

Om grønlandernes immaterielle sjel

Overtro som kulturoversettelse og vitenskapskritikk på
1700-tallet

Åmund Norum Resløyken

IKOS, Universitetet i Oslo

a.n.resløyken@ikos.uio.no

Abstract:

This article presents a close reading of the concept of the soul as shown in the Greenland Missionary Poul Egede's 1741 book *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed* and how the concept is utilized in contemporary ethnographic works on the greenlanders and their 'superstition' and 'religion'. The article argues that Poul Egede's translation of key kalaallisut words and their utilization as showing superstitious practices can be understood considering the natural philosophical debates of its time, where the notions of 'spirit' and 'soul' were concepts of paramount concern. Further, the article presents an argument that 'superstitio' – as it was understood in the 16th century – draws on these debates, which in turn informed Poul Egede's translations and the subsequent image of an Inuit conception of the soul.

Keywords:

- Poul Egede,
- tarraq,
- tarneq,
- soul,
- superstitio,
- physico-theology

Min første jobb på universitetet var som vitenskapelig assistent for Arne Bugge Amundsen. Som del av hans forskning på religiøse grupperinger i det tidligmoderne Norge, var det første oppdraget jeg fikk å samle en bibliografi over hva som hadde blitt skrevet om Herrnhuterne eller Brødrevennene i Skandinavia. I 2012 var det egentlig ikke så mye, spesielt for Norges del, men Arne har senere bidratt til å forbedre situasjonen (Amundsen 2024). I Danmark var derimot historien om herrnhutismen nært knyttet opp mot den tidlige koloniseringen av Grønland, som jeg da forstod og fortsatt tenker er en del av historien som for-

tjener langt større kulturhistorisk oppmerksomhet.

Danmark-Norges kolonisering av Grønland startet med Hans Egedes (1686-1758) opprettelse av misjonsstasjonen og kolonien Haabets Ø på Grønlands vestkyst i 1721. I 1728 ble kolonien flyttet til Godthaab, dagens Nuuk, og i 1733 fikk herrnhuterne tillatelse av Kristian 6. til å etablere en misjon tett inntil Egedes. Den ble fort en konkurrent i misjonsarbeidet. Som Arne har vist, så er det ikke alltid lett å skille den statskirkelige og den herrnhutiske pietismen i begynnelsen av 1730-årene (Amundsen 2024:6, 27). Skillet ble imidlertid langt ster-

kere utover tiåret og kulminerte i Kristian 6s konventikkelforordning, utferdet i 1741 (Amundsen 2024:29–32). Likevel er det også slik at begge disse pietistiske retningene forholdt seg til den omfattende utviklingen av naturfilosofien i samme periode. Det er i denne på mange måter komplekse situasjonen at de første etnografiske beskrivelsene av den inuittske kulturen på Grønland ble til, beskrivelser som kom til å prege det europeiske bildet av urfolksskikker og, som jeg vil argumentere for her, bidro til å kategorisere skikkene som overtro.

Utgangspunktet for denne artikkelen er at begrepet 'sjel' vokser ut av en forståelse av mennesket som ble utviklet i antikkens og den kristne verden. Det er et begrep som forutsetter visse former for ontologisk posisjonering av mennesket i relasjon til sine omgivelser og sånn sett er det også et begrep som har ontologiske konsekvenser. Begrepet muliggjør enkelte forestillinger om religion, psykologi og bevissthet og umuliggjør andre. Ved å nærlese tekstene fra de tidlige grønlandske misjonærene er det mulig å se konturene av en forståelse av mennesket som var radikalt annerledes enn den hvor sjelen ble forstått som en immateriell bestanddel av det materielle mennesket.

I denne artikkelen vil jeg diskutere beskrivelser av det forfatterne gjenkjenner som grønlandernes sjel i tre tekster. Jeg vil nærme meg hvordan disse tekstene kan belyses ut fra samtidens teologiske og naturfilosofiske diskurser. Hans Egedes *Det gamle Grønlands nye Perustration, eller Naturel-Historie* (1741) er trolig den mest kjente av disse tekstene.¹ Men den herrnhutiske his-

torikeren David Cranz' (1723–1777) langt mer omfattende *Historie von Grönland* (1765) har sannsynligvis hatt vel så stor innvirkning på europeeres bilde av Grønland. Begge disse har et kapittel med en omtrent likelydende tittel som omtaler Grønlandernes 'superstitioner'. Hos Hans Egede heter kapittelet «Om Grønlandernes Religion eller Rettere Superstitioner» og i den svenske oversettelsen av Cranz' verk, utgitt i 1769, heter det: «Om Grönlandarnes Religion, eller fast mera, Superstition.»² Den tredje teksten jeg skal forholde meg til er Poul Egedes *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed, Forfattet I Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740*, utgitt i 1741. Poul Egede (1708–1789) var sønnen til Hans Egede. Poul blir ofte omtalt som den første som lærte seg grønlandernes språk flytende. Han hadde kommet til Grønland som barn sammen med sin far og vokste opp i nær kontakt med inuitter, omgitt av det grønlandske språket. Pouls bok, som er skrevet i journalform, viser en rekke episoder som kommer igjen i Hans Egedes og David Cranz' kapitler om grønlandernes religion. Hans og Poul Egedes bøker ble imidlertid utgitt samtidig, i 1741, og i forordet henviser Hans også til sønnens observasjoner som underlag for sin skrift (H. Egede 1741: Fortale til Læseren). Samme år ble Hans Egede utnevnt til superintendent eller biskop over Grønland. Det er altså tre tekster som står i et tett intertekstuelte forhold til hverandre, som danner kjernen av materialet jeg undersöker.

1. Et manuskript fra 1724 hadde allerede blitt utgitt i 1729 med samme tittel, men uten forfatterens kjennskap (H. Egede 1729). Teksten var redigert av en venn av Egede, som også en tid hadde vært på Grønland, og er vesentlig kortere enn 1741-utgaven (jf. H. Egede 1729:[frontispis]; 1741:Fortale til Læseren).
2. I Cranz' originalutgivelse heter kapittelet «Von der Religion oder vielmehr Superstition der Grönländer». For å forenkle lesbarheten har jeg valgt å bruke den svenske oversettelsen, som, i motsetning til flere senere oversettelser, forholder seg tett til originalteksten.

Det er Poul Egedes passasjer hvor begrepet 'sjel' nevnes, som utgjør grunnlaget for min nærlesning av disse tekstene. Av de i alt åtte relevante passasjene jeg har funnet, har jeg i større eller mindre grad forholdt meg til de hvor begrepet sjel benyttes for å oversette forestillinger tillagt grønlenderne. Passasjene i Poul Egedes journaler har dannet grunnlag for mange av de påstandene Hans Egede fremsetter i sin etnografiske tekst. David Cranz har benyttet seg av de samme beskrivelsene, som han enten hentet direkte fra Hans Egede eller via andre verker. Derfor har jeg benyttet H. Egedes og Cranz' tekster for å belyse hvordan episodene hos Poul Egede blir omgjort til generelle påstander om grønlendernes forestillinger. Utvalget av passasjer belyser en viss form for oversettelse som overordnet kan karakteriseres som en 'gjenkjennelse' av bibelske og religiøse fenomener, innenfor og utenfor kristnede områder. Disse oversettelsene setter rammer for den kontekstualiseringen Hans Egede og David Cranz viser til i sine kapitteloverskrifter – en forhandling om 'superstitioner' og 'religion'.

De intertekstuelle forbindelsene mellom de tre tekstene har bidratt til hvordan inuittenes forestillinger og praksiser ble beskrevet utover 1800- og 1900-tallet. Søren Rud (2017) har beskrevet hvordan det kulturelle bildet av en arketypisk inuittsk fangstmann fikk representere grønlenderen i dansk kolonial politikk. Selv har jeg skrevet om virkningshistorien av Cranz' bok i en norsk sammenheng og E. B. Tylors bruk av Cranz i konstruksjonen av begrepet animisme (Resløkken 2021). Det som likevel ikke er undersøkt i særlig grad er hvorfor disse 'urtekstene' portretterer grønlendernes religion slik de gjør. Det er dette denne artikkelen vil belyse. Med inspirasjon fra Arne Bugge Amundsen vil jeg løfte fram de historiske beskrivelsene og stille hans grunnleggende

kulturhistoriske spørsmål: «*Hvorfor* har det blitt slik, og hvorfor har det akkurat blitt slik?» (Amundsen 1999:13). Med andre ord: Hvorfor beskrives prekoloniale grønlandske forestillinger om mennesket som å ha et begrep om sjelen, og hvorfor framstår disse beskrivelsene slik de gjør?

Sjelen, overtroen, vitenskapen og religionen

Det kulturhistoriske spørsmålet jeg siterte ovenfor er hentet fra Amundsens artikkel *Med overtroen gjennom historien* (1999). I denne innflytelsesrike artikkelen argumenterte han for utviklingen av en «overtrokanon» bestående av «mundheld», folkemedisin og trolldom, skikk og tro, feiringer av livshøytider og årshøytider (Amundsen 1999:17). Amundsen støtter sin analyse blant annet på Erik Pontoppidan, som kan karakteriseres som en av de fremste målbærerne for statspietismens kunnskapssyn på midten av 1700-tallet. Poul Egede oversatte Pontoppidans katekisme til det skriftspråket som han hadde utviklet for grønlandsk (Kalaallisut) i 1739. Den var dermed en av de aller første tekstene på språket (Kjærgaard 2011:139). Ifølge Amundsen mente Pontoppidan at overtroen skulle møtes «med latter og med forklaringer hentet fra menneskelig erfaring» (Amundsen 1999: 19). Det er strategier som ble benyttet i utstrakt grad på Grønland. Det er likevel verdt å merke seg at 'superstitioner' (overtro) også ble brukt konstruktivt, som et retorisk verktøy til å argumentere for en pietistisk naturfilosofisk lære i møte med samtidens opplysningsfilosofier. Med andre ord, overtro ble ikke bare brukt til å kategorisere den dansk-norske allmuens problematiske kulturelle uttrykk, som Pontoppidan var særlig opptatt av. Overtro var også viktig for å sikre egen – i dette tilfellet pietismens – virkelighetsforståelse. I både Hans Egedes

og Cranz' framstillinger av grønlendernes 'superstitioner' er de konkrete praksisene og forklaringene diskreditert, samtidig som de til dels blir omskapt til uttrykk for en indrettro, lik pietistene argumenterte for. Det bidro til å gjøre overtroens fenomener til interessante objekter å beskrive, sammenligne og organisere i en overtrokanon. Det er denne bruken av overtro jeg argumenterer for at Hans Egede og David Cranz benyttet da de fastholdt at det tross alt er snakk om en form for 'religion'.

Den vanlige forestillingen om mennesket på 1700-tallet var tredelingen i kropp, ånd og sjel. En slik oppdeling viste for eksempel Poul Egede i sin gjengivelse av en samtale med grønlenderne om treenigheten (P. Egede 1741:23). Historikeren Richard Serjeantson omtaler den tidligmoderne naturfilosofiske læren om sjelen som en aristotelisk arv. Aristoteles *De anima* (*Om sjelen*) og en rekke kommentarer til teksten dannet grunnlaget for naturfilosofisk pedagogikk og tenkning om emnet fram til midten av 1600-tallet (Serjeantson 2011:120). I protestantisk kontekst utgjør Philipp Melanchtons *Commentarius de anima* (1540) en av kommentarene. Melanchton (1497–1560) hadde argumentert for at den udødelige sjelen var individuell, og denne forestillingen ble rådende luthersk teologi på 1700-tallet (McDonald 2015: 114, 126). Den viktige naturfilosofiske diskusjonen om sjelen dreide seg ikke så mye om den udødelige sjelen, men mer om ånd eller den delen av sjelen som animerte kroppen, fikk kropp til å bevege seg, hjertet til å slå, lungene til å puste inn luft, og, i noen formuleringer, til å tenke. I aristotelisk filosofi hadde disse evnene vært tillagt en immateriell 'form', i motsetning til en formløs 'substans' som ble animert. Med fremveksten av de mekanistiske naturfilosofiene på 1600-tallet, peker Serjeantson på, ble den aristoteliske autoriteten på emnet forkastet, om enn ikke

nødvendigvis den aristoteliske modellen for sjelen. I stedet ble det som hadde vært tillagt aristotelisk form og substans kollapse til en størrelse, 'materie'. Dualismen som fulgte – som anså virkeligheten for å bestå av en materiell og en immateriell del – gjorde at det ble viktig å vise hvordan den immaterielle sjelen kunne virke på det materielle legemet. Den tidligmoderne diskusjonen om sjelen var altså en forhandling om grensene for mekanistisk vitenskap, hvor sjelen var et viktig grenseobjekt (Clark 1997:301; Serjeantson 2011: 129). Descartes (1596–1650) argumenterte for eksempel for at det kun var mennesker som hadde 'sjel', i betydningen en immateriell og udødelig sjel (eller sinn) som var ansvarlig for blant annet den rasjonelle tanken (Serjeantson 2011:129). Descartes forkastet dermed ånden som et eget animerende prinsipp. I sin utforskning av blodsirkulasjonen argumenterte William Harvey (1578–1657) på den annen side for at ånden var en integrert del av kroppene til både mennesker og dyr og at den hadde sitt sete i blodet (Thomson 2008:69). Nært relatert til disse naturfilosofiske diskusjonene var også diskusjonen om 'superstitio' i forbindelse med trolldom, som kretset om hvordan ånder skulle forstås som virkende i verden og på menneskekroppen (Clark 1997:298–305).

Da Hans Egede ble immatrikulert på Universitetet i København i 1704 var det rådende teologiske synet, og den teologiske utdanningen, preget av naturlig teologi. Den var opptatt av hvordan mennesket kunne erkjenne Gud gjennom skaperverket og det var dermed en retning som gikk i nær dialog med tidens naturfilosofi og som på mange måter gav den legitimitet (Kjærgaard 2021b:78). Hans Egede var en godt belest student, men var mest opptatt av tekster som kunne legitimere hans ønske om å drive misjon hos hedningene, noe den protestantiske verden tidligere hadde vært negativ til.

Han fant argumenter blant annet i tekstene til pietismens grunnlegger Philip Jacob Spener (1635–1705), men også hos grunnleggeren av Laplandsmisjonen Thomas von Westen (1682–1727), Rostock-professoren Heinrich Müller (1631–1675) og lederen for den britiske indianermisjonen, Cotton Mather (1663–1728) (Kjærgaard 2021b:80–81). Disse forfatterne argumenterte alle for et naturteologisk syn hvor hedningene ble antatt å ha en naturgitt kjennskap til Gud, om enn skjult under lag av overtro. Cotton Mather kan illustrere hedningemisjonærenes teologiske posisjon. Samtidig som han var involvert i trolldomssakene i Salem i 1692–93, var han også involvert i tidlige forsøk med koppevaksine. Koppevaksinene var kontroversielle, og enkelte anså dem for å intervenere i Guds forsyn. Mather, som fastholdt at kropp og sjel var uløselig sammenbundne deler av Guds skaperverk, argumenterte samtidig for at medisinsk behandling var en del av Guds plan, og at fysisk og åndelig helse hang sammen. Sammenhengen lå i det Mather omtalte som «the Nishmath-Chajim» (hebraisk: livspust). Denne, hevdet Mather, gjorde at en del menneskelige handlinger, naturlige instinkter, ikke krevde at «Reason» var involvert, samtidig som de samme handlingene ikke kunne forklares «by the Rules of Mechanism» (Koch 2016:559–561). Med andre ord anså Mather at ånden ikke kunne forklares gjennom mekanistisk filosofi, slik for eksempel Descartes argumenterte for, men at den i stedet burde forstås gjennom sin kobling mot menneskets rasjonelle og guddommelige sjel. Dermed vitner åndens tilstedeværelse også om en guddommelig plan som ikke kunne forklares mekanistisk, selv om kropp isolert sett kunne det.

Poul Egede studerte ved Københavns universitet i 1732–33. Han hadde ankommet direkte fra Grønland og hadde derfor en mangelfull grunnutdanning. Han var nok heller

ikke like belest som sin far. Han kunne imidlertid det grønlandske språket og var viktig i koloniseringsprosjektet. I Jan Andersens (2007) portrett av Poul Egede får man inntrykk av en student som ikke var særlig sterk, men som ble dratt gjennom utdanningssystemet av Missionskollegiet, med hensikt om å kunne returnere som prest på Grønland. Hans viktigste lærer var Marcus Wødlke (1699–1750), som spilte en viktig rolle for Poul Egedes språkforskning (ibid:232). I disse årene virket også Jeremias Friedrich Reuss (1700–1777) som professor i teologi ved universitetet, utnevnt av Kristian 6. (ibid 233–234). Reuss hadde fått et kall i Danmark av grev Zinzendorf (1700–1760), grunnleggeren av herrnhutismen. Reuss var dypt inspirert av Christian Wolff (1679–1754), som i sin tur baserte sin tenkning på Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Wolff argumenterte for at Gud kunne forstås gjennom logiske resonnementer, en påstand som stod i opposisjon til synet som pietister som Spener hadde på troen alene som inngang til å forstå Guds plan (ibid).

Både Cotton Mathers og Christian Wolffs tekster kan kategoriseres som fysikoteologi, en variant av naturlig teologi som prøvde å bevise Guds eksistens og egenskaper ved å vise til tegn i den fysiske verden på en intensjonell guddommelig plan. Fysikoteologien kan slik forstås som et argument for at skaperverket i sin planmessige utforming faktisk beviser Guds eksistens (Vassányi 2011:88, 95; Kjærgaard 2021b: 81). Kathrine Kjærgaard har påpekt at de fleste representantene for den tidlige Grønlandsmisjonen, inkludert Hans og Paul Egede og de tidlige herrnhuterne, var inspirert av fysikoteologien. Strømningen spredte seg fra England til Skandinavia og de tyske statene mot slutten av 1600-tallet (Kjærgaard 2021a: 52). Fysikoteologene forankret sine argumenter hovedsakelig i nyvinn-

ingene innenfor astronomi, spesielt Newtons fysikk, som viste at kosmos ble ordnet gjennom en hittil ukjent kraft (jf. Kjærgaard 2021a:48; Vassányi 2011:103–6). Ikke bare gjorde den fysikoteologiske strømningen et poeng ut av at skaperverket som sådan vitnet om Gud, men pekte også spesifikt på naturlige fenomener og objekter som gudommelige vitnesbyrd. En rekke fysikoteologiske tekster utleder teologiske beviser fra naturlige ting som blomster, snø eller himmellegemene (Kjærgaard 2021a: 50–51). På samme måte var fenomenet 'sjelen', eller åndens virkning på den materielle kroppen, et slikt vitnesbyrd.

William Derhams (1657–1735) forelesninger *Physico-Theology: or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (1723) holdt i 1711 og 1712 illustrerer fysikoteologiens retorikk. I kapittelet «Of the Soul of Man», som innleder hans diskusjon om mennesket i skaperverket, argumenterer Derham tydelig mot at mennesket kan være et resultat av rent mekaniske prosesser og advarer:

For if we should allow the Atheist any of his nonsensical schemes, the *Epicurian* his fortuitous Concourse of Atoms, or the *Cartesian* his created Matter put in Motion; yet with what tolerable Sense could he, in his Way, produce such a divine, thinking, speaking, contriving Substance as the Soul is [...]? (Derham 1723:271).

Derhams motargumenter er hovedsakelig organisert om et forsvar for Guds plan for menneskene. Han argumenterer for hvordan ånden i mennesket gir det ønsket om å ta opp forskjellige yrker eller veier i livet at tekniske og vitenskapelige oppdagelser kommer i akkurat riktig tid for å tjene utviklingen av samfunnet (Derham 1723:

263–268). Slik bygger Derham en kritikk av planløsheten han så i andre mekanistiske filosofier. Derham opererer med det tredelte skjemaet; kropp, ånd og sjel, hvor sjelen er «the most noble part, the copy of the Divine Image in us». Den er også den delen som er minst tilgjengelig for å bli studert. «*Genii* or *Inclinations of Mens Minds*» kan imidlertid vise oss Guds plan i verden, blant annet gjennom den før nevnte variasjonen i yrkesvalg eller tidspunktet for nyvinninger (Derham 1723:263). Fysikoteologien kan dermed forstås som et forsvar for kirkelige doktriner i møtet med de mekanistiske naturfilosofiene, men også en posisjon fra hvor kritikk kunne rettes mot konsekvensene av noen av disse filosofiene.

Som jeg viser nedenfor, henviser både Hans Egede og David Cranz til Paulus' første brev til romerne som autoritet for sine fysikoteologiske betraktninger om grønlendernes 'superstitioner'. Cranz viser til vers 19: «Thi at mand veed/ at Gud er til/ det er dem aabenbaret/ Thi Gud aabenbarede dem det» som det heter i Kristian 4s bibelutgave fra 1633 (*Biblia* 1633: NT, fol. 87v [Rom 1,19]).

Bibelterset ble brukt for å legitimere påstanden om at Guds plan og sentrale immaterielle objekter – eksempelvis en immateriell sjel og ånd – faktisk var tilgjengelig for observasjon, på samme måte som syndefloden og andre hendelser i Bibelen. Som Kathrine Kjærgaard har påpekt, så vises Hans Egedes og David Cranz' fysikoteologi gjennom deres beskrivelser av den grønlandske naturen. Den er også tydelig til stede i kapitlene jeg omtaler her, som med Paulus' brev som autoritet, hvor de argumenterer for at grønlenderne hadde en form for religion, nettopp fordi de hadde et begrep om en menneskelig sjel. Det var imidlertid en forutsetning for å kunne se Guds plan at sammenhengen faktisk ble

rasjonelt forstått. Én ting var å kunne erfare den immaterielle ånden, en annen var å forstå det erfarte på riktig måte. I denne sammenhengen spilte overtro en viktig rolle på 1700-tallet. Egedes og Cranz', så vel som Pontoppidans 'superstitioner' ble forstått som feiltolkninger av det Gud hadde åpenbart, og var dermed viktige for kategoriseringen av forestillinger om det immaterielle også hos nylig koloniserte folk. Dermed var også overtro nært knyttet til evnen til å begrunne egne praksiser. Dette fysikoteologiske perspektivet åpnet for en særegen form for oversettelse.

Superstitioner som skjema for oversettelse
Oversettelsesteoretikeren Lawrence Venuti peker på at oversettelser preges av to modeller som ved første øyekast er ulike, men ved nærmere undersøkelser viser seg å være basert på mange av de samme antagelsene. Den første modellen er basert på antagelsen at språk er direkte uttrykk for eller referanse til en kildeteksts innhold; dens form, mening eller effekt. Denne modellen kaller Venuti en instrumentell oversettelse. En slik modell gjør krav på å kunne overføre en uforandret essens fra kildetekst til måltekst. Den andre tilnærmingen kaller han en hermeneutisk oversettelse. Den er basert på antagelsen at oversettelser er tolkninger av kildeteksten, og at oversettelsens form, mening eller effekt nødvendigvis blir endret (Venuti 2010:5–6). Poul Egedes oversettelse fremstår i stor grad som en oversettelse av den første typen. Tolkningen Hans Egede og David Cranz gjør av episodene i Poul Egedes bok kan derimot til en viss grad anses som en form for hermeneutisk oversettelse, men da

av materiale som allerede er utformet til formålet. Jeg skal vise Poul Egedes oversettelser nedenfor, men før jeg gjør det, må jeg omtale de delene av Hans Egedes kapittel som danner et fysikoteologisk skjema for Pouls oversettelser. Dette skjemaet kretser om 'superstitioner'.

Hans Egede påpeker i sitt kapittel at:

Alt dette uagtet troer jeg dog ikke at de [grønlenderne]» haver nogen virkelig commercium [handel] og Gemeenskab med Dievelen; thi af al deres Væsen og indbilte Konstners Art og Beskaffenhed, lader det sig ikke ansee, men er lutter Løgn og opdigtet Verk uden ringeste paafølgende effect og Virkning, og øves allene af de bedragelige Angekkuter for vindings skyld, eftersom de derfor blive vel betalte. Ikke dismindre maa man dog tilstaae at den onde Aand derefter i alle saadanne Superstitioner og betiener sig dem til at Forføre de arme dumme Mennisker, og holde dem fra den sande Guds Kundskabs Eftertragtelse (H. Egede 1741:114).

Angekkuter er de rituelle ekspertene som Hans Egede flere steder omtaler som «hexemestere».³ Han poengterer likevel at de ikke bedriver trolldom i den forstand at de gjør kunster som har en effekt. Deres kunster er mer å betrakte som mer eller mindre bevisst løgn og de settes dermed i en moralsk relasjon til sine medmennesker. Egede viderefører likevel den forklaringsmodellen som hadde vært drivende for trolldomsprosessen, nemlig at djevelen benytter 'superstitioner' for å føre mennesker bort fra sann kunnskap om Gud. Han gir imidlertid ingen plass til djevelens evne til å skape

3. I tråd med kalaallisut omtales disse rituelle ekspertene i entall som Angekkok/Angakkok/Angekkoq, i flertall som Angekkut/Angakkut. Hans og Poul Egede var klar over bøyningen, men skrev tittelen inn i dansk bøyning: En Angekok, Angekutene eller også noen ganger Angekokene. Ofte omtales Angekkut som inuitenes sjamaner (se for eksempel Sonne 2017). I nåværende rettskrivning skrives ordet Angakkok/Angakut

materielle virkninger blant grønlenderne (jf. Ødemark 2011:13). I denne generelle tolkningen av Angekkuts virke opprettholder Egede et tydelig skille mellom det materielle og immaterielle, uten å tømme det immaterielle for innhold. Det finnes en djevel som kan forføre, men han gjør det ikke gjennom Angekkuts hekserier. Virkningen av deres kunster er høyst verdslig og forårsakes av sosiale mekanismer, bedrageri og ønsket om fortjeneste. Likevel ser Egede seg nødt til å påpeke disse forholdene overfor sitt lesende dansk-norske publikum, noe som kan tyde på at han ikke anså det som en selvfølge at leserne ikke ville tolke Angekkutenes praksiser som trolldom..

Summarisk kan det sies at Hans Egedes kapittel om Grønlendernes religion eller 'superstitioner', likt Cranz', fremstiller grønlenderne som lite reflekterte og lite interessert eller i stand til å resonere omkring metafysiske spekulasjoner. Angekkut tildeles posisjonen som antagonist. De blir beskylt for å spre og opprettholde mange av de overtroiske skikkene som finnes blant grønlenderne, i stor grad for egen vinnings skyld. Men selv om de ikke forstår det selv, besitter grønlenderne en latent forståelse av religion som er synlig utenfra. Hans Egede skriver at de tross alt har et begrep om sjelens udødelighet og et åndelig vesen (kalt Torngarsuk, jf. Sonne 2017: 292–297 for en nyere tolkning):

Da *præupponerer* [forutsetter] os dette en Art af en slags Gudsdyrkelse, endskiønt de self ikke forstaae sligt, eller for Fæiske Dumhed, veed at anvende dette Naturens Lius eller overblevne gnist af det medskabte Guds-Billede udi Siælen, til nærmere at betragte Guds usiunlige Væsen udaf hans Gierninger, som er Verdens Skabelse Rom. 1. hvorfor allehaande *Superstitioner* bliver dem istedenfor

en *religion* og Guds dyrkkelse (H. Egede 1741:108–109, uthevinger i originalen)

Det er dette «Naturens Lius eller overblevne gnist af det medskabte Guds-Billede udi Siælen» som på den ene siden lukker for en tolkning av superstitionene som «commercium med djevelen» og på den annen side åpner for en fysikoteologisk tolkning av 'superstitionene' som tegn på Guds plan i naturen. Aksepten for eller henfallenheten til 'superstitioner' henger ifølge Egede sammen med grønlendernes mangel på rasjonell tenkning omkring skaperverket, ikke mangelen på guddommelige tegn. Den oversettelsen Hans Egede legger opp til, tar utgangspunkt i at 'superstitionene' kommer av deres «Fæiske Dumhed»: grønlenderne, skriver han tidligere i boken, er i hovedsak av et flegmatisk temperament, og derfor «stupide», kaldsindige og viser sjelden «affect og passion» (H. Egede 1741:68). Egede legger til at tilstanden også beror på mangel på utdanning, hvorigjennom deres sinn ville kunne «poleres og skierpes» (ibid). Henfallenheten til overtro ble derfor betraktet som en manglende vilje til å resonere omkring metafysiske temaer, noe som hang sammen med de naturlige forholdene de levde under. Ifølge Egede kunne utdanning bøte på dette og skjerpe deres sinn ved å sette dem i stand til å stille de riktige spørsmålene. Svarene lå allerede i skaperverket. Til tross for denne oppfatningen om grønlenderne, var altså noe av poenget med kapittelet å vise deres «medskabte Guds-Billede udi Sjælen», som han mente de også bar på. For å omtale det henviser Egede til beskrivelser som finnes i sin sønns bok. Det er de jeg vil se på i det følgende.

Sjelen og skyggen

Poul Egede skrev i *Continuation* om en episode i februar 1737, som i stor grad har vært

førende for å forklare grønlendernes forståelse av 'sjelen' og som både setter sjelsbegrepet i spill og Angekkuts superstitsiøse bruk av det for egen vinning:

Den 2. [februar] kom 6 Slæder lengere Sonden fra, de samme havde med sig i følge en *Angekø*, hvilken tilforne havde indbild min Vertes Datter at hun havde ingen Skygge, men han vilde forskaffe hende den igien for Betaling. Hendes Fader som jeg tilforne havde *informeret* om slig Bedragerie, spurdte mig som den anden hørte paa, om det var sandt han sagde: Jeg viiste hannem derfor strax, at Pigen havde skygge; Men det var ikke saadan Skygge han meente, men en Part [del] af Menniskens inderste, *fc. [scilicet, lat. nemlig] Siælen*. Naar de miste den da blive de visne og døde. Han var nu derfor kommen at indblæsse hende en Siæl. Men hans Forsætt blev denne gang giort til intet, og han som tilforne af en Deel var holdt for en Fusker af denne *Profession*, blev nu af de nærværende gandske beleed (P. Egede 1741:49).

Også andre steder i boken er Poul og andre misjonærer opptatt av å direkte motbevis grønlendernes forestillinger. Deres måte å agere på minner om den pedagogiske metoden Amundsen siterer fra Pontoppidan for å feie ut overtroen (Amundsen 1999:19). For eksempel viser Poul Egede at piken faktisk *har* skygge. Ordet 'skygge' oppfattes å ha en direkte ord-for-ord referent i det grønlandske språket, det Venuti kaller en instrumentell oversettelse (Venuti 2010:8). Den andre delen av sitatet, hvor Angakoken sier at det ikke er en sånn skygge han mener, er mer kulturelt sammensatt, men oppviser likevel den samme instrumentelle metoden. Skyggen det her er snakk om kan oversettes som 'sjel'. Det er dermed denne oversett-

elsen, mellom 'skygge' og 'sjel', som gjør det mulig å gjenkjenne objektet «en Part av Menniskens inderste.»

Det er interessant at Poul Egede i denne sammenligningen i en og samme setning sier både noe om betydningen av grønlendernes 'skygge' og det europeiske begrepet 'sjel'. Selv om «en Part av menniskens inderste» er en akseptabel forklaring, så legger Poul Egede til 'sjelen', og med det markerer han det objektet – den felles referenten – som stiller de to begrepene til skue. Det ene naturlig; det andre den feillesningen eller 'superstitionen' som finnes blant grønlenderne. I sitatet er første halvdel av setningen det som er å betrakte som Angekokens uttalelse, den andre delen derimot, markerer Poul Egedes oversettelse. I den benytter Egede også pronomenet 'de' og gjør dette dermed til en kollektiv forestilling. Likevel kan det, ut fra de tidligere hendelsene, antas at Poul ikke kjente betydningen av denne kollektive forestillingen, altså at han ikke visste konnotasjonene til begrepet 'skygge'. På denne måten beholdes også den kollektive grønlandske forestillingen om 'skygge' i teksten. Samtidig fungerer Angekokens 'uriktige' påstand, det faktum at han ikke blir trodd *og* at han fra tidligere er kjent som «en Fusker af denne *Profession*», som forklaring på den handlingen som er ment utført. Dermed blir også forestillingen handlingen bygger på skilt fra forklaringen for handlingen. Angekokken bedriver et bedrageri som lukker for en hermeneutisk oversettelse av 'skygge', men med 'sjelen' som tolkningsnøkkel – det Venuti kaller essens – kan 'skygge' gjenkjennes som det immaterielle objektet grønlenderne kjenner til.

I aristotelisk tenkning ville forestillingen om at sjelen kan ha ulike deler være en absurditet. Den formen som utgjør menneskets vesen kan ikke deles opp, selv om ånden – det Derham hadde kalt «inclinations of

Mens Minds» – er en størrelse som kan ha flere egenskaper. Men Poul Egede valgte altså å ligne skyggen med «en Part av Menniskens inderste». Den påfølgende setningen, «Naar de miste den da blive de visne og døde», tolker jeg til å være Pouls innskutte forklaring av fenomenet, spesielt på grunn av hvordan pronomenet «de» opptrer. Det er imidlertid ikke sikkert om setningen er ment som en forklaring eller en parafrasering av Angekokens tale. Disse forklaringene poengterer at den sjelen som menes faktisk er det livgivende prinsippet, altså selve den guddommelige sjelen.

Oversettelsen, som opptrer relativt tidlig i Poul Egedestekst, er effektiv for å etablere en korrespondanse mellom grønlendernes epistemologisk vanskelige praksis og den fysikoteologiske påstanden, som kommunisere til leseren. Oversettelsen framhever at det er en konsistent immateriell ontologi bak de grønlandske 'superstitionene'. Det de sier er 'skygge' er *egentlig* sjel.

Ordet 'skygge' i denne episoden, viser Poul Egede i sin senere *Efterretninger*, utgitt i 1788, er en oversettelse av ordet 'Tarnæk'. Han skriver at piken hadde mistet «et stykke af hendes Tarnæk (Siel) [nemlig]: Inderste, som han kaldte det» (Egede 1788:92). Den påfølgende setningen har Egede personliggjort «Naar hun mistede den, maatte hun visne og døde». I denne senere omorganiseringen av teksten er den instrumentelle oversettelsen av 'Tarnæk' til 'skygge' etablert, med det resultatet at det nå er 'Tarnæk' som har 'stykker' (deler). Vi møter den samme praksisen, og det samme oversettelsesproblemet, på nytt i Pouls *Continuation*, i en episode fra februar 1738:

Viidere fortalte hand, at en *Angekoks* næst forgangen Høst, havde satt [inn] et stökke til en Piges Siæl, som hun havde mist. Hand havde taget Siælen af en Søe-

Fugl, som kaldes Teiste; men en anden *Angekoks* drev den ud igien, og gav hende en anden Siæl. *Angekuterne* kand indbilde hvem de vil, at de have ingen Tarrak [nemlig]: et stykke af Siælen, de staaer strax til troend [=de blir øyeblikkelig trodd] og faar en Foræring, at de skal *reparere* Siælen med nye Tarrak. Alle levende Dyr, siige de have Siæle; men de smaa Fugle, [har] de beste. Om de har gjort sig den Tanke [på grunn] af deres liflige Sang, veed jeg ikke; thi de selv viide ikke at give nogen *Raison* [forklaring] derfor (P. Egede 1741:79)

Han gjenforteller den samme hendelsen i *Efterretninger*, hvor han understreker sine oversettelser ytterligere:

Aaret tilforn, roeste en Angekkok sig af, at han havde sat et Stykke til en Piges Siel, som hun havde mistet; han havde taget Sielen af en Søefugl, som kaldes Serbak : [nemlig] Teiste; Men en anden Angekkok havde drevet den ud igjen, og givet hende en anden. Angekkokerne kan indbilde hvem de vil, at de have ingen *Tarneke*,* de staae strax til Troende og faae en Foræring for at reparere Sielen med en nye *Tarrak*. Alle levende Dyr siige de have *Tarrak*, og de smaae Fugle de beste. Man kan ei vide, om de have gjort sig den Tanke af deres liflige Sang. Selv kan de ei give nogen Grund derfor.

*Forskiel paa *Tarrak* og *Tarneke* veed de ikke. *Tarneke* er maaskee Væsenet meent, og *Tarrak* Virkningen. (Egede 1788:126).

Det er disse begrepene, 'tarrak' og/eller 'tarnek', oversatt som sjel eller skygge, som på den ene siden åpner den religiøse forskjellen mellom grønlendere og europeere, på den annen side som åpner opp for plaseringen av overtro blant grønlenderne. I

sitatene over opererer sjøfuglen, teiste, og sjelen på om lag samme ontologiske nivå, som en ting i verden. Oversettelsene, eller framvisningene av grønlandernes språk, henholdsvis ‘Serbak’ og ‘tarrak’/ ‘tarnek’, refererer til den samme *tingen* altså har samme meningsinnhold. Likevel, i *Efter-retninger*, som er skrevet etter at Poul Egede gjennom et langt yrkesliv hadde jobbet med oversettelser av tekster til grønlandsk, ytrer han en større usikkerhet om oversettelsen. Begrepet ‘tarnek’, som i 1741 hadde vært benevnt som ‘tarrak’, vurderer han nå om det viser til ‘væsenet’, en form for ånd, mens ‘tarrak’ er virkningen, noe som kanskje kan forstås som fuglens egenskap. Men usikkerheten i begrepsbruken tillegger han ‘de’, det vil si grønlanderne. Det er de som ikke vet, angivelig fordi praksisen ikke tåler fornuftig undersøkelse. Igjen sikrer overtroskjemaet, altså at grønlanderne materialiserer immaterielle objekter uten egentlig å gjøre rede for hvordan eller hvorfor, den instrumentelle oversettelsens ontologiske fundament.

Den samme modellen bruker Poul Egede for å oversette hva det er som utgjør teistens, eller ‘Serbaks’ ‘tarrak’. Han spekulerer i om det har med fuglens sang å gjøre, altså en egenskap ved fuglen, en del av dens animalske ånd, men mangelen på en forklaring gjør det umulig å si sikkert. Likevel, Egede fører ‘tarrak’ eller ‘tarnek’ inn i sin samtids sjelediskurs ved å etablere begrepsparet i henhold til to referenter som kan veksles mellom: egenskaper og guddommelig sjel. Egenskapene var den del av sjelen som på det tidlige 1700-tallet ble henvist til som vekselvis ‘ånd’, ‘animal spirit’ eller, hos Derham, *tilbøyelighet*, ‘inclinations of Mens Minds’ jf. Thomson 2008). Den guddommelige sjelen var den Hans Egede skrev inneholdt «den overblevne gnist» og den helhet som grønlandske Angekut anså at kunne ha deler (‘Tarnek’ i 1788). I dette ligger også en

forklaring på hvorfor grønlanderne trodde at levende dyr hadde sjeler og at disse kunne deles opp. Ifølge Egede blandet de sammen sjelens egenskaper og den guddommelige gnisten, og mistet på den måten evnen til å forstå Guds tegn.

Ordet ‘tarrak’ kan likevel sies å ha en viss annen betydning enn sin danske oversettelse. På dansk hadde ‘skygge’ betydningen «en mørkhet, som alle lægemer gør, når lyls og klårhed skinner på dem.» (*Moths ordbog* [ca.1700]:skygge).

Kalaallisut-ordet ‘tarrak’/ ‘tarraq’ har derimot ifølge Samuel Kleinschmidts ordbok utgitt i 1871 betydningen «hans eller dets skygge», avskygning eller speilbilde: «Ordets grundbegreb synes at være selve genstandens fraværelse der hvor den dog ses gengivet, nemlig ved sin afskygning; i alt fald ligger begrebet af mørke kun deri for så vidt afskygningen består i et forholdsvis mørke». Kleinschmidt nevner også betydningen «Gienfærd», i den forstand at det kan snakkes om noens skygge som beveger seg et annet sted enn personen selv (Kleinschmidt 1871:351).

I moderne oversettelser av disse begrepene blir som regel ‘tarnak’/ ‘tarneq’ oversatt som ‘sjel’, men henviser samtidig til den frie sjelen som kan vandre fra den døende kroppen eller i andre kilder, sjelen til deler av kroppen. ‘Tarraq’ oversettes til skygge, og står i en usikker relasjon til veseners åndelige essens (Sonne 2017:199, 209 note 55).

Skal vi tro Kleinschmidts ordbok – og at det hundreåret som har gått mellom Poul Egedes og Kleinschmidts oversettelser ikke har avgjørende betydning for begrepet – så viser ‘skygge’ til avskygningen, den formen som produseres i fraværet av den materielle gjenstanden, heller enn mørket eller avbildningen av en form. Mer enn å være en avbildning av den originale gjenstanden viser ‘tarrak’ til den *tingen* skyggen er, det

bildet som samtidig konnoterer gjenstanden. Derfor kunne også 'speilbilde' være en likeverdig oversettelse. 'Tarrak' kan derfor forstås mer relasjonelt enn representativt, og det er et ord som peker mot form langt mer enn substans eller avbildning av en substans. Det Poul Egedes oversettelse av 'tarrak' til skygge og sjel gjør, er å etablere et representativt hierarki hvor skygge kan virke som en mer materiell representasjon av den egentlige immaterielle sjel, hvor følgelig både 'vesenet' og 'virkningen', egenskapen og den guddommelige gnisten, får sine overtroiske materialiseringer. I Poul Egedes gengivelse av episodene fra 1741 er disse kulturelle oversettelsene tydelig usikre. I 1788, etter et omfattende arbeid med å skape grammatikk og ordlister for det vest-grønlandske språket, det vil si å skriftliggjøre det, ser det ut som at oversettelsene har blitt etablert. 'Tarneq' betyr sjel; 'tarrak' betyr skygge. De to, sammen med beslektede begreper som 'inua' (ånder) og 'anereq' (pust) legger til rette for å innpasse det grønlandske materialet i sammenligninger av religiøse forestillinger (jf. Sonne 2017:209 note 55). Jeg tror likevel at både Poul og Hans Egedes skrifter fra 1741 også hadde et annet siktemål, nemlig å innpasse den grønlandske sjelen i samtidens naturfilosofiske debatt.

Misjonærbeskrivelser som vitenskapsteoretisk angrep

Gjennom oversettelsene til Poul Egede og Hans Egede – senere også David Cranz – kunne den fysikoteologiske posisjonen fremmes. Hans Egede skriver i innledningen til sitt kapittel «Om Grønlandernes Religion eller Retter Superstitioner» at man kunne tenke «at de var Atheister, eller Rettere at sige: Naturalister» (H. Egede 1741:108). Imidlertid benytter han resten av kapittelet til å argumentere for grønlandernes med-

fødte gudsbilde og begrep om sjelen, det siste med bakgrunn i de ovenfor diskuterte episodene. I *Historie von Grönland* (1765), her gjengitt i sin svenske oversettelse av 1769, skriver Cranz om sjelsforestillingene som et bevis på Guds åpenbaringer blant dem, men deler grønlanderne i tre kategorier etter graden av 'materialisme'. (1) De «dumma och wilda» som ikke tror at de har en sjel som «er åtskild ifrån et annat djurs lefwande wäsende, och ei uphörer med døden». (2) de som er klar over at de har en fra kroppen skilt sjel, «men beskrifwa henne som materiel». Denne gruppen omtaler han som «Materialister» og det er her Pouls tidligere refererte episoder innpasses. (3) Den tredje gruppen er «De forståndigste Grönlendare», som hevder at «själen är et ifrå kroppen och all materia aldeles åtskildt andeligt wäsende» (Cranz 1769:258–259). Cranz' langt mer pedagogiske formulering av grønlandernes feiltolkninger, i forhold til Egedes, kan attribueres til forskjeller mellom Missionskollegiets og herrnhutismens pietisme og syn på pedagogikk (se Resløyken 2021:189). Derimot peker bruken av begreper som 'ateister' og 'naturalister' hos Egede eller 'materialister' hos Cranz, direkte mot fysikoteologiens kritikk av enkelte mekanistiske filosofier.

Det er Poul Egedes oversettelse av 'tarrak' og 'tarnek' til 'skygge' og 'sjel' som danner grunnlaget for disse konsekvensrike beskrivelsene av grønlandernes religion. Siden fysikoteologien i grunn var opptatt av hvordan skaperverket viste seg i materielle gjenstander, var det også nødvendig at 'Tarrak' ble ansett som en materialisering av den immaterielle sjelen, som grønlanderne hadde en vag og iboende kjennskap til. Både Cranz og Hans Egede angriper en posisjon hvor ånden ble forstått som en del av den materielle substansen som verden bestod av (jf. Buyse 2010; Serjeantson 2011; Vassányi 2011:103–113).

Den materielle sjelen og etterlivet

Da Poul Egede tidlig i sin *Continuation* hadde etablert 'skyggen' som bevis for det hans far kalte «dette Naturens Lius eller overblevne gnist» (H. Egede 1741:108–109) ble det også mulig å koble et større sett med fortellinger til grønlendernes forestillinger om sjelen. Like viktig som en idé om en immateriell sjel var det også å gjøre rede for en tanke om et liv etter døden. I en passasje fra november 1738 innpasser Poul Egede sjelen i en kosmologi. Grønlenderne hadde, skriver han, en forestilling om at noen sjeler gikk opp (til himmelen) etter døden mens andre gikk ned (under jorden). I motsetning til den kristne kosmologien, mente grønlenderne imidlertid, ifølge Egede, at de onde sjelene kom til et sted i himmelen, de gode til et godt sted som var nedenunder eller i jorden. Med bakgrunn i en samtale om dette utdyper Poul Egede:

Da dette var besvaret, forlangde jeg at vide, hvor af de sluttete [hva de trakk konklusjonen fra], at Menniskene havde Siæle? Her til vidste hand intet andet at svare, end at *Angekut* sige, at de kommer i Mørket, og staar uden for Huusene, og sees ikke uden af de Skarpseende *Angekuter* self, hvilke beskrive Siælene saaledes: De ere bleege og gustne, naar de vil føle paa dem, da have de hverken Kiød Been eller Seener; men ere gandske bløde, ligesom de næsten vare intet. Men Aarsagen hvorfore de see saa ilde ud, foregive de, er Himmels sterkke Omgang og Beveegelse, som udmatter dem at de ikke kand blive feede. Derfor ønsker Grønlænderne deres døde Venner, heller at komme ned end op ad (P. Egede 1741:97–98).

Passasjen, som tydelig adresserer en åpenbar inversjon av den kristne kosmolo-

gien, forklarer forskjellen som en konsekvens av naturforholdene. På grunn av den sterke vinden som kan observeres i himmelen, er det et lite godt sted å være. Forklaringen fra *Angekut*, som også viser resonnementet bak å hevde at det faktisk finnes et etterliv, bekrefter på samme måte mellomtilstanden mellom det materielle og immaterielle som assosieres med 'superstitioner'. Til tross for at de døde sjeler er immaterielle, er de for grønlenderne kun «bleege og gustne». Likevel skilles de kollektive forestillingene – som vitner om grønlendernes dyptliggende forestilling om en immateriell sjel – fra det 'superstitiøse', materialiserte bildet *Angekut* overbeviser grønlenderne om, siden det er de som forteller om sjelenes egenskaper og deres materielle framtoning. De grønlandske forestillingene kobles på den ene siden mot observasjonen av været og på den andre siden mot den indre vissheten om sjelens eksistens. Det materielle bildet fremstår som en mellomliggende forklaring.

Denne materialistiske forestillingen om de døde sjeler forfølges videre over en kort serie med hendelser mot slutten av Poul Egedes bok. Det oppstår et rykte, rapporterer han, som skal ha blitt fortalt av en *Angekuk*, om at hollenderne hadde skåret hodet av «Kiøbmanden Ferslef» på Disco-Eijland. Etter det har kjøpmannens sjel vandret rundt på øya, fordi den ikke kunne finne veien til sitt fedreland. Poul Egede skriver: «De har og præsumeret [antatt] at Siælen hafde klæder paa og kunde røge Tobak, efterdi de kunde høre Fyrtøyet ringle i Lommerne naar den foer afstæd» (P. Egede 1741:157). Senere argumenterer Poul Egede for urimeligheten i deres forestilling, fordi kjøpmannen slett ikke var død (P. Egede 1741:167).

Det er verdt å merke seg at disse beskrivelsene, som både hos Hans Egede (1741:

108) og David Cranz (1769:259) bidrar til å vise den grønlandske sjelens materielle eller naturalistiske beskaffenhet, beveger seg rundt motiver som vel ville være kjent for deres samtidige europeiske lesere. Den beskrevne kjøpmannen er et gjenferd, som oppfører seg slik gjenferd gjør. Det kan i den sammenhengen pekes ut en gjennomgående bevegelse i boken som gradvis innpasser grønlandernes fremmede forestillinger i et mer kjent europeisk overtrosskjema. Beskrivelsene av de vandrende sjelene har ikke noen spor av oppdelte sjeler eller at dyr har et etterliv. De er med på å bygge opp det som kanskje er den mest framtrepende rollen til De skaper gjenkjennelse, som dermed gjør at tekstene kan bygge opp et bilde av overtroen som bekrefter den troen de samtidig søker å formidle.

Den gjennomgående bevegelsen i Poul Egedes *Continuation* blir satt i relieff i episoden som siste gang nevner sjelen. Etter 6 år som misjonær på Grønland er han på vei tilbake til København på grunn av sin helse. Med seg har han blant andre Arnarsak, kvinnen som har hjulpet han med oversettelsene av bibelske tekster og bidratt i misjonsarbeidet (jf. Kjærgaard 2011:141). Fra overfarten forteller Poul Egede at

Den 9de [september,] I Anledning af det at Luften saae ud til Torden-veir, fortaalte *Arnarsak*, at hos hendis Folk var det Skik, at naar det Tordnet, saa henger de et lidet stykke Spek i Haaret paa Børnene, at de ikke skal miste deris Siæle (P. Egede 1741:169).

Her blir en av overtroskanonens sjangre – lagt i munnen på en av grønlanderne – satt i spill for første gang. Den dømte Arnarsak har lært seg å gjenkjenne overtroen der den hører hjemme, som 'skikk' hos 'folk' knyttet til naturens egentlige årsaker og ikke minst,

lokalisert i relasjon til barna (Amundsen 1999; Ødemark 2011). Det er gjenkjennelsen av overtroen som Poul Egede her viser internalisert hos den dømte grønlander Arnarsak. Den var et resultat av det Hans Egede omtalte som den skjerpingen og poleeringen av sinnet som misjonærenes utdanning kunne skape (jf. H. Egede 1741:68). En nøkkel til dette var å kunne gjenkjenne den 'virkelige' sjelen fra de forestillingene om sjelen som fantes hos allmuen. Til dette krevdes en overtroens epistemologi, en overtroskanon, som kunne sortere ulike former for skikker og fortellinger.

Overtro som retorisk instrument

Til tross for at de mer materielle sidene av overtroens former utover 1800-tallet ble oppvurdert som 'tradisjoner' (Rud 2017:44–48) og at de mer immaterielle sidene ble undersøkelsesobjekter for framvoksende antropologi og folkloristikk (Resløyken 2021), så har den ontologiske plasseringen av 'sjelen' bidratt til å holde de to sidene på armlengdes avstand fra hverandre. Det har også bidratt til en vedvarende spenning, som polariserer det materielle og det immaterielle. Som jeg har vist i denne artikkelen, viste Poul og Hans Egedes utgivelser i 1741 og Cranz' tekst fra 1765 ikke bare frem grønlandernes overtro, de ønsket å demonstrere at denne overtroen lignet sider av samtidens naturfilosofiske omorganisering av virkeligheten. Dermed kan jeg også hevde at overtroen, i den form den får i det Arne Bugge Amundsen kaller en overtroskanon – som han også viser har en omfattende virkningshistorie – på mange måter kan betraktes som oppbygningen av 'superstitio'-kategorien som retorisk verktøy. Som retorisk verktøy kunne den virke overbevisende i ettertidens vitenskapelige og kulturelle debatter, nettopp fordi den brukes for å gjenkjenne og vise fram feilaktige oppdelinger av materielle og

immaterielle sider av virkeligheten. Dermed er ikke de handlingene eller ytringene overtrokanonen utkrystalliserer kun rekontekstualiserte objekter. Som Poul Egedes oversettelse av sjelen viser, så tvinger overtrokanonen objektene inn i en posisjon hvor de står til ansvar for en vitenskapelig epistemologi som allerede legger føringer for den virkeligheten de samtidig blir satt til å vise fram. Oversettelsene som gjorde det retoriske verktøyet mulig, var instrumentelle, men i neste instans kunne de benyttes i hermeneutiske studier av religiøse forestillinger.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge 1999. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Siv Bente Grongstad (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*, Oslo, Spartacus forlag, s. 13–49.
- Amundsen, Arne Bugge 2024. Herrnhutismen i Sørøst-Norge på 1700-tallet. I *Vækkelser over granser. Artikler fra NORDVECK-konferencen 2022*. Lund, Lunds universitet, s. 3–38.
- Andersen, Jan 2007. *Poul Hansen Egede -en grønlandsforsker I 1700-tallet*. Aalborg, Aalborg Universitetsforlag.
- Biblia: Det er Den gantske Hellige Scrift paa Danske* 1633, Melchior Marzan. <https://marcus.uib.no/instance/book/ub-b-librar-f-0097.html>. [Nedlastet 22.10.2025]
- Buyse, Philip 2010. Spinoza and Robert Boyle's Definition og Mechanical Philosophy. *Historia Philosophica*, vol 8, s. 73–89.
- Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.
- Cranz, David. 1769. *Historia om Grönland*. Stockholm, Johan Georg Lange.
- Derham, William 1723. *Physico-Theology, or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation*. London, W. and J. Innys.
- Egede, Hans 1729. *Det gamle Grønlands Nye Perlustration; Eller: En kort Beskrivelse om de gamle Nordske Coloniers Begyndelse og Undergang i Grønland* [...]. København, Hieronymus Christian Paulli.
- Egede, Hans 1741. *Det gamle Grønlands Nye Perlustration, Eller Naturel-Historie* [...]. København, Johan Cristoph Groth.
- Egede, Poul 1741. *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed, Forfattet I Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740*. København, Johan Cristoph Groth.
- Egede, Poul Hansen 1788. *Efterretninger om Grønland, uddragne af en Journal holden fra 1721 til 1788*. København, Hans Christopher Schrøder.
- Kjærgaard, Kathrine 2021a. David Cranz's History of Greenland and Physico-Theology. I Felicity Jensz og Christina Petterson (red.) *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765)*, Cham, Springer International Publishing, s. 47–68.
- Kjærgaard, Kathrine 2021b. Naturlig teologi, missionsstrategi og naturhistorie hos Hans Egede. I Aage Rydstrom-Poulsen, Gitte Adler Reimer og Annemette Nyborg Lauritsen (red.). *Tro og samfund i Grønland. I 300-året for Hans Egedes ankomst*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, s. 77–88.
- Kjærgaard, Thorkild 2011. Genesis in the Longhouse: Religious Reading in Greenland in the Eighteenth Century. I Charlotte Appel og Morten Fink-Jensen (red.). *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Newcastle-

- upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, s. 133–158.
- Kleinschmidt, Samuel 1871. *Den Grønlandske Ordbog*, København, Boghandler Jacob Sund.
- Koch, Philippa 2016. Experience and the Soul in Eighteenth-Century Medicine. *Church History*, vol 85(3), s. 552–586.
- McDonald, Grantley 2015. Melanchton's theory of spirit as a bridge between Galen, Ficino and Luther. I. Steffen Schneider (red.) *Aisthetics of the Spirits: Spirits in Early Modern Science, Religion, Literature and Music*, Göttingen, V&R Unipress, s. 111–128.
- Moths ordbog* [ca. 1700] <https://moth-sordbog.dk>. [Nedlastet 2. 9. 2025].
- Resløkken, Åmund Norum 2021. The Soul of the Arctic. David Cranz's Account of the Religion or Superstitions of the Greenlanders and its Impact on Nineteenth-Century Descriptions of Religion in Greenland. I Felicity Jensz og Christina Petterson (red.). *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765)*, Cham, Springer International Publishing, s. 185–205.
- Rud, Søren 2017. *Colonialism in Greenland: Tradition, Governance and Legacy*. Cham, Palgrave Macmillan.
- Serjeantson, Richard 2011. The Soul. I Desmond M. Clarke og Cathrine Wilson (red.). *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, s. 119–141.
- Thomson, Ann 2008. Animal Spirit and Living Fibres. I *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press, s. 65–96.
- Vassányi, Miklós 2011. *Anima Mundi. The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*. Dordrecht, Springer Netherlands.
- Venuti, Lawrence 2010. Genealogies of Translation Theory: Jerome. *Boundary 2*, vol 37 (3), s. 5–28.
- Ødemark, John 2011. Ammestuens tale. 'Overtro' og 'fabel' i Pontoppidans Feiekost og folkloristikkens historie. I Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.). *Or gamalt: nye perspektiver på folkeminner*, Oslo, Norsk Folkeminnelag/Instituttet for sammenlignende kulturforskning, s. 11–51.