

Den østgrønlandske angakoqkult og dens forudsætninger.

Af J. Prytz Johansen.

Det skulde være hensigten med dette lille arbejde, ikke at forklare den østgrønlandske religion, men at forstaa den. Det er maa-ske ikke overflødig kort at fremsætte, hvad der er forskellen mellem disse to synspunkter for religionshistorisk forskning.

En forklaring vil søge at udlede religionens former af tidligere former — enten hos samme eller hos andre folk — og af almene love for psykologi og kultur. Herved kan utvivlsomt en del forhold forklares, men det fører ikke til en forstaaelse af religionen; thi den eneste mulighed, der er for at forstaa en religion, er at forstaa de mennesker, der har den. Fremgangsmaaden maa da blive at se alle enkelthederne ud fra den stilling, de indtager i folkets liv. For dernæst gennem betragtningen af et saadant billede af forholdet mellem en kulturs dele at se dens former som udtryk for menneskers holdning til tilværelsen og derved trænge ind til de oplevelser, der betinger deres holdning og giver den liv.

Angaaende kilderne til Ammassalikernes religion maa Thalbitzers „The Ammassalik Eskimo. Language and Folklore“ stilles i første række og, hvad sociale forhold angaar, Gustav Holms etnologiske skizze. Knud Rasmussens fortrinlige værker maa benyttes med omsigt, enkelte steder er mærket af, at materialet er indsamlet temmelig længe efter missionens oprettelse.

Dette materiale skal vi nu benytte til at trænge ind i Ammassalikens erfaring. Hvor faar denne sit sandeste udtryk? I den hellige poesi, i den juridiske digtning: trommesangen, og i deres sange, naar de ror fra og til fangsten i kajaken.

I denne klasse maa ogsaa nævnes de traditioner om religionen og dens kult, som er ordret nedskrevet af Thalbitzer efter en gammel kvindes beretning.

Hertil kommer nu prosafortællingerne, de har to formaal: at underholde og at dysse i søvn; de maa bruges med besindighed, da de tit mere gir udtryk for kulturens muligheder end for dens virkelighed.

I resten af kildematerialet kan vi hente kommentarer til ovennævnte.

I.

I fortællingen om Qilaituaq har vi en illustration af, hvordan tingene virker i Ammassalikens verden. Han var en kyndig mand og vilde engang redde sin svogers og sit liv ved at omskabe sig og ham til bjørne; først sprang han selv i havet og kom op som bjørn; saa sprang svogeren ud, og da han dukkede op, raabte han: „Ligner jeg nu ogsaa en bjørn?“ — „Vel ligner du en bjørn, men din bagkrop er næsten uden haar.“ — Det var, fordi han havde buxer af sælskind. Da svogeren hørte det, dukkede han atter ned, thi han var kommet i tanker om, at han havde en hvalros som ammulet. Han blev meget længe under vandet, og da han kom op igen, var han i en hvalros' skikkelse.¹⁾

Saadan virker tingene: tilfældigt for den tankeløse. Kun den, som paa rette vis lægger sindet i, faar tilværelsens existenser til at virke i samklang med sin vilje.

Vi kan sammenfatte hans problem i dette: at gøre verden menneskelig, ∴ ikke tilfældig. Hvad det betyder, ser vi bedst af jagten.

Jagten — det vigtigste i livet — er et møde²⁾ med dyret, hvor begge udfolder deres væsen fuldt; fangeren ved at fange, dyret ved at blive fanget. Det er den selvfølgeligelige baggrund for humoren i en lille episode som denne:

Fangeren Tunutorajik var taget ud i kajak for at gaa paa fuglejagt. Næppe var han kommet ud, før een af fuglene kom svømmende hen imod ham, lagde sig paa tværs af hans kajak, aabnede næbbet og talte som et menneske:

„Se, her har jeg lagt mig paa tværs foran dig; kast nu din fuglepil og gennembor mig.“

Han hævede sin fuglepil, kastede, men ramte ikke. Saa hørte han en stemme blandt søfuglene sige:

„Æ-bæ, du ramte ikke.“

Straks kom der en anden fugl svømmende, og idet den standsede foran ham, sagde ogsaa den: „Nu ligger jeg her saa pænt paa tværs foran dig, ram mig nu med din fuglepil.“

Denne gang ramte Tunutorajik.³⁾

Vi ser her det, vi atter og atter møder: at livet bestaar i et sammentænk mellem levende væsener. Af denne erfaring spirer livets muligheder, dets rigdom og ansvar. Thi netop fordi fangsten er dyrenes vilje, rummer verden en forfærdelig mulighed: at de kan nægte at lade sig fange. Paa den anden side behøver dette ikke at ske, om mennesket vil, med hellige ord kan man lægge fangstvilje i dyrene.

Dette ansvar for tilværelsen viser sig ikke blot ved jagten, men, som det bl. a. fremgaar af de hellige ord, paa alle livets omraader. Disse hellige ord kaldes *serratit*, de er personlig ejendom, og kun ved at der gives en gave for dem, skabes der en situation, hvor de kan overleveres i hele deres magt. De er i bunden form, indledes altid med *éà, éà* og fremsiges med stille og indtrængende stemme. *Serratit* bruges kun, naar det er nødvendigt, for at de ikke skal tabe deres kraft. Med dem lægger han den rette vilje i tingene, men skaber ogsaa, og ikke mindst, det sind i sig selv, som besejrer vanskelighederne. Kort sagt: med dem skaber han af tilfældighederne en verden: sin verden.

Derfor er Ammassalikernes *serratit* det sandeste udtryk for deres erfaring, fordi de skaber den. Vanskeligheden er blot, at de billeder, *serratit* giver os, er knappe glimt, eller snarere at ord, der er rige for Ammassaliken, er ganske tomme for os. Denne vanskelighed kan til en vis grad overvindes ved under læsningen at lade dem spille sammen med vor øvrige viden om Ammassalikens liv; da stiger der en verden op af de hellige ord — omend bleg og brudstykkemæssig i sammenligning med den, de engang skabte.

Som bekendt faar Ammassaliken sin føde, klædning og redskaber næsten udelukkende fra havet. Han er gerne paa rejse om sommeren i telt og bor langtfra altid hver vinter ved samme boplads. Det er derfor naturligt, at hans geografi ikke kender absolutte centre, religiøst udtrykt: han har ingen helligsteder, eller deres betydning er idetmindste ganske perifer. Lige saa naturligt er det, at kystlinien er fundamentet i hans verdensbillede. Naar han skal betegne de forskellige vinde eller fastlægge retninger, der svarer til vore verdenshjørner, saa gaar han ud fra kystens retning.⁴⁾

Denne kystlinie er inddelt af forbjergene, der jo rent umiddelbart frembyder sig for fangeren som orienteringspunkter. Naar han skal fortælle om nogen, at de var saa langt fra land, saa man forstaar alvoren deri, saa faar man at vide, „at man ikke kunde kende forbjergene fra det øvrige land“.⁵⁾ Det at passere et forbjerg eller et næs bliver et naturligt vendepunkt, hvilket utvivlsomt er baggrunden for en *serrat* som denne:

éà — éà.

Nu ror jeg om næsset,
nu runder jeg næsset,
hvad gir det mig der?
Hvad gir det idag?
En remmesæl gir det mig,
en stor klapmyds gir det mig,
en bjørn gir det mig.⁶⁾

éà — éà.

Som deres udskaarne kort bevidner, kender de kysten intimt. „Ved deres forklaringer over besøgte egne vide de nøje at fremhæve de herligheder, som udmærker hver bestemt egn; et sted er der mange narhvaler, et andet mange bjørne, spraglede sæler, maager eller endog tang“, skriver Holm.⁷⁾

En række serratit rykker os midt ind i jagten. Til at udslynge harpunen, der tredelt forener styrke med smidighed overfor det saarede dyrs voldsomhed, bruges kastetræet. Dette inspireres saaledes til sin opgave:

éà — éà.

Lad ikke harpunen fejle,
kast den ikke forkert.
Den fede med de tunge bagluffer
kast ikke forbi den.⁸⁾

Vi følger fangeren ud i kajakken:

éà — éà.

Jeg driver sidelæns for vinden,
hvem kommer op til mig?
Sælerne kommer op til mig.⁹⁾

Vi hører ham gøre sin indsats, naar den farlige nærkamp med hvalrossen begynder. Man fornemmer den spænding, der ligger under de rolige ord, naar man ved, de bogstaveligt skal gaa ud og kæmpe for fangeren i en farlig situation:

éà — éà.

Hvalrossen, jeg harpunerer den,
jeg klapper dens kind.
Du er blevet rolig og spag.
Hvalrossen, jeg harpunerer den,
jeg klapper dens hugtænder.
Du er blevet rolig og spag.¹⁰⁾

Naar fangsten var god, og han nærmer sig bopladsen, saa faar han i sejren ligelig plads til jagtens vanskelighed og dens triumf:

Dette sprællende dyr voldte mig stort besvær,
jeg fik dette dyr.
Sprællende voldte det mig stort besvær.
Jeg er velbevandret i jagt.¹¹⁾

Men er fangsten mislykket, saa synger han anderledes og gir os samtidig et billede af, at havets verden rummer andet end fangst-dyr:

Jeg fik mit digt i fuldstændig orden.
Paa tungens tærskel
laa det færdigt.
Men min jagt mislykkedes rigtignok.
De optrækkende stormskyer paa havets himmel,
nordhimplens sammentrukne regnskyer —
Jeg saa de tunge taager, som samlede sig hastigt.
Naar de rejser sig,
naar de ruller hen over bjærgsiderne, —
nordhimplens sammentrukne sludskyer.¹²⁾

Endnu en enkelt serrat vil give os foruden en jagtsituation et lille sideblik paa hans natursyn. Ammassaliken har fulgt maagens flugt, dens agtpaagivende spejden. Vi hører ham kalde dens utrættede opmærksomhed frem i sig selv, naar han sætter ud paa bjørnejagt; thi her gælder det især at faa øje paa den hvide pels mod sneen:

éà — éà.
Hvilket dyrs skarpsyn
har jeg som mit skarpsyn?
Maagens skarpsyn
har jeg som mit skarpsyn.¹³⁾

Ammassaliken kender ikke døde ting i vor forstand. At sælen er dræbt, betyder blot, at livet indgaar i en form, hvor det ikke ytrer sig ved at svømme, aande og sole sig, men ligger latent i sælen, øjensynligt samlet i knoglerne. At jagten er et møde, gælder bogstaveligt, bagefter skilles menneske og dyr, og dettes liv gaar tilbage: sælknoglerne samles og kastes i havet.¹⁴⁾ Af saadanne skikke kender vi en del, her skal endnu kun omtales een, fordi den har faaet en myte, som viser, hvor naturligt det hele er udfra Ammassalikens forudsætninger:

Naar bjørne bliver dræbt af mennesker, er det næsten altid bjørnen selv, der lader sig dræbe, idet den ønsker en gave for sit kød og sin hud. Disse gaver hænges saa over dens hoved i de tre dage, hvor det er fremlagt, og naar siden bjørnens sjæl genopstaar med andet kød og anden hud, saa modtager den de gaver, som menneskene har givet den, uden at de selv lægger mærke dertil. Det er navnlig saaleskind, man giver de dræbte bjør-

nes sjæl; thi intet dyr gaar saa meget som bjørnene, og derfor slider de ofte deres saaler op.¹⁵⁾

Her har vi nu set periferien af det menneskelige. Jeg skal nu prøve paa at indkredse spørgsmaalene: hvori bestaar det menneskelige, og hvad karakter har det?

For nu at begynde et sted: hvordan bliver man menneske? Det bliver man ved at faa navn. Vi har en morsom illustration i fortællingen om Navagiak. Han gik efter sin død paa æventyr; han prøvede at være græsstraa, men blev træt af vindens rusken; saa var han hund, men nu blev han træt af pryglene; endelig blev han sæl, lærte at dykke hurtigt ved at stemme halen mod kimmingen. Nu befandt han sig godt, men blev uheldigvis harpuneret af en fanger og slæbt hjem. Fangercens kone skræver over sælen og flænses den. Hvad nu? Navagiak springer op i konen, som bliver svanger og efter den rette tid føder et drengbarn. Og nu ser vi Navagiak, der uden at blinke har haft de forskelligste skikkelser, blive yderst ulykkelig, thi hvordan skal han faa sit navn? Dog, heldigvis, trods sin spædbarnstunge og gennem graaden lykkes det ham at frembringe sit navn, han faar det og trives nu glad.¹⁶⁾ Saa nøje er existens og navn sammenknyttet.

Barnet opkaldes efter den sidst afdøde slægtning. Derved bliver barnet menneske, men derved bliver ogsaa navnet menneskeligt, bliver draget ind i livet, efter at dødens uhygge har fyldt det med fjendskhed, saa ingen har turdet nævne det.¹⁷⁾

Navnet er udtryk for livets og menneskelighedens kontinuitet; gennem det lever forfædrene i de nulevende. Hvad det betyder, det ser vi i følgende arain, ɔ: en slags serrat, som moderen synger til sit barn, dette maa vi forestille os ligge omme paa ryggen i amauten. Barnet er opkaldt efter moster:

Se hende deroppe den lille uskyldige skælm,
 endnu har ingen mand rørt hende,
 endnu er hun uberørt.
 Hun er ikke mit barns moder,
 hun er ikke mit barns broder,
 men hun er moster.
 Pukkelrygget (som hun var),
 stammende,
 hvileløs i alle sine bevægelser. —
 Fra aarle morgen har hun kun lyst til mandfolk,
 hun prøver paa at narre dem, det lille væsen. —
 Se, hvor hun slaar med sine hænder,
 hør, hvor hun klynker —
 hov, hvor hun kan løbe.¹⁸⁾

Slægten og navnlig familien er en fast, uforanderlig bund i grøn­lænderen, men ved siden deraf træder et fællesskab af ikke mindre praktisk betydning, nemlig bopladsens eller vinterhusets fælles­skab. Det er den klareste sociale enhed og helt med eskimoisk sær­præg.

Ved hver boplads var der et vinterhus bestaaende af ca. 30 hoveder; brixen, der fylder hele den bagerste del af huset, er delt af skindvægge i mindre rum, hvert til een familie.

Dette samfund manifesterer sig til daglig i, at alle har del i den enkeltes fangst og vinterforraad. Man behøver blot at læse Knud Rasmussens beskrivelse¹⁹⁾ af den bestemte maade, en indbragt sæl opskæres og uddeles, for at mærke den overvældende realitet af Ammassalikens samfund. I virkeligheden er ordet samfund mis­visende, stor-familie dækker bedre sagen. I denne fællesspisning må vi ikke blot se et udslag af samfundet, den er ogsaa selv sam­fundsskabende; det er ryggraden i deres ubetingede gæstfrihed.²⁰⁾

Ved festlige lejligheder nøjes man ikke med at spise sig sam­men; bagefter slukker man lamperne og manifesterer sig som een familie ved et midlertidigt stor-ægteskab, almindeligt kaldet kone­bytningsleg. Konebytningens evne til at svejse mennesker sammen er aabenlys: konebytteres børn regnes for søskende.²¹⁾ I et af sag­nene har vi en ejendommelig digtning over konebytningens magt: Kagsagssuk's søn havde mange gange voldt forstyrrelse, men dette blev sidste gang: Han tog alle mænd i bopladsen, som byttede koner, bandt dem til husstolpen og laa saa med deres koner den ene efter den anden. Da han havde gjort det, løsnede han de remme, der holdt mændene, og gik sin vej.

Efter dette blev Kagsagssuk's søn helt anderledes. Han blev saa venlig en mand, at han ikke vilde tage hævn eller blot gøre mod­stand, hvad der saa blev gjort ved ham. Naar han gik paa jagt, sagde han gerne til alle mændene: „Unge mænd. Mor jer godt og kæl lidt for min kone.“²²⁾

Der kan være grund til i denne forbindelse at nævne tromme­striden, skønt denne ikke er særlig knyttet til vintersamfundet, thi den siger dog noget om de mennesker, der formaar at leve mørke og lyse tider sammen med hinanden saa nær ind paa livet, at euro­pæere i længden vilde finde det uudholdeligt. Trommestrid, det betyder, at fjendskabet gøres til kunst. Trommestridens sange er replikker i et drama, hvor fjendskabet spilles igennem til humor og begejstring, saadan at parterne bagefter kan være de bedste venner.²³⁾ Vi forstaar Aarääituaq, der plejede at sige, han endogsaa død vilde vedblive at stride med den anden i sang.²⁴⁾ Det betyder

mindst af alt, at livet var en idyl, det gik djærvt nok til ved trommestriden, desuden var der saar, som kun hævnens kunde hele, thi hævnens gir fred i sindet.²⁵⁾

Det vil allerede af dette være klart, hvor fundamentalt vinter-samfundet er for Ammassaliken. Baade materielt og sjæleligt er det kernen i hans menneskelighed. Vi kan se det endnu tydeligere ved at studere samfundets holdning overfor det unormale, det umenneskelige.

Det unormale, det er, at et menneske allierer sig med umenneskelige kræfter for at bruge dem for egen regning. Og hvordan kan han gøre det? Ved visse ritualer naturligvis, men først og fremmest i dybeste hemmelighed, det er en *conditio sine qua non* for al trolddom i Ammassalik. Nu viser det umenneskelige sig ikke blot som en tupilak, et skræmsel, der en skønne dag jager livet ud af kroppen paa troldmandens uven, men det lurder ogsaa som en latent fare i troldmanden selv for en dag at slaa ud som vildelse og vanvid. Hvad gør saa samfundet? Det sulter ham ihjel, med mindre han tilstaar, og det ejendommelige er, at blot i kraft af tilstaaelsen vender hans fornuft tilbage, men da er han ogsaa for altid afskaaret fra at øve trolddom.²⁶⁾

Vi mærker det samme i dette: naar en mand, efter at have gennemgaaet uddannelsen som angakoq, ikke aabenbarer det, saa bliver han blot derved til troldmand.²⁷⁾

Hvis nogen har haft en uhyggelig, overnaturlig oplevelse, skal den straks fortælles til andre, ellers vil det overnaturlige vokse i størrelse og ond virkning.²⁸⁾

Sammenfattende kan vi sige, at det menneskelige, det er samfundet. Intet, samfundet er med i, kan blive umenneskeligt, og paa den anden side: hvad der voxer op uden for det, staar i stadig fare for at opløses og forvildes. I en situation, hvor vi vilde besinde os paa os selv, der besinder Ammassaliken sig paa samfundet. Derfor er enhver sammenrystet flok umiddelbart et samfund.

Men samfundet møder ogsaa det unormale som et led i livets gang, saa vi maaske bedre kalder det for: det kritiske. Nemlig naar kvinden har sine blødninger, ved fødsler, men i særlig grad ved dødsfald. Ammassaliken er ikke bange for at dø, ofte kaster han sig af egen vilje i havet, hvis tilværelsen ikke mere byder ham, hvad han kræver, grunden kan være alderdom eller gift og anden sygdom.²⁹⁾ Han er heller ikke bange for de afdøde. Det ligger allerede i navnet; forfædrene er tværtimod til styrkelse. Hvis man ønsker, et barn skal leve længe, saa skal man lade det sidde paa sin navnes grav.³⁰⁾ I serratit repræsenterer bedstefar (mor) forfædrene; følgende siges af kajakmanden, naar han overfalder af storm:

Hvad skal bringe mig i land?
Min bedstefader vil bringe mig i land,
min bedstefader vil bringe mig i land.³¹⁾

Og dog er de angst, men angsten er samfundets, det er en frygt for, at hele sfæren af menneskelighed skal blive smittet af dette kritiske at dø, at fangstdyrene skal forsvinde, vaabnene ikke ramme, klæderne ikke varme. Det ser vi af forholdsreglerne ved dødsfald. Afdødes nære slægt og de, der har rørt liget, betragtes som urene. De damper af taage, siger Ammassaliken, og taagen betyder det fremmede med umenneskelig natur. Paa fjeldene og indlandsisen ruger taagen, og naar den lægger sin klamme haand over fangsten, saa er det vildmarken, som vælter sit uhyggelige formløse væsen ind mod menneskelivet.³²⁾ Den nære slægt, de sørgende skal derfor overholde en lang række regler, der alle tager sigte paa at indkapsle dem i en verden for sig, en verden uden kødgryder, fangstdyr og glæde, en verden, hvor man blot faar rakt lidt mad, og hvor man kun har eet maal, rituelt at gennemleve sorgen og derved faa det døde paa afstand.

Som allerede fremhævet bestaar tilværelsen i et sammenspil med levende væsener, den afdøde er derfor ganske naturligt med i sørgetidens begivenheder og gennemgaar en art omvendelse, som kort udtrykt bestaar i at forvandles fra død til forfader. Det betyder, at han maa løsne sig fra den specielle existensform, han har haft: i sørgeaaret befrier han sig for legemets safter.³³⁾ En saadan magt ligger der i sørgeriterne, at man ved utidig sorg uforvarende kan drive folk bort og ind i døden.³⁴⁾

Den strenge sørgetid varer 3 dage, for kvinder efterfulgt af en mildere (men dog haard nok) paa eet aar. Derefter vender de tilbage til det normale liv, og denne vending maa udføres med en serrat.

En saadan serrat kan afslutte sørgetiden ved at fuldende den, og fuldende den ved at fremstille den; en fanger kan sige:

éà — éà. Fattigt er det
dette land,
fattig er den
denne is,
fattig er den
denne luft,
fattigt er det
dette hav,
fattigt er det.³⁵⁾

Fattig, det skal sørgetidens verden være, thi det er betingelsen

for det normale livs rigdom. Den kan ogsaa fremstille selve vendepunktet; en kvinde kan sige:

éà — éà. Min bedstefader, siger de,
 har tilladt mig at gøre hvadsomhelst.
 Jeg begynder.
 Min bedstemoder, siger de,
 har tilladt mig at gøre hvadsomhelst.
 Jeg begynder.³⁶⁾

Endelig kan den genskabe det normale mere ved at pege fremad, og ligner da de almindelige serratit.

Samfundet er det menneskelige, det er en meget sluttet menneskelighed, der ængsteligt drager sig bort fra det, der ligger paa grænsen eller udenfor, som vi har set i det foregaaende. Indenfor kredsen virker den stærkt, men udenfor vover den sig ikke. Nu indeholder Ammassalikens menneskelighed imidlertid den indre modsætning, at den kræver, har brug for det, der gaar ud over denne sfære, men samtidig i kraft af sin karakter, ikke som samfund kan gribe det; og dette faar sin løsning derved, at den enkelte og kun den enkelte kan beherske dette overordentlige og nødvendige i den form, som gaar ud over det menneskelige: i ekstasen. Dette er den kulturelle baggrund for angakoq-væsenet, og i det følgende skal jeg søge at uddybe dette, samtidig med at jeg skrider til skildringen af selve angakoqkulten.³⁸⁾

II.

Man kan sikkert sige, at angakoq, det er noget, man bliver født til, det kræver særlige dispositioner; derimod er det saa langt fra, man bliver født angakoq, at det tværtimod kræver en lang læretid paa indtil 10 aar. I denne læretid modtager aspiranten vejledning af en eller flere angakoqer, men det egentlige foregaar i ensomhed ude i ødemarken.

Man vil derfor forstaa, at individuelle ejendommeligheder har rige muligheder indenfor de rammer, der sættes af traditionen, repræsenteret ved de ældres vejledning. Det er derfor ikke alle arter detaillere, man kan fordybe sig i med udbytte.

Ønsket om at blive angakoq staar som nævnt i forbindelse med de medfødte dispositioner, men desuden ofte med en isoleret stilling: fx. rekrutteres angakoqerne særlig fra de forældreløse.³⁹⁾ I hvert fald: er beslutningen taget, saa henvender drengen sig til en angakoq og modtager af ham for gaver undervisning i, hvordan han skal forholde sig. Efter Knud Rasmussen begynder læringen med

en rituel renselse med tang og havvand. Hvad enten det har været almindelig brug eller ej, saa er det væsentlige, at han skal gaa ensom ud i ødemarken. At netop afsondring er hovedsagen, faar udtryk i en serrat, som han siger, medens han renser sig med tangen:

éà — éà. Hvor skjuler jeg mig?
Jeg skjuler mig under den opskyllede tang,
mellem blæretangens fingre.
Jeg er skjult, jeg er skjult.⁴⁰⁾

Vi har allerede faaet et billede af ødemarkens væsen i taagen, den der lægger sig om liget og den dødes slægt, den hvori man forsvinder sporløst. Det er mere end et billede; vi hører om lærlinge, der bliver paavirkede af taagerne fra indlandsisens spalter.⁴¹⁾ For den læge mand har ødemarken næppe været andet end graa uhygge, men bag denne uhygge gemmer der sig en mangfoldighed af dæmoner eller jætter,⁴²⁾ og lærlingens opgave er at faa disse dæmoner til at træde frem, for at han kan konvertere dem til styrke i sig.

Hvordan gør han det? Først og fremmest ved isolation og hemmelighedsfuldhed,⁴³⁾ thi den koncentrerede menneskelighed, som samfundet indeholder, kan simpelthen ikke komme i kontakt med vildmarkens dæmoner. Lærlingen maa staa alene, og kun hvis det dæmoniske bliver ham for stærkt og slynger ham ud i vanvid, vil han røbe sig for at redde livet, men maa naturligvis samtidig give afkald paa samkvem med ødemarken.

Ene staar han, dog ikke hjælpeløs, bag sig har han traditionen i form af et ritual. For det meste har han hidkaldt dæmonerne ved at gnide en sten mod klipperne, i kreds med solen stadig rundt og rundt. Formodentlig har han ofte brugt serratit, een er overleveret, den lyder:

éà — éà. Hvor gnider jeg?
Hvor gnider jeg?
Paa Qaatalik gnider jeg,
paa Qaatalik gnider jeg.
Hvem er det, som kommer til mig?
Hvem kommer til mig?
Søens aand kommer til mig,
Søens aand kommer til mig,
uimodstaelig,
uimodstaelig.⁴⁴⁾

Og hvad oplever han saa? Først en forfærdelig angst, som driver tarmene op i halsen paa ham, men saa sker det: ved sindets samling, serrat'en og stengnidningen tager den formløse rædsel skik-

kelse og træder frem mod ham. De skikkelser, der saa viser sig, er som venteligt højst forskellige, des mere iøjnefaldende er det, at een skikkelse, „angakoqbjørnen“, „søens bjørn eller aand“ eller „æderen“, gaar igen som sjælen i et afgørende gennembrud.⁴⁵⁾ Lær-lingen sidder ved en sø, i denne opstaar en fraadende søgang, og bølgerne slaar sammen til en stor bølge med flad top; idet denne aabner sig, kommer en stor bjørn til syne, som gaar op af søen, og medens lærlingen sidder lammet af rædsel, æder den ham, saa blot skelettet bliver tilbage. Derved taber lærlingen bevidstheden. Omsider vender bevidstheden og kødet tilbage, og han vaagner nøgen. Lidt efter kommer klæderne løbende, han tager dem paa og vender hjem til bopladsen. Saadan fortæller han; om det første skridt: at faa dæmonen at se,⁴⁶⁾ thi ellers er han jo magtesløs; om det næste: gennem den lammende angst⁴⁷⁾ at give sig hen til, lade sig besætte af, blive ædt af det dæmoniske, og om det sidste skridt: at vende tilbage til hverdagen, idet klæderne kommer løbende. Tre gange maa det gøres, før han besidder søens bjørn.

Hvad er der saa sket med lærlingen? Det spørgsmaal kræver et dobbelt svar: I hverdagen er der intet eller næsten intet sket, hverken lærling eller angakoq har noget helligt ved sig, de gaar i hverdagen rundt som andre mennesker. Men dog er der sket noget meget væsentligt: han gaar om med en mulighed, en latent verden i sig, som andre ikke har, og den kræver alligevel lidt af hverdagen: lærlingen maa holde en diæt, han maa ikke spise indvolde, hjerte eller lever af sæl; han maa forøvrigt heller ikke arbejde i jern.⁴⁸⁾

Vil vi nærmere paa hold af, hvad der er sket, saa maa vi selvfølgelig spørge Ammassaliken; og han udtrykker det saadan: lærlingen har erhvervet sig en tartoq. Men derved tilspidses problemet blot i dette: hvad er en tartoq?

Vi kunde fordybe os i den mangfoldighed af skikkelser, lærlingen møder i ensomheden, fordybe os i, hvorledes de lever og erhverves; derved vilde vi faa et værdifuldt indtryk af det brogede, fantastiske præg ved denne verden. Blodrøde aander, der svinger frem og tilbage i klippespalter med vildt flagrende haar, eller aander med fremstrakte sorte arme og spidst, skaldet hoved, med store glødende øjne, nikkende og svajende under kroppens lydløse gliden gennem luften, saadanne aander giver et begreb om ejendommelige exalterede stemninger, medens andre skikkelser vidner om mere vage og flimrende oplevelser.⁴⁹⁾ Det billede, der saa kunde tegnes, vilde faa større bredde, men det vilde ikke føre os dybere ind i angakoq-lærlingens psykologi, og en ting til: det vilde ikke sige os stort om, hvad tartat er. Thi alle disse aander er endnu halvt dæmoner,

de er kun halvt tartat, fordi de mangler det afgørende: at faa flyttet deres centrum fra vildmarken ind i det menneskelige, det menneskelige ganske vist i en videre betydning end før, nemlig som ekstasens menneskelighed. Selv hos den lærling, som just har afsluttet sin læretid, er det dæmoniske ikke helt rykket ind i ekstasens menneskelighed, det sker først ved selve angakoqkulten. Vi ser det deraf, at hvis den udlærte lærling ikke træder offentlig frem, saa faar det dæmoniske overhaand, han bliver nødvendigvis en udøver af den skjulte, fjendske trolddom.⁵⁰⁾

Derfor, vil vi lære tartat at kende, saa maa vi søge dem der, hvor de hører til, d. v. s. i angakoqkulten.

Den egentlige angakoqkult foregaar kun i vinterhuset og er saaledes nøje knyttet til bopladsens samfund; den foregaar endvidere kun i mørke. Om sommeren i teltet er angakoqen henvist til at søge inspirationer ved at lægge sig under skind paa brixen med en rem bundet stramt om hovedet.

Her vil vi kun beskæftige os med kulten i vinterhuset. Hanserak fortæller, den finder sted, hvergang det er klart maaneskin, herom mere senere; Gustav Holm, at den ikke sker de dage, der er fangst.⁵¹⁾

Kulten kan finde sted i særlige anledninger, fx. for at skaffe en bestemt vind, for at ødelægge et ulykkesdyr skabt ved trolddom og i alle sygdomstilfælde, hertil hører ogsaa, at en mand ingen sæler fanger, eller en kvinde ingen børn faar. Men angakoqkulten har for meget af inspirationens lunefuldhed i sig til at være bundet af bestemte anledninger — den har haft sin egen jubel. Man mindes den store angakoq Paleq, der plejede at tale om, hvor højt han elskede at raabe budskabet ud over bopladsen, naar han skulde foretage aanderejser igennem luften. Heri ligger dog ikke, at kulten kunde være unyttig, den har altid været til styrkelse: „som oftest gøre angakoqerne deres kunster for fornøjelse, idet man dog forbinder den tanke dermed, at de bringe god fangst til huset.“⁵²⁾

Angakoqkultens ydre former er enkle og iagttages omhyggeligt. Jeg skal kort beskrive dem efter Gustav Holm.

Først om kultredskaberne. Der er trommen vigtigst. Den bestaar af en rund træring med et udspændt maveskind, paa kanten sidder et kort haandtag. Før brugen fugtes skindet for at give trommen klang. Den slaas med en kort stok og altid paa træringen. Paa haandtag og stok er tit udskaaret menneskeansigter. Endvidere anvendes en lille tør og haard skindstump, som holdes i haanden og ligeledes slaas med en stok.

Kulten forberedes saadan: nye knastørre vandskind hænges for indgangen, gulvet i dennes nærhed fejes omhyggeligt, al smuds mellem stenene fjernes. Foran dørforhænget lægges et skind til rette; en stor flad sten anbringes til højre for døraabningen, paa den lægges den fugtede tromme med stok.

Angakoqen binder haaret bagpaa, trykker en rem stramt om hovedet og sætter sig paa skindet med front mod husgangen. Som oftest bindes hans hænder paa ryggen.

Alt er parat, og lamperne slukkes fra venstre til højre.⁵³⁾

Hovedkilden til angakoqkultens indre begivenheder er Teemiartissaq's meddelelser, som findes i ordret referat hos Thalbitzer. I en række billeder skildrer hun en angakoqs udvikling, billeder der faar deres intense liv ved, at Teemiartissaq mere fortæller som tilskuer end som en, der erindrer, saa levende har det staaet for hende. Det springende, som netop derfor kommer i hendes skildring, kan kompenseres ved jævnførelse med nogle mere kortfattede og sluttede beskrivelser hos Knud Rasmussen.

Før vi gaar til den egentlige skildring, skal vi lige fremdrage billedet af den unge angakoq under sin første aandemaning. Angakoqen kalder paa sine tartat ved bestemte raab, men situationen er en ny: lærlingens mere passive holdning skal ombyttes med angakoqens mere aktive. Deraf kommer det søgende og prøvende ved scenen, som udtrykkes ved, at hans tartat først efterhaanden genkender hans stemme og kommer til ham; men — han kender dem ikke. Derfor maa han først lære dem at kende i den ny situation, det hedder: at han spørger sin aperqiteq. Den vil vi senere træffe igen med samme klare karakter, den er kultens erkendende side.⁵⁴⁾

Efter at vi nu har fulgt uddannelsen til den sidste fase, skal vi søge i rækkefølge at skildre selve kultens begivenheder fra det tidspunkt, angakoqen, efter at alle er samlet, og alt er i orden, sætter sig paa skindet ved indgangen.

Saa snart lamperne er slukket, begynder alle mændene at udstøde bestemte raab, medens kvinder og børn sidder tavse paa brixen; angakoqen slaar paa den lille skindstump og udstøder forskellige hvislende lyde. I samme øjeblik der bliver helt mørkt inde i huset, overfaldes han af en uforklarlig angst; ja, nogle angakoqer fortæller, at de har haft en saadan angstfølelse, at de troede, de skulde dø.⁵⁵⁾ Angsten har vi allerede truffet som indledning til ekstatiske oplevelser. Hos Teemiartissaq træffer vi den med hele sin særegne karakter, som en skikkelse: nemilah. Hun raaber sig selv ud i navnet: nemilah. Hun sætter sig paa angakoqen og tynger ham

ned i jorden. Denne synken træffer vi atter, den markerer et gennembrud i ekstasen, her simpelthen indtrædelsen i den. Det er baggrunden for, at mændene blandt andre tilraab ogsaa har dette: singigparput: „vi sænker ham ned.“⁵⁶⁾ Den tilstand, angakoqen nu er i — vistnok en halvt bevidstløs — er kun en overgang. Under stadig voldsommere raab baade fra mændenes og angakoqens side, stærkere raslen af dørskindet og heftigere bevægelser af trommen forberedes den næste begivenhed, der staar i eajuätsiaqernes tegn. Det er tartat, som bor lige underneden i jorden, en projektion af den synkende fornemmelse. Teemiartissaqs levende beskrivelse lyder saaledes: Men naar eajuätsiaqerne, som lever nedenunder i jorden, først begynder at komme, saa bevæges dørskindene voldsomt, og det synes, som om trommen næsten vil flygte. Medens hans eajuätsiaqer begynder at udføre trommeslagene, saa stiger trommen op paa ham, idet hans vision hvirvler rundt for ham; og naar trommen har naaet hovedet, begynder den at dreje sig paa det. Da aabnes hans vision for ham.⁵⁷⁾

Om denne afgørende begivenhed i kulten, at angakoqen bliver visionær, har vi mange bekendelser. Hanserak har fra den sydlige østkyst det samme med denne vending: at naar trommen havde hævet sig op og begyndte at danse om angakoqens hoved, da — sagde denne — blev hans hoved ligesom aabent, saa han kunde se aanderne. Den smukkeste beskrivelse findes hos Knud Rasmussen: Og da trommen nu berørte hans hæl, var det, som det hvide daggry steg ud af natten, han kunde skimte i mørke. Senere, da den berørte hans hofter, kom selve dagen. Mørke fandtes ikke for ham i natten, hans øjne skar gennem alt.

Men da saa endelig den aften kom, da trommen som ført af usynlige hænder stod skælvende og tarmskindssyngende paa hans skulder, vældede solen med alt sit lys frem for hans aasyn, og alle jordens lande samlede sig i en kreds for ham. Alle afstande og al fjernhed var ikke mere.

Gennembruddet har ogsaa været kendeligt for tilhørerne, under det fik angakoqen en anden stemme, som „udtrykte forundring og glæde, og saa vidste folk, at han var begyndt at se visioner.“⁵⁸⁾

Dette trin i ekstasen forener det at være et gennemgangsled og at have sin egen existens. Vi skal derfor dvæle lidt derved. Som det fremgaar af beskrivelserne, føler angakoqen sig nærværende i huset. Denne fornemmelse har sikkert virket stærkt med til, at man lod eajuätsiaqerne bo tæt ved huset.⁵⁹⁾ Under visionen kan angakoqen udpege dem, der har krænket tabu, og karakteristisk nok synes den ene af de to eajuätsiaqsange, vi kender, at handle om tabubrud.⁶⁰⁾

Grundsubstansen i visionens verden har været den almindelige Ammassaliks verden, som vi kastede et blik paa i begyndelsen. Men den har faaet et tillæg, eller bedre: den ses klarere, de psykologiske realiteter, der ellers er en understrøm, træder nu frem i særprægede skikkelser. Den taage, der ligger om de sørgende, kan netop kun angakoqen se. I sagnene ser han et menneskes spor som en levende del af mennesket. Et ejendommeligt glimt faar vi med den oplysning, at de ser serratit i skikkelse af oppustede tarme. For os er det svært at føle nogen hjærtevarme ved dette syn, selv naar vi husker, at indvoldene af sælen indtager en særstilling og fx. ikke maa spises af kvinderne i sørgeaaret. Mere lettilgængelige er de sjæle, som angakoqen ser i skikkelse af smaa mandslinger; det er livet i mennesket og i dets enkelte lemmer, der tager denne form. Armens sjæl er livet i den, om sjælen gaar bort, saa bliver armen syg, da er det angakoqens opgave at skaffe den tilbage igen.⁶¹⁾

Ekstasens muligheder er ikke udtømt med, at visionen aabner sig. Atter synker han, dennegang ikke under hvislende raab, men med et mere distinkt hoi-hoi eller lignende. Han synker for at komme til sine tartat eller — hvad der trods de rumlige forhold bliver omtrent det samme — for at hans tartat kan komme ind. Det tilsyneladende uklare i disse bevægelser skyldes naturligvis, at de først og fremmest er smaa myter over sjælelige oplevelser.⁶²⁾

Ogsaa dette gennembrud er forudvarslet med denne ejendommelige henførelses-svangre angst, som her saa malende kaldes: forventningens største rædsel. Man vil uvilkaarlig spørge, om ikke denne angst har sin tartoq. Spørgsmaalet om de enkelte begivenheders rækkefølge volder her visse vanskeligheder, hvad muligvis hænger sammen med, at vore oplysninger stammer fra forskellige angakoqer. Jeg er imidlertid overbevist om, at denne angst har taget skikkelse i qimahrat. Qimahrat er omgivet af en atmosfære af rædsel, de trækker mennesker til sig; een ved navn ajumaq gaar ikke, men bevæger sig svævende uden at træde paa jorden, alt, hvad den rører, maa raadne og dø. Qimahrat virker ikke som andre tartat udad mod omverdenen, og een er nemilah lig i kun at raabe sig selv, raabe sig selv ved navn, nemlig kultraabet amo. Dette peger hen paa, at de ligesom nemilah kun virker indad paa selve ekstasen.⁶³⁾

Paa dette trin af ekstasen føler angakoqen sig løst fra stedet, og han har en svævende fornemmelse, som i sin mest karakterfulde form bliver til angakoqflugten. Denne karakter ved oplevelserne faar udtryk i, at ikke angakoqen, men hans tartat er i huset, og i, at de tartat, som virker paa dette trin, svæver eller flyver; de er

foruden qimahrat fx. „falken“ og tornartik, sidstnævnte er særlig knyttet til angakoqflugten. Sandsynligheden taler for, at ogsaa timerset hører til her.⁶⁴⁾

Ved at koncentrere os om ekstasens trin har vi imidlertid forsømt en meget vigtig side af kulten, det som gør, at vi overhovedet kan betegne den kult. Der er lighedspunkter mellem angakoqen og mystikeren, men paa et afgørende punkt skiller angakoqen sig ud, thi han afsondrer sig ikke fra verden, tværtimod, i ekstasen virker han og virker udad. En af hans opgaver er at hente sjæle. Et lem er blevet sygt af mangel paa liv, det mangler sjælen, angakoqen maa da finde og skaffe sjælen tilbage. Teemiartissaq fortæller om et saadant tilfælde. Vi springer midt ind i det hele og hører husfællerne sige om angakoqen: „Nu er han ved at komme i forventningens største rædsel, se paa ham!“ Derpaa begynder han langsomt at synke ned raabende: hoi, hoi; han synker ned i jordens indre for at komme til sine tartat. Fra dybet under ham stiger hans aperqiteq op for ham og siger: „Hvad er der i vejen?“ Angakoqen: „Han stønner af smerte, fordi han har mistet en sjæl.“ Aperqiteqen undersøger den syge og siger: „Han klager sig, fordi han har mistet en af sine sjæle.“ — „Kan sjælen skaffes tilbage?“ — „Hvis den ikke har taget skade, kan den let sættes paa plads igen!“

Her holder billedet uheldigvis op, og Teemiartissaq tilføjer blot, at angakoqen sætter sjælene paa plads, og at de syge plejer at komme sig. Et fuldstændigere billede af det dramatiske i visionens verden faar vi af hendes næste billede, hvor vi ser det menneskelige møde det onde og overvinde det. Det drejer sig om en tupilak, et ulykkesdyr skabt ved trolddom, som ødelægger fangsten for en af mændene.

Angakoqen siger: „Jeg skal mane min tartoq og spørge den angaaende dig.“ Han finder sine tartat. „Søg efter tupilaken, søg efter den og kom under den,“ siger angakoqen. Trommen støtter ham ved at rokke op og ned. „Slaa den,“ siger angakoqen. Nu kommer en tartoq: „falken“, vældigt bruser den frem, idet den vugger som trommen. Angakoqen retter den mod den onde tupilak, som skriger afværgende under slagene. Men falken kommer til den, griber og æder den, samtidig skriger falken ke-kekekeke —! Dens stemme høres i huset, hvor husfællerne stryger spyt paa brixekanten og siger: „Den kære, kære falk, hvor herligt, hvor vidunderligt at høre den skribe.“⁶⁵⁾

Bestemte opgaver har spillet en stor rolle, det ser vi tydeligt nok, men, som allerede fremhævet, angakoqverdenen har i for høj grad

hvilet i sig selv, haft sin egen dragende magt, til at være alene afhængig af bestemte anledninger. Angakoqflugten til de dødes land er blot et enkelt eksempel herpaa. Det er heller ikke saa svært at forstaa, vi behøver blot at gaa til angakoqsangene for at mærke lidt af skønheden og dristigheden ved angakoqens oplevelser. Thalbitzers gengivelse af ravneaandens sang giver et begreb derom:

Ravnen:

Lad mig ånde derom, da man rask tog ud på havet
hint efterår, — da man rask tog ud på havet
hin tur mod øst — da man rask tog ud på havet.
Jeg kom for langt ud, helt ud til de isede øer,
mens disse kyster viste sig i flugt med iskanten.

Angakok:

Fulgte du vejen mod nord langsmed dem derude?

Ravnen:

Idet jeg deroppe søgte længere mod nord,
kom jeg lige ind på den fæle store bjørn, du veed,
som just var ved at æde den store remmesæl.

Angakok:

Men hvad hører jeg dog — mon du fik en andel med?
Hvad hører jeg — bringer du ogsaa noget med dig hjem?

Ravnen:

På det sted hist oppe, hvorfra jeg plejer at gå til havs,
fik jeg kending af en brølende storm, der nærmer sig.
Nå, tænkte jeg derinde, det blir til en frisk nordvest!
Min kajakåre fik jeg da lagt ind til bådens side,
men stævnen forude — tabte jeg av syne
og den store sol histoppe tabte jeg av syne;
fråden fra min mund slæbte jeg efter mig.

Angakok:

Og fik du så landkending av forbjærget dær?

Ravnen:

Jeg bøjede mig over åren igen, det er min sang,
jeg brugte atter åren, så lyder min sang.⁶⁶⁾

Angakoqsangene har ikke blot været lyrik, vi har i hvert fald et par eksempler paa, at de har en funktion i kulten, nemlig den at kalde paa tartat, maaske ogsaa som overgang til kultens afslutning.

Kulthen afsluttes ved bestemte kultraab fra angakoqen, han slukker det lys, der brændte inden i ham og gjorde ham i stand til at se. Derefter tændes lamperne i modsat orden af den, de blev slukket i.⁶⁷⁾

Lad os kaste et blik tilbage. Vi har set, at ekstasen ikke stiger jævnt, men i gennembrud. Jævnsides hermed har vi set vildmarkens dæmoner forvandlede, indtil de i visionen fremtræder som virkelige tartat. Nu er vi i stand til i grove træk at sige, hvad disse tartat er. Skulde vi oversætte ordet, maatte vi kalde dem kultguder. De er ekstasens skabende evner i bestemte situationer. Nogle som nemilah, qimahrat og eajuätsiaqerne er særlig knyttet til indtrædelsen af ekstasens enkelte trin, men i hvert fald eajuätsiaqerne har derigennem ogsaa del i andre begivenheder paa dette trin, selv om vi ikke kan udrede det saa nøje. Andre er knyttet til mere udadvendte situationer, aperqiteqen til den forskende; falken til tupilak-ødelæggelsen; ingnerssuit skaffer sæler. Tartoqernes ankomst og virken er knyttet til bestemte raab, raabene kunde kaldes deres symboler. Kultens virksomhed sker ogsaa gennem trommens bevægelser.

Lægfolk er ikke principielt udelukket fra ekstatiske oplevelser, ogsaa de kan forsøge og maaske have et vist held i at mane aander, men da er de ogsaa underkastet de aander, der kommer. Dette er blot de yderste konsekvenser af noget, der ligger inden for selve angakoqkultens muligheder, noget der er udtrykt i tartoqens selvstændige stilling.⁶⁸) Andre folkeslag blir født ind i samfund med deres guder, men angakoqen maa skaffe sig dem selv helt paa eget ansvar. Tartat-skikkelserne er præcise udtryk for noget i højeste grad inspirativt, som kommer udefra og griber mennesket, men samtidig er draget ind i det menneskelige ved angakoqens indsats.

Vi har nu prøvet at give et billede af kulten paa den maade, vi kan, nemlig ved en beskrivelse med almindelige psykologiske begreber. Saadanne psykologiske billeder kan være mer eller mindre sande, mer eller mindre dybe, men selv i heldigste fald bliver en rest tilbage. Thi angst, den findes fra pol til pol, men nemilah findes kun i Ammassalik, kun hos angakoqen, maaske kun hos een angakoq. Nemilahs allerinderste hemmelighed er jo, at det er hans angst, thi det er just forskellen paa selv den fineste psykologiske beskrivelse og skikkelsen nemilah. Og denne rest, den kan vi ikke gribe, den kan aldrig mere gribes, den gik i graven med den sidste angakoq.

Der er een af angakoqverdenens myldrende skikkelser, som vi slet ikke har omtalt, fordi den maa ses i en bredere sammenhæng, det er manden i maanen.

Angakoqens højeste maal og ekstasens højeste trin er betegnet ved, at angakoqen flyver. En speciel tartoq: tornatik er særlig knyttet hertil. Angakoqflugten kunde føre overalt, men visse maal

indtager en fremtrædende plads i traditionen. Det er Asiaq (regnens gud), de dødes land, havets moder og maanen. De tre førstnævnte synes nu i virkeligheden ikke at have spillet nogen særlig rolle i Ammassalikens liv, de vil derfor ikke blive behandlet her.⁶⁹⁾

Jeg skal da vende mig til maanen. Jeg lader en lille anekdote løbe med: Engang da pastor Rüttel var henne hos kolonibestyreren, kom angakoqen Maratti paa besøg. Rüttel skriver herom: Med den roligste mine af verden fortalte Maratti os, at han selv havde været paa maanen og besøgt maanemanden. Da jeg mente, at maanemanden vilde have vanskeligt ved at leve, eftersom der ingen luft var til ham, saa hævdede Maratti, at han vidste bedre besked om maanen end Europæerne, thi de maatte nøjes med at se den i kikkert, men han havde selv været der!⁷⁰⁾

Det gælder for os om ikke at gøre Rüttels fejl og tro, at maanen i Ammassalik er den samme som maanen her. Den sidder oppe paa den store slette, vi kalder himlen, og himlen kan man smutte op paa, naar man er fløjet ud over havet til horisonten.

Men maanen nøjes ikke dermed, den vaager over havets stigen og falden, vejret, kvindens blødninger og fødsler, og at sælerne faar unger, men især vaager den over, at sørgetidens bestemmelser overholdes; de ulydige pisker den med is og sne eller stiger endog i angakoqernes syner ned paa jorden i skinnende hvid bjørneskindspels og vælter de ugudeliges huse. Engang da den sad paa et fjeld og stak med sin stav efter et hus, kom den i strid med en tartoq; tartoqen var lige ved at bryde staven, da raabte maanen: „skal havet da aldrig stige og falde eller sælerne faa unger,“ og tartoqen gav slip.⁷¹⁾

Visse af maanens ejendommeligheder forstaas let, fordi den er maane. Men hvad har den med renhedsbestemmelserne og fødslerne at gøre? I første omgang kan vi blot konstatere, at den repræsenterer samfundet, og, naar man husker tilknytningen til angakoqkulten, at det nærmere bestemt er bopladsens, vinterhusets samfund. Men i grunden er det heller ikke uforstaaeligt, thi paa de breddegrader vil maanen gøre sig meget lidt gældende om sommeren, men des mere om vinteren, den tid, hvori bopladsens samfund eksisterer.

I denne forbindelse er ogsaa Hanseraks allerede anførte oplysning af interesse: at angakoqerne plejer at hekse, hvergang det er klart maaneskin.

Selve angakoqflugten til maanen kan naturligvis kun ske, naar maanen er fremme.⁷²⁾

Dette billede af maanen kan vi supplere ved en nøjere betragt-

ning af visionen. Der er maanen en mand, som bor i et hus med visse mærkværdigheder: lige indenfor indgangen ligger to store sten. Naar man løfter den ene af dem, ser man alle bopladserne paa een gang, tæt samlede; løfter man den anden, ser man alle fangst-dyrene. Manden selv hedder jajaq, netop det samme som angakoq-trommen hedder.⁷³⁾

Den formodning, dette vækker om, at maanen (jajaq) i kulten ogsaa er den hellige runde tromme, bestyrkes, naar vi tænker paa stenene i jajaqs hus og stenen, som trommen ligger paa, naar kul-ten begynder. Ligeledes kan vi se et udtryk for visionens klarsyn i det træk, at man gennem aabningerne under stenene ser hele verden. Trommestikken er jajaqs ejendommelige vaaben: træsta-ven; vi forstaar, hvorfor den er ham saa dyrebar.

Jajaqs hus er da simpelthen vinterhuset i visionens verden. Det udelukker jo ikke, at det virkelig ligger paa maanen, det siger os blot, at i visionen er den indre identitet af større vægt end adskil-lesen i rummet. Det er dog ikke alle træk, hvis stilling vi kan se i denne sammenhæng. Fx. er der bagerst i jajaqs hus en dyb sø, hvis grænser man ikke kan se, fra den regner det ned paa jorden.

I hvert fald saa er jajaq med i kulten, idet han repræsenterer samfundets menneskelighed; thi det er først og fremmest samfun- det, som krænkes ved overtrædelse af sørgereglerne, og angakoqens opgave er at genskabe den rene menneskelighed med dens velsig- nelser. I visionen er overtrædelserne snavs, som samler sig i jajaqs hus til dennes vrede, angakoqens opgave er at kaste snavset ud, og efterhaanden som det sker, bliver det til fangst- dyr af alle slags.⁷⁴⁾

Jajaq er den bredeste form for det guddommelige, sammenfat- tende kan han kaldes: samfundets gud. Samtidig er det dybt ka- rakteristisk for Ammassalikens kultur, at „samfundets gud“ ind- tager en saa passiv rolle i kulten (jvf. p. 10).

Vi har tidligere uden nærmere forklaring brugt udtrykket: eksta- sens menneskelighed, det kan vi gøre med rette, fordi ekstasen fak- tisk forlænger linierne i samfundets menneskelighed. Men dog er ekstasen ikke aldeles eo ipso menneskelig, den er det, fordi og kun fordi angakoqen er medlem af samfundet.

Jeg har her skildret hele kulten ud fra angakoqen alene, thi set fra samfundets synspunkt er han den port, gennem hvilken alle kultens begivenheder maa passere.

Lad os til sidst kaste et blik paa husfællerne: hvad er kulten for dem? Deres eneste virksomhed er kultraabene i begyndelsen, hvilket er betegnende; thi netop gennem kultraabene (hvoraf der

er langt flere end her gengivet) i forbindelse med trommens bevægelser kan husfællerne følge ekstasens stigen og, idet angakoqens dialoger med tartoqerne kommer til, ogsaa kultens dramaer. Det uhyggelige moment, som spiller saa stor rolle for angakoqen selv, har vel næppe været uden virkning ogsaa paa tilhørerne. Ja, denne side af kulten synes endda at have en egen tartoq: amo, hvis navn netop er et kultraab, Knud Rasmussen fortæller, at den holder tilhørerne i aande.⁷⁵⁾ Under angakoqflugten indtager en tartoq⁷⁶⁾ angakoqens plads, men betydningen heraf har vist ikke været stor, thi husfællerne længes gerne efter, at angakoqen skal komme tilbage og fortælle, hvad han har oplevet. Man tør vel antage, at kultens begivenheder for dem har været farvet af en exalteret stemning.

En enkelt bemærkning hos Hanserak aabner et ejendommeligt, men desværre daarlig belyst perspektiv. Efter Hanserak har det været almindeligt at afslutte kulten med konebytningsleg. Efter min opfattelse betyder det ikke blot en styrkelse af samfundet, men ogsaa at exaltationen spiller sig ud i en erotisk oplevelse.⁷⁷⁾

I enkeltheder er det svært at gøre rede for tilhørernes forhold til angakoqkulten; men at den i almindelighed har haft stor magt over sindene, det har vi et vidnesbyrd om i folkets myter og sagn, thi de er i høj grad præget — for ikke at sige gennemsyret — af angakoqens verden. Paa den anden side maa vi ikke glemme, at folkets tilknytning til kulten er løs; naar vi derfor hører om enkelte, som kun havde ringe tro paa angakoqerne, eller idetmindste kun med forbehold, saa hører vi ikke andet, end hvad der ligger indenfor angakoqkulturens muligheder.⁷⁸⁾

KILDEHENVISNINGER OG NOTER.

- Hanserak*: Hanseraks Dagbog. Overs. Skaarup. Udg. W. Thalbitzer. D. grønlandske Selsk. Skr. 8. Kbhvn. 1933.
Gustav Holm: Den østgrønlandske Expedition. M. o. G. 10. Kbhvn. 1888. Cit.: GH.
Knud Rasmussen: Myter og Sagn. I. Kbhvn. 1921. Cit.: MI.
Knud Rasmussen: 6. og 7. Thule-Expedition til Sydøstgrønland 1931—33. Edit. H. Ostermann. M. o. G. 109, 1 og 3. Kbhvn. 1936—39. Cit.: Henholdsvis KR.I. og KR.III.
Rüttel: Ti Aar blandt østgrønlandske Hedninger. Udg. Bobé, Kbhvn. 1927.
Thalbitzer: The Ammassalik Eskimo. M. o. G. 40. Kbhvn. 1923. Cit.: Th.
Thalbitzer: Les Magiciens Esquimaux. Journal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle Série XXII. Paris 1930.

I.

- 1) MI. 182, Cfr. 286, 330.
- 2) Cfr. Th. 243.
- 3) MI. 174. Jagten er dyrets vilje: MI. 97, 137. KR.III. 25. — Forudsættes i serratit.
- 4) Thalbitzer: Les Magiciens 85.
- 5) GH. 282.
- 6) Thalbitzer: Eskimoiske Digte 69 (Th. 259). Cfr. Th. 276. 263. Humoristisk: KR.III. 51.
- 7) GH. 143.
- 8) Th. 286.
- 9) Th. 264.
- 10) Th. 258.
- 11) Th. 244. — Serrat og kajaksang indtager forskellige stillinger i Ammassalikens liv. Deraf udspringer den karakteristiske forskel paa serratits knappe slagkraft og den mere bevægede og stemningsrige karakter ved de sange, hvori fangsten mindes. Se MI. 344. Th. 243 m. fl.
- 12) Th. 238.
- 13) Th. 260. Cfr. KR.I. 190.
- 14) KR.I. 197. Cfr. Rüttel 65.
- 15) MI. 137. — En del skikke er samlet KR.I. 193—194, 197.
- 16) MI. 122. (Th. 413).
- 17) GH. 111.
- 18) Th. 184. Cfr. Th. 443. (KR.III. 49) m. fl.
- 19) KR.I. 48—50.
- 20) GH. 160 f. 176. — Spisning inddrager i en sfære: MI. 29, m. fl.
- 21) GH. 98.
- 22) KR.III 113. Cfr. KR.I. 73.
- 23) GH. 174. — m. fl.
- 24) Th. 447.
- 25) MI. 278. m. fl.
- 26) GH. 135 ff. MI. 45. Th. 353. MI. 187. Hanserak 153.
- 27) GH. 135.
- 28) KR.I. 195. Cfr. p. 11 med note 43.
- 29) Fx. GH. 105.
- 30) KR.I. 190.
- 31) Th. 277. Cfr. 265 og MI. 116.
- 32) Th. 266, 265, 262. — Taagen dæmonisk: MI. 109. Cfr. GH. 322. Th. 473 (2). MI. 9: „Det gode behøver man ikke at tage hensyn til, for det er godt i sig selv og behøver ingen tilbedelse.

Det onde derimod, som lurder paa os i det store mørke, truer os gennem storm og uvej og sniger sig ind paa os i klamme taager, maa holdes borte fra de veje, vi gaar.“ Dette giver sit bidrag til billedet af taagen som det dæmoniske, men hvad meningen iøvrigt har været, er svært at se, nu da den situation, ordene faldt i, er gaaet tabt; rimeligvis skyldes deres ensidighed, at de skal udtrykke modsætningen mellem grønlandsk religion og kristendom. At det billede, de giver af religionen, ikke uden videre kan bruges, viser serratit jo tydeligt.

- 33) MI. 13.
 34) KR.I. 198.
 35) Th. 261. Cfr. 263.
 36) Th. 265.
 38) Det er ikke min mening at antyde nogen historisk udvikling, aller-
 mindst at opstille almindelige betingelser for shamanisme. Jeg har
 blot forsøgt at oversætte den psykologiske spænding, som ligger bag
 angakoqvæsenet og former dette, til europæisk dvs. til et problem.

II.

- 39) MI. 349. Cfr. MI. 22. KR.I. 104, 133. Th. 355, 19 ff. Hanserak 110.
 40) Thalbitzer: Les Magiciens. 78.
 41) Th. 473 (2).
 42) GH. 114.
 43) GH. 122. Th. 457 (37 ff.). KR.I. 196. Cfr. ovenstaaende serrat.
 44) Th. 278. Cfr. 479 (7) med note.
 45) Særlig: KR.I. 107, 135, 143; iøvrigt 120. GH. 327, MI. 23 f. Th. 479
 (9—12).
 46) Betydningen af at se dæmonerne ret selvfølgelig, men nævnes dog
 nogle steder: Th. 457 (35—36). KR.I. 135, 136, 196. Cfr. GH. 114.
 47) Om den angst, der griber lærlingen, hører vi ofte; navnlig i de
 mest uformidlede vidnesbyrd: Th. 467 (28—31), 469, 473 (14). MI.
 23, 26. KR.I. 106, 112, 136. GH. 326. En enkelt skildring KR.I. 119 ff.
 giver et stik modsat indtryk, men da det drejer sig om en forlængst
 afdød angakoqs barndom, kan det ikke tillægges stor vægt.
 Andre steder nævnes angsten ikke udtrykkeligt. Jeg tror, den maa
 være underforstaaet. Cfr. angstens betydning ogsaa for angakoqens
 ekstase p. 14 og 16.
 48) MI. 15. GH. 128, 122.
 49) Th. 467. MI. 26. Det vage fx.: Th. 457 (34).
 50) GH. 122.
 51) GH. 123. Hanserak 29. GH. 130.
 52) GH. 130, 131. MI. 210.
 53) GH. 124 f. KR.I. 122 f. Den stramme rem om hovedet har bidraget
 til at fremkalde ekstasen. — Om lamperne cfr. MI. 365. En angakoq,
 som er ude at flyve med sine tartat, kan ikke komme ind i et frem-
 med hus, før lamperne er slukket.
 54) Th. 483 (51—53).
 55) MI. 16.
 56) Th. 481 (36—40). Cfr. 457 (25). KR.I. 124.
 57) Th. 483 (54—58).
 58) Hanserak 51. MI. 34. KR.I. 124, cfr. 117.
 59) Andre fornemmelser kan gøre sig gældende, se nedenfor p. 16 (note
 64). Rimeligvis hører taarajuåtsiaq ogsaa til paa dette trin Th. 481
 (41). Som humoristisk motiv MI. 223.
 60) KR.I. 125. — Th. 288. Det er Professor Thalbitzers opfattelse.
 61) Th. 265. MI. 263, 213. GH. 120, 112.
 62) Th. 483 (59—61). KR.I. 125, 118. Cfr. GH. 302.
 63) Th. 483 (59). — Qimahrat Th. 469 (49), 483 (52). MI. 26. KR.I. 125.
 Cfr. GH. 125.

- ⁶⁴) L.c. — De tre førstnævnte nævnes sammen Th. 483 (52). Tornartik fx. Th. 479 (4—5). Timerset flyver ved at glide henad taagen, fx. Th. 280, lærer angakoqen at flyve MI. 29.
- ⁶⁵) Th. 483 (59) f, 487 (93) f.
- ⁶⁶) Thalbitzer: Eskimoiske digte 59.
- ⁶⁷) Th. 281. KR.I. 125. Th. 489 (116).
- ⁶⁸) Over motivet lægmanden, som maner aander, men ikke behersker det, er fortællingen MI. 273 f, GH. 260 bygget. At tartat er selvstændige ligger bagved overalt, men kommer særlig tydeligt frem fx. Th. 485 (70—72) og GH. 301 f.
- ⁶⁹) Asiaq, havets moder og maanen er behandlet i bredere sammenhæng i Thalbitzer: „Eskimoernes kultiske guddomme“.
- ⁷⁰) Rüttel 61.
- ⁷¹) GH. 314, 131, 307 ff. Her er hans vaaben: et slags spyd. Hos Knud Rasmussen er det en træstav: MI. 90 ff. KR.I. 196.
- ⁷²) Hanserak 29. MI. 81.
- ⁷³) MI. 83. (GH. 314).
- ⁷⁴) MI. 82.
- ⁷⁵) MI. 27.
- ⁷⁶) Om en saadan tartoq fortælles: Han var en olding, lam i begge hofter og med munden af led (MI. 73). Rimeligvis afspejler den angakoqens udseende under ekstasens højdepunkt, som Ake Ohlmarks gør opmærksom paa i „Studien zum Problem des Shamanismus“ p. 77.
- ⁷⁷) Til fuldtud at vurdere konebytningens betydning er materialet fra Ammassalik ikke tilstrækkeligt; men saa meget kan siges, at konebytningen har været en hellig handling, et „helligt bryllup“, hvorfra der udgik velsignelse ikke blot indad til samfundet (p. 7), men ogsaa udad (cfr. MI. 180); dette understreges ved, at utidig konebytning har skadelige virkninger, der kan række saa vidt, at maanen fortørnes, eller fx. hvalerne forlader landet (GH. 309, 99). Konebytningens indhold faar sit største udtryk i myten om sol og maanes skabelse. Et forsøg paa at fortolke denne myte vilde imidlertid føre ud over de her valgte rammer, da de canadiske eskimoers konebytningsritualer saa maatte tages i betragtning. Endelig afspændes exaltationen gennem selve den erotiske oplevelse (cfr. KR.III. 113). Det synes overhovedet at være tilfældet hos Eskimoerne. Paa Baffin Land afsluttes kultfesten med en konebytningsleg, der indledes rituelt af Qailertetang, om hvem det hedder, at de „faar menneskers sjæle til at blive rolige som havet.“ (Boas: Central Eskimo 605. Boas: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay 139).
- ⁷⁸) GH. 175.

er langt flere end her gengivet) i forbindelse med trommens bevægelser kan husfællerne følge ekstasens stigen og, idet angakoqens dialoger med tartoqerne kommer til, ogsaa kultens dramaer. Det uhyggelige moment, som spiller saa stor rolle for angakoqen selv, har vel næppe været uden virkning ogsaa paa tilhørerne. Ja, denne side af kulten synes endda at have en egen tartoq: amo, hvis navn netop er et kultraab, Knud Rasmussen fortæller, at den holder tilhørerne i aande.⁷⁵⁾ Under angakoqflugten indtager en tartoq⁷⁶⁾ angakoqens plads, men betydningen heraf har vist ikke været stor, thi husfællerne længes gerne efter, at angakoqen skal komme tilbage og fortælle, hvad han har oplevet. Man tør vel antage, at kultens begivenheder for dem har været farvet af en exalteret stemning.

En enkelt bemærkning hos Hanserak aabner et ejendommeligt, men desværre daarlig belyst perspektiv. Efter Hanserak har det været almindeligt at afslutte kulten med konebytningsleg. Efter min opfattelse betyder det ikke blot en styrkelse af samfundet, men ogsaa at exaltationen spiller sig ud i en erotisk oplevelse.⁷⁷⁾

I enkeltheder er det svært at gøre rede for tilhørernes forhold til angakoqkulten; men at den i almindelighed har haft stor magt over sindene, det har vi et vidnesbyrd om i folkets myter og sagn, thi de er i høj grad præget — for ikke at sige gennemsyret — af angakoqens verden. Paa den anden side maa vi ikke glemme, at folkets tilknytning til kulten er løs; naar vi derfor hører om enkelte, som kun havde ringe tro paa angakoqerne, eller idetmindste kun med forbehold, saa hører vi ikke andet, end hvad der ligger indenfor angakoqkulturens muligheder.⁷⁸⁾

KILDEHENVISNINGER OG NOTER.

- Hanserak*: Hanseraks Dagbog. Overs. Skaarup. Udg. W. Thalbitzer. D. grønlandske Selsk. Skr. 8. Kbhvn. 1933.
Gustav Holm: Den østgrønlandske Expedition. M. o. G. 10. Kbhvn. 1888. Cit.: GH.
Knud Rasmussen: Myter og Sagn. I. Kbhvn. 1921. Cit.: MI.
Knud Rasmussen: 6. og 7. Thule-Expedition til Sydøstgrønland 1931—33. Edit. H. Ostermann. M. o. G. 109, 1 og 3. Kbhvn. 1936—39. Cit.: Henholdsvis KR.I. og KR.III.
Rüttel: Ti Aar blandt østgrønlandske Hedninger. Udg. Bobé, Kbhvn. 1927.
Thalbitzer: The Ammassalik Eskimo. M. o. G. 40. Kbhvn. 1923. Cit.: Th.
Thalbitzer: Les Magiciens Esquimaux. Journal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle Série XXII. Paris 1930.