

# Teologi, Antropologi og Arkæologi

Om de fremmede som vor fortid og oprindelse.

**Ole Høiris**

De etnografiske analyser kan med henvisning til analysernes perspektiv opdeles i to store hovedklasser, de universalistiske og de partikularistiske. I de universalistiske analyser er målet med de enkelte analyser at udsige noget om menneskeheden generelt. Dem kunne man kalde de antropologiske analyser. I de partikularistiske analyser, som man kunne kalde etnologiske, blotlægges forholdene i de enkelte samfund alene med henblik på en forståelse af det enkelte samfund ud fra dets helt specifikke forhold. Her kan man i sagens natur ikke slutte noget som helst fra det ene samfund til det andet eller fra det ene samfund til menneskeheden som sådan.

Forudsætningen for samarbejdet mellem arkæologien og antropologien har altid været og kan kun være de universalistiske analyser, idet man her altid har sluttet fra det enkelte samfund i det fremmede over noget alment gyldigt for menneskeheden til noget gyldigt for en bestemt fortidig periode eller et bestemt fortidigt samfund - eller modsat fra noget fortidigt over noget alment gyldigt til et bestemt samfund i det fremmede. F.eks. er det 20. århundredes jæger-samler samfund blevet brugt til at forstå stenalderen, ligesom stenalderen er blevet brugt til at forstå nutidige jæger-samler samfund. Så vigtig har denne sammenhæng i perioder været, at en hel del etnografiske samlinger, som senere er blevet til eller forventes at blive til etnografiske museer, oprindeligt er etableret som studiesamlinger for arkæologien. Således var det i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede på Nationalmuseet, og således var det med Moesgårds etnografiske samling. Denne sidste blev af borgmester Unmack Larsen i 1949 begrundet med, at den skulle "... skabe bedre Baggrund for Forstaaelsen af Kulturudviklingen i Danmark"<sup>1</sup>, og fra starten var planen da også

---

<sup>1</sup> Citeret fra Ferdinand 1999 p. 33-36.

at samlingen skulle dække erhvervskulturernes hovedformer, ligesom den undervisning, der dengang blev knyttet til samlingen, henvendte sig til arkæologistuderende.

Den universalistiske tilgang bygger på at der er nogle universelt gældende love eller regelmæssigheder. Disse kan søges induktivt ved omfattende komparative analyser, men dette er ofte et uendelighedsprojekt, som sjældent fører noget med sig. Et godt eksempel på dette er arkæologen Bahne Kristian Bahnson (1855-97), der var en af de første herhjemme, der tog det forskningsmæssigt alvorligt, at den danske fortids mennesker havde levet på en måde, som var sammenlignelig med de vilde folk i Bahnsons samtid. Han mente, "... at der til fuld Forstaaelse af de fjærne Tider og til Belysning af den Udvikling, der havde fundet Sted, krævedes en Kundskab til de primitive Kulturformer, som endnu bestod..."<sup>2</sup> og praktiserede dette ved at undersøge, om der blandt alle 'primitive' var en overensstemmelse mellem en bestemt gravskik og en bestemt forestilling om døden. Var der en sådan, kunne man slutte fra en tilsvarende gravskik, som man arkæologisk kunne påvise i Danmark, til fortidens dødsforestillinger. Bahnson fik dog kun analyseret de amerikanske eksempler på gravskikke, og han følte ikke, at han kunne udtale sig endegyldigt om sammenhængen mellem gravgods og en tro på et liv efter døden, før de andre verdensdele var blevet undersøgt tilsvarende grundigt<sup>3</sup>. I denne videnskabsopfattelse var der ikke plads til modeksempler, men Bahnson fik aldrig undersøgt alle de andre kendte primitive folk. Senere blev mulighederne for denne form for forskning forbedret ved det manuelt betjente Human Relations Area Files<sup>4</sup>, som George Peter Murdock (1897-1985) udarbejdede, uden at hverken dette eller en senere digitalisering af systemet har ført til overbevisende resultater.

En mere almindelig form for forening af antropologien og arkæologien bygger på teorier om universelle kausalsammenhænge, som via undersøgelser af enkelte samfund er blevet specificeret som mere afgrænsede lovmæssigheder eller regelmæssigheder. Nogle af disse lov- eller regelmæssigheder var som kemiens love synkrone, det vil sige, at man kunne slutte fra nogle faktorer til de resterende. Det kunne være de fysiske omgivelser, økonomien, teknologien, kombinationen af en teknologi og nogle specificerede naturomgivelser eller den menneskelige fornuft udfordret af nogle bestemte naturbetingelser, der var bestemmende for den resterende samfundsindretning. I alle disse tilfælde var det sådan, at hvis man kendte sammenhængen fra et etnografisk eksempel i samtiden, kunne man slutte

---

<sup>2</sup> Bahnson 1887 p. 177.

<sup>3</sup> Bahnson 1882.

<sup>4</sup> Harris 1968 p. 612 ff.

sig til, at tilsvarende determinerende faktorer i fortiden havde forårsaget tilsvarende samfundsforhold. Det var således ikke nødvendigt først at undersøge denne sammenhængs universelle gyldighed. Den slags teorier har været anvendt lige siden den klassiske oldtid, hvor f.eks. Hekataios fra Milet i det 6. århundrede fvt. i sin *Periodos ges - En rejse verden rundt* - gjorde brug af en environmentalistisk teori, hvor han forklarede forskellene på folk i verden med henvisning til, at et områdes klima<sup>5</sup> var determinerende for befolkningens karakter<sup>6</sup>.

Ved siden af disse teorier, der byggede på statiske og universelle kausalsammenhænge, har der også været teorier om universelle love for den menneskelige forandring i form af udvikling, forfald eller historiske forløb. Når sådanne dynamiske teorier blev kombineret med ideen om, at nogle samfund af forskellige årsager stagnerede eller udviklede sig langsommere end andre, kunne forskelle i verden transformeres til forskelle i tid. Og når forskelle i samfunds- og kulturforholdene var et udtryk for en forskel i tid, kunne antropologien og arkæologien igen forenes i den fortidiggørelse af samtiden, som gav liv til de arkæologiske analyser, og den samtidiggørelse af fortiden, som gav kontekst og identitetsmæssig relevans til de antropologiske analyser. Her forenes antropologiens analyser af forholdet mellem de forskellige folk i samtidens rum med arkæologiens analyse af de forskellige folk i det samme rums fortid, altså en form for symbiose på bekostning af et stringent og kronologisk tidsbegreb og et stringent genealogisk begreb. Også denne analyseform kan føres tilbage til den klassiske oldtid, hvor den i sin tidligst kendte form blev formuleret af Thukydides fra Athen (ca. 455-399) i *Den peleponnesiske krig*. Her fremstillede Thukydides nogle samtidige, kulturelt anderledes folk - barbarer - som repræsentanter for athenernes fortid:

Det at man stadig lever sådan i denne del af Hellas oplyser os om den levevis der engang var alle helleneres uden forskel.

...Man kunne også påpege mange andre lighedspunkter mellem hellenernes levevis i gamle dage og barbarernes nutildags.<sup>7</sup>

En kategorisering af samfundsmæssige forskelle som tidlige forskelle fortsatte ind i den romerske tænkning om forholdet mellem barbariet og humanitas, men da

---

<sup>5</sup> 'Klima' henviste til den årlige variation i solens indfaldsvinkel.

<sup>6</sup> Lund 1993 p. 65. Inden for arkæologien kunne man tilsvarende slutte omvendt - fra ændringer i erhvervskulturen til ændringer i klimaet. (Se. f.eks. Hatt 1949 p. 148)

<sup>7</sup> Thukydides Peleponnes. I. 6. Thukydides 1963 p. 14 og 15. Referencesystemet inden for de klassiske videnskaber er anderledes end inden for antropologien. Jeg vil derfor bruge begge systemer her, når det drejer sig om tekster fra antikken.

kristendommen blev den dominerende refleksionsramme, forsvandt den kategoriseringsform. Selv om Augustin (354-430) havde tiden som en irreversibel proces - skabelsen, syndfloden, Jesus osv. var sket én gang og ville ikke ske igen - så blev tiden i middelalderens og store dele af renæssancens tænkning irrelevant som ordningsskabelon på grund af opfattelsen af verdens uforanderlighed eller cykliske forløb. Dette såman f.eks. i middelalderens og renæssancens etymologier, encyklopædier og kosmologier, hvor helt samtidige informationer om fremmede folk og gengivelser af oldtidens 1000-1500 år gamle græske og romerske beretninger blev betragtet som havende samme gyldighed og aktualitet for beskrivelsen af virkeligheden. En baggrund for denne ophævelse af tiden var, at hvis skaberværket og dermed Skaberen skulle fastholdes som fuldkommen, så kunne forandringer ikke finde sted, da det ville betyde, at en af tilstandene måtte være mere fuldkommen end de andre og følgelig, at Gud på et tidspunkt måtte have været mere fuldkommen end på et andet. Den eneste form for dynamik, der i denne periode blev accepteret, var den cykliske, som jo igen fundamentalt set var en form for statisk tilstand.

En anden konsekvens af dette fuldkommenhedsargument var, at skaberværket udgjorde en totalitet sådan at forstå, at der ikke var huller i skaberværket. Dette blev formuleret som eksistenskæden<sup>8</sup>, der byggede på Platons (ca. 428-348 fvt.) idé om skabelsens fuldkommenhed eller uendelige mangfoldighed og Aristoteles' (ca. 384-22 fvt.) idé om naturens kontinuitet og hierarki. Hermed var grundlaget lagt for den tidløse tænkning, som neoplatonikerne formulerede, hvor alt det skabte var fuldkomment fra skabelsen, og hvor alt i verden var sammenhængende i en eksistenskæde, der rakte fra Gud til den mest simple sten<sup>9</sup>. Ambrosius Theodosius Macrobius (ca. 385-425) sammenfattede det i sin kommentar til Cicero(s drøm) i *Commentum ad Ciceronis somnium Scipionis* i den form, som skulle blive den autoritative:

Da ånden udspringer af den højeste gud<sup>10</sup> og sjælen af ånden; og da ånden igen skaber alt, der ligger herunder, og fylder det med liv; og da det er denne stråleglans, der oplyser alt og reflekteres i alt på samme måde, som et enkelt ansigt reflekteres i mange spejle, der står på række; og da alle ting hænger sammen i én kontinuerlig rækkefølge, som degenererer fra trin til trin ned til den absolutte bund; da vil den opmærksomme observatør

---

<sup>8</sup> Lovejoy 1961.

<sup>9</sup> Lovejoy 1961 kap. 2. Lovejoy viser her, at hele konstruktionen kan udledes at Platons 'Timaios', da ideen om skabningens uendelige mangfoldighed logisk må indeholde de to andre principper. (Lovejoy 1961 p. 61-62)

<sup>10</sup> Der er en lang debat om Macrobius var kristen. Her oversættes hans gudsbegreb i overensstemmelse med den holdning, at det var han ikke. (Stahl 1952 p. 6-8)

opdage, at delene er forbundet fra den øverste gud til tingenes laveste bund uden et eneste brud.<sup>11</sup>

Menneskets placering var mellem det materielle og det åndelige, mellem naturen og Gud. Hvad det kropslige angik var mennesket - skabt i Guds billede - det højeste af de dyriske former, og på det åndelige område var mennesket samtidig det laveste blandt de mange væsener, der som f.eks. englenerne befandt sig mellem mennesket og Gud.

Først i slutningen af renessancen blev det igen muligt at tænke forskelle i geografiske og historiske forhold som en forskel i tid. Dette skete parallelt med, at stadig større områder af menneskelivet blev betragtet som verdslige. Fra alene at være objekt for de guddommelige kræfter (såvel Guds som djævelens) blev mennesket nu i stadig højere grad også objekt for andre faktorer som menneskets indre natur i form af f.eks. det moralske og religiøse forfald eller fornuften, eller for samspillet mellem denne indre natur og de udfordringer fra omgivelserne, overlevelsen krævede. Denne genfødsel af antikke måder at anskue mennesket på kulminerede på en måde i oplysningstiden, hvor den kristne ramme for menneskelivet nok blev fastholdt, men hvor den af de fleste af tidens filosoffer helt blev frataget enhver analytisk betydning og interesse.

I denne proces fra den statiske til den dynamiske tidsopfattelse og fra den religiøse til den verdslige menneskeopfattelse, spillede opfattelserne af de fremmede ikke nogen hovedrolle. Men man kan her tydeligt se disse processer i opfattelsen af mennesket og dets historie udfolde sig, for det var her, disse opfattelser skulle omsættes i konkrete militære, missionære og administrative tiltag over for de mange hidtil ukendte folk, som umiddelbart hverken syntes at være jøder, muslimer, mongoler eller kristne. Derfor blev dette område også et af de centrale genstandsfelter for modsætningen mellem renessancens og oplysningstidens henholdsvis religiøse og verdslige tidsliggørelser af verdens historie samt for de to perioders forskellige adskillelse af det religiøse og det verdslige.

Den proces gennem renessancen og oplysningstiden, der her analyseres, kan karakteriseres som en proces fra en religiøs bestemmelse af det verdslige livs felter og grænserne herfor til en verdslig og fornuftens bestemmelse af det guddommeliges felter og grænser. Denne proces vil jeg i det følgende belyse ved at se på en række centrale analyser af de fremmede, analyser som blev foretaget af folk med en filosofisk skoling, der satte dem i stand til at indreflektere analyserne af de fremmede i tidsånden under overholdelse af tidens filosofiske og religiøse

---

<sup>11</sup> Macrob. Com. Scip. I. 14. 15. Macrobius 1952 p. 145. Min oversættelse.

erkendelseskrav. Det drejer sig om: Joseph de Acostas (1539<sup>12</sup>-1600) *Historia naturel y moral de las Indias* (Indiens [Amerikas] natur- og sælvanehistorie ['moral', af mores, skik og brug eller sælvane<sup>13</sup>]) fra 1590, Joseph-François Lafitau (1681-1746) *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (De amerikanske vildes skik og brug sammenlignet med skik og brug i de første tider) fra 1724 og Jens Krafts (1720-65) *Kort Fortælling af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger, til Oplysning af det menneskelige Oprindelse og Fremgang i Almindelighed* fra 1760. Disse tre værker er for hver deres periode de filosofisk mest reflekterede analyser af de vilde og specielt indianerne, ligesom de bygger på hinanden, idet Lafitau byggede meget på Acostas værk - begge var både filosofisk skolede og jesuittermissionærer i Amerika - mens Kraft, der var filosof, matematiker og naturhistoriker, refererede meget til Lafitau, hvis bog blev betragtet som tidens mest informative og påidelige værk om indianerne og dermed - for oplysningsfilosofferne - om menneskets tidligste verdslige tilstand og udvikling<sup>14</sup>. Måske var det endog Lafitaus bog, der satte Kraft i gang med hans filosofiske analyser af forholdet mellem det verdslige og det religiøse i form af hans analyse af de vilde.

Som baggrund for og kontrast til den udvikling i opfattelsen af tid og for forholdet mellem det guddommelige og det verdslige, som kom til udtryk i disse tre værker, vil jeg præsentere den senmiddelalderlige opfattelse af fremmede, således som den kom til udtryk i forholdet til mongolerne i det 13. århundrede, afsluttende med Roger Bacons (1220-92) fortolkning af de fremmede i *Opus maius*. Da mongolerne pludselig stod i Europa, var man på en måde i den samme situation som ved opdagelsen af Amerika ca. 270 år senere. Pludselig dukkede der en stor gruppe mennesker op, som man hidtil ingen viden havde haft om, på trods af at al sand viden jo var åbenbart i de hellige skrifter.

## Middelalderens fremmede

Bestemmelsen af de fremmede i middelalderen byggede på at al viden var åbenbart i de hellige skrifter, hvorfra teologer kunne uddrage denne viden. Dertil kom, at filosofien studerede Guds skaberværk med henblik på at vise det

---

<sup>12</sup> Der er uenighed, om Acosta er født i 1539 eller 1540.

<sup>13</sup> Pagden 1982 p. 149.

<sup>14</sup> Af uransagelige årsager brugte Kraft ikke Acostas værk, selv om han må have været bekendt med dets eksistens og vigtighed for alle, der behandlede de amerikanske indianere.

guddommeliges storhed. Alle folk, som blev betragtet som mennesker, stammede fra Adam og Eva og fra Noah. Erkendelse af et folk eller en nation var derfor at bestemme dets genealogiske forbindelse til eller afstamning fra en af Noahs tre sønner. Når dette var gjort, var deres mission i verden også bestemt, for det fremgik af de hellige skrifter. Det var således almindeligt, at man ved bestemmelsen af de fremmede foretog genealogiske studier, der førtes tilbage til Noahs sønner Sem, Ham eller Jafet, og et vigtigt middel hertil var de etymologiske analyser af disse folks navne. Assyrerne var således efterkommere af Assur, søn af Sem. Nu var det ikke alle folk, der havde bevaret deres oprindelse i navnene, men så kunne man slå op i Isidor fra Sevillas (560-636) etymologi, hvor alle verdens dengang kendte nationer var blevet analyseret og placeret genealogisk i forhold til Noahs sønners efterkommere i form af de 72 familier, nationer eller sprog, der var resultatet af den babylonske sprogforvirring. Og her havde Isidor ligeledes analyseret alle disse nationers navne etymologisk, hvad der var et vanskeligt projekt i og med, at langt fra alle navnene refererede til genealogien<sup>15</sup>. Men hertil var det også muligt at foretage en delvis bestemmelse af nationernes tilhørsforhold ud fra deres geografiske placering, idet Hams efterkommere boede i syd, Jafets i nord og Sems i midten fra det østlige Middelhav og ud mod øst, det vil sige mod den del af verden, hvor Paradis lå

Det var disse analytiske strategier, man benyttede sig af, da man pludselig stod over for at skulle finde ud af, hvem mongolerne, som Isidor ikke havde nævnt i sit værk, var. Og når ingen af disse analyser kunne føre til en bestemmelse af placeringen i den bibelske historie, var der to muligheder tilbage. Man kunne se disse folk som Guds straf over menneskene på grund af de kristnes syndefulde liv, således som mange kristne, bl.a. Augustin, havde forklaret de hedenske barbarers sejr over det kristne Rom i sin tid. Noget sådant ville kunne ske med jævne mellemrum, uden at det markerede en ny epoke i den bibelske historie. Og man kunne også, når man ikke længere var truet, reducere disse folk til almindelige hedninge, som skulle missioneres.

### **Bestemmelsen af mongolerne<sup>16</sup>**

I 1219 havde korsfarerne indtaget Damiette i Ægypten, og mens de forberedte sig på de videre erobringer, modtog de de første efterretninger om mongolernes ekspansion mod vest. Af den pavelige legat Pelagius blev dette - måske med

---

<sup>15</sup> Isidorus 1984. Også Hippolytos var i sin opregning af alle nationer i verden i det 3. århundrede nået frem til tallet 72. Men hans kriterier var geografiske og ikke genealogiske.

<sup>16</sup> Dette afsnit bygger på Bezzola 1974, Jensen 1989, Hannestad 1957 og Rockhill 1967.

henblik på at indgyde korsfarerne mod - tolket som begyndelsen til det endelige opgør med islam. Ifølge profetien skulle en stor mand (måske Pelagius selv) erobre Ægypten, hvorefter to store konger skulle dukke op. Den ene skulle komme fra den anden side bjergene og erobre Damaskus, den anden skulle ødelægge Mekka. Herefter skulle de to konger mødes i Jerusalem, og kort tid efter ville Antikrist dukke op, og da ville den sidste time for menneskeheden og dermed udfrielsen være kommet<sup>17</sup>. Den ene store konge kunne passende være Friedrich II. Og ud fra en anden legende fandt man frem til, at den store konge fra øst måtte være David. Denne idé stammer måske fra Jacques de Vitry, der i et brev til pave Honorius III fra den 18. april 1221 skrev, at en mægtig kristen konge fra Indien ved navn David havde angrebet muslimerne fra øst og besejret dem, og at denne David var præstekongen Johannes:

Gud selv har kaldet den indiske konge, David, en meget mægtig, tapper, klog og sejrrig mand, så han som en hedenskabets dunhammer kan udrydde Muhammeds pestbringende lære og hans forkastelige religion. Folket kalder ham præstekongen Johannes<sup>18</sup>.

Præstekongen Johannes blev første gang nævnt af Otto von Freisingen, som daterede informationerne til 1145. Da var den katolske biskop af Cabala i Europa, og han berettede om en mægtig, kristen konge i øst, der var af de hellige tre kongers familie. Lidt senere, omkring 1164, cirkulerede der et brev i Europa fra denne præstekonge Johannes. Det blev besvaret af pave Alexander III den 27. september 1177 og sendt med dennes livlæge som kurer mod øst. Livlægen og hans delegation hørte man derefter ikke mere til. Af Johannes' brev, som formentlig er formuleret af nogle nestorianere og er stilet til Emanuel, prins af Konstantinopel (den byzantinske kejser), fremgår det, at Johannes er en kristen konge, og som konge overgår han alle andre konger på jorden, idet han har 72 tributbetalende konger under sig, at hans land indeholder de tre Indien'er og strækker sig helt til St. Thomas grav i øst og Babylon med tårnet i vest, at alle mulige dyr og monstre findes her - ogsåfolk, der er menneskeædere, hvoraf nogle hedder Gog og Magog, at disse folk blev lukket inde i nord bag høje bjerge af Alexander den Store, og at de vil komme fra de fire verdenshjørner, når verdens ende er nær, og Antikrists tid er inde, og erobre hele verden, herunder også Rom, at landet flyder med mæk og honning og ingen giftige dyr har, at Indus efter at have omkranset Paradis flyder igennem landet, at alle mulige ædelstene og krydderier findes her, at ungdommens kilde også findes her ved foden af bjerget

---

<sup>17</sup> 1 Joh 2.18 og 22, 2 Joh 1.7.

<sup>18</sup> Citeret fra Risch 1930 p. 18. Min oversættelse.



Olympos, som igen ligger tre dagsrejser fra Paradis, at de ti forsvundne jødiske stammer lever i landet som slaver samt meget mere<sup>19</sup>.

David blev i andre fremstillinger til en søn af Johannes, og David skulle som sin tidligere navnebror i Israel fuldføre Guds vilje ved at udrydde hedningene - nu muslimerne. Derefter skulle han og Friedrich II mødes i Jerusalem, hvorefter Antikrists tid var nær. Informationerne om mongolernes fremtrængen blev således gjort meningsfulde og opbyggelige ved at blive indlejret i den kristne dommedagsprofeti, og muslimernes endelige nederlag kunne dertil betragtes som nært forestående.

Her bestemmes mongolerne således ved at blive indskrevet i den kristne historie i den blanding af den bibelske historie og myter, som var senmiddelalderens univers. Men også de andre analytiske strategier blev anvendt, herunder etymologiske undersøgelser. Dette sker første gang i 1220'erne, hvor Albert Argentinensis undersøger navnet 'tartar'. Dette navn var en betegnelse som egentlig var en omskrivning af 'tatar', der var navnet på en folkegruppe, som mongolerne havde underkastet sig. Navnet 'tartar' viste ifølge Albert Argentinensis, at disse folk måtte komme fra Tarsis, der var hjemland for den ene af de tre vise mænd<sup>20</sup>. Den vise mands efterkommere, hvortil præstekongen Johannes hørte, var nu kommet for at hente resterne af de vise mænd hjem fra Köln.

I 1230'erne kom der mere håndfaste informationer om mongolerne, specielt fra en rejsende dominikanermunk, Julian, der i 1237/38 sendte et advarende brev til den pavelige legat Salvius de Salvis i Ungarn. Foruden at give mange meget eksakte oplysninger om mongolerne og deres planer om at angribe de kristne lande bestemte Julian mongolerne som efterkommere af de af Gideon udstødte folk, der ved tidens ende skulle komme og underkaste sig hele verden. De var således ismaelitter, efterkommere af Ismael, som igen var Abrahams og Hagars søn<sup>21</sup>. Denne opfattelse bekræftedes yderligere af etymologiske undersøgelser, der viste, at 'Ismael' sprogligt svarede til 'mohol', som igen via 'moal' var blevet til 'mongol'. Mongolerne var således de jøder, der af assyrerkongen blev sendt til floden Gozan<sup>22</sup>, og disse jøder var igen via Petrus Comestors (10. århundrede) skrift *Historia Scolastica* blevet identificeret med Gog og Magog<sup>23</sup> og de ifølge Alexanderfortællingerne<sup>24</sup> af Alexander den Store

---

<sup>19</sup> Baring-Gould 1868 p. 36-45.

<sup>20</sup> Matth 2. 1-12.

<sup>21</sup> Dom 6-8, 1 Moes 16 og 17.

<sup>22</sup> 2 Kong 19.12 og Es 37.12.

<sup>23</sup> Gog og Magog optræder på forskellig vis i Biblen. I Ez 38 er Magog det land, hvor Gog bor. Dertil fremstilles Magog som Jafets søn, mens Gog er en efterkommer efter Sem og barn af Ruben. (Ez 38,

bag Alexanderporten indespærrede folk. Denne forklaring blev bekræftet et par år senere, da det af en ungarsk biskops afhøringer af mongolske krigsfanger fremgik, at de boede tæt på et folk, der hed Gog, at de spiste hunde, slanger og insekter præcis som Gog og Magog og som de jødiske stammer og andre vilde folk, der skulle bryde ud fra deres fangenskab og tage verdensherredømmet ved tidens ende. Dette blev tolket som et tegn på at Antikrist var på vej for at knuse hele kristenheden, hvad der igen svarede fint til, at mongolernes mål ifølge dem selv var verdensherredømmet. Endelig fremgik det af forhørene, at disse mongolers forfædre havde brugt 300 år på at gravet sig ud.

Advarslerne om mongolerne blev ikke taget særlig seriøst i et Europa, der havde travlt med opgørene mellem kejser og pave og mellem kristne og muslimer. Mongolerne var forsvundet for en tid, og det blev klart, at det ikke var den kristne kong David, der var kommet for at udrydde muslimerne og redde de kristne. Hos Albericus Trium Fontium, der skrev om dette i sin *Chronicon* før 1241, blev forklaringen nu, at præstekongen Johannes og David i 1222 havde forsøgt at støde frem mod Vesten. Men da David hørte, at Damiette var faldet, drog han tilbage igen, og her var han blevet offer for de hedenske tartarers opstand<sup>25</sup>.

Men snart viste situationens alvor sig, hvad der affødte nye forklaringer. I 1241 angreb mongolerne ind i Ungarn og Polen, og de blev dermed de kristnes hovedfjende. Tartarerne, som de nu blev kaldt, blev på dette tidspunkt opfattet som en del af Guds straf over de kristne for disses synder og sorgløse livsmåde samt for fyrsternes og prædaternes stridigheder, og de blev karakteriseret som vilde barbarer, kannibaler, gudløse og stående uden for såvel menneskers som Guds love. Ifølge f.eks. kronikøren Matthaeus Parisiensis (*Chronica Majora*) var deres oprindelse, som navnet 'Tartar' viste, Tartaros eller helvede<sup>26</sup>. De var nu i et Augustinsk perspektiv den onde part i den kosmiske kamp mellem Guds folk og djævelens. De var Antikrists folk, de af Alexander indespærrede ismaelitter, de forsvundne ti jødiske stammer, som Alexander med Guds hjælp havde spæret inde

---

Åb 20, 1 Mos 10)

<sup>24</sup> Alexanderfortællingerne - 'Res gestae Alexandri' - blev bygget op med stadig nye fortællinger helt frem i middelalderen, og de udkom på mange sprog. Fortællingen om indespærringen af Gog og Magog var en helt central fortælling og blev medtaget i mange udgaver. I løbet af det 11. og 12. århundrede synes udgivelserne af Alexanderfortællingerne at have kulmineret. Så sent som i det 14. århundrede blev fortællingerne oversat til bl.a. dansk.

<sup>25</sup> Af biskoppen af Cabalas beretning fremgik det, at Johannes havde forsøgt at trænge frem mod Jerusalem, men var blevet forhindret i at passere Tigris, og efter mange års forgæves forsøg var han vendt hjem igen. (Baring-Gould 1868 p. 33)

<sup>26</sup> Samme bestemmelse kan man finde i et brev fra Friedrich II fra 3. juli 1241. Men mange flere forbandt tatarerne med helvede. Navnet 'Tatar' kendes tilbage fra en tyrkisk indskrift fra 732. (Risch 1930 p. 278-79)

bag De kaspiske Bjerge (Kaukasus) med en mur af asfaltdækkede klipper, hvorefter Gud havde samlet bjergtoppene, så ingen kunne komme over bjergene og slippe ud. Herfra skulle de så bryde ud og erobre verdensherredømmet, når tidens ende var nær. Dog undrede Matthaeus Parisiensis sig over, at de ikke efterlevede moseloven eller talte jødernes sprog. Dette kunne han dog forklare ved, at de netop var frafaldne jøder, og denne fornægtelse af Gud havde medført, at Gud havde frataget dem sproget og de jødiske skikke.

I 1242, hvor mongolerne tilsyneladende var uovervindelige og stod til snart at erobre Wien, ophørte den mongolske ekspansion mod vest pludselig på grund af storkhanens død, og i perioden derefter blev der sendt gesandter til mongolerne, blandt andet med henblik på at mongolerne skulle underkaste sig paven og lade sig døbe. Hermed blev der også skaffet et stort empirisk materiale til veje, som man kunne teste de tidligere analyser i forhold til. De mest kendte beretninger stammer fra franciskanermunkene Johannes de Plano Carpini (ca. 1180-1252), der rejste for pave Innocent IV mellem marts 1245 og november 1247, og hvis resultater fremgår af beretningen *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, og Guillelmus de Rubruc (Wilhelm af Rubruck) (ca. 1215-95), som rejste for den franske konge Louis IX (1226-70)<sup>27</sup>, og hvis tilsvarende tur mellem maj 1253 og august 1255 er skildret i *Itinerarium*<sup>28</sup>. Disse samt en række andre rejsende bragte konkrete informationer om mongolerne, som nu blev fremstillet som et folk, der havde strenge love og straffe, som kun spiste menneskekød i yderste nødstilfælde og i såfald kun kogt, osv. Stadig forsøgte man at kategorisere mongolerne, men ikke længere som Antikrists folk eller Guds redskaber, for sådanne myter ville jo gøre enhver modstand omsonst. Mongolerne blev nu et hedensk folk blandt så mange andre, men stadig var man interesseret i at bestemme deres oprindelse, for kun derved kunne de identificeres.

En mere omfattende bestemmelse af mongolernes oprindelse blev fremstillet af Simons de Saint-Quentin, som havde været med på Ascelins delegationsrejse. Her dukkede David op igen, nu som konge over mongolerne. I 1202 havde mongolerne ifølge Simons gjort opstand mod David på grund af hans

---

<sup>27</sup> Carpinis delegation var en af tre, som pave Innocent IV udsendte i 1245. De to andre blev ledet af Lorenzo fra Portugal, hvis rejse er ubekendt, og Ascelin eller Anselm, der kom til Armenien og her blev stoppet af mongolerne pga. manglende diplomatisk optræden. Blandt deltagerne i Anselms delegation var André de Longjumeau, der senere i 1249 blev udsendt af den franske konge Louis IX og nåede frem til Qara Qorum. Hans beretning kendes kun indirekte fra 'Speculum Historiale' en del af Vincent de Beauvais' (ca. 1190-1264) encyklopædi, 'Speculum majus'. Rubruck mødte formentlig Longjumeau i Palæstina forud for sin rejse.

<sup>28</sup> 'Itinerarium' var en indberetning til kongen og formentlig ikke ment til udgivelse. Den blev først kendt via Roger Bacons anvendelse af den og blev senere oversat og udgivet af Samuel Purchas (1577-1626). (Rockhill 1967 p. xiii)

hårde undertrykkelse af dem, og som en Guds straf var David blevet dræbt, hvorefter oprørslederen Djengis Khan havde giftet sig med datteren og overtaget magten. Den senere khan, Gūjūk Khan, betød Gog Khan, og han var bror til Magog. Disse tartarer var brudt ud gennem Alexanderporten, som Simons placerede i Kaukasus. Djengis Khan havde været en god leder frem til mordet på David. Derefter blev han den tyran, man nu kendte i Vesten.

Simons opfattelse skulle blive den ledende og ligger bag Jean de Joinvilles beskrivelse af mongolerne i *Histoire de Saint Louis*, som blev skrevet i slutningen af det 13. århundrede. Her var Johannes ikke længere en kristen hersker, men en hovmodig, hedensk tyran, og Djengis Khan, der satte ham fra tronen, blev fremstillet som den, der reddede de undertrykte folk, og som gav dem gode love såsom forbud mod røveri, ægteskabsbrud og vold. Han blev nu en ædel figur, som oven i købet ville kunne omvendes til kristendommen.

Men hvordan så dette ud hos de to, der havde opholdt sig i længere tid blandt mongolerne og havde besøgt deres storkhaner i Qara Qorum? Kunne empiriske studier ændre på erkendelserne?

Carpinis beretning er en meget nøgtern og detaljeret beskrivelse af de mongolske forhold. Den lægger naturligvis stor vægt på de religiøse forhold, men eller er den nærmest, hvad man i dag ville kalde en efterretningsrapport, idet den omhyggeligt behandler alle militære sager, ligesom den ved længere beskrivelser af de mongolske nederlag må have bidraget til den moralske opbygning i Europa. Tartarerne var ifølge Carpini su- eller vand-mongoler, opkaldt efter floden Tatar, der løb gennem deres område. Djingis Khan stammede fra Yeka-mongolerne, som han samlede, hvorefter han slog tartarerne. Under deres ekspansion angreb mongolerne også det kristne Stor-Indien (landet øst for Indus helt til Sydkina), men blev slået og trængt tilbage. Kongen her blev i folkemunde kaldt Præstekongen Johannes<sup>29</sup>. Kun ideen om, at der var sket et udbrud fra de i Kaukasus indesparrede folk, støttede Carpini. Da mongolerne kom til De kaspiske Bjerge, blev deres jernvåben tiltrukket af bjergene, som var lavet af diamantsten<sup>30</sup>. De i bjergene indesparrede folk hørte formentlig larmen og begyndte at bryde ud, for da tartarerne ti år senere kom forbi disse egne igen, fandt de bjerget gennembrudt<sup>31</sup>.

Carpini afdramatiserede således de religiøse tolkninger og dermed de

---

<sup>29</sup> Carpini V.3. Risch 1930 p. 123-24.

<sup>30</sup> Carpini blander her diamantsten sammen med magnetsten eller magnetjernsten. Begge former kan han have kendt fra Plinius' 'Naturalis historia' (136-38) eller fra Augustin (24.1. 1996 p. 221-22).

<sup>31</sup> Carpini V.5. Risch 1930 p. 131-32. Carpini nævner intet om, hvem der har spæret dem inde der, eller hvem disse folk er.

apokalyptiske fortolkninger af de mongolske folk og deres bestemmelse, og det samme skete hos den anden store rejsende, Rubruck, der dog forbandt Johannes og Djengis Khan. Hans forklaring var, at en mægtig nestoriansk hyrde og høvding over naimanerne, Johannes, også blev khan over Qara Quitai efter Coir Khans død. Nestorianerne pralede meget af ham, og således blev det løgnagtige rygte om præstekongen spredt. Johannes' bror Unc, der var herre over en lille landsby, Qara Qorum, og som ikke var kristen, blev udråbt til khan efter Johannes. Ved siden af Qara Quitai boede et fattigt nomadefolk, mongolerne, og tæt på dem igen et andet fattigt nomadefolk, tartarerne. Blandt mongolerne var der en smed, der stjal Uncs dyr, så Unc lavede en straffeekspedition, hvor han tog meget bytte fra både mongolerne og tartarerne. Smeden Tämüdjin, der havde søgt beskyttelse hos tartarerne, samlede de to folk til modstand mod Unc, og Unc blev besejret af Tämüdjin, der nu blev til Djengis Khan. Djengis Khan fangede en af Uncs døtre og gav hende som kone til en af sine sønner, og deres barn var Möngkä, den regerende storkhan<sup>32</sup>. Djengis Khan havde sendt tartarere ud for at erobre overalt, men de mange krige havde stort set udryddet tartarerne, og mongolerne ønskede nu blot at slette deres navn fra historien og sætte deres eget i stedet<sup>33</sup>.

Mongolerne var også hos Rubruck brudt ud gennem Alexanderporten, som Rubruck, efter selv at have set resterne af murene og voldene, placerede ved Derbend, hvor Kaukasus løber ud i Det kaspiske Hav. Her havde han på sin gennemrejse set resultaterne af, at tartarerne engang havde revet tårne og brystværn ned. Han berettede også at han havde mødt mange jøder i området, uden at dette blev kommenteret yderligere<sup>34</sup>.

Med Carpini og Rubruck var analysen af mongolerne således stort set blevet til den form for krønike, som havde været almindelig gennem det meste af middelalderen og som vi kender fra Saxo og Helmold i de nordiske lande. De spredte referencer til de tidligere analyser, og her især til Alexandermuren, var der stadig, men uden de dramatiske konsekvenser for verdenshistorien, som referencerne til Biblen havde lagt op til. Denne afdramatiserede form medførte dog ikke, at Antikrist ikke ville komme med sine horder fra øst. Tiden var blot ikke inde nu, hvad man kan se hos den engelske franciskanermunk Roger Bacon, der i perioden 1266-71 skrev sin *Opus maius*, et encyklopædisk værk der behandlede alle videnskaber. Ifølge Bacon blev alle videnskaber oprindeligt givet af Gud til de hellige profeter og patriarker, hvorfor al sandhed i dag står i *Biblen*. Teologi var den centrale videnskab, som kunne finde disse sandheder, mens

---

<sup>32</sup> Möngkä var storkhan 1251-59.

<sup>33</sup> Rubruk xvii 3-8, 1957 p. 83-85.

<sup>34</sup> Rubruk xxxvii 18-20, 1957 p. 170-71.

filosofien skulle udbygge kendskabet til Skaberen ved analyserne af det skabte. Dette program lå bag Bacons behandling af filosofi, sprog, matematik og herunder geografi, optiske videnskaber, eksperimentelle videnskaber og moralfilosofi.

Ifølge Bacon levede de ti forsvundne jødiske stammer i Østen, hvor Alexander havde set dem, og herfra skulle de komme, når verdens ende var nær. Informationerne om tartarerne havde Bacon især fra Rubruck, som han havde mødt, og hvis indberetning han må have fået en afskrift af. Bacon præsenterede tartarerne som nomader, der vandrede mod nord om foråret og mod syd om efteråret<sup>35</sup>. Gogs folk var ifølge Bacon de fra antikken så velkendte skytere, som havde spredt sig fra Kaukasus over Det kaspiske Hav til Indien. Alle, der var underkastet skyterne, hed Magog ud fra prinsens navn, Gog. Man skulle holde godt øje med disse folk, for de ville drage ud og ødelægge verden for derefter at undergive sig Antikrist, når verdens ende var nær<sup>36</sup>. Tartarerne var nogle helt andre folk. Og Præstekongen Johannes, der levede i Kina, var også en anden end den Johannes, der havde noget med mongolerne at gøre. Historien var ifølge Bacon, at efter Coir Khans død kom der en nestoriansk hyrde til landet, og han blev leder af Naiman-stammen. Hyrden blev kaldt pastor eller kong Johannes. Johannes havde en bror, Unc, der var leder af landsbyen Qara Qorum. Efter Johannes død erklærede Unc sig som khan, men en smed ved navn Djengis fra Moal-stammen fik med tartarernes hjælp magten og kaldte sig Djengis Khan. Han giftede sin søn med Uncs datter. Derfor er lederne moal (det vil sige 'mongol') og soldaterne tartarer. De herskede nu over store områder, herunder Præstekongen Johannes' tidligere land.

Men hvordan havde disse små og svage mennesker med dårlige våben været i stand til at erobre så store områder, spurgte Bacon, og hans svar var, at de brugte videnskab i form af astronomien eller astrologien, som vi nok vil betegne den i dag. Ifølge Bacon havde fixstjernerne og planeterne en vis indflydelse på menneskets skæbne, som således ikke var fuldstændig bestemt af Gud. Gud havde givet mennesket en vis frihed, og derfor kunne mennesket med sin videnskab forudse problemer og løse dem. Og her stod tartarerne stærkt. Deres astronomer havde samme stilling i samfundet, som de gejstlige havde i den kristne verden. Alt blev styret ved astronomien, og hvis det ikke var fordi, Gud havde skabt indbyrdes konflikt mellem tartarerne, ville de allerede have erobret og underkastet sig hele verden. Og problemet for de kristne var ifølge Bacon endnu større, for også muslimerne var dygtige til astronomi, så det måtte frygtes, at tartarerne og

---

<sup>35</sup> Bacon 1928 bd. 1, p. 378.

<sup>36</sup> Bacon 1928 bd. 1, p. 382.

muslimerne kunne splitte de kristne og besejre dem, for Antikrist og hans følgesvende ville vide at anvende dette våben mod de kristne. Heraf kunne man ifølge Bacon lære, at de kristne måtte udvikle kendskabet til astronomien og de andre videnskaber, så de kunne fremme kristendommen og forbedre og forlænge livet<sup>37</sup>.

## **Renæssancen og det verdsliges gennembrud**

Med den første store opdagelsesperiode i renæssancen blev de middelalderlige fremmedopfattelser udfordret af voksende vanskeligheder med at indpasse især indianerne i den bibelske orden eller den mytologi, der var udsprunget heraf. Hvis indianerne var mennesker, og det mente de fleste, at de i en eller anden forstand var, så måtte de, som Augustin<sup>38</sup> i sin tid havde formuleret det, være Adams efterkommere. Og hermed måtte man kunne bestemme dels deres genealogi tilbage til Noahs sønner, dels hvordan de var kommet til Amerika. Disse problemer blev formuleret i en række temaer, som skulle blive diskuteret de næste 300-400 år. F.eks. vakte fænomener som indianernes manglende skamfuldhed ved nøgenhed, deres manglende evne til at skelne mellem godt og ondt og det, at kvinderne tilsyneladende fødte uden smerte, store problemer, da det umiddelbart kunne tydes på den måde, at indianernes forfædre ikke havde været med gennem

---

<sup>37</sup> Bacon 1928 p. 405-17.

<sup>38</sup> Augustin 16.8. Augustin 1991 p. 143.

syndefaldet. Men også indianernes fysiske fremtoning som f.eks. mændenes manglende skægvekst rejste problemer, der satte den europæiske intelligentsia på en hård opgave i århundreder. Francis Bacon (1561-1626) forsøgte i bogen *New Atlantis* fra 1627 at løse nogle af disse problemer. Han henviste til, at der tidligere havde været kontakt mellem Europa og Amerika, idet det for folk med en skibsteknologi som den, Noah havde været i besiddelse af, ikke havde været noget problem at sejle mellem de to kontinenter. I Amerika havde der så været en senere syndflod end den, der havde ramt Europa, og her havde nogle få folk overlevet ved at flygte op i de høje bjerge. Denne syndflodside med flugt op i bjergene, som kan føres tilbage til Platon, og som blev videreført af Strabon (ca. 63 fvt.-19 evt.) og Macrobius, udbyggede Bacon med en idé om, at indianerne på denne flugt havde fulgt fuglene, hvad der forklarede indianernes brug af fjer til dekoration. Med syndflodens tilbagetrækning var indianerne igen kommet ned i varmen, og da de på grund af kulden i bjergene kun havde meget varmt tøj, smed de det hele, hvad der var årsag til, at de nu gik nøgne. Den radikale modsætning til denne forklaring var den, der afviste, at indianerne var efterkommere efter Adam og Eva. Mest kendt fra den tid var Isaac de la Peyrère (1594-1676,) der i sine værker fra 1655, *Praeadamitae* og *Systema theologicum ex prae-Adamitarum hypothesi* argumenterede for, at de farvede folk var blevet skabt sammen med dyrene på den femte dag. Da de ikke havde været med gennem syndefaldet, var de forblevet hedenske, og dette forklarede også hvorfor kvinder kunne føde deres børn uden smerte, og hvorfor de ikke skammede sig over at gå nøgne rundt. Som bevis anførte Peyrère bl.a., at Kain fik en kone. Disse polygenetiske teorier fik dog ikke nogen lang levetid. Dertil var de for afvigende fra den bibelske historie, og Peyrère måtte da også offentligt tage afstand fra såvel dette synspunkt som den lige så uheldige påstand, at primitive stenredskaber skulle stamme fra mennesker, der havde levet i fortiden.

De vigtigste ændringer i renæssancens tænkning om de fremmede udsprang af udviklingen af en opfattelse af tiden som verdslig, fortløbende og irreversibel i modsætning til middelalderens tidløse eller cykliske tænkning, opsplittningen af tilværelsen i en religiøs og en verdslig del i modsætning til middelalderens religiøst bestemte menneske, og systematiseringen af det verdslige i forskellige institutioner.

Udviklingen af den nye idé om tid tilskrives Flavio Biondo (1392-1463), der i *De Roma instaurata* fra 1444-46 karakteriserede de romerske efterladenskaber som udtryk for en fortidig tilstand, der ikke ville gentage sig. Der var således sket irreversibile forandringer i tid, og der var anderledes samfundsformer eller civilisationer end den samtidige europæiske, uden at dette skulle



tilskrives djævelsk forfald eller Antikrists indflydelse. Forandringerne var religiøst set neutrale (bortset naturligvis fra skiftet fra hedenskab til kristendom).

I renæssancen blev verden også opdelt i en Gud-skabt, uforanderlig natur, som menneskets natur var en del af, og en menneske-skabt, foranderlig historie med de menneskelige frembringelser som produkt<sup>39</sup>. Der skete således en sekularisering af samfundsbeskrivelserne, uden at det kristne verdenssyn dermed blev fornægtet. Systematiseringen af den verdslige del af menneskets aktiviteter i institutioner skete hos tyskeren Johann Boemus' i værket *Omnium Gentium mores, leges & ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus* fra 1520. Den vigtigste intention med bogen var at sammenfatte den tilgængelige viden om dels menneskets forskellige skikke, ritualer og ceremonier, dels andre nationers love og regeringsformer med henblik på at få læserne til at erkende, at de levede i en bedre tid end deres simple, rå og uciviliserede forfædre. I dette perspektiv behandlede Boemus en række institutioner som ægteskab - herunder kvindernes moral og børnepasning, religion, begravelsesriter, våben, krig, retslige forhold, mad, socioøkonomisk organisation og regeringsformer. Menneskelivet havde således fået sine verdslige kategorier.

En yderligere udvikling skete der hos den franske jurist Jean Bodin (1530-96) i værket *Six Livres de la République* fra 1576. I en environmentalistisk tilgang blev menneskets potentiale bestemt af dets fysik og temperament, mens de øvrige forhold blev bestemt af jorden, klimaet og de forskellige geografiske regioners topografiske traks indvirkning på de mennesker, som efter Noah havde spredt sig ud over verden. Hermed kunne man anskue mennesket og dermed samfundet som bestemt af verdslige forhold, forhold man kunne studere empirisk<sup>40</sup>.

Det er konsekvenserne af disse i forhold til middelalderen nye tilgange, der vil blive demonstreret i den følgende behandling af Acosta og Lafitau.

---

<sup>39</sup> Hooper-Greenhill 1992 p. 90 ff.

<sup>40</sup> Hodgen 1971 p. 280-81.

## Joseph de Acosta

Joseph de Acosta er født i Medina del Campo i nærheden af Valladolid. I 1553 sluttede han sig til jesuitterne som novice og tilbragte de følgende år med studier af de hellige og de klassiske skrifter samt undervisning ved Ocana, indtil han omkring 1570 sammen med andre jesuitiske missionærer blev sendt til Amerika. Efter et ophold i Panama rejste han videre til Peru, hvor han efter ankomsten til Lima tog til Cuzco til det nyetablerede jesuitterkollegium her. I 1576 kom han tilbage til Lima for at undervise i teologi, og her blev han udnævnt til en slags biskop. Ind imellem deltog han i vicekongen Don Francisco de Toledos (vicekonge 1569-81) rejser over hele Peru, og dette benyttede han til at indsamle informationer om både naturen og indianerne. Også på kollegiet i Cuzco fik han mange informationer, ikke blot fra de folk, der havde rejst i Peru, men også fra mange der havde rejst andre steder i Sydamerika. Det var også her, at han udarbejdede manuskripterne til en del af sine senere bøger. I 1582 blev Acosta som historiker tilknyttet det biskoppelige råd i Lima, der skulle udarbejde missionsstrategierne for Peru. Her blev de indianske skikke og trosforhold diskuteret i detaljer med henblik på at fastslå hvad missionærerne skulle bekæmpe og hvordan, så også her fik Acosta udvidet sin viden. I 1583 udgav Acosta en katekismus på Aymara og Quechua, den første bogudgivelse i Peru, og kort tid

efter blev han af den spanske konge beordret til Mexico, hvor han gennem længere tid indsamlede materiale om aztekernes sociale, kulturelle og religiøse forhold. I 1587 kom Acosta med flåden tilbage til Spanien, hvor han straks gik i gang med at publicere sine mange manuskripter. I 1588 udkom de to første værker i Salamanca: *De Natura Novi Orbis* (Den ny verdens natur) og *De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive De Procuranda Indorum salute* (Om formidlingen af Evangelierne til barbarerne, eller om hvordan indianerne frelses), og i 1590 blev de samlet, oversat til spansk og udgivet i Sevilla som en del af Acostas mest berømte værk: *Historia naturel y moral de las Indias*. Dette værk var den første detaljerede beskrivelse af Latinamerikas geografi, natur og kultur, og det gav Acosta tilnavnet 'Den nyopdagede verdens Herodot eller Plinius'. Bogen blev en klassiker for alle dem, der i de følgende århundreder beskæftigede sig med de amerikanske spørgsmål. Bare i løbet af de første 25 år udkom værket fire gange på spansk, to gange på såvel fransk som hollandsk og latin og én gang på italiensk, tysk og engelsk<sup>41</sup>.

Acosta tog i 1588 til Rom, hvor han udgav nogle religiøse værker, hvoraf flere blev oversat til forskellige sprog og udgivet rundt om i Europa<sup>42</sup>. I begyndelsen af 1590'erne var Acosta med i den jesuitiske reformbevægelse, som led et stort nederlag på den 5. jesuitterkongres. Efter at have opgivet sin opposition blev han i 1594 leder af jesuitterne i Valladolid, og fra 1598 og frem til sin død i 1600 var han rektor for jesuitterkollegiet i Salamanca.

### **Historia naturel y moral de las Indias**

Acosta havde to hovedformål med sit værk: At informere om naturen, den vise Skabers skaberværk, så vi kunne prise og ære Gud for hans fuldkommenhed i alle ting; og at informere om indianernes skikke, så vi bedre kunne lede 'disse blinde nationer' til at følge evangeliernes bud, en proces som Gud med spaniernes ankomst til Amerika netop havde igangsat<sup>43</sup>. Ud over, at hans værk således, typisk for tiden, tjente et højere formål, har de to målsætninger også klart deres udspring i den middelalderlige tænkning. Filosofien som vejen til yderligere erkendelse og lovprisning af Skaberens storhed har jeg allerede været inde på. Kendskabet til hedningenes skikke som forudsætning for mission havde gennem hele middelalderen været til debat, idet mange fandt, at det enten var helt overflødig eller endog farligt at beskæftige sig med hedenske ting. Denne holdning, som udsprang af opgøret med gnostikerne, og som i første omgang mest angik den

---

<sup>41</sup> Markham 1880.

<sup>42</sup> Se Markham 1880 p. x-xi.

<sup>43</sup> Acosta 1880 p. xxiv-xxvi.

hedenske græske filosofi<sup>44</sup>, blev senere udvidet til at gælde alle former for hedenskab. Men i forhold hertil blev det lige så intenst hævdet, at et indgående kendskab til de hedenske folks tankeverden var vigtig for, at missionen skulle lykkes, idet man kun herved kunne bringe hedenskabet i overensstemmelse med den kristne tro. Dette sidste standpunkt var typisk for jesuitterne, som Acosta jo tilhørte.

At informere var for Acosta ikke blot at beskrive, sådan som så mange andre rejsende havde gjort, men også at forklare og finde årsagerne til såvel naturen i den ny verden som indianernes historie. Og dette ville han gøre på baggrund af konkrete observationer, hvad der igen ville føre til en kritik af filosofien. Denne modsætning mellem filosofi og observation illustrerede Acosta allerede i indledningen til sit værk med modsætningen mellem filosofiens idé om den brændende og uigennemtrængelige zone omkring ækvator i fuldstændig modsætning til et ækvator med fugt, regn og kølighed, som Acosta konkret oplevede og observerede. Problemet var ifølge Acosta, at ingen rejsende havde haft dyb indsigt i filosofien, og at ingen filosof havde rejst over ækvator, så derfor havde dette fænomen aldrig tidligere fået en ordentlig forklaring. Og en tilsvarende mangel var gældende vedrørende indianernes historie. De, der havde besøgt indianerne, havde ikke kunnet studere dem ordentligt, da de enten ikke havde kunnet forstå indianernes sprog eller ikke havde haft noget dybere kendskab til antikken. I og med at Acosta forenede en solid klassisk dannelse med et førstehåndskendskab til både naturen og indianerne i Amerika var baggrunden for og autoriteten af hans værk således slået fast. Og på det historiske område var det med kravet om kendskab til antikken tillige angivet i hvilket perspektiv, indianernes historie skulle forklares.

### Indianernes afstamning

En så vigtig begivenhed som missioneringen af Amerika måtte ifølge Acosta og i overensstemmelse med den middelalderlige, kristne tænkning være forudset og åbenbart i *Biblen*, og Acosta henviser til Esajas, som i Acostas formulering (i engelsk oversættelse) lyder: "Oh the wings of ships which come from the other part of Ethiopia" og: "Those which shall escape out of Israel shal goe farre off to Tharsis and to remote Ilands, where they shal convert many Nations unto the

---

<sup>44</sup> Dette opgør med alt hedensk blev formuleret af bl.a. Quintus Septimius Florens Tertullianus fra Karthago (ca. 150 - 230) i hans 'De praescriptione haereticorum'. Titus Flavius Clemens fra Alexandria (ca. 150-211/15) forsøgte at imødegå dette synspunkt i sit værk 'Stromateis' med henvisning til, at grækernes filosofi udsprang af Det gamle Testamente og især af Moses tænkning.

Lord."<sup>45</sup>

Acosta var, som det vil fremgå stærkt inspireret af Augustin, og derfor kunne han også fastslå at i og med at indianerne var mennesker, måtte de stamme fra Adam og Eva og dermed den gamle verden. Derfor skulle det undersøges, hvordan indianerne var kommet til Amerika, og hvem de stammede fra. Det betød at han først måtte forbinde de sydamerikanske indianere med menneskene på den nordlig halvkugle, derefter skulle den ny verdens mennesker forbindes med menneskene i den gamle verden. Det første problem henviste til den antipode-debat, som var blevet ført filosofisk siden antikken, og som opstod på grund af ideen om ildbådet rundt om jorden ved ækvator. Ræsonnementet bag påstanden om ildbådet var ifølge Acosta filosofisk set både uimodsigeligt og matematisk korrekt, og konsekvensen var, at der ikke kunne være forbindelse mellem de to halvdele af jorden. Heraf fulgte, at der ikke kunne eksistere mennesker syd for ækvator, for de ville da ikke kunne være børn af Adam, ligesom Jesus' missionsbudskab ikke ville kunne gælde dem. Allerede Augustin havde afvist antipodernes eksistens<sup>46</sup>, og i det 8. århundrede havde pave Zacharias på forespørgsel endog gjort det kattersk at tro på den slags væsener:

Hvad angår den perverse og ondartede lære, hvorved han udleverer sig selv imod Gud og sin egen sjæl - for at være præcis, hans påstand om at der er en anden verden og andre mennesker neden under jorden, og en anden sol og måne - såskal du afholde et råd og udstøde ham fra kirken og fratage ham al præsteskabets ære.<sup>47</sup>

Men alt dette var filosofi, som Acostas egen passage af Ækvator havde tilbagevist<sup>48</sup>. Og hermed slår han også fast, at viden indsamlet ved observation har højere status end filosofisk udledt viden.

For at bestemme den anden forbindelse - mellem den gamle og den ny verden - tog Acosta udgangspunkt i Augustins overvejelser over årsagerne til, at der er dyr på fjerne øer, som dyrene ikke selv har kunnet svømme over til. Indianerne måtte være kommet fra Europa, Asien eller Afrika, og det var

---

<sup>45</sup> Esajas 18.1 og 66.19. Acosta 1880 p. 44. I den seneste danske udgave er de to tekster lidt anderledes. Her står der: "Ve dig, du land, hvor grashopperne svirrer, landet bag Nubiens strømme, du som sender bud af sted på floden, i sivbåde over vandet" (Es 18.1-2.) og "Jeg kommer selv for at samle alle folk og sprog, og de skal komme og se min herlighed. Jeg sætter et tegn på dem og sender dem, der undslipper, ud til folkene i Tarshish, Pul, Lud Meshek, Tubal, Javan og de fjerne øer, der ikke har hørt om mig og ikke har set min herlighed." (Es 66.18-19)

<sup>46</sup> Augustin 16.9. Augustin 1991 p. 143-45.

<sup>47</sup> Citeret fra Flint 1984 p. 66, min oversættelse. Der henvises til Virgil, der på trods af sin katterske indstilling blev biskop i Salzburg i 767 og kanoniseret i 1233.

<sup>48</sup> Acosta 1880 p. 31. Det er bemærkelsesværdigt, at det er nødvendigt at nævne dette ca. 100 år efter, at de portugisiske skibe som de første i nyere tid havde påvist, at ækvator kunne passeres.

usandsynligt, at de var blevet transporteret til Amerika af en senere Noahs ark, eller at englenerne havde fløjet dem derover, således som Augustin mente, det kunne være sket med dyr på fjerne øer<sup>49</sup>. Dette ræsonnement var ikke på nogen måde et udtryk for Acostas tvivl på Guds almagt, men han ville i dette spørgsmål alene bygge på det, der var i overensstemmelse med fornuften. Miraklerne blev således ikke afvist, men menneskeheden har hos Acosta også fået en verdslig historie, som ikke er indskrevet i, men dog rammesat af den bibelske historie. Den menneskelige historie var stadig et udtryk for den guddommelige vilje og plan, for nok blev den verdslige historie bedrevet af menneskene, men det skete altid inden for Guds overordnede styring<sup>50</sup>.

Efter således at have gjort observationerne til objekt for forklaringer og fornuften til midlet, byggede Acosta sit ræsonnement logisk op: Der var to muligheder for indianernes rute til Amerika: Over land eller over vand. Hvis indianerne var kommet over havet, kunne det enten være sket planlagt eller tilfældigt. Acosta afviste derefter, at turen kunne have været planlagt, for indianerne manglede både skibe og andet udstyr (f.eks. kompasset) til at klare en sådan rejse. Principielt kunne turen være sket tilfældigt, da stærke vinde kunne have blæst enkelte over havet ved Forsynets nåde<sup>51</sup>. For at undersøge denne mulighed nærmere, vendte Acosta tilbage til Augustins diskussion af dyrenes tilstedeværelse på fjerne øer med spørgsmålet om, hvordan dyrene så var kommet over. Han afviste, at man, som Augustin havde gjort det, kunne forestille sig, at mennesker i små både og i havsnød ville transportere store og farlige dyr med sig over havet, og intet landdyr ville have været i stand til at svømme hele vejen. Altså sluttede Acosta, måtte der på grund af de store og farlige dyrs tilstedeværelse være en forbindelse over land eller kun et smalt stræde mellem den gamle verden og den ny, og så måtte menneskene også være kommet den vej. Indianerne måtte således enten være kommet til Amerika fra Europa nord for New Foundland, fra Asien nord for Californien eller fra Afrika via Det store ukendte Sydland til Ildlandet. Hvor det var sket kunne måske belyses, hvis Acosta kunne finde ud af, hvem i den gamle verden, indianerne stammede fra. Dette havde han dog ikke midler til, og han afviste, at indianerne stammede fra de ti forsvundne jødiske stammer på trods af, at indianerne både var frygtssomme kujoner, overtroiske, underdanige og spidsfindige løgnere. Det var nemlig ikke alle indianere, der var sådan, og dertil

---

<sup>49</sup> Acosta 1880 p. 45. Augustin 16.7. Augustin 1991 p. 139.

<sup>50</sup> Acosta gav et eksempel på den guddommelige styring i en redegørelse for, hvorfor der findes dyr i Amerika, som ikke findes i den gamle verden. På grund af instinkt og det guddommelige forsyn blev dyrene, da de forlod Arken, ledt hen til de steder på jorden, hvor de befandt sig bedst, og hvis de senere forlod disse steder, ville de dø (Acosta 1880 p. 277-78)

<sup>51</sup> Acosta 1880 p. 45-57.

kom, at indianerne ikke kendte til skrift og omskæring og var lige glade med sølv. De kendte heller intet til jødernes sprog og religiøse skikke, noget jøder ellers havde bevaret alle andre steder i verden. Og endelig skulle jøderne ifølge Skriften netop fastholde deres tro blandt hedningene<sup>52</sup>. Indianernes oprindelse og genealogi måtte således forblive ukendt.

### Den religiøse kontekst

Den globale ramme for analysen af indianernes historie hentede Acosta hos Augustin i form af kampen mellem Gud og djævelen. Dette formulerede Acosta på den måde, at djævelen søgte verdensherredømmet og ville tilbedes som Gud, og for at opnå det, opfandt han utallige former for afgudsdyrkelse. Længe holdt han næsten hele verden underkuet, så der næsten ikke var plads til Gud og Israels folk. Men nu, hvor denne afgudsdyrkelse var blevet fjernet fra de centrale dele af verden, havde djævelen trukket sig tilbage til den fjerneste del, hvor han længe havde kunnet herske uindskrænket. Og her havde han anvendt de samme metoder, som han i sin tid brugte over for grækerne og romerne, nemlig at lade dem tro, at forskellige naturfænomener - sol, måne etc. - havde magt til at gøre mennesket godt eller ondt. Senere havde han fået indianerne til at tilbede de døde - igen ligesom man gjorde det i antikken, og dette førte den anden hovedform for afgudsdyrkelse med sig, tilbedelsen af menneskeskabte ting i form af f.eks. billeder eller statuer af de døde<sup>53</sup>. Ofringerne var specielt interessante for Acosta, for de grusomme menneskeofringer havde indgivet indianerne et oprigtigt ønske om at blive befriet fra denne tro. Ved nærmere undersøgelse viste denne udvikling sig således at være et af Guds midler til at modne indianerne til at modtage kristendommen. Under den guddommelige styring havde den samme historiske logik udfoldet sig i Amerika som i antikkens Rom, nemlig at djævelen, når han fik frit spil, modnede menneskene til at fornægte ham og dermed til at modtage den kristne tro<sup>54</sup>. Det var således for at kunne indse dette forhold hos indianerne, at kendskabet til antikken blev så centralt. Og det var også på denne baggrund, at Acosta flere gange fastslog, at man ikke skulle fordømme indianerne, for både grækerne og romerne havde gjort det, der var meget værre<sup>55</sup>.

### Den historiske kontekst

I Acostas fremstilling af den tidlige amerikanske historie ses tegn på en

---

<sup>52</sup> Acosta 1880 p. 66-69.

<sup>53</sup> Acosta 1880 p. 299-317.

<sup>54</sup> Acosta 1880 p. 343-52.

<sup>55</sup> F.eks. Acosta 1880 p. 295-97.

sammenkædning af samtidens primitive indianere og indianernes fortid. Der kunne ikke være tale om, at disse indianere repræsenterede den universelle menneskelige fortid, for den var givet med den bibelske og den kristne historie. Dette medførte igen, at der måtte være sket et forfald, en degeneration ved udvandringen fra den gamle verden til den ny. Herefter kunne Acosta opstille en udvikling i Amerika, som på samme tid var moralsk og organisatorisk, ligesom den i stadig højere grad ved djævelens hersken blev en udvikling frem mod en optimal situation for modtagelse af den kristne tro.

Ifølge Acosta var den mest barbariske styreform blandt indianerne en, hvor der hverken var fast styring eller tilholdssted - hvor folk gik rundt i flokke som vilde dyr:

Sådan som jeg ser det, var Indien'ernes første indbyggere af samme slags som en stor del af de brasilianere, chiriguanere, chunchoer..., vi finder i dag. Ud fra dette dannedes den anden form for styring i form af fællesskaber på grund af nogle medlemmers arbejdsomhed og klogskab, og her er der noget mere orden, idet de er mere bofaste ligesom nutidens araucanere og som tucapel i Chile... og hos alle disse er der mindre vildskab og umannérlighed, og meget mere ro end hos resten. På grund af nogle fremragende mænds kunnen og viden voksede der ud af den slags en anden form for styring, som var stærkere og mægtigere, og som dannede kongedømmet og monarkiet.<sup>56</sup>

Og hvordan det var sket, havde Acosta vist lidt tidligere:

... nogle mænd, der overgik andre i styrke og intelligens, begyndte med tiden at lede og dominere, ligesom Nimrod gjorde<sup>57</sup>; på den måde skabte de trin for trin kongedømmerne i Peru og Mexico ...<sup>58</sup>

Udviklingen i Amerika var således en kendt udvikling, idet de tidligste ledelsestiltag svarede til Nimrods, mens de senere udviklinger, som Acosta synes at hente inspiration til hos den stoiske romerske tænkere, Poseidonios (135-51 fvt.)<sup>59</sup>, svarede til de europæiske. Således lignede de amerikanske kongedømmer på centrale områder de europæiske. Inkariget lignede Frankrig og Spanien med arvekongedømme, mens Mexico med sine valgte konger lignede det gamle Rom<sup>60</sup>. Og disse referencer til de europæiske forhold på det verdslige område skulle ikke bare parallelisere historien, men de var også en vigtig baggrund for at kunne

---

<sup>56</sup> Acosta 1880 p. 427, min oversættelse.

<sup>57</sup> Nimrod var den første hersker på jorden. (1 Mos 10.8 og 1 Krøn 1.10)

<sup>58</sup> Acosta 1880 p. 72, min oversættelse.

<sup>59</sup> Høris 2001 p. 143-44.

<sup>60</sup> Acosta 1880 p. 72, 409-11, 427 og 449 ff..



fastslå at indianerne på trods af mange barbariske træk også havde mange træk, der fortjente stor beundring, bl.a. at de af naturen fint var i stand til at modtage instruktioner. Med andre ord, så var indianerne ifølge Acosta modtagelige for missionen. Og Acosta udbyggede dette synspunkt med en gentagelse af, at indianernes fejl ikke var være end dem, man fandt hos antikkens lovgivere og filosoffer. Havde inkaerne og mexicanerne været kendt i Europa dengang, ville deres love og styreformer have vundet stor anseelse.

På den baggrund var det ifølge Acosta vigtigt, at man styrede indianerne efter deres egne love og skikke på alle de områder, hvor disse ikke var i modsætning til Kristi og kirkens love<sup>61</sup>. Herved kunne man undgå mange unødvendige fejl i regeringsudøvelsen, og herved markerede Acosta den adskillelse mellem det verdslige og det religiøse, som udviklede sig i renessancen. Der var nu områder, som lå uden for det religiøse felt, og det var kun det religiøse felt, missionen skulle koncentrere sig om, mens de øvrige felter kunne lades i fred<sup>62</sup>.

Ligesom på det religiøse område havde Gud også på dette verdslige område forberedt vejen for spanierne og deres kristne mission, idet inkaerne havde kaldt spanierne for Viracochas, fordi de mente, at spanierne på grund af deres militære sejr var sendt af Gud.

Den mexicanske historie var ifølge Acosta styret af djævelen selv i form af Vitzilipuztli, som bl.a. fik mexicanerne til at dyrke sig ved noget, der lignede et alter i en kristen kirke. Den djævelske forførelse kulminerede under Montezuma, der som konge forlangte at blive tilbedt som Gud. Herefter besluttede Gud at give dem evangeliet. Han gav en række jærtegn og sendte Cortes imod dem. Og spaniernes nedslagtning af mexicanerne var blot himmelens straf over synderne. Men efter at have straffet dem, der skulle straffes, viste Gud sin nåde over mexicanerne og indførte dem i det hellige evangelium. Dette skete blandt andet ved forskellige mirakler, der hjalp den spanske mission.

Og her ser vi så historien gentage sig. Kristendommen kom til romerriget netop som det hedenske monarki var på sit højeste, og præcist det samme skete i Vestindien. Og missionen i Vestindien lykkedes, fordi Gud havde splittet indianerne, og fordi kongernes djævelske tyranni havde modnet befolkningen til at ønske sig en anden samfundsorden. Guds godhed fik her næring af djævelens

---

<sup>61</sup> Acosta 1880 p. 391-92.

<sup>62</sup> Generelt forsøgte især jesuitterne i deres missionsbestræbelser i Amerika at adskille det religiøse, hvor djævelskabet skulle bekæmpes, fra det civile, som man ikke behøvede at forholde sig religiøst til. Denne form for mission var igen noget, protestantiske missionærer brugte til at bevise katolikkernes hedenskab.

ondskab. Satans hårdhed var således det middel, der fik indianerne til at søge en ny gud at tjene, og spanierne var såheldige at være de udvalgte til at formidle dette som Guds lydige redskab.

### **Sammenfatning**

Acostas analyse indskrev ikke indianerne i en speciel rolle i den bibelske historie eller heraf afledte mytologi, således som mongolerne tidligere var blevet det. I stedet blev indianerne indskrevet i Augustins kristne historie, historien om den sande tros udbredelse i kampen mellem Gud og djævelen. Derfor var det også uden større betydning, at Acosta ikke kunne bestemme, hvem i den gamle verden og den bibelske historie indianerne stammede fra. Indianerne kunne bestemmes eller erkendes ved deres placering i samtidens kristne historie, og deres skabne var ikke bundet af deres genealogiske tilhørsforhold.

Augustins fremstilling i *Om Guds Stad* har dog ikke kun overordnet, men også i mange detaljer fungeret som inspirationskilde for Acosta. På mange områder forholder han, som vist, sit materiale til Augustins refleksioner. For Augustin var det således, at man enten var et menneske og dermed efterkommer af Adam og Eva, eller også var man ikke et menneske<sup>63</sup>. Der var ikke nogen mellemformer. Dermed reduceres eksistenskædens betydning, men det betyder ikke, at eksistenskæden ikke havde nogen mening for Acosta. Han fremstillede den under sine naturhistoriske undersøgelser som en fødekæde. Jorden var føde for metallerne og planterne, planterne for de levende skabninger (dyr) og planter og levende skabninger for menneskene. De inferiøre naturer tjente altid til opretholdelsen af de superiøre<sup>64</sup>.

Acosta var således opmærksom på eksistenskæden, men en direkte anvendelse af den til bestemmelse af indianerne gav med hans stærke tilknytning til Augustins overvejelser ikke nogen mening. Indianerne blev en del af en irreversibel historie, den historie som Acosta med inspiration fra Augustin fremstillede som en kamp mellem Gud og djævelen og her med Guds progressive bekæmpelse af djævelens områder som historiens dynamik, en dynamik som Gud havde gjort spanierne til sit udvalgte redskab for. Det tidslige som en verdslig tid var således baggrund for analysen, selv om det, den viste, var, at den indianske historie var en gentagelse af det, der var sket med romerriget. Så den tidslighed, der ligger i Acostas analyse, er en verdslig tid for religiøs udfoldelse, det vil sige fuldførelsen af det kristne projekt i cykliske processer. Men den er mere end det. Der er som vist også sket en social udvikling i Amerika efter det store

---

<sup>63</sup> Augustin 16.8. Augustin 1991 p. 143.

<sup>64</sup> Acosta 1880 p. 184.

menneskelige, religiøse og moralske forfald, der kunne konstateres mellem syndfloden og udvandringen til Amerika. Og i denne udvikling var der forskel på de religiøse og de verdslige institutioner. Acostas disposition af stoffet afspejler denne opdeling, idet den historiske del af hans bog omfatter 3 afsnit eller bøger, en om religionen, en om de politiske og sociokulturelle forhold og en om den mexicanske historie fra den primitive begyndelse i Amerika til spaniernes sejr og kristendommens indførelse. Her viste Acosta, at mens det verdslige gik frem mod stadig mere moralske former fra omstørfende vilde - der levede som dyr og først skulle lære, at de var mennesker, før de kunne blive kristne, og som spanierne ikke kunne underkaste sig på grund af deres stadige vandring - til monarkier, så gik det religiøse tilsvarende tilbage fra tilbedelse af naturfænomener, der dog var en tilbedelse af Guds skaberværk, til en tilbedelse af menneskeprodukter og sidste instans mennesker. Denne dobbelte proces af religiøst, åndeligt forfald og verdslig, organisatorisk og materiel fremskridt blev en model for historien, som i de kommende århundreder flere gange blev forsøgt som et kompromis mellem den kristne og den verdslige verdensopfattelse. Men for Acosta skabte disse processer tilsammen, som man så det i Romerriget, og som man detaljeret kunne se det i den mexicanske historie, den optimale forudsætning for kristendommens indførelse i Amerika.

Med sit kendskab til antikken kunne Acosta således identificere den religionshistoriske proces, der var foregået i Mexico og Peru. Han kunne på en måde identificere Guds styring af denne del af den globale historie og dermed give den ny verden og spaniernes blodige erobringer heraf en mening i det kristne univers og den kristne historie. Augustin skulle i sin tid give det en kristen mening, at hedenske barbarer erobrede og underkastede sig det kristne romerrige, og det gjorde han ved at forklare det som en midlertidig guddommelig straf for de kristnes synder. Den samme figur blev brugt til at forklare mongolernes hærgen, som det tidligere fremgik. I begge tilfælde drejede det sig om hedenske barbarers overfald på de kristne. Men figuren kunne også bruges til at forklare de kristnes blodige overfald på andre. Da Acosta skulle forklare, hvorfor indianerne ikke var kristne, og hvorfor kristendommen med spanierne blev udbredt på en meget barbarisk måde med myrderier og tyverier over for fredelige og venlige hedninge, gav han dette mening ved at udlede logikken i den guddommelige kamp mod djævelen og derefter i forlængelse heraf ved at fremstille den blodige erobring som Guds straf over de syndige indianeres ondskab mod såvel Gud som spanierne, noget der så rigeligt blev modsvaret af, at de resterende indianere fik kristendommens nådegave. Og dette kunne indianerne ifølge Acosta ikke nok takke Gud for, samtidig med at spanierne ikke nok kunne takke Gud for, at de

var blevet det udvalgte Guds redskab i denne store sag<sup>65</sup>.

## Joseph-François Lafitau

Joseph-François Lafitau blev født i Bordeaux af rige forældre og indtrådte i 1696 i jesuitterordenen, hvor han uddannede sig og senere underviste i retorik, filosofi og grammatik. I 1711 blev han sendt til Canada, hvor han året efter blev missionær blandt irokeserne med udgangspunkt i mohawkbostedet ved Sault-Saint-Louis - nu Caughnawaga - over for Montreal. Han tilbragte fem år hos algonkinerne, huronerne og irokeserne, og i den periode samarbejdede han med fader Julien Garnier, der havde opholdt sig her i ca. 60 år, og som talte flere af de indianske sprog. I 1715 læste Lafitau en afhandling af fader Jartoux om en geografisk ekspedition til 'Tartarien', udgivet i 1713 som bd. X i serien *Lettres édifiantes et curieuses*. Her redegjorde Jartoux for den medicinske anvendelse af ginseng og påpegede med henvisning til naturforholdene muligheden for, at ginseng også kunne findes i Canada. Dette førte til, at Lafitau den følgende vinter foretog intense studier af brugen af ginseng hos irokeserne, og i 1718 forelå resultatet i form af en lille afhandling om ginseng i Canada. Lafitau påviste her, at planten blev brugt på samme måde i Kina og Canada, og det bestyrkede ham i teorien om indianernes asiatiske oprindelse og dermed, at de tilhørte den samme skabelse som vi andre. Den endelige bekræftelse af den asiatiske oprindelses mulighed kom først i 1741 med Vitus Berings (1681-1741) opdagelse af - ikke så meget Beringsstrædets eksistens som det, at det ikke var bredere, end at man let kunne sejle over det<sup>66</sup>.

I 1717 var Lafitau tilbage i Frankrig, hvor han fik udvirket dels et spiritusforbud for indianerne, dels at irokeserne blev flyttet til en anden landsby med bedre jord. Efter et besøg i Rom 1719-20 gik han - nu som prokurator for indianermissionen i Canada - i gang med at skrive sin bog om indianerne, og i 1722 færdiggjorde han *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, som efter godkendelse af de royale og de jesuitiske censurmyndigheder i 1724 blev udgivet i to udgaver samtidig, den ene i to bind, den anden i fire<sup>67</sup>. I Frankrig blev uddrag af værket først genudgivet i 1839, 1845

---

<sup>65</sup> Acosta 1880 p. 388-89 og 527.

<sup>66</sup> Dette blev først kendt i 1750'erne med Georg Wilhelm Stellers (1709-46) publikationer.

<sup>67</sup> To-bindsværket var i formatet kvart, fire-bindsværket i formatet duodez. Tekst, illustrationer, udgiver, dedikationer mv. var ens, kun pagineringen var forskellig, hvad der senere har givet

og 1983<sup>68</sup>. I udlandet blev værket eller dele heraf udgivet nogle enkelte gange i oversættelser - på hollandsk allerede i 1731 og 1751 i henholdsvis Hague og Amsterdam, påtysk i 1752-53 og påamerikansk i 1974.

Årsagen til den ringe interesse for bogen i samtiden var, at Lafitau som jesuitisk tænker med en bog, der, som det vil fremgå er et direkte opgør med oplysningstænkningen, kun var interessant som kilde til informationer om indianerne. Derfor var 'genudgivelserne' af hans bog også beskåret til de rent informative afsnit, og derfor var det nogle gange sådan, at selv om man brugte ham som empirisk kilde, så henviste man ikke eksplicit til ham, som det f.eks. ses hos A. Y. Goguet (1716-58) i *De l'Origine des lois, des arts et des sciences et de tous progrès chez les anciens peuples* (1758). Og når han blev nævnt ved navn, var det ikke for det gode. Voltaire (1694-1778) gjorde f.eks. i *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII* (1745-78) direkte nar af 'jesuitten Lafitau'<sup>69</sup>. Men Lafitau skulle dog senere blive hævet til skyerne, da tyske og østrigske katolske paterer i det 20. århundrede arbejdede med antropologien i et perspektiv og med et mål, der ikke var meget forskelligt fra Lafitaus. Lafitaus metodiske stringens og kriterier for at fastslå historiske sammenhænge gjorde, at etnologen pater W. Schmidt (1868-1954) fremhævede ham som den første, der havde fremstillet de primitive som menneskehedens kostbare dokumenter, som levende repræsentanter for de tidligste udviklingsfaser, således at man i studiet af de primitive kunne studere stadierne i den fortidige udvikling inden for religion, lov, skik, moral og kunst<sup>70</sup>. Ja Lafitau var ifølge Schmidt den første, der klart og tydeligt havde udtalt og gennemført det for den i 1920'erne moderne etnologi helt fundamentale, at naturfolkene havde fastholdt fortidige livsformer helt frem til nutiden<sup>71</sup>.

I 1727 tog Lafitau igen til Canada, nu som leder af missionen i Caughnawaga. I 1729 var han tilbage i Paris som forvalter af missionen, og i 1733 udgav han endnu et stort værk *Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde* i to bind. I 1746 døde han i Bordeaux, efterladende sig et manuskript til en ny version af det for ham så vigtige afsnit om religion i *Moeurs des sauvages américains...*

---

anledning til en del gensidig ringeagt blandt folk, der har villet benytte andres referencer.

<sup>68</sup> I det mindste var det ikke meget refereret i videnskabelige kredse, men som et populært skrift var det meget udbredt. (Kälin 1943 p. 149-50)

<sup>69</sup> Voltaire 1963 bd. I, p. 30.

<sup>70</sup> Schmidt 1973 p. 14.

<sup>71</sup> Schmidt og Koppers 1924 p. 20.

## **Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps**

I sin dedikation af bogen til hertugen af Orleans skrev Lafitau, at religionen i sin rene form kom fra Gud selv, hvorefter den blev skænket af århundredernes formørkelse og menneskehedens fordærv, men dog nu triumferede over begge forhold, ligesom man i alle disse fejl alligevel kunne finde det, der beviste dens (kristendommens) eksistens, sandhed og enhed<sup>72</sup>. På denne baggrund var målet med analysen for Lafitau at demonstrere, at mennesket af natur var et religiøst væsen, og at der i alle de vildes hedenske religioner var elementer af den sande og oprindeligt åbenbarede religion. Hermed ville Lafitau gøre op med tidens ateister, der hævdede, at religion var opfundet af menneskene, og at mennesket ikke var religiøst af natur:

Jeg har med ekstrem pine i de fleste rejseberetninger observeret, at de, der har skrevet om de primitive folks skikke, har skildret dem for os som mennesker uden nogen sans for religion, viden om noget guddommeligt eller noget felt, de kunne rette deres kult imod, og som folk uden lov, social kontrol eller nogen form for regering; kort sagt, som mennesker der stort set intet har bortset fra det menneskelige udseende.<sup>73</sup>

Dette fremmede ateisternes tro på, at der ikke var nogen sand religion, samt at religion var menneskeværk med henblik på at styre befolkningen via frygt<sup>74</sup>.

Det, Lafitau her reagerede på, var en uhyre udbredt måde at fremstille de fremmede og deres livsformer på i samtiden, nemlig som en negation af de europæiske befolkningers forhold. Selv hos missionærer blev de fremmede som f.eks. indianerne oftest beskrevet på denne måde, noget Lafitau undskyldende forklarede ved missionærernes manglende kendskab til indianernes sprog, samt det forhold, at missionærerne ikke i de indianske sprog fandt de begreber, som de europæiske sprog havde for bestemte følelsesmæssige, religiøse, teologiske, filosofiske, matematiske, lægelige osv. forhold. Dette havde fået selv missionærerne til fejlagtigt at slutte, at indianerne ikke havde religion, moral, administration, videnskab osv. Denne fejl kunne Lafitau rette op på for ikke blot talte han indianernes sprog, men ifølge sin indledning havde han også både nyere og mere detaljerede informationer om indianerne end nogen tidligere forsker.

Med baggrund i det indgående kendskab til indianerne ville Lafitau vise, at

---

<sup>72</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 3-4.

<sup>73</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 28, min oversættelse.

<sup>74</sup> Denne holdning til religion kunne man i renessancen have læst hos Kritias (460-03 f.v.t.), der mente, at guderne blev opfundet sammen med lovene. For at forhindre forbrydelser i det skjulte opfandt et klogt menneske frygten for guderne og gjorde guderne almægtige og allestedsnærværende, så ingen kunne bryde loven - eller blot tænke herpå uden at det blev opdaget og straffet af guderne.

ikke blot var religion og tilbedelse universel, men det var også sådan, at alle religioner ligesom alle mennesker, som det fremgik af Skabelsesberetningen, stammede fra et enkelt sted og tidspunkt, de første tider. Dette skete bl.a. ved at påvise, at der i de forskellige hedenske religioner var så mange sande, det vil sige kristne, elementer, at man måtte forudsætte den oprindelige åbenbaring, ligesom der var en så stor lighed i tilbedelsen, at alle de essentielle elementer måtte have samme udspring. Lighederne i disse kulturelle elementer var således et bevis for en oprindelig historisk sammenhæng.

Mens indianernes historie for Acosta var udtryk for en samtidig udmøntning af en universel guddommelig logik, og hvor de primitive indianersamfund alene henviste til en amerikansk fortid, så gik Lafitau videre og betragtede helt i oplysningstidens ånd de vilde generelt som eksempler på den *almenmenneskelige* fortid og endog med elementer fra den aller tidligste tid. Det viser han bl.a. i en kritik af biskop Pierre Daniel Huet (1630-1721), der i sin *Demonstratio evangelica* fra 1672 havde argumenteret for, at de hedenske guder kunne spores tilbage til Moses og Sippora. Lafitau tog afstand fra dette med henvisning til, at hvis der samtidig med Moses havde eksisteret andre religioner end den sande, kunne man argumentere for, at de hedenske folk havde været uden religion eller guder i de mere end 3000 år, der på Moses' tid var gået siden skabelsen, og dermed var der igen åbnet for det ateistiske argument. Derfor måtte man ifølge Lafitau gå helt tilbage til Adam og Eva. Det var dem, der manifesterede sig i den hedenske mytologi - de mandlige guder som fordærvede udtryk for Adam, de kvindelige for Eva<sup>75</sup>. På denne baggrund kunne man forvente at finde levn fra den oprindelige åbenbaring i form af ensartetheder i alle hedenske myter. Og parallelt hermed kunne man også forvente at finde ensartetheder i hedningenes moral og lovgivning, da de også refererede tilbage til Adams og Evas oprindelige udsigelser<sup>76</sup>.

### Indianernes afstamning og historie

Men først skulle indianerne forbindes med Adam og Eva, det vil sige gøres til medlemmer af menneskeheden. At indianerne var Adams efterkommere afgjorde Lafitau i første omgang kort med en henvisning til, at det var et spørgsmål, troen gav svaret på<sup>77</sup>. Men der var dog en række forhold hos indianerne, der tilsyneladende modsagde dette. F.eks. havde Lafitau ligesom andre bemærket, at

---

<sup>75</sup> I de tilfælde, hvor gudinder havde en datter, var denne datter en inkarnation af jomfru Maria. (Lafitau 1974 bd. 1 p. 166)

<sup>76</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 32-35.

<sup>77</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 42.

indianerkvinderne fødte deres børn meget let og tilsyneladende uden smerte. Dette kunne Lafitau se ved, at de enkelte kvinder klarede det hele selv, og at de arbejdede hårdt både lige før og lige efter fødselen. Denne stærke trussel mod indianernes oprindelse i Adam og Eva og de fra dem nedarvede straffe for syndefaldet afværgede Lafitau med henvisning til, at de indianske kvinder fødte smerten, men blot skjulte det, fordi de troede, at svaghed i fødselen ville medføre, at deres drenge blev kujoner<sup>78</sup>. Herefter tog Lafitau fat i et andet og lige så vanskeligt problem, nemlig at indianerne gik nøgne rundt uden at skamme sig. Årsagen til dette var ifølge Lafitau, at ikke alle havde lært sig Adams og Evas råd lige godt, og når det blev kombineret med et varmt klima, gik folk nøgne rundt. Det kunne også skyldes forvirring hos nogle mennesker, eller at man på grund af dovenskab i den grad havde mistet viden om, hvordan man lavede tøj, at end ikke bosætning i områder med kolde perioder, havde fået dem til at opfinde tøjet igen<sup>79</sup>. Hermed skulle der ikke være mere, der modsagde, at indianerne stammede fra de første mennesker.

Det næste var så at bestemme, hvem i den gamle verden, indianerne stammede fra, for det genealogiske projekt var stadig lige aktuelt. Siden Acostas bog havde der naturligvis været mange bud på indianernes oprindelse, og blandt dem, som Lafitau af kollegiale årsager måtte tage alvorligt, var Pierre Daniel Huets. Han havde i *Demonstratio evangelica* vist, at huronerne og irokeserne stammede fra henholdsvis thrakierne og lykierne<sup>80</sup>.

En måde at komme problemets løsning nærmere på var at få fastslået hvilken vej, indianerne var kommet til Amerika. Som tidligere nævnt var Francis Bacon under henvisning til skibsteknologien på Noahs tid gået ind for indvandring over Atlanterhavet. Og selv om Lafitau også mente, at Arken var et udtryk for en meget avanceret skibsteknologi, så beviste det for ham blot, at det forfald, der siden

---

<sup>78</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 355-56.

<sup>79</sup> Lafitau 1874 bd. 2, p. 23.

<sup>80</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 25. Fodnote 2 (af Fenton og Moore). Blandt de mange bud, der var kommet siden Acostas arbejde var Hugo Grotius' (1583-1645), der i 'De Origine Gentium Americanarum' fra 1642 skrev, at de nordlige indianerne stammede fra nordmændene, mens de sydlige stammede fra etiopiere og abessinere, der via det sydlige Afrika og Det store ukendte Sydkontinent var trængt op i Sydamerika over Magellan-strædet, Johan de Laets (1593-1649) svar herpå 'Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii de Origine Gentium Americae' fra 1643, som pegede på skyterne som indianernes ophav og dermed også en indvandring via Asien, Robertus Comtaeus', der i 'De Origine Gentium Americanarum Dissertatio' fra 1644 henførte indianerne til fønikere og karthagersere, Georg Horns (1620-70), der i 'De Originibus Americanis' fra 1652 mente, at bl.a. irokeserne stammede fra tyrkerne og huronerne fra mogulerne, og hans 'Arca Noae: Sive Historia Imperiorum et Regnorum a Condoti Orbe ad Nostra Tempora' fra 1666, hvor fønikerne blev gjort til indianernes forfædre, og John Ogilbys (1600-1676), der i 'America: Being the Latest, and Most Accurate Description of the New World' fra 1671 bød på skyterne.



dengang var sket, også havde ramt det trafikteknologiske område<sup>81</sup>. Men hvad indvandringen angik, fandt han det mest sandsynligt, at den var sket via Asien, som enten var landfast med Amerika eller i det mindste kun var adskilt herfra ved et smalt stræde. For dette synspunkt talte blandt andet, at de mest primitive indianere var blevet fortrængt af senere indvandring helt over til Atlanterhavet, mens de mest civiliserede i Mexico og Peru havde slået sig ned ved Stillehavet og dermed nærmest ved oprindelsesområdet. Alt tydede således på at indianerne var kommet over land fra Tartarien<sup>82</sup>. Denne tese ville Lafitau gerne underbygge med de for den kristne antropologi så typiske genealogiske studier. Men dette var vanskeligt. Indvandringen til Amerika var et resultat af, at befolkningstilvækst og overbefolkning i den gamle verden havde ført til krige, erobringer og mange flytninger, hvad der igen havde ført til, at folk blandede sig på kryds og tværs, selv på tværs af slægterne efter Noahs tre sønner. Dertil kom, at der helt manglede skriftlige kilder fra de tidligste tider i Amerika, selv i *Biblen*. De genealogiske forbindelser mellem den nye og den gamle verden var således både yderst komplicerede og udokumenterbare.

Lafitau måtte derfor bruge et andet middel til etableringen af forbindelsen mellem den nye og den gamle verdens befolkninger. Og dette middel var analysen af ensartetheder i skik og brug (*moeurs et coutumes*)<sup>83</sup>, en metode som havde været kendt i antikken helt tilbage til Herodots (ca.485-efter 425 fvt.) værk *Historien*. Dertil kom, at sammenligninger af sprog kunne bruges på samme måde. Ud over at sprog ifølge Lafitau var forudsætningen for, at menneskene kunne danne samfund<sup>84</sup>, så var sprog også helt tilfældige, og ordene var tegn, som repræsenterede de ting, de henviste til. Ordene viste således intet i sig selv - de havde kun den betydning, man var blevet enige om<sup>85</sup>. Derfor var ordene ligesom skik og brug et middel til at bestemme historiske forbindelser, idet ensartede ord for ens ting måtte henvise til en fælles historisk oprindelse<sup>86</sup>. Ved at påvise

---

<sup>81</sup> Lafitau 1974 bd. 2, p. 118. Lafitau ville dog ikke helt afvise muligheden for, at man tidligere havde krydset Atlanten, idet han fandt det sandsynligt, at man kendte til Amerika i antikken på grund af fønikiske opdagelser via Atlanterhavet. Dette skulle fremgå af Diodors og Pausanias skrifter. (Diodorus Sicilicus fra Agyrium: 'Bibliotheca' fra ca. 50 f.v.t. og Pausanias fra Lydien: 'Periegesis Elládos' fra ca. 200.)

<sup>82</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 49-50. Af det kort, som er trykt i bogen, fremgår det, at Lafitau forestillede sig landbroen til Asien beliggende lige nord for Californien.

<sup>83</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 53-54.

<sup>84</sup> Lafitau bd. 2, p. 253.

<sup>85</sup> Lafitau 1974 bd. 2, p. 267.

<sup>86</sup> Lafitaus ræsonnement her ligner meget Isidors, idet Isidor havde den samme holdning til forholdet mellem samfund og sprog og til forholdet mellem sprog og verden. Lafitau kendte Isidors arbejder og var generelt inspireret af ham.

afstamning ved hjælp ligheder i skik, brug og sprog mellem folk i den gamle verden og indianerne i den ny blev afstamning ikke bare ændret fra den bibelske genealogi, som havde været middelalderens og renæssancens måde at bestemme folk på til en kulturel afstamning; det forbindende element mellem mennesker blev nu også det sproglige og det kulturelle. Og det er ikke så sæt, at netop Lafitau tog dette op, for det var præcis disse religiøse, politiske, lovgivningsmæssige og moralske elementer, han med sin analyse ønskede at vise, stammede helt tilbage fra Adam og Eva. Dette ville en traditionel genealogisk analyse af en nok så kompliceret udvikling af verdens befolkninger ikke kunne vise noget om<sup>87</sup>. Guds oprindelige åbenbaring og effekterne heraf på menneskene universelt kunne kun vises ved komparative studier af samtidige kulturer på tværs af alle afstammingsforhold.

Migrationerne i den gamle verden og dermed også udvandringen til Amerika havde ifølge Lafitau haft to hovedformer. Den ene var folk, der levede af jagt, fiskeri, træernes frugter og rødder, hvad der krævede megen plads, hvorfor de ofte blev splittet op og måtte vandre til nye områder. Denne fra *Biblen* helt ukendte samfundsform skyldtes, at disse vandringer var meget lange og ofte førte gennem øde områder og tætte skove, og da dette ofte medførte sult, var det ikke muligt at have tamdyr med sig. Derfor havde indianerne ingen tamdyr, og dermed var de helt vilde samfund, som ateisterne havde gjort til udviklingens begyndelse forklaret i forhold til de bibelske samfund. Dette var sket med henvisning til forfaldet, som også oplysningsfilosofferne henviste til, men til forskel fra dem, var der hos Lafitau kun tale om et forfald på det erhvervsmæssige område. Den totale negation af menneskene til et absolut nulpunkt uden bl.a. religion, var netop ikke tilfældet i Lafitaus konstruktion.

Den anden hovedform for samfund, der var udvandret, var mere uproblematisk. Det var agerbrugerne, der, fordi de udpinte deres jord, havde måttet flytte. Herved opstod kolonierne, og konsekvensen af disse flytninger var kamp om jorden, hvorved de blodige krige opstod.

Herefter udbyggede Lafitau beviserne på forbindelsen til den gamle verden på det verdslige felt. Det vigtige amerikanske næringsmiddel, majs, var ikke udelukkende en amerikansk kornsort, men menneskets første næringsmiddel efter ager<sup>88</sup>. At majs var den ældste kornsort fremgik dels af dyrkningsteknologien,

---

<sup>87</sup> Lafitau opfattede de biologiske forhold som yderst fleksible. Således ville mødrenes opfattelse af, hvad der var smukt, medføre, at børnene kom til at se sådan ud. F.eks. var cariberne blevet røde, fordi kvinderne var blevet betaget af den røde farve, mændene smurte sig med. Det samme lå bag de monstre, der havde hovedet nede på maven. (Lafitau 1974 bd. 1 p. 44 og 67)

<sup>88</sup> At ager eller træfrugt var det første næringsmiddel går langt tilbage i antikken, men Lafitau havde det formentlig fra Plinius den ældre (23-79) 'Naturalis historia'. (VII. 56. 191. Plinius 1949-62, bd. 2,

hvor der ikke blev brugt plov eller andre moderne redskaber, dels af tilberedelsen, hvor majsene ikke blev malet på nogen mølle. Når den så ikke længere blev dyrket i Europa, skyldtes det, at den var blevet erstattet af bedre kornsorter, hvorefter den i løbet af de første århundreder var forsvundet og glemt. Men hos f.eks. Plinius fandt han majsene beskrevet under navnet hirse, og dertil viste Lafitau, at majs havde været den almindelige føde for næsten alle barbarer i Asien.

Også det, at tilhørsforholdet gik tilbage til 'de første tider', bekræftedes af disse analyser. Et eksempel var indianernes brug af stenøkser. Netop det, at man i f.eks. Gallien havde fundet tilsvarende økser - kaldet tordensten - viste, at de oprindelige folk her havde haft den samme slags økser som indianerne i dag. Også tobak og sukker var ifølge Lafitau kendt i antikken - bl.a. hos Plinius. Piben havde man også kendt, idet den stav, gråkerne og romerne brugte til ambassadører, merkurstaven, var det samme som fredspiben. At det forholdt sig sådan kunne ses af, at det franske udtryk for denne stav var 'portefeux'. Indianernes bue og pil vidnede om, at de stadig befandt sig i de første tider, og det samme gjorde deres både, idet barkkanoerne helt lignede de ægyptiske papyrusbåde. Talsystemet var det samme, ligesom de vigtigste af stjernebillederne blev benævnt ens. F.eks. kaldtes Storebjørn for Bjørnen eller Hunbjørnen af indianerne. Og da dette var et af de vigtigste stjernebilleder, bl.a. fordi det blev brugt til at navigere efter, kunne der ikke være tale om nogen tilfældighed. Benævnelserne måtte have samme rod<sup>89</sup>.

Generelt mente han, at indianerne stammede fra de barbarer fra de første tider efter syndfloden, der levede i det græske område før gråkerne. Disse grupper sammenfattede han i to: hellenerne og pelasgerne. Hellenerne dyrkede jorden og var ret så bofaste i modsætning til pelasgerne, som levede af jagt, fiskeri og træernes frugter, og som førte et nomadisk liv. Og dermed var huronernes og algonkinernes forfædre også givet:

De, der har et tilstrækkelig godt kendskab til de barbariske folk i Nordamerika, finder hos disse de samme særpræg som hos hellenerne og pelasgerne; de første, som omfatter dem, der taler det huronske sprog, dyrker markerne, bygger hytter og har faste bosteder. I modsætning hertil fører hovedparten af algonkin'erne og de vilde i nord et vagabonderende liv og lever ikke af andet, end hvad tilfældet giver dem. Der er stort set den samme forskel på folkene i Sydamerika.<sup>90</sup>

Denne oprindelse blev bekræftet af indianernes egne oprindelsesopfattelser med

---

p. 635)

<sup>89</sup> Lafitau 1974 bd. 2, p. 136-37.

<sup>90</sup> Lafitau 1983 bd. 1 p. 56-57. Min oversættelse. De sydamerikanske indianere bestemmes senere kort som efterkommere af lakælamon'erne og kretanerne. (Lafitau 1983 bd. 1 p. 324-25)

elementer som en fællesmenneskelig skabelse samt en forestilling om syndfloden og den endelige verdensbrand. Og endelig hævdede mange stammer at være kommet til det nuværende område fra vest. Denne sammenhæng blev bekræftet ved analyser af institutionerne. På det politiske område kunne Lafitau konstatere, at de mest udbredte styreformer i Amerika var de oligarkiske og aristokratiske, netop de former, som var de ældste, og som man også fandt blandt barbarerne i Grækenland.

Når det drejede sig om de mere specifikke bestemmelser af irokesernes og huronernes afstamning, var det ikke alle former for skik og brug, der kunne bruges. Således var de fleste af dagliglivets skikke ifølge Lafitau for universelle til, at de kunne udsige noget om specifikke relationer. Et eksempel var styreformen, hvor lykiernes styreform var gynokratiet, som måske stammede fra amazonerne og var opstået, da amazonerne blev trætte af krig og lod mændene komme til sig<sup>91</sup>. Det var den samme styreform, man fandt hos irokeserne, men da dette fænomen fandtes mange steder, bl.a. også i Afrika, var det for generelt til en præcis bestemmelse. I stedet måtte man se på de helt specielle skikke, der kun eksisterede blandt et begrænset antal folk i Amerika og i antikken. Lafitaus bud på irokeserne var, at de stammede fra lykierne. 'Lycos' på græsk betød 'ulv', og den ene af de tre 'familier', irokeserne var delt op i, oven i købet den vigtigste og den første eller oprindelige, var benævnt 'ulv'. Yderligere fandt han en række ligheder som tredelingen af befolkningen, brugen af oratorer, forskellige højtidsfester m.v.

For yderligere at sandsynliggøre sin tese redegjorde Lafitau for lykiernes forhistorie tilbage fra Noahs søn Jafet, hvis efterkommere de var. Denne historie var karakteriseret ved spredning og krig, og dette kunne have medført, at nogle af dem flygtede helt til Skytien for at kunne leve i fred, og herfra kunne de uden store vanskeligheder være gået videre til Amerika over landbroen. Og hermed var ikke blot udvandringen sandsynliggjort. Lafitau havde også i overensstemmelse med renæssancens krav i det mindste delvist fået placeret indianerne genealogisk.

### Den religiøse kontekst

"Mennesket har behov for en religion" skrev Lafitau som indledning på sit meget lange kapitel om religionen<sup>92</sup>. Der er behov for én og kun én religion, det bevises

---

<sup>91</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 283-85.

<sup>92</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 93. Dette kapitel i bogen er udeladt i den seneste franske udgave på trods af, at Lafitau må have betragtet det som bogens vigtigste, idet det både med sine 348 sider i den oprindelige udgave så langt var det længste, og var det kapitel, han senere, som nævnt, arbejdede intenst med at revidere.

af dens eksistens. Men det betød ikke, at denne religion var fastholdt i sin renhed. Det var nemlig menneskets natur at ændre og fordærve alt. Menneskets uvidenhed, overtro og fordærv havde forenet sig mod religionen, men på trods heraf var der en essentiel del, den menneskelige fordærvelse ikke havde kunnet fjerne, nemlig troen på en religion og på et højeste væsen. Da Gud skabte mennesket, indprentede han således sin eksistens i os alle, hvad der fik mennesket til ved fornuftens lys at løfte sig ud over sig selv og beherske sine svagheder i stedet for at underkaste sig dem<sup>93</sup>. Det var på denne baggrund, som Lafitau viste kunne findes hos såvel de amerikanske indianere som i de klassiske kilder, at alle de ateistiske fremstillinger måtte forkastes.

Hermed var bogens centrale budskab fremlagt, og Lafitau skulle nu føre beviset. Det skete ved en afvisning af, at de vilde kunne betragtes som en negation af os selv, samt ved en påvisning af, at indianerne repræsenterede 'de første tider'. Tidspunktet for indianernes indvandring i Amerika blev med henvisning til, at de indianske skikke meget lignede den gamle verdens fra tiden lige efter syndfloden, fastlagt til dette tidspunkt. Og da det efter den tids opfattelse var ca. 1000 år før Moses, var det yderligere en årsag til, at Moses ikke kunne være udgangspunktet for alle de falske guder, hedningene tilbad. Det næste, Lafitau konstaterede, var, at mens skikkene havde ændret sig meget i Europa og Asien siden da, så havde de ikke ændret sig i Amerika<sup>94</sup>. På den måde kunne Lafitau præcist som oplysningsfilosofferne gøre indianerne til forstenet fortid i en universel menneskelig historie.

Påvisningen af, at der i de indianske religioner var referencer tilbage til 'de første tider', hvad der i bred forstand vil sige til tiden før syndfloden, foretog Lafitau ved først at forbinde irokesernes religion til den antikke og derefter påvise elementer af den oprindelige åbenbaring her. Det første demonstrerede Lafitau bl.a. ved en påvisning af, at det var de samme gudenavne, der gik igen i antikken og blandt indianerne. I overensstemmelse med hans opfattelse af sproget henviste fælles ord til en fælles fortid.

Påvisningen af elementer fra den oprindelige åbenbaring var et langt mere komplekst problem. Lafitau tog her udgangspunkt i, at Gud, som det fremgår af *Biblen*, åbenbarede sig for Adam og for patriarkerne og talte til dem, hvad der medførte, at den sande tro holdt sig længe herefter. Der havde således været folk med den sande tro blandt hedningene både før og efter syndfloden. Men efter den første åbenbaring forfaldt den sande tro på en måde, som Lafitau fremstillede helt parallelt med Acostas kategorier: Tilbedelse af den sande Gud; derefter tilbedelse

---

<sup>93</sup> Lafitau 1974 bd. 1 p. 93-94.

<sup>94</sup> Lafitau 1983 bd. 1 p. 45-46.

af Guds skaberværker i form af f.eks. sol og måne, som kan betragtes som en indirekte tilbedelse af Gud; derefter tilbedelse af mennesker i form af kulturhøder, der havde gjort menneskeheden store tjenester, hvad der for Lafitau var en indirekte tilbedelse af Adam og Eva; og endelig det laveste, tilbedelse af menneskeskabte ting<sup>95</sup>. Men på trods heraf var der stadig elementer af den sande tro i alle mennesker, og her påviste Lafitau en mængde forskellige kristne symboler, som kunne genfindes hos indianerne. Han afsluttede dette med en betragtning, som også Acosta var inde på flere gange, nemlig at indianerne godt nok var kommet meget stærkt på afveje i det religiøse, men at de dog ikke var være end grækerne og romerne. For samtidig med, at disse to folk havde drevet kunst og videnskab til den største perfektion, havde de af deres oplysning og filosofi ikke fået anden frugt end en ødelæggelse af religionen i et uendeligt antal tåbelige myter, ligesom de havde æret guder, der skulle have været foragtet<sup>96</sup>.

Hermed skulle religionens universalitet, dens evige inderste kernes karakter, dens oprindelse og historie frem til samtidens indianere samt disses tilknytning til den gamle verden være fastlagt. Men yderligere en ting kunne Lafitau fastslå ud fra sine analyser. I og med at visse institutioner som f.eks. ægteskabets mest essentielle dele var blevet bevaret hos de amerikanske indianere og hos alle andre vilde, var det ikke kun endnu en bekræftelse på deres afstamning fra den oprindelige skabelse. Det, at der var universelle elementer i sådanne skikke betød, at man kunne slutte den anden vej. Når noget var universelt, måtte det have været med fra starten, for alt universelt måtte ifølge Lafitau have været en del af skabelsen eller i det mindste det, der var samtidigt med Adam og Eva. Og da alt dette var religiøst, måtte institutioner som ægteskab og lovgivning også oprindeligt have været religiøse. Og dermed var de stadig religiøse i deres essens, hvad der igen forklarer, hvorfor Lafitau også reagerede så hårdt imod påstandene om, at hedningene hverken havde lov og orden eller ordnede relationer mellem kønnene.

### **Sammenfatning**

Som for Acosta var antikken og den bibelske historie også for Lafitau de vigtigste referencer til en forståelse af indianerne. Antikkens folk var i den forstand de bedst kendte ikke-jødiske hedninge, så derfor kunne Lafitau her forene sin indsigt i de klassiske kilder med forståelsen af indianerne. I den indianske skik og brug søgte han efter rudimenter fra den tidligste antikke periode, hvorfor han, som han

---

<sup>95</sup> Eksempler på den slags fænomener, som man kunne finde både hos indianerne og i antikken var den hellige ild, hvor kun de indianere, der boede tættest på Asien også havde templer til ilden på samme måde som blandt de udviklede i Asien, hellige jomfruer, ofringer og hellige danse.

<sup>96</sup> Lafitau 1974 bd. 1 p. 281.

pointerede, havde kunnet bruge de antikke kilder til bedre at forstå indianerne og indianernes skikke til bedre at forstå antikken<sup>97</sup>.

Lafitau formulerede sit projekt i direkte opposition til oplysningsfilosofferne. Det betød dog, at Lafitau på mange måder formulere sig på oplysningstidens betingelser og i dens univers, men det ændrer ikke ved, at han må betragtes som en af de sidste forkæmpere for renæssancens verdenssyn blandt dem, der reflekterede over de vilde. Først og fremmest ses dette ved, at det er den bibelske historie i fortid, samtid og fremtid, der er rammen for hans analyser, ligesom analysernes hovedbudskaber er religiøse. Verdens historie, dens bevægelseslogik, var det religiøse forfald og kampen mod dette forfald. Men til forskel fra renæssancetænkere brugte Lafitau ikke det bibelske som analytisk redskab. I modsætning til Acosta og de andre renæssancetænkere skyldes forfaldet hos Lafitau den menneskelige natur og ikke nogen ydre kraft som djævelen. Forfaldslogikken er dermed placeret på samme måde som fornuftslogikken hos oplysningstænkere. Noget tilsvarende ses i Lafitaus brug af oplysningstidens idé om såvel stagnation som en fælles menneskelig udviklingshistorie. Hvor indianerne for Acosta var repræsentanter for en nutid i kampen mellem Gud og djævelen, levede de nutidige indianere hos Lafitau en almenmenneskelig fortid - tiden lige efter syndfloden eller måske endog tiden mellem syndfloden og den græske antikke kulmination. Der var således skabt et rum for en orden af forskellene på samtidige samfund som forskelle i tid. Men til forskel fra de verdslige oplysningsfilosoffer skete det for Lafitau inden for en bibelsk tids- eller historieopfattelse, hvor den stadig stærkere afvigelse fra den sande tro og ikke fornuftens progressive udfoldelse var det vigtigste element, og hvor der således ikke som hos oplysningsfilosofferne var tale om nogen nulstilling af menneskene som udgangspunkt, men tvært imod om et relativt højt udviklet udgangspunkt, hvorfra forfaldet kunne ske. Men den menneskelige historie var dog ikke kun en forfaldshistorie. På visse områder inden for det organisatoriske og det teknologiske var der sket fremskridt, omend disse fremskridt ikke synes at have bidraget til at gøre menneskene meget lykkeligere, noget Lafitau påviste i sine sammenligninger mellem indianerens på mange måder uskyldige, rolige, værdige og asketiske livsførelse - en livsførelse som meget lignede den, der var idealet for jesuitterne - og så den fordærvede tilværelse, livet i luksus havde medført for

---

<sup>97</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 27. Denne metode til at forstå antikken via det fremmede var ikke ualmindelig i tiden. Mest kendt var pater Noël Alexandres 'Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine' fra 1700 og M. de la Créquières 'Conformité des coutumes des Indiens Orientaux, avec des Juifs & des autres Peuples de l'Antiquité' fra 1704. Det specielle ved Lafitau var, at han også ville forstå det fremmede - indianerne - via antikken. (Fenton og Moore 1974 p. XLIX)

europæerne. Hermed er Lafitau kommet meget tæt på de temaer, der blev centrale for Jens Kraft. For Kraft var de to fænomener - det religiøse forfald og fornuftens udviklende effekt - ligestillet. Han undersøgte begge forhold i detalje og nåede frem til det samme som Lafitau, blot forklaret på fornuftens vilkår. Ja måske var det netop læsningen af Lafitaus bog, som inspirerede Kraft til at skrive sin bog om de vilde, for Kraft karakteriserede allerede i Fortalen til bogen Lafitau som:

... den virkelige lærde Hr. **Lafitau**, hvis Skrift Læseren under Læsningen af dette Verk saa tit vil finde anført. Ingen havde været bedre i Stand til at levere et fuldkommen Arbeide over disse Materier end han, saafremt hans skarpsindige Pen havde i de Wilde selv, i Menneskets almindelige Natur og ikke i fremmede Kilder søgt Oprindelsen til disse Folks Meninger og Skikke.<sup>98</sup>

Lafitaus placering som en renæssancetænk ses også klart i placeringen af indianerne som antikke folk, der havde bevaret tilstanden, som den ifølge *Biblen* var umiddelbart efter syndfloden. Der er ikke på nogen måde tale om, at de i Lafitaus verdensbillede var forfaldet til eller tilhørte den vilde, rå og brutale tilstand, som oplysningsfilosofferne med udgangspunkt i T. Hobbes' (1588-1679) værk *Leviathan* opfandt som en negation af den civiliserede tilstand og placerede som den første verdslige tilstand umiddelbart efter syndfloden eller den babylonske sprogforvirring, for derefter at lade den enten slå om i eller udvikle sig til antikken.

Tidsbestemmelsen 'de første tider' brugte Lafitau på to måder. I de universelle analyser af specielt de religiøse forhold henviste begrebet, som det også almindeligvis blev brugt i samtiden, til tiden mellem syndefaldet og syndfloden. Her afspejlede en lang række træk hos indianerne således den oprindelige åbenbaring og Adams og Evas oprindelige tolkning af dele heraf. Men i den specifikke historiske analyse af indianernes herkomst i den gamle verden henviste begrebet til antikken, 'de første tider' efter syndfloden. Så alt i alt afspejlede og repræsenterede indianerne 'de første tider' i både den religiøse og den verdslige forstand.

For Lafitau var den menneskelige enhed og den oprindelige skabelse og åbenbaring de helt centrale elementer i etableringen af forståelsen af forskellene i verden. Dette ville han gerne kunne påvise genealogisk ved at føre alle tilbage til Noahs sønner, således som i sin tid Isidor<sup>99</sup> havde gjort det i *Etymologien*, men dette var som nævnt ifølge Lafitau ikke længere muligt. Dog udelukkede det ikke

---

<sup>98</sup> Kraft 1998 p. 73-74.

<sup>99</sup> Isidorus Hispalensis 1984.



helt referencen til de tre sønner, for spredt gennem bogen henvises der til dem, som f.eks. når Lafitau fører lykiene tilbage til Jafet eller foreslår, at de tre grupper (klaner) i de irokesiske landsbyer kan stamme fra Noahs tre sønner, eller at flerkoneri blev legitimt hos Sems og Hams efterkommere, men aldrig hos Jafets<sup>100</sup>. Også på anden vis inddrog Lafitau nogle typiske renæssancetemaer som f.eks. de monstre, der siden Augustin havde været en fast bestanddel af det kristne verdensbillede. Lafitau gav direkte udtryk for, at han var skeptisk over for en lang række af de monstre, som Plinius havde beskrevet fra Indien, og som havde fået yderligere realitet og autoritet, fordi St. Augustin havde bekræftet deres eksistens. Dog indrømmede han, at acephalerne (de hovedløse) syntes at være en realitet, da han havde troværdige beretninger om dem fra irokeserne fra så sent som i 1721. De skulle stamme fra Afrika nær Nilen, og der skulle nu findes to nationer af dem, en på grænsen mellem Amerika og Asien og en ved Amazonfloden. Dette fik dog ikke Lafitau til at reflektere over skabningernes enhed eller mangfoldighed, som Augustin havde gjort det, men i stedet til at se monstrene som yderligere et bevis på, at Amerika og Asien var landfaste med hinanden<sup>101</sup>.

Hvor mongolerne blev placeret ind i en kendt historie som et helt centralt tegn fra Gud i denne histories forløb - tegnet på at historien snart var slut - for senere at blive reduceret til almindelige hedninge, som missionen i fremtiden måtte tage sig af, og hvor Acosta placerede indianerne i en lige så kendt historie, der skulle ende med Guds totale og globale sejr, hvor missioneringen af indianerne blot var endnu et skridt i denne retning eller et led i denne kamp, så så Lafitau det som sin opgave at kæmpe for at fastholde religionen som den centrale essens af det menneskelige og den bibelske historie som den centrale universelle begivenhedshistoriske ramme for menneskeheden i en kamp mod den voksende verdsliggørelse af såvel historien generelt som af menneskene. Men til forskel fra Acosta, der satte verdslige fænomener ind i en religiøs tidsramme, satte Lafitau de religiøse fænomener ind i den verdslige tidsramme, som var oplysningstidens. Det gjorde han for at eliminere oplysningstankningens væsentligste fornyelse, den ateistiske vilde tilstand, hvor mennesket materielt, socialt, kulturelt og ikke mindst åndeligt var blevet nulstillet i en sådan grad, at det i de fleste af de værker, der behandlede fænomenet, blev diskuteret, hvor grænsen mellem dyr og menneske

---

<sup>100</sup> Lafitau 1974 bd. 1, p. 288 og 331.

<sup>101</sup> Lafitau 1974 bd. 1 p. 56-57 og 61-67. Andre monstre, hvis eksistens Lafitau betragtede som en kendsgerning, var amazoner, transvestitter, giganter og de pygmæer, hvis faktiske eksistens først blev bekræftet ca. 150 år senere. Monstrene var ifølge Lafitau resultatet af, at kvinderne under graviditeten ønskede sig børnene sådan.

gik. Og når dette kunne blive et problem, så var hele den kristne tænkning set med Lafitaus øjne truet.

## **Oplysningstiden og den skabende fornuft**

Det, der især havde karakteriseret den periode, hvor det kristne verdensbillede var det overordnede tolkningsredskab, var stabiliteten i skaberværket. Dette blev ændret fundamentalt med oplysningstiden, hvor det normale var udvikling, hvorfor det statiske var det, der skulle forklares. Og det, der drev udviklingen frem, var den fornuft, der var den menneskelige naturs særkende. Den kontinuitet i rummet eller i skaberværket, som blev formuleret i eksistensskæden, blev nu erstattet af en kontinuitet i tidsforløbet, en kontinuitet der gjorde, at alle forskelle mellem samfund kunne indsættes som forskelle i den menneskelige fornufts udvikling. Denne udvikling kunne igen fremstilles som totale samfundsmæssige udviklinger eller, som det var mest almindeligt, udvikling inden for bestemte institutioner såsom ulighed, love, politisk system, religion eller erhverv.

Da man ikke helt kunne tilsidesætte det kristne verdensbillede, blev

fornuftens verdslige udvikling placeret efter den bibelske historie, således at den bibelske historie varede til og med syndfloden eller den babylonske sprogforvirring. For at kunne installere fornuften som eneste kreative element i den videre udvikling, var det efter den bibelske historie nødvendigt at etablere et menneskeligt forfald til et absolut nulpunkt, og dette nulpunkt var fra starten af Thomas Hobbes og John Locke (1632-1704) defineret som modsætningen til det kontraktsamfund, som i de fleste af oplysningstidens behandlinger af de vilde var det egentlige interessefelt. Herved blev oplysningstidens vilde skabt som en negation af alle kendte menneskelige træk og institutioner. Den vilde blev et med naturen, ja i nogle tilfælde en abe i form af orang-outangen. Den vilde blev som ren natur også et med den sande menneskelige natur forud for al dannelse, religion, kultur eller ånd, det vil sige mennesket i dets rene drifttilstand. Og endelig blev den ultimative vilde identisk med den amerikanske indianer, som netop i mange beretninger var blevet fremstillet som negationen af europæeren på alle områder, det Lafitau kæmpede så hårdt imod.

I og med at den filosofisk konstruerede vilde tilstand lige fra starten fik en empirisk modsvarighed, blev det muligt at foretage mere detaljerede studier af udviklingen gennem vildskabens epoke. Fra blot at være kontrasten til og negationen af kontraktsamfundet, blev det nu muligt at følge processerne gennem den vilde tilstand, og det var præcist, hvad Jens Kraft gjorde og gjorde mere udførligt og systematisk end andre af tidens oplysningstænkere, som for de flestes vedkommende alene havde behandlingen af udviklingen i den vilde periode som en kort indledning til det, de egentlig ville skrive om.

I og med at vildskabens epoke fik et eget udviklingsforløb, måtte det også klarlægges, hvilke kræfter der lå bag dette forløb. Her blev det i overensstemmelse med oplysningstidens verdenssyn formuleret på den måde, at udviklingens forudsætning var fornuftens udfoldelse og dette krævede igen sprog, hvad der igen krævede en eller anden form for mere permanent fællesskab. Da fornuften var den samme hos alle mennesker, måtte udviklingen, hvis ikke andre forhold spillede ind, være universel, hvad der igen betød, at vi i de vildes livsformer kunne se vore egne forfædres.

Det oprindelige menneskelige fællesskab blev fremstillet i to hovedformer, som den ædle vilde, der levede i harmoni, fred, lykke, lighed, asketismen og i forhold hertil overflod, eller som den dyriske vilde, der levede i evig krig, frygt, vold, røveri, lovløshed og usselhed med sultedøden eller den voldelige død som konstante trusler. Fra disse tilstande skete udviklingen enten som en kvalitativ udvikling af fornuften eller som en kvantitativ ophobning af erfaringen, og denne udvikling blev ofte ordnet efter erhvervsformerne, med indsamling og jagt først.

Herefer fulgte agerbrug og kvægavl eller kvægavl og agerbrug, idet der var stor uenighed om rækkefølgen af de to former. Det, der for de fleste oplysningstænkere drev udviklingen af det i bund og grund dovne menneske frem, var den tvang til at bruge fornuften kreativt, som opstod på grund af modsætningen mellem befolkningstilvæksten og ressourcerne. Derfor kunne stagnation som f.eks. den, man mente havde gjort sig gældende i Amerika, forklares ved den manglende befolkningstilvækst, hvad der igen bl.a. blev begrundet med de indianske mænds manglende lyst til kvinder, hvad der igen kunne afføde mange og dybe europæiske tanker.

Med den vilde tilstand havde oplysningsfilosofferne skabt en helt ny epoke i den menneskelige historie, der som nævnt tog sin begyndelse med forfaldet umiddelbart efter den bibelske historie. Men den vilde tilstand skulle også have en afslutning, og den blev fastlagt ved den verdslige, hedenske histories begyndelse, ved antikken. Dette blev begrundet med, at antikkens samfund blev det logiske mål for vildskabens udvikling. Dertil kom, at antikke beskrivelser af de europæiske folk som germanerne og kelterne svarede til de tilstande, man nu fandt blandt vilde i det fremmede. Og endelig kan man også tilføje, at det kun var lige i overgangen mellem den jødiske og den antikke historie, at der var plads til en ny epoke. Var den blevet placeret tidligere, var den kommet i uoverensstemmelse med de hellige skrifter, og var den blevet placeret senere, ville den være i uoverensstemmelse med de skriftlige historiske kilder. Kun mellem myten og historien var der plads til endnu et mytisk stadium.

### **Jens Kraft<sup>102</sup>**

Jens Kraft blev født i Frederikstad i Norge den 2. oktober 1720. Da hans forældre døde tidligt, voksede han op hos sin farbror, major Jens Kraft til Rostrupgaard i Thy. I 1738 blev han efter studentereksamen immatrikuleret på Københavns Universitet, hvor han året efter tog baccalaureatet. Jens Kraft studerede her en række forskellige fag såsom matematik, der var hans hovedemne, jura, teologi og filosofi. I 1742 blev han magister og tog derefter i perioden 1744 - 46 på dannelses- og uddannelsesrejse til Halle, Basel og Paris for at studere matematik, fysik og filosofi. I Halle fik han forbindelse med den tyske filosof og elev af Leibniz, Christian von Wolff (1679-1754), der skulle få en fundamental indflydelse på Krafts filosofi. Efter udlandsrejsen skrev Kraft om matematik og fysik, og i 1747 blev han optaget i 'Det københavnske Selskab af Lærdoms og Videnskabernes Elskere' (stiftet i 1742), senere 'Det Kongelige danske Videnskabernes

---

<sup>102</sup> Dette afsnit bygger på Birket-Smith 1960, Christensen 1988, Koch 1978 og Langkjær 1999 bd. 1.

Selskab'. Jens Kraft udgav her nogle filosofiske afhandlinger, og ligeledes i 1747 indleverede han en prisopgave med titlen: *Systema Mundi Deductum ex Principiis Monadiciis* til videnskabsakademiet i Berlin. Kraft fik ingen pris, men hans afhandling blev udgivet af akademiet året efter. I afhandlingen forsøgte Kraft at forene det Newton'ske verdensbillede med det, Leibniz og von Wolff havde udviklet. Han argumenterede for, at det Newtonske verdensbillede angik den fysiske verden og det Wolff'ske metafysikken, og det sidste måtte ifølge Kraft gå forud for og levere principperne til forståelsen af den fysiske verden.

I 1747 blev Kraft professor i matematik og filosofi ved det på samme tid genoprettede Sorø Akademi, og samtidig med at han underviste de få studerende, der søgte til Sorø Akademi, i matematik og filosofi og eksperimentalfysik, udgav han en række filosofiske værker såsom *Logik eller den Videnskab at tænke og Ontologie, eller den første Deel af Metaphysik* i 1751, *Cosmologie, eller den anden Deel af Metaphysik* og *Psychologie, eller den tredje Deel af Metaphysik* i 1752 - de tre sidste værker "paa Autors egen Bekostning"<sup>103</sup>. I 1760 udgav han bogen *Kort Fortællning af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger, til Oplysning af det menneskelige Oprindelse og Fremgang i Almindelighed*, som ikke vakte nogen større opsigt.

Kraft blev i 1761 udnævnt til justitsråd, og i 1764 blev han leder af Sorø Akademi, en post han kun beklædte i et halvt år, før han døde den 18. marts 1765. Han oplevede således ikke at se sin bog om de vilde folk blive oversat og udgivet året efter på tysk i København med den mere internationalt stilerede titel *Die Sitten der Wilden, zur Aufklärung des Ursprung & Aufnahme der Menschheit*. I 1778 blev bogen også udgivet på hollandsk i Utrecht med titlen *Verhandeling over de Zeden, Gewoonten, Bedryven, Kundigheden, en Gevoelens der Oude en Hedendaagsche Wilden Volken; Tot Opheldering van der Oorsprong, en Aanwas des Menschdoms, en der Beschaaftheid*. Også Krafts bog om mekanik fra 1763 blev senere oversat, først til latin i 1773 og herfra til tysk i 1787.

### **Kort Fortællning af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger, til Oplysning af det menneskelige Oprindelse og Fremgang i Almindelighed**

Jens Krafts bog er et klart eksempel på oplysningstidens brug af de vilde til fastlæggelse af den tidligste, verdslige epokes menneskelige udvikling. Her havde Gud ikke nogen finger med i spillet, og historien foldede sig ikke ud i den bibelske histories ramme. Men dermed var kristendommen dog ikke tilsidesat. Ud

---

<sup>103</sup> Langkjær 1999 bd. 3 p. 195.

over at Kraft fastholder den bibelske historie forud for den verdslige, vil jeg vise, at Kraft også havde et underspillet, men klart religiøst perspektiv med bogen, nemlig at undersøge forholdet mellem den verdslige og den religiøse verden og dermed ved fornuftens hjælp finde grænserne mellem den menneskelige fornufts og den guddommelige skabelses og åbenbarings områder.

Kraft angav selv to formål med sin bog, dels at oplyse om de vilde, dels at oplyse om menneskets historie i almindelighed, således som indsigt i de vildes liv gav muligheden for. Endelig fremgik det af hans refleksioner bogen igennem, at han ønskede at bruge indsigt herfra til at lede den samtidige udvikling ind i en bane, der kunne føre til større lykke, for:

... Lasterne, som begyndte til lige Tid med Fornuften ere Livet i vore Foretagende, og Sielen i den borgerlige Machine: Saa synes det, uden at nævne meer, altid at blive et Spørgsmaal, som enhver Fornuftig kan have en slags Anledning til at gjøre sig selv; haver Mennesket vundet eller haver det tabt meest ved Fornuften?<sup>104</sup>

Oplysningen om de vildes forhold var vigtig for Kraft, fordi disse forhold afspejlede de grundliggende, almenmenneskelige forhold, som var menneskets sande natur forud for den menneskeskabte udvikling, en udvikling der på flere områder havde fordærvet den menneskelige natur. Han ville skabe forståelse for de træk i de vilde, som blev foragtet i Europa, ved at gøre dem til naturlige, rationelle og dermed også uomgængelige elementer i den menneskelige udvikling. Midlet til at udlede menneskets natur og tidligste udvikling var 'naturlærdommen', og hermed var Kraft på hjemmebane, for det var 'naturlærdommen' og filosofien og ikke kendskabet til de vilde, der var hans styrke. Denne 'naturlærdom' var stærkt inspireret af den Christian von Wolff, som betragtede udvikling som en realisering eller udfoldelse af det potentiale, der lå i udgangspunktet. For Kraft betød det, at han på et naturvidenskabeligt eller måske rettere naturhistorisk grundlag kunne fastlægge den menneskelige historie og analysere og forklare den som en naturnødvendig udvikling af den menneskelige natur. Og da der kun var én menneskelig natur, var der også kun én menneskelig udvikling. Derfor repræsenterede de vilde os selv på såvel det oprindelige niveau som på de tidligste udviklingsniveauer - de var "et nyt og levende Billede af vore gamle og for længst afdøde Forfædre". Og her var især Amerika interessant, for "Hvad America var, da den blev funden, haver i de ældste Tider fast den hele Verden været"<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Kraft 1998 p. 92.

<sup>105</sup> Kraft 1998 p. 77. Dette er næsten identisk med John Lockes berømte sætning fra 'Two Treatises of Civil Government' (1690), hvor han skrev: 'Thus, in the beginning, all the World was America'.

Det, der karakteriserede den menneskelige natur, var fornuften, og det, Kraft ville gøre, var, at følge fornuftens udfoldelse gennem historien fra 'begyndelsen' til antikken. Han ville således udforske den nye epoke i menneskehedens historie, som oplysningsfilosofferne havde skabt mellem den bibelske historie og den verdslige historie, som tidligere var blevet skildret i de mangfoldige krøniker. Dette ville samtidig give ham en indsigt i den menneskelige natur, en indsigt han kunne bruge til at analysere den hjemlige og udviklede samtid. Og herved kunne han på 'naturlærdommens' grundlag anvise, hvorledes den menneskelige lykke, som syntes næsten forsvundet, igen kunne fremmes.

Resultatet af undersøgelserne fremlagde Kraft allerede i indledningen, idet han her skrev, at vore staters fejl var, at vi var kommet alt for langt væk fra det naturlige, mens de vildes fejl var, at de alt for meget var forblevet i det naturlige. Hermed var vejen mod større lykke, som det fremgår af bogens afslutningsparagraf ogsåfastlagt:

... og det var at ønske, at vi kunde forene deres gode Egenskaber med vores sande Oplysning, med vore Videnskaber og Kunster..<sup>106</sup>

Med denne konstruktion var rammerne for den menneskelige udvikling også givet. Mennesket var ifølge Kraft i begyndelsen et rent 'sanseligt' eller driftstyrede menneske, og da intet hindrede dets frie udfoldelse af sin inderste natur, levede det en lykkelig tilværelse i overensstemmelse med sin natur. Men denne lykke var i det større perspektiv falsk, da den havde nogle store omkostninger som f.eks., at ikke alle mennesker fik retten til et liv, idet der var grænser for, hvor mange der kunne leve i et område på den måde. Og det var ikke kun på kundskabernes område, at den vildes lykke var falsk. Deres falske tro medførte også hvad der var endnu værre, fortabelsen af den evige salighed. Med udviklingen fik mennesket såvel en stor indsigt og kunnen som den sande religion, men det fik også en kunstighed og et fysisk forfald, der forhindrede det naturlige menneskes udfoldelse, hvad der igen kom til udtryk i form af lav levealder i forhold til de vilde, dårligt helbred, manglende fysiske færdigheder, mange sindssygdomme osv. Lykken i de udviklede lande var således tilsyneladende mindre, og Krafts råd var, at de sande religiøse og kundskabsmæssige indsigter, som udviklingen havde givet os, skulle forenes med et liv i større overensstemmelse med den menneskelige natur.

### De vilde som forfædre

---

(Locke 1970 p. 140)

<sup>106</sup> Kraft 1998 p. 204-5.

Kraft havde ikke noget problem med at forbinde de amerikanske indianere til menneskeheden. Hans analyse gjaldt ikke indianerne som amerikanere, men alene indianerne som levende fossileringer af den vilde epoke. Dette krævede dog en sandsynliggørelse af, at disse vilde var repræsentanter for vor egen fortidige tilværelse. Og da Kraft ligesom så mange andre oplysningsfilosoffer tog *Bibels* skabelsesberetning alvorligt som en redegørelse for menneskets oprindelse og tidligste historie<sup>107</sup>, var Krafts problem at forbinde den bibelske historie ikke med Amerika, men med en menneskelig naturtilstand, hvor mennesket manglede stort set alt, hvad der fandtes i Krafts samtid, men dermed også næsten alt, hvad mennesket havde opnået i slutningen af *Det gamle testaments* historiske beretning om menneskeheden.

Kraft bestemte den verdslige epokes begyndelse til at være konsekvensen af den babylonske sprogforvirring, og forfaldet til menneskets rene naturtilstand begrundede han med det lave befolkningstal - ca. 3.000 - der derefter spredte sig ud over hele verden. For disse 3.000 mennesker var der rigeligt med ressourcer, hvorfor mennesket, som ifølge Kraft kun kunne gøres arbejdsomt ved 'optugtelse og nød', forfaldt til den rene naturtilstand og glemte alle sine kunster fra tidligere. Hvordan mennesket også kunne glemme den sande tro, forklarer Kraft intet om, men hermed fik Kraft skabt det forfald, der kunne forbinde den bibelske histories høje udvikling og det nulstillede menneske. Og det, der tvang denne udvikling frem hos de dovne mennesker, det, der tvang mennesket til at bringe fornuften i funktion, var det modsatte af det, der havde ført til forfaldet, nemlig befolkningstilvækst og pres på resurcerne, altså 'nød':

For at en Gave, som er et Kreatur naturlig skal kunde yttre sig, udfordres intet andet end at den behøves, og maa det da være just ved denne Epoche eller Tids-Punct at den verdslige Historie begynder sin Fortælling.<sup>108</sup>

### Den menneskelige natur og den verdslige udvikling.

Forudsætningen for, at fornuften kunne sætte skub i udviklingen, var som nævnt, at der var et sprog, der igen forudsatte et fællesskab for udøvelsen af dette sprog. Kraft måtte derfor tage afstand fra de tænkere, der som f.eks. J.-J. Rousseau

---

<sup>107</sup> "Menneskets Oprindelse er os alt for vel bekiendt, de høje Fuldkommenheder, hvormed det kom fra Skaberens Haand, alt for uimodsigelig sande til, at nogen tvertimod de hellige Fortællinger skulde kunde falde paa at tro, at Mennesket fra først af, haver været i en saadan Tilstand, som ... et blot sandseligt Dyr" (Kraft 1998 p. 78), og det er ikke blot en trossag: "... ingen Oprindelse passer sig bedre paa Mennesket end den Bibelske; Da Fornuften saa klart tilsiger os, at den største, den beste og fuldkomneste Brug af Tingene maatte være den, som blev Skaberens nærmeste Øiemeed. Erfaring og Naturen vidne heri begge lige med Fornuften." (Kraft 1998 p. 79)

<sup>108</sup> Kraft 1998 p. 85.



(1712-78) fremstillede en naturtilstand, hvor menneskene gik ensomme rundt, det vil sige placerede *individet* som udviklingens nulpunkt. Fællesskabet måtte være en del af menneskets natur, og dette oprindelige fællesskab fastlagde Kraft som ægteskabet. Men til forskel fra Lafitau, der gjorde ægteskabet til en af Gud i mennesket indlagt hellig institution, forklarede Kraft denne institution ud fra naturen, som tildeles en næsten guddommelig magt: "Hvad Naturen tilsiger behøver ingen anden Aarsag: den befaler og vil adlydes uden Modstand."<sup>109</sup> Dertil kom, at mange dyr, som jo var lavere end mennesket, levede i parforhold, og uden stabile parforhold kunne mennesket ikke opfostre sit afkom, som jo er helt hjælpeløst i meget lang tid. Og endelig gav Kraft en række eksempler på at selv blandt de aller vildeste folk levede man i ordentlige ægteskaber.

Med familien som udviklingens grundenhed baseret på den menneskelige natur havde Kraft fået etableret den gruppe, som var forudsætningen for sprogets anvendelse og dermed fornuftens udfoldelse. Herefter viste han, at også den frihed, som var så central i oplysningsprojektet, var en fundamental del af den menneskelige natur. Frihedstrangen medførte, at familierne ved familieoverhovedets død spredtes i mindre, egalitære grupper i stedet for at udvikle hierarkiske organisationer. Dertil var mennesket ubekymret for morgendagen og derfor fornøjet ved, hvad det i sit område måtte finde til føden. Denne lykke ved kun at eje lidt satte Kraft derefter i perspektiv af, at den største overflødhed førte til den mindste lykke og endog sindssygdomme. Og Kraft fortsatte med at beskrive de vilde som moralske i ægteskabet, oprigtige og totalt opofrende i forhold til hinanden i familierne - og dermed uden nogen af de laster, der gør de sædelige folk så stor vanære, som Kraft lige fjøede til.

Med livet i de adskilte familiegrupper fulgte også en videre udvikling af mange forskellige sprog, for disse ændrede sig hele tiden. Disse sprogændringer afspejlede også den generelle udvikling. Først var verberne, senere kom substantiverne til. Men udviklingen af sprog til fuldkommenhed kunne dog i enkelte tilfælde ske alene på grund af det enkelte menneskes naturlige færdigheder, hvad man kunne se hos Homer, der skrev det mest fuldkomne sprog i et Grækenland på barbariets stadium<sup>110</sup>.

Et af menneskets naturgivne træk var hævngrænsen, og efterhånden som befolkningstilvæksten medførte, at der blev konkurrence om ressourcerne mellem grupper med forskellige sprog, opstod krigen, som blev besluttet af de ældste mænd. Dette havde en række effekter, hvoraf en var, at kvinderne, som hidtil havde været lige med mændene, i og med at de ikke kunne bruges til forsvar af

---

<sup>109</sup> Kraft 1998 p. 98.

<sup>110</sup> Kraft 1998 p. 108-9.

samfundet, i stadig stigende grad blev undertrykt. En anden effekt var, at man i forbindelse med krigen indsatte en midlertidig leder, som kun var leder under krigen, og som efter afslutningen ikke fik nogen ydre fordel heraf. Man var leder efter evne og for at tjene sin gruppe, og det var nok - igen i stærk modsætning til Krafts samtid. Med tiden fandt man ud af, at et 'fornuftigt' forhold til nabofolk også var vigtigt i fredstid, og det førte til mere permanente ledere. Disse ledere udbyggede med tiden deres magt internt i samfundet fordi:

... Feilene i det Menneskelige synes at have mangfoldiggjort sig i samme Antal som Eiendommene og Nødvendighederne i Livet formeredes. Lovene begyndte ikke før Lasterne tidt stiftede Uorden i Selskaberne; Lasterne igien bleve opklekkede i Skiødet af Vellyst og den Mængde Forføngeligheder Eiendomme og unaturlige Lyster bragte ind i Verden.<sup>111</sup>

På det økonomiske område skildrede Kraft begyndelsen som en urkommunisme, hvor alle delte alt. Overskud var ligegyldige, men her satte ledere ind og tilbød at administrere de enkeltes overskud i et redistributionssystem. Og netop dette system, hvor alle lægger alt i fælleskassen for derefter at få efter behov, var forklaringen på at folk ikke reagerede på de tidlige skattesystemer, der opslugte næsten al produktion. Det næste var at få det af naturen dovne menneske til at arbejde mere, end hvad overlevelsen krævede. Det skete ved at skaffe mennesket "en unaturlig Sygdom paa Halsen i Begierlighed til at eie"<sup>112</sup>.

Udviklingen skete ved, at specielt begavede mennesker løste de problemer, befolkningstilvæksten medførte, ved opfindelser som agerbrug, vævning, metallurgi m.v.. Dette gjorde, at mange sluttede sig til dem, så disse opfindere blev ledere af samfund. Og da disse kulturheroer i myter blev gjort guddommelige, medførte det et ønske om, at deres slægter fortsat kunne regere. Herved opstod arveretten til regeringsmagten, det arvelige kongedømme.

Centralt for udviklingen var tænningsen af ilden, som fra begyndelsen blev brugt til at tørre kød med, så det kunne holde sig. Opfindelsen af ilden skete ved en tilfældighed, idet man malede mel med to træstykker, hvorved man opdagede, at dette kunne skabe ild<sup>113</sup>. Ilden gav baggrund for udvikling af hytter, hvad der igen gjorde, at mennesket blev kuldkært, hvad der førte til udviklingen af tøj. Mange redskaber blev udviklet, hvoraf buen og pilen var de vigtigste. Men dette førte altsammen også til en forøget magelighed og et tab af de naturlige

---

<sup>111</sup> Kraft 1998 p. 110.

<sup>112</sup> Kraft 1998 p. 112.

<sup>113</sup> Kraft 1998 p. 126-27. Denne måde at forklare oprindelse på er identisk med den, G. Hatt i begyndelsen af det 20. århundrede blev så kendt for. Se f.eks. Hatt 1911-12 og 1913-14.

færdigheder, som mennesket hidtil havde klaret sig ved.

Kraft diskuterede, om agerbrug eller tamdyravl kom først, og endte med, at det gjorde agerbruget. Tamdyravlen blev udviklet inden for agerbrugssamfundene, og det muliggjorde bl.a. bofasthed, fordi man nu kunne gødske markerne. Det varede længe, før man nåede frem til at dyrke korn, men den første kornsort var, som Kraft skrev med henvisning til Lafitau, majs. Herefter kom udvindingen af metal, ifølge Kraft menneskets bedste og værste ejendom<sup>114</sup>, og her specielt jern. Jern fandt man ved en tilfældighed, da man fandt på at brænde ler til sten for at kunne bygge store huse. I forbindelse med denne proces skete der utilsigtet også udsmelting af jern.

Bofasthed var ikke kun af det gode. Med den øgedes mageligheden, og mennesket mistede mange af de færdigheder og sanser, som det havde haft i den periode, det strejfedes om. Yderligere medførte denne nye tilstand, at ejendomsretten blev indført: "... et Indfald, som unegtelig haver med utallige Fordele bragt utallige Laster og al den Uheld ind i Verden, som i de sædelige Stater gjør Livet midt i Vellyst saa bitter;"<sup>115</sup> 'Kunsternes' opståen og udvikling blev fremlagt, og Kraft indledte dette med behandlingen af skindtøjet. Tilfældigt opdagede man, at dette tøj kunne forbedres ved brug af fedt og røgning<sup>116</sup>. Kraft fulgte dette op med en redegørelse for kropsudsmykningens, lerkarenes, drikkenes, bådens, skriftens og regnings oprindelse og tidlige udvikling. Og endelig fremhævede han det, at manglende klar skrift og manglende holdbarhed af de materialer, man skrev på medførte, at der ikke i de tidligste tider kunne udvikle sig videnskaber.

Hermed havde Kraft ført fornuftens produkter op til antikken og havde også med henvisninger til lighederne mellem de vilde og de af romerne beskrevne europæiske barbarer påvist det legitime i at fremstille den menneskelige fortid ved undersøgelserne af de samtidige vilde.

### Den religiøse kontekst

Kraft er kun kort og overfladisk inde på nogle af de temaer, som var centrale i den kristne antropologi. For Kraft var mennesket skabt i Guds billede, hvad der gav nogle problemer med den eksistenskæde, han heller ikke ville fornægte. Han tog klart afstand fra den idé, som Rousseau og andre franske tænkere dyrkede, at de store menneskeaber var en slags protomennesker. Aber var aber:

---

<sup>114</sup> Kraft 1998 p. 134.

<sup>115</sup> Kraft 1998 p. 136.

<sup>116</sup> Så også i den konkrete analyse har Kraft fundet frem til det, Hatt 150 år senere berømmes for. Se Hatt 1911-12.

... Oran-Otangs ... blive hvad de virkelig ere, ufornuftige Dyr, som alene tiene til at stoppe Mellem-Rummet imellem det ædelste og de mindre ælle Dyr, efter den bestandige Regel Naturen over alt iagttager, altid at gaae fra en Klasse af Ting til den anden ved Mellem-Ting, som nærme sig til Beskaffenhederne af begge ...<sup>117</sup>

De to former - aberne og menneskene realiserede hver for sig de evner, de havde fået, og derved adskilte de sig stadig mere fra hinanden. Men det betød ikke, at der ikke var kontinuitet. Den blev blot ikke etableret ved, at de lavere former hævede sig til de højere - aben kunne aldrig lære at tale og tænke fornuftigt - men de højere former kunne forfalde til de lavere. Således ville menneskebørn, som alene blev opdraget af dyr i naturen, synke ned på et dyrisk stadium, fordi de så ikke realiserede de evner, de som mennesker havde fået. Deraf fremgår det, at Kraft så kontinuiteten i skaberværket som en skabelsesmæssig kontinuitet forud for realiseringen af de særlige evner, hver art var tildelt. Mennesket havde i forhold til aberne et helt specielt potentiale, men det var netop dette potentiale og realiseringen heraf, der var det specifikt menneskelige. Dette var den filosofiske tilgang, Kraft havde lært hos Wolff.

Det var ikke disse traditionelle kristne temaer, der var centrale i Krafts undersøgelser, men tilsyneladende var der et nyt og meget større spørgsmål på spil, nemlig en undersøgelse af forholdet mellem det af fornuften og det af Gud skabte. I hele den første af de tre bøger, værket er delt op i, behandlede Kraft det gudskabte. Det drejede sig om Skabelsesberetningens historie, og det drejede sig om den menneskelige natur, således som den forelå i ren form efter den babylonske sprogforvirring og det efterfølgende forfald. Som renæssancetænkere arbejdede også Kraft med, at Gud havde skabt naturen, herunder den menneskelige natur. Derefter havde mennesket selv skabt historien, således som det fremgik af den anden bog, hvor Kraft helt i overensstemmelse med oplysningstidens tænkere etablerede en fornuftstyret verdslig historie fra et menneskeligt nulpunkt og frem til den kendte historie. Men herefter stod et stort spørgsmål tilbage: Kunne fornuften også tænke sig frem til den sande tro? Var kristendommen et produkt af fornuften? Dette satte Kraft sig for at finde ud af ved at følge fornuftens ræsonnement på det religiøse område fra nulpunktet efter den babylonske sprogforvirring og frem. Hvor Lafitau havde søgt efter uråbenbaringen i de vildes religion, noget Kraft tog direkte afstand fra<sup>118</sup>, ville

---

<sup>117</sup> Kraft 1998 p. 84.

<sup>118</sup> Krafts elegante argument er: "Det som meest svekker denne ellers rimelige Mening, er den overmaade store Ulighed, som der altid findes i de allervigtigste Hoved-Sandheder imellem de sande og de hedenske Lærdomme. At ville af en Lighed i det mindre vigtige, da Uligheden er saa utrolig stor

Kraft nu søge fornuftens udfoldelse i det samme materiale for at undersøge dels fornuftens udvikling i de tidligste tider, dels fornuftens evne til at nå frem til den religiøse sandhed. Dette havde ingen gjort tidligere, og heri ligger måske det mest specielle ved Krafts bog om de vilde.

Den åndelige udvikling tog for Kraft udgangspunkt i, at mennesket gjorde usynlige ånder eller sjæle til årsag for de synlige ting, og snart tilskrev man alt i naturen en sådan sjæl eller ånd. Sol og måne blev personificeret i forlængelse heraf og gjort til guder på grund af deres godgørende karakter. Senere blev de sammen med planeterne reduceret til objekter for ånderne eller guderne. Efter at alt i naturen og i mennesket var blevet besjælet af ånder, blev disse opdelt i de gode og de onde, og med dannelsen af staterne fik hver stat tilskrevet en regerende ånd. Også himmelen fik sine guder og ånder, hvis tilværelse ofte blev tænkt som et spejlbillede af det jordiske liv, således som man kunne forestille sig det i den lykkeligste form. Tilbedelsen af højguder i himmelen var således alene produktet af den fornuftige tankes egenudvikling i form af en tilbedelse af naturens kræfter<sup>119</sup>. Der var intet, der tydede på, at det var et levn af uråbenbaringen.

Kraft fortsatte med at forklare forskellige fænomener såsom faste, udviklingen af en gejstlighed, måder at kontakte guderne på, ofringer, tempelbyggeri, sjælens udødelighed m.v. Den centrale idé i alle disse udredninger var, at gudernes behov fulgte de behov, menneskene fik, efterhånden som udviklingen skred frem. Da menneskene fik smag for luksus, fik guderne det også. Da menneskene fik huse, fik guderne templer. Da menneskene fik musik, blev musikken også spillet for guderne. Og i sine udredninger af religionens udfoldelse under fornuftens herredømme holdt Kraft sig ikke kun til de vildes religioner og de andre verdensreligioner. Også den græske filosofi, repræsenteret især ved Platon og Pythagoras inddrog han som eksempler på den hedenske tænkemåde.

Generelt var tendensen, at jo sædeligere et folk blev, desto værre var dets hedenskab:

... man maa tilstaae dem [de vilde], at i al deres Eenfoldighed have de ... tænkt ulige bedre end de meer oplyste, som paa den ene Side synes at have drevet Forstanden til sit Høieste, for paa den anden desto bedre at vise, hvor uendelig dybt Mennesket er i Stand til at falde ...<sup>120</sup>

Og årsagen hertil var, at "En falsk Slutning giver altid den anden Haanden"<sup>121</sup>, og

---

i det allervigtigste troe sig berettiget til at antage denne de hedenske Meningers Oprindelse er paa en vis Maade, om jeg ellers ei seer feil, at sige sig selv imod." (Kraft 1998 p. 152)

<sup>119</sup> Kraft 1998 p. 163-4.

<sup>120</sup> Kraft 1998 p. 198.

<sup>121</sup> Kraft 1998 p. 199.

dette skete på grund af, at den menneskelige måde at erkende på altid var, at man sluttede fra noget kendt til noget ukendt. Efter nogle eksempler på hvad dette kunne føre til, nåede Kraft så frem til et af sine budskaber med denne lange redegørelse for den falske tro, nemlig at vise vigtigheden af at forklare naturen ved naturlige årsager:

... saa for at give Natur-Lærdommen og de ædste verdslig Vise den Høiagtelse de fortiene, maa man kiende den ædgamle Verdens Tænkemaade, og af den slutte hvad styrke der ikke udfordredes i at tænke, for at bestride saa mange vanskabte og almindelig antagne Meninger.<sup>122</sup>

... at de som holde for, Videnskaberne ei have giort Nytte i Verden, og at Natur-Lærdommen til største Deel ei bør ansees for at tiene til andet end simpel hen til Fornøjelse, have alene nødig at kaste et Øie hen paa den ædste Verdens og de vilde Folks Meninger, for at overbevise sig om, hvad enhver Sandhed ikke er uskatteerlig; da Forstanden naturligviis falder fra Feil i Feil, imidlertid at Menneskets falske og forudfattede Meninger ere dets farligste Fiender og meget ofte dets uovervindelige Tyranner.<sup>123</sup>

Hele den tredje bog skulle således vise, at kun naturlærdommen kunne forhindre mennesket i at 'falde fra fejl til fejl'. Kun kundskaberne, som de var udviklet i Krafts samtid kunne modvirke overtroen og de uhyggelige effekter, denne kunne have. Men som med erkendelsen af den sande religion, forklarer Kraft heller ikke, hvordan dette fald 'fra fejl til fejl' kunne føre frem til naturlærdommens sande erkendelse.

### **Sammenfatning**

I hele Krafts afsnit om den religiøse udvikling er der på intet tidspunkt tale om, at fornuftens anvendelse på dette område førte til den sande tro, til kristendommen. Kraft afviste, som nævnt, at kristendommens centrale sandheder lå som rester i de vildes religioner, og samtidig gav han udtryk for, at hvis fornuften blev stillet over for den sande tro, ville den indse dette med det samme<sup>124</sup>. Konsekvensen heraf er, at det for Kraft kun var ved en ny åbenbaring, at kristendommen igen kom til mennesket. Og hvornår dette så er sket i forhold til den menneskelige nulstilling, skrev Kraft intet om.

---

<sup>122</sup> Kraft 1998 p. 202.

<sup>123</sup> Kraft 1998 p. 204-5.

<sup>124</sup> Kraft 1998 p. 163, se også side 94.

Denne holdning skyldes den måde, nulstillingen af mennesket blev konstrueret på. Kraft kunne ikke på nogen måde gøre kristendommen til en del af den rene menneskelige naturtilstand, for så ville denne tilstand ikke være en sand nulstilling. Naturtilstanden bestod af et næsten dyrisk menneske, der ud over sproget, fællesskabet i familien og frihedstrangen kun havde potentialer, ingen realiseringer. Hvis der i disse potentialer havde ligget urkristne elementer, ville han ikke derefter kunne lade fornuften og den alene være udviklingens agent. Men han var klart opmærksom på problemet, hvad hans referencer til Lafitau også viser. Kraft lod de hedenske religioner, der var produkter af fornuften, og som afspejlede samfundsforholdene, være en lang og stadig stærkere fornedrelse af mennesket. Men det satte ham i en vanskelighed med den sande tros genkomst, og her løste han problemet på den 'simple' måde, at i og med at mennesket havde to oprindelser, så fik det også åbenbaringen af den sande tro dubleret. Det var den eneste løsning, hvis fornuftudviklingsprojektet baseret alene på mennesket skulle kunne lade sig realisere.

Den sande tro var derfor ligesom skabelsen et guddommeligt område, og på den måde kan man sige, at Kraft fik indkredset og afgrænset området for fornuftens felt i forhold til det guddommelige felt historisk såvel som institutionelt. Mennesket kunne med sin fornuft udfolde sig på det teknologiske og sociale område samt (måske) inden for den sande erkendelse vedrørende naturens indretning. Og hermed adskilte Kraft sig så igen afgørende fra Acosta og Lafitau. Der var nemlig nu en verdslig erkendelse af naturen, en erkendelse som ikke havde gudsbeviset, men en beherskelse af naturen og samfundet som sit mål. Videnskaben var ikke længere teologiens filosofiske lakaj, men et redskab i den menneskelige, ja det levende menneskes tjeneste. Dette redskab kunne bruges til at gøre tilværelsen bedre ved at analysere den menneskelige udviklings verdslige sider, og her var de vilde det råstof, som mest klart afdækkede mennesket i dets reneste natur og i de udviklingsmæssige konsekvenser heraf. Livet havde således fået en værdi i sig selv og var ikke blot en forberedelse til det evige liv, og for Kraft ville naturlærdommen være et af midlerne til at gøre livet her på jorden bedre og mere lykkeligt for menneskene.

Selve analysens opbygning synes stærkt inspireret af Lafitaus bog. Hvor Lafitau havde det religiøse og det moralske forfald indtil kristendommen i form af Kristus eller missionen rettet op herpå og gør det med grundlag i de evige sandheder, der fra Adams tid var indlejret i mennesket, lader Kraft mennesket forfalde i sin udvikling på to områder. Det ene er det religiøse, som forløses ved fornuftens genkendelse af sandheden i den åbenbarede religion. Det andet er den lykke, som forsvinder i og med at stadig større dele af den menneskelige naturs

udfoldelse fordærves. Og ligesom de sande religiøse elementer i Lafitau's konstruktion ikke kan forsvinde helt, således kan den menneskelige naturs elementer ej heller forsvinde i Krafts konstruktion, men her er det ikke den sande tro, der skal forløse, men naturlærdommen, for her drejer det sig om det område, som er fornuftens.

## **De vilde som arkæologisk objekt**

Hvor de kristne analytikere fik placeret de fremmede i den globale bibelske historie med de religiøse forhold i centrum, eliminerede oplysningstænkere hele denne historie som et analytisk objekt og skabte deres egen verdslige historie efter den religiøse. Og hvor oplysningsfilosofferne fik etableret en verdslig udviklingshistorie gennem det nyetablerede vilde stadium, som senere blev efterfulgt af et barbarisk stadium, var et sådant stadium den rene ateisme for de kristne tænkere, således som Lafitau gjorde opmærksom på. Mens oplysningstænkere brugte den nye oprindelse til at forankre deres ideer om den menneskelige natur, fordi den oprindelige tilstand med et nulstillet menneske udtrykte denne uforanderlige natur, som var altings begyndelse, så var der for de kristne tænkere ikke sket noget som helst med mennesket siden dets skabelse. Menneskets natur var givet af Gud med Adam og Eva, og mennesket kunne aldrig komme i en ren naturtilstand, for en sådan fandtes overhovedet ikke i den kristne optik, ikke engang i den oprindelige paradisiske tilværelse. Mennesket var skabt i Guds billede dagen efter dyrene, det havde intet med natur at gøre. Indianerne var derfor hedninge, ikke naturfolk. Indianerne var ofre for djævelens spil eller menneskets iboende tendens til moralsk forfald, ikke for den gryende fornuft. Indianerne skulle kristnes, ikke fornuftiggøres.

Med oplysningstidens opfindelse af den verdslige, vilde naturtilstand blev ikke blot menneskets historie en anden. Teologien blev også frataget ikke bare monopole på, men også overherredømmet over de autoritative udsagn om den menneskelige oprindelse. Dette felt blev nu åbnet for de verdslige videnskaber, og filosofien i den verdslige udgave 'besatte' hurtigt området med en form for samfundsfilosofi, som i nogle få tilfælde ikke bare henviste til de vilde og indianerne generelt, men også som enkelte steder hos Kraft, forholdt sig analytisk til de konkrete informationer, der var om dem.

Efter opkomsten af denne antropologiske oplysningsfilosofi med reference til empiriske fremstillinger af vilde folk fra hele verden som menneskehedens historiske oprindelse, kunne man have forventet, at disse vilde i og med romantikken blev indføjede i de nationale historier, som blev formuleret i



denne tid, som nationernes oprindelige tilstand. Men det skulle vise sig at være en meget langvarig og vanskelig proces. Det krævede nemlig en bred accept af, at der var en anden fortid forud for antikken end den jødiske i den bibelske form, en accept der ikke blot skulle bryde med den bibelske historie, men også med at denne fortid skulle kunne dokumenteres af skriftlige kilder. Dertil skulle der i den elite, der formulerede sig om nationens fortid, ske en accept af, at nationens fortid var lig med folkets fortid og ikke de enevældige regenters fortid. Og endelig var der et ikke uvæsentligt problem med at tro på, at der var tid nok siden verdens skabelse til, at denne nye, vilde samfundsform havde kunnet eksistere, og at menneskene havde kunnet udvikle, det vil sige forandre sig så meget, som forskellen mellem denne nulstilling og samtiden udgjorde. Hvis ikke man kunne godtage det store menneskelige forfald, som oplysningstiden havde skabt, var der jo ikke hverken tid eller rum for vildskaben i historien. I dansk oldtidshistorie og det, der skulle blive til arkæologi, ser man da også at den nordiske oldtid et godt stykke tid ind i det 19. århundrede forbindes med den antikke verden, hvor de nordiske guder og helte fremstilles som antikkens guder og kejsere eller som Homers helte. Som sådanne fungerede de som en legitimering af enevælden<sup>125</sup>. At flytte opfattelsen af nationens fortid fra de heroiske antikke forhold til en flok foragtede og dyriske vilde som dem, man læste om i beretningerne fra de fjerne lande eller kendte til fra Grønland og Lapland, at ændre billedet af vore forfædre fra sagnomspundne helte til kannibalernes ligemænd krævede helt andre samfundsmæssige samfundsmæssige funktioner end legitimeringen af enevælden som landets centrale identitetssymbol. Jens Krafts og andre oplysningsfilosoffers opfattelse af de vilde som vore forfædre i levende live måtte da også vente næsten 3/4 århundrede, før den slog igennem. Dette vil jeg kort behandle her til sidst.

Opdelingen af den danske oldtid i en form, der kunne skabe grobund for vildskaben som det tidligste stadium, tilskrives C.J. Thomsen (1788-1865), der i begyndelsen af det 19. århundrede fik til opgave at rydde op i Oldsagssamlingen. Af et brev fra 1818 fremgår det, at hans første opdelingskategorier var: 1) stenredskaber og våben; 2) metal og købbervåben og andet kampudstyr; og 3) jernting fra den hedenske periode. Men dette refererede ikke til tidsperioder, for herefter fulgte 4) husholdsredskaber; 5) smykker osv.<sup>126</sup> Der var altså her tale om en materiale opdeling af genstandene, som alle var fra en enkelt periode, Hedenold - den hedenske oldtid. I 1825 var sten, kobber og jern blevet til kronologiske aldre, og i 1836 forbandt C.J. Thomsen stenalderen med de vilde, idet han i en *Kortfattet Udsigt over Mindesmærker og Oldsager fra Nordens*

---

<sup>125</sup> Gjerløff 2001 p. 57.

<sup>126</sup> Klindt-Jensen 1975 p. 50-51.

*Fortid* skrev, at de skandinaviske stenalderfolk havde lignet de vilde<sup>127</sup>. Den samme forskydning i opfattelsen ser man i hans planer om opstilling af de etnografiske genstande. Her skulle i hans tidligste planer først den gamle verdens kultiverede nationers genstande præsenteres og derefter de vilde folks med de varme og de kolde områder som de to hovedkategorier. Denne systematik, som skulle afspejle ordenen i den store verden som en rumlig og dannelsesmæssig orden, blev ved nyordningen i 1849 erstattet af en opstilling i tre hovedafdelinger: 1) nationer, der ikke selv forarbejder metaller og derfor må betragtes som stående på det laveste trin; 2) nationer, der forarbejder metaller, men ikke har en selvstændig udviklet litteratur; og 3) nationer, der både forarbejder metaller og har en selvstændig litteratur<sup>128</sup>. Hermed er den etnografiske samling med tredelingen i det, der skulle blive benævnt vildskab, barbari og civilisation, dels ordnet efter et universelt udviklingsmønster, dels bragt i overensstemmelse med de danske samlinger, således at de vilde i verden også kunne danne objekt for studiet af den vilde tid i Danmark og omvendt. Den globale historie var derved formuleret ud fra den danske, noget der senere, da man igen tænkte i en generel evolution, skulle ændre sig til det stik omvendte.

Den store ændring i opfattelsen af den danske oldtid, den ændring der gjorde vore tidligste danske forfædre vilde, skete da hedenoldforskningen ikke længere skulle legitimere det enevæddige kongedømme og finde kongelige forfædre i gravhøjene og moserne. Et markant opgør med denne form for enevældslegitimerende historieforskning eller arkæologi kom i 1842 og 1843 til udtryk i J.J.A. Worsaaes (1821-85) behårde kritik af, at et nyfundet moselig var blevet udnævnt til at være den norske dronning Gunhild, som Harald Blåtand ifølge forskellige sagn havde lokket til Danmark med løfte om ægteskab, hvorefter han havde myrdet hende. Generelt gjorde Worsaae op med historikernes tendens til at gøre enhver oldsag til noget enestående og kendt fra sagnene eller noget, der havde haft forbindelse med kongerne. Oldsagerne var ifølge Worsaae for størstedelens vedkommende efterladenskaber fra almindelige menneskers daglige liv<sup>129</sup>.

Næsten symbolsk åbnede nyordningen af den etnografiske samling på det, der i 1892 skulle blive til Nationalmuseet, samme år - 1849 - som junigrundloven gjorde en ende på enevædden. Folket var nu den instans, der var bærer af den danske identitet, og de jordfundne sager var dette folks efterladenskaber og derved forudsætningen for via arkæologiske undersøgelser at blotlægge vore

---

<sup>127</sup> Klindt-Jensen 1975 p. 55.

<sup>128</sup> Birket-Smith 1937 p. 106.

<sup>129</sup> Gjerløff 2001 p. 58.

forfædres liv og ånd, det vil sige fastlægge det egentlige danske. Den analytiske kontekst, disse genstande blev sat ind i for at give dem liv, var den universelle vildskab i den verdslige form. Dette medførte også at man, som det herhjemme skete med Worsaae, måtte frigøre sig fra de skriftlige kilder, man hidtil havde været så afhængige af, hvorved den historiske forskning blev adskilt fra arkæologien. Det blev arkæologiens opgave at indsamle og give liv til efterladenskaberne fra den periode, der lå forud for skriftligheden, og her lå det med henvisning til arkæologiens og antropologiens genstandsfiksering og fællesskab på museerne lige for at gøre konstruktionerne af den globale vildskab til den nye kontekst for de nationale efterladenskaber, i det mindste i den udstrækning det ikke var uforeneligt med den nationale stolthed. I konsekvens heraf reducerede Worsaae da også den etnografiske samling til alene at være en studiesamling for arkæologien, ligesom han næsten ophørte med at anskaffe nye etnografiske samlinger.

I begyndelsen var denne vildskabens periode uden den store dynamik, da den manglede tidsdybde. Verden var stadig i begyndelsen af det 19. århundrede relativt ung, men snart skulle denne periode få en meget længere tidslig udstrækning. Med Charles Lyells (1797-1875) geologiske studier og især med hans værker *Principles of Geology* fra 1830-33 og *The Geological Evidence of the Antiquity of Man* fra 1863, samt med fundene i en hule i South Devon i 1859 blev den tid, mennesket havde eksisteret, så lang, at tiden ikke længere var et argument imod ideen om den menneskelige udvikling. Der blev nu plads til en lang udviklingshistorie, og kort tid efter ser man da også især de engelske evolutionister som f.eks. E.B. Tylor (1832-1917), John Lubbock (1834-1913) og John McLennan (1827-81) udfolde denne mulighed<sup>130</sup>.

Med henvisning til den tidlige udviklings ensartethed, baseret i det universelle menneske, var antropologiens vildskab - i det mindste i den ælle vildes form - nu et forsvarligt sted at lade sig inspirere til, hvordan livet i den nationale vilde periode havde formet sig. Og var man i tvivl eller mere forsigtig, kunne sagen undersøges, således som B. Bahnson begyndte på det. Det er således ikke underligt, at i og med dette nationalromantiske fokus på historien blev de etnografiske indsamlinger begrundet i etableringen af etnografiske studiesamlinger, hvor arkæologer kunne hente inspiration til forståelse af livet i den nationale, vilde og barbariske periode. Og så gjorde det jo ikke noget, at arkæologernes samfund var mange tusinde år gamle, mens antropologernes var

---

<sup>130</sup> McLennan: 'Primitive Marriage', 1865; Tylor: 'Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation', 1865; og Lubbock: 'Prehistoric Times', 1865 (som byggede meget på Thomsen og Worsaae) og især 'The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man', 1870.

samtidige, blot antropologerne bortabstraherede kolonimagterne og de moderne samfunds påvirkning, mens arkæologerne sålet på mange tusinde års udvikling.

## Bibliografi

- Acosta, J. de                    1880    *The Natural and Moral History of the Indies*, bd. 1-2. London.
- Augustin                        1991    *Om Guds stad* 15.-18. bog. Oversat af Bent Dalsgaard Larsen. Aarhus.
- Augustin                        1996    *Om Guds stad* 19.-22. bog. Oversat af Bent Dalsgaard Larsen. Aarhus.
- Bacon, R.                        1928    *The Opus Majus of Roger Bacon*, bd. 1-2. Oversat af R.B. Burke. London.
- Bahnsen, K.B.                 1882    Gravskikke hos Amerikanske Folk. *Aarbog for Nordisk Oldkyndighed og Historie*, p. 125-218.
- Bahnsen, K.B.                 1887    Etnografiske Museer i Udlandet. *Aarbog for Nordisk Oldkyndighed og Historie*, p. 171-292.
- Baring-Gould, S.             1868    *Curious Myths of the Middle Ages*. Boston.
- Bezzola, G.A.                 1974    *Die Mongolen in Abendländischer Sicht [1220-1270]. Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*. Bern.
- Biblen
- Birket-Smith, K.             1937    Den etnografiske Samling. *Tilskueren* bd. 52,4, p. 98-113.
- Birket-Smith, K.             1960    'Jens Kraft. A Pioneer of Ethnology in Denmark'. *Folk* vol. 2, p. 6 - 12.
- Christensen, O.              1988    *Jens Kraft 1720 - 1765. Biografisk Skitse*. København.
- Fenton, W.N.  
& Moore, E.L.                 1974    Introduction. Lafitau: Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times. I: Lafitau: *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*,

p. XXIX-CXIX. Toronto

Ferdinand, K. 1999 Den etnografiske samling på Moesgård. I: Høris, Madsen, Madsen og Velle (eds.): *Menneskelivets mangfoldighed: Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård*, p. 33-46. Moesgård.

Flint, V.I.J. 1984 Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment. *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 15, p. 65 - 80.

Gjerløff, A.K. 2001 Tingenes tavshed - tingenes tale: Om forholdet til fund før og nu. *KUML*, p. 47-70

Hannestad, K. 1957 Indledning. I: Rubruk: *Guillaume de Rubruks Rejse gennem Centralasien (1253-1255)*, p. 5-51. København.

Harris, M. 1968 *The Rise of Anthropological Theory*. London.

Hatt, G. 1911-12 Om Brugen af Garvemidler hos Naturfolkene. *Geografisk Tidsskrift* årg. 21, p. 147-51.

Hatt, G. 1913-14 Lappiske Slædeformer. *Geografisk Tidsskrift* årg. 22, p. 138-45.

Hatt, G. 1949 Oldtidsagre. *Arkæologisk-Kunsthistoriske Skrifter* bd. 2, nr. 1, p. 1-182.

Hodgen, M.T. 1971 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia.

Hooper-Greenhill, E. 1992 *Museums and the shaping of knowledge*. London & New York.

Høris, O. 1994 *Forholdet mellem samfund og natur i antropologiens teoriehistorie*. Arbejdsrapport 11-94. Center for Kulturforskning. Århus.

Høris, O. 2001 *Antropologien i Antikken*. Århus.

Isidor 1910 *Isidors Geschichte der Goten, Vandalen, Sueven*. (Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum) Oversat af D. Coste. Leipzig.

- Isidorus Hispalensis 1984 *Etymologiae, bd. IX: Les langues et les groupes sociaux*. Oversat af M. Reydellet. Paris.
- Jensen, K.V. 1989 Djævle eller ælle vilde. I: Jensen, K.V. (ed.): *Europa og de fremmede i Middelalderen*, p. 135-50. København.
- Kälin, K. 1943 *Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau 1681-1746*. Freiburg.
- Klindt-Jensen, O. 1975 *A History of Scandinavian Archeology*. London.
- Koch, C.H. 1978 'Jens Kraft - Et kapitel af den danske filosofis historie i det 18. århundrede'. *Filosofiske Studier* bd. 1, p. 239 - 63. København.
- Kraft, J. 1998 *Kort Fortælling af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger til Oplysning af det menneskelige Oprindelse og Fremgang i Almindelighed*. Høbjerg.
- Lafitau, J.F. 1974 *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*, bd. 1-2. Toronto.
- Lafitau, J.F. 1983 *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, bd. 1-2. Paris.
- Langkjær, M.A. 1999 *Jens Kraft og "De vilde Folk" (1760) - manden, forfatterskabet, værket*, bd. 1-3. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet.
- Lemay, E.H. 1983 Introduction. I: Lafitau: *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, p. 5 - 38. Paris.
- Locke, J. 1970 *Two Treatises of Civil Government*. London.
- Lovejoy, A.O. 1961 *The Great Chain of Being*. Harvard.
- Lund, A.A. 1993 *Etnografiske kilder til Nordens ældste historie*. Århus.
- Macrobius 1952 *Commentary on the Dream of Scipio*. Oversat til engelsk af W. H. Stahl. New York.
- Markham, C.R. 1880 Introduction [til Acosta]. I: Acosta: *The Natural and Moral History of the Indies*, bd. 1, p. i-xvi. London.

- Pagden, A. 1982 *The fall of natural man*. Cambridge.
- Plinius 1949-62 *Pliny Natural History*, bd. 1-10. Oversat til engelsk af H. Rackham. London.
- Risch, F. 1930 *Johann de Plano Carpini. Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245-47*. Oversat af R. Risch. Leipzig.
- Rockhill, W.W. 1967 Introductory Notice. I: Rubruck, W. de: *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, as narrated by himself*, p. xiii-lvi. Tyskland.
- Rubiés, J.-P. 1993 New worlds and renaissance ethnology. *History and Anthropology* vol. 6, no. 2-3, p. 157-97.
- Rubruck, W. de 1967 *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, as narrated by himself, with two Accounts of the earlier Journey of John of Pian de Carpine*. Oversat af W.W. Rockhill. Tyskland.
- Rubruk, G. de 1957 *Guillaume de Rubruks Rejse gennem Centralasien (1253-1255)*. Oversat af K. Hannestad. København.
- Ryan, M.T. 1981 Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Comparative Study of Society and History* vol. 23, p. 519-38.
- Schmidt, W. 1973 *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach to the Racial Question*. Westport.
- Schmidt, W.  
& Koppers, W. 1924 *Völker und Kulturen*. 1. del: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Obermaier, H., Birkner, F., Schmidt, W. & Koppers, W.: *Der Mensch aller Zeiten*, bd. 3. Regensburg.
- Stahl, W.H. 1952 Introduction. I: Macrobius: *Commentary on the Dream of Scipio*, p. 1-66. Oversat til engelsk af W. H. Stahl. New York.
- Thukydid 1963 *Thukydid - et udvalg*. Oversat af Holger Friis Johansen. København.
- Voltaire, F.-A. de 1963 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur*

*les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne ...*, bd. I-II. Paris.