likheter mellom Akbaris europeiske diskurs (orientalismen) og de reisendes. Samtidig som at diskursen bærer preg av hvordan muslimer omtales i Europa er det et fravær av fabrikkeringer. Sarasenere blir som regel fremstilt negativt, men sjelden blir det diktet opp fantastiske karaktertrekk eller idoldyrkende praksiser.

Første underkapittel er viet til *sarasenerne* som er kategorien de fleste muslimer faller innenfor i de latinske reisendes beretninger, med enkelte unntak. Deretter vil jeg presentere

²⁴² Akbari, S. (2012) s. 13, 155.

²⁴³ Akbari, S. (2012) s. 10.

²⁴⁴ Phillips, K. (2014) s. 17.

kort Ibn Battuta sin omtale om islam hvor en større oppmerksomhet blir viet til hans behandling av sjiamuslimer. Dette vil legge grunnlag for en komparativ vinkling mellom Ibn Battutas og de latinske europeernes perspektiv på tilhørere av deres egen trosretning som avviker fra den rette doktrinen, praksisen eller symbolbruken. Det vil også bli mulig å se en forskjell på hvordan kristne og muslimer omtalte hverandre. Avslutningsvis vil jeg gi et kort innblikk i beskrivelsen av jøder, eller – kanskje mest interessant – en mangelfull beskrivelse av jøder.

I. Sarasenerne

Innledningsvis så vi at Akbari beskriver middelalderens forståelse av en sarasener som blandet mellom det religiøse og det etniske: en sarasener var et menneske som trodde på Muhammed med de kroppslige karaktertrekkene til en fra orienten. Det er derimot ikke alltid denne definisjonen treffer helt, og i tilfellet med Marco Polo er det flere kategoriseringer som han er alene i å bruke på den måten han gjør – som for eksempel «tyrker». Derfor blir det best å starte med Marco som utypisk i utviklingen av diskursen om muslimer i det fjerne Østen. En åpenbar årsaksforklaring er hans lave utdannelse sett i forhold til de senere reisende, men også i forhold til noen av de tidligere reisende, som Vilhelm.

i. Marco Polo: folkeslag og blandete inntrykk

Hva Marco mener med *folkeslag* er vanskelig å få helt oversikt over.²⁴⁵ I denne setningen kan det se ut som han deler folkeslag inn etter trosretning: «There is likewise a class of people known by the name of *Argon*, because they result from a mixture of two races, namely, those natives of Tenduk who are *idolaters* ... and the *Mahometans*».²⁴⁶ Dette kunne forklart hvorfor han virker så tolerant og beskrivende i sin fortelling, nemlig at de er et annen folkeslag enn han selv. Marco er da i beste fall inkonsekvent i sin bruk av begrepet *folkeslag*. I denne setningen ser han ut til å blande mellom geografisk tilhørighet og trosretning: «The inhabitants in general worship idols, but there are also found here Nesoterian Christians, Turkomans, and Saracens».²⁴⁷ Tyrker og sarasener var to forskjellige ord som ble brukt om muslimer i

²⁴⁵ Jeg kommer her til å konsekvent bruke begrepet *folkeslag* istedenfor *rase*. Det gjør jeg fordi *rase* er et moderne begrep som har mange konnotasjoner som ikke var til stedet i middelalderen. Blant lærde i latin var det også vanligst å bruke *gens*, men siden *Divisament* ble skrevet på et språk som blandet gammelfransk og italiensk så kan det hende at det ble brukt et annet begrep enn det. I oversettelsen av Milton Rugoff brukes *race*, hvilket ikke er en feil oversettelse av det tilsvarende latinske ordet *gens* og det bevarer betydningen godt. Likevel velger jeg å skrive folkeslag for å dempe de fordommene som er skapt rundt rasebegrepet i senere tid.

²⁴⁶ Uthevingene er mine. Polo, M. (2004) s. 86.

²⁴⁷ Polo, M. (2004) s. 148.

middelalderen, hvilket gjør det merkelig at Marco velger å dra et skille mellom to forskjellige muslimske folkeslag her. Var det forskjellige typer av islam? Var Marco klar over det? Marco var nemlig klar over at noen av de folkene han møtte – eller hørte om – fulgte retninger som ble ansett som kjetterske av hovedretningene innenfor islam. I starten av boken snakker han om assasinerne som tilhengere av det noen muslimer kalte for en kjettersk tro:

[The Assassins district] obtained the name of Mulehet ... signifying, in the name of the Saracens, the place of heretics, and his people that of Mulehetites, or holders of heretical tenets; as we apply the term of Patherini to certain heretics amongst Christians.²⁴⁸

I dette sitatet her brukes sarasener som et muslimsk folkeslag, og sannsynligvis mener Marco at de dominerer det området hvor assasinerne holder til. Da blir tyrkerne et annet folkeslag som Marco bruker mest lengre øst i dagens Kina. Det ser ut til at Marcos begrep om folkeslag blander mellom religiøse og etniske karaktertrekk, noe lignende det Akbari foreslår. Dermed blir en tyrker en muslim fra et annet område enn det sarasenerne er fra, mens en nestorianer må være en kristen med enkelte gjenkjennelige trekk.

Litteraturviter Linda Lomperis har påpekt, om Johan av Mandevilles *Travels*, at det var en mer flytende forståelse for «folkeslag» (*race*) i middelalderen. På samme måte var det ingen enkel forståelse for «kristen», fordi «de andre» som ble oppdaget i Orienten ofte viste en livspraksis som var helligere enn mange kristne latinske munkes.²⁴⁹ Lomperis konkluderer med at identitet og folkeslag sjelden passer inn i «... the homogenizing category “purely and simply x” ...», og at slike kategoriseringer kom på plass senere.²⁵⁰ Denne forklaringen på Mandevilles omtale av kristne passer godt å applisere på de tidlige reisende i middelalderen, deriblant Marco, som ikke ser ut til å bruke homogeniserte kategorier hvor en muslim er enkelt og greit en muslim. Som vi skal se senere vil dette endre seg, spesielt med tanke på fremmede religioner.

Med vissheten om at kategorier ofte er heterogene, en blanding av flere etnisiteter, blir analysen av Marcos presentasjon av muslimer basert på hans omtale av *mahometanere* og *sarasenerne*. Om vi går tilbake til Marcos beskrivelse av assasinerne som kjettere innenfor

²⁴⁸ Polo, M. (2004) s. 46.

²⁴⁹ Lomperis, L. (2001) s. 155 – 156.

²⁵⁰ Lomperis, L. (2001) s. 163.

islam får vi inntrykket av en mann som ønsker å forstå en fremmed sekt. Vilhelm bemerker også at assasinerne holder til på Mulihetfjellet, men han utdyper ikke hva *mulihet* betyr eller sammenligner ordet med noe europeisk.²⁵¹ Dersom Marco ønsket å distansere muslimer fra kristne, så ville han ikke ha gjort en sammenligning mellom dem. Det viser at han hadde et ønske om å forklare det slik som det var.

Eksempelet med assasinerne er dog et særegent eksempel som ikke er gjennomgående i Marcos *Divisament*. Som oftest beskriver han muslimer som fæle, onde eller ville. Likevel finnes beskrivelser av muslimer som de han møter i provinsen Vokhan: «The people are Mahometans, have a distinct language, are civilized in their manners, and are considered valiant in war».²⁵² Dette er en utelukkende positiv beskrivelse og han kommer ikke med noen tilleggsopplysninger som stiller folket i et dårligere lys. Om beskrivelser av muslimer sjelden er positive så er det av stor betydning at det er tilfeller av positive beskrivelser, fordi det gir et inntrykk av at deres trosretning ikke er avgjørende for deres oppførsel og utseende.²⁵³

Omtrent like ofte som muslimer beskrives som fæle, onde eller ville så nevnes det ingenting om deres tradisjoner, oppførsel eller utseende, det nevnes bare at de er *mahometianere*.²⁵⁴ Dersom vi hadde fått en introduksjon tidlig i hans beretning som generaliserte om muslimer, eller dersom Marco hadde gitt et gjennomgående enhetlig syn på muslimer, da hadde det vært mulig konkludere at for Marco er muslimer enkelt og greit X – for å parafasere Lomperis. Som tidligere demonstrert har ikke Marco et gjennomgående enhetlig syn på muslimer. Han presenterer heller ikke muslimer på noen måte innledningsvis. Hva kan vi da tolke ut av den tidvis manglende beskrivelsen av muslimer? I noen tilfeller sier han eksplisitt at byen eller provinsen ikke er av noen interesse,²⁵⁵ i andre tilfeller kan det være fordi han ikke har vært der eller så kan det handle om at han ikke kunne huske hvordan folket faktisk var.²⁵⁶ Det må

²⁵¹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 125. Peter Jackson og David Morgan kommenterer at *mulhid* er persisk-arabisk og best oversettes til engelsk med ordet *deviator*. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 128 fotnote 6. Henry Yule bemerker at armenerne også brukte ordet *mulhet/mulehet* om assasinerne, og kommenterer at det muligens kommer av det arabiske *muláhidah* som han oversetter til «atheists or impious persons». Yule H. (2011) s. 257 – 258 fotnote 3.

²⁵² Polo, M. (2004) s. 56.

²⁵³ Marco beskriver de muslimske kvinnene i byen Timochain som de vakreste kvinnene i verden. Polo, M. (2004) s. 45 – 46.

²⁵⁴ I disse provinsene og byene får vi ingen beskrivelse av deres innbyggere: Yasdi (s. 36 – 37), Ormus (s. 43), Kobiam (s. 44 – 45), Balach (s. 50), Talikan (s. 50 – 51), Karkan (s. 59), Lop (s. 62), Durfan (s. 258) og Kalayati (s. 258 – 259). Polo, M. (2004).

²⁵⁵ Marco om provinsen Karkan. Polo, M. (2004) s. 59.

²⁵⁶ Flere steder i boken kommenterer Rugoff at det er stor sannsynlighet for at Marco ikke har vært på det stedet han beskriver. Eksemplene er Baghdad (s. 27 – 28), Kamul (s. 66 – 68), Bengal (s. 167 – 168) og Laos (s. 168 – 169). Polo, M. (2004). Det er noen som har stilt spørsmål om han har reist i det hele tatt, men Joan-Pau Rubiés

bemerkes at dersom Marco har glemt hvordan folket var i disse områdene så har han heller ikke konstruert en beskrivelse av dem. Det viser et ønske om nøyaktighet og en autentisk gjengivelse.

ii. Neglisjert og alliert

Dette underkapittelets tittel, «Sarasener», passer best på det resterende korpuset av katolske reiseskildringer fra denne tidsperioden. De katolske munkene som reiste brukte generelt begrepet sarasener på muslimer, men *mahometianer* brukes også i enkelte sammenhenger som enten en spesifisering eller en erstatning for «sarasener».

I Johan av Plano Carpinis *Ystoria Mongalorum* er muslimene nærmest neglisjert. Et sted nevnes en muslim som en diplomatisk utsending fra Guyuk khan, mens et annet sted nevnes muslimenes land.²⁵⁷ Når det er alt som blir skrevet er det tydelig at Johan ikke bryr seg om muslimene. Han har et oppdrag, og det går på å rapportere om og (om mulig) forhandle med mongolene – og det er alt han gjør.

De som reiser senere er mer opptatt av muslimene. Vilhelm reiste ikke lenge etter Johan, men han skriver betraktelig mer om muslimene. Det må bemerkes at Vilhelm hadde et sekundært motiv for sin reise som kan ha farget hans beskrivelse av muslimer. Hans reise var som nevnt sponset av kong Ludvig IX der Vilhelm skulle levere et brev til den mongolske generalen Sartach med et forslag om mulig allianse mot muslimene i det hellige land.²⁵⁸ Dette sekundære motivet til Vilhelm blir av Igor de Rachewiltz fremstilt som halvhjertet, all den tid Ludvig IX allerede hadde fått en rapport fra Andreas av Longjumeau i 1251 med avslag til et lignende tilbud. De Rachewiltz legger også til at Vilhelm ikke benyttet seg av de privilegiene han hadde som ambassadør, som for eksempel taleretten foran Mangu khan.²⁵⁹

går noe av kritikken mot Marco i møte ved å kommentere at det å utelate fotbinding, te og den Kinesiske Mur kan ha flere årsaker. Rubiés, Joan-Pau (2009) s. xxix. J. R. S. Phillips utdyper mer om hva som kan ha vært grunnen. Blant annet skal en av Marcos samtidige, dominikaneren Jacopo av Acqui, ha bemerket at Marco sa mindre enn hva han faktisk opplevde ut av frykt for å bli kalt en løgner. Mer om dette kan leses her: Phillips, J. R. S. (1998) s. 111 – 112. Kim Phillips bruker nesten en side på å bekrefte Marcos reisefortelling. Hun refererer til Igor de Rachewiltz' arbeid med å bekrefte troverdigheten i Marcos fortellinger. Phillips, K. (2014) s. 34 – 35. Også Peter Jackson har deltatt i debatten og bekreftet Marco Polos troverdighet. Jackson, P. (1998) s. 82 – 102.

²⁵⁷ Om den muslimske diplomaten (s. 39). Om muslimenes land (s. 42) Johan av Plano Carpini (2008).

²⁵⁸ Oppdraget til Rubruck blir ikke ordentlig uttalt før et stykke inn i boken gjennom et møte med noen som hadde autoritet i byen Soldaia. Siden blir det repetert jevnlig i møte med andre mongolske generaler. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 91 – 92.

²⁵⁹ De Rachewiltz, I. (1971) s. 123 – 126. Også Peter Jackson og David Morgan gjør et lignende argument for Vilhelms motiv bak reisen. Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 44 – 45.

Vi kan derfor ikke legge for mye i dette tilsynelatende diplomatiske aspektet ved Vilhelms reise. Vi kan derimot si at Vilhelm, som kristne flest på den tiden, så helst at Jerusalem ble en kristen stat igjen. Vilhelms omtale av muslimer er også som oftest i negative ordelag, og på reise gjennom Kaukasus nevner han et folk han kaller «bulgarere» som «... er den verste sorten sarasenerne».²⁶⁰ Med dette utsagnet har han også uttrykt at det finnes forskjellige former for muslimer, noen er verre enn andre. I forbindelse med *nestorianerne* ble det nevnt at Vilhelm bruker et slags system med klassifiseringer som til slutt etablerer et hierarki. Dette hierarkiet går fra «rettroende» på toppen til «vranglære» på bunnen. Vi får ingen mer konkret begrunnelse for hva som gjør disse muslimene til de verste, annet enn at de «... følger loven [*legem*] til Mohammed strengere enn noen andre».²⁶¹ Bulgarerne følger altså en «feil» lov, en slags «vranglære», strengere enn andre muslimer. De havner dermed nært bunnen i Vilhelms hierarki av folkeslag og trossamfunn. Det at Vilhelm konstruerer et hierarki iblant muslimer i det hele tatt er unikt, med muligens Marco Polo som det eneste unntaket.

Når han nærmer seg Balkhasjsjøen i dagens Kasakhstan blir han møtt med muslimer som gir dem mat og oppvarter dem. Her legger han dog til at dette kan være fordi mongolene har en så sterk tilstedeværelse der.²⁶² Et eksempel som er spesielt og som setter til side mange av de dårlige beskrivelsene av muslimer som han møter på sin vei er debatten i Mangu Khan sitt hoff. Her sier han at han ikke ønsker å debattere mot muslimer fordi at de er enig med hverandre på et grunnleggende punkt: «De [*nestorianerne*] sa de gjerne ville ha en debatt med Sarasenerne først. Jeg påpekte at det ikke var en god idé, for Sarasenerne er enig med oss for de sier at det er en Gud, de vil derfor være på vår side mot *tuinserne*».²⁶³ Det her er et strategisk knep av Vilhelm kommer av hans utdanning og trening i *trivium*-kunstene.

Peter Jackson legger til at Vilhelm baserer sine argumenter på Augustins verker mot manikeene, og der trengte han å starte med premisset at det bare finnes én Gud.²⁶⁴ Med et slikt utgangspunkt er det lettere å samle kreftene til assyrerne og muslimene for et kraftig angrep mot tuinserne. Da tuinserne gav opp disputten, gjorde Vilhelm plass for at assyrerne kunne disputere mot muslimene, men det ville ikke muslimene. Det var fordi: «“Vi [muslimene]

²⁶⁰ «Et illi Bulgari sunt passimi sarraceni, ...». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 212.

²⁶¹ «... , fortius tenentes legem Machometi quam aliqui alii». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 212.

²⁶² Vilhelm av Rubruck (2008) s. 134

²⁶³ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 190 – 191. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 231. «Dixerunt quod primo vellent disputare cum sarracenis. Ostendi quod hoc non esset bonum, quia sarraceni conveniunt nobiscum in hoc quod dicunt unum Deum, unde habentis adiutores contra tuinos». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 293.

²⁶⁴ Jackson, P. (1994) s. 288.

konkluderer at din lov [*lex*] er sann og at alt i Evangeliet er sant; og derfor ønsker vi ikke å debattere noen spørsmål med deg”. Og de innrømte at i alle deres bønner ba de Gud om å tillate at de kunne dø en kristen død». ²⁶⁵

Det er sant at Jesus er en profet i islam, men at de tror på alt i evangeliet er derimot feil. ²⁶⁶ Et lignende utsagn kan ha blitt ytret av en muslim i Karakorum, men den må ha blitt overfortolket av Vilhelm eller hans tolk. Om de ba til Gud om å få en kristen død høres også ut som en spott fra Vilhelms side. Likevel er det generelle inntrykket relativt bra om disse muslimene i Karakorum. Vi ser at hierarkiet til Vilhelm begynner å komme til syne: Nederst er de assyriske kristne fra Kathay, så er *tuinserne* like over, mens muslimene i Karakorum havner høyt i konkurransen med disse trosretningene. Vilhelm finner en felles teologisk plattform med muslimene i Karakorum.

Vilhelms beskrivelse kommer i en tid som historiker Richard Southern har kalt for *the Century of Reason and Hope*. ²⁶⁷ Southern mener at denne tidsperioden var preget av en positiv omtale av islam i Europa. Det ble sagt at man måtte lære av den kunnskapen som var i de islamske områdene, best representert ved Roger Bacon på 1250-tallet. Men også språket som blant annet Thomas Aquinas tok i bruk var, ifølge Southern, en god indikasjon på denne viljen til å lære av de muslimske områdene – et språk som var hentet fra muslimske filosofer som Avicenna og Averroes. ²⁶⁸

Suzanne Akbari kritiserer Southernns progressive blikk på diskursen om islam i middelalderen med henvisning til diskursen i Spania på 1100-tallet. ²⁶⁹ For Akbari er det snakk om én diskurs som inneholder to motstridende, men avhengige, perspektiver om islam. Hun tar utgangspunkt i Norman Daniels todeling av diskursen om islam: en som var en fantasifull prosjektering, og en annen som var historisk sannhet. Mens Daniel og Southern har presentert ideen om utvikling der Europa gikk fra å være ignorant om islam, til å opparbeide seg en større empirisk forståelse – mener Akbari at muslimer ble portrettert som idoldyrkere selv når kunnskapen om dem ble bedre: islam var sett på som en sta tilbakevending til en pre-kristen

²⁶⁵ Vilhelm av Rubruck (1990) s. 234. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 193 – 194. «“Nos concedimus quod lex vestra sit vera et quod verum est quicquid est in Evangelio, unde nolumus in aliquo disputare vobiscum”. Et confessi sunt quod in omnibus orationibus orant quod Deus det eis morte christianorum mori». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 297.

²⁶⁶ Vogt, K. (2012b) [Internett/oppslagsverk]

²⁶⁷ Southern, R. (1978) s. 47 – 52.

²⁶⁸ Southern, R. (1978) s. 52 – 62.

²⁶⁹ Akbari, S. (2012) s. 17, 200.

æra.²⁷⁰ Denne fremstillingen passer ikke med Vilhelm, og som nevnt innledningsvis ser vi her en tydelig forskjell fra de latinske europeerne som skriver fra kontinentet. De som reiste ut var mer empirisk fundamentert i beskrivelsene og slengte sjelden ut anklager om idoldyrking når det var snakk om muslimene, men diskursen ser ut til å endre seg på 1300-tallet.

iii. Fra liten interesse til ikke-kristne

Richard Southern hevder i sin bok *Western views of Islam in the Middle Ages* at Acres fall i 1291 endret diskursen om islam i Europa til en tanke om at denne trosretningen måtte ødelegges.²⁷¹ Denne retorikken er ikke å finne blant de reisende i tiden umiddelbart etter Acres fall. En hardere kritikk mot muslimer ser vi utover 1300-tallet, men det ender aldri opp med en diskusjon om å ødelegge muslimene.

Johan av Monte Corvino, Andreas og Peregrine gir muslimene en forskjellig grad av oppmerksomhet. Johan skriver ikke om muslimene. Andreas virker generelt uinteressert i å forstå, men han var heller ikke interessert i å fremmedgjøre. Han skriver at han ikke klarer å konvertere noen muslimer, men lar det bare være en bemerkning.²⁷² Han har muligheten til å virkelig fordømme muslimer når han rapporterer om å ha mottatt levningene til noen fransiskanske brødre som ble martyrer i hendene på noen muslimer i India.²⁷³ Der er han derimot mest opptatt av å hylle dem for å være martyrer, og muslimene blir ikke nevnt mer enn som en årsak for deres martyrdød. I 1318 bruker derimot Peregrine et begrep som hverken Johan av Plano Carpini, Marco, Johan av Monte Corvino eller Andreas tar i bruk – nemlig *infideles*: «... blant de ikke-kristne [*infideles*] kan vi preke fritt og i sarasenernes moské har vi ofte preket at de kan bli konvertert ...».²⁷⁴

Peregrine bruker *infideles* to ganger og det er tydelig at han henviser til muslimene begge gangene. Det kan dermed se ut til at Peregrine er mer trent i retorikken mot muslimene enn de vi har behandlet hittil. I stedet for å holde seg til beskrivende – hvor enn ignorant de måtte være – termer som *sarasener* og *mohametianer*, velger han å legge til dette ladde begrepet *infideles*.

²⁷⁰ Akbari, S. (2012) s. 205.

²⁷¹ Southern, R. (1978) s. 68 – 69.

²⁷² Andreas av Perugia (2008) s. 237.

²⁷³ Andreas av Perugia (2008) s. 237.

²⁷⁴ Peregrine av Castello (2008) s. 233 Latin: «Circa infideles vero libere possumus predicare et in morcheta saracenorum pluries predicavimus ut convertantur; ...» Peregrine av Castello (1929) s. 366.

iv. Martyrdød og antagonisme

Odoric skriver mer om muslimene enn noen av de som er diskutert så langt. I beskrivelsen av sin reise frem til India gir han leseren lite annet enn deskriptiv informasjon, hvilket til dels kan sammenlignes med Marcos *Divisament*. Men når han først skriver om India begynner de episke fortellingene hans hvor han i starten forteller om martyrdøden til de fire fransiskanerne i Thana. Det spesielle er at Odoric gjengir hele oppholdet til disse fransiskanerne i detalj. Han har enda til tatt med en dispuTT mellom qadien i Thana og fransiskaneren Thomas angående *fide*.²⁷⁵ Yule er noe unøyaktig da han har oversatt begrepet til *religion*.²⁷⁶ Det er mer riktig å oversette det her til *tro*, for det disputeres om Jesus bare var et menneske eller om han var både Gud og mann. Qadien og muslimene blir fremstilt som irrasjonelle og brutale, mens Thomas og hans fransiskanere blir deres motstykke som rasjonelle i sin argumentasjon.

Disputten ender med at qadien roper ut et spørsmål til Thomas med høy stemme: «Men hva sier du om Machomet?» For slik er viljen til sarasenerne, at når de ikke kan opprettholde deres sak med argumenter, da tar de til å opprettholde den med sverd og knyttnever». ²⁷⁷ Thomas svarer da at Gud allerede har gitt dem en lov, og siden den gang har Muhammed kommet med en ny lov som strider med den forrige.²⁷⁸ Dette er historien Odoric forteller som begrunnelse for at disse fransiskanerne ble martyrer. Det også noen mirakler under henrettelsen som setter muslimene i et dårlig lys, hvilket også er å forvente når det er muslimene som gjør fransiskanerne til martyrer. Disse muslimene blir tilslutt straffet av sultanen av Dehli for å ha drept slike helgener. Hva som er sant angående denne fortellingen Odoric gir oss her er irrelevant, men vi vet at han plukket opp levningene etter fire fransiskanske minorittene i Thana og fikk de gravlagt i Zaytun.²⁷⁹ Det viktige med fortellingen hans er at han har valgt å ta med denne historien i det hele tatt, og at han beskriver muslimene slik som han gjør.

²⁷⁵ «Ipsa autem muliere sic loquente, unus de Alexandria erat presens et rogavit Cadi ut mitteret pro eis quos dicebat esse homines magne scientie et scripturas bene scire. Ideoque, ut dicebat, bonum esset de fide disputare dum eis». Odoric av Pordenone (1929) s. 425.

²⁷⁶ «... a certain man of Alexandria ... begged the cadi to send for them [the four friars], saying that they were men of good learning and knowledge in the Scriptures, and that it would be good to have a dispute with them concerning *religion*.» Odoric av Pordenone (2010) s. 118.

²⁷⁷ «Et tu quid dicis de Macometo». Nunc autem istam consuetudinem habent saraceni, quod si se verbis defendere non possunt se ensibus tuentur et pugnibus.» Odoric av Pordenone (1929) s. 426. I Henry Yules oversettelse blir spørsmålet gjentatt. Odoric av Pordenone (2010) s. 119. Anastasius skriver at i manuskript CY blir spørsmålet gjentatt, hvilket nok er grunnen til at Yule gjør det. Anastasius van den Wyngaert (1929) s. 426 fotnote m.

²⁷⁸ Yule har oversatt *legem* til *religion* i den paragrafen jeg viser til her, men selv om den kristne loven er grunnlaget for de latinske kristnes forståelse av religion, så passer det best med å oversette til lov her. Odoric av Pordenone (2010) s. 119. Odoric av Pordenone (1929) s. 426.

²⁷⁹ Det står ikke at Odoric leverer levningene til Andreas i Zaytun, men Andreas skriver at han mottar levningene etter noen fransiskanske brødre som hadde blitt martyrer. Andreas av Perugia (2008) s. 237.

En spennende sammenligning kan i dette tilfellet gjøres med dominikaneren Jordan Catala. Det var Jordan som begravde levningene til de fransiskanske martyrene i Thana, og muligens var han selv vitne til martyrdøden eller, i det minste, en del av deres reisefølge.²⁸⁰ Han var uansett tettere på hendelsen enn Odoric, men vi kan ikke finne Odorics episke skildring av martyrdøden, kalt *passiones*,²⁸¹ i Jordans brev eller reisefortelling. Det første brevet har en pragmatisk beskrivelse av hendelsen, om hvordan han tok seg av levningene og informasjon om misjoneringsarbeidet.²⁸² Først i det andre brevet ser han ut til å ha blitt tatt av sorgen og vender sinnet sitt mot muslimene og de «falske» kristne.²⁸³ En helt annen tone som får en til å lure på om det er samme mann, eller om det er en mann som har hatt et sammenbrudd i løpet av de to årene mellom brev en og to. Han klager over å ha blitt fengslet gjentatte ganger av muslimene, i tillegg til mangel på mat og smerter i kroppen.²⁸⁴

Dette samsvarer med hva han skriver om muslimene i *Mirabilia Descripta* der han gjentar at han har blitt fengslet flere ganger av sarasenerne. Her legger han også til at sarasenerne har steinet og pisket han.²⁸⁵ Men selv om han forteller om all torturen han ble utsatt for i hendene på sarasenerne får vi ikke presentert noen *passiones* av fransiskanernes død.

Odoric bruker *infideles* lite, men når han først bruker begrepet er det som regel i omtalen av muslimene. Ved et tilfelle så skriver han at handelsmenn kommer til øyen Sumatra og selger barn som kyr, og de innfødte – som er *infideles* – kjøper, slakter og spiser disse barna.²⁸⁶ Om disse er muslimer eller idoldyrkere sier han ingenting om, men ut ifra bruken av ordet tidligere kan det se ut til at det er muslimer han henviser til, hvilket gir et skummelt bilde på muslimer.

v. En ellers diplomatisk mann

Johan av Marignolli skriver også om muslimer og det er de han er mest kritisk til. Første gang han skriver om muslimene er i Quilon. Der skriver han at det er de kristne som kontrollerer

²⁸⁰ Det står i hans første brev: «All your venerable company of fathers is aware that I am left alone a poor pilgrim in India, where for my sins I have been allowed to survive after the passion of those blessed martyrs, ...» Jordan Catala av Séverác (1966a) s. 76. Likevel, i hans andre brev står det: «After the martyrs obtained their glorious crowns I came to Thana, ...» Jordan Catala av Séverác (1966b) s. 78. Dette har nok med oversettelsen å gjøre, kanskje også det faktum at disse brevene ble revidert i kopieringsprosessen. Phillips, K. (2014) s. 39.

²⁸¹ Rasmussen, T. (2009) [Internett/oppslagsverk]

²⁸² Jordan Catala av Séverác (1966a) s. 76 – 78.

²⁸³ Jordan Catala av Séverác (1966b) s. 78 – 80.

²⁸⁴ Jordan Catala av Séverác (1966b) s. 78 – 79.

²⁸⁵ Jordan Catala av Séverác (2011) s. 56.

²⁸⁶ Odoric av Pordenone (2010) s. 148 – 149.

pepperhandelen, ikke muslimer slik man har trodd.²⁸⁷ Senere skriver han om byen til kong Abagarus som Jesus en gang skal ha sendt et brev til. Det var en gang en kristen by, men nå var det i hendene på muslimene. Johan selv hadde gått i denne byen og han skriver at han var redd.²⁸⁸ Til slutt er det et tilfelle fra hans besøk i Zaytun hvor han skriver om de fine kirkene som må ha vært bygget av blant andre Andreas og Peregrine. Her skriver han at han var med på å bygge et klokketårn midt i byens *sarasenske* samfunn, til muslimenes forferdelse.²⁸⁹ En slik skadefryd viser ikke Johan ovenfor noen andre folkeslag eller trosretninger som han møter. Det at han vil muslimene til livs kan igjen forklares av hans verdenssyn. Islam oppstod etter kristendommen, det er en konkurrerende profeti. Enkelte idoldyrkere kan han bortforklare som etterkommere av Kain eller Shem som bare mangler veiledere, muslimer er derimot oppstått etter, eller ut av, hans egen tro og gjør krav på de samme hellige stedene med en alternativ lov.



Vi ser en utvikling i beskrivelsen av muslimer som ligner den utviklingen i beskrivelsen av de nestorianske kristne ved at det blir en hardere retorikk mot muslimene utover på 1300-tallet. Hvorfor dette skjer med de nestorianske kristne kunne en forklart med at de ble mer dokumentert opp mot 1300-tallet, dermed var det noe de reisende ville forvente og fordømme i møte med dem. Hvorfor tendensen er den samme i retorikken mot muslimer betyr at svaret nok må ligge i de politiske endringer som skjedde med Acres fall og mongolenes konvertering til islam fra 1300-tallet og fremover, og ikke bare i den økende kunnskapen om Østen. Det kan også forklare den ukarakteristisk harde tonen fra Johan av Marignolli som ellers har en diplomatisk tilnærming. Dette vil bli problematisert mer kapittel 4.

II. Sjamuslimer

Som vi har sett har Marco Polo bemerket en annen fraksjon innenfor islam, hvor han blir ensom i selskap med de latinske europeernes reisefortellinger. Ibn Battuta legger derimot fort merke til denne fraksjonen innenfor islam som avvikere fra det han anser som den rette vei. Det er både fordi at sjamuslimer praktiserte ritualene annerledes og fordi flere opprør i denne perioden var ledet av sjamuslimer at vi ser et entydig negativt bilde bli konstruert av denne islamske trosretningen.

²⁸⁷ Johan av Marignolli (1966) s. 216 – 217.

²⁸⁸ Johan av Marignolli (1966) s. 226.

²⁸⁹ Johan av Marignolli (1966) s. 229 – 230.

Ibn Battuta sitt syn på kristne ble behandlet i forrige kapittel, men sett i sammenheng med muslimene blir de uviktige. Selv i indiske byer hvor muslimene er en minoritet, eller begrenset til et lite samfunn, velger Ibn Battuta som oftest å snakke om muslimene der.²⁹⁰ Ibn Battuta sin beskrivelse av muslimer varierer stort, men en sjiamuslim blir som regel beskrevet negativt og gjerne med ordet *rafidi*.²⁹¹ Gibb kommenterer i en fotnote at *rafidi* var et kallenavn ladet med hard kritikk som sunnimuslimer brukte på sjiamuslimer.²⁹² Også Knut Vikør er enig i at ordet, *rafida*, er et negativt ladet ord, noe han oversetter til «nekterne».²⁹³ Vikør vil derimot nedtone de religiøse konnotasjonene i den tidlige tiden, og han hevder at debatten om Alis rett på kalif-tittelen var mer historisk og politisk enn religiøs.²⁹⁴

Ross E. Dunn oversetter derimot *rafidi* til *turncoat*, noe som er mer negativt ladet enn Vikørs oversettelse. Dunn legger til at Ibn Battuta skyr unna de fleste sjiamuslimske bosetningene og han blandet seg ikke med sjiamuslimske lærde. Han begrunner Ibn Battutas intoleranse med «... the fact that the Maliki intellectual class in Morocco was inclined to juristic and theological dogmatism, largely in reaction to the anti-Maliki policies of the Almohads».²⁹⁵

Et typisk eksempel på Ibn Battutas beskrivelse av sjiamuslimene er hans gjengivelse av en opprørsgruppe, ledet av en sjiamuslim ved navn Mas'ud, i området mellom det moderne Iran, Afghanistan og Turkmenistan. Ibn Battuta skriver at Mas'ud fikk oppslutning blant onde mennesker og menn som skapte kaos, og sammen skapte de uro i området og ranet folk langs veiene. Ibn Battuta har med andre ord lite godt å si om tilhengerne av Mas'ud. Denne opprøreren klarer omsider å mønstre en stor hær, men han blir til slutt bekjempet av den sunnimuslimske kongen Husain fra dagens Afghanistan. Slik Ibn Battuta gjenforteller denne kampen var kong Husains styrker betydelig underlegne i antall, men han klarte å slå Mas'ud på flukt med et stort tap.²⁹⁶ Kong Husain var seirende og «... when God had supported with His aid the [adherents of the] Sunna at his hands and quenched the fire of discord».²⁹⁷

²⁹⁰ Det er et par eksempler som i Abu Sarur (Bacelore s. 807), Fakanur (Bacanor s. 808) og Hili (s. 809) der muslimene enten er en minoritet eller i likevekt med andre trosretninger. Ibn Battuta IV (1994).

²⁹¹ Et par eksempler på steder bebodd av Rafidis, altså sjiamuslimer: Sur (s. 83 - 84), al-Ma'arra (s. 93), Surmin (s. 93 - 94). Ibn Battuta I (1958). Al-'Idhar (s. 271 - 272), Isfahan (s. 295), Bir Mallaha (s. 324), al-Hilla (s. 324-325), al-Karbala (s. 326). Ibn Battuta II (1962).

²⁹² Gibb, H. (1958) s. 83 Fotnote 62.

²⁹³ Det var brukt om de som mente at Ali, sønn av Abu Talib og Muhammeds fetter, burde bli kalif etter Profetens død. Deres fokus på familie skiller dem fra Sunni-retningen. Vikør, K. (2010) s. 59 - 62, 114.

²⁹⁴ Vikør, K. (2010) s. 114 - 119.

²⁹⁵ Dunn, R. (2012) s. 90 - 91.

²⁹⁶ Ibn Battuta III (1971) s. 574 - 578.

²⁹⁷ Ibn Battuta III (1971) s. 577.

Det kan innvendes at Ibn Battuta skriver dette for å vise at området er utrygt å reise igjennom for de som skulle ønske å gjøre samme reise som han. Selv om han understreker betydningen av at Mas'ud er sjiamuslimsk og at hans tilhengere var onde mennesker, er den viktige informasjonen han formidler at området er urolig. Det trengs derfor flere eksempler som kan utfylle Ibn Battutas bilde av sjiamuslimer, og i byen Sur beskriver han sjiamuslimene fra et ritualistisk perspektiv:

I stopped there at a place with some water, to make the ritual ablutions, and one of the men of this village also came up to make his ablutions. Well, he began by washing his feet, then he washed his face, without rinsing out his mouth or snuffing water up his nostrils, and ended by wiping his hand over a part of his head. I reproved him for doing so ...²⁹⁸

Denne mannen blir omtalt som en rafidi, og i dette tilfellet er det ritualet for renselse som Ibn Battuta kritiserer. Dette illustrerer også Ibn Battuta som en mer involvert aktør i områdene han passerer igjennom enn de latinske europeerne, kanskje med unntak av de katolske biskopene i Kina. For mens de latinske kristne ikke møtte mange kjente religioner på sin reise, så reiste Ibn Battuta gjennom områder som for det meste var under muslimsk jurisdiksjon. Dermed kan han bebreide denne mannen fra Sur som gjør renselsesritualet på en annen måte enn det som var loven innenfor de fire skolene i sunni-islam.

Senere i verket forteller han om en sekt som blir kalt Nusairiya, som i realiteten var tilhørere av den største retningen innenfor sjia-islam – nemlig tolver-sekten.²⁹⁹ Disse var ikke gode mennesker «... who hold the belief that 'Ali b. Abi Talib is a god. They do not pray, nor do they purify themselves, nor fast».³⁰⁰ Han har også en anekdote om nusairianere som ledet et opprør hvor de voldtok kvinner i Jabala. Ifølge Ibn Battuta var de dumme nok til ikke å ha med seg funksjonelle våpen, hvilket gjorde det enkelt for innbyggerne å jage de vekk da de først fikk høre om opprøret. Det som er påfallende med denne historien er at han skiller mellom *muslimer* og *nusairianere*: «The Muslims rushed out of their mosque, seized their weapons, and killed them as they pleased. ... and together [with the sultan's forces] they

²⁹⁸ Ibn Battuta (1958) s. 83 – 84.

²⁹⁹ Dunn, R. (2012) s. 90.

³⁰⁰ Ibn Battuta I (1958) s. 111.

pursued the Nusairis ...».³⁰¹ Det er tydelig at han bare vil få frem at det er en feil tro. Avvikere fra den rette tro innenfor islam.

Interessant nok påstår ikke Ibn Battuta at assasinerne var kjettere, og han refererte heller ikke til dem ved navnet *mulehetitter*. Han refererer til dem ved navnene Isma'iliya eller Fidawiya, og de er bare nevnt som leiemorderne til sultanen av Egypt, al-Malik al-Nasir. Isma'ili var en retning innenfor sjiismen som hevder at Isma'il var den syvende imamen etter Ali, ikke Musa al-Kazim. Isma'iliene blir derfor kalt «syvere», i motsetning til hovedretningen som blir kalt «tolvere» fordi de kan spore tolv imamer.³⁰² Peter Jackson og David Morgan legger til at assasinerne ikke var isma'ilitter, men en avgreining som skilte lag i 1094.³⁰³ Ibn Battuta ser ut til å ha forstått at de er sjiamuslimer om enn han bommer på sektens tilhørighet innenfor sjiismen. Hans beskrivelse av assasinerne er derimot nøktern i forhold til beskrivelsen av andre sjiamuslimer. I omtalen av assasinerne gjenforteller han en anekdote om en konflikt mellom sultanen og mamelukken Qarasunqur, der sultanen bruker assasinske leiemordere for å kvitte seg med Qarasunqur uten hell og mange assasinere dør i forsøket.³⁰⁴ Det kan likevel ikke tolkes annet ut av historien enn at det var Qarasunqur som tok gode forhåndsregler og var god til å beskytte seg mot snikmordangrep.

Hvorfor Ibn Battuta ikke er like dømmende ovenfor assasinerne som han er mot andre sjia-retninger er underlig, i hvert fall hvis man skal argumentere for at Ibn Battuta bare snakker negativt om sjiamuslimske bander som skaper uro. Et viktig argument for hvorfor Marco og Ibn Battuta sine beskrivelser er så forskjellig er at de beskriver assasinere i forskjellige områder. Marco beskriver assasinerne i Alamut, like nord-vest i dagens Iran, mens Ibn Battuta beskriver assasinerne i J. Ansariye-området, et område midt mellom byen Hamah og kysten i dagens Syria. Det er den samme sekten, men Marco blander mellom korstogsmyten og det faktiske folkeslaget. Assasinerne i Alamut ble nemlig bekjempet av mongolen Hülegü Khan i 1256–7, altså før Marco i det hele tatt begynte å reise.³⁰⁵ Marco har dermed ikke møtt noen assasinere og alt han gjør er å gjenfortelle en legende, noe som gjør det desto mer interessant at det sies at de tilhører en kjettersk sekt. At Ibn Battuta ikke sier noe om deres religion forklares av samme årsak, for han skriver at ingen utenfor deres sekt får komme inn i deres

³⁰¹ Ibn Battuta (1958) s. 112.

³⁰² Vikør, K. (2010) s. 116 – 117.

³⁰³ Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 128 fotnote 6.

³⁰⁴ Ibn Battuta (1958) s. 106 – 109.

³⁰⁵ Phillips, J. R. S. (1998) s. 61.

borger – hvilket betyr at heller ikke han møtte noen assasinere. Han har dermed ikke hørt annet enn historier om dem.



Ibn Battuta er ofte dømmende i møte med folk han vet er sjitter og han understreker faren deres tilhørere utgjør, spesielt når de samler seg til opprør. Når han ikke nevner de i forbindelse med opprør eller plyndring er han bebreidende og irettesettende. Sammenlignet med de kristnes beskrivelser av assyrerne er det få likheter. Vi får aldri høre om assyriske bander som truer med opprør. Johan av Monte Corvino skriver at assyrerne gjør misjoneringsarbeidet vanskelig i Khanbalik, men det kan ikke sammenlignes med historiene om Mas'ud eller nusairiyanerne. I Johan av Plano Carpinis *Ystoria* er det «rettroende» kristne som plyndrer langs veien.

Det kan heller ikke påstås at noen av de kristne var irettesettende eller bebreidende mot assyrerne eller andre kristne samfunn de anså som avvikende. De er i større grad observerende og rapporterer tilbake til Europa om hvordan de kristne i øst praktiserte deres doktriner. Dette har å gjøre med at Ibn Battuta for det meste reiser innenfor *dar al-islam*, områder under islamsk styre og lov.³⁰⁶ Han kan dermed snakke og belære med en viss autoritet, mens de kristne misjonærene reiser i områder hvor de har liten autoritet og bare preker med tillatelse fra myndighetene.

III. Jødedommen

Det skulle være å forvente at jødene hadde en viss tilstedeværelse i reisefortellingene i denne tidsperioden, da de var å finne i små samfunn overalt i hele den kjente verden. Dette var de reisende klar over da de sannsynligvis hadde møtt jøder i sin hjemby eller på reise i sin stat. Derfor er det overraskende å se jødene nærmest blir ignorert – i beste fall tilegnet en perifer rolle – av både de latinske europeerne og Ibn Battuta.

Både i Johan av Plano Carpinis *Ystoria* og i Benedikts *Relatio* er jødene helt utelatt fra fortellingen. Marco nevner at det finnes jøder i to av byene han reiser gjennom, men han sier ikke noe mer enn at de er der.³⁰⁷ Selv ikke i Vilhelms verk står det mye om jødene, men de blir nevnt i forbindelse med en myte som sirkulerte i Europa før 1200-tallet. Myten omhandler

³⁰⁶ Vogt, K. (2012a) [oppslagsverk/internett].

³⁰⁷ Byene er: Tiflis (s. 25) og Quilan (s. 241). Polo, M. (2004).

de elleve jødiske stammene fra Judea – i noen tilfeller de bibelske figurene Gog og Magog: Antikristus' ødeleggende armeer³⁰⁸ – som ble jaget av Alexander den Store og stengt bak en mur i Kaukasus.³⁰⁹ Muren refereres til av mange som reiser i området, som regel i forbindelse med de apokalyptiske fortellingene om hva som skulle skje den dagen den falt sammen og disse stammene ble frigjort. Historiker Howard Hotson har påpekt hvor tett anti-sementisme og apokalyptiskisme hang sammen i middelalderen, og mener at begge må studeres for å få et presist bilde av den ene.³¹⁰ Vilhelm gjenforteller historien om at Alexander bygget denne muren, men han nevner ikke Gog, Magog eller de elleve jødiske stammene. Derimot er det først her at han begynner å snakke om jødene ved at han bemerker at det finnes en by ikke langt unna som er bebodd av mange jøder. Samtidig nevner han kort at det finnes jøder i flere byer i hele Persia, men at han ikke har funnet mer ut om dem.³¹¹ Dermed er det ikke den samme anti-sementismen hos Vilhelm.

Av de tre biskopene i Kathay er det bare Andreas av Perugia som har noe å si om jødene. Det vi får vite av han er bare at de eksisterer og at de ikke lar seg konvertere til katolisismen.³¹² Ikke særlig overraskende, for, som Robert Chazan har illustrert, har jøder motstått konvertering selv under stort press fra myndighetene i Europa, deriblant tvangspålagt deltagelse i kirken.³¹³ Også Odoric av Pordenone diskuterer jødene kort, og han nevner de i forbindelse med de to byene Flandrina og Cyngilin, den ene var bebodd av kristne mens den andre med jøder. Disse to byene lå stadig i konflikt, men det endte alltid med at de kristne vant.³¹⁴ Her er altså jødene underlegne de kristne.

I Johan av Marignollis *Relatio* er jødene generelt beskrevet med positive ord. Første gang jødene nevnes er det i forbindelse med en disputas ved khanens hoff i Khanbalik. Der skriver han at han disputasen hadde vært fantastisk.³¹⁵ I slutten av boken er det også et interessant avsnitt der han skriver: «Snakkende om dette tema [omskjæring] med noen av de mer intelligente jødene som var venner av meg, i det minste til den grad jøder kan være venner med en kristen ...».³¹⁶ Her er vennskapeligheten eksplisitt og det er tydelig at Johan ikke har

³⁰⁸ Hotson, H. (2009) s. 97 – 98. Schmieder, F. (2000) s. 261.

³⁰⁹ Jackson, P. (2001) s. 32 – 33.

³¹⁰ Hotson, H. (2009) s. 96 – 98.

³¹¹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 211.

³¹² Andreas av Perugia (2008) s. 237.

³¹³ Chazan, R. (2006) s. 247 – 257.

³¹⁴ Disse byene skal være Bandinánah (Flandrina) og Cranganor (Cyngilin). Odoric av Pordenone (2010) s. 134 – 136.

³¹⁵ Johan av Marignolli (1966) s. 215.

³¹⁶ «Prudenciores tamen iudeorum, cum quibus de ista materia contuli, qui sunt amici mei, sicut iudeus christiano potest esse amicus ...» Johan av Marignolli (1929) s. 557.

problemer med å diskutere teologi med jøder. Det er likevel også tydelig at jøder ikke var likestilt med kristne siden han må uttrykke skepsis mot vennskap med jøder. I neste kapittel skal vi se hvor viktig eskatologien var som et underliggende motiv for misjoneringen, hvilket gjør det underlig at vi ikke finner den apokalyptiske eller antisemittistiske stemningen som Hotson hevder var uløselig forbundet med hverandre i middelalderen. Her skiller altså store deler av de reisende seg fra diskursen på kontinentet.

Ibn Battuta skriver noe mer om jødiske samfunn der han treffer på de. Riktignok er bemerkelsene om jødiske samfunn kort når han først sier at de eksisterer, nærmest en anekdote.³¹⁷ Et spesielt eksempel er jøden han får som tolk i Konstantinopel. Når Ibn Battuta skal inn til den bysantinske keiseren for audiens blir han beroliget av denne tolken og han blir forklart hva som skal skje og hvordan han skal hilse.³¹⁸ Vi får ikke vite stort mer om denne tolken og historien fortsetter. Dette kan selvsagt ha sin årsak i at han bare var en tolk. Ibn Battuta omgås for det meste med eliten i områdene han reiser til.

Årsaken til at jøder nevnes så sjelden kan rett og slett være fordi de ikke ble oppdaget der de var. Marco nevner bare de store dominerende religionene som han finner der han er. Personer nevnes sjelden, og hvis han nevner personer er det ikke alltid en religion festes til navnet. I tilfellet med Benedikt, Johan av Plano Carpini og Vilhelm er nok årsaken enkelt nok den at det var få byer de passerte gjennom, og sannsynligvis også få jødisk samfunn. Vilhelm sier det også selv når han påpeker at han ikke fant ut så mye om jødene. At han nevner de i det hele tatt er nok en referanse til myten om Gog og Magog som han også indirekte gir en viss validitet ved å si at det er jødiske samfunn rundt Alexanders mur. Hvorfor Johan av Monte Corvino og Peregrine ikke nevner jødene må være av den årsak at de ikke er viktige, for Andreas kan bare si at de ikke lar seg konvertere. Ibn Battuta og Odoric forteller mer, men igjen får vi et inntrykk av at de ikke er viktige i deres reisefortelling. Hverken onde, ville, slemme eller gode, ærerike og modige, de bare eksisterer i enkelte små samfunn på deres vei. Johan av Marignolli presenterer derimot jødene som gode samtalepartnere, kanskje potensielle venner, men tar forbehold om at det er vanskelig å kalle forholdet mellom en jøde og en kristen for vennskap.

³¹⁷ Han skriver om byen Anatalya der en del av byen er jøder. Men kommer ikke med flere beskrivelser. Ibn Battuta (1962) s. 417 – 418. Han skriver også om byen Kunji-Kari (eller Kerala) som er ene og alene bebodd av jøder. Det er likevel alt han vil bemerke. Ibn Battuta (1994) s. 816.

³¹⁸ Ibn Battuta (1962) s. 505 – 506.

❖ Oppsummering av kapittel 3

I dette kapittelet har jeg sett nærmere på diskursen om muslimene og jødene, sett fra både de latinske europeerne og en marokkansk berber. Dette var kjente trosretninger blant europeerne på 1200- og 1300-tallet. Hvordan skilte de seg fra diskursen om kristne samfunn? Og hvordan skilte en kristen seg fra en muslim?

- Vi ser at det er en forskjell i diskursen om islam *blant* de kristne europeerne, og en diakron utvikling i reisefortellingene. Analysen har bekreftet Akbaris og Phillips' antagelse om at det er en forskjell i diskursen mellom de som skrev etter en reise mot øst og de som skrev fra kontinentet. De som reiste østover valgte å holde seg til beskrivelser av det de så, mens på kontinentet kan vi se tegn til en middelaldersk orientalisme. Innenfor fransiskanerordenen endrer diskursen seg på 1300-tallet på en måte som minner om utviklingen i omtalen av assyrerne: nemlig en mer negativ og strengere tone. En større vekt på kristendommen og en større fordømmelse av avvikere fra katolisismen utover 1300-tallet gjør også islam mindre viktig.
- Et overraskende funn er hvor lite oppmerksomhet jødene får av de reisende, både de kristne og Ibn Battuta. Blant de kristne er den manglende oppmerksomheten påfallende. Spesielt med tanke på hvor tett anti-sementismen og apokalyptiskismen henger sammen, og hvor viktig eskatologien var som grunnlag for misjoneringen.
- En tydelig forskjell mellom Ibn Battuta og de kristne er førstnevntes aktive involvering i områdene han reiser til. Ibn Battuta kan snakke med autoritet, mens de kristne bare kan snakke med tillatelse. En vesentlig forskjell hvis du skal misjonere.
- Marco og Ibn Battuta blir motsetninger, men ikke fordi det er en katolikk og en muslim. Forskjellen som kommer til syne er at den ene er belest og trent innenfor dens religiøse lov, mens den andre kun har kulturelle impulser fra sin oppvekst å referere til. Dette kan vi se ved at Ibn Battuta minner mer om fransiskanerne på 1300-tallet i beskrivelsene av det kjente, mens Marco minner mest om fransiskanerne på midten av 1200-tallet. Det er viktig å bemerke at de ikke er helt like. Marco skiller seg ut som mindre dømmende enn de tidlige fransiskanerne. Ibn Battuta skiller seg fra 1300-tallets fransiskanere av den åpenbare grunnen at han leste andre tekster og har et annet verdensbilde, men likheten i beskrivelsen av det kjente, det riktige og det feile er størst mellom disse. Det er også en annen likhet mellom Ibn Battuta og de kristne: de bryr seg mest om sin egen trosretning.

Kapittel 4: Fremmede religioner og begrepsbruk

Hovedobjektet for denne oppgaven er hvordan fremmede religioner beskrives i reisefortellinger mellom 1241 og 1368. Det skjer en utvikling i diskursen om hvordan Østen omtales i denne tidsperioden, deriblant de fremmede religionene. Det går fra en begrepsbruk som uttrykker misjoneringspotensiale til en hardere og mer kritisk omtale som distanserer de fremmede trosretningene. Som nevnt i kapittel 3 om jødedommen var eskatologien viktig som grunnlag for misjoneringen. I kapittel 2 ble utdannelsen forklart som en viktig faktor for hvordan de reisende forklarte de praksisene og tradisjonene de så. I dette kapitlet vil viktigheten av eskatologien bli understreket, og jeg vil også undersøke hvordan utdannelsen kan ha påvirket omtalen.

Ideelt skulle dette kapitlet vært delt inn i bare tre underkapitler: Buddhisme, hinduisme og taoisme. Problemet er at den inndelingen ekskluderer mange religioner som vanskelig identifiseres selv i dag. Nathan Ristuccia har angrepet problemstillingen ved å konstruere geografiske avgrensninger, der Kathay generelt presenteres positivt, Tibet negativt og monstrøst, og de indiske landene som mystiske og magiske.³¹⁹ Denne inndelingen fungerer bra med tanke på Vilhelm av Rubruck og Johan av Plano Carpini som begge kan sies å beskrive Kina og Tibet på denne måten, men *de har ikke vært der*. De skaper bare et bilde av fremmede land som de får presentert av andre som kommer til mongolenes *ordu* i Karakorum. Marco Polo er definitivt mest negativ til Tibet når det gjelder det kontinentale Asia, men han har enda flere beskrivelser av kannibalistiske øysamfunn som gjør inntrykket av disse øysamfunnene desto mer monstrøse.

Jeg kommer til å integrere noe av funnene til Rusticcia som gir et godt utgangspunkt for diskusjon, men jeg vil heller operere med de vide kategoriene *ydolatra* og *pagani* som til tider omfavner buddhismen, hinduismen, taoismen og andre mindre trossamfunn enn dem. Det gjør at strukturen blir enklere å følge gjennom oppgaven. Jeg vil argumentere for at pavens involvering, både direkte og inderikte, utvikler diskursen om ikke-troende utenfor hans jurisdiksjon på 1200-tallet og fører til at *pagani* forsvinner. Pavens og fransiskanerordens større fokus på misjonerering for å forberede dommens dag fører også til en større vilje for å se oppdraget om å konvertere Østen gjennomført.

³¹⁹ Ristuccia, N. (2013) s. 170 – 204.

I. *Ydolatra*

Ydolatra oversettes i ordboken til *avgudsdyrkere*,³²⁰ men bruken av ordet blant de reisende gjør *idoldyrkere* til et mer direkte oversatt ord. *Ydolatra* brukes av de fleste latinske europeere som reiser østover, og det brukes som regelen om *praksisen* «idoltilbedelse». At mange så på tilbedelsen av idoler som avgudsdyrking er helt sikkert, men som vi skal se er det ikke sikkert at alle gjorde det. De første som reiser ser ut til å beskrive mangfoldet i øst på en bedre måte enn de siste som ser ut til å prøve å gi alt en sammenheng og et enhetlig bilde. *Ydolatra* går fra å være en handling som utøves av enkelte folk i øst, til å bli en strukturalistisk trosretning av en eller annen form. *Ydolatra* passer bedre med *lex*-begrepet for de som reiser på 1300-tallet. Hvordan ser denne utviklingen ut i reisefortellingene? Hvordan kan den forklares?

i. De første mongolske oppdragene

I forbindelse med *ydolatra*-begrepets anvendelse på østlige religioner så blir Benedikt og Johan av Plano Carpini unntakene i denne sammenhengen. De skriver begge om idoler, men de bruker ikke ordet *ydolatra*.³²¹ De har derimot flere andre ord og begreper som de tar i bruk for å beskrive disse fremmede religionene i øst, slik som *pagani* eller *divinator*. Dette har mye å gjøre med at de ikke helt vet hva de kan forvente i disse østlige områdene. Johan har klart å plukke opp noe av den apokalyptiske stemningen som preget enkelte europeiske kretser på 1240-tallet etter mongolenes invasjon,³²² men det er tydelig at han ikke var trent i retorikken mot hedninger. Han hadde lang erfaring med misjonering, men som vi har sett hadde han sannsynligvis ikke vært i nærheten av en skole eller et universitet før han dro til mongolene (kap. 2: II).³²³

Litteraturviter Shirin Khanmohamadi har foreslått at engasjementet til Innocens IV i korstog og trusselen fra mongolene har påvirket diskursen som Johan var en del av. Spesielt pavens kommentarer på Innocens IIIs *Quod Super His* der Innocens IV argumenterer for legaliteten bak korstog mot ikke-kristne. Argumentet går omtrent slik: for å kunne bli frelst må man være et rasjonelt menneske, så hvis misjonering skal ha en nytte i øst blant ikke-kristne må man anta at de er rasjonelle. Rasjonelle mennesker kan man derimot ikke døpe med makt, men siden pavens jurisdiksjon strekker seg over alle rasjonelle menn er det hans plikt å sende

³²⁰ Cappelen (1998) *idolatra*, ae, F. (gr.).

³²¹ Benedikt av Polen (2008) s. 80, Johan av Plano Carpini (2008) s. 8 – 10. Johan av Plano Carpini (1929) s. 36 – 39.

³²² Jackson, P. (2001) s. 31 – 53. Schmeider, F. (2000) s. 259 – 265.

³²³ Jackson, P. (2001) s. 50.

misjonærer til de ikke-kristne. Paven har også en plikt til å beskytte kristne utenlands. I tillegg til dette mener Innocens IV at intervensjon i ikke-kristne land var tillatt dersom de ikke-kristne brøt med den naturlige loven, de som syndet *contra naturam*.³²⁴ Khanmohamadi fortsetter:

While Innocent did not specifically define what he meant by a sin *contra naturam*, the two examples he did provide – sexual perversion and idolatry or polytheistic beliefs – represent practices Carpini, William of Rubruck, and others would report as part of Mongol “manners and customs” without regard to their sinfulness according to the church norms.³²⁵

Bemerkningen fra Khanmohamadi er interessant med tanke på at Johan, ifølge Igor de Rachewiltz, kan ha vært i tjeneste i pavens administrasjon før han reiste østover.³²⁶ Dermed kan han muligens ha plukket opp pavens nye doktrine mot Østens ikke-kristne. Han omtaler mange dårlige karakteristikk hos mongolene, men han bruker som nevnt aldri *ydolatra*. Han sier selv at «[d]e tror på en Gud, og de tror at Han er skaperen av alt synlig, og usynlig ...»,³²⁷ og at blant annet utroskap blir straffet med døden for både mann og kvinne.³²⁸ Johan spiller derfor ikke på Innocens IVs idé om synd *contra naturam*, men som vi skal se senere bekrefter han i stor grad misjoneringspotensialet i øst og dermed også disse menneskenes rasjonalitet.

Mongolenes rasjonalitet blir i aller høyeste grad bekreftet gjennom Vilhelm, og han bruker begrepet *ydolatra*. Ordet er for Vilhelm mer et beskrivende uttrykk enn et begrep for å sette en merkelapp på en religiøs overbevisning. Begrepet blir anvendt på mange, blant annet på mongolene og på religiøse spesialister av andre trosretninger. Man ser det godt demonstrert når Vilhelm besøker konene til khanen: «Hun [den fjerde konen til Khanen], i likhet med den andre konen, visste lite eller ingenting om kristendommen men var en følger av spåmenn [*divinos*] og idoldyrkere».³²⁹ Her sidestiller Vilhelm det å være en spåmann med det å være en som tilber idoler; de er altså en del av noen mongolers religiøse overbevisning. Også når Vilhelm er på besøk hos khanens andre kone, Cota, gjør han bruk av begrepet. Hun er syk og har fått hjelp av noen mongolske ritual-eksperter. Hun dør tilslutt av sin sykdom, hvilket får

³²⁴ Khanmohamadi, S. (2013) s. 27.

³²⁵ Khanmohamadi, S. (2013) s. 27 – 28.

³²⁶ De Rachewiltz, I. (1971) s. 90.

³²⁷ «Unum Deum credunt, quem credunt esse factorem omnium visibilium et invisibilium ...». Johan av Plano Carpini (1929) s. 36.

³²⁸ Johan av Plano Carpini (2008) s. 17.

³²⁹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 167 «Ista similiter ut secunda, parum vel nichil sciebat de christianesimo sed sectabatur divinos et ydolatras.» Vilhelm av Rubruck (1929) s. 264.

Vilhelm til å kommentere tørt at «... trolldommen [*sortilegia*] til idoldyrkerne ikke gjorde henne det minste godt».³³⁰ En *ydolatra* er dermed en mosaikk av mye forskjellig: trolldomskunstnere, spåmenn og lignende.

Tuinserne er enda et eksempel på et folk Vilhelm beskriver som *ydolatra*. Det er uklart hvem tuinserne var, om de var taoister³³¹ eller buddhister.³³² Det er derimot enighet om at *tuin* kommer av det kinesiske uttrykket «Tao jenn» som betyr «menn av veien». Debatten rundt ordet *tuins* vil bli diskutert nærmere i neste kapittel, men her er det verdt å merke seg måten Vilhelm introduserer disse tuinserne på, nemlig slik: «... et etiam tuinorum, *hoc est ydolatrarum* ...».³³³ Peter Jackson og David Morgan kommenterer at sammenligningen med *idoldyrkere* er «less than precise», siden de mener *tuin* spesifikt refererer til buddhistiske prester.³³⁴ Uansett så insisterer Vilhelm på å tydeliggjøre at tuinsere er idoldyrkere. I kapittel 3 så vi at tuinsere havnet lavt i Vilhelm sitt hierarki, hvilket gjør at merkelappen *ydolatra* er negativt betinget. Denne handlingen – å dyrke idoler – er heller ikke forenelig med Vilhelm sin religiøse overbevisning, det er en synd *contra naturam*, og begrepet blir hans måte å uttrykke sin mening om en religion han ikke klarer å forstå. Han prøver å beskrive den, men han er tydelig begrenset av sitt begrepsapparat.

ii. En verdslig handelsmann

Marco Polo reiste en stund etter Vilhelm, Johan og Benedikt. Hans begrep om *idoldyrkere* er – som hans begrep om muslimer – tvetydig, men til forskjell fra Johan og Benedikt bruker han faktisk begrepet. Det kan det være flere grunner til: For det første, i motsetning til Johan, var Marco en ungdom da han reiste, hvilket kan forklare hans åpenbare nysgjerrighet. Han har nemlig vært interessert nok til å samle detaljert informasjon om Østen og enda til lære seg flere språk,³³⁵ hvilket kan være årsaken til at han har plukket opp ordet underveis. Samtidig kan vi ikke avfeie at han lærte det i ettertid. Det er også tenkelig at «idoldyrker» er en

³³⁰ «... et sortilegia ydolatrorum nichil poterant ei prodesse». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 265. Dawson oversatt denne setningen til engelsk med *pagan* istedenfor idoldyrker. Her har han tolket i sin oversettelse og ilegger Vilhelm synspunkt som han ikke uttrykker eksplisitt. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 167. Jackson og Morgan oversetter til *idoldyrker*. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 197.

³³¹ Dawson, C. (2008) s. 153 fotnote 1.

³³² Det er en større oppslutning rundt buddhismen, men det vil jeg problematisere senere. Jackson, P. (1994) s. 284. Rusticcia, N. (2013) s. 191.

³³³ Uthevning er min. Vi finner denne bemerkningen to steder. I tillegg til den over på side 238 finner vi en lignende på side 248. Vilhelm av Rubruck (1929) Oversatt: «...and even of the tuins, that is the pagans ...» (s. 145). Det skal bemerkes at Dawson oversetter *idoldyrker* til *hedning* begge gangene. Jeg lar det være med en bemerkning siden denne analysen ikke skal handle om Dawson sin oversettelse. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 145, 152 – 153. Jackson og Morgan oversetter til *idoldyrker*. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 164, 176.

³³⁴ Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 164 fotnote 3.

³³⁵ Blant annet persisk – mongolrikets *lingua franca*. Vásáry, I. (2005) 106 – 108.

forkortelse, eller en tolkning, som Rustichello har gjort av Marcos fortellinger om fremmede folkeslag som dyrker idoler. Dette er forbehold som må medregnes, men som ikke endrer tolkningen i noen vesentlig grad. Så langt har *ydolatra* vært et begrep anvendt på praksisen med tilbedelse av idoler. Dette stemmer godt overens med hvordan «idoldyrker» brukes i Marcos fortelling.

Tidligere fikk vi etablert at Marco må ha vært en kristen (kap. 2: IV), men det betyr ikke nødvendigvis at han så på idoltilbedelse som en synd. Selv om tilbedelse av idoler er strengt forbudt i Bibelen (2. Mos. 32) er det ikke gitt at Marco forstod forskjellen på helgentilbedelse og tilbedelsen av Buddha. Begrepet *idoler* i seg selv var et ladet begrep, men Marco kan ha hatt en annen oppfatning av praksisen med å tilbe enkelte idoler. Ved å se hvordan han bruker begrepet *idoldyrkende* [eng. *idolatrous*] ser man at det brukes som et skjellsord.³³⁶ I en passasje når han snakker om tibetanernes ekteskapstradisjoner så skriver han dette: «A scandalous custom, which could only arise from the blindness of idolatry ...».³³⁷ Her får vi et godt innblikk i enten Marcos eller Rustichellos umiddelbare og mest fremtredende holdning angående tilbedelse av idoler.

Dersom vi ser på boken i sin helhet så danner derimot alle beskrivelsene av de mange forskjellige idoldyrkerne en mosaikk av beundring, forundring og avsky. Alt fra provinser der reisende fikk ha samleie med familiens ugifte jenter³³⁸ til samfunn der kannibalisme var tradisjonen.³³⁹ Med disse inntrykkene i bakhodet er det ikke vanskelig å forstå hvordan en beskrivelse som «... blindheten av idoldyrkelse ...» kan bli naturlig. Det er snakk om en europeer som i beste tilfelle har lese- og skrivekunnskaper med grunnleggende kunnskap om kristendommen. En innføring i buddhismen ville vært en innføring i kjetteri. Dette forklarer nok også hvorfor buddhismen faller inn i Marcos samlekategori «tilbedere av idoler» eller «idoler». Marco prøvde ikke å skille mellom de forskjellige typene idoldyrkelse, hvilket gjør at buddhismens ritual havner i samme kategori som Zipangus kannibalistiske tradisjoner.³⁴⁰

I Marcos behandling av «de som dyrker idoler» er det mye som ligner på hans behandling av muslimer. Han er ikke bare kritisk og til tider rystet av de tradisjoner som han møter. Noen

³³⁶ Polo, M. (2004) s. 55, 214.

³³⁷ Polo, M. (2004) s. 153.

³³⁸ Det var ofte snakk om døtrene i familien, men i noen tilfeller snakker Marco om at alle kvinnene i en familie ble tilgjengelig for en fremmed reisende. I disse byene og provinsene snakket Marco om denne tradisjonen: Kamul (s. 67), Thebeth (s. 153), Kaindu (s. 155) og Karajan (s. 159). Polo, M. (2004).

³³⁹ I disse byene og provinsene snakket Marco om denne tradisjonen: Kon-cha (s. 201 – 202), Zipangu (s. 214 – 215), Ferlec (s. 220), Samara (s. 221), Dagroian (s. 222) og Angaman (s. 225). Polo, M. (2004).

³⁴⁰ I disse byene og provinsene forklarer Rugoff at det er snakk om buddhismen: Kasmur (s. 55), Camichus (s. 69 – 70) og Tenduk (s. 86). Polo, M. (2004).

steder er han direkte glad i folket. Et godt eksempel er byen Kinsai sørøst i dagens Kina som han bruker hele tolv sider på å beskrive. Om denne byen kommer det et par avsnitt der han skildrer innbyggerne og deres tradisjoner. Tradisjonene ville han nok aldri ha akseptert, men han beskriver de nøytralt som en beundrende observatør i dette tilfellet.³⁴¹ Beskrivelsen av innbyggerne er derimot utelukkende positivt:

By nature the inhabitants of Kinsai are peaceful ... They are not quarrelsome and they conduct their business affairs with perfect candor and honesty. They are friendly towards each other, and persons who live in the same street, both men and women, are like part of one family.³⁴²

Videre kommer nok et avsnitt der han roser innbyggerne, blant annet for å være svært vennlige mot fremmede. Det er en helt annen tone enn den han brukte da han beskrev tibetanernes ekteskapstradisjoner. Det er da bemerkelsesverdig at begge havner i den religiøse kategorien *idoldyrkere*, siden vi har etablert at ordet i seg selv har mange negative konnotasjoner i middelalderens Europa. Samtidig har vi også etablert at det sannsynligvis ikke var noen forskjell på de trosretningene fra Marcos perspektiv. De tilba begge idoler, hvilket gjorde dem *de facto* til idoldyrkere. En slutning som kan trekkes fra dette er at Marco skilte mellom tradisjon og tro/praksis, men at han mente at de som tilba idoler var mer tilbøyelig for usiviliserte tradisjoner.

I så fall føyer Marco seg inn i en gammel «evolusjonær antropologisk» diskurs, som Khanmohamadi kaller det. Marco hadde nok ikke lest Plinius, Tacitus eller Gerard av Wales, men tanken om at sivilisasjoner utvikler seg fra det barbariske til det siviliserte ser ut til å gjenspeile seg til dels i Marco, eller kanskje det er stemmen til Rustichello som viser seg.³⁴³ Denne diskursen var dominerende på 1100-tallet, mens den ifølge Khanmohamadi ble erstattet eller supplementert med diskursen om kristendommen på 1200-tallet. I denne diskursen ble «den andre» beskrevet som et rasjonelt menneske mottagelig for frelse.³⁴⁴ Marco er nok ikke en representant fra noen av diskursene, men han har elementer av begge med beskrivelser av både usiviliserte og rasjonelle mennesker som tilber idoler.

³⁴¹ Foruten noen korreksjoner som: «Of these astrologers, or rather magicians...»(s. 194), så er det lite som tyder på annet enn en beskrivende observatør. Det skiller seg stort fra beskrivelsene av tradisjonene i for eksempel Thebeth. Polo, M. (2004).

³⁴² Polo, M. (2004) s. 191.

³⁴³ Khanmohamadi, S. (2013) s. 15 – 20.

³⁴⁴ Khanmohamadi, S. (2013) s. 65 – 73.

iii. Kathays biskoper: En utvikling

De fransiskanske ordensbrødrene på 1300-tallet hadde et annet syn på det vi kan kalle idoldyrkere enn det Marco hadde. De tre fransiskanske biskopene i Kina gir beskrivelser av, eller statistikk på, hvor mange de har konvertert og hva som er vanskelig i arbeidet med videre konvertering. Det er likevel en forskjell i hvordan de beskriver de som dyrker idoler. I brevet fra Johan av Monte Corvino er det spesielt en passasje som er av stor interesse hvor man får et godt innblikk i Johans tanker om Kathays religioner: «I dette landet er det mange sekter av idoldyrkere som har forskjellige overbevisninger, og det er mange typer munkers med forskjellige vaner, og de er mer avholdende og stenge i deres praksiser enn våre latinske munkers». ³⁴⁵ Som nevnt innledningsvis har Nathan Ristuccia påpekt at bruken av *lex* er essensiell for å forstå geistliges konsept om «religion» i middelalderen. ³⁴⁶ I sin forklaring på det nevnte avsnittet skriver han:

Montecorvino evidently had clear expectations about what qualified as a *lex*. While the Chinese had these qualities, Indian and Central Asian worshippers did not. For Montecorvino, scripture, monasticism, inhumation, and a liturgical cycle are the chief marks of a *lex*. ³⁴⁷

Ristuccia fortsetter å forklare *lex*-begrepets omfattende påvirkning på deres forestilling av verden. Johan skriver at det er «mange sekter» (*multe septe*) av idoldyrkere med «forskjellige overbevisninger» (*diversas credentium*). ³⁴⁸ Dette forklarer Ristuccia som en konsekvens av religion som definert av *lex*, nemlig at noen sekter har institusjonene som oppfyller kvalifikasjonene til å bli definert som en *lex*. ³⁴⁹

³⁴⁵ Språket har vært gjenstand for en i overkant stor pedagogisk forenkling i oversettelsene av både Henry Yule og Christopher Dawson. Johan skriver nemlig: «In istis partibus sunt multe septe ydolatrarum diversas credentium, et sunt multi religiosi de diversis septis, diversos habitus habentes, et sunt multo maioris austeritatis et observantie quam religiosi latini.» Johan av Monte Corvino (1929c) s. 354.

I de engelske oversettelsene av Yule og Dawson er det uenighet om når *religiosi* oversettes til «religiøs» og når det oversettes til «munk». Problemet er at *religiosi* vanskelig kan bety noe annet enn «munk». Bruker man begreper som «religiøse ordener» impliserer man et moderne begrep om religion som ikke eksisterte i middelalderen. Dawson: Johan av Monte Corvino (2008b) s. 330. Yule: Johan av Monte Corvino (1966b) s. 57.

³⁴⁶ Ristuccia, N. (2013) s. 170 – 173, 203.

³⁴⁷ Ristuccia, N. (2013) s. 185.

³⁴⁸ «Belief», og da også «Credentium», er et vanskelig ord å oversette. På norsk kan både «belief» og «faith» oversettes til «tro», men samtidig er det en forskjell på de to. Pascal Boyer skriver: «Mange folk i verden vil synes at det er rart hvis du sier til dem at de «tror på» (eng. believe in) hekser og spøkelses eller at de har «tillit» (eng. faith) til deres forfedre.» Det Boyer vil frem til her er to ting. Det første er at mange «tror» på spirituelle vesener uten å være klar over at de «tror». For å illustrere presenterer han en analogi om et romvesen som kommer til jorden og spør oss hvorfor vi tror på fjell. Den andre tingen er at «tro» ofte er vanskelig å oversette til et hvilket som helst annet språk. Boyer, P. (2001) s. 11.

³⁴⁹ Ristuccia, N. (2013) s. 185 – 186.

Det må her legges til at det er sjelden noen har en slik eksplisitt og selektiv forståelse av begrepet *lex*. Marco sier ikke at det er forskjellige sekter med forskjellige overbevisninger eksplisitt, selv om det er en tydelig forskjell i hans beskrivelser av tibetanerne kontra hans beskrivelser av folket i Kinsai. Johan sier det derimot eksplisitt at det er en forskjell i deres overbevisning.

Johan presenterer dermed et bilde av et mangfold av folk som dyrker idoler. Noen av dem praktiserer sin tro med en beundringsverdig avholdenhet og strenghet som enda til de latinske munkene kan ta lærdom av. Dette er likt det bildet som Marco gir, men til forskjell er Johan eksplisitt om dette. Han skiller seg også ut fra Andreas og Peregrine.

Andreas rapporterer, som vi har sett, at ingen av jødene eller muslimene lar seg konvertere, mens om idoldyrkerne sier han at: «... overveldende mange er døpt: men når de er døpt følger de ikke de kristne levereglene fullstendig».³⁵⁰ Det at de konverterte idoldyrkerne ikke fulgte de kristne levereglene fullstendig burde ikke overraske da det samme skjedde da kristendommen spredte seg ut over Europa i de første hundreårene av dens historie. Den kristne troen ble tilpasset til den tidligere klan- eller stammetroen.³⁵¹ Det er ikke forventet at en fransiskansk biskop skal være klar over denne delen av deres historie, men likevel interessant å se at det samme skjedde i Kina på det 14. århundre som det som hadde skjedd i Europa de første tusen årene.

Hva mer som lar seg tolke ut fra denne uttalelsen til Andreas om idoldyrkere er lite. Han legger ikke mye arbeid i å forklare mer om deres tro eller om det finnes flere forskjellige typer idoldyrking slik som Johan. Derfor kan det igjen – som med muslimene – virke som om Andreas er uinteressert i å forstå, men han er heller ikke interessert i å fremmedgjøre.

Peregrine skriver omtrent like mye som Andreas om folk som dyrker idoler. Han skriver at, i likhet med muslimene og jødene, kan de preke fritt blant idoldyrkerne i deres største byer.³⁵² Det er likevel alt han ønsker å si om fremmede religioner. Hverken Andreas eller Peregrine gjør mottakeren oppmerksom på at det finnes forskjellige sekter som dyrker idoler – slik som Johan gjør. De marginaliserer en stor del av denne fremmede og nye troen i øst til ikke mer enn en anekdote i forbindelse med misjoneringsoppdraget. Dette kan ha en sammenheng med

³⁵⁰ Andreas av Perugia (2008) s. 237. «... de ydolatrix battizantur quam plurimi, sed battizati non recte incedunt per viam christianitatis ». Andreas av Perugia (1929) s. 376.

³⁵¹ Dendle, Peter (2008) s. 49 – 53. Drout, Michael D. C. (2008) s. 54 – 59.

³⁵² Peregrine av Castello (2008) s. 233 Latin: «Circa infideles vero libere possumus predicare et in morcheta saracenorum pluries predicavimus ut convertantur; ydolatrix vero similiter in magnis civitatibus eorum per duos medios interpretes.» Peregrine av Castello (1929) s. 366.

utdannelsen de fikk som var mer opptatt av at konvertering ikke bare handler om å konvertere «den andre», men også om en konvertering av «selvet».

Bert Roest skriver at begrepet «konvertering» kunne bli brukt om prosessen for å nå et høyere nivå av religiøst liv innenfor en valgt *religio* – altså en katolsk tiggerorden. I tillegg var konvertering brukt om (1) den fransiskanske formen for å leve som *begynte* ved opptakelsen inn i ordenen, og (2) den faktiske aktiviteten til hodet og sjelen *i løpet av* denne overgangen mot det guddommelige.³⁵³ Bonaventura skrev en lærebok, *Itinerarium mentis in Deum*, som handler om hvordan man kunne gjøre sjelens vei til himmelen lettest mulig, hvor hellig konvertering er et av kriteriene.³⁵⁴ Ifølge Roest har konvertering alltid vært en del av tiggerordenene, men konverteringen av «selvet» var spesielt for fransiskanerne,³⁵⁵ og i senere tid kan denne høye standarden til indre religiøsitet ha gjort at det blir unødvendig å beskrive et mangfold. For Andreas og Peregrine var konverteringen et ritual i seg selv.

iv. Et enhetlig bilde dannes

Etter Andreas og Peregrine begynner et enhetlig bilde å dannes av de fremmede religionene i øst. Dette bildet er ikke nødvendigvis enhetlig godt eller ondt, men det er en tydelig enhetlig presentasjon av «de som dyrker idoler» som et organisert trossamfunn. Dette samfunnet har sitt hovedsete i Tibet hvor Odoric forteller om en mann som blir titulert *Abassien*, og han er *alle* idoldyrkernes pave.³⁵⁶ Odoric presenterer dermed en oppfatning om at idoldyrkerne deler en felles tro som er organisert i likhet med den katolske kirke. Det er dette som markerer skillet.

Siden «idoldyrkerne» var et organisert trossamfunn, ifølge Odoric, så vil alle ritualer, tradisjoner og doktriner som han bemerker om idoldyrking ha en slags sammenheng med det å dyrke idoler generelt. I omtalen av de som dyrker idoler er han sterkere i sin fordømmelse av ritual og praksis enn noen tidligere. I byen Quilon skriver han at innbyggerne tilber oxen som en gud, og hvor de praktiserer et ritual der alle – til og med kongen – vasker seg selv i urin fra oxen. Videre beskriver Odoric et idol de tilber som er halvt okse og halvt mann til hvilket de ofrer sine sønner og døtre.³⁵⁷ Etter denne beskrivelsen skriver han: «Og mange

³⁵³ Roest, B. (2000b) s. 298.

³⁵⁴ Roest, B. (2000b) s. 299.

³⁵⁵ Roest, B. (2000b) s. 301.

³⁵⁶ Odoric av Pordenone (2010) s. 250. Odoric av Pordenone (1929) s. 485.

³⁵⁷ Odoric av Pordenone (2010) s. 137 – 138.

andre ting er gjort av det folket hvilket ville vært en avskyelighet bare å skrive eller å høre om ... men idoldyrkerne av dette riket har en vemmelig tradisjon (som jeg må nevne)». ³⁵⁸

Han fortsetter med å fortelle om enkene som hopper på bålet for å følge sin døde mann i etterlivet. Han legger ikke til at det er frivillig, hvilket Ibn Battuta gjør når han omtaler denne tradisjonen. ³⁵⁹ Odoric legger bare til at hun kan slippe hvis hun har sønner. ³⁶⁰ Dette er et av eksemplene på Odorics presentasjon av idoldyrkere. Det er flere lignende eksempler i teksten, slik som folket på øyen Dondin som Odoric kaller direkte onde. Han skriver også om tradisjonen deres for å spise sine døde familiemedlemmer. Men de kan ikke gjøre det før de har konsultert med astrologen deres som igjen må konversere med en demon gjennom deres idoler. ³⁶¹ Det er dermed tydelig at Odoric ikke har et særlig positivt syn på folk som dyrker idoler så langt.

Et siste spesielt eksempel er Odorics presentasjon av Tibet. Nathan Ristuccia har hevdet at Tibet var det mystiske stedet hvor få reiste, men alle hørte om. Hvilket gjorde det til et perfekt sted å plassere alle de grufulle ritualene og monstrøse skapningene. ³⁶² Odoric var en som faktisk reiste igjennom dette området. Han forteller at ingen skulle felle en dråpe blod av hverken dyr eller mann i dette landet, og han forteller om begravelseritualer som handler om å etterlate de døde til dyrene. ³⁶³ Det er også her Abassien holder til, og han styrer dermed dette folket som Odoric beskriver i avsky og forferdelse.

Her begynner altså hele verden å bli kartlagt av Odoric der Østen tilhører Abassien i Tibet, mens vesten tilhører paven i Avignon. *Orbis terrarum* er beskrevet, nå er det bare for katolikkene å sende misjonærer ut for å døpe alle slik at de kan bli inkorporert i *orbis Christianus*. ³⁶⁴

v. *Ydolatra* defineres inn i *Orbis Christianus*

Felicitas Schmieder skriver – i forbindelse med at Johan av Monte Corvino kommenterer at ingen apostler hadde nådd Kina – at Kristus hadde beordret alle apostlene til å belære alle nasjoner og døpe hele *orbis terrarum*. Hun tolker det dit hen at Johan fulgte den ordren og

³⁵⁸ Odoric av Pordenone (2010) s. 138 – 139. «Sic autem multa facit populus iste que scribere et audire abhominatio quedam esset. ... Aliam consuetudinem pessimam habent etiam ydolatre huius regni: ...». Odoric av Pordenone (1929) s. 441.

³⁵⁹ Ibn Battuta (1971) s. 615.

³⁶⁰ Odoric av Pordenone (2010) s. 139.

³⁶¹ Odoric av Pordenone (2010) s. 174 – 176.

³⁶² Ristuccia, N. (2013) s. 189 – 195.

³⁶³ Odoric av Pordenone (2010) s. 248 – 254.

³⁶⁴ Schmieder, F. (2000) s. 259.

krevde at de mongolske områdene skulle bli inkorporert inn i det kommende *orbis Christianus*.³⁶⁵ Etter Johans rapport om sin misjoneringsvirksomhet i Kathay og pavens påfølgende opprettelse av et erkebispesete i Khanbalik, så forsvinner *tartarene* (mongolene) fra misjonærbullene *cum hora undecima*. Schmieder konkluderer med at «[t]hey were obviously now regarded as part of the *orbis Christianus*, at least from the organizational point of view».³⁶⁶ Hvis Johan av Monte Corvino startet prosjektet om «den kristne verden» ved å bemerke at han misjonerer i et område hvor evangeliet ikke har nådd, og Odoric kartla prosjektet ved å kategorisere verden og hvilke områder som tilhørte hvem, så har Johan av Marignolli definert verden «kristen» og gjort en ende på prosjektet.

Det Johan av Marignolli har gjort er å skrive *nestorianerne* ut av historien, plassert alanerne i en sentral plass i Østen som et edelt folkeslag nedstammet fra Shem, og hevdet at muslimene var tilhørere av en ny og konkurrerende lov – ekte kjettere med andre ord. Hvor passer de som dyrker idoler inn i dette verdensbildet til Johan – hans *orbis Christianus*?

Johan er den som går de fremmede trosretningene lengst i møte. Han skriver mye om noen munkere som han møter ved foten av fjellet Adams Fot på Ceylon.³⁶⁷ Dette er «... hellige menn uten tro ...».³⁶⁸ Disse munkene hevder at flommen aldri nådde fjellet til det punktet der de sitter. Munkene drømmer da i opposisjon til de hellige skriftene og helgenes tradisjoner, «... men de har faktisk noen plausible argumenter for å tale deres sak».³⁶⁹ For de sier at de ikke nedstammer fra hverken Cain eller Seth, men fra andre sønner av Adam.³⁷⁰

Johan ønsker ikke å gå mer i dybden på argumentene deres: «... siden dette er i motsetning til de hellige skriptene vil jeg ikke si mer om det».³⁷¹ Likevel vil han gi mer informasjon om munkene, som at de ikke spiste kjøtt, hvilket han forteller at er det samme som Adam og hans etterkommere gjorde før flommen.³⁷² De var også opptatt av renhet, bare spiste en gang om

³⁶⁵ Schmieder, F. (2000) s. 259.

³⁶⁶ Schmieder, F. (2000) s. 264.

³⁶⁷ Marignollis omtale av idoldyrkere er vanskelig av en annen grunn enn de vi har behandlet til nå. I to tilfeller hvor Yule eksplisitt har oversatt med ordet *idolaters* så er ikke de tilsvarende kapitlene å finne i Anastasius' kildebok – de er bare nevnt. Dermed er det ikke mulig å vite hvilket begrep som brukes i kildene. Likevel så kan det ene tilfellet brukes fordi disse munkene som får stempelen *idolaters* i Yules oversettelse skrives mye om i Anastasius' kildesamling også. Kapitlene det er snakk om er «Om multiplikasjonen av den menneskelige rase ...» (s. 244 – 246) og «Om delingen av tungene» (s. 264 – 265). Johan av Marignolli (1966). De blir referert til i Anastasius' utgave, men de blir ikke tatt med: «De generacione et multiplicacione generis» (s. 541) og «De divisione linguarum» (s. 549). Johan av Marignolli (1929).

³⁶⁸ «... qui stant ad pedes montis sine fide sanctissime vite, ...». Johan av Marignolli (1929) s. 538.

³⁶⁹ «Ipsi tamen habent pro se argumenta apparencia valde, ...». Johan av Marignolli (1929) s. 538.

³⁷⁰ Johan av Marignolli (1966) s. 233.

³⁷¹ «Quia tamen nest contra sacram Scripturam, pertranseo.» Johan av Marignolli (1929) s. 539.

³⁷² Johan av Marignolli (1966) s. 233 – 234.

dagen og alt de drakk var melk og vann. I tillegg var deres klostre full av trær, gull og juveler. Johan sier at disse mennene legitimerer trær i klosteret fordi Adam mente at frelse skulle komme fra tre. Han sier at dette stemmer med et vers av David, men at det kan argumenteres mot tolkningen av det verset.³⁷³

Johan imøtekommer faktisk disse fremmede religionene på en så radikal måte at han søker validitet for deres levemåte i bibelen, ulikt noen av de andre reisende. Som når Johan senere ut i *Relatio* skriver at munkene følger «... a religious discipline and peculiar rule of life ...» grunnlagt av Enoch, som var sønn av Seth – yngste sønnen til Adam.³⁷⁴ Denne merkelige leveregelen skal ha sporet disse munkene av den rette vei og inn i idoldyrking.³⁷⁵ Det er på denne måten at Johan er unik, ved at han gir selv idoldyrkerne sin opprinnelse i bibelske karakterer.

Hvorfor Johan søker denne validiteten i bibelen kan være av tre årsaker: først har han, som nevnt i kapittel 2, en trening i eksegese. Denne treningen i eksegese forklarer til dels den formen reisefortellingen hans har. En annen årsak, som også ble nevnt i kapittel 2, kan være konteksten for reisefortellingens konstruksjon – nemlig de bøhmiske krønikerne.

Den siste faktor kan faktisk være pavens indirekte og direkte involvering i misjoneringen i øst som har sørget for at Johans rapport har fått den karakteren den har. Schmieder skriver at Kristus' frelse ikke ville komme før den siste hedning hadde blitt døpt eller utryddet, noe som ville etablert *orbis Christianus*. Siden midten av 1200-tallet hadde paven, gjennom misjonspåkallelser i form av bullene *Cum hora undecima*, gitt inntrykk av at det hastet å få gjennomført dette prosjektet – av eskatologisk nødvendighet som den siste og avgjørende årsak.³⁷⁶ Johan viser dermed her en større vilje enn de andre for å tilpasse verden inn i denne dommedagsprofetien fordi han ønsker at det skal være sant.



Bruken av ordet *ydolatra* ser også her ut til å ha en diakron utvikling. Johan av Plano Carpini og Vilhelm bruker begrepet lite. De bruker en klase av andre begrep som vi skal komme inn på nedenfor. Når Vilhelm først bruker begrepet er det i nær forbindelse med trolldom og spåmannskunst. Marco gir oss et tvetydig bilde av «en idoldyrker», hvilket gir inntrykk av at han ikke ser på religion som definerende av et menneskets karaktertrekk, utseende eller

³⁷³ Johan av Marignolli (1966) s. 242 – 244.

³⁷⁴ Johan av Marignolli (1966) s. 245.

³⁷⁵ Johan av Marignolli (1966) s. 244 – 245.

³⁷⁶ Schmieder, F. (2000) s. 260 – 261.

tradisjoner. På 1300-tallet blir derimot *ydolatra* et begrep som begynner å ligne på en *lex*, altså et eget trossamfunn. Johan av Monte Corvino har fortsatt en fot i det forrige århundre når han differensierer mellom de forskjellige sektene av folk som dyrker idoler. Etter han begynner likevel en mer enhetlig fremstilling å komme til syne. Først gjennom Peregrine og Andreas, men særlig gjennom Odoric som fremstiller *ydolatra* som en hierarkisk organisasjon med sin «pave» i Tibet. Denne utviklingen må sees i sammenheng med doktrinen *contra naturam* som presset på diskursen om kristendommen for å rasjonalisere de ikke-kristne, bullene *cum hora undecima* presset på misjoneringsprosjektet og troen på Kristus tilbakekomst når prosjektet *orbis Christianus* var gjennomført. Det er nettopp dette prosjektets suksess eller store potensiale Johan av Marignolli ønsker å skrive inn i de bøhmiske annalene.

II. *Pagani*

Ordet *pagani* – enklest oversatt til norsk ved ordet *hedning* – er brukt av mange, men ikke alle. Det er interessant å bemerke at de som bruker *pagani* gjør det konsekvent og blander sjelden med ordet *infideles*. Hva er forskjellen mellom disse to ordene eller begrepene? Det er nesten umulig å skille mellom dem ut fra ordboksdefinisjoner da begge kan oversettes til *hedning* i en gitt kontekst. Selv om *infideles* også kan oversettes til *vanstro* eller *ikke-troende*, er forskjellen fra *hedning* minimal. Det er ingen som har tatt opp forskjellen mellom begrepene *infideles* og *pagani* i middelalderen, men Anthony Perron har prøvd å gi middelalderens *pagani* et ansikt. Han viser til erkebiskop Bernard av Clairvaux sitt verk *Vita Malachiae* fra 1150/-52 som det første eksempelet på anvendelsen av begrepet på det irske folket.³⁷⁷

Det essensielle ved den anvendelsen er at det irske folket var kristent, og hadde vært det lenge. Bernard visste selvsagt dette, men mente at det var en mangel på disiplin som hadde gjort at kristendommen hadde forfalt i hedensk latskap. Perron beskriver videre utviklingen av *pagani*-begrepet fra Augustin (354 –430) til pave Gregor VII (r. 1073 –85) der det gikk fra å bety alle som ikke trodde på den kristne tro, til å bety alle som tror feil. Forskjellen er stor da sistnevnte kunne utpeke alle som ikke fulgte den pavelige kurie for *pagani*. Perron siterer pave Gregor VII: «... [w]hoever refuses to obey the apostolic see while asserting himself to be a Christian, commits the sin of paganism [*peccatum paganitatis*]». ³⁷⁸ Selv på 1200-tallet

³⁷⁷ Perron, A. (2009) s. 472 – 473.

³⁷⁸ Perron, A. (2009) s. 481 – 482.

ble det kristne kongedømmet omtalt som et land som hadde problemer med hedninger. Det var et begrep som ble brukt om et kristent folk som manglet disiplin.³⁷⁹ Perron bemerker at beskrivelsene av Sverige som et slags hedensk og fjernt land forsvant på midten av 1200-tallet. Dette er den samme perioden hvor paven begynner å få rapporter fra mongolenes rike.³⁸⁰ Det er mulig at mongolenes trussel endret kirkens fiendebilde fra internt til eksternt. Perron danner uansett et bilde av begrepet *pagani* som et disiplinært begrep brukt på kristne som ikke har helt strukturert sine ritualer etter pavens ønske. Med enkelte unntak, så er det ikke slik disse reisende bruker begrepet.

Forskjellen ligger altså i at *pagani* gjerne blir brukt mot syndige mennesker som, og dette er viktig, enda har muligheten til å motta frelse. *Infideles* har, som nevnt, for det meste blitt anvendt på muslimer og oversettelsen av ordet vil dermed ligge nærmest det norske ordet *vantrø*.

Hvem bruker da ordet *pagani*? Marco tar det ikke i bruk. Benedikt av Polen skriver kort om hedninger. Alt han skriver kan egentlig oppsummeres i denne passasjen: «I Russland hadde de tidligere mordovinerne, som er hedninger [*pagani*] og har størsteparten av bakhodet skallet. Deretter bylerne som er hedninger ...».³⁸¹ Han gjør altså få skildringer av hedninger, det er for det meste satt som en merkelapp på forskjellige folkeslag. Det at mordovinerne har størsteparten av hodet skallet sier lite om folket og hedninger for øvrig, en kuriosita som bare gir et rart bilde av mordovinerne. Det er viktigere at bylerne og senere folkeslag ikke får noen beskrivelse foruten det at de er hedninger. Etter dette sitatet ovenfor nevner Benedikt folket som har et hundehode, og et annet folk som har så smale munnar at de bare kan få næring ved flytende mat.³⁸² Han sier derimot ingenting om disse mytiske folkene har en lov (*lex*) eller om de er hedninger (*pagani*), hvilket er bemerkelsesverdig. En nærliggende slutning er at Benedikt mener man må være menneske for å kunne motta frelse, og derfor kan du også synde ved å tilbe andre guder. Dersom du er et monster med et hundehode istedenfor et menneskehode har du ikke tilgang til den kristne himmelen.

³⁷⁹ Perron, A. (2009) s. 488 – 490.

³⁸⁰ Perron, A. (2009) s. 490. Paven var klar over den mongolske trusselen i 1237. Bird, J. et al. (2013) s. 307 – 308. Historier om mongolene begynte å sirkulere i Europa allerede på 1220-tallet. Phillips, K. (2014) s. 29.

³⁸¹ «In Ruscia vero in antea habuerunt Morduanos a sinistris, hi sunt pagani et habent capud retro rasum pro maiori parte; postea Byleros et hii sunt pagani; ...» Polakken Benedikt (1929) s. 138.

³⁸² Polakken Benedikt (2008) s. 80 – 81.

i. Misjoneringspotensiale i øst

En hedning er dermed en som kan motta frelse men som enda ikke har lært den kristne loven, eller som har begått synden om å ikke opprettholde loven like strengt lenger. Som nevnt omtaler Johan av Plano Carpini de nestorianske kristne som hedninger, hvilket kan sees på som en fortsettelse av praksisen i Europa på denne tiden der svenske og irske kristne ble beskrevet som hedninger. Johan viderefører dermed denne praksisen ved å applisere *pagani*-begrepet på de nestorianske kristne. Foruten den irettesettende bruken, hvor han ser ut til å angripe «vranglære», har han også det misjonerende perspektivet. Han bruker begrepet fem ganger til, hvorav tre er av liten verdi siden de bare er bemerkelser fra Johan sin side uten videre beskrivelser.³⁸³ Et eksempel på hans misjonerende bruk av begrepet er når han skriver om tibetanerne som noen hedninger med en grusom tradisjon der de spiser sine døde familiemedlemmer.³⁸⁴ Kannibalisme gir grusomme assosiasjoner som ikke umiddelbart gir inntrykk av misjoneringspotensiale, men dette var en tradisjon som han mente var begrunnet deres hedenskap i en tilværelse uten den kristne loven. Her ser vi at Johan passer godt inn i sivilisasjonsdiskursen til Khanmohamadi: hedninger uten en lov som er på et annet nivå i den evolusjonære utviklingen mot en sivilisasjon på nivå med de kristne statene i Europa.

Det er likevel hos kathayanerne at misjoneringspotensialet er størst.³⁸⁵ Det første han skriver om disse kathayanerne er at de er hedninger,³⁸⁶ han fortsetter siden med å beskrive alt de gjør som minner om den kristne troen. De har to testamenter, en Gud, respekt for Jesus og en tro på evig liv.³⁸⁷ De elsker i tillegg de kristne og de gir mye i almisse. Det eneste som ser ut til å bryte med den kristne tro, og dermed diskvalifisere kathayanerne fra å være kristne, er at de ikke er døpt. Til slutt skriver Johan at dette folket «... ser ut til å være de mest elskverdige og vennlige menn».³⁸⁸

³⁸³ De følgende folkene er det Carpini skriver at er hedninger: Mordovinerne (s. 30), Kergiserne (s. 31) og Kangiterne (s. 58) Johan av Plano Carpini (2008). På latin brukes også *pagani* i alle tilfellene. Mordovinerne (s. 72), Kergis (s. 74) og Kangit (s. 112) Johan av Plano Carpini (1929).

³⁸⁴ Johan av Plano Carpini (2008) s. 23. På latin brukes begrepet *pagani*. Johan av Plano Carpini (1929) s. 60 – 61.

³⁸⁵ Dawson bemerker at det mest sannsynlig er buddhister Carpini snakker om. Dawson C. (2008) s. 21 – 22 Fotnote 2. Ellers får han oppslutning av både Ristuccia og de Rachewiltz. Ristuccia, N. (2013) s. 188 – 189. De Rachewiltz, I. (1971) s. 108 – 109.

³⁸⁶ Det står *pagani* på latin. Johan av Plano Carpini (1929) s. 57.

³⁸⁷ Dawson kommenterer også disse to testamentene. Han skriver at det mest sannsynlig er buddhistenes hellige tekster Hinayana og Mahayana. Dawson, C. (2008) s. 21 – 22 Fotnote 2.

³⁸⁸ «...seem to be most affable and kindly men». Johan av Plano Carpini (2008) s. 22. «Homines benigni et humani satis esse videntur». Johan av Plano Carpini (1929) s. 58.

Vilhelm av Rubruck bruker ordet *pagani* bare et sted i sitt verk, nemlig når han beskriver det ene folkeslaget i Sartach-distriktet kalt *Moxel*, som Peter Jackson identifiserer som Mordvinerne.³⁸⁹ Her skriver han: «... først moxelene, som ikke har noen lov og som er rene hedninger».³⁹⁰ Foruten det å beskrive dem som rene hedninger og uten en lov får ikke dette folket noen store negativt ladete beskrivelser. Det at han bemerker at de ikke bor i byer, men i skoger, impliserer at de er usivilisert. Hedninger for Vilhelm er dermed et usivilisert folk, men også han antyder her et misjoneringspotensiale med tanke på at de ikke har noen lov. Igjen ser Khanmohamadis sivilisasjonsdiskurs komme til syne, og selv om hun bruker Vilhelm som eksempel på en av de første som tar i bruk en diskurs om kristendommen,³⁹¹ viser dette avsnittet dynamikken mellom evolusjonær antropologi og diskursen om kristendommen i Vilhelms *Itinerarium*.

ii. Konverteringer i Khanbalik og begrepet forsvinner

Johan av Monte Corvino er den eneste som brukte *pagani* av de reisende på 1300-tallet. Han skriver i sitt første brev at han har kjøpt 40 gutter «... av sønnene av hedningene, mellom syv og elleve år gamle, som enda ikke kjenner noen lov».³⁹² Johan av Monte Corvino hadde en definert forståelse av *lex*. Disse guttene har enda ikke lært evangeliet eller trosbekjennelsen, og de har ikke noen typiske skrifter som kan minne om dette. Ristuccia påpeker at det ikke er så farlig om den loven motstrider den katolske, det vil fortsatt være en lov.³⁹³ Som vi har sett liker ikke Johan *nestorianerne*, men de har en *lex*. Det samme har mange kinesiske sekter og muslimene. Hedningene har derimot ingen lov, og misjonering blant hedninger handler dermed om å sivilisere.

Det sier også noe om hva Johan mener om *pagani*-begrepet. Han ser størst potensiale i konvertering av hedningenes barn. Derimot har han ikke tro på fullstendig konvertering. I et senere brev skriver han at han selv må løpe mellom kirkene han har bygget i Khanbalik for å

³⁸⁹ Jacson, P. & Morgan, D. (1990) s. 279 – 280.

³⁹⁰ «Moxel scilicet qui sunt sine lege, pure pagani». Vilhelm av Rubruck (1929) s. 198.

³⁹¹ Khanmohamadi, S. (2013) s. 57 – 87.

³⁹² Dawson oversetter slik: «...of the sons of the pagans, between seven and eleven years old, who as yet knew no religion». Johan av Monte Corvino (2008a) s. 225. Henry Yule har oversatt det slik: «... the children of pagan parents, and of ages varying from seven to eleven, who had never learned any religion.» (s. 47) Forskjellen i mening er ikke å finne. Det han skriver annerledes er at han mener at Corvino skriver om 150 gutter. (s. 46) Johan av Monte Corvino (1966a). Hva som blir riktig angående antall er vanskelig å si sikkert. Anastasius skriver 40 i teksten men legger ved i fotnote at det står 150 i et annet manuskript. John av Monte Corvino (1929) s. 347. Den viktige forskjellen er at begge oversetter til *religion*, mens det står slik i kildene: «..., filios paganorum etatis infra VII et XI annorum, qui nullam adhuc cognoscebant *legem*, ...». Johan av Monte Corvino (1929) s. 347.

³⁹³ Ristuccia, N. (2013) s. 185.

holde seremonier. Dette må han gjøre fordi «... guttene er ikke prester».³⁹⁴ Dette kan samtidig ha noe med å gjøre at Johan ikke ser seg selv som berettiget til å utnevne prester. Hans siste brev ble sendt i 1306, men han ble ikke utnevnt til erkebiskop før Andreas og Peregrine ankom Khanbaliq i 1313.³⁹⁵

Johan av Monte Corvino var den siste som brukte *pagani*. Hverken Andreas, Peregrine eller Odoric brukte *pagani*-begrepet, da de brukte enten *ydolatra*, *infideles*, *scismatici* eller *heretici*. Dette skyldes et mangfold av endringer i Europa og innad i den fransiskanske ordenen. For det første var det mer kunnskap om Østen. Johan av Plano Carpini sine fortellinger var mye sirkulert gjennom Vincent av Beauvis' *Speculum Historiale* (ca. 1253),³⁹⁶ og Marco sin *Divisament* (ca. 1298) skulle få enda mer informasjon om Østen til å sirkulere i Europa i løpet av inngangen til det 1300-tallet. Dette gjør at forventningene til de som reiste var noe justert med de bildene som var blitt skapt gjennom disse fortellingene. Marcos verk var ikke fylt med de samme monstrene som Johan hadde tatt med for autoritetens skyld, først i en mye senere kopi av Marcos *Divisament* får vi en god del illustrasjoner lagt til med inspirasjon fra Johans *Ystoria*, Aleksander-romansene og Isidore av Sevilla.³⁹⁷

Informasjonen ble også lettere tilgjengelig for de senere fransiskanere gjennom en utdanning som var mer strukturert enn tidligere. Det betyr at de provinsielle lederne i fransiskanerordenen kunne plukke ut og lære opp de som skulle ut på misjonsoppdrag. Disse hadde da kunne forberede seg på sin reise ved å lese om andres reiser.³⁹⁸

Med en slik forberedelse så får du som nevnt noen forventninger om hvordan verden ser ut i øst. De er ikke like avhengig av Isidore av Sevilla eller Solinus lenger, autoriteter som Johan av Plano Carpini kopierte og Vilhelm kritiserte. At det var en så forskjellig tilnærming til omgivelsene blant disse samtidige reisende kommer blant annet av, som vi så i kapittel 2, deres forskjellige intellektuelle tilnærming. I tillegg, som også har blitt nevnt, må oppdragenes natur ha gitt visse utslag, der Johan reiste på et diplomatisk oppdrag mens Vilhelm reiste på misjonsreise. Han trengte ikke bekymre seg for å utfordre noen autoriteter, men heller bekymre seg for å lyge til Ludvig IX.

³⁹⁴ «... pueri non sunt sacerdotes». John av Monte Corvino (1929b) s. 353.

³⁹⁵ Andreas av Perugia (2008) s. 235.

³⁹⁶ Dawson, C. (2008) s. 2. Phillips, K. (2014) s. 30.

³⁹⁷ Wittkower, R. (1957) s. 175 – 191.

³⁹⁸ Roest, B. (2000a) s. 253 – 254.

Johan av Marignolli kommer med et friskt perspektiv på alle mytene om monstre i øst da han skriver at det også finnes «monstre» i vest. Med det mener han at han har sett en og annen naturlig monstrøsitet, men: «Alle mennesker kommer fra Adam, og selv om de er naturlige monstrøsiteter er de fortsatt fra Adam. Slike monstrøsiteter er faktisk født blant oss selv fra tid til annen, og noen få også i de regionene [Østlige regioner]». ³⁹⁹ Han fortsetter siden med å gi eksempler på mennesker som er beskrevet med deformiteter i Europa, og kommenterer at man ikke dermed konkluderer med at det må finnes hele folkeslag som ligner på disse menneskene i Europa. ⁴⁰⁰ Dette er et friskt perspektiv sett i sammenheng med sine samtidige reisende, men det er et tydelig ekko av Augustins ord i *Civitate Dei* hvor han kommenterer om Plinius' monstre at de også nedstammer fra Adam dersom de oppfyller kravet om rasjonalitet og dødelighet. ⁴⁰¹ Dette var en mer reflektert tilnærming som nok har å gjøre med en kombinasjon av mange faktorer: I tillegg til pavenes involvering gjennom buller som *Cum hora undecima* og doktriner som *contra naturam* som presset på rasjonalisering av de fremmede slik at de kunne konverteres og inkluderes inn i *orbis Christianus*, så tilrettela Johans kunnskap om eksegese for muligheten til å kombinere alt sammen og også inkorporere «monstrøsitetene» i sitt holistiske verdensbilde.

I tillegg til en utvikling i kunnskap var det en utvikling innenfor det politiske Europa som skulle sette en annen stemning for de som reiste på 1300-tallet. Acres fall i 1291 var et vannskille, men det var en utvikling man håpløst så på fra tilskuersiden. Det å få samlet en oppslutning og entusiasme for å forsterke forsvaret av det Hellige Land så håpløst ut etter den sicilianske vespers (1282) som delte de europeiske statene inn i forskjellige fraksjoner med paven ute av stand til å ta et nøytralt, diplomatisk standpunkt. ⁴⁰² Paven måtte også slite med eklektisk kritikk mot hans hevdelse om makt over verdslige herrer. Dersom man kritiserer pavenes makt til å intervenere mot de verdslige kristne herrene i Europa, da kritiserer man også grunnlaget han hadde til å intervenere mot de ikke-kristne herrene i øst som truet misjoneringsoppdrag. Hvilket var hans hevdelse med grunnlag i hans doktrine *contra naturam*. Dermed måtte paven reagere på informasjon fra øst på en annen måte.

Med mangelen på militær støtte i et splittet Europa må paven satse på andre midler enn korstog for å svare på rapportene om situasjonen i øst. Vi får dermed etableringen av

³⁹⁹ «... ex Adam omnes homines sunt, aut monstra in natura sunt tamen ex Adam, sicut inter nos aliquando nata sunt pauca, in illis partibus et in toto genere humano sunt multa ...». Johan av Marignolli (1929) s. 545.

⁴⁰⁰ Johan av Marignolli (1966) s. 254 – 257.

⁴⁰¹ Khanmohamadi, S. (2013) s. 12.

⁴⁰² De Rachewiltz, I. (1971) s. 154 – 155.

erkebispedømmer i øst som en slags *ad hoc* løsning som skal tilrettelegge for å styrke den katolske kirken i områder hvor misjonering ser ut til å lykkes.⁴⁰³

Det må bemerkes at Johan av Marignolli faktisk bruker *pagani* ved et tilfelle. Han skriver om miraklene ved st. Thomas sin grav i India. Da skriver han at de var bevitnet av både de kristne og blant tartarene og hedningene (*pagani*).⁴⁰⁴ Det gir menig at Johan skal bruke dette ordet, for som nevnt var ordet *pagani* som oftest brukt internt etter pave Gregor VII, iallfall opp til midten av 1200-tallet i Europa. Nå har Johan definert hele verden som kristen, og dermed blir også hedning anvendt på den som ikke går den rette vei.

Han bruker også *infideles* ved et tilfelle i forbindelse med munkene i et kloster i Kinsai (*Campsay*) som holder monstrøse slanger. Disse munkene tror at disse monstrøse dyrene innehar sjelen til avdøde mennesker, men Johan mener at det bare er irrasjonelle dyr, med mindre djevelen gjør seg nytte av dem slik han gjorde med slangens tunge. Så fortsetter han:

[Slike desillusjoner] fortjener disse ikke-kristne [*infidelibus*] å legge på seg selv på grunn av deres vantro. Ellers, fordi deres liv er innrettet på religiøse dyder, bønn og faste, hadde de overgått enhver aktpågivenhet og selvbeherskelse hos oss dersom de hadde den rette tro.⁴⁰⁵

Her ser vi at Johan anvender begrepet på buddhistiske munkene. Det som er interessant er at han går videre med å rose disse munkene for deres strenghet og selvnektelse som går forbi alt hva de katolske munkene praktiserer. Han er dermed positiv til disse munkene foruten det at de tror på slike desillusjoner som at slangen kan ha sjelen til et annet menneske. Det som er interessant med bruken av *infideles* er at blant de fransiskanske frierne brukes enten det eller *pagani* konsekvent. Vi ser også at etter hvert som *pagani* forsvinner på 1300-tallet, blir *infideles* brukt mer. *Infideles* brukes likevel lite, foruten dette ene tilfellet hos Johan av Marignolli er det Peregrine og Odoric som anvender det, men også de bruker det lite.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Ryan, J. D. (2000) s. 252 – 257.

⁴⁰⁴ Johan av Marignolli (1966) s. 251.

⁴⁰⁵ «..., demerentibus illis infidelibus propter incredulitatem eorum, alias vita illorum in religiosis moribus et oracionibus contenta et ieiuniis, si essent in vera fide, excederet omnem observanciam et continenciam nostram.» Johan av Marignolli (1929) s. 548 – 549.

⁴⁰⁶ Vilhelm bruker også ordet en gang. Det er et tilfelle hvor ungarerne og alanerne spør Vilhelm om de kan bli frelst selv om de spiser kjøtt slaktet av sarasenerne og de ikke-troende. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 110. På latin brukes ordet *infidelibus*. Vilhelm av Rubruck (1929) s. 192.

❖ Oppsummering av kapittel 4

I dette kapitlet har vi først og fremst sett på viktigheten av to begreper i omtalen av fremmede religioner: nemlig *ydolatra* og *pagani*. Hvordan bruken av disse begrepene utviklet seg har vært påvirket av flere forhold:

- Bruken av *ydolatra* gikk fra å være ett av mange begreper i et forsøk på å beskrive Østens mangfold av trossamfunn, til å bli et sentralt begrep som samlet alle. Årsaken var i stor grad pavens involvering gjennom bullene *cum hora undecima* og doktrinen *contra naturam*, men også tiggerordenenes misjoneringsvirksomhet som var motivert av å tilrettelegge for dommens dag.
- Bruken av *pagani* uttrykket et misjoneringspotensial som på tidlig 1200-tall ble brukt mot avvikere fra den katolske kurie i Europa, en anvendelse som Johan av Plano Carpini ser ut til å bruke. Ordet ble også brukt om de som ikke har en *lex*, noe vi ser tydelig hos Vilhelm og Johan av Monte Corvino. På 1300-tallet slutter flere å bruke ordet, men det er ikke fordi misjoneringspotensialet forsvinner. Det er fordi en ny idé faser ut *pagani*, nemlig at det eksisterer en lov (*lex*) øst for sarasenernes lov. Denne loven er idoldyrkernes lov. Årsaken til at Johan av Marignolli likevel bruker *pagani* kan ha med å gjøre at han definerer prosjektet *orbis Christianus* som gjennomført. Dersom hele verdens folk stammer fra bibelske karakterer, så kan retorikken mot kirkens interne fiender anvendes mot alle som ikke følger den katolske troen.
- Det er først og fremst pavens direkte og indirekte involvering i tiggerordenenes misjonering i øst, i tillegg til ordenenes eskatologiske motivasjon, som påvirker omtalen av de fremmede trosretningene og bruken av disse begrepene. Utdanning ser ut til å gi mindre utslag, som forskjellen på et personlig nivå mellom Vilhelm og Johan av Plano Carpini. Synet på konvertering, som den formidlet av Bonaventura, kan også ha påvirket omtalen til biskopene i Zaytun. Johan av Marignollis eksegese på verden gjennom å definere *orbis Christianus* som gjennomført har sannsynligvis å gjøre med at bedre eksegetiske kompendier ble tilgjengelig på begynnelsen av 1300-tallet (kap 2: II). De to siste er tegn på en utvikling på et institusjonelt nivå. Utdanning ser derimot ut til å være mindre utslagsgivende i omtalen av fremmede trosretninger enn den er av kjente religioner.

Kapittel 5: Identifisering av fremmede religioner

Omtalen av fremmede religioner beskrives lettest ut fra begrepene *pagani* og *ydolatra*. Det er nemlig de færreste som identifiserer trossamfunn i øst, bare Vilhelm (*Tuinserne*), Marco Polo (*Brahmanere* og yogier) og Ibn Battuta (Hinduister, *Brahmanere* og yogier) skiller trossamfunn ut ved en spesiell merkelapp. Buddhastatuer refereres til av mange, men det er ingen som drar konklusjonen dit hen at disse må være forskjellig fra andre *ydolatra*. I dette kapitlet kommer jeg til å hva de reisende identifiserer, om de klarerer å treffe med indentifiseringen, og hvordan de beskriver disse spesielle trossamfunnene.

I de foregående kapitlene har vi sett at utdanningen til de reisende har utgjort en forskjell på to nivå: det personlige og det institusjonelle. I dette kapitlet kan derimot ikke utdanning være en årsak for at enkelte trossamfunn blir identifisert. Siden Vilhelm gjør bruk av merkelappen *tuinser*, mens ingen på 1300-tallet skiller ut noen spesielle trossamfunn som annerledes fra andre *ydolatra*.

Jeg vil se på hvordan de reisende omtaler fremmede religioner som de skiller ut fra de store kategoriene *pagani* og *ydolatra*. Først kommer jeg til å diskutere mongolenes tro som blir beskrevet med et mangfold av andre begreper enn de to som jeg diskuterte i forrige kapittel. Dette er tydelig et forsøk fra Vilhelm og Johan av Plano Carpini på å beskrive en trosretning som var helt ny for de latinske europeerne. Deretter kommer jeg til å diskutere manikeismen i det andre underkapitlet. Manikeismen blir ikke korrekt identifisert i øst, bare Vilhelm bruker begrepet som et skjellsord. Jeg kommer derfor til å diskutere hvorfor Vilhelm er alene i å bruke dette ordet. Til slutt vil det komme et kapittel om de spesifikke identifiseringene som hinduister, *brahmanere* og yogier. Her vil jeg se på hvem som identifiserer disse ved navn.

I. Mongolenes tro

I dette underkapitlet skal fokuset være for det meste på de første som dro til mongolenes hoff. Det er nemlig de som tar for seg mongolenes tro på den mest interessante måten. Johan av Plano Carpini viser stor kunnskap om mongolenes religion ved at han beskriver deres ritualer og klarer å beskrive deres rituelle eksperteres ansvarsområder. I den følgende passasjen får vi et tydelig inntrykk av Johans syn på ritualeksperterne og mongolenes bruk av disse: «De [mongolene] viser stor oppmerksomhet til divinasjon, augurer, tegntolkning, giftblandere og

trolldom, og når de mottar svar fra demonene tror de at det er gud som snakker til dem». ⁴⁰⁷ I hans ordforråd er altså ritualeksperter *divinator*, *augur*, *auruspicio*, *venefica* og *incantator*. ⁴⁰⁸

Samlet sett er ordene han bruker – som betyr alt fra spå- og trollmenn til giftblandere – mer negativt ladet enn de Vilhelm av Rubruck bruker. Mens Vilhelm for det meste holder seg til *ydolatra* og *divinator*, og bytter litt på dem når det passer, så ser det ut til at Johan av Plano Carpini graver frem alle de verste begrepene han har i sitt vokabular. Det at han også skriver at det er demonene som svarer på deres bønner og ritualer er illustrerende på hvordan Johan ser på mongolenes tro. Likevel sier han at mongolene *tror* de tilber Gud, men at de da tror feil. Altså er ikke mongolene demotilbedere, de ønsker å tilbe gud, men de gjør bare det bare på feil måte hvilket fører til at det er demonene som svarer.

Tidlig i *Ystoria* skriver Johan at mongolene tilber månen, solen, ilden, vannet og jorden. Han skriver videre at de ikke tvinger noen til å tro det samme. Johan må likevel bemerke et unntak som er historien om martyrdøden til Michael, duke av Chernigov, som nektet å bøye seg for en død mann. Mongolene krevde nemlig at alle besøkende skulle bøye seg i sørlig retning for å hedre avdøde Gjengis Khan. Det er ikke historien til Michael som er interessant i denne omgang, selv om man skulle tro at Johan ville bruke den for alt den var verdt til å fordømme mongolene. I denne forbindelsen nevner Johan den kun som et unntak, men spekulerer videre om at: «... hvis de blir eneherskere, måtte gud forby, vil de få alle til å bøye seg for det idolet». ⁴⁰⁹ Han har ikke noe videre bevis for denne uttalelsen, da det kun er basert på hans egne spekulasjoner og fordømmer. Her skiller Johan seg fra resten av de jeg har nevnt til nå, inkludert Benedikt. Marco viser avsky til enkelte idoldyrkeres tradisjoner og trekker

⁴⁰⁷ Carpini oppsummerer disse fint selv: «Divinatibus, auguriis, aurspiciis et veneficiis, incantationibus multum intendum, et cum demonibus eis respondetur, credunt quod Deus ipsi loquatur.» Johan av Plano Carpini (1929) s. 41.

⁴⁰⁸ Dette er ord som er vanskelig å oversette hver for seg. En *augur* var en prest i antikke Roma som tolket forskjellige tegn i himmelen eller dyrs oppførsel. Latinsk Ordbok (1998) Cappelen Damm. S. 76 forklaring på ordet *augur*, *guris*, *M*. Ordet *auruspicio* er desto vanskeligere å finne betydningen av. I Dawsons oversettelse er det oversatt med det engelske ordet *soothsayer*. Johan av Plano Carpini (2008) s. 12. I den engelske oversettelsen av Vilhelm blir derimot *divinator* også oversatt til *soothsayer* av både Dawson og Jackson. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 197. Vilhelm av Rubruck (1990) s. 240. Hva er forskjellen? *Divinatibus* kan oversettes til «divinasjon», men hva er *auruspicio*? Problemet er at ordet ikke er å finne i noen latinske ordbøker og er dermed enten en skrivefeil eller en skapning av Johan selv. Ordet i sin direkte oversettelse ser ut til å bestå av ordene *auru*, som betyr *gull*, med *spicio*, som betyr *se på* eller bare *se*. Det som er sikkert er at dersom en fransiskaner konstruerer et ord med et meningsinnhold av typen *en som ser gull* er det ment som et skjellsord. Det som taler for at ordet er en skrivefeil er at det er satt i sammenheng med andre romerske begreper som *divinator* og *augur*. Klokkerud, T. P. (2011) s. 9 – 19. Dersom uttrykket skal tolkes som en skrivefeil har man to alternativer, nemlig *haruspicine* eller *auspicer*. Førstnevnte var et presteskap i antikke Roma, men de finnes det svært lite referanser til, selv fra antikken. Klokkerud, T. P. (2011). Dermed kan det være en feilskrivning av *auspicer* som henviser til tolkning av fuglenes flukt over himmelen eller bare generelt tolkning av tegn fra Gudene.

⁴⁰⁹ Johan av Plano Carpini (2008) s. 10. Latin: «... quod si monarchiam haberent, quod Deus avertat, facerent quod omnes isti ydolo inclinarent». Johan av Plano Carpini (1929) s. 39.

generelle slutninger slik som med tibetanerne, men de er basert på det han ser og han tillegger dem bare karakteristikk. Johan av Plano Carpini gjør derimot en slutning basert på den hypotetiske situasjonen der mongolene erobrer hele verden. Han ønsker faktisk å skremme med denne uttalelsen her. Det ser ikke ut til å være tegn til en slik motivasjon hos hverken Marco, Vilhelm, Andreas, Johan av Monte Corvino eller Benedikt.

Vilhelm har, som nevnt, også skrevet sporadisk om den mongolske troen. Han blander mellom å bruke idoldyrker og *divinator* når han beskriver mongolenes tro. Som sett ovenfor er hans syn på idoldyrkere nært forbundet med hans syn på spå- og trollmenn, de er på mange måter uatskillelig. Derfor må en beskrivelse av disse spåmennene til.

Divinator er merkelappen Vilhelm gir mongolenes spåmenn og ritualeksperter. Som Peter Jackson og David Morgan skriver, var divinasjon en viktig del av det religiøse livet til mongolene på 1200-tallet.⁴¹⁰ Vilhelms syn på denne praksisen og de ekspertene som hadde ansvar for å utføre den blir dermed viktig i forbindelse med hans syn på mongolenes religion. Som regel ser han på divinatorene som latterlige,⁴¹¹ og han fraråder også en russisk (*ruthenis*) kristen fra å ta deres råd.⁴¹² Ellers har Vilhelm et helt kapittel viet til disse *divinis* hvor han begynner med å si at de er gode astrologer. Foruten det komplementet har han ikke mange gode ord om divinatorene, og i resten av kapittelet viser han til deres spådommer som går feil og hvilke unnskyldninger som brukes for å bortforklare⁴¹³ og om hvordan de prøver å påvirke været uten hell.⁴¹⁴ Til slutt i dette kapittelet hevder han at noen har vært vitne til demonpåkallelse av disse spåmennene, og at djevelen selv kom frem under noen av disse ritualene.⁴¹⁵

Vilhelm sin beskrivelse av mongolenes religiøse overbevisning er ikke helt avhengig av *divinis*. For det første, noen mongoler var til en viss grad kristne. Vilhelm avfeier mange spekulasjoner om diverse ledere og sier at de i stor grad bare later som at de tror for å skaffe seg flere gaver,⁴¹⁶ men han forteller også om Sartach – en mongolsk general – som hevder å være av kristen tro, men vegrer seg for å kalle seg kristen,⁴¹⁷ og khanens eldste sønn som viste

⁴¹⁰ Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 21 – 24.

⁴¹¹ Blant annet i forbindelse med ritualene som de utfører på en av Mangu Khans koner. Vilhelm av Rubruck (2008) s. 184 – 185.

⁴¹² Vilhelm av Rubruck (2008) s. 183.

⁴¹³ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 199 – 200.

⁴¹⁴ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 200.

⁴¹⁵ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 201 – 202.

⁴¹⁶ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 123 – 125.

⁴¹⁷ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 119 – 123.

den kristne troen og deres symboler mye respekt.⁴¹⁸ Det er også det tilfellet hvor Vilhelm får æren av å diskutere Mangu Khans tro med Mangu selv. Her sier khanen at han tror på en Gud som er overlegen alle andre. Vilhelm legger til at dersom han hadde fått tillatelse til å snakke når han selv ønsket i khanens nærvær, så skulle han ha opplyst han om den rette, romersk-katolske troen.⁴¹⁹ Dermed er det vanskelig å si hva Vilhelm egentlig synes om deres tro, og det kan virke til dels som om han ikke har gjort seg en mening. Selvfølgelig er den kristne troen overlegen i hans øyne, men foruten «spåmennenes demonpåkallelse», som er et rykte han gjengir med et ukarakteristisk fravær av kritisk vurdering, så forholder han seg for det meste deskriptivt til deres ritualer.

Denne deskriptive tilnærmingen hans til mongolenes ritualer hevder Shirin Khanmohamadi var en del av 1200-tallets diskurs om kristendommen. Mens mongolene blir beskrevet objektivt «... in the service of knowing the other in order to convert and save him... », mener Khanmohamadi at «... descriptions of corrupt practices among Christians can serve no such objective».⁴²⁰ De korrupte praksisene var best representert av assyrerne, som vi har sett i kapittel 2. Diskursen om kristendommen er, ifølge Khanmohamadi, en diskurs om konvertering.



Johan av Plano Carpini og Vilhelm er samstemt i å fordømme ritualekspertene ved å kalle de småmenn og setter det i sammenheng med demonpåkallelse. Vi ser derimot en større forskjell mellom dem hvor Carpini fremmedgjør mongolene og gir inntrykk av en frykt for at deres livssyn vil bli påtvunget de latinske kristne dersom de erobrer hele verden. Vilhelm gir ikke inntrykk av det samme og synes å presentere mongolene som enten mer mottagelig for annen tro eller likegyldig ovenfor all tro. Det er tydelig at han ikke føler at mongolenes tro truer den kristne troen. Det har noe å gjøre med det nevnte likegyldigheten, men også, ut fra Vilhelms misjonerende perspektiv, så har det med potensialet for konvertering å gjøre. Han ser et reelt potensiale for konvertering ved ordentlig opplæring fra katolske misjonærer, blant annet ser vi dette i hans diskusjon med Mangu Khan.

⁴¹⁸ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 165.

⁴¹⁹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 195 – 197.

⁴²⁰ Khanmohamadi, S. (2013) s. 64.

II. Manikeisme

Manikeisme var en gammel religion som hadde sitt utspring i kristendommen, og som Augustin selv kritiserte i sin tid. Derfor ville det være naturlig å finne dette begrepet manikeisme brukt om noe som kunne minne om kristendommen men som utøvde ritualene feil. Derimot er det bare hos Vilhelm vi finner *manichei* brukt to ganger som et sterkt skjellsord.⁴²¹ Manikeismen hadde sin opprinnelse med en mann kalt Mani, født i Persia i 216 e.v.t. Han begynte å preke sine egne profetiske syn i 20-årsalderen som baserte seg på et dualistisk verdenssyn der historien er en kamp mellom Lys og Mørke, mellom Godt og Ondt, og at den materielle verden var ond og korrump. Hans syn spredte seg fort mot øst til India og Kina, men også mot vest til Roma der det ble innført lover mot deres læresetninger imellom år 370 og 380.⁴²²

Dette dualistiske synet mellom godt og ondt, og troen på at den materielle verden var ond, minner om det samme som katarerne trodde.⁴²³ Likheten mellom Augustins manikeerne og katarerne i Albi ble oppdaget av de kristne på 1100- og 1200-tallet, og de ble kategorisert som *manikeere*.⁴²⁴ Likevel, albigenserkorstoget var ferdig nesten 30 år før Vilhelm dro østover. Som nevnt vet man lite om Vilhelm før han reiste til mongolene, så noen påstand om hva han gjorde før han endte opp i Acre blir antagelser. Et anslag om påvirkning kan gjøres med en viss grad av sikkerhet. Som nevnt ble den fransiskanske og dominikanske ordenen etablert i møte med et økende problem med kjettere på begynnelsen av 1200-tallet. At Vilhelm bruker uttrykket «manikeisk» kan tyde på at han var influert av retorikken mot katarerne i tiden etter korstoget. Derimot synes det at Johan av Plano Carpini ikke bruker uttrykket å foreslå en annen forklaring. Årsaken kan være den samme som at Johan fremdeles bruker *pagani*-begrepet, han har en annen intellektuell tilnærming enn Vilhelm.

Sannsynligheten for at de har møtt på noen som tilhørte denne religionen på deres vei er liten.⁴²⁵ For selv om religionen er blitt sporet opp til Ming-dynastiet i Kina, med mulige sekter helt opp til Quing, så var de undertrykket av de fleste kinesiske regimer.⁴²⁶ Det er mulig at mongolenes religiøse toleranse førte til at manikeiske samfunn ble opprettet i Mongolia på

⁴²¹ Når Rubruck tar i bruk ordet *manichei*, så er det i forbindelse med en debatt som foregår mellom den armenske munken Sergius og en nestoriansk prest ved navn Jonas. (s. 274) Denne tuinseren får denne merkelappen (*manicheorum*) under den nevnte debatten i Mangus hoff. (s. 274) Vilhelm av Rubruck (1929).

⁴²² Lee, A. D. (2000) *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. London. S. 174 – 183.

⁴²³ Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 247.

⁴²⁴ Adamo, P. & Lynch, J. (2014) s. 248.

⁴²⁵ Jackson P. (1994) s. 66 – 71 (284 – 290).

⁴²⁶ Dan, J. M. (2002) s. 14 – 16.

denne tiden, men i så fall er Vilhelm den eneste som oppdager det. Peter Jackson spekulerer rundt denne sannsynligheten for at Vilhelm beskriver manikeere. Han skriver at *tuinserne*, som Vilhelm anklager for å profetere en manikeisk doktrine, sannsynligvis var buddhister og ikke manikeere.⁴²⁷ Han argumenterer derimot for at Vilhelm muligens møter noen manikeere i Qayaligh, som han ikke klarer å identifisere.

Det karakteristiske med manikeerne på denne tiden var at de tok til seg elementer fra alle nærliggende religioner – om det var kristendommen, zoroastrianismen eller buddhismen. De han møter i Qayaligh har jeg omtalt i oppgaven tidligere (kap. 2: II), Vilhelm identifiserer de nemlig som kristne med en feilaktig doktrine. Det som får Jackson til å spekulere i om det kan være manikeere er et bilde i tempelet til disse kristne som får han til å tenke på vingene til st. Michael. På dette bildet sitter det noen mennesker som ligner på biskoper, med deres fingre holdt i en bønneposisjon. Jackson foreslår her at denne bønneposisjonen rett og slett illustrerer den buddhistiske læreposituren, kalt *vitarkamudra*, noe som ofte er å finne i manikeisk kunst.⁴²⁸ Jackson kommenterer avslutningsvis:

It would be ironic if at the very point where he [Vilhelm] may have entered a Manichaean temple and addressed a devotee of Mani the friar failed to recognize the fact ... ironic, but not surprising. The Western religious, living in the shadow of St Augustine, was accustomed to dealing with Manichaean ideas, or what seemed to him to constitute Manichaean ideas even when the resemblance was hardly more than superficial.⁴²⁹

At Jackson legger så stor vekt på manikeiske ideers appell overrasker med tanke på resten av korpuser av reiselitteratur. Jordan nevner et folk som «... believe in two First Principles, to wit, of Evil and Good, of Darkness and Light ...», men han kaller dem ikke manikeister.⁴³⁰ Vilhelm er dermed den eneste som bruker ordet *manichei*, og han brukere det lite. Dette kan være på grunn av de nevnte katarere som var friskere i minnet hos de som dro tidlig på 1200-tallet.

Det er først og fremst to ting som interessant å bemerke med at Vilhelm bruker manikeisme som et skjellsord. Det første er at Vilhelm ikke kan ansees som meget belest. Peter Jackson skriver at han tydeligvis har lest standardverket *Sententiae* i tillegg til *Etymologiae*, ellers er

⁴²⁷ Jackson, P. (1994) s. 184 – 288.

⁴²⁸ Jackson, P. (1994) s. 289.

⁴²⁹ Jackson, P. (1994) s. 289.

⁴³⁰ Jordan Catala av Séverac (2011) s. 21.

hans bibelkunnskaper mangelfulle nok til at han ofte siterer feil.⁴³¹ Det andre som er interessant er å se at ingen av de andre som reiser tar i bruk referanser til Augustins *Civita Dei* eller *De natura boni* gjennom å bruke manikeismen som et skjellsord.

III. Hinduister, taoister og andre trosretninger

Til slutt er spørsmålet kommet om noen av de reisende faktisk klarte å skille ut enkelte trosretninger som vesentlig forskjellig fra andre. Var noen så annerledes at de ikke lenger kunne kategoriseres som idoldyrkere eller ikke-troende? Noen ser nemlig ut til å få andre merkelapper som er rent religiøse og ikke en blanding av religiøs praksis og etnisitet. Vilhelm av Rubruck har som nevnt skilt ut en gruppe kalt tuinsere, men det er uenighet om hvem disse henviser til. En diskusjon rundt dette begrepet vil bli det første som blir behandlet i dette underkapittelet. I forbindelse med det begrepet vil det bli naturlig å diskutere Vilhelms beskrivelser av tuinsere og buddhister om hverandre. Siden vil hinduister og yogier bli beskrevet i den rekkefølgen.

i. Taoist eller Buddhist?

Vilhelms beskrivelser av *tuinsere* har blitt gjenstand for en del spekulering rundt hvilken religiøs retning han faktisk omtaler. Det er enighet om at det henviser til *tao-jen* og at det har et meningsinnhold som tilsvarer «menn av veien».⁴³² Dette skulle da henwise til taoistene siden *tao* eller *dao* kan oversettes til «vei». *Tao* har dog flere oversettelser da det også kan oversettes til «lære» og «orden».⁴³³ Taoismen sies å ha sin opprinnelse som en filosofi av filosofen Laozi omtrent 500 år før vår tidsregning. Først omtrent 200 år e.v.t. begynner taoismen å organisere seg som et religionssamfunn.⁴³⁴ Fra år 400 var det to forskjellige fraksjoner av taoisme, nemlig *tianshi dao/zhengyi* og *shangqing*. Tianshi dao ble grunnlagt av Zhang Lu som fortalte om sin farfar Zhang Daolings møte med Laozi. Daoling så Laozi stige ned til han på en fjelltopp i året 142 og inngikk en pakt mellom menneskene og gudene.⁴³⁵ Tianshi dao tok vare på den gamle kosmologien om ying og yang, og troen på «de fem elementene», men med innflytelse fra buddhismen ble det et større fokus på himmel og helvete. Den dualistiske kosmologien, ying-yang, kan være det som får Vilhelm til å assosierer dem med manikeismen. For Peter Jackson er dette er område hvor Vilhelm trår feil,

⁴³¹ Jackson, P. (1994) s. 276.

⁴³² Jackson, P. (1994) s. 65 (284). Dawson, C. (2008) s. 153, fotnote 1. Ristuccia, N. (2013) s. 191. De Rachewiltz, I. (1971) s. 138.

⁴³³ Redse, A. (2010) s. 36 – 37.

⁴³⁴ Redse, A. (2010) s. 36.

⁴³⁵ Redse, A. (2010) s. 49 – 50.

at han ikke har forstått buddhismen ordentlig: «The other defect is that Rubruck ascribes to Buddhists in general the dualist beliefs associated with Manichaeism.»⁴³⁶ Dersom vi i stedet anser tuinserne som taoister så er derimot assosiasjonen med manikeisme forståelig, en mulighet som Jackson ikke for alvor behandler,⁴³⁷ selv om at han og David Morgan bemerker deres tilstedeværelse i Karakorum før 1256.⁴³⁸

Nytt med tianshi dao var også en mengde guder og ånder kalt *shen* som inkluderte mennesker som tidligere hadde utmerket seg, slik som Laozi og Zhang Daoling.⁴³⁹ Dette ser så langt ut til å stemme godt overens med den tuinsiske munken som Vilhelm disputerte med i Mangu Khan sitt hoff. I løpet av disputten sier tuinseren at det er mange guder: «Han [tuinseren] svarte: “Tåper sier at det er bare en gud, vise menn sier at det er mange. ...”».⁴⁴⁰ Den buddhismen som kom til Kina fra India i de første århundrene e.v.t. var *mahayana-buddhismen* og dens påvirkning på taoismen var ikke ensidig. I oversettingen av de buddhistiske tekstene snek det seg inn taoistiske meningsmettede tegn.⁴⁴¹ Fremover deler mayana-buddhismen seg i fire sekter hvor bare to får nevneverdig oppslutning i Kina, nemlig *jingtu-* og *chan-buddhismen*. Av de to er det bare jingtu-buddhismen som snakker om flere guder.⁴⁴² Felles for tianshi dao og jingtu er at de begge tok utgangspunkt i, eller tilpasset seg til, den kinesiske folkereligiøsitet.⁴⁴³

Det er tre elementer som taler for at det snakk om jingtu-buddhismen, eller andre versjoner av buddhisme generelt. For det første er, og var, det den klart største religionen av folkereligionene,⁴⁴⁴ for det andre hadde taoismen størst oppslutning i Sør-Kina.⁴⁴⁵ Det siste og sterkeste argumentet er presentert av Larry V. Clark som presenterer likheten mellom *tuin* og det kinesiske ordet *toyin* som er navnet på en type buddhistiske prester. Dette ordet ble også tidlig tatt i bruk av uhigurene, som senere skulle gi mongolene deres skriftspråk.⁴⁴⁶

⁴³⁶ Jackson, P. (1994) s. 285.

⁴³⁷ Han avfeier muligheten for at det var taoister i Beshbaligh på 1220-tallet og hevder at det sannsynligvis var en manikeer med innflytelse fra taoismen. Dette er ikke et overbevisende argument. Hvis manikeene hadde innflytelse fra taoismen må det være et kontaktpunkt for overlevering mellom dem. Om noe er det et argument for taoistisk innflytelse i den mongolske kulturen. Jackson, P. (1994) s. 286 – 287.

⁴³⁸ Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 226 fotnote 1, 237 fotnote 2.

⁴³⁹ Redse, A. (2010) s. 50.

⁴⁴⁰ «Et ipse dixit: ”Stulti dicunt quod non sit nisi unus Deus, sed sapientes dicunt quod plures sunt. ...”».
Vilhelm av Rubruck (1929) s. 295.

⁴⁴¹ Et eksempel på misforståelse i oversetningsprosessen er forståelsene av ontologiske spekulasjoner om kontinuiteten av *ataman*, hvilket best forstås som *sjel*. Redse, A. (2010) s. 56 – 57.

⁴⁴² Redse, A. (2010) s. 58 – 62.

⁴⁴³ Redse, A. (2010) s. 51, 59 – 60.

⁴⁴⁴ Redse, A. (2010) s. 60.

⁴⁴⁵ Redse, A. (2010) s. 50.

⁴⁴⁶ Clark, L. V. (1973) s. 188.

Argumentet til Clark ser ut til å ført til en konsensus om at det er snakk om buddhister, og ikke taoister eller manikeer. Diskusjon har siden dreiet seg om *hvilken type* buddhister som tuinserne kan være. Ristuccia argumenterer for at det er snakk om tibetanske buddhister og henviser til at Hetoum I bruker begrepet *toyin* om en buddhistisk munk.⁴⁴⁷ Argumentet er ikke helt overbevisende siden Jackson og Morgan har påpekt at det var først på 1500-tallet at mongolene importerte elementer fra lamaistisk buddhisme fra Tibet.⁴⁴⁸

Ristuccia har likevel et interessant poeng når han påpeker at Vilhelms bruk av begrepet *tuinser* ser ut til å dekke mange trosretninger, men ikke alle. Spesifikt mener Ristuccia at Vilhelm deler buddhismen inn i to sekter: tuinsere og uighurere.⁴⁴⁹ Dette poenget til Ristuccia ser ut til å stemme med Vilhelms beskrivelser, men det er ikke bare snakk om to sekter, og det er ikke tibetansk buddhisme. I byen Quaiialigh møter Vilhelm en uighursk prest og hans sekt. Dette er helt klart buddhistiske munk, noe vi kan stadfeste ved at Vilhelm refererer til en buddhistisk bønn som blir repetert: «Om! Mani padme hum».⁴⁵⁰ Han legger også til at disse prestene barberer hodet.⁴⁵¹ Det som er påfallende er at de ikke refereres til som tuinser en eneste gang i løpet av de seks sidene han snakker om disse prestene og uighurene. Derimot blir Vilhelm senere spurt av en nestoriansk prest om de var tuinsere fordi de barberte vekk skjegget før de skulle besøke khanen.⁴⁵²

I Quaiialigh sier Vilhelm at mongolene deler uigurenes tro når det kommer til monoteisme,⁴⁵³ men ved Mangu Khans hoff må han forsvare seg mot en påstand om at han hadde kalt Mangu for en tuinser. Det hadde bare vært en feil oversettelse som ikke var i nærheten av det han ville formidle.⁴⁵⁴ Hvis mongolene ikke ville bli omtalt som tuinser, eller hvis intensjonen til Vilhelm ikke var å kalle dem for tuinsere, da ser det ut til at vi nå enten har to kategorier – tuinser og mongoler – eller tre – tuinser, mongoler og uighurer.

Uighurene kan være tuinsere – på grunn av assosiasjonen med det å barbere ansiktshår.

Uigurene var derimot monoteistisk, mens tuinseren han debatterte mot ved khanens hoff var

⁴⁴⁷ Her må det legges til at Ristuccia har en svakhet i sin argumentering. Han skriver at *toyin* «... obviously [is] the same word, ...» uten henvisning til Clark eller Jackson som har gjort det samme argumentet flere tiår før han, bare bedre. Han bruker også en referanse til Johan av Cori som eksempel, selv om det er vist å være en forfalskning. Likevel, at Hetoum I bruker *toyin* om en buddhistisk munk er et godt argument. Ristuccia, N. (2014) s. 191 fotnote 91.

⁴⁴⁸ Jackson, P. & Morgan, D. (1990) s. 21.

⁴⁴⁹ Ristuccia, N. (2014) s. 191 – 192.

⁴⁵⁰ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 137 – 139.

⁴⁵¹ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 139.

⁴⁵² Vilhelm av Rubruck (2008) s. 152 – 153.

⁴⁵³ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 141.

⁴⁵⁴ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 194 – 195.

polyteistisk. Det ser dermed ut til at Vilhelm ikke nødvendigvis er forvirret med tanke på manikeismen og mongolenes stammereligion, slik som Jackson hevder. Forvirringen oppstår i blandingen av taoistiske og buddhistiske sekter som var alle en del av bildet i Karakorum. Det er godt tenkelig at Vilhelm disputerte med en taoistisk misjonær, eller en buddhistisk munk som hadde fått innflytelse fra den taoistiske kosmologien.

Dermed viser det seg at det ikke er så åpenbart å utelukke taoismen som en mulig kandidat. Alt avhenger av i hvilken grad vi skal tro på Vilhelms beskrivelser av tuinsernes, uighurenes og mongolenes kosmologi og doktriner. Tar man Vilhelm på ordet er det like sannsynlig at tuinseren i Karakorum var en taoist som en buddhist, men hvis vi tviler på Vilhelms forutsetning for å fange opp nyansene i deres kosmologi, da blir en etymologisk forklaring den beste. Uansett så hadde både buddhismen og taoismen påvirket hverandre oppgjennom tiden, og denne tuinseren kan ha vært en buddhistisk prest med sterk innflytelse fra taoistiske læresetninger.

Når vi nå er klar over dette pluralistiske bildet av en tuinser, både som en mono- og en polyteist, en buddhist og en taoist, så kommer vi til hvordan tuinseren presenteres ellers. I denne store debatten mellom Vilhelm og en representant fra tuinserne er det tydelig at Vilhelm mener han vant debatten. Spesielt tydelig er det i en ordveksling hvor Vilhelm spør tuinseren om han tror at noen gud er allmechtig. Når denne tuinseren svarer at han ikke tror det, etter en lang og stille tenkepause vel og merke, da ler selv muslimene som er til stedet.⁴⁵⁵ Det er dermed tydelig at tuinserne havner lavere enn muslimene i dette hierarkiet vi har nevnt i forbindelse med Vilhelm tidligere. Mens muslimene ofte blir presentert i fiendtlige ordelag, så blir tuinsene fremstilt som dumme ved at de kan tro på det de tror på. Som Ristuccia skriver kritiserer Vilhelm dem «... as an inferior *lex* ...».⁴⁵⁶

Vilhelm bruker heller ikke å omtale sin opposent som idoldyrkere *per se*. Selv om han er tydelig på å understreke at de *også* er idoldyrkere, så har han gitt de en spesiell religiøs merkelapp under navnet *tuins*. Dermed skiller han disse fra mengden av idoldyrkere ved at de har en spesiell tro. Det er ingen av de andre fransiskanske ordensbrødrene som identifiserer tuinsere, eller som ser noen religiøse ritualer, idéer eller praksiser som unikt for den ene gruppen av mennesker som også tilber idoler som så mange andre gjør.

⁴⁵⁵ Vilhelm av Rubruck (2008) s. 193.

⁴⁵⁶ Ristuccia, N. (2014) s. 192.

ii. Hinduister

Ibn Battuta klarer å beskrive ikke-troende hinduister og navngir deres presteskap og enkelte asketiske grupper, nemlig yogiene. I oversettelsen av Gibb veksles det i bruk av merkelappene inder og hindu, men det ser derimot ut til å være det samme. Før Ibn Battuta kom til Dehli skriver han om et ritual der enken til en mann kaster seg på bålet når liket etter mannen blir brent. Introduksjonen sier: «Account of the Indians who burn themselves to death».⁴⁵⁷ Etter det skriver Ibn Battuta bare om de ikke-islamske (*kuffar*) hinduene. Det ser dermed ut til at Gibb har forklart mer i sin oversettelse enn det Ibn Battuta faktisk skriver, og at Ibn Battuta aldri gjør dette skillet mellom inder og hindu.

Dette ritualet som Ibn Battuta beskriver før Dehli er interessant i forbindelse med hans beskrivelser av hinduene. Han får selv oppleve dette ritualet utenfor byen Amjari hvor han sier at han holdt på å besvime da kvinnen hoppet på bålet. Ibn Battuta understreker likevel at de gjorde det frivillig og ikke av lovpålagt tvang, hvilket Gibb foreslår at han gjør for å legge praksisen i noen juridiske kategorier som er mer kjent for muslimer slik at de ikke misforstår.⁴⁵⁸ Etter å ha fortalt denne historien skriver han at «... [t]he Indians have a similar practice of drowning themselves, and many of them do so in the river Gang, the river to which they go on pilgrimage ...». ⁴⁵⁹ Her har Gibb igjen oversatt med bruk av ordet hindu, men han snakker fremdeles om den samme gruppen med kvinner som kaster seg selv på bålet. Ibn Battuta viser oss dermed inderne og hinduene som er folk med selvmordsritualer, og det er tydelig at han ikke klarer å forstå hvorfor de gjør dette. Han skriver om disse ritualene i forferdelse, men også med en undring og distanse.

Dette ritualet blir, som nevnt, beskrevet av Odoric bare uten Ibn Battutas spesifisering om at det er frivillig. Også Marco Polo og Jordan beskriver disse ritualene. For Marco er dette en avskyelig praksis hvor kvinnen i realiteten ikke har en valg fordi de blir utstøtt fra samfunnet om de avstår.⁴⁶⁰ For Jordan er dette derimot en del av de fantastiske undrene i India der kvinnene hopper i flammene «... with as much joy as if they were going to be wedded; and those who do this have the higher repute for virtue and perfection among the rest.

⁴⁵⁷ Ibn Battuta (1971) s. 614.

⁴⁵⁸ Gibb (1971) s. 615 Fotnote 77.

⁴⁵⁹ Ibn Battuta (1971) s. 616.

⁴⁶⁰ Polo, M. (2004) s. 231.

Wonderful!»⁴⁶¹ Jordan fremstår her som en distansert observatør som lar seg begeistre over de fremmede ritualene i India.

Ibn Battuta skriver at det finnes en leder av hinduene som blir kalt en *brahman*.⁴⁶² Hva Ibn Battuta sikter til når han skriver *brahman* kan være flere ting. Navnet, skrevet *brahman*, henviser til den hellige kraften innenfor hinduismen som tidligere var presentert som et metafysisk prinsipp underlagt all eksistens. *Brahmán* var presteskaper som har oversyn over rituelle aktiviteter,⁴⁶³ mens *brahmin* var medlemmer av den høyeste sosiale klassen innenfor kastesystemet.⁴⁶⁴ Ibn Battuta gjør derimot ikke forskjell på brahminer eller brahmáner, noe som er forståelig siden forskjellen kan være vanskelig å identifisere. Han gir oss to eksempler på det som må være brahminer.

Den første er en beskrivelse av et folk i byen Nadharbar et sted i India. Ibn Battuta kaller folket *marhatanere* der han identifiserer de adelige som *brahman*, hvilket skulle tilsi at de egentlig er brahminer. Disse er som muslimer ved at de vasker seg før maten, gifter seg ikke med sine slektninger og drikker ikke vin. Den store forskjellen er at de ikke skader dyr.⁴⁶⁵ Her sammenligner Ibn Battuta muslimenes ritualer og lover med brahminene og finner likheter.

Den andre beskrivelsen er derimot mindre smigrende. I byen Budfattan et stykke sør-vest i dagens India er det ingen muslimer og flertallet av innbyggerne blir identifisert som *brahman*, altså må det være snakk om brahminere. Ifølge Ibn Battuta hatet disse brahminene muslimer og de hadde drevet de fleste ut av byen. Han forteller også om en moské i denne byen som mangler tak men ellers er intakt. Historien han gir som forklaring på dette er at en av brahminene brukte taket på denne moskeen for sitt eget hus. Det som skjedde deretter var at huset hans tok fyr og barna og varene hans brant opp.⁴⁶⁶ Dette siste eksempelet viser oss altså at muslimenes hus er hellige, og at det vil bringe ulykke over den som vanærer dette hellige huset. Brahminene i Budfattan respekterte ikke Guds hus, og Ibn Battuta mener da at Gud har straffet dem for det. Det er altså en viss forskjell fra en *brahman* til den neste og Ibn Battutas omtale bærer et mer balansert preg enn hvordan han omtaler sjiamuslimene for eksempel.

⁴⁶¹ Jordan Catala av Sévéric (2011) s. 20 – 21.

⁴⁶² Ibn Battuta (1971) s. 614.

⁴⁶³ Sullivan, B. (1997) s. 47. Mer spesifikt er en *brahmán* prest over *vedi* ofringene. *Veda* (kunnskap) er termen som brukes om fire litterære verker innen hinduismen. En *brahmán* må kunne alle disse tekstene for å kunne ha oversyn over *vedi*-ritualene og passe på at de gjøres riktig. Sullivan, B. (1997) s. 246.

⁴⁶⁴ Sullivan, B. (1997) s. 48.

⁴⁶⁵ Ibn Battuta (1994) s. 796.

⁴⁶⁶ Ibn Battuta (1994) s. 811 – 812.

Marco Polo beskriver også *brahmanere* i to områder, og de blir fremstilt som et mystisk folk. De blir først introdusert i provinsen Maabar som forheksere og magikere som kan kontrollere fisk.⁴⁶⁷ Marco hevder at provinsen Lar er stedet hvor *brahmanene* har sin opprinnelse hvor han forteller om deres asketiske liv, monogami og gode holdning mot å stjele andres eiendom.⁴⁶⁸ Generelt kommer *brahmanene* godt ut av Marcos beskrivelser og, i motsetning til Ibn Battuta, beskrives ingen konflikter med de kristne. I likhet med Ibn Battuta beskriver Marco *brahmanenes* gode verdier som også overensstemmer med gode verdier innenfor kristendommen, men også verdier som presenterer *brahmanene* som et folk man kan stole på i handel. Som for eksempel at en fremmed vil få ærlige vurderinger av sin handelsvare av en *brahmaner*, og denne fremmede kan betale enhver pris til *brahmaneren* som han synes passer.⁴⁶⁹

iii. Yogier

Den siste kategorien til Ibn Battuta er *yogier* som han sier er magikere. *Yoga* er en av seks filosofiske skoler som er anerkjent som ortodokse av hinduister.⁴⁷⁰ Ibn Battuta viser både beundring og avsky mot disse yogiene. Hans første møte med disse menneskene er preget av interesse og beundring. Han forteller om en yogi i byen Manjarur som fastet lenge, han spiste ikke grønnsaker og Ibn Battuta forteller at det yogiene åpenbart var disiplinert i asketiske praksiser og at de holdt seg unna forfengeligheter av denne verdenen.⁴⁷¹ I Kajarra forteller han om en yogi som hadde mange muslimske disipler som ønsket å lære hans hemmeligheter.⁴⁷² Akkurat disse yogiene har Ibn Battuta så stor beundring for at han sier: «Everything about them is marvellous».⁴⁷³

Han har likevel noen skremmende historier om disse yogiene, som for eksempel de historiene om sultanen i Dehli. Sultanen ønsket å imponere Ibn Battuta, så han ba to yogier om å gjøre noe spektakulært. Den ene satt seg da i en sittende posisjon med beina krysset og fløy over hodet på Ibn Battuta. Den andre tok av seg sandalen og fikk den til å fly opp til den flyvende yogien. Sandalen satt da i gang med å slå denne yogien i nakken til han var på bakken igjen. Ibn Battuta hadde i løpet av denne oppvisningen besvimt.⁴⁷⁴ Sultanen sa da at yogiene kunne

⁴⁶⁷ Polo, M. (2004) s. 228 – 229.

⁴⁶⁸ Polo, M. (2004) s. 238.

⁴⁶⁹ Polo, M. (2004) s. 238.

⁴⁷⁰ Sullivan, B. (1997) s. 260 – 261. En *yogi* er en mannlig utøver av yoga, mens en *yogini* er en kvinnelig. Sullivan, B. (1997) s. 263.

⁴⁷¹ Ibn Battuta (1994) s. 789.

⁴⁷² Ibn Battuta (1994) s. 790 – 791.

⁴⁷³ Ibn Battuta (1994) s. 791.

⁴⁷⁴ «I was so astonished and frightened that I fell to the floor in a faint». Ibn Battuta (1994) s. 790.

gjøre enda rarer ting, men han var redd for hvordan det ville påvirke fornuften til Ibn Battuta. Hvilken sannhetsverdi denne historien har er vanskelig å si, men ikke nødvendigvis relevant. Ibn Battuta forteller dette, og det gir et skremmende, men fantastisk, bilde av disse yogiene.

Det er et par andre beskrivelser av disse yogiene som balanserer bildet noe. I Sandabur sør i India møter Ibn Battuta på en yogi som faster ved et idoltempel og gjennomfører et mirakel med en kokosnøtt. Ibn Battuta viste da denne mannen en gjenstand som mannen tok imot, kjente på og pekte så i alle retninger. Ibn Battuta mente at han pekte mot Mekka og konkluderte dermed med at han måtte være en muslim som hadde gjemt sin muslimske tro fra folket som bodde på den øyen.⁴⁷⁵ Et siste eksempel handler om et par yogier som Ibn Battuta møtte på Ceylon. Disse yogiene hevdet at det fantes et tre der hvis blader gjorde deg ung igjen dersom du spiste det. Ibn Battuta avkreftet dette som rene løyner.⁴⁷⁶ Det er interessant at han kaller det for løgn siden han ellers gjør det så sjelden. Det er mange historier i *Rihla* som Ibn Battuta bare har akseptert.

Marco Polo bemerker også yogiene (*chughi*) i noen avsnitt hvor han forklarer hvorfor de går naken, at de tilber oxen, deres respekt for alt liv, inkludert insekter og planter, deres sølibat og lange liv, og innvielsesritual for nye noviser.⁴⁷⁷ Han nevner ingenting om handel med yogiene, derfor blir deres beskrivelse mest som en kuriositet. Beskrivelsene er distanserte og Marco gir ingen vurderinger av ritualene eller deres praksis. Det er tydelig at han vil understreke hvor avholden deres livsstil er når han ramser opp eksempler på hva de ikke får lov til å drepe eller spise, men hva Marco synes om denne avholdenheten er ikke tydelig.

❖ Oppsummering av kapittel 5

I dette kapitlet har jeg vært igjennom (forsøk på) identifisering av fremmede religioner fra de reisendes perspektiv. Med tanke på den generelle beskrivelsen av fremmede religioner i øst er det noen observasjoner som kan gjøres:

- Det er oppsiktsvekkende hvor få som faktisk identifiserer eller skiller ut enkelte grupperinger i en spesiell religiøs kategori, basert enten på deres ritual, verdenssyn eller sosiale posisjon. Det er bare Marco Polo, Vilhelm av Rubruck og Ibn Battuta som gjør dette tydelig nok til at de har gitt en gruppering et eget navn. Årsaken til hvorfor bare disse kategoriserer spesielle religiøse grupper må være deres nysgjerrighet og et

⁴⁷⁵ Ibn Battuta (1994) s. 801 – 802.

⁴⁷⁶ Ibn Battuta (1994) s. 855.

⁴⁷⁷ Polo, M. (2004) s. 239 – 240.

ønske om å gjengi et bilde av Østen som samsvarer mest mulig med den faktiske situasjonen i øst. Vi kan anta at de katolske biskopene i Kathay hadde et ønske om det samme, men der har nok brevformatet satt en begrensning for hvilke detaljer de kunne inkludere.

- Vi ser at utdanning ikke kan være en avgjørende faktor for at fremmede trossamfunn blir identifisert. I utgangspunktet er det lite som skulle tilsi at en utdanning i Europa i senmiddelalderen ville gjøre en i stand til å identifisere en hinduist, de var alle nye trossamfunn for Vilhelm og Marco. Nysgjerrigheten var nok utslagsgivende for at de investerte nok interesse i «den andre» for å også lære hvilket navn de brukte på de ritualekspertene som utførte praksiser de aldri hadde sett likheter til tidligere.
- Vilhelms tuinsere var sannsynligvis buddhister, og de blir omtalt nesten like ille som *nestorianerne* fra Kathay. Det er altså ikke en hederstittel Vilhelm har introdusert med denne religiøse kategorien med andre ord; det er en opplysning om at det finnes en gruppe mennesker i øst som misjonerer med et hedensk budskap under det navnet.
- Ibn Battuta har skilt ut flere grupper i India og omegn: hinduer og yogier spesielt. Men selv blant hinduene har han klart å finne navnet på presteskapet, nemlig brahmaner. Hinduene blir beskrevet nøytralt og distansert, med mindre de begynner å bli en reel trussel for de muslimske miljøene. Brahmanene får det samme bildet. Yogiene har Ibn Battuta derimot vist en fasinasjon ovenfor, og når deres triks blir imponerende mener han at personen må ha vært en muslim i skjul fra det dominerende ikke-troende samfunnet.
- Marco Polo beskriver *brahmanene* og yogiene. Førstnevnte blir nevnt som gode handelspartnere for fremmede i India, en viktig opplysning fra en handelsmann som Marco. Yogiene blir beskrevet svært objektivt fra et utenfra-perspektiv. Vi får ikke vite hva Marco synes, men yogiene fremstår som dyktige og dedikerte i sin livsstil.

Konklusjon

Fremmede religioner i vestliges reisefortellinger har i stor grad vært oversett av forskningsfeltet. Det er gjort forsøk på å kartlegge hvilke religioner som de reisende må ha beskrevet i Asia, men bare ved et tilfelle har noen forsøkt å se religionen ifra de reisendes perspektiv. Nathan Ristuccia gjennomførte et forsøk på kartlegge Østens religioner ut fra reisefortellingene i senmiddelalderen. Et spennende funn han har gjort er at begrepet *lex* var de reisendes målestokk for hva som kvalifiserte som en religion. En annen antagelse Ristuccia presenterte var at de reisende kategoriserte Østens religioner inn i geografisk begrensede områder. I denne oppgaven har jeg argumentert imot det siste ved å illustrere hvordan omtalen av fremmede religioner utviklet seg fra de første reisende til de siste i perioden kjent som *pax mongolica*.

For å forstå beskrivelsene av østlige trosretninger må man ikke bare forstå deres eget begrep om kvalifikasjonen for en religion (*lex*). Man må også se på bruken og utviklingen av enkelte begrep, slik som *ydolatra* og *pagani*. *Pagani* er, som jeg har argumentert for i oppgaven, et ord som for det meste ble anvendt på interne problemer, eller alle som ikke følger den pavelige kurie. Frem til midten av 1200-tallet ble ordet anvendt på blant andre svenskene, men etter mongolenes invasjon av Europa i 1241 sluttet svenskene å bli omtalt som hedninger (*pagani*). Ordet blir i stedet tatt med østover i reisefortellingene til Johan av Plano Carpini, Vilhelm av Rubruck og Johan av Monte Corvino. Forskjellen i bruken er at Johan av Plano Carpini tar i bruk den kontinentale anvendelsen av ordet når han karakteriserer de kristne assyrerne som hedninger. Vilhelm og Johan av Monte Corvino anvender derimot begrepet på usiviliserte folk som ikke kvalifiserer til å ha en *lex* (lov).

Pagani-begrepet forsvinner likevel utover 1300-tallet og blir erstattet med *ydolatra*, et begrep som først ble brukt av Vilhelm. Bruken av begrepet utvikler seg gjennom pavens direkte og indirekte involvering i de østlige oppdragene. Gjennom doktriner som *contra naturam* blir det fremmede folket i øst rasjonalisert for oppnå kravet til konvertering, hvilket er helt i tråd med Khanmohamadis teori om kristendomsdiskursen. I videreutvikling av Khanmohamadis teori har vi sett at buller som *cum hora undecima* var like viktig som doktrinen *contra naturam* for å forstå utviklingen. Eskatologien var nemlig tiggerordenens fremste motivasjon for misjoneringsvirksomheten. *Cum hora undecima* presset på nødvendigheten av å få gjennomført konverteringen av *orbis terrarum* til å inkorporere alle mennesker i det kommende *orbis Christianus*, fordi dommens dag var nært forestående. Dette medførte en

mer enhetlig forståelse av de fremmede religionene på 1300-tallet hvor de til slutt var definert inn i Johan av Marignollis holistiske verdensbilde. Interessant nok ser vi også at Johan bruker *pagani* ved et tilfelle. Noe som kan forklares av at han ser hele verden som kristen, og dermed kan *pagani*-begrepet gjenopptas i anvendelsen på fremmede religioner som nå er en del av *orbis Christianus*.

Paven var ikke den eneste faktoren for utviklingen av denne omtalen. Den fransiskanske ordenen hadde også utviklet seg igjennom 1200-tallet, og spesielt dens syn på utdanning og akademisk etterstrevelse. For at Johan av Marignolli skulle ha de verktøyene for å konstruere det holistiske verdensbildet han presenterer i de bøhmiske annalene måtte han ha en grunnleggende opplæring i eksegeese, hvilket ikke kom på plass før på 1300-tallet. Vi ser ikke det samme helhetlige bildet hos noen andre. Det at Johan skiller seg fra hans nær samtidige Odoric og Andreas gjør at jeg har fremstilt en teori om at utdanning gjør utslag på to nivå: et personlig og et institusjonelt.

Det institusjonelle handler om at fransiskanerordenen utviklet seg i løpet av de hundre årene jeg har tatt for meg. Johan av Marignolli fikk et bedre tilbud fra ordenen når det gjaldt utdanning enn de tidlige fransiskanerne, som Vilhelm. Den personlige utdanningen handler om hvilket utdanningsløp den enkelte valgte innenfor fransiskanerordenen. Vi har sett at Vilhelm og Johan av Marignolli begge tok en lektorutdanning som krevde lengre utdanning på spesialiserte institusjoner kalt *studium generale*. Johan av Plano Carpini fikk først ikke denne muligheten, men det ser heller ikke ut til at han valgte å gripe den etter at det begynte å bli tilrettelagt på 1220-tallet. Odoric har derimot valgt en annen retning enn Johan av Marignolli som gikk på det asketiske og mediterende.

Utdanning gir størst utslag på kjente religioner. Johan har ikke den samme kompetansen som Vilhelm til å identifisere feil i doktrinen til enkelte kristne samfunn i øst. Vi ser derfor at han stoler på sin erfaring med misjonering i tyske og spanske områder, og at han da bruker retorikken derfra når han omtaler assyryerne som hedninger (*pagani*). Mange kristne samfunn blir derimot identifisert, noe som også kan være betinget av hans oppdrag som diplomat og informator for paven. Vilhelm hadde utdanning som lektor og klarer å identifisere assyryerne ved flere anledninger og påpeker feil i deres doktriner og symbolbruk. Noe han også gjør angående grekerne og armenerne. En interessant sammenligning her er med dominikaneren Jordan Catala av Séverac som er mer presis i sin omtale av de østlige kirkene. Han omtaler både armenerne og georgianerne som skismatikere. Dette er interessant fordi det illustrerer en

institusjonell forskjell i utdanningen mellom dominikanerne og fransiskanerne. Ingen samtidige fransiskanere av Jordan gjør de samme bemerkningene.

Vi ser en utvikling i omtalen av kjente religioner fra Johan av Plano Carpini til Odoric av Pordenone. Her går det fra et mangfold av små «rettroende» kristne samfunn i øst til et fåtall sterke. Samtidig går det mot en sterkere kontrastering mellom kjente og fremmede religioner. For Johan av Plano Carpini er de mange små «rettroende» samfunn i øst mulige allierte i en potensielt kommende invasjon. Vilhelm identifiserer færre «rettroende», men han bemerker flere som formidler «vranglære» i Kristus' navn. Vi har sett at han tar i bruk et hierarki der de som formidler «vranglære» under påskudd av å være kristen havner på bunnen. Her har vi også en sammenligning da noen av de fremmede religionene kommer høyere oppe fordi de enda ikke har hørt evangeliet i sin korrekte form enda.

For Odoric er kontrasteringen mellom kjente og fremmede religioner tydeligst da han kategoriserer Østens trossamfunn i fire store kategorier: kjettere, kristne, *ydolatra* og muslimer. De klare motsetningene blir paven i Avignon for de kristne og *Abassien* i Tibet for «idoldyrkerne».

Utdanning forklarer likevel ikke alt. Identifiseringen av fremmede religioner ser ut til å være grunnet nysgjerrighet og en vilje til å forstå blant de reisende. Dette er tydelig når vi ser på hvem det er som identifiserer fremmede religioner: Marco Polo, Vilhelm og Ibn Battuta. Ibn Battuta var utdannet jurist, mens Marco Polo sannsynligvis ikke tok noen utdanning. Deres lærevillighet og nysgjerrighet understrekes likefult i reisefortellingens detaljer.

Islam og jødedommen er to store verdensreligioner som ikke får særlig sentrale plasser i reisefortellingene. At jøder ikke får en stor omtale er et interessant funn med tanke på tiggerordenenes eskatologiske motivasjon bak misjoneringen. For i Europa var anti-sementisme og apokalyptiskisme nært forbundet, mens disse ordensbrødrene snakker enten lite eller positivt om jødene.

Omtalen av islam stemmer overens med Akbari og Kim Phillips antagelse. Vi kan her snakke om en annen diskurs enn den som foregår på det europeiske kontinentet. Det skjer en utvikling på 1300-tallet der omtalen av islam blir mer negativ, men fortsatt er den ikke helt den samme som i Europa hvor omtalen endrer seg til å snakke om islams ødeleggelse. I reisefortellingene er det Odoric av Pordenones *passiones* av de fransiskanske martyrene i Thana som kommer nærmest denne «orientalistiske» fremstilling av muslimene.

I 1320 ble hele 34 fransiskanske og fire dominikanske klostre telt i det mongolske riket.⁴⁷⁸ Alt dette skal derimot forsvinne når Yuan-dynastiet i Kina til slutt faller i 1368 og når de kristne blir utvist fra Khanbalik av kinesiske nasjonalister i 1369. Med timuridenes herjinger i Mellom-Asia på 1370-tallet blir mye ødelagt og reiser østover blir utrygge.⁴⁷⁹ Hva er det som står igjen av den katolske kirkens misjoneringsforsøk i øst? Hva annet enn ruiner av kirker er det som forteller om denne middelalderske globaliseringen? Reisefortellingene står igjen som det eneste vitnet.

Alle reisefortellingene ble heller ikke glemt. De lå på minnet hos mange gjennom sirkuleringen av kopier. Spesielt Odorics *relatio* og Marcos *Divisament*, men også Johan av Plano Carpinis *Ystoria* ble sirkulert både igjennom kopier av verket i seg selv og gjennom encyklopedien *Speculum Historiale* til Vincent de Beuvair. Senere skal også en ukjent munk skrive et svært populært verk under navnet Johan Mandeville som baserer seg på alle disse reisefortellingene i tillegg til Jordans *Mirabilia*. På denne måten lever historiene om det mystiske Østen lenge etter at den siste kirken forsvant. Columbus hadde lest både Marcos *Divisament* og Mandevilles *Book of Sir John Mandeville*. Valerie Flint mener at hun også kan bevise at han hadde lest Johan av Marignollis *Relatio*.⁴⁸⁰

James Muldoon argumenterer for at Innocens IVs doktrine *contra naturam* blir hentet frem igjen under de nye oppdagelsene i Amerika, sammen med reisefortellingene fra seinmiddelalderen.⁴⁸¹ Nå blir de derimot satt inn i en ny kontekst der «sivilisasjon» er viktigere enn «religion». De store oppdagelsene på 1500-tallet speiler seg dermed i fortellingene fra middelalderen. Fronten endret seg fra øst til vest. Her kan det undersøkes hvilken påvirkning middelalderens omtale av fremmede religioner hadde på de nye oppdagelsene i Amerika.

⁴⁷⁸ Schmieder, F. (2000) s. 264.

⁴⁷⁹ Dawson, C. (2008) s. xxxiv – xxxv.

⁴⁸⁰ Flint, V. (1994) s. 331 – 333.

⁴⁸¹ Muldoon, J. (1991) s. 55 – 63.

Litteraturliste:

Kilder:

- Andreas av Perugia (2008) *The Letter of Andrew of Perugia. Mission to Asia*. Oversatt og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 235 – 237.
- Andreas av Perugia (1929) *Epistola Fr. Andrae. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV* ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 373 – 377.
- Ibn Battuta (1958) *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. I*. Oversatt fra den arabiske teksten – redigert av C. Defrémery og B. R. Sanguinetti – av Hamilton A. R. Gibb. London. Antall sider: 269.
- Ibn Battuta (1962) *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. II*. Oversatt fra den arabiske teksten – redigert av C. Defrémery og B. R. Sanguinetti – av Hamilton A. R. Gibb. London. Antall sider: 271 – 537.
- Ibn Battuta (1971) *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. III*. Oversatt fra den arabiske teksten – redigert av C. Defrémery og B. R. Sanguinetti – av Hamilton A. R. Gibb med hjelp fra C. F. Beckingham. London. Antall sider: 539 – 771.
- Ibn Battuta (1994) *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. IV*. Oversatt fra den arabiske teksten – redigert av C. Defrémery og B. R. Sanguinetti – av Hamilton A. R. Gibb med hjelp fra C. F. Beckingham. London. Antall sider: 773 – 978.
- Ibn Battuta (2000) *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354, vol. V*. Indeks for volum I – IV, sammensatt av A. D. H. Bivar. London. Antall sider: 153.
- Johan av Mandeville (2012) *The Book of Marvels and Travels*. Oversatt av Anthony Bale. Oxford. Antall sider: 167.
- Johan av Marignolli (1966) *Recollections of Travel in the East, by John De' Marignolli. Cathay and the Way Thither* vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 209 – 269.
- Johan av Marignolli (1929) *Relatio Fr. Iohannis. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV* ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 524 – 560.

- Johan av Monte Corvino (2008a) *The Second Letter of John of Monte Corvino*. Mission to Asia. Oversatt og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 224 – 227.
- Johan av Monte Corvino (2008b) *The Third Letter of John of Monte Corvino*. Mission to Asia. Oversatt og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 228 – 231.
- Johan av Monte Corvino (1966a) *The First Letter of John of Montecorvino*. Cathay and the Way Thither vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 45 – 51.
- Johan av Monte Corvino (1966b) *The Second Letter of John of Montecorvino*. Cathay and the Way Thither vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 51 – 58.
- Johan av Monte Corvino (1966c) *Letter from Friar Menentillus, a Dominican, Forwarding Copy of a Letter from Monte Corvino*. Cathay and the Way Thither vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 58 – 70.
- Johan av Monte Corvino (1929a) *Epistolae Fr. Iohannis: Prima, an. 1292 – 1293*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 340 – 345.
- Johan av Monte Corvino (1929b) *Epistolae Fr. Iohannis: Secunda, an. 1305*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 345 – 351.
- Johan av Monte Corvino (1929c) *Epistolae Fr. Iohannis: Tertia, an. 1306*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 351 – 355.
- Johan av Plano Carpini (2008) *History of the Mongols*. Mission to Asia. Oversatt av en nonne av Stanbrook Abbey og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 3 – 72.
- Johan av Plano Carpini (1929) *Ystoria Mongalorum*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 27 – 130.
- Jordan Catala av Sévérac (2011) *Mirabilia Descripta: The wonders of the East*. Trans. Henry Yule. Cambridge University Press. Antall sider: 58.

- Jordan Catala av Severac (1966a) *Letter of Friar Jordanus of the Order of Preachers. Cathay and the Way Thither* vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 75 – 78.
- Jordan Catala av Severac (1966b) *A Second Letter From Friar Jordanus. Cathay and the Way Thither* vol. III – IV trans. Henry Yule ed. Henri Cordier. Paris. S. 78 – 80.
- Odoric av Pordenone (2010) *The Travels of Friar Odoric of Pordenone*. Oversatt av Henri Cordier. I Hakluyt Society, Second Series, Volume 33: Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China: New Edition. Volume II. Ashgate Publishing. S. 97 – 271.
- Odoric av Pordenone (1929) *Relatio Fr. Odoric*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 413 – 495.
- Peregrine av Castello (2008) *The Letter of Brother Peregrine, Bishop of Zaytun. Mission to Asia*. Oversatt og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 232 – 234.
- Peregrine av Castello (1929) *Epistola Fr. Peregrini*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. s. 365 – 368.
- Polakken Benedikt (2008) *The Narrative of Brother Benedict the Pole. Mission to Asia*. Oversatt og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 79 – 84.
- Polakken Benedikt (1929) *Relatio Fr. Benedicti Poloni*. Sinica Franciscana vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 135 – 143.
- Polo, Marco (2004) *The Travels of Marco Polo*. Redigert av Milton Rugoff med etterord av Howard Mittelmark. New York. Antall sider: 291.
- Vilhelm av Rubruck (2008) *The Journey of William of Rubruck. Mission to Asia*. Oversatt av en nonne av Stanbrook Abbey og redigert av Christopher Dawson. Toronto. Antall sider: 89 – 220.
- Vilhelm av Rubruck (1990) *The Mission of William of Rubruck*. Oversatt av Peter Jackson med introduksjon, notater og appendiks av Peter Jackson m/ David Morgan. Antall sider: 278.

Vilhelm av Rubruck (1929) *Itinerarium Willelmi de Rubruc. Sinica Franciscana* vol. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV ed. Anastasius van den Wyngaert. Firenze. S. 164 – 332.

Sekundærlitteratur:

Abulafia, Anna Sapir (2009) «*Sie Stinken Beide,*» or *How to Use Medieval Christian-Jewish Disputational Material*. I “Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion”, ed. Alister Chapman et. al. Indiana. S. 75 – 90.

Adamo, Phillip C. & Lynch, Joseph H. (2014) *The Medieval Church: A Brief History. Second edition*. Cornwall. Antall sider: 352.

Akbari, Suzanne Conklin (2012) *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100 – 1450*. Cornell University Press. Antall sider: 336.

Andresen, Astri et al. (2012) *Å Gripe Fortida: Innføring i historisk forståing og metode*. Oslo. Antall sider: 212.

B., J. N. L. (1963) Review of: *The Travels of Ibn Battuta. Vols. I and II. The Hakluyt Society. Second Series: Nos. CX and CXVII* by H. Gibb. I “Geography”, vol. 48, nr. 2. S. 226

Bagge, Sverre (2012) *Europa tar form: År 300 til 1350*. Oslo. Antall sider: 351.

Bartlett, Robert (1985) *The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages*. . I “Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe (2010)”, ed. James Muldoon. Burlington. S. 211 – 227.

Baum, Wilhelm & Winkler, Dietmar W. (2003) *The Churches of the East: A Concise History*. London. Antall sider: 204.

Beaver, R. Pierce (1982) Review of: *Mission to Asia* by Christopher Dawson. I “Church History”, vol. 51, nr. 4. S. 489.

Bird, Jessalynn et al. (2013) *Middle ages Series: Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187 – 1291*. University of Pennsylvania. Antall sider: 535.

Black, John (1986) Review of: *The Travels of Marco Polo* by Teresa Waugh. I “The Geographical Journal”, vol. 18 nr. 3. S. 521 – 522.

- Boyer, Pascal (2001) *Religion Explained: The Human Instinct That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London. Antall sider: 379.
- Brock, Sebastian P. (1996) *The "Nestorian" Church: A Lamentable Misnomer*. I "Bulletin of the John Rylands Library", vol. 78, nr. 3. S. 23 – 35.
- Campbell, Mary B. (1991) *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400 – 1600*. New York. S. 1 – 121, s. 267 – 278.
- Casadio, Giovanni (2010) *Religio versus religion*. I "Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer", ed. Jitse Dijkstra et. al. Boston. S. 301 – 326.
- Catto, Jeremy (2000) *Currents of Religious Thought and Expression*. I "The New Cambridge Medieval History VI: c.1300 – c.1415", ed. Michael Jones. Cambridge. S. 42 – 65.
- Chapman, Alister & Coffey, John (2009) *Introduction*. I "Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion", ed. Alister Chapman et. al. Indiana. S. 1 – 23
- Chazan, Robert (2006) *The Jews of the Medieval Western Christendom: 1000 – 1500*. Cambridge. Antall sider: 288.
- Clark, Anne L. (2004) *Testing the Two Modes Theory: Christian Practice in the Later Middle Ages*. I "Theorizing Religions Past", ed. Harvey Whitehouse & Luther H. Martin. Lanham. S. 125 – 142.
- Clark, Larry V. (1973) *The Turkic and Mongol Words in William of Rubruck's Journey (1253 – 1255)*. I "Journal of the American Oriental Studies" vol. 93, nr. 2. S. 181 – 189.
- Dan, Jennifer Marie (2002) *Manichaeism and its Spread into China*. University of Tennessee. Knoxville. Antall sider: 16.
- De Rachewiltz, Igor (1971) *Papal Envoys to the Great Khans*. London. Antall sider: 204.
- Dendle, Peter (2008) «*The Age of Faith*»: *Everyone in the Middle Ages Believed in God*. I "Misconceptions About the Middle Ages" ed. Stephen J. Harris and Bryon L. Gigsby. New York. S. 49 – 53.

- Di Cosmo, Nicola (2005) *Venice, Genoa, The Golden Horde, and the Limits of European Expansion in Asia*. I "Il Codice Cumanico E Il Suo Mondo", ed. Felicitas Schmieder & Peter Schreiner. Roma. S. 279 – 296.
- Digby, Simon (1973) Review of: *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354. Vol. III* by H. A. R. Gibb. I "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", nr. 2. S. 183 – 184.
- Dod, Bernard G. (1982) *Aristoteles Latinus*. I "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600", ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg. Cambridge. S. 45 – 80.
- Dunn, Ross E. (2012) *The Adventures of Ibn Battuta*. Los Angeles. Antall sider: 343.
- Durand, Dana (1939) Review of: *Marco Polo: The Description of the World. Vol. II* by A. C. Moule, Paul Pelliot. I "Isis", vol. 30 nr. 1. S. 103 – 109.
- Drout, Michael D. C. (2008) *Everyone Was an Orthodox, Educated Roman Catholic*. I "Misconceptions About the Middle Ages" ed. Stephen J. Harris and Bryon L. Gigsby. New York. S. 54 – 59.
- Edbury, Peter (2000) *Christians and Muslims in the eastern Mediterranean*. I "The New Cambridge Medieval History VI.: c.1300 – c.1415". Cambridge. S. 864 – 884.
- Finkel, Joshua (1933) Review of: *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa 1325 – 1354* by H. A. R. Gibb. I "The Jewish Quarterly Review", Vol. 23, nr. 3. S. 269 – 270.
- Foltz, Richard (2008) *Muslim "Orientalism" in Medieval Travel Accounts of India*. I "Studies in Religion", vol. 37 hefte 1. S. 81 – 95.
- Flint, Valerie I. J. (1994) *Travel Fact and Travel Fiction in the Voyages of Columbus*. I "Medieval Ethnographies (2009)" ed. Joan-Pau Rubiés. Cornwall. S. 329 – 345.
- Geographical Review (1928) Review of: *The Travels of Marco Polo [the Venetian]* by Manuel Komroff. Vol. 18, No. 3. s. 521 – 522.
- Gregory, Brad S. (2009) *Can We «See Things Their Way»? Should We Try?* I "Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion", ed. Alister Chapman et al. Indiana. S. 24 – 45.

- Haas, Kurtis B. (2007) *The Franklin's Tale and the Medieval "Trivium": A Call for Critical Thinking*. I "The Journal of English and German Philology", vol. 106, nr. 1. S. 45 – 63.
- Hamilton, Bernard (1999) *The Albigensian Crusade and Heresy*. I "The New Cambridge Medieval History V.: c.1198 – c.1300", ed. David Abulafia. Cambridge. S. 164 – 181.
- Hamilton, Bernard (1996) *Continental Drift: Prester John's Progress Through the Indies*. I "Medieval Ethnographies: The Expansion of Latin Europe, 1000 – 1500 (2009)", ed. Joan-Pau Rubiés. Cornwall. S. 121 – 153.
- Haywood, J. A. (1958) Review of: *The Travels of Ibn Battuta Volume 1* by Hamilton Gibb. I "The Geographical Journal", Vol. 124, Nr. 3. S. 396.
- Hotson, Howard (2009) *Anti-Semitism, Philo-Semitism, Apocalypticism, and Millenarianism*. I "Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion" ed. Alister Chapman, John Coffey, and Brad S. Gregory. Indiana. S. 91 – 133.
- Jackson, Peter (2001) *Medieval Christendom's Encounter with the Alien*. I "Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe (2010)", ed. James Muldoon. Burlington. S. 31 – 53.
- Jackson, Peter (1999) *The Mongols and Europe*. I "The New Cambridge Medieval History V.: c.1198 – c.1300", ed. David Abulafia. Cambridge. S. 703 – 719.
- Jackson, Peter (1998) *Marco Polo and his "Travels"*. I "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 61, nr. 1. S. 82 – 102.
- Jackson, Peter (1996) Review of: *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A. D. 1325 – 1354. Vol. IV* by C. Defrémery, B. R. Sanguinetti, H. A. R. Gibb and C. F. Beckingham. I "Journal of the Royal Asiatic Society", Third series, vol. 6, nr. 2. S. 262 – 265.
- Jackson, Peter (1994) *William of Rubruck in the Mongol Empire: Perception and Prejudices*. I "Medieval Ethnographies: The Expansion of Latin Europe, 1000 – 1500 (2009)", ed. Joan-Pau Rubiés. Cornwall. S. 271 – 290.
- Johnson, Carina L. (2006) *Idolatrous Cultures and the Practice of Religion*. I "Journal of the History of Ideas" vol. 67, nr. 4. S. 597 – 621.
- Kenny, Anthony (2007) *Medieval Philosophy*. New York. Antall sider: 312.

- Khanmohamadi, Shirin A. (2013) *In Light of Another's Word: European Ethnography in the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press. Antall sider: 211.
- Klokkerud, Trine Pernille (2011) *Farlige Tegn fra Gudene: En studie av haruspicene i den romerske senrepublikk*. Masteroppgave i Religionsvitenskap. Universitetet i Bergen. Antall sider: 94.
- Lawson, E. Thomas (2004) *The Wedding of Psychology, Ethnography, and History: Methodological Bigamy or Tripartite Free Love?* I "Theorizing Religions Past", ed. Harvey Whitehouse & Luther H. Martin. Lanham. S. 1 – 6.
- Lee, A. D. (2000) *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. London. Antall sider: 296
- Lightsey, Scott (2003) Review of: *Marco Polo and the Discovery of the World* by John Larner. I "Speculum", vol. 78 no. 3. S. 938 – 940.
- Lomperis, Linda (2001) *Medieval Travel Writing and the Question of Race*. I "Journal of Medieval and Early Modern Studies", vol. 31, nr. 1. S. 147 – 163.
- Markham, Clements R. (1903) Review of: *The Text and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis as Printed for the First Time by Hakluyt in 1598, Together with Some Shorter Pieces* by John de Plano Carpini, William de Rubruquis and C. Raymond Beazley. I "The Geographical Journal", vol. 22, nr. 5. S. 556 – 557.
- Martin, Luther H. (2004) *Toward a Scientific History of Religions*. Theorizing Religions Past ed. Harvey Whitehouse & Luther H. Martin. Lanham. S. 7 – 16.
- Melve, Leidulf (2015) *Globalhistoriografi: Historie og historieskriving frå dei eldste tider til i dag*. Oslo. Antall sider: 351.
- Melve, Leidulf (2009) *Europeisk Politisk Historie 400 – 1750: Frå førstatleg samband til einskapsstat*. Fagernes. S. 48 – 151.
- Moule, A. C. (1955) Review of: *The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* by Christopher Dawson. I "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", nr. ¾. S. 173.

- Moule, A. C. (1927a) Review of: *The Travels of Marco Polo the Venetian* by John Masefield. I "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", No. 2. S. 388 – 391.
- Moule, A. C. (1927b) Review of: *The Travels of Marco Polo [the Venetian]* by Manuel Komroff. I "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", No. 2. S. 388 – 391.
- Muldoon, James (1991) *The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Canon Lawyers*. I "Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe (2010)", ed. James Muldoon. Burlington. S. 55 – 63.
- Muldoon, James (1975) *Missionaries and the Marriages of Infidels: The Case of the Mongol Mission*. I "Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe (2010)", ed. James Muldoon. Burlington. S. 229 – 245.
- Nongbri, Brent (2013) *Before Religion: A history of a Modern Concept*. New Haven. Antall sider: 159.
- Ohler, Norbert (1995) *The Medieval Traveller*. Oversatt fra tysk av Caroline Hillier. Woodbridge. S. 1 – 220.
- Oldham, C. (1939) Review of: *The Most Noble and Famous Travels of Marco Polo Together with the Travels of Nicolo de' Conti* by N. M. Penzer. I "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", No. 1. S. 147 – 148.
- Pao, T'oung (1903) Review of: *The book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the Kingdoms and Marrels of the East* by Henry Yule, Henri Cordier and Amy Frances Yule. I "Second Series", vol. 4 nr. 4. S. 357 – 366.
- Perron, Anthony (2009) *The Face of the «Pagan»: Portraits of Religious Deviance on the Medieval Periphery*. I "The Journal of the Historical Society", vol. 9, hefte 4. S. 472 – 490.
- Peters, Edward (1985) *Libertas Inquirendi and the Vitium Curiositatis in Medieval Thought*. I "Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe (2010)", ed. James Muldoon. Burlington. S. 1 – 10.
- Phillips, J. R. S. (1998) *The Medieval Expansion of Europe*. New York. S. 1 – 131.

- Phillips, J. R. S. (1992) Review of: *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Great Khan Möngke* by Peter Jackson and David Morgan. I "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 55, nr. 1. University of London. S. 174 – 175.
- Phillips, Kim M. (2016) *Travel, Writing, and the Global Middle Ages*. I "History Compass", vol. 14, nr. 3. S. 81 – 92.
- Phillips, Kim M. (2014) *Before Orientalism*. Philadelphia. Antall Sider: 304.
- Pines, S. (1963) Review of: *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354. Vol. I* by Hamilton Gibb, C. Defremery and B. R. Sanguinetti. I "Isis", Vol. 54, nr. 4. S. 503 – 507.
- Pozza, Marco (2006) *Marco Polo Milion: An Unknown Source Concerning Marco Polo*. I "Medieval Studies", vol. 68. S. 285 – 301.
- Redse, Arne (2010) *Kinesisk Religion og Religiøsitet*. Trondheim. Antall sider: 101.
- Richard, Jean (2004) *The Eastern Churches*. I "The New Cambridge Medieval History IV.: c.1024 – c.1198 Part I.", ed. David Luscombe. Cambridge. S. 564 – 598.
- Riley-Smith, Jonathan (2009) *What Were the Crusades? Fourth Edition*. San Francisco. Antall sider: 111.
- Ristuccia, Nathan (2013) *Eastern religions and the West: The Making of an Image*. I "History of Religions", vols. 53, hefte 2. Side 170 – 204.
- Roest, Bert (2000a) *History of Franciscan Education*. Leiden. Antall sider: 417.
- Roest, Bert (2000b) *Converting the Other and Converting the Self: Double Objectives in Franciscan Educational Writings*. I "Christianizing Peoples and Converting Individuals", ed. Guyda Armstrong & Ian N. Wood. Turnhout. S. 295 – 301.
- Rogers, Michael C. (1956) Review of: *The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* by Christopher Dawson. I "The Far Eastern Quarterly", vol. 15, nr. 4. S. 634.
- Ross, Denison E. (1930) Review of: *The Most Noble and Famous Travels of Marco Polo, together with the Travels of Nicoló de' Conti* by N. M. Penzer. I "Bulletin of the School of Oriental Studies", Vol. 5, Nr. 4. University of London. S. 934 – 936.

- Rubiés, Joan-Pau (2009) *Introduction*. I “Medieval Ethnographies: The Expansion of Latin Europe, 1000 – 1500 (2009)”, ed. Joan-Pau Rubiés. Cornwall. S. xiii – xxxvii.
- Rubiés, Joan-Pau (2000) *Travel Writing as a Genre: Facts, Fictions and the Invention of a Scientific Discourse in Early Modern Europe*. Journeys I. Referert i Phillips, K. (2014).
- Ryan, James D. (2000) *To Baptize Khans or to Convert Peoples? Missionary Aims in Central Asia in the Fourteenth Century*. . I “Christianizing Peoples and Converting Individuals”, ed. Guyda Armstrong & Ian N. Wood. Turnhout. S. 247 – 258.
- Schall, James V. (2011) *Thomism and Atheism*. I “New Blackfriars” vol. 92. S. 565 – 573.
- Schlieben, Barbara (2005) *Translation: Thirteenth Century Theory and Practices in the West*. I “Il Codice Cumanico E Il Suo Mondo”, ed. Felicitas Schmieder & Peter Schreiner. Roma. S. 135 – 152.
- Schmieder, Felicitas (2009) *Edges of the World – Edges of Time*. I “Edges of the Medieval World”, ed. Gerhard Jaritz & Juhan Kreem. Central European University Press. S. 1 – 20.
- Schmieder, Felicitas (2005) *The World of the Codex Cumanicus, the Codex Cumanicus in Its World*. I “Il Codice Cumanico E Il Suo Mondo”, ed. Felicitas Schmieder & Peter Schreiner. Roma. S. XIII – XXXI.
- Schmieder, Felicitas (2000) *Cum hora undecima: the Incorporation of Asia into the orbis Christianus*. I “Christianizing Peoples and Converting Individuals” ed. Guyda Armstrong & Ian N. Wood. Turnhout. S. 259 – 265.
- Sinor, D. (1956) Review of: *The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* by Christopher Dawson. I “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. 18, nr. 2. University of London. S. 390 – 391.
- Southern, Richard W. (1978) *Western Views of Islam in the Middle Ages*. London. Antall sider: 109.
- Sullivan, Bruce M. (1997) *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham. Antall sider: 263.

- Ullenberg, Hans Petter (2007) *Diskursanalyse: et mulig bidrag til utdanningshistorisk forskning*. I «Barn» nr. 1. S. 65 – 80.
- Vásáry, István (2005) *Oriental Languages of the Codex Cumanicus*. I “Il Codice Cumanico E Il Suo Mondo”, ed. Felicitas Schmieider & Peter Schreiner. Roma. S. 105 – 124.
- Vikør, Knut (2010) *Ei verd bygd på islam: oversikt over Midtaustens historie*. Oslo. Antall sider: 285.
- Von Grunebaum, G. E. (1963) Review of: *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325 – 1354. Volume II* by Hamilton Gibb. I “Isis”, vol. 54, nr. 3. S. 421.
- Watt, J. A. (1999) *The Papacy*. I “The New Cambridge Medieval History V.: c.1198 – c.1300”, ed. David Abulafia. Cambridge. S. 107 – 163.
- Whitehouse, Harvey (2004) *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Lanham. Antall sider: 174.
- Wood, Diana (2002) *Introduction*. I “Medieval Economic Thought”. Cambridge. S. 1 – 16.
- Wooton, David (1988) *Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period*. I “The Journal of Modern History”, vol. 60. S. 695 – 730.
- Yavari, Neguin (2000) *The Conversion Stories of Shaykh Abu Ishaq Kazaruni*. I “Christianizing Peoples and Converting Individuals”, ed. Guyda Armstrong & Ian N. Wood. Turnhout. S. 225 – 246.

Internett/oppslagsverk:

- Abaev, V. I. & Bailey, H. W. (2011) *Alans*. Encyclopædia Iranica, I/8, s. 801-803; en oppdatert versjon er tilgjengelig her: <http://www.iranicaonline.org/articles/alans-an-ancient-iranian-tribe-of-the-northern-scythian-saka-sarmatian-massagete-group-known-to-classical-writers-from> [åpnet den 20. januar 2016].
- Grue, Jan (2015) *Diskursanalyse*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: <https://snl.no/diskursanalyse> [åpnet den 13.04.2016]

Halvorsen, Per Bjørn (2009) *Den Monoteletistiske Lærestrid*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her:

https://snl.no/den_monoteletistiske_l%C3%A6restrid [åpnet den 20. januar 2016]

Rasmussen, Tarald (2009) *Martyr*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: <https://snl.no/martyr> [åpnet den 08. april 2016]

Svendsen, Lars Fredrik H. & Tranøy, Knut Erik (2011) *Universaliestriden*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: <https://snl.no/universaliestriden> [åpnet den 22. februar 2016]

Tranøy, Knut Erik (2011) *Dialektikk – filosofi*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: <https://snl.no/dialektikk%2Ffilosofi> [åpnet den 07. april 2016]

Vogt, Kari (2012a) *Dar al-Islam*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: https://snl.no/dar_al-islam [åpnet den 23. april 2016]

Vogt, Kari (2012b) *Jesus – innen islam*. Store Norske Leksikon. En oppdatert versjon er tilgjengelig her: https://snl.no/Jesus%2Finnen_islam [åpnet den 07. mai 2016]

Abstract

The Mongol invasion of Eastern Europe in 1241 ignited a series of diplomatic missions from Europe to the Mongol court. Up until 1368 and the fall of the Yuan dynasty in China, several traveled on similar missions to the East with various motives: commerce, missionary or diplomatic. On their journeys, the travelers encountered new and strange cultures with customs different from what they were used to. This thesis aims to document how descriptions of Eastern beliefs developed within the Franciscan travel literature between 1241 and 1368. In a comparative view, the thesis will use the travel writing of the merchant Marco Polo, the Dominican Jordan Catala, and the Moroccan Muslim Ibn Battuta. To show how these descriptions of Eastern beliefs developed, the thesis will argue that the development of the Franciscan educational system explains why the later Franciscans have a holistic worldview. This development in the educational system made the Franciscans able to construct this holistic worldview, but the Pope's involvement, both direct and indirect, was the decisive factor in how the descriptions of Eastern beliefs developed. The Pope's establishment of the Eastern archiepiscopal sees in Khanbalik and Soltaniyeh created a foothold for the missionary work of the mendicant orders in the East. Through the doctrine of *contra naturam* and the bulls *cum hora undecima*, the eschatological motivation behind the missionary work of the Mendicant Orders was pushed to the forefront. They became sure that the end was near, and had to convert the *obis terrarium* into the coming *orbis Christianus*. This affected the discourse on the beliefs of the East in a way that the later and better-educated Franciscans could construct a holistic worldview. In addition, the expansion of knowledge of eastern beliefs explain how the different levels of contrast between unfamiliar and well-known religions developed within the period of 1241 until 1368. Here, the development of the Franciscan educational system makes a greater impact, where training made them capable of singling out "wrong" doctrinal and ritual practices. This time period of cultural exchange and the Europeans "discovery" of the Eastern religions ended with the disintegration of the Mongolian empire in the 1370s. Not until the 1490s and the Age of Discovery will this exchange open once more, and then the stories from the late Middle Ages are dusted of to inspire a new generation of ethnographers.