Slæðingur

Tímarit þjóðfræðinema við HÍ

Haust 2025
Forsíðumynd: Emil Hrafn Hildarson Bauer og Linda Elíasdóttir
Ábyrgðarmaður: Dagrún Ósk Jónsdóttir
© Höfundar efnis

Efnisyfirlit

Handan við sporið: Palestínskur útsaumur sem tungumál 4

„Tóbakugur um nefið og langt út á kinn“ 9

Leiðsögn sem lifandi þjóðfræði: Þegar þjóðsögur vakna til lífs í ferðamennsku 13

Hvernig má skilja kvöldvökur sem vettvang óformlegrar menntunar og mótunar? 17

Manntjónið á Heiðarbæjarheiði: Samfélagsleg og söguleg áhrif þjóðsögunnar 22

Tveir fyrir einn? Um tvíbura í þjóðsögum 25

Danssamkomur: Þjóðtrú og andstaða yfirvalda 29

Drauma-Jói 33

Bannið á því hversdagslega: Áfengið, smygl og brugg 37

Hreinlæti á miðöldum, 19. öld og í nútíma samfélagi 41

The Black Shuck – djöfull í hundslíki 44

Jól og jólahefðir 48

Vögguvísur að norrænum sið 52

Íslenskar vefnaðarhefðir á válista 55

Um Öxnadalsheiði 60

„Réttirnar eru hinar einu sönnu og upprunalegu þjóðhátíðir Íslendinga“ 65

Frá Hrafni til Jóns: Saga Hrafnseyrar 70

Frá hjónabandsamnings til skyndikynnamenningar 74

Hnappheldan á St.Kildu 79

Að finna týnda hluti: Óhefðbundinn minnisvarði hjálpseminnar 83

Inventing traditions: Sovésk áhrif á þjóðbúninga og sjálfsmynd minnihlutahópa 87

Slæðingur

Dagrún Ósk Jónsdóttir

Nemendur í námskeiðinu *Inngangur að þjóðfræði* haustið 2025 eiga veg og vanda af þessari útgáfu tímaritsins *Slæðings* og hafa skrifað þær frábæru greinar sem hér má finna. Er þetta í annað skipti sem tímaritið er gefið út af nemendum í Inngangi og er það einnig aðgengilegt á vef Félags þjóðfræðinga á Íslandi undir *Kreddum*, vefriti í þjóðfræði.

Viðfangsefnin í ár eru fjölbreytt, en hér er meðal annars tæpt á margvíslegum sögum, sögnum og sagnaskemmtunum. Útsaumur, hreinlæti og hátíðisdagar koma við sögu. Einnig sjálfsmyndir, svæði, hefðir og siðir og ótal margt fleira.

Við vonum að þið hafið gaman að lestrinum.

Handan við sporið: Palestínskur útsaumur sem tungumál

Nicola Catherine Van Kuilenburg

Tatreez

She chose threads her son would love:
blues and browns, deep purples, lilac, white.

I stare at this piece of tatreez she made,
framed and hung on a wall, the open sea not far.

She could scan embroidery like a poem,
tracking in abstract motifs Gaza, Ramallah, Jaffa.

Her fingers threaded a needle with care,
cross-stitching a story I've lost but need.

I see the symbols, there -house, key, cypress tree-
answers to a present no longer hers.

I listen for her voice in each pattern and stitch,
to make sense, beyond the grave, of this broken world.

And it sings, the tatreez, to her son and me:
"For a house, a key, a cypress tree we stand, and we stand."
(Al-Nakib, 2021)

Kynslóðum saman hafa palestínskar konur miðlað listinni tatreez, þar sem þær kenndu dætrum sínum að sauma ítarleg krosssaumsmynstur á bómullar- eða líndúk með silki- eða bómullarþræði. Eins og ljóð Mai Al-Nakib undirstrikar er útsaumur í Palestínu þó meira en aðeins skraut. Í gegnum aldirnar hafa þessi verk varðveitt persónulegar sögur og orðið að tákni sameiginlegrar sjálfsmyndar.

Orðið *tatreez* er dregið af arabísku orðinu fyrir útsaum. Það er einnig þekkt sem *fallehi*, sem merkir ‚bóndi' eða ‚þorpsbúi', þar sem listin var einkum iðkuð af konum í dreifbýli (Tatreez: Historical Threads, 2025). Þótt fá dæmi hafi varðveist teljast silkiverk frá 11. öld í Alexandríu og greftrunarklæði frá Líbanon

frá árinu 1283 elstu vitnisburðir um þessa hefð (Ghnaim, 2024; Library Of Congress og Library Of Congress. African And Middle Eastern Division, 2012). Öldum síðar náði *tatreez* hámarki sínu með *þób (enska: thobe)*, síðum hefðbundnum kjól sem palestínskar konur klæddust.

Kjólar sem tala

Þób var meira en flík, hann var hluti af efnislegri menningu sem bar með sér merkingu í augum allra. Eins og diasporísk palestínsk kona, Lina Barkawi, lýsir: „Í saumaskörunum á palestínskum þjóðbúningi býr sjálfsmynd okkar Palestínumanna. Ég lærði krosssaumlistina af móður minni í Panama, fjarri heimalandinu, en hún varð leið mín til að varðveita þessa tengingu. Ef heimþráin hellist yfir mig, þarf ég ekki annað en að þræða nálina“ (Barkawi, 2023). Það sem virtist vera venjulegur kjóll gat í raun miðlað sögu, félagslegri stöðu og samfélagslegri tengingu til þeirra sem gátu lesið mynstur hans (Totah, 2024). Löfgren lýsir slíkum hlutum sem „svörtum kössum daglegs lífs“ því þeir feli í sér margar merkingar (Löfgren, 2014). *Þób* sem voru notuð við brúðkaup, jarðarfarir og hátíðir, gátu þannig talað fyrir hönd þess sem bar þá.

Mynstur, staðsetning og litir gáfu til kynna þorp, stétt eða hjúskaparstöðu konunnar (UNESCO, 2021). Betlehem var þekkt fyrir málmþræði og fínleg spor, á meðan Ramallah skartaði áberandi rauðum útsaumi á handofnum *þób* úr rúmíníni (Saca og Saca, 2006, bls. 23; 26). Í Jaffa var bútasaumstækni algeng og brúðir tóku með sér *jallayeh* úr indigó-líni í heimanmundinn (Saca og Saca, 2006, bls. 20). Litir báru einnig merkingu: rauður tengdist hjónabandi, blár ekkjudómi og blanda af bláu og rauðu gat gefið til kynna vilja til að giftast á ný (Saca og Saca, 2006, bls. 18).

Tákn landsins

Tatreez endurspeglaði einnig palestínskt landslag. Sýprusviður, þekktur sem lífsins tré, táknaði seiglu. Fuglar, ávextir og blóm tengdust frjósemi á meðan geómetrísk mynstur stóðu fyrir einingu og eilífð (Ghnaim, 2024). Sum form, svo

sem sikksakk, rósir og verndargripir, voru talin vernda gegn veikindum, öfund og hinu illa auga (Saca og Saca, 2006, bls. 36).

Útsaumur var þó ekki alltaf alvarlegur. Sum mynstur báru gáskafullan blæ: sikksakk-mynstur gátu minnt á slóð geitar sem mígur og tveir fuglar sem snéru hvor frá öðrum gátu gefið í skyn spennuna milli brúðar og tengdamóður hennar (Arafat og Apeagyei, 2018). Í brúðkaupsfötum bættu konur jafnvel inn litlum ágöllum viljandi – bæði sem áminningu um að aðeins Guð sé fullkominn og sem vörn gegn öfund eða óheppni (Arafat og Apeagyei, 2018).

Sagan í mynstrum

Tatreez-mynstur báru einnig með sér sögur úr fortíðinni. Mynstur *Tjald pasjans* minnti á stjórnartíð Ottómanveldisins og *Merki liðsforingjans* táknaði yfirráð bresku umboðsstjórnarinnar (Arafat og Apeagyei, 2018). Konur gerðu þó meira en að endurtaka þessi tákn; með því að sauma þau í fatnað sköpuðu þær sitt eigið myndmál. Það sem virtist einfalt skraut veitti þeim jafnframt vald til að tjá sig um daglegt líf og stjórnmál í Palestínu.

Landflótti og breytingar

Nakba árið 1948 leysti upp vefnað palestínsks lífs. Meira en 60% íbúanna voru á vergangi og ísraelskir hermenn eyðilögðu verkstæði og vefstóla (Dedman, 2016, bls. 35; *Tatreez: Historical Threads*, 2025). Náttúrulegir litir og ofin efni urðu sjaldgæf, og baráttan fyrir lífinu skildi eftir lítinn tíma til saumaskapar. Afleiðingin var sú að fáir hefðbundnir kjólar voru gerðir og heil kynslóð missti þá færni sem jafnan hafði gengið frá mæðrum til dætra. Flóttafólki var troðið saman í búðir á Vesturbakkanum, Gaza, í Jórdaníu, Líbanon og Sýrlandi, en þeir sem höfðu efni á því fóru lengra burt. Eins og Dedman (2016, bls. 44) bendir á: „lentust Palestínumenn í því að búa og starfa við gjörólíkar pólitískar aðstæður, í umbreyttu og erfiðu umhverfi, með breyttum efnislegum veruleika.“

Á sjöunda áratugnum hóf fólk að nota gerviliti og búðarkeypt efni í stað staðbundins líns í *tatreez*-sauminn (Dedman, 2016, bls. 45). Innfluttur útsaumsþráður, svo sem DMC-bómull, varð víða fáanlegur. Samvinnufélög buðu konum að selja útsaumuð föt og skrautmuni til að framfleyta fjölskyldum sínum og

tryggja áframhald hefðarinnar (*Tatreez: Historical Threads*, 2025). Þegar fjölskyldur frá ólíkum þorpum bjuggu saman blönduðust mynstur þeirra (Dedman, 2016, bls. 44). Þetta leiddi til *shawal* sem var einfaldari og ódýrari. Hann var kallaður *sex arma kjóll* vegna fjölda innfelldra stykkja sem hann átti. Sameiginleg blómamynstur tóku við af þorpsbundnum mynstrum og útsaumurinn þróaðist úr tákni staðbundinnar sjálfsmyndar í tákn um þjóðareiningu (Saca og Saca, 2006, bls. 37).

Útsaumur sem andóf og pólitískt tákn

Eftir sex daga stríðið árið 1967 varð tatreez mikilvæg leið til að tjá þjóðernis-kennd. Konur notuðu ný efni, eins og svart satín og bómullarþráð (Saca og Saca, 2006, bls. 37), með skærum sporum sem stóðu vel út á dökku efninu. Konur klæddust þessum kjólum oft í mótmælum og gerðu þannig heimilisiðn sína sýnilega um allan heim.

Þegar kom að fyrstu intifada-uppreisninni (1987–93) var útsaumurinn orðinn augljóslega pólitískur. Þegar palestínski fáninn var bannaður saumuðu konur liti hans – rauðan, svartan, hvítan og grænan – í kjóla sína (Arafat og Apeagyei, 2018). Önnur vinsæl mynstur voru Klettamoskan í Jerúsalem og orðið ,,*Palestína''* á fötum og veggteppum (Ulloa, 2020, bls. 32). Bascom (1954) benti á að þjóðfræði geti styrkt menningu og samheldni, sem á vel við hér. Í tatreez varð útsaumur að leið fyrir fólk til að veita andóf, sameinast og nota þráðinn sem verkfæri til mótmæla.

Auðkennið lifir áfram

Í dag hefur tatreez tekið á sig nýtt líf. Hann birtist ekki aðeins á *þób*- heldur einnig á handtöskum, skóm, vegglist og stafrænum prentverkum. Útsaumspakkar og netnámskeið gera nýjum kynslóðum kleift að tileinka sér handverkið, og hönnuðir nýta gömul mynstur á nýstárlegan hátt. Í dreifbýli klæðist fólk útsaumuðum kjólum við brúðkaup, útskriftir og mótmæli þar sem klæðnaðurinn verður að skýru tákni sjálfsmyndar og andófs. Þótt efniviðurinn breytist heldur tatreez áfram að þróast, tengir saman kynslóðir og viðheldur hefðum.

Viðurkenning handan landamæra

Árið 2021 bætti UNESCO „útsaumslist Palestínu" á lista sinn yfir óáþreifanlegan menningararf mannkyns. Sú viðurkenning staðfesti tatreez sem lifandi hefð sem palestínskar konur viðhalda, einnig í flóttamannabúðum. Þetta var sérstaklega

mikilvægt á tímum þegar menningarlíf Palestínu stendur frammi fyrir fjölmörgum tilvistaráskorunum.

Jafnvel á þessum erfiðu tímum lifir tatreez áfram. Þótt hann sé viðkvæmur er merking hans sterk. Fyrir Palestínumenn er hann ekki aðeins arfleifð heldur vitnisburður um að lifa af; hvert spor geymir minningar um heimili, styrk í útlegð og vonina sem endist: að Palestína verði einn daginn frjáls.

Heimildaskrá

Al-Nakib, M. (2021). *Tatreez* [Ljóð]. https://themarkaz.org/oldsite/poems-by-nasser-rabah-amanee-izhaq-and-mai-al-nakib/

Barkawi, L. (2023, 7. ágúst). The Intimate Story of the Palestinian Thobe [bloggfærsla]. Lina ´s Thobe. www.linasthobe.com/blog/intimate-story-of-the-palestinian-thobe

Bascom, W. R. (1954). Four functions of folklore. *The Journal of American Folklore, 67*(266), 333-349. https://doi.org/https://doi.org/10.2307/536411

Dedman, R. J. (2016). *At the Seams: A Political History of Palestinian Embroidery*. The Palestinian Museum.

Ghnaim, W. (2024, 26. júli). *Tatreez in Time. The memory, meaning, and makers of Palestinian embroidery.* The Metropolitan Museum of Art. ttps://www.metmuseum.org/perspectives/tatreez-in-time

Library Of Congress og Library Of Congress. African And Middle Eastern Division. (2012). *The Origins of Traditional Palestinian Costumes & Embroidery.* [myndband]. Washington, D.C.: Library of Congress. www.loc.gov/item/2021687540

Löfgren, O. (2014). The Black Box of Everyday Life Entanglements of Stuff, Affects, and Activities. *Cultural Analysis, 13*.

Saca, I. og Saca, M. (2006). *Embroidering Identities. A Century of Palestinian Clothing*. University of Chicago. https://isac.uchicago.edu/sites/default/files/uploads/shared/docs/oimp25.pdf

Tatreez: Historical Threads. (2025). Tatreez Traditions. https://www.tatreeztraditions.com/learn/tatreez-historical-threads

Totah, M. (2024, 18. maí). *Decoding Tatreez: A visual language and Palestinian artistic expression*. Handmade Palestine. https://handmadepalestine.com/blogs/news/decoding-tatreez-a-visual-language-and-palestinian-artistic-expression

Ulloa, S. (2020). *Tatreez Online: The Transformation of a Palestinian Tradition* [MA ritgerð]. www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1470614/FULLTEXT01.pdf

UNESCO. (2021). *Decision 16.COM 8.b.10: Inscription of Palestinian embroidery on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.* (nr. 16.COM 8.B.30). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. https://ich.unesco.org/en/d%C3%A9cisions/16.COM/8.B.30

„Tóbakugur um nefið og langt út á kinn“

Hrefna Hjörvarsdóttir

Í þessari grein verða tekin nokkur dæmi um skoðanir fólks á tóbaksnotkun á undanförnum 100 árum. Hvernig viðhorf samfélagsins gagnvart tóbaki og notkun þess hefur þróast og hvort það sé mikill munur á skoðunum þá og nú. Einnig verður farið aðeins yfir þróun á tilfinningum reykingafólks og útskúfun fólks sem notar nikótín í samfélaginu.

Stéttaskipting tóbaksins

Árið 1997 sendi Þjóðháttadeild Þjóðminjasafns Íslands út spurningalista um tóbakshætti á Íslandi. Þar skrifar heimildarkona sem fædd var 1909 um að hafa vitað af dönskum manni sem átti um 20 pípur sem allar voru það langar að þær náðu frá gólfi og upp í munn þess sem tottaði hana ef hann sat í stól. Fékk þessi maður stundum til sín gesti sem gátu valið sér pípur og svo var kallað á börnin til að kveikja í þeim. Einnig segir sama heimildarkona frá að þegar stórir reikningar hafi verið greiddir í vélsmiðju Jens Árnasonar hafi hann alltaf boðið upp á Hofnarvindla og þótti það mjög fínt (ÞÞ 12603). Hvort tveggja eru dæmi um neyslu á tóbaki sem þótti fínt á sínum tíma. Mun snyrtilegra var að totta pípu eða vindil og hefur jafnvel verið góð tilbreyting að finna lyktina af brennandi tóbakslaufum.

Á hinum enda skalans var tóbak talið örlítið subbulegra, aðeins vinnufólk notaði rjól, tegund neftóbaks og skro, tegund munntóbaks. Hafði sama heimildakona einnig heyrt af tveim stúlkum sem söfnuðu sígarettustubbum og tróðu í örsmáa poka sem þær tuggðu (ÞÞ 12603). Þekktust sögur af pípureykingamönnum sem reyktu sígarettustubba í tóbaksleysi og var reynt að láta lítið á því bera (ÞÞ 12678). Annað ráð í hallærinu var að setja baðtóbak saman við rjólið og í sumum tilfellum jafnvel rauðornaða töðu (ÞÞ 12626).

Subbuskapur

Margar lýsingar í svörum við spurningaskrá Þjóðháttadeildar tengja tóbaksnotkun við subbuskap. Einn heimildarmaður, fæddur 1915, skrifar um tóbakskarlana og nefnir orðið „tóbakugur“ en hann hafði heyrt það notað til að lýsa mönnum sem fóru subbulega með tóbakið sitt. „Hann var allur tóbakugur um

nefið og langt út á kinn," þetta væri orð sem mátti nota til að lýsa mönnum sem allir voru útataðir í tóbaki (ÞÞ 12862).

Þar sem fortíðin getur alltaf verið okkur framandi er mikilvægt að muna að spurningalistinn var sendur út í lok tuttugustu aldar og höfðu skoðanir okkar á hreinlæti breyst ofboðslega mikið frá upphafi til loka tuttugustu aldar. Þjóðfræðingarnir Jonas Frykman og Olaf Lofgren skrifa í bók sinni *Culture builders* (1987) um hvernig hreinlæti hafði áhrif á ört vaxandi borgarastétt snemma á tuttugustu öld í Evrópu. Í skrifum sínum benda þeir á að í augum nýmótaðrar borgarastéttar sé hreinlæti nátengt siðferði og væri það hindrun á jafnrétti og bættum aðstæðum fólks. Helsti munurinn á milli verkamanna og borgarastéttar sé lykt. Þeir sem lyktuðu illa væru að sama skapi ekki með eins góða siðferðiskennd og vellyktandi borgarastéttin (Frykman og Löfgren, 1987, bls 175-178).

Hlutur á röngum stað

Þegar komið er fram á seinni hluta tuttugustu aldar fer smám saman af stað vitundarvakning í samfélaginu um hættur tóbaksnotkunar. Er þá mikilvægt að muna að spurningarlistinn var sendur út á tíunda áratug síðustu aldar og litast þar með af tíðaranda þess samtíma.

Segist ein heimildarkona fædd 1916 ekki vita mikið um tóbaksnotkun þar sem þess var ekki neytt á hennar heimili. Henni hafði verið boðið að reykja en þótti það mesta fásinna. Hún hneykslast einnig á ákvörðun fertugrar konu að byrja að reykja og bætti við „var hún þó greind kona" (ÞÞ 12640). Með því að segja að tóbak hafi ekki verið á hennar heimili býr hún til fjarlægð milli sín og tóbaksins.

Fyrir um 21 ári síðan skrifaði Helgi Hrafn Gunnarsson, sem varð síðar formaður þingflokks Pírata (Alþingi, 2022), opið bréf til heilbrigðisráðherra. Þar lýsir hann upplifun sinni af samfélagi sem fyrirlítur reykingar og hvernig honum líður í samfélagi sem lítur á hann sem flekk á annars siðferðislega fáguðu reyklausu samfélagi:

> Það gleymist að reykingafólk er ekki illa innrætt fólk sem er að reykja til þess að fara í taugarnar á öðrum. Reykingafólk reykir vegna þess að það á við skelfilegan sjúkdóm að stríða, sem heitir fíkn.....við getum ekkert hætt að reykja þegar okkur sýnist, það eru allir sammála um það. Hinsvegar þykir ríkisvaldinu svo að fólk geti samt hætt þegar ríkisvaldinu sýnist. Ef ég get ekki hætt að reykja þegar MÉR sýnist, hvernig ætti ég að geta hætt að reykja þegar ÞÉR sýnist? (Helgi Hrafn Gunnarsson 2004).

Þetta brot lýsir vel upplifuninni að standa utan samfélags og þeirri uppgjöf sem fylgir því að tilheyra ekki. Þjóðfræðingurinn Mary Douglas skrifar í bókinni *Purity and Danger* (2002) að hægt sé að menga samfélag, vitandi eða óvart og sé sú mengun eitthvað sem samfélagið sjálft hefur ákveðið að hafi neikvæð áhrif. Mengunarvaldurinn getur þá verið hvað það sem fellur fyrir utan ramma þess sem er samfélagslega samþykkt, hvort sem það er gjörð, hlutur eða fólk. Þetta brot á samningi samfélagsins getur þá vakið reiði annarra, hvort sem brotið hafi verið af vilja gert eða slysni (Douglas, 2002).

Nútíma nikótínnotkun

Í nútímanum hefur reiði samfélagsins gagnvart tóbaki þróast og snýr nú helst að nikótíni. Hörð aðsókn er núna að nikótínpúðum. Það er líka orðið vinsælasta form nikótíns hjá fólki á aldrinum 18-34 ára og fara vinsældirnar vaxandi. Notkun sígaretta ásamt öðru tóbaki hefur mikið minnkað og er það sennilega ástæðan fyrir þessari hörðu ásókn að nikótínpúðunum (Embætti landlæknis, 2025).

Til þess að finna álit almennings í okkar samtíma beindi ég sjónum mínum að Facebook hópnum *Beauty tips!* en þar fann ég færslur venjulegs fólks um nikótín. Í einni færslu biðlar ung kona til fólks um hjálp þar sem hún getur ekki hætt að reykja „og ekki segja hættu bara að reykja“ (Beauty tips!, 2016) sem gefur til kynna að þetta sé algengt ráð sem hún fær þegar hún biður um aðstoð við þetta í daglegu lífi. Samfélagið virðist ekki enn líta á nikótínfíkn sem sjúkdóm heldur frekar sem flekk á okkar fína nútímasamfélagi.

Það fylgir því skömm að reyna að hætta að reykja og þá sérstaklega ef það gengur ekki. Í öðru innleggi lýsti nafnlaus aðili yfir áhyggjum þar sem viðkomandi hafði gengið í gegnum áfall sem varð til þess að hán byrjaði að reykja eftir margra ára pásu og biður um ráð við að losna úr þessari fíkn (Beauty tips!, 2025). Flestar athugasemdir á færslunni lýsa samkennd og ráðum. Mörg komment lýsa svipaðri baráttu og segja mörg að henni sé ekki lokið í þeirra tilfelli og að mestu máli skipti að halda áfram að berjast.

Hefurðu prófað að hætta bara?

Það er orðið nokkuð ljóst að nikótínneysla er litin hornauga af samfélaginu í dag. Auðvitað vitum við nú að það er ekki gott fyrir heilsuna að stunda þetta, en það ætti líka að vera ljóst að nikótínfíkn er ákveðið tabú innan okkar samfélags. Einhver vildi bara fá sér eina sígó á djamminu og situr uppi með margra ára baráttu við fíkn.

Samfélagið hefur ákveðið að vegna þess að nikótín og tóbak er óhollt þá sé það merki um siðferðisbrest að geta ekki bara hætt. Skömmin sem fylgir því að reyna að hætta og takast það ekki, getur svo reynst erfitt að takast á við. Að gera lítið úr þessum raunum og nota talanda sem niðurlægir þessa einstaklinga ýtir þeim lengra í burtu og gerir þeim erfiðara að biðja um hjálp. Þótt öðrun fólks og athæfis í samfélagi sé einföld leið til að finnast maður tilheyra því betur er mikilvægt að muna að þeir sem fyrir henni verða eru að sama skapi ekki velkomnir í samfélagið og þar með einangraðir, þar sem erfitt er að verða betri.

Heimildaskrá

Alþingi. (2022, 26. janúar) *Helgi Hrafn Gunnarsson*. https://www.althingi.is/altext/cv/is/?nfaerslunr=1166

Beauty tips!. (2016, 27. janúar). *Ok nuna leita ég að hjalp!* Facebook. https://www.facebook.com/groups/497130347062493/permalink/854680994640758/

Beauty tips!. (2025, 16. janúar). *Ég er alveg týnd yfir sjálfum mér.* Facebook. https://www.facebook.com/groups/497130347062493/permalink/8726753427433436

Douglas, M. (2003). Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. Routledge.

Frykman, J. og Löfgren, O. (1987). Culture builders: A historical anthropology of middle-class life. Rutgers University Press.

Helgi Hrafn Gunnarsson. (2004 e.d.) *Opið bréf til heilbrigðisráðherra, Jóns Kristjánssonar*. Hugi. https://www.hugi.is/stjornmal/greinar/249719/opid-bref-til-heilbrigdisradherra-jons-kristjanssonar/

Sveinbjörn Kristjánsson, Viðar Jensson. (2025). Fréttabréf landlæknis um heilbrigðisupplýsingar. *Talnabrunnur, 19*(4), 1-6. https://assets.ctfassets.net/8k0h54kbe6bj/LxD0d1JdNAirazkZP0uON/4b261c1fc07912918beef300be6fc5bf/Talnabrunnur_tbl4_2025.pdf

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn. (1997). Þjóðhættir. Í spurningaskrá *92 Tóbakshættir*. (ÞÞ 12678, ÞÞ 12603, ÞÞ 12862, ÞÞ 12626, ÞÞ 12640). https://sarpur.is/Spurningaskra.aspx?ID=531195

Leiðsögn sem lifandi þjóðfræði: Þegar þjóðsögur vakna til lífs í ferðamennsku

Dagrún Malmquist Jónsdóttir

Það er eitthvað sérstakt við augnablikið þegar maður snýr sér að hópi ferðamanna og segir: „Ég ætla að segja ykkur sögu.“ Í þessum orðum skapast ákveðin spenna – ferðamenn stilla sér upp, eyrun sperrast og umhverfið virðist þagna. Þá fer sagan að anda og hreyfast – hún umbreytist úr bóklegum arfi í lifandi frásögn.

Sem leiðsögumaður hef ég upplifað hvernig þjóðsögurnar sem ég les í bókum Jóns Árnasonar geta breyst algjörlega þegar ég segi þær við fjöruborðið á Djúpavogi eða fyrir framan jökul í Austur-Skaftafellssýslu. Í stað þess að vera texti á blaði, verða þær lifandi hluti af reynslu ferðamannanna – þær magna upplifunina og gera hana dýpri.

Þessi grein fjallar um leiðsögn sem lifandi þjóðfræði. Ég skoða hvernig þjóðsögur geta breyst þegar þær eru sagðar í samhengi ferðamennsku og hvernig væntingar áheyrenda, ásamt frásagnarlist leiðsögumanns, móta efnið. Með því að nýta kenningar Richards Bauman um *performance*, hugmyndir Valdimars Tr. Hafstein um *folklorization* og greiningu Reginu Bendix á ferðamennsku, mun ég rýna í eigin reynslu sem leiðsögumaður og sýna hvernig þjóðsögur lifa áfram í dag.

Þjóðsögur í leiðsögn

Þjóðsögur hafa lengi verið hluti af íslenskri ferðamennsku og virðist vera aukinn áhugi á þeim í dag. Ferðamenn koma hingað, ekki aðeins til að sjá náttúruna, heldur líka til að heyra sögurnar okkar um drauga, álfa og tröll. Leiðsögumenn nýta sér slíkar frásagnir til að vekja áhuga og tengja gestina við hvern stað fyrir sig. Sögurnar virka þá bæði sem skemmtun og sem leið til að kynna íslenskan menningararf.

Í þjóðsagnasafni Jóns Árnasonar má finna fjölmargar trölla- og draugasögur sem hafa fylgt Íslendingum í gegnum aldirnar. Ein saga sem er sérstaklega vinsæl í þessu samhengi er *Djákninn á Myrká*, sem hefur verið sögð aftur og aftur í gegnum aldirnar, bæði í bókum og lifandi frásögn.

Sú saga segir frá djákna sem fer ríðandi til ástkonu sinnar á jólanótt, drukknar í ánni á leiðinni og birtist henni síðar sem vofa. Sagan er skrifuð með dramatískum hætti, og í textanum má meðal annars sjá hina frægu vísu:

Máninn líður
dauðinn ríður,
sérðu ekki hvítan blett
í hnakka mínum,
Garún, Garún?
(Jón Árnason o.fl., 2014)

Ef sagan er lesin beint úr bók, þá er hún hluti af þjóðsagnasafni 19. aldar, en þegar kemur að því að nýta hana í leiðsögn, er upplifunin allt önnur. Að segja söguna fyrir framan hóp ferðamanna á dimmu vetrarkvöldi, með rokið gnauðandi fyrir utan, þá verða sögupersónurnar að lifandi myndum fyrir áheyrendur. Sagan sjálf tekur á sig nýtt form í því augnabliki og oft vaknar áhugi og spurningar hjá ferðamönnunum. Þannig breytist sagan úr kyrrstæðum texta í bók, yfir í lifandi sögustund sem mótast af samspili sögumanns og áheyrenda.

Þetta er dæmi um það sem þjóðfræðingurinn Richard Bauman kallar *performance*: þegar frásögn verður ekki aðeins flutningur á texta heldur sérstakur atburður, mótaður af rými, tíma og áheyrendum.

Performance og frásögnin sem atburður

Richard Bauman leggur áherslu á að þegar saga er flutt sem *performance* verði hún ekki aðeins texti heldur sérstakur atburður sem á sér stað í ákveðnu samhengi. Í slíkum atburði stillir sögumaður upp ramma (e. frame) sem gerir áheyrendum ljóst að þeir séu að hlusta á frásögn sem krefst sérstakrar athygli (Bauman, 1974, bls. 292 - 293). Þetta hugtak *rammi,* á vel við um leiðsögn þar sem sögur eru ekki bara lesnar upp úr bók, heldur eru þær settar á svið: með raddblæ, þögn og jafnvel dramatísku látbragði.

Ferðamenn bregðast við með hlátri, hrolli eða með forvitnum spurningum, og eins og Bauman bendir á, þannig verður frammistaðan metin af áheyrendum. (Bauman, 1974, bls. 293-294). Merking sögunnar

liggur ekki eingöngu í orðum hennar, heldur í því hvernig hún er flutt og hvernig hópurinn bregst við hverju augnabliki. Þessi „emergent“ eiginleiki frásagnarinnar (Bauman, 1974, bls. 302-306) skýrir hvers vegna sama saga getur hljómað mismunandi eftir sagnamönnum, þar sem hún endurspeglast í samspili sögumanns og áheyrenda.

Ferðamennska og hið „ekta“

Ferðamenn sem koma til Íslands, eru með ákveðnar væntingar um að upplifa „ekta“ þjóðsögur. En eins og þjóðfræðingurinn Valdimar Tr. Hafstein sýnir fram á, er arfur ekki einfaldlega varðveittur heldur endurskapaður í samtímanum (Valdimar Tryggvi Hafstein, 2007, bls. 75). Regina Bendix bendir jafnframt á að ferðamennska byggi á loforði um það sem er *ekta*, þó upplifunin sé alltaf miðluð og mótuð. Leiðsögumaður stendur því á milli – hann miðlar þjóðsögunni, en aðlagar hana jafnframt að hópnum og aðstæðunum (Bendix, 1989, bls. 133). Ég hef sjálf heyrt að sumir leiðsögumenn segi jafnvel sögur sem eru ekki „hefðbundnar” þjóðsögur, heldur eru þær nýsköpun eða blanda af báðu. Þeir búa til þessar sögur til þess að skapa dramatík eða skemmtilegra andrúmsloft. Þannig eru mörkin á milli hins „ekta“ og hins „sviðsetta“ oft óljós. Það styður við hugmyndir Bendix um að hefðir og frásagnir séu alltaf endurskapaðar í núinu fyrir ákveðna áheyrendahópa.

Þjóðsögur sem lifandi arfur

Þegar þjóðsögur eru sagðar í leiðsögn verða þær að lifandi þjóðfræði. Þær verða ekki lengur fastur texti, heldur atburður sem breytist og þróast í hvert skipti sem sagan er sögð. Í því felst bæði styrkur þjóðsagnanna og mikilvægi þeirra í ferðamennsku: þær tengja ferðamenn við íslenskan menningararf á lifandi hátt, jafnvel þótt sagan sé aldrei alveg nákvæmlega sú sama.

Þegar ég horfi til baka á eigin reynslu sem leiðsögumaður, þá fann ég hvernig ferðamennirnir brugðust við þessum sögum. Oftast með gleði eða undrun, jafnvel þótt sagan sem ég sagði var ekki orðrétt úr þjóðsagnasafninu heldur mótaði ég hverja frásögn að hverjum hóp og augnabliki. Þannig staðfesti mín eigin reynsla það sem fræðimenn á borð við Bauman og Bendix hafa bent á: að þjóðsögur lifa ekki í bókunum einum heldur í lifandi flutningi sem er alltaf nýr.

Fyrir mig hefur það verið merkilegt að átta mig á því að þjóðsagnir eru ekki bara hluti af fortíðinni, heldur einnig af minni nútíð. Sem leiðsögumaður er ég orðin millilíður á milli fornra sagna og nýrra áheyrenda, og í hverri frásögn tek ég þátt í að skapa nýja útgáfu sögunnar. Þannig leiðsögn er ekki bara miðlun þjóðsagna heldur lifandi endursköpun arfsins. Þetta er að mínu mati kjarninn í þjóðfræðinni: að hefðir lifa áfram með því að vera sagðar, endursagðar og endurskapaðar - og í leiðsögn birtist þessi kraftur þjóðfræðinnar skýrast. Eins og ég segi sjálf í lok hverrar ferðar:

> So when I tell you a story, I am not just passing on information. I‘m taking part in a chain that stretches back over hundreds of years – and now you all are a part of that chain too! And if you remember even one story from today – tell it to someone else. That‘s how we keep the stories alive.

Í þessum orðum kemur það fram sem ég vil að ferðamenn taki með sér: Að þjóðsögur lifa aðeins áfram ef við segjum öðrum frá þeim.

Heimildaskrá

Bauman, R. (1974). Verbal Art as Performance1. *American Anthropologist, 77*, 290-311. https://doi.org/10.1525/aa.1975.77.2.02a00030

Bendix, R. (1989). Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? *The Journal of American Folklore, 102*, 131. https://doi.org/10.2307/540676

Jón Árnason, Benedikt Jóhannesson, Jóhannes Benediktsson og Freydís Kristjánsdóttir. (2014). *Íslenskar þjóðsögur úr safni Jóns Árnasonar*. Heimur.

Valdimar Tryggvi Hafstein. (2007). Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™. *Prädikat „Heritage“ – Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen,* bls. 75-100.

Hvernig má skilja kvöldvökur sem vettvang óformlegrar menntunar og mótunar?

Emil Hrafn Hildarson Baur

Vetrarmyrkrið umlykur torfbæinn og inni í baðstofunni safnast heimilisfólkið saman að loknum erilsömum degi. Vökulampinn lýsir upp rýmið með hlýrri og daufri birtu og fljótlega brýst fram rödd. Nú er kvöldvakan hafin.

Á kvöldvökum, þar sem sögur, kvæði, leikir og fróðleikur gengu kynslóða á milli, myndaðist vettvangur sem fól í sér samveru, lærdóm, félagslega mótun og sameiginlegt minni. Í lýsingu Hermanns Pálssonar segir: „Sagnaskemmtun, þ.e. sá siður á íslenskum sveitabæjum að lesa sögur í heyranda hljóði til afþreyingar, er eitt sérstæðasta fyrirbæri íslenskrar menningarsögu“ (1962, bls. 220).

Áður en kvöldvakan hófst var rökkurseta iðkuð í baðstofunni, þegar heimilisfólkið sat um stund í rökkrinu – jafnan í eina klukkustund – og nýtti tímann til hvíldar (ÞÞ 457/1962-1). Þá voru börn víða látin fara með bænir, vers eða ljóð, eða þeim sagðar svokallaðar rökkursögur. Þegar ljósið var tendrað hófst kvöldvakan sjálf. Lengd kvöldvökunnar var breytileg og fór eftir árstíma. Því fyrr sem dimmdi úti, því lengri varð kvöldvakan.

Áður en klukkur urðu almenningseign upp úr 1875 (Birna Lárusdóttir, 2012) var tíminn gjarnan mældur á mismunandi hátt, til dæmis eftir því hversu langan tíma tók að raka eina, tvær eða þrjár gærur, eða af gangi sjöstjörnunnar. Einnig var algengt að miða vökuna við brennslutíma svokallaðra vökulampa, og lauk henni þá þegar lýsið eða olían í lampanum kláraðist (ÞÞ 763/1962-1). Oft var hún frá kl. sex til ellefu á kvöldin, stundum lengur.

Við ljósið tók fólk fram prjónana og hóf störf við tægingu ullar, kembingu, spuna o.fl., en einn gaf sig að lestri og frásögnum: rímum, drauga- og huldufólkssögum, fornsögum, þulum, ævintýrum, þjóðsögum og fleiri frásagnagerðum. Á flestum bæjum ríkti kyrrð meðan efnið var flutt, nema þegar umræður eða söngur tengdur efninu átti sér stað. Þurfti einhver að víkja frá, var oft gert hlé á flutningnum, enda vildi enginn missa af neinu áhugaverðu. Að lokum kvöldvökunnar var svo húslestur. Þá var farið með

guðsorð, hugvekjur lesnar (t.d Péturs Pétursonar), passíusálmar sungnir og signing í lokin áður en gengið var til náða.

Hvers vegna hélt fólk kvöldvökur?

Í skammdeginu var dagsbirtan mjög takmörkuð og tækifæri til útivinnu lítil og því var kvöldvakan nýtt bæði til vinnu og skemmtunar. Margir upplifðu einhvers konar fróðleiksþorsta og fengu útrás fyrir hann m.a. á vökunum.

Kvöldvökur voru yfirleitt haldnar frá miðjum október og fram í febrúar eða byrjun mars (ÞÞ 878/1962-1), en lauk á vorin þegar daginn tók að lengja. Samkvæmt fræðimönnum virðast kvöldvökur hafa verið rótgróinn siður í íslensku samfélagi allt frá fornri tíð og fram á fyrstu áratugi 20. aldar.

Í nokkrum svörum úr viðtölum sem varðveitt eru í Þjóðháttasafni Þjóðminjasafns Íslands, kemur fram að kvöldvökur hafi staðið víða fram undir 1930, þegar útvarpið hóf göngu sína og þær þar með smám saman horfið (ÞÞ 501/1962-1). Ýmislegt bendir til þess að kvöldvökur hafi einnig horfið vegna fólksflutninga úr sveitum í þéttbýlin, sem leiddu til skorts á vinnufólki (ÞÞ 505/1962–1). Við það fækkaði þeim sem dvöldu í baðstofunum og minni hvati varð til að halda kvöldvökur.

Menningarbreytingar höfðu einnig áhrif. Í nútímaskilningi mótaðist sýnileg borgarastétt hér á landi um aldamótin 1900 (Pétur Pétursson, 2014, bls. 124). Með henni breyttust hugmyndir um heimilishald og rýmisskipan, meðal annars með aukinni áherslu á einkarými og í kjölfarið jókst sú venja að lesa í einrúmi fremur en að deila lestrinum með öðrum. Hvarf torfbæja hafði einnig sitt að segja. Í þéttbýlum, einkum í Reykjavík, tóku húsakynni að breytast verulega á 19. öld og á næstu áratugum fækkaði torfbæjum smám saman víða um land, þar með talið baðstofunum.

Hinn forni þjóðskóli

Hinn fyrsti eiginlegi barnaskóli landsins var stofnaður í Vestmannaeyjum árið 1745 og starfaði í áratug (Ferlir, e.d.). Húsagatilskipunin frá 1746 markaði þáttaskil í menntunarháttum á Íslandi; með henni var það gert að skyldu að foreldrar og húsbændur kenndu börnum að lesa, einkum úr trúarlegum textum (Heimir Pálsson, 2017).

Á síðari hluta 19. aldar var víða komið á farkennslu til sveita og sjávarplássa og tóku þá að rísa barnaskólar á ýmsum stöðum um landið (Sævar Logi Ólafsson, 1986, bls. 13), en margir þeirra entust stutt vegna fjárskorts. Löggjöf um fræðslu barna kom þó ekki til sögunnar fyrr en árið 1907, þegar gert var skylt að halda úti einhvers konar skólahaldi (Ólöf Garðarsdóttir & Loftur Guttormsson, 2014, bls. 8). Ekki höfðu öll börn aðgengi að skólavist, og mörg fengu aldrei tækifæri til að sækja sér formlega menntun. Eftir barnsaldur og stutta formlega skólavist var almennt ekki gert ráð fyrir frekara námi.

Aðallega voru það synir presta og efnameiri bænda sem áttu þess kost að sækja t.d. Latínuskólann, eða að læra í Kaupmannahöfn, þó stundum fengu efnaminni piltar einnig slíkan möguleika með styrkjum eða stuðningi. Til dæmis má nefna að Jónas Hallgrímsson (1807–1845) hlaut árið 1823 námsstyrk til skólagöngu (Unnar Rafn Ingvarsson & Gunnar Örn Hannesson, 2015). Þrátt fyrir að nám hafi staðið sumum börnum til boða frá miðri 18. öld, virðast kvöldvökurnar um aldir hafa verið helsti vettvangur barna til óformlegrar menntunar (Sigurður Gylfi Magnússon, 2005, bls. 41–42; 61; 79–80).

Sagnahefð og bókmenntir

Sagnahefð á Íslandi fyrir 17. öld einkenndist fyrst og fremst af munnlegum frásögnum þar sem sögur voru þuldar upp úr minni án stuðnings bóka. Prentaðar bækur voru lengi vel sjaldgæfar á efnaminni bæjum; algengastar voru postillur, sálma- og hugvekjubækur, en önnur rit sjaldséð (Már Jónsson, 2015).

Með aukinni prentun bóka á síðari hluta 18. aldar, tók að færast í vöxt að frásagnir væru lesnar beint upp úr þeim á kvöldvökum. Guðsorðabækur virðast hafa verið útbreiddustu prentuðu bækurnar fram undir lok 18. aldar, en þá bættist við fjölbreyttara bókmenntaefni, þar á meðal Íslendingasögur og markar það ákveðin þáttaskil í útbreiðslu á ýmiss konar

fróðleik. Með þessari þróun sameinaðist munnleg hefð og lestur og kvöldvakan varð jafnframt mikilvægur vettvangur þar sem börn og aðrir gátu öðlast lestrarkunnáttu.

Um aldamótin 1800 er talið að læsi hafi verið orðið svo útbreitt að flestir Íslendingar gátu lesið sér bæði til gagns og gamans. (Már Jónsson, 2015). Árið 1880 voru loks samþykkt lög sem mæltu fyrir um skyldukennslu í skrift og reikningi, og byggðu þau á grunni húsagatilskipunarinnar frá 18. öld (Heimir Pálsson, 2017).

Samanburður við samtímann

Í dag blasir við vaxandi þörf fyrir því að efla lestraráhuga og lesskilning ungmenna. Með tilkomu netsins og stöðugs flæðis stuttra texta og myndefnis hafa margir misst þolinmæðina til að nema efni í rólegheitum og kafa dýpra í flóknari texta. Þó að stafrænar miðlunarleiðir veiti aðgang að fjölbreytilegum upplýsingum, þá gefur lestur bóka allt annars konar tengsl við efnið: hann krefst einbeitingar, styrkir gagnrýna hugsun og opnar rými til íhugunar.

Hér geta kvöldvökur fortíðarinnar kennt okkur margt. Þær gegndu hlutverki fræðandi og félagslegrar samkomu þar sem börn og fullorðnir lærðu hvert af öðru með því að hlusta, deila sögum og tileinka sér sameiginlega menningararfleifð, og urðu þannig mikilvægur þáttur í að styrkja bæði vit og félagsleg tengsl. Slíkur vettvangur er ekki síður nauðsynlegur í dag, þegar fólk á það til að hverfa inn í skjái og fjarlægjast hvert annað.

Kvöldvakan gæti því einnig átt erindi við nútímamanneskjuna í einrúmi: að gefa sér stund til að leggja frá sér símann, hætta að horfa á bláa skjái og einbeita sér að uppbyggjandi iðju eins og fræðandi lestri, dagbókarskrifum, handavinnu eins og prjónaskap eða jafnvel hugleiðslu. Þannig mætti endurvekja þann anda kvöldvökunnar sem sameinar ró, einbeitingu og nærandi ástundun, hvort sem hún er í hópi eða í kyrrð með sjálfum sér.

Heimildaskrá

Birna Lárusdóttir. (2012). Hvenær komu klukkur til Íslands og hvernig vissu menn hvað tímanum leið áður en þær komu til sögunnar? *Vísindavefurinn*. https://visindavefur.is/svar.php?id=62068

Ferlir. (e.d.). Hausastaðir – Hausastaðaskóli. *Ferlir.is*. https://ferlir.is/hausastadir/

Heimir Pálsson. (2017). Móðurmálskennsla. *Málsgreinar – Árnastofnun í íslenskum fræðum*. https://ait.arnastofnun.is/grein.php?id=403

Hermann Pálsson. (1962). Sagnaskemmtun Íslendinga. *Skírnir, 136*(1), 220–225. https://timarit.is/page/6525601#page/n227/mode/2up

Kristleifur Þorsteinsson. (1971). *Úr byggðum Borgarfjarðar* (2. bindi). Leiftur.

Magnús Björnsson. (1966). *Feðraspor & fjörusprek*. Bókaforlag Odds Björnssonar.

Már Jónsson. (2015). Hvenær fóru Íslendingar að kunna almennt að lesa? *Vísindavefurinn*. https://www.visindavefur.is/svar.php?id=71233

Ólöf Garðarsdóttir & Loftur Guttormsson. (2014). Changes in schooling arrangements and in the demographic and social profile of teachers in Iceland, 1930–1960. *Nordic Journal of Educational History, 1*(1), 8–19. https://doi.org/10.36368/njedh.v1i1.31

Pétur Pétursson. (2014). Religion and politics – the Icelandic experiment. *Temenos – Nordic Journal for the Study of Religion, 50*(1), 115–136. https://doi.org/10.33356/temenos.46253

Sævar Logi Ólafsson. (1986). *Skólahald í Ölfusskólahverfi 1881–1946* [Meistararitgerð]. Háskóli Íslands. *Skemman*. https://hdl.handle.net/1946/28610

Sigurður Gylfi Magnússon. (2005). *Sjálfssögur: Minni, minningar og saga. (Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar, 11)*. Háskólaútgáfan. https://sia.hi.is/wp-content/uploads/2025/07/SJALFSSOGUR.pdf

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. (e.d.). *Segulbandasafn Stofnunar Árna Magnússonar,* SÁM 93/3770 EF, 9. september 1975. https://ismus.is/tjodfraedi/hljodrit/1046991

Unnar Rafn Ingvarsson & Gunnar Örn Hannesson (ritstj.). (2015). Skjölin okkar: *Documents from the National Archives of Iceland / Documents des Archives nationales d'Islande*. Þjóðskjalasafn Íslands. https://heimildir.is/wp-content/uploads/pdf-library/skjolin-okkar_web.pdf

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn. (1962). *Þjóðhættir. Í Spurningaskrá 7: Kvöldvakan og hlutdeild heimilisins í íslensku þjóðaruppeldi.* (ÞÞ 404/1962-1; ÞÞ 457/1962-1; ÞÞ 501/1962-1; ÞÞ 505/1962-1; ÞÞ 763/1962-1; ÞÞ 878/1962-1). https://sarpur.is/Spurningaskra.aspx?ID=531395

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn. (1976). *Þjóðhættir. Í Spurningaskrá B: Minningaskrif 1976*. (ÞÞ 120/1976-3-120). https://sarpur.is/Adfang.aspx?AdfangID=2295631

Manntjónið á Heiðarbæjarheiði: Samfélagsleg og söguleg áhrif þjóðsögunnar

Jón Bergmann Sigfússon

Þjóðsögur hafa fylgt okkur Íslendingum frá upphafi og gegnt ákveðnu hlutverki í samfélaginu samhliða því að vera dægrastytting. Þær endurspegla samfélögin á þeim tíma, minna á menningarlega arfleifð og sögulega þýðingu ásamt tengingu við örnefni. Í þessari grein langar mig að einblína mest á áhrifin sem samfélag verður fyrir við missi, hvernig við tökumst á við það og hvernig lærdóm er hægt að draga af þjóðsögunni.

Þjóðsagan um manntjónið á Heiðarbæjarheiði er ein margra þjóðsagna okkar Íslendinga. Hún var þekkt eingöngu sem munnmæli þar til hún var rituð fyrst um miðja 20. öldina. Hún er talin hafa gerst á 17. eða 18. öld og segir frá miklu manntjóni sem átti sér stað vegna óveðurs. Hún er ekki landsþekkt en var þeim mun þekktari á sínu landsvæði á sínum tíma. Hún er til í fleiri útgáfum eins og allar aðrar þjóðsögur en ákveðinn kjarni einkennir allar útgáfur. Flestar eru samkvæmt þessari útgáfu sem hér fer á eftir.

Sagan segir af 18 vermönnum á leið yfir Heiðarbæjarheiði frá Steingrímsfirði yfir í Gilsfjörð á leið á vertíð undir jökli eins og það var kallað. Þetta er um miðjan vetur og skellur á mikið óveður á heiðinni sem gerir það að verkum að þeir lenda í miklum hrakningum. Einungis einn maður kemst yfir í Gilsfjörð og að bænum Gróustöðum. Þegar heimafólk kemur til dyra mælir gesturinn: „Maður var ég“, rýkur út í óveðrið aftur og týnir lífi. Ekki eru allar útgáfur þjóðsögunar sammála um hvort hann hafi misst vitið eða afturganga hans hafi knúið dyra. Hinir 17 reyndu allir að snúa við og komast til baka norður heiðina niður í Steingrímsfjörð. Þegar veðri slotar og fólk fer á stjá norðan og sunnan heiðar fer það að ganga fram á lík þessara manna. Þeir finnast flestir stakir á víð og dreif sunnan og norðan í heiðinni eða nærri byggðu bóli. Aðeins einn þessara vermanna finnst á lífi norðan heiðar þar sem í dag er svokallaður Hjálparsteinn (Emil Hallfreðsson, 1991).

Sannleiksgildi sögunnar er ekki til umræðu hér heldur er áhugavert að athuga hvernig þessi saga hélst lifandi í árhundruð. Samkvæmt símaviðtali

við Jón Jónsson þjóðfræðing (Jón Jónsson, munnleg heimild, 29. sept. 2025) frá Kirkjuþóli í Steingrímsfirði, sem er í nánasta nágrenni við landsvæði atburðarrásarinnar, eru þó vissulega færri sem kannast við hana í dag.

Samfélagsleg áhrif sögunnar hafa vissulega verið mikil. Manntjónið var mikið og því mikill missir fyrir lítið sveitarfélag þegar svo margir farast í óveðri. Langtímaáhrifin voru jafnframt mikil og neikvæð og íbúar sveitarinnar héldu minningunni á lofti með endurtekningu þjóðsögunnnar. Mögulega sem ákveðna forvörn. Tilgangur þess var að minnast þeirra sem fórust og minna næstu kynslóðir á hætturnar sem fylgja heiðinni og veðrinu. „Þetta er saga um ímyndaða hörmung sem átti sér stað á ímynduðum vegi, sem virðist sameina ótta bæði í orði og í landslagi" (Egeler, 2021, bls. 116).

Þjóðsagnaáhrifin eru nokkur og greinileg. Ber hæst þegar maður ber að dyrum á Gróustöðum, og svarar þegar komið er til dyra: „Maður var ég" og rýkur út í óveðrið aftur. Var maðurinn búinn að missa vitið eða var þetta afturganga mannsins sem fórst í Gilsfirði? Svarið er látið liggja í lausu lofti sem oft eru einkenni þjóðsagna og er það háð móttakanda hvor skýringin eigi við. Þjóðfræðingurinn Terry Gunnell nefnir þetta í sinni grein *An Invasion of Foreign Bodies: Legends of Washed Up Corpses in Iceland*: „Þjóðsögur þjónuðu oft hlutverki landakorta. Annars vegar minna þær fólk á örnefni og leiðir og gáfu umhverfinu sögulega dýpt með draugum og öðrum verum af ýmsu tagi (Gunnell, 2005, bls. 75).

Sögulegu áhrifin eru vissulega til staðar. Þjóðsagan heldur lífi, sem munnmæli, mann fram af manni í árhundruð þar til hún er rituð í fleiri útgáfum á 20. öldinni. Í þessu tilviki lifir þjóðsagan vegna örnefna sem eru enn til í dag og eru beggja vegna Heiðarbæjarheiðar. Þessi örnefni tengja staðina við söguna og segir sagan að þau hafi fengið nafn sitt frá þeim stöðum sem líkin fundust. Flest örnefnin eru norðan heiðar en a.m.k. eitt er sunnan til. Það eru Árnabakkar í landi Gróustaða (Jón Ólafsson, 1950). Önnur örnefni ber að nefna og eru mörg hafð eftir heimamanninum Gísla Jónatanssyni.

> Böðvar fannst hjá lækjum, sem eru nokkuð upp frá Tungudal heimst á Tunguheiði og voru nefndir Böðvarslækir. Ingólfur fannst í Ingólfslá rétt fyrir framan Tröllatungu, og Hákon hjá Hákonarlæk, sem er rétt fyrir norð-

vestan Tungu, og rennur yfir túnfótinn og ofan í ánna. (Gísli Jónatansson, 1983).

Mun fleiri örnefni eru nefnd en eiga þau það flest sameiginlegt að liggja í nágrenni við hvort annað og bera nafn þess látna í nafninu. Hjálparsteinn er í Tröllatungulandi og er einn þeirra fáu sem ekki ber mannanafn en þar átti eini eftirlifandi meðlimur hópsins að hafa fundist og fengið þar af leiðandi þá hjálp sem hann þarfnaðist.

Þjóðsagan um manntjónið á Heiðarbæjarheiði hefur án vafa haft áhrif á fólkið sem byggði sveitirnar öll árin sem hún lifir. Hún lifði lengi kynslóðanna á milli sem munnmæli og ekki að ástæðulausu. Hún fjallar um hörmulega atburði í þeirra eigin sveit, hafði afdríkaríkar afleiðingar, minnti þau á hættur sem ógna dagsdaglega, hvort sem það var vegna vályndra veðra eða snarbrattra fjallshlíða. Það var enginn hörgull á áskorunum þessara kynslóða og hér með var komin enn ein áminningin.

Örnefnin eru afar mikilvæg og bera þjóðsöguna að miklu leyti uppi. Þau eru afar mörg, eru í nágrenni við hvort annað og auka vægi hennar út frá því. Þau munu bera boðskapinn áfram til næstu kynslóða og auðvelda að halda þjóðsögunni við. Þjóðsögur sem þessi munu halda áfram að minna okkur á að fara skal varlega þegar halda skal í hættuför. Afleiðingarnar geta verið alvarlegar og að allra veðra sé von hvenær sem er. Fara skal með gát.

Heimildaskrá

Egeler, M. (2021). An Ethnography of an Imaginary Road: Fear, Death, and Storytelling in the Icelandic Westfjords. *Folklore, 132*(2), bls 115-139, . https://doi.org/10.1080/0015587X.2020.1788806

Emil Hallfreðsson. (1991). Örnefnaskrá Valshamar ÍB. Sæmundsson (Ed.).

Gísli Jónatansson. (1983). Manntjónið á Heiðarbæjarheiði. *Strandapósturinn ársrit*, 150-154. https://timarit.is/gegnir/991004308659706886

Gunnell, T. A. (2005). An Invasion of Foreign Bodies: Legends of Washed Up Corpses in Iceland. Í E. Andreassen (ritstj.), *Eyðvinur: Heiðursrit til Eyðun Andreassen* (bls. 70-79). Fróðskapur.

Jón Ólafsson. (1950). Örnefnaskrá. Í Samúel Eggertsson (Ed.), *Örnefnaskrá*.

Tveir fyrir einn? Um tvíbura í þjóðsögum

Helena María Ægisdóttir

Það eru til margskonar systkini, en sú tegund sem vekur oftast athygli hjá fólki eru fjölburar, sem birtast oftast í formi tvíbura í sögum. Nú til dags sjá margir tvíbura sem tvo einstaklinga sem er erfitt að sjá muninn á og sumir sjá þá jafnvel sem tvö eintök af sama aðila en ekki tvo einstaklinga. En hefur þetta alltaf verið svona? Markmið þessar greinar er að skoða viðhorf samfélagsins til tvíbura í fortíðinni í gegnum þjóðsögur þar sem tvíburar eru í aðalhlutverki eða spila stórt hlutverk í sögunni. Hafa tvíburar alltaf verið taldir vera hópur í stað tveggja einstaklinga, eða kom sú hugsun seinna fram í samfélaginu?

Eftir að hafa leitað í gegnum þjóðsagnasöfn komst ég að áhugaverði niðurstöðu. Í öllum sögum og skrám sem nefndu tvíbura voru fáar sögur þar sem tvíburar voru annað hvort aðalpersónur eða höfðu stórt hlutverk. Oftast voru tvíburarnir sjálfir eða staða persónu sem tvíburi nefnd einu sinni og það hafði í raun enginn áhrif á söguna. Á endanum voru aðeins þrjár sögur sem voru nothæfar. Í fyrstu sögunni eru tvíburar í aðalhlutverki, önnur sagan fjallar meira um persónu sem ruglar tvíburum saman, og sú þriðja hefur tvíbura sem auka persónur og hafa þeir ekki stórt hlutverk í sögunni.

Fyrsta sagan heitir ‘Bjarni Sveinsson og Salvör systir hans’ og er að finna í þjóðsagnasafni Jóns Árnasonar. Sagan byrjar þegar Salvör verður veik í kringum Jónsmessuna og Bjarni, tvíbura bróðir hennar, verður eftir hjá henni þar sem þau voru ásamt öðrum á grasafjalli. Rauðklæddur maður og dökkklæddur maður ríða að þeim og segjast vilja fá Salvöru, en Bjarni neitar. Eftir að þeir ná ekki sáttum kveður rauðklæddi maðurinn Bjarna og hann fer á brott ásamt förunaut sínum. Bjarni heldur áfram að sjá um Salvöru þangað til hún hverfur um nótt nokkrum dögum seinna. Tíu árum síðar er Bjarni að leita að fé þegar hann villist í þoku og endar í dal nokkrum. Þar í dalnum finnur Bjarni systur sína og hún er gift bláklæddum manni, sem er sonur rauðklædda mannsins. Sögunni lýkur með því að Bjarni flytur í dalinn með sinni fjölskyldu (Jón Árnason, 1962, bls. 189 – 191).

Önnur sagan heitir ‘Sagan af Hallgrími Þorgrímssyni’. Sagan fjallar um þegar maður að nafni Hallgrímur fór í ferð til að leita að fé föður síns á fjöllum, en faðir hans varar hann við útilegumönnum sem eru á svæðinu. Á leiðinni rekast Hallgrímur og förunautar hans á dalamann, sem ræðst á þá með hundi. Eftir að hundurinn er dauður og dalamaðurinn lofar að vera trúr kynnir hann sig sem Jón. Hallgrímur vill aðeins kíkja heim til Jóns, en Jón biður Hallgrím um að ekki ríða heim til hans, þar sem ef Jón komi ekki fyrstur að bænum muni karl, faðir Jóns, halda að Hallgrímur og félagar hans hafi drepið Jón úr því hann kom ekki með þeim. Jón neitar að fara heim fyrr en hann hefur fundið seinustu ærnar. Eftir að Jón nær ekki að sannfæra Hallgrím ráðleggur hann honum að leita til Helgu, tvíburasystur sinnar til að fá að drekka hjá henni og að ferðast eins hljóðlega og þeir geta. Helga, eftir að hafa reynt að vísa þeim í burtu, gefur þeim að drekka. Faðir Jóns verður var við ferðir þeirra og þegar þeir reyna að flýja koma menn hlaupandi á eftir þeim. Báðir samferðamenn Hallgríms eru drepnir, en Hallgrímur drepur banamann þeirra og heldur áfram að berjast þar til honum var hrundið á jörðina. Helga biður Karl, föður tvíburana, um að drepa hann ekki. Karl spyr Hallgrím hvort hann hefði drepið Jón, og líklegast úr sorg og reiði, lýgur Hallgrímur að hann hafi drepið Jón. Helga reynir áfram að biðja föður hennar um að drepa Hallgrím ekki, en Karl er reiður. En Jón birtist í tæka tíð og sér til að Hallgrímur nái fullum bata. Eftir að hafa dvalið þar í þrjú ár fer Hallgrímur aftur heim og spyr hvort hann megi giftast Helgu. En á leiðinni verður Hallgrímur veikur og tekur þrjá daga til að batna. Þau komast að lokum heim til foreldra Hallgríms og eru þau fegin að sjá hann. (Jón Árnason, 1962, bls. 450 – 456).

Í þriðju sögunni ‘Var það svipur eða tvífari’, segir Gísli Ólafsson frá því að hann hafi verið á skemmtikvöldi í Varðarhúsi þar sem hann talaði við tvær stúlkur. Önnur þeirra var tvíburi sem var búinn að missa tvíburasystkin sitt. Þegar Gísli heimsótti stúlkuna seinna kannaðist hún ekki við að hafa verið þar. Heimildarmaðurinn kemst að þeirri niðurstöðu að hann hafi talað við draug tvíbura hennar (Þorsteinn M. Jónsson, 1978).

Eftir að skoða sögurnar kom í ljós að samband tvíburana var ekki sýnt með sama hætti eftir því hvort tvíburarnir voru af sama eða sitt hvoru kyninu. Í fyrstu tveimur sögunum voru tvíburarnir af sitt hvoru kyninu og er sagt frá þeim eins og þau væru hver önnur systkini, nema það er augljóst að þau eru náin hvort öðru á hátt sem minnir á góða vini. En þriðja sagan,

sem fjallar um tvíbura sem eru báðir af sama kyni dregur fram hversu líkar stúlkurnar eru og hversu einfalt það er samkvæmt sögunni að ruglast á tvíburum af sama kyni. Þannig að maður gæti, til dæmis, átt samtal við annan tvíburann á meðan maður heldur að þetta sé hinn tvíburinn án þess að verða leiðréttur. Önnur staðalímynd fyrir tvíbura er þó hvergi sjáanleg í þessum sögum. Það eru 'góði' og 'vondi' tvíburinn sem birtist oft meðal annars í trúarbrögðum. Í greininni 'T*win Heroes in South American Mythology*' segir þjóð- og mannfræðingurinn Alfred Mélaux frá hvernig það er algengt í goðsögum Suður Ameríku að hafa tvíbura sem eru andstæðir í öllu, aðallega með því að hafa einn góðan og fullkomin, en hinn illan og lævísan (Métraux, 1946).

En það er eitt sem tengir báða flokka tvíbura. Tengsl þeirra við hvern annan. Með því að benda á samband tvíburana og hversu náir þeir eru benda sögurnar á það að tvíburar hafa lengi verið taldir sem sinn eigin hópur í samfélaginu, svo kallað tvíeyki. Eins og er sagt í grein eftir þjóðfræðinginn Elliott Oring, tvíeyki er hópur byggður út frá varanlegum samskiptum milli tveggja einstaklinga sem tengjast hvor öðrum sem einstaklingar frekar en sem partur af einhverjum félagslegum hlutverkum sem tengir þau. Þetta er ástæðan fyrir því að þeir koma fram við hvorn annan meira eins og jafningja og þannig er minni formleiki milli tvíbura af sitt hvoru kyni heldur en hjá systkinum af sitt hvoru kyni vegna formlega hlutverka (Oring, 1984).

Heilt yfir geta þessar sögur sagt okkur nokkra hluti um álit fólks í fortíðinni á tvíburum. Fyrst og fremst sá fólk að sama af hvaða kyni tvíburarnir voru þá voru þeir partur af tvíeyki og voru því náir hver öðrum á annan hátt heldur en önnur systkini. Það var ekki litið á tvíbura sem andstæður eins og í öðrum löndum, en það er munur á milli kynja samsetningar hvernig samfélagið sá þá. Þar sem tvíburar af sitt hvoru kyninu eru í eðli sínu öðruvísi vegna kynja var mögulega einfaldara fyrir fólk að hugsa um þau sem aðskilda aðila. En þegar það kom að samkynja tvíburum þá fannst mörgum erfitt að sjá muninn og var frekar litið á þau sem einn hóp frekar enn tvo einstaklinga, vegna þess að hugsunin festist í því hversu líkir tvíburarnir eru og hversu erfitt það er fyrir suma að þekkja þá í sundur.

Heimildaskrá

Jón Árnason. (1862). *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* (2 bindi). Þjóðsaga.

Jón Árnason. (1954). *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* (6 bindi). Þjóðsaga.

Métraux, A. (1946). Twin Heroes in South American Mythology. The Journal of American Folklore, 59 (232), bls. 114 - 123. https://doi.org/10.2307/536466

Oring, E. (1984). Dyadic Traditions. Journal of Folklore Research, 21 (1), bls. 19 - 28.

Þorsteinn M. Jónsson. (1978). *Gríma hin nýja: safn þjóðlegra fræða íslenzkra* (5 bindi). Þjóðsaga.

Danssamkomur: Þjóðtrú og andstaða yfirvalda

Kristinn Helgason

Samkomur þar sem fólk stígur dans saman hafa verið stundaðar nánast eins lengi og sögur fara af, að minnsta kosti frá tólftu öld. Þessar dans samkomur sem eru oft nefndar *gleðir* voru algengar og nutu vinsælda á meðal þegna þjóðarinnar. Það voru þó ekki allir hlynntir þessum samkomum þar sem kirkjuvaldið var nú þegar á tólftu öld farið að andmæla þeim. Jón Ögmundsson biskup er talin hafa bannað það sem kallað var leikur á tólftu öld, talið er að dans og jafnvel óviðeigandi samskipti kynjanna að mati kirkjunnar hafi átt sér stað á þessum samkomum. Andstaða kirkjuvaldsins gegn samkomum þar sem stiginn var dans hélt áfram á næstu öldum. Ýmsir biskupar eru sagðir hafa lýst yfir óánægju sinni yfir dansleikjum, þar sem einn biskup sagði dans vera tilgangslausa skemmtun, annar er sagður hafa bannað ákveðna viðburði þar sem stiginn var dans og meira að segja var ákveðin prestur rekinn fyrir að hafa tekið þátt í dans samkomum (Aðalheiður Guðmundsdóttir, 2006).

Andstöðu kirkjunnar í garð danssamkomna má einnig sjá í þjóðsögum. *Dansinn í Hruna* er þjóðsaga úr safni Jóns Árnasonar, þar sem sagt er frá presti sem hélt samkomur á jólunum sem voru taldar óæskilegar. Þessar samkomum einkenndust af miklum drykkjuskap og dansi sem teygðist oft langt fram á nótt. Eitt kvöldið þar sem presturinn hélt dansleik fyrir sóknarfólk kirkjunnar stóð athöfnin óvenju lengi. Unu móðir prestsins leist ekki á blikuna og varaði prestinn við því að dansinn héldi áfram. Viðvörun hennar var hunsuð og ósæmilega skemmtunin hélt áfram. Þar til að Una heyrir vísu kveðna af manni sem var henni ekki kunnugur og taldi hún að um djöfulinn sjálfan sé að ræða.

> Hátt lætur í Hruna;
> hirðar þangað bruna;
> svo skal dansinn duna,
> að drengir mega það muna.
> Enn er hún Una,
> og enn er hún Una.

Una tók þá til ráða að leita sér hjálpar hjá næsta prest til þess að stöðva samkomuna. Þegar hún snéri aftur með prestinum þá var um seinan þar sem að kirkjan hafði sokkið til heljar ásamt öllum sem voru þar inni (Jón Árnason, 1954–1961).

Talið er að um flökkusögu sé að ræða þar sem að svipaðar frásagnir má finna á hinum Norðurlöndunum. Sérstaða íslensku frásagnarinnar er sú að dansinn fer fram í kirkju en ekki á fjalli eins og algengt er á Norðurlöndunum. telja má að þjóðsagan endurspegli andúð gegn danssamkomum á þessum tíma í íslensku samfélagi. Sagan gefur það til kynna að það sé verið að vara fólki við því að sækja dansleiki sem fylgdi oft drykkja og önnur óæskileg hegðun. Einnig er talið að íslenska útgáfan endurspegli ákveðnar hefðir sem tíðkuðust hér á landi, til dæmis Jörfagleðina (Júlíana Þóra Magnúsdóttir, 2014).

Svokölluð Jörfagleði fór fram árlega og naut mikilla vinsælda, þar sem fjölbreyttur hópur fólks sótti skemmtunina, jafnvel vinnufólk. Heimildir sýna að samkoman var afar vinsæl á sautjándu öld alveg fram á fyrri hluta átjándu aldar. Þessi skemmtun einkenndist af vikivaka dansi, alls konar skemmtileikjum og mikilli drykkju. Yfirvöld og kirkjan mótmæltu Jörfagleðinni og reyndu í nokkur skipti að banna hana, loksins náði sýslumaður í Dalasýslu að binda endi á hátíðina fyrir fullt og allt í byrjun átjándu aldar (Gunnell, 2000).

Nánast frá kristnitöku hafði kirkjuvaldið ekki leynt andúð sinni í garð samkomna þar sem stiginn er dans. Með siðaskiptum jókst andúð kirkjuvaldsins á þessum samkomum, dönsunum var meira að segja líkt við heiðni og þeir taldir andkristnir. Biskupinn fór að taka enn harðari tökum á gleðskap af þessu tagi og viðburðum þar sem var dansað fór fækkandi. Að lokum voru þessar samkomur endanlega bannaðar um land allt í samráði við danska konunginn á átjándu öld (Aðalheiður Guðmundsdóttir, 2006, bls. 26-27).

Eftir að yfirvöld og kirkjan voru búin að vinna markvisst að því að banna dansleiki, þá var hefðin fyrir dönsum að hverfa úr íslensku samfélagi. Dansinn hvarf þó ekki úr þjóðsögunum þar sem álfar og huldufólk voru oft kennd við dans. Til dæmis er sagan *Smalinn og álfamærin*, þar sem smali villist í slæmu veðri og gengur óvart að stað þar sem veisla stóð yfir. Þar er fögur álfamær sem býður honum upp á dans, hann þiggur það boð þar sem

ekki er mikið um dans í mannheimum. Honum finnst hún vera fögur og semur kvæði um hana:

> Má ég ekki, drottning dýra,
> dansinum fagra með þér stýra?
> Má ég ei við mund þér, hýra
> meyjan, dansa til og frá?
> Hvar mun fegra fólk að sjá?
> Leyfðu mér þá skemmtun skíra
> í skara þinna röðum.
> Huldufólkið hérna býr í stöðum.
> (Sigfús Sigfússon 1982 -1993, bls. 61-62).

Eftir að hafa dansað við álfamærina ákvað hann að flytja í álfheima og stofna með henni fjölskyldu. Það kom þó að því að álfamærin lést við barnsburð og þá flutti smalinn aftur til síns heima (Sigfús Sigfússon 1982 - 1993).

Í þessari sögu og fleiri þjóðsögum eru álfar og huldufólk oft að halda fínar veislur, þar sem það er bæði dansað, borðað og drukkið. Talið er að athafnir álfa og huldufólks séu oft andstaða mannheima, þar sem í tilviki Íslendinga var bæði dans bannaður og mikil fátækt. Sögur af álfadönsum geta líka gefið í skyn að Íslendingar hafi saknað þeirra tíma sem hefð var fyrir því að dansa á samkomum (Aðalheiður Guðmundsdóttir, 2006).

Markmið yfirvalda og kirkjunnar með því að banna danssamkomur hafði reynst árangursrík að mestu leyti. Hefðin fyrir slíkum samkomum var farin að fjara út úr íslensku samfélagi, og talið er að svokallaðar gleðir (samkomur þar sem stiginn var dans) hafi hætt algjörlega á seinni hluta átjándu aldar. Efri stéttir virðast hafa hlýtt fyrirmælum yfirvalda fyrr og hætt að dansa á samkomum. Ákveðin hluti þjóðarinnar reyndi þó að halda uppi danshefðinni eftir að bannið tók gildi. Til dæmis var dansað á jólagleði á Þingeyri, en á þeim tíma var sjaldgæft að stigin væri dans á slíkum samkomum og því var þetta fordæmt af yfirvöldum. Einnig má sjá í ferðabók Eggerts Ólafssonar frá seinni hluta átjándu aldar, að ákveðinn hringdans var enn þá stundaður. Þær samkomur voru þó æ sjaldgæfari, einnig kemur fram í bókinni að efri stéttir væru hættar og því neðri stéttir einar um að halda dans hefðinni gangandi (Aðalheiður Guðmundsdóttir,

2006). Svo virðist sem ásókn kirkjuvaldsins og yfirvalda síðustu aldir hafi að lokum náð að bæla niður þessa fornu hefð.

Heimildaskrá:

Aðalheiður Guðmundsdóttir (2006). How Icelandic legends reflect the prohibition on dancing. *Árvakur*. 61, 25-52. https://uni.hi.is/adalh/files/2010/04/Arv.pdf

Jón Árnason. (útg.). (1954–1961). *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* (I-VI. Bindi). Reykjavík: Bókaútgáfan þjóðsaga.

Júlíana Þóra Magnúsdóttir. (2014). Hvað getið þið sagt mér um dansinn í Hruna? *Vísindavefurinn*. https://visindavefur.is/svar.php?id=66353

Sigfús Sigfússon. (1982–1993). *Þjóðsögur og sagnir*. Reykjavík: Þjóðsaga.

Terry Gunnell. (2000). Hvar, hvenær og hvers vegna er Jörfagleði haldin? *Vísindavefurinn*. https://visindavefur.is/svar.php?id=929

Drauma-Jói

Sigurbjörg Hulda Kristinsdóttir

Jóhannes Jónsson eða Drauma-Jói eins og hann var jafnan kallaður fæddist í Sauðaneskoti á Langanesi 24. apríl 1861. Hann ólst upp þar hjá foreldrum sínum þar til hann var 11 ára. Þá lést faðir hans og hann flutti með móður sinni að Sauðanesi, en þar bjó hann til 19 ára aldurs. Á þessum árum veiktist hann tvisvar af taugaveiki, þó var hann sjálfur ekki viss um að fyrra skiptið hafi í raun verið taugaveiki. Fyrst veikist hann þegar hann var um 13 ára gamall. Eftir þau veikindi varð hann fyrst var við að hann gæti látið sig dreyma hluti sem höfðu glatast. Þegar hann er á 15. ári verður hann aftur veikur af taugaveiki, þá var hann þungt haldinn og segir hann eftir heimilisfólkinu á Sauðanesi að hann hafi verið með óráði í 4 vikur. Mörgum árum seinna man hann enn hvað hann dreymdi í þessu óráði, og eftir þessi veikindi fór hann að syngja og tala upp úr svefni. Þó var ekki farið að spyrja hann út í drauma fyrr en hann var komin yfir tvítugt. Jói kvæntist árið 1893, eftir það var erfiðara fyrir fólk að biðja hann að finna fyrir sig glataða hluti, kona hans passaði upp á hann enda var henni lítið um það gefið að verið væri að spyrja hann. Menn höfðu stundum farið óvarlega með það sem hann hafði sagt í svefni og komið honum þannig í vandræði (Ágúst H. Bjarnason, 1915, bls. 36-38).

Ágúst H. Bjarnason, sálfræðingur og heimspekingur, gaf út bók árið 1915 sem inniheldur ýmsar frásagnir af Drauma-Jóa og dulrænum hæfileikum hans. Ein af þessum frásögnum fjallar um koffort Jóns Skinna. Jón Jónsson skósmiður á Þórshöfn, eða Jón Skinni eins og hann var jafnan kallaður tapaði kofforti á strandferðaskipi, þetta var koffort í eigu konu hans og merkt með hennar upphafsstöfum. Jón Skinni leitaði til Drauma-Jóa og bað hann að litast um eftir koffortinu í draumi. Jói freistaði þess að dreyma þetta og sagði síðan að hann hafi séð koffortið innan um ýmsar aðrar vörur í húsi með hér um bil álnarháum veggjum og járnþaki. Hann sagði að skammt neðan við húsið væri skipabryggja, hann lýsti einnig firðinum sem þetta hús stóð við sem hann var nokkuð viss um að væri Seyðisfjörður. Drauma-Jói hafði þó aldrei komið á Austfirði og var ókunnugur um það svæði. Jón Skinni biður mann frá Seyðisfirði, sem

staddur er á Þórshöfn, að grennslast fyrir um koffortið, hann skrifar niður lýsingu á koffortinu og innihaldi þess. Þegar maðurinn kemur aftur til Seyðisfjarðar spyrst hann fyrir um koffortið í afgreiðsluhúsi sameinaða gufuskipafélagsins, en það hús passaði einmitt vel við lýsingar Drauma-Jóa. Hann fær að fara inn og leita, og finnur eftir nokkra stund koffort í einu horninu falið undir allskyns dóti, en engar merkingar voru þó sýnilegar á því. Hann skrifar Jón Skinna og lætur hann vita af þessu og í ljós kemur að þetta hafi verið koffort konu hans (Ágúst H. Bjarnason, 1915, bls. 128-133).

Margar sögur eru til af Drauma-Jóa, í viðtali við Óla Halldórsson, sem lengi var bóndi á Gunnarsstöðum í Þistilfirði, segir hann frá vinskap þeirra Arngríms Jónssonar í Hvammi og Drauma-Jóa, en þeir voru miklir vinir. Arngrímur var ákaflega trúaður á alla yfirnáttúrulega hluti og hann hafði gaman af að reyna Jóa. Arngrímur sagði Óla frá því þegar Jói kom í heimsókn til hans, þetta var í miklum haustrigningum og mikið svað á hlaðinu. Arngrímur var smiður og átti sérstakt smíðhús, og læsti hann húsinu ávallt. Eitt sinn þegar hann læsti smiðjunni að kvöldi dettur honum í hug að nú sé gaman að reyna Jóa. Hann velur sér stað einhvers staðar á miðju hlaðinu, tekur lyklakippuna úr vasanum og stappar henni niður í svaðið. Síðar um kvöldið segir hann Jóa að hann sé búin að týna smíðhús lyklunum og biður hann að reyna að finna þá, Jói sagðist reyna það í fyrramálið. Um morguninn fékk Jói sér prik og dró hring á hlaðið álíka stóran eins og tunnubotn, síðan pjakkaði hann með prikinu þar til hann kom upp með lyklakippuna. Aðra sögu hefur Óli einnig eftir Arngrími, Þegar Arngrímur var að byggja hús datt honum Jói í hug og ákvað að reyna á hann. Hann tók gamla vekjaraklukku og setti hana í steypuna, þetta er í norðurveggnum á neðri hæðinni og skífan snýr norður í átt til Þórshafnar. Þegar Jói kemur næst í heimsókn segir Arngrímur honum að hann hafi látið ákveðinn hlut í steypuna á húsinu og biður hann að segja sér hvar og hvað það væri. Um morguninn getur Jói sýnt honum hvar hann hafði látið hlutinn, hann er hins vegar ekki alveg viss um hvað þetta sé, helst þó segir hann að þetta muni vera einhverskonar gangverk. Eftir einhverja daga fór hann heim til sín, næst þegar Jói kom til Arngríms sagðist hann vita nú hvað þetta sé. Það er klukka, hann gat séð þegar hann var kominn heim á Þórshöfn því þá snéri skífan að honum (SÁM 92/2745).

Drauma-Jói var mjög athyglisverð manneskja, frásagnir af honum endurspegla á margan hátt samfélagslega túlkun á því sem telst

yfirnáttúrulegt. Það er ótrúlegt hvernig hann finnur hluti sem hafa glatast og veit hluti sem hann ætti ekki að vita, í þessum frásögnum hugsar maður hvar mörkin séu á milli efnislegrar og andlegrar veraldar. Sumir trúa þessum frásögnum, aðrir ekki, en sögurnar lifa samt áfram og eru mikilvægar vegna þess að þær segja okkur að margir sem þekktu drauma-Jóa lögðu raunverulegan trúnað á dulræna hæfileika hans.

Þjóðfræðingurinn Annikki Kaivola-Bregenhøj (1993, bls. 211-212) skrifar í grein sinni um drauma og tengsl þeirra við þjóðfræði, að draumar og túlkanir þeirra beri oft mörg einkenni þjóðfræða, þeir innihalda oft tákn, bæði menningar- og einstaklingsbundin sem ganga svo á milli kynslóða. Þannig verða draumar ekki einangruð upplifun heldur hluti af munnlegri hefð sem mótast í samspili einstaklinga og samfélags. Þetta á við um Drauma-Jóa en hann miðlaði áfram sínum draumum, það voru margir sem báðu hann að dreyma fyrir sig glataða hluti og hafa frásagnir um draumfarir hans varðveist að miklum hluta.

Mismunandi er á milli menninga hvernig afstaða þeirra er til drauma, í sumum samfélögum eru draumar álitnir raunverulegri en það sem gerist í vöku. Í öðrum jafngildir hann því sem gerist í vöku og í enn öðrum er draumurinn talinn minna mikilvægur (Kaivola-Bergenhøj,1993, bls. 212). Þetta viðhorf má sjá skýrt í frásögnum af Drauma-Jóa. Sumir trúðu draumum hans og leituðu til hans, á meðan aðrir voru efins, en samt lifðu frásagnirnar áfram og styrktu hugmyndina um að draumar hans væru eitthvað meira en tilviljanakennd ímyndun.

Þjóðfræðingurinn Terry Gunnell framkvæmdi á árunum 2006–2007 kannanir á íslenskri þjóðtrú og trúarviðhorfum. Kannanirnar byggðust að hluta á fyrri rannsókn Erlends Haraldssonar, prófessors í sálfræði við Háskóla Íslands, sem lagði svipaða könnun fyrir árið 1974. Gunnell taldi tímabært að kanna hvort breytingar hefðu orðið á trú og viðhorfum Íslendinga á þessum rúmu þrjátíu árum. Í könnununum voru lagðar fyrir fjölmargar spurningar, meðal annars um viðhorf til berdreymis, það er trúna á að draumar geti haft spádómsgildi. Í öllum könnununum kom fram að meirihluti Íslendinga er opinn fyrir möguleikanum á slíku fyrirbæri, þó að mun færri séu fullkomlega sannfærðir um tilvist þess. Athyglisvert er að hlutfall þeirra sem telja berdreymi mögulegt eykst með árunum, en hlutfall þeirra sem telja það öruggt lækkar. Árið 1974 voru 37% viss um að berdreymi væri mögulegt, 41% árið 2006 og 45% árið 2007. Þessar

niðurstöður benda til þess að almenningur sé enn opinn fyrir hugmyndinni um berdreymi (Gunnell, 2007, bls. 801-806).

Heimildaskrá

Ágúst H. Bjarnason. (1915). *DraumaJói: Sannar sagnir af Jóhannesi Jónssyni frá Ásseli: Tilraunir o.fl.* Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar.

Gunnel, T. (2007). „Það er til fleira á himni og jörðu, Hóras...“: Kannanir á íslenskri þjóðtrú og trúarviðhorfum 2006–2007. Í Gunnar Þór Jóhannesson (ritstjóri), *Rannsóknir í félagsvísindum VIII* (bls. 801–811). Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands. https://iris.hi.is/en/publications/%C3%BEa%C3%B0-er-til-fleira-%C3%A1-himni-og-j%C3%B6r%C3%B0u-h%C3%B3ras-kannanir-%C3%A1-%C3%ADslenskri-%C3%BEj%C3%B3/

Kaivola-Bregenhøj, A. (1993). Dreams as folklore. *Fabula, 34*(3–4), 211–224. https://doi.org/10.1515/fabl.1993.34.3-4.211

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. (e.d.). Segulbandasafn Stofnunar Árna Magnússonar, SÁM 92/2745 EF, 5. júlí 1977. https://ismus.is/tjodfraedi/hljodrit/1016713/

Bannið á því hversdagslega: Áfengið, smygl og brugg

Einar Ingi Guðjónsson

Á árunum 1915 til 1933 var áfengisbann á Íslandi sem hafði mikil áhrif á daglegt líf fólks. Það var algjört bann á áfengi í sjö ár en árið 1922 leyfðu Íslendingar innflutning á léttvíni frá Spáni. Áfengisneysla var þó enn mikil, sérstaklega meðal sjómanna. Á þessum tíma var því mikið um að áfengi væri smyglað til landsins, aðallega í gegn um hafnirnar en einnig í gegn um sveitirnar (Marinó Óli Guðmundsson, 2013, bls. 11).

Í þessari grein er áfengisbannið, smygl og brugg skoðað út frá þjóðfræðilegu sjónarhorni. Með því að skoða hljóðupptökur sem voru fengnar á Ísmús og aðrar heimildir er hægt að varpa ljósi á hvernig samfélagið túlkaði og upplifði bannið á þessum tíma. Því er rannsóknarspurningin hvernig endurspegla munnlegar og skriflegar heimildir áfengisbannið og viðhorf samfélagsins til þess.

Frásögn

Halldór Þorleifsson var frá Siglufirði í Eyjafjarðarsýslu og fæddist 12. mars árið 1908. Halldór segir í viðtali á Ísmús að það hafi verið meira smygl en brugg á meðan áfengisbannið stóð, bæði fyrir og eftir að leyfður var innflutningur á léttvíni frá Spáni. Hann segir að eitthvað hafði nú verið bruggað en ekki mikið á þessum árum.

Halldór segir einnig frá skipi einu sem hann man sérstaklega eftir sem kom til landsins í þeim eina tilgangi að selja áfengi. Skipið var tekið við höfn Siglufjarðar og áfengið gert upptækt af lögreglunni. Þetta voru miklar birgðir af áfengi sem var ekki helt niður heldur geymt þangað til að það var búið að dæma úr málinu. Þegar úrskurður fékkst var áfengið flutt til Reykjavíkur. Áfengið var í svo miklu magni að það tók hátt í sólarhring að koma áfenginu í skipið sem átti að flytja það til Reykjavíkur. En ekki allt áfengið rataði í bátinn þar sem mennirnir sem áttu að flytja það drukku mikið af því sjálfir og gáfu fólki með sér og mikið fyllerí var á þessum sólarhring. Þessi atburður var sagður án mikillar dramatíkur, líkt um hversdagslegt mál væri að ræða, þrátt fyrir að vera alvarlegur glæpur samkvæmt lögum.

Halldór segir að það hafði ekki verið margir þekktir bruggarar á þessum tíma. Ef það var verið að brugga þá var það aðallega í heimahúsum en hann man samt eftir sögu af einum bruggara sem var sænskur og bruggaði fyrir vini sína í norska sjómannaheimilinu, í kjallaranum þar. Lögreglan komst að þessu bruggi og þá var hann handtekinn og dæmdur. Hann fékk sekt sem hann átti ekki efni á að borga og þá var gripið til þess ráðs að halda honum í fangaklefa á Akureyri. Þá var hann sendur með skipi til Akureyrar. Hann bjóst við því að hann yrði handtekinn við höfnina en þegar hann kom til Akureyrar var enginn lögregluþjónn að bíða eftir honum. Þá hafði gleymst að láta lögregluna á Akureyri vita að hann var á leiðinni. Þá fer kallinn upp á götu og spyr hvar tukthúsið sé og þar endar viðtalið (Hljóðrit 10 í FJ 78/7, 1978).

Þó að við fáum ekki að heyra endann á sögunni þá hljómar það svo að hann væri að fara skila sér sjálfur í steininn. þessi saga er sögð í grín tilgangi, við heyrum brosið á vörum hans við frásögnina og greinilegt að honum finnst skemmtilegt að segja frá. Frásögnin af skipinu sem kom með miklu áfengisbirgðirnar er ekki í sama anda. Hann segir ekki frá sögunni eins og um sé að ræða grín eða spennandi glæpasögu, þótt að þetta væri nú alvarlegur glæpur á þessum tíma. Hann talar um stórt smygl af ólöglegu áfengi, spillingu í meðhöndlun þess og fyllerí eins og hversdagslegan atburð, eitthvað sem gerðist í daglegu lífi og virðist eðlilegt. Þessar frásagnir endurspegla hvernig viðhorf samfélagsins varðandi áfengi voru á þessum tíma. Þetta sýnir hvernig frásagnir miðla ekki aðeins einföldum upplýsingum heldur einnig gildum, viðmiðum og viðhorfum samfélagsins.

Tíðarandinn

Árið 1908 hélt Alþingi þjóðaratkvæðagreiðslu til þess að kanna afstöðu þjóðarinnar til áfengis. Niðurstaða atkvæðagreiðslunnar sýndi að meirihluti þjóðarinnar var á móti áfengi og vildi áfengisbann (Benedikt Árni Þorvaldsson, 2020, bls. 10). Árið 1895 skoruðu 7.600 kvenna á Alþingi til að samþykkja vínsölubann sem var stærsta undirskriftar safn sem þingið hafði fengið. Á Alþingi var oft rætt hversu mikið áfengi bitnaði á konum. Þá töldu þingmennirnir Eggert Pálsson og Björn Þorláksson að 90% kvenna vildu áfengis bann og ef þær hefðu fengið að kjósa í þjóðaratkvæðagreiðslunni árið 1908 þá hefði verið enn þá stærri hluti þjóðarinnar með banninu (Marinó Óli Guðmundsson, 2013, bls. 12). Þetta sýnir hvernig

skoðun kynjanna var mjög ólík sem skipti miklu máli í umræðunni. Þótt að konur höfðu ekki formlegt pólitískt vald, þá höfðu þær samt áhrif með því að koma saman og þrýsta á þingið. Þetta sýnir einnig hvernig það er ekki nóg að skoða aðeins lögin eða kosningaúrslitin til að skilja tíðarandann.

Valdimar Björn var frá Bakka, Hnífsdal í Norður-Ísafjarðarsýslu fæddist 11. september 1888. Valdimar Björn heyrist í hljóðupptöku á Ísmús tala um hvernig hann man eftir því að vera í skólanum árið 1908 þegar atkvæðagreiðslan var í gangi og hann segir að flestir í skólanum hafði verið hlynntir áfengisbanninu (Hjóðrit 8 í E 68/126, 1968). Þó að flestir væru hlynntir banninu voru það alls ekki allir. Hannes Hafsteinn var fyrsti íslenski ráðherrann og var á móti áfengisbanninu. Hann hélt því fram að bannið myndi skerða viðskiptasambönd við Spánverja. Einnig hélt hann því fram að bannið myndi ýta verulega undir smygl og brugg og þar með margir menn stimplaðir sem glæpamenn af óþarfa. Spár Hannesar rættust að mestu leyti (Marinó Óli Guðmundsson, 2013, bls. 11). Þessar spár Hannesar endurspegla viðhorf samfélagsins með því að sýna að hlutir eins og að flytja inn og að búa til sitt eigið áfengi getur verið eðlilegt einn daginn en ólöglegt þann næsta. Áfengisneysla, innflutningur og brugg hélt áfram eftir bannið en þá í ólöglegri starfsemi. Eins og Hannes segir þá eru menn enn þá að gera það sama og þeir gerðu áður fyrr en núna sem glæpamenn. Þetta sýnir að þótt að lög breytist, breytist ekki endilega viðhorf og gildi manna.

Helstu rökin með banninu voru af siðferðis og lýðheilsu sjónarmiði. Kristin gildi voru einnig notuð sem rök fyrir áfengisbanninu. Einnig voru fjárhagsleg rök sem sögðu að fjölskyldur ættu meiri pening ef þau myndu hætta eyða í áfengi, verslanir myndu græða meira vegna þess að peningurinn sem hefði farið í áfengi færi frekar til þeirra og að lokum myndi kaupmáttur þjóðarinnar aukast þar sem fólk ætti auðveldara með að safna peningum (Benedikt Árni Þorvaldsson, 2020, bls. 10). Eins og komið hefur fram áður í greininni jókst smygl og brugg verulega á bannárunum. Þegar fréttir bárust af manni sem lést eftir að hafa drukkið tréspíra urðu svo mikil mótmæli gagnvart heimabruggi, áfengisbanninu og slæmu afleiðingum þess (Benedikt Árni Þorvaldsson, 2020, bls. 11).

Lokarorð

Þótt að frásagnir Halldórs séu ekki alvarlegar eða dramatískar þá er það kannski ekki alveg lýsandi fyrir þjóðina. Undirskriftir kvenna, niðurstöður

kosninga og viðtal við Valdimar gefur til kynna að almennt væri meiri hluti þjóðarinnar á móti áfengi og vildi bann. En ljóst er að það voru ekki allir sammála, þar sem Hannes Hafsteinn sem var vel virtur ráðherra var á móti banninu. Margar tilraunir voru gerðar til þess að afnema lögin, en öll slík frumvörp voru felld (Benedikt Árni Þorvaldsson, 2020, bls. 10). Einnig má nefna að þrátt fyrir bannið var enn þá mikið smyglað og drukkið sem sýnir að ekki allir voru á móti áfenginu. Eftir að maðurinn lést vegna spírans snerist hugur margra þeirra sem voru með banninu og vildu þau einnig afnema lögin.

Þessi blanda af ólíkum sjónarmiðum endurspeglar hvernig lög og reglur takast á við samfélagsleg viðmið og gildi. Munnlegu frásagnirnar og skriflegu heimildirnar sýna að viðhorf samfélagsins gagnvart áfengisbanninu var klofið í með eða móti, en þegar það var ljóst fyrir samfélaginu að þessi lög væru að gera meira slæmt en gott voru flestir á sömu skoðun og vildu afnema lögin.

Út frá þjóðfræðilegu sjónarmiði sýna þessar heimildir að áfengisbannið var ekki aðeins lagasetning heldur einnig lifandi reynsla fólks sem varðveitist í munlegum sögum.

Heimildaskrá

Benedikt Arnar Þorvaldsson. (2023). Einkaleyfi Áfengis- og tóbaksverslunar ríkisins til smásölu á áfengi (Meistararitgerð). Háskóli Íslands. Skemman. https://skemman.is/bitstream/1946/44695/2/meistararitgerd_benedikt_arnar.pdf

Marinó Óli Guðmundsson. (2013). Þegar blöðin börðust um bannið. Hlutverk íslenskra blaða í umræðu um bjórbannið á Íslandi 1915-1935 (B.A.-ritgerð). Háskóli Íslands. Skemman. https://skemman.is/bitstream/1946/43164/6/Lokaeintak%20BA-ritgerd%20Marino-0202922299.pdf

Hjóðrit 8 í E 68/126. (1968). Viðtal Hallfreður Örn Eiríksson við Valdimar Björn Valdimarsson 17. október. Fengið af Ísmús.

Hljóðrit 10 í FJ 78/7. (1978). Frosti Fífill Jóhannsson við Halldór Þorleifsson 25. águst. Fengið af Ísmús.

Hreinlæti á miðöldum, 19. öld og í nútíma samfélagi

Tómas Kaaber

Menningarleg skynjum á óhreinindum og hreinlæti er djúpstæð og hefur þróast verulega í gegnum aldirnar og bætt við nýjum lögum við samtímatúlkanir á þessum hugtökum. Sögur herma að einstaklingar í forntímasamfélögum stunduðu ýmsar persónulegar hreinlætisvenjur og sýndu oft skilning á hreinlæti sem víkur verulega frá nútímastöðlum. Fornar siðmenningar, eins og frá Róm og Egyptalandi, sýndu fram á fágaða nálgun á persónulegri umhirðu, sem einkenndist af skipulögðum baðvenjum, notkun ilmkjarnaolía og snemmbúinni þróun sápulíkra efna. Þessar venjur endurspegluðu ekki aðeins skuldbindingu við persónulega hreinlæti heldur einnig þakklæti fyrir fagurfræðilegum og lækningalegum ávinningi af hreinlæti.

Aðgangur að þessum hreinlætisvenjum var þó oft takmarkaður af þáttum eins og félagslegri stöðu, landfræðilegri staðsetningu og framboði náttúruauðlinda. Þessi mismunur leiddi til fjölbreyttar hreinlætishegðunar og trúar á ýmsa menningarheima og söguleg tímabil (Classen, 2025). Á miðöldum, til dæmis, voru hugmyndir um hreinlæti, sérstaklega meðal lægri stétta, oft misskildar eða rangfærðar. Þrátt fyrir skort á nútíma pípulögnum var persónulegt hreinlæti forgangsþáttur fyrir marga, þar sem venjur eins og að þvo hendur fyrir og eftir máltíðir voru algengar. Þorpsbúar treystu yfirleitt á náttúrulegar vatnslindir, svo sem uppsprettur, ár og brunna. Á sama tíma höfðu hástéttirnar, sem bjuggu í kastölum, oft sína eigin brunna og flókin vatnskerfi til að tryggja vatnsframboð.

Þegar bæir stækkuðu frá og með 11. öld jókst flækjustig hreinlætis. Þéttbýli nutu góðs af nálægum vatnslindum og hófu að þróa frumstæð kerfi til að farga úrgangi. Bæjarstjórnir settu hreinlætisreglur sem kváðu á um að íbúar þrifu göturnar fyrir framan heimili sín og viðhéldu almenningsbaðaðstöðu. Dagleg böð voru tiltölulega sjaldgæf vegna vinnuaflsfreks ferlis við að afla vatns og kostnaður mikill við að hita það. Flestir kusu að þvo sér fljótt í stað þess að baða sig í fullu baði. Andstætt vinsælum staðalímyndum þvoðu bændur, og fátækt fólk á miðöldum venjulega hendur sínar og andlit daglega, sérstaklega til að verjast viðvarandi

óþægindum eins og flóm og lúsum. Stefnumótandi notkun jurta í rúmfötum þjónaði sem viðbótarráðstöfun til að fæla frá meindýr og þrifnaður fyrir máltíðir var venja og stundum bætt við notkun sápu (Cartwright, 2018).

Á 19. öld tengdi borgarastéttin hreinlæti og sjálfsaga saman sem undirstöðuþætti siðferðislegrar heimsmyndar sinnar og félagslegrar sjálfsmyndar. Persónulegt hreinlæti og skipulag kom ekki aðeins fram sem heilsufarsleg áhyggjuefni heldur einnig sem sýnileg vísbending um innri dyggð, sjálfstjórn og persónulega reisn. Hreinn líkami og snyrtilegt heimili urðu tákn um að hafa stjórn á eigin hvötum, dugnað og skynsemi – eiginleikar sem borgarastéttin taldi nauðsynlega, ekki aðeins fyrir efnahagslega velgengni heldur einnig fyrir siðferðilega yfirburði. Aftur á móti voru óhreinindi, óreiða og persónuleg vanræksla oft tengd leti, siðleysi og álitnum göllum „lægri stéttanna“. Þessi skynjun leiddi til þess að dagleg hreinlætisvenjur voru innlimaðar sem aðferðir sjálfsaga sem styrktu félagsleg mörk og mótuðu borgaralega hugsjón um virðulegan og agaðan borgara.

Í þessu samhengi varð hreinlæti fastmótað á almenning sem öflugur mælikvarði á stéttaskiptingu, þar sem borgarastéttin notaði það til að staðfesta siðferðilega og félagslega yfirburði sína yfir verkalýðsstéttinni. Fyrir millistéttina urðu persónuleg hreinlæti, snyrtilegur klæðnaður og vandlega skipulagt heimili ytri birtingarmynd reisnar, aga og sjálfsstjórnar – gildi sem þeir töldu lykilatriði í sjálfsmynd sinni. Hins vegar var verkalýðsstéttin oft sýnd í andstæðu þessara gilda og talin vera óhrein eða. Þetta sjónarhorn var ekki aðeins afleiðing af fátækt eða erfiðum lífsskilyrðum, heldur eins og skortur þeirra á hreinlæti táknaði sem siðferðilegur veikleiki eða sem skortur á sjálfsaga. Þessi ríkjandi skynjun gerði borgarastéttinni kleift að réttlæta félagsleg stigveldi, líta á óhreinindi og óreiðu í hverfum verkalýðsins sem vísbendingar um meðfætt valdaleysi og réttlætingu fyrir stjórn eða umbótatilraunum.

Samtímis hvatti þetta sjónarhorn til herferða fyrir hreinlæti, umbótum í lýðheilsu og siðferðisfræðslu sem miðuðu að því að „upphefja“ fátæka – frumkvæði sem oft báru undirtón af föðurlegum og agalegum toga. Í raun virkaði hreinlæti bæði sem afmörkun stétta og verkfæri fyrir borgarastéttina til að skilgreina eigin reisn og jafnframt stjórn á hegðun verkalýðsins.

Fyrir þá sem tilheyrðu verkalýðsstéttinni á 19. öld varð það afar mikilvægt að bæta hreinlætisvenjur, miðað við náið samband hreinlætis, heilsu og félagslegra virðingar. Iðnaðarborgir voru oft of þröngar og fullar af óhreinindum, sem jók viðkvæmni verkamanna fyrir farsóttum eins og kóleru og berklum. Að berjast fyrir persónulegri og heimilislegri hreinlæti var talið verndandi ráðstöfun fyrir fjölskyldur gegn sjúkdómum og smiti. Á sama tíma leit borgarastéttin á hreinlæti sem tákn um sjálfsaga og siðferðilegan heiðarleika; með því að kynna sig sem hreina og snyrtilega gátu verkamenn bætt atvinnuhorfur sínar, ögrað neikvæðum staðalímyndum um að vera „óhreinir“ eða „ómenntaðir“ og áunnið sér virðingu í samfélagi sem í auknum mæli lagði hreinlæti að jöfnu við verðleika. Á þennan hátt breyttist hreinlæti ekki aðeins í leið til líkamlegrar vellíðunar heldur einnig til félagslegrar hreyfanleika, reisnar og viðurkenningar innan eðlislægs stéttarskipts landslags (Seignan, 2010).

Hreinlætisreglur nútímasamfélags eru svipaðar meginreglum 19. aldar, þrátt fyrir framfarir í tækni og hreinlætisvenjum. Í báðum tímabilum hefur áherslan verið lögð á mikilvægi persónulegrar hreinlætis, hreinlætis á almannafæri og að viðhalda hreinu umhverfi í heild. Rétt eins og áður, fela nútímavenjur í sér reglulegar baðferðir, handþvott og notkun hreinsiefna til að halda heimilum og sameiginlegum rýmum lausum við óhreinindi og sýkla. Þó að nútímanýjungar eins og pípulagnir innanhúss, háþróuð hreinsitæki og þvottaefni og lýðheilsuátak hafi aukið getur okkar til að viðhalda hreinlæti, þá eru grundvallar samfélagsleg gildi sem forgangsraða hreinlæti í meginatriðum óbreytt frá 19. öld.

Heimildaskrá

Cartwright, M. (2018, 7. desember). Medieval Hygiene. Worldhistory. Sótt af: https://www.worldhistory.org/Medieval_Hygiene

Classen, A. (2025). Bathing Culture in the Middle Ages and the Early Modern Period: Debunking a Modern Myth, with a Focus on the Contribution by Der Köning vom Odenwalt. *Journal of Arts and Humanities*, 1(1), 01-09.

Seignan, G. (2010). *Social Hygiene in the 19th Century: A Moral Physiology. Revue d'histoire du XIXe siècle*, 40(1), 113-130. https://doi.org/10.4000/rh19.3996.

The Black Shuck – djöfull í hundslíki

Heiðdís Stefanía Jóhannsdóttir

Þjóðsögur um hunda á Englandi eru mjög algengar og eiga jafnvel öll þorp hvert sína þjóðsöguna. Hér verður sagt frá einni slíkri sem tilheyrir Austur-Angliu. Black Shuck er talinn vera draugur sem birtist í hundslíki og ásækir fólk á fáförnum stöðum. Þjóðsagan um hann hafði mikil áhrif á daglegt líf fólks áður fyrr en einnig nú til dags með því að flétta sig í menningu og hjátrú þeirra sem þar búa, þá sérstaklega í einu þorpi í Austur-Angliu. Ég ætla að skoða aðeins þessa þjóðsögu og skoða hverslags draugur Black Shuck er.

Í rökkrinu á fáförnum vegi er sögð birtast yfirnáttúruleg vera úr aldagamalli þjóðsögu sem er einnig sögð enn þann dag í dag. Black Shuck, einnig þekktur sem „gamli Shuck“ eða einfaldlega Shuck. Hann birtist sem gríðarstór kolsvartur hundur á stærð við kálf eða jafnvel hest. Lýsingar á honum segja hann grettinn, með „skásett augu sem glóa eins og eldknettir“. Andardráttur hans lyktar af brennisteini, feldur hans er mattur, síður, þykkur og grófur. Fótspor hans eru það hljóðlát að það er eins og hann ferðist um á skýi en spangól hans fær blóðið til að kólna samkvæmt fólki sem hefur heyrt það. Einnig eru til aðrar lýsingar af honum og í einni af þeim er „hann sagður eineygður, með eitt glóandi auga fyrir miðju enni“ (Brown, 1958, bls. 175-192; Woolley, 2018, bls. 295-309). Hann er enginn venjulegur hundur sem kemur til þín og biður um klór og kjass, hann er djöfulleg draugavera og talinn vera hundur frá helvíti. Sögur segja að hann birtist og hverfi jafn snöggt fyrir sjónum. Þig langar ekki til að bera hann augum þar sem sagt er að ef þú sjáir hann sé það fyrirboði dauðans (Brown, 1958, bls. 186). Samkvæmt rithöfundinum Hazlitt, í grein Dr. Helen, telur hann að trúin á yfirnáttúrulegan „svartan hund“ þýði að dauðinn sé ekki langt undan en í sömu grein kemur einnig fram að Elizabeth Southwort, rithöfundur, lýsi þessum hundi eins og Black Shuck (Frisby, 2015, bls. 204).

Nafn hans „Shuck“ sem á gamalli ensku þýðir *scucca* sem þýðir „djöfull“ (Rabuzzi, 1984, bls. 78; Woolley, 2018, bls. 297). Mike Burgess áhugamaður og rannsakandi segir á síðu sinni að sögur um hann hafi heyrst á fleiri stöðum eins og Norfolk og Suffolk en færri frá Essex og Cambridgeshire (2005a). Hann hefur einnig verið sagður birtast á fáförnum sveitavegum, á vegamótum, við strandlengjur, í kirkjugörðum eða á þeim stöðum sem jaðar milli tveggja heima er sagður vera.

Frægasta sagan sem heyrst hefur af Black Shuck á rætur að rekja alveg aftur til ársins 1577 þann 4. ágúst þegar veran réðst á tvær kirkjur á sama degi, Holy Trinity og St Mary’s, en merki þess er á báðum kirkjuhurðunum, brunaför eftir klær. Í bænum Blythburgh var skelfilegt veður með mikilli rigningu og óteljandi þrumum. Í kirkjunni Holy Trinity braut sér gríðarlega stór svartur hundur leið inn í gegnum kirkjudyrnar, hljóp upp ganginn, „réðst á tvo menn sem þar stóðu og drap. Þetta varð til þess að kirkjuturninn hrundi í gegnum þak kirkjunnar“. Í bænum Bungay var einnig slæmt veður og miklar eldingar. Bærinn er um það bil 20 km frá Blythburgh kirkjunni. Í St. Mary‘s kirkjunni voru einnig tveir menn drepnir þegar þeir voru við bænir, hundur „beit í háls þeirra og beygði þá aftur“ svo þeir brotnuðu. Sami hundurinn var að verki í báðum kirkjunum (Woolley, 2018, bls. 299). Förin á kirkjuhurðunum sem talin eru tákna fingraför djöfulsins eru sýnileg enn þann dag í dag.

Margar sögur hafa verið sagðar um Black Shuck, margar slæmar en einnig einhverjar jákvæðar. Ein sagan segir frá hjónum sem bjuggu í Essex árið 1965. „Einn daginn var maðurinn úti í garði þegar allt í einu birtist svartur hundur upp úr þurru á miklum hraða og hverfur síðan jafn hratt og hann birtist. Um það bil tveimur til þremur vikum seinna deyr maður systur konu hans“ (Bunn, 1977, bls. 4). Á einni síðu sem ég skoðaði sem safnar sögum af Black Shuck kemur fram að hann hafi líka birst við hlið konu til að varna því að verkamenn myndu ráðast á hana en horfið þegar hún komst heim (Mann, 2025, bls. 11). Samkvæmt grein þjóðfræðingsins Daniels A. Rabuzzi segir John Varden safnstjóri að til séu sögur sem segja að smyglarar hafi notað þessa þjóðsögu til þess að hræða íbúa svo þeir væru ekki að koma út á kvöldin þegar þeir væru að störfum (1984, bls. 83). Uppi hafa verið getgátur um að Black Shuck hafi verið einn af „hundum“ Óðins en látum það liggja milli hluta og látum aðra um að dæma um það. Mick

Burgess birtir þessar getgátur á vefsíðu sinni og veltir fyrir sér hvort þessi sögn geti átt við The Black Shuck (Burgess, 2005b).

Árið 2013 fundu fornleifafræðingar beinagrind af stórum hundi sem þeir töldu geta verið af Black Shuck í Leiston Abbey. Hann var grafinn upp í eldhúsi í rústum af klausturbyggingu en þurfti nánari greiningu á hvort þetta væri Black Shuck með nútímaprófunum. Við nánari skoðun var eiginlega útilokað að þetta hafi verið jarðneskar leifar hans, líklega var þetta beinagrind af einhverjum gömlum hundi, til dæmis Stóra Dan eða einhverri annarri stórri tegund (Wilkins, 2014).

Þetta er þjóðsaga sem hefur fléttað sig inn í menningu og hjátrú bæjarbúa í Norfolk og Suffolk á Englandi. Í Bungay er Black Shuck orðinn partur af hversdagslífi bæjarbúa þar sem hann orðinn einhvers konar merki fyrir bæinn. Hægt er að sjá hann á toppnum á vindhönum og ýmis varningur ber einnig nafn hans, veitingastaðir og götur heita eftir honum en einnig ber fótboltaliðið nafnið „Black Dogs“ svo eitthvað sé nefnt. Hátíð er haldin í Bungay einu sinni á ári og ber hún heitið „Black Shuck Festival“ þar sem fagnað er menningu og listum tengdum þjóðsögunni og goðsögninni „Black Shuck“. Mikið hefur verið rannsakað, skrifað, ort og sungið um þennan draug og langar mig til þess að enda þetta með ljóði sem ég sá skrifað í grein Jonathan Wolley (2018, bls. 295):

> And where they all lay sleeping
> The Dog lies panting down
> The fire of forests burning in his eyes
> Whilst darkly in the churchyard
> The silence sets around
> And time itself dissolves within his guise.
> —Martin Newell, Black Shuck

The Black Shuck er yfirnáttúruleg vera sem birtist í mörgum myndum og hef ég stiklað á stóru á því efni sem til er um hann, hvar og hvernig hann birtist en einnig í sögum sem sagðar hafa verið um tilvist hans. Ég held að til þess að upplifa áhrif þjóðsögunnar og menningu tengda henni sé einfaldlega langbest að heimsækja bæinn Bungay í Englandi, á þeim tíma sem að hátíðin er haldin. Miðað við þjóðsöguna þá væri kannski ekki skynsamlegt að storka örlögunum með því að fara á staði þar sem jaðarheimar mætast, svona ef þér skyldi birtast djöfull í hundslíki, The Black Shuck.

Heimildaskrá

Brown, T. (1958). The Black Dog. *Folklore, 69*(3), 175-192. http://www.jstor.org/stable/1258857

Bunn, I. (1977). Black Shuck. *Latern,* bls. 3-6. https://www.hiddenea.com/Lantern%2018.pdf

Burgess, M. (2005a, 30.12.2024). *Dubious cases*. Hidden East Anglia. https://www.hiddenea.com/shuckland/dubiouscases.htm

Burgess, M. (2005b). *Mythconception 2 The Vikings*. Hidden East Anglia. https://www.hiddenea.com/shuckland/mythconception2.htm

Frisby, H. (2015). 'Them Owls Know': Portending Death in Later Nineteenth- and Early Twentieth-century England. *Folklore, 126*(2), 196-214. http://www.jstor.org/stable/24774310

Mann, D. (2025). *The Paranormal Database*. https://www.paranormaldatabase.com/reports/shuckdata.php

Rabuzzi, D. A. (1984). In Pursuit of Norfolk's Hyter Sprites. *Folklore, 95*(1), 74-89. http://www.jstor.org/stable/1259761

Wilkins, B. (2014). *DigVentures and the BBC One Show: Devil Dog Black Shuck Returns!* https://digventures.com/2014/10/digventures-and-the-bbc-one-show-devil-dog-black-shuck-returns/

Woolley, J. (2018). Hounded Out of Time: Black Shuck's Lesson in the Anthropocene. *Environmental Humanities, 10*(1), 295-309. https://doi.org/10.1215/22011919-4385580

Mynd: Heiðdís St. Jóhannsdóttir (2025) "Black Shuck" [Mynd búin til með gervigreind], óbirt verk.

Jól og jólahefðir

Brynja Marín Sverrisdóttir

Á Íslandi halda margir jól og hafa hinar ýmsu hefðir í hávegum á þessum tíma. Ein af þessum hefðum eru jólaboð. Stundum eru hefðirnar orðnar svo fyrirferðarmiklar í jólahaldinu að þær yfirtaka jafnvel heilan dag og þá getur gleðin snúist upp í andhverfu sína. Það er skemmtilega sagt frá jólaboði á gamlársdag í Þjóðháttasafni og hvernig undirbúningur matarins yfirtekur allt heimilið. Þar verða ákveðin kynslóðaskipti, ung kona tekur við af foreldrum sínum en hún á hvorki nóg af húsgögnum til að taka á móti öllum þeim sem boðið er og síðan fer of langur tíma í matagerðina sem veldur því að ekki er allt klárt þegar gestirnir mæta á svæðið. Hún segir frá því að henni finnist þetta heldur mikið umstang í kringum matinn og ,,sagðist hún frekar vera til í að leggja aðeins meiri vinnu í skreytingar en að puða í fleiri klukkustundir yfir mat“ (ÞÞ 14118/2000-1).

Jólin eru fyrir mörgum ekki lengur trúarleg hátíð heldur frekar félagsleg og því skiptir hátíðin og hefðirnar í kringum hana okkur sem höldum jól æ meira máli. Jólaboð sem eru haldin af foreldrum en færast síðan yfir á afkomendur þeirra, vegna t.d. aldurs eða annarra ástæðna má því segja að hafi bæði félagsleg og jafnvel trúarleg tengsl (Miller, 2017, bls. 439). Sú staðhæfing á heldur betur við um íslensk jól og mikilvægt að hafa í huga að aðstæður eru mismunandi, það eiga ekki allir í góðum samskiptum við fjölskyldu sína, það eiga ekki allir stóra fjölskyldu og það eiga ekki allir fyrir jólagjöfum. Það má einnig velta upp þeirri spurningu hvort að hefð sem er ætlað að skapa gleði og tengsl í fjölskyldunni geti einnig á sama tíma skapað streitu og ýtt undir að hátíðin standi ekki undir þeim væntingum sem fjölskyldumeðlimir og þá sérstaklega gestgjafinn hafa til jólaboðsins?

Ég kannast sjálf við hinar ýmsu jólahefðir og er jafnvel farin að forðast það að mæta á sama stað á sama tíma á hverju ári, svo það megi ekki túlkast sem hefð. Hefðir er nefnilega erfitt að rjúfa og geta því bæði verið sameiningar- og sundrungartákn. Hefðir tengja okkur m.a. við ástvini okkar og geta skilgreint hver við erum og hvernig við skilgreinum okkur (Sims og Stephens, 2011, bls. 97). Annað dæmi er ef einhver er einn á jólunum, þ.e. ekki hjá vinum eða ástvinum. Í íslensku samfélagi þykir það almennt ótækt.

Hjá mörgum Íslendingum er hefð fyrir að heimsækja kirkjugarðana um jólin, þeir eru oft sneisafullir af fólki að morgni aðfangadags og stýra þarf umferð inn í Fossvogskirkjugarð (Búist við mikilli umferð við kirkjugarðana, 2011). Þá hefð má túlka sem tilraun til tengsla við hinn látna og má segja að jólin séu ekki síður minningarhátíð, við hugsum til látinna ástvina og rifjum upp gamlar og góðar minningar. Ég fann fyrst fyrir slíkri þörf þegar amma hennar dó árið 2022, þá var mjög leiðinlegt að sú góða kona er jarðsett norðan heiða og því ekki hæg heimatökin að skreppa þangað á aðfangadag eða aðra stórhátíðisdaga. Þessu tengt skreyta margir leiði ástvina sinna og í seinni tíð er gerð krafa um umhverfisvænar skreytingar (Magnús Hlynur Hreiðarsson, 2024). Það er algengt að setja ljós á leiði ástvina yfir hátíðarnar en fyrst áður voru notuð kertaljós, þ.e. áður en hægt var að nota rafmagnsljós og nú nota margir ljós sem ganga fyrir rafhlöðum (ÞÞ 15480/2005-1).

Önnur jólahefð sem á sérstaklega við á Íslandi eru jólasveinarnir þrettán. Um jól öðlast íslenskar þjóðsögur líf og en það eru þeir í aðalhlutverki. Þeir koma þrettán dögum fyrir jól einn af öðrum og gefa börnum gjafir í skó út í glugga. Mamma þeirra, Grýla er einnig á sveimi yfir jólahátíðina en hlutverk hennar hefur heldur mildast með árunum, hún er hætt að borða óþekku börnin. Trú Íslendinga á hið yfirnáttúrulega fer þó minnkandi með árunum, samanber rannsókn Terry Gunnell sem fjallaði um þjóðtrú og hvernig hún hefur breyst í gegnum áranna rás (Gunnell, 2024, bls. 5). Það er vonandi að þjóðtrúin verði ekki áfram í frjálsu falli og við höldum áfram að segja þjóðsögur og þá sérstaklega um jólasveinanna okkar þrettán. Þannig höldum við á lofti okkar sameiginlegu íslensku menningararfleið sem þjóðsögurnar okkar eru.

Jól á Íslandi byrja sífellt fyrr, verslanir og þá sérstaklega IKEA og Costco byrja snemma að selja ýmsan jólavarning (Ragnhildur Þrastardóttir, 2019). Hjá minni fjölskyldu er hefð fyrir því að keyra fram hjá IKEA þegar jólageitin er sett upp (Hulda Hólmkelsdóttir, 2017). Jólin taka sífellt meira pláss, jafnvel á kostnað annarra hátíða á öðrum tíma ársins (Miller, 2017, bls. 409). Í því samhengi má velta fyrir sér þeim sem búa hér á Íslandi og þekkja ekki þessa yfirgengilegu kaup-hátíð Íslendinga. Í grein Iversen skrifar hann um hve jólin eru samofin íslenskri menningu og það geti verið mjög flókið að vera annarrar trúar þar og halda ekki jól (Iversen, 2023, bls. 11), það má gera ráð fyrir því að hið sama eigi við á Íslandi og þá sem hér búa og eru

annarrar trúar. Íslendingar hafa marga frídaga í kringum hátíðarnar og margir hverjir taka sér enn lengra frí. Í raun er venjulegur vinnudagur til hádegis á aðfangadag og gamlársdag en hefð er fyrir því að margir taki sér frí þá, t.a.m. eru leikskólar ekki opnir. Í mörgum öðrum löndum byrja ekki jólin fyrr en á jóladag. Jólin okkar á Íslandi eru því degi fyrr en hjá öðrum, þó ekki algilt.

Jólin eru menningarhefð þar sem trú, hefðir, þjóðsögur, tilfinningar og félagsleg staða fléttast saman og úr verður mismunandi reynsla og viðhorf hvers og eins Íslendings. Ef við skoðum hvernig hefðum er annað hvort viðhaldið, þeim er breytt eða hætt þá getum við séð hvernig samfélagið mótar sameiginlega gildi þjóðar í formi hefða.

Heimildaskrá

Búist við mikilli umferð við kirkjugarðana (2011, 22. desember). *Vísir.is*. https://www.visir.is/g/20111214658d

Gunnell, Terry. (2024). Contact with the Dead in Iceland Past and Present: The Findings of a New Survey of Folk Belief and Experiences of the Supernatural in Iceland. *Religions 2024, 15*(6), 661. https://doi.org/10.3390/rel15060661

Iversen, Ragnhild Laird. (2023). Identification, Silence, Separation, and Imagination: Children‘s Navigations of Christmas in a Religiously Diverse Norwegian Kindergarten. *Education Sciences, 2023, 13*(11), 1077. https://doi.org/10.3390/educsci13111077

Hulda Hólmkelsdóttir. (2017, 12. október). Jólageit IKEA komin upp stærri en nokkru sinni fyrr. Vísir.is. https://www.visir.is/g/20171579240d/jolageit-ikea-komin-upp-staerri-en-nokkru-sinni-fyrr

Magnús Hlynur Hreiðarsson. (2024, 21. desember). Vilja ekki plast eða vír á leiðisskreytingar í kirkjugörðum. Vísir.is. https://www.visir.is/g/20242666972d/vilja-ekki-plast-eda-vir-a-leidisskreytingar-i-kirkjugordum

Miller, Daniel. (2017). Christmas: An anthropological lens. *HAU: Journal of Ethnographic Theory 2017, 7*(3), 409-442 https://doi.org/10.14318/hau7.3.027

Ragnhildur Þrastardóttir. (2019, 19. september). Costco byrja jólin á undan IKEA. Mbl.is. https://www.mbl.is/frettir/innlent/2019/09/19/costco_byrjar_jolin_a_undan_ikea

Sims, Martha C. og Stephens, Martine. (2011). *Living Folklore. Second Edition. An Introduction to the Study of People and Their Traditions.* Utah State University.

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn. (2000). Í spurningaskrá *99. Jólaboð*. (14118/2000-1). https://sarpur.is/Adfang.aspx?AdfangID=546602

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn (2005). Í spurningaskrá *104a. Ljósin á gröfunum*. (15480/2005-1). https://sarpur.is/Adfang.aspx?AdfangID=548498

Vögguvísur að norrænum sið

Magnús Snæþór Stefánsson

Vísur og vögguvísur sérstaklega myndu flestir hugsa að væru gerðar til að róa og svæfa börn, en svo virðist ekki beinlínis eiga við hér á Íslandi og annarstaðar. Þær hljóma oftar en ekki eins og þær séu ætlaðar til að hræða börnin, frekar en að svæfa þau í ljúfan svefn. Í greininni „Das Kinderlied“ segir svissneski þjóðfræðingurinn Emily Gerstner-Hirzel að vögguvísur hafi verið þekktar og skrifaðar upp í Þýskalandi í kringum árið 1300. Þær voru yfirleitt með trúarlegum texta en inn á milli var skotið orðum sem ætluð voru til að róa eða svæfa börnin, eins og til dæmis „nani, nani, susani“ og annað þvíumlíkt. Gerstner-Hirzel segir einnig að vöggukvæði hafi á þessum tíma sérstaklega tengst jólunum. Dæmi um slíkt er germanska kvæðið um Jesúbarnið frá um 1300. Í lauslegri þýðingu hljómar þessi vísa svona:

> Þú skalt taka það og leggja það, vagga því
> mjúklega og róa það.
> Syngja: sussu, sussu bía, Guðs litla barn. (Birna G. Hjaltadóttir, 2017, bls. 13)

Á hinn bóginn eru til dæmis vísur eins og *Móðir mín í kví kví*, sem mörgum finnst hryllileg og vilja ekki hlusta á slíkar vísur út af hræðslu. Sú vísa kemur úr sögu sem hljómar svona: Ein stúlka, Þórný að nafni, bjó á Bárðarstöðum í Loðmundarfirði í Norður-Múlasýslu. Hún var ung, fjörug og kát, en þó talin kærulaus og lauslát á sínum tíma. Þórný sóttist eftir skemmtunum og fór oft á dansleiki þegar hún gat. Hún var frábær dansari og hafði fallega söngrödd sem margir tóku eftir. Á einhverjum tímapunkti varð hún ólétt og hún reyndi að halda því leyndu og ákvað að losna við barnið. Þegar barnið fæddist, tók hún barnið án þess að fólk yrði þess vart og faldi það inni í kvíavegg. Enginn vissi hvað hafði gerst til að byrja með.

Skömmu síðar var haldinn vikivaka dansleikur í sveitinni. Þórný var að mjólka ær með annarri konu og kvartaði yfir því að hún ætti engin föt sem hæfðu til að mæta í dansinn. Þá heyrðist kveðið innan úr kvíaveggnum þar sem hún hafði falið barnið sitt. Röddin fór með vísu sem er ennþá þekkt í dag (Borgarfjörður eystri, n.d.):

Móðir mín í kví, kví,
kvíddu ekki því, því,
ég skal ljá þér duluna mína
að dansa í – að dansa í.
(Borgarfjörður eystri, n.d., Kátt er hér – Móðir mín í kví, kví)

Konurnar sem stóðu nálægt henni urðu skelfingu lostnar við að heyra í draugnum og sögðu frá atburðinum. Smám saman spurðist út hvað hafði gerst og sannleikurinn um Þórnýju kom upp á yfirborðið. Þetta olli því að vísan lifði áfram í munnlegum og skriflegum heimildum, bæði sem drauga-saga og sem vögguvísa, þar sem börn eru svæfð með söng um það sem gerðist (Borgarfjörður eystri, n.d.).

Eins og kemur fram í ritgerð þjóðfræðingsins Höllu Ólafsdóttur, „Þei, þei og ró“ eru börn hrædd til að hlýða með slíkum kvæðum. Það er varað við því að vera úti einn og það er vakinn ótti gagnvart því óþekkta, því furðulega og ókindum. Í tilviki *Ókindarkvæðis* er óhugnaður kvæðisins mjög augljós. En svo virðist að sumar vögguvísur séu svo samofnar hefðinni að þeir sem kveða og hlusta á vísuna virðast ekki velta fyrir sér innihald textans (Halla Ólafsdóttir, 2011).

Það var barn í dalnum sem datt ofaní gat,
en þar fyrir neðan ókindin sat.
En þar fyrir neðan sat ókindin ljót
náði hún því naumlega neðaní þess fót.
Náði hún því naumlega neðaní barn
hún dróg það útum dyrnar og dustaði við hjarn.
Hún dróg það útum dyrnar og dustaði við fönn,
ætla ég að úr því hriti ein lítil tönn. (Halla Ólafsdóttir, 2011, bls. 17)

Annað dæmi um slíkt má sjá í kvæðinu Bíum bíum bambaló eftir Jónas Árnason:

Bíum, bíum, bambaló,
bambaló og dillidillidó.
Vini mínum vagga ég í ró,
en úti bíður andlit á glugga. (Halla Ólafsdóttir, 2011, bls. 16)

Í fyrstu virðist kvæðið mjög vinalegt og huggulegt. Barninu er vaggað í ró og kjassað með barnaorðum og barnamáli. Hins vegar er það nokkuð kuldalegt og óhugnanlegt að á meðan barni er vaggað í ró er andlit sem bíður á glugganum. Þetta er einkennileg uppeldisaðferð að hræða börn í ró. En það gæti verið að sannfæra barnið um að það eigi að hætta að leika sér úti og fara frekar að sofa inni í hlýjunni? Eða getur verið að foreldrar trúi barninu fyrir sínum eigin ótta? Að foreldrar séu hræddir við það sem leynist úti. Bíum bíum bambaló og Ókindarkvæði eru sambærileg að þessu leyti. Í báðum tilvikum ber barninu að gæta sín á því að fara út eitt, þar sem óvættur bíður þess úti. Kvæðin eiga hins vegar ólíkan uppruna þar sem Bíum bíum bambaló á þekktan höfund en Ókindarkvæði er þjóðkvæði (Halla Ólafsdóttir, 2011).

Birna Guðbjörg Hjaltadóttir segir í ritgerð sinni „Barnagælur á Norðurslóðum“ að hefð barnafælnanna eins og hún kallar þær er svo sterk að hún hefur borist til nútímans þrátt fyrir að það sé aðferð til að hræða börn til hlýðni. Fleiri dæmi má finna meðal vísna sem ekki teljast til þjóðvísna. Eitt þeirra er *Sofðu unga ástin mín* sem Jóhann Sigurjónsson orti. Barnafælur eru ekki einungis þekktar á Íslandi heldur þekkjast þær um allan heim. Og það getur verið áhugavert að skoða mismuninn á barnafælum og hefðbundnum vögguvísum (Birna G. Hjaltadóttir, 2017).

Flestir muna eftir því þegar foreldrar sungu þessar og aðrar vísur fyrir sig og maður sofnaði og pældi ekkert í hversu ógnvekjandi sumar þessar vísur voru fyrr en maður varð orðinn fullorðinn og sumir gera það ekki enn.

Heimildaskrá

Hjaltadóttir, B. G. (2017). *Barnagælur á Norðurslóðum: Alþýðumenning eða þjóðlegur menningararfur?* B.A.-ritgerð, Háskóli Íslands. Sótt af Skemman: https://skemman.is/bitstream/1946/27668/1/Birna%20G.%20Hjaltad%C3%B3ttir%20BA%20ritger%C3%B0%2026.%20ma%C3%AD%202017.pdf

Borgarfjörður eystri. (n.d.). *Móðir mín í kví, kví*. Sótt af https://www.borgarfjordureystri.is/is/frodleikur/alfa-og-vaettasogur/modir-min-i-kvi-kvi Borgarfjörður eystri

Ólafsdóttir, H. (2011). *Þei, þei og ró. Um sérstöðu vögguvísna* (B.A.-ritgerð). Háskóli Íslands. Sótt af Skemman: https://skemman.is/bitstream/1946/8358/1/skemma.pdf

Íslenskar vefnaðarhefðir á válista

Hekla Maren Guðrúnardóttir Baldursdóttir

Frá öndvegi hefur vefnaður verið gríðarstór hluti af þjóðlífi Íslendinga. Mikil vinna fór í vefnað á hverjum bæ, allur þráður var spunnin í höndum í allan textíl sem notaður var heima við, þar með talið allan fatnað, segl og fleira tilfallandi. Þá var vefnaður einnig gjaldmiðill Íslendinga til loka þjóðveldisaldar og vinsæl útflutningsvara.

Grunnbindingar vefnaðar eru taldar þrjár; einskefta, vaðmál og ormel. Þar sem vefnaður er ævaforn er erfitt að rekja uppruna ákveðinna aðferða. Þó er ein aðferð sem talin er sérislensk sem kallast glitvefnaður (Sigrún P. Blöndal, 1948:11;171).

Vefnaður á Íslandi hélst hvað mest óbreyttur í aldanna rás, en með auknu aðgengi að vélgerðum textílum og breyttum áherslum samfélagsins á síðustu öld hefur hefðin nær glatast.

Kljásteinavefstaðir og vefstólar

Á Íslandi, og víðar, var ofið í svokallaðan kljásteinavefstað í margar aldir. Uppistaða vefsins, þræðirnir sem ofið er í, hékk lóðrétt úr rá sem kallast rifa, strekkt með kljásteinum sem hengu neðan úr þráðunum nokkrum sentímetrum fyrir ofan jörðu. Þræðirnir voru bundnir í hafaldasköft sem ákvörðuðu hverslags vefnað skyldi vefa. Ívafi, bandið sem ofið er með, var smeygt milli þráðana og því slegið upp með sverði úr við eða hvalbeini. Hefur það verið talsvert erfiði að vefa í vefstað, bæði sverðslátturinn og arkið fram og aftur eftir vefnum endilöngum, þó er talið að eingöngu konur hafi ofið í vefstaði. Kljásteinavefstaðurinn íslenski hefur þá sérstöðu fram yfir sína líka að hægt var að setja 24 álna uppistöðu í hann að hverju sinni, jafnvel lengri. Gæti þetta útskýrt hvers vegna hann var svo lengi við lýði hér, en Íslendingar ófu í kljásteinavefstað vel inn á 19. öld. (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:21-24;34-39)

Láréttir fótstignir vefstólar tóku að berast til landsins um miðja 18. öld, þeir höfðu mismörg sköft og skammel, fótstig, oftast fjögur af hvoru. Skúli Magnússon landfógeti stofnaði Innréttingarnar, átak um iðnað á Íslandi og flutti inn vefstóla sem hægt væri að smíða eftir og vefa með. Þessir stólar juku afkastagetu vefara margfalt. Í þá er hægt að setja upp enn lengri uppistöður en áður, setið er við vefnaðinn og slegið að sér. Þá byrjuðu karlar einnig að vefa ásamt konunum. Lárétti vefstóllinn leysti gamla vefstaðinn af hólmi í kring um 1830, tæpri öld eftir komu sína til landsins, og um 1870 virtist öll þekking á vinnubrögðum vefstaðsins horfin landsmönnum (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:46-47).

Tegundir vefnaðar

Hér á eftir verður gert stuttlega grein fyrir þeim vefnaðaraðferðum sem ofnar voru á íslenskum heimilum og notagildum þeirra. Þetta er á engan hátt tæmandi listi.

Nytjavefnaður

Einskefta – ívafið fer yfir einn þráð og undir einn þráð uppistöðu, vefinn á enda. Ofið á 2-4 sköft og skammel í láréttum stól (Sigrún P. Blöndal, 1948:70), en dregur nafn sitt af því að aðeins eitt hafaldaskaft var notað til að lyfta uppistöðuþráðunum í kljásteinavefstaðnum (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:129). Notað í svuntur, skyrtur, rúmföt, lök, borðdúka o.fl (ÞÞ 1477, ÞÞ 6219, ÞÞ 6237, ÞÞ 6319).

Vaðmál – ívafið fer yfirleitt yfir tvo og undir tvo þræði vefinn út og myndast skálína í voðinni, mjög sterkt. Ofið á fjögur sköft og skammel í láréttum stól, en aðeins á 3 sköft í vefstað. Vaðmálið var gjaldmiðill og aðal útflutningsvara Íslendinga frá landnámi fram undir miðaldir (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:142). Vitneskjan um gerð þriggja skafta vaðmáls var nær glötuð, en þegar Forngripasafnið var í leit að heilum kljásteinavefstað og leiðbeiningum að notkun hans bárust þeim bréf frá tveimur konum. Eru þessi bréf ástæða þess að við vitum fyrir víst hvernig þessi tækni var notuð (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:24). Notað í pils, buxur, tjöld, rúmábreiður, sjöl, kjóla, íverufatnað, nærföt, skyrtur, treyjur o.fl (ÞÞ 1463, ÞÞ 1532, ÞÞ 1890, ÞÞ 5757, ÞÞ 6293).

Ormeldúkur/vormeldúkur – ívaf fer yfir þrjá eða fleiri þræði og undir einn. Einnig kallað satínvefnaður (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:154).

Sterkara en vaðmál en tekur lengri tíma að vefa. Notað í sparibuxur, frakka karla og bekkjapils (ÞÞ 6090, ÞÞ 6143).

List- & útvefnaður

Flosvefnaður – mikil nákvæmnisvinna og tímafrekur, til er sérstakur vefstóll fyrir hann sem kallast floslár. Þá var íslenskt flos unnið í borðum sem prýddu reiðhempur eða voru saumaðir saman til að gera sessur. Var flos úr íslensku togi talið nánast óslítandi og gullfallegt. (Halldóra Bjarnadóttir, 2009:93-95)

Spjaldvefnaður – ofinn með því að snúa spjöldum og mynda þannig mynstur. Spjaldvefnaður er ekki ofinn í stól heldur er uppistaða fest við rúmgafl eða hæl og svo bundin í mitti vefara. Notaður til að vefa bönd af öllum gerðum, s.s styttubönd og sokkabönd (Halldóra Bjarnadóttir, 2009:95-96).

Á Íslandi er talið að nær eingöngu hafi verið ofinn tvöfaldur spjaldvefnaður, sem gaf þykkari og endingarbetri bönd. Í tvöfaldan spjaldvefnað er hægt að vefa litlar myndir eða letur. Það gaf vefara tækifæri á að vefa vísur, bænir eða nafn eiganda í böndin og nefnast slík bönd leturbönd (Sigríður Halldórsdóttir, 1968:14). Í gagnagrunni Ísmús má finna frásögn Sigríðar Guðmundsdóttur af leturbandi sem Guðrún Þorsteinsdóttir, vísnaskáld og vefnaðarkona, óf fyrir Messíönu fósturdóttur sína og frænku. „Messíana Guðrún gefur grænu letrað bandið þér reflagná sem reikning hefur og ritstafina kennda þér“ er áletrað í bandið. Má áætla að bandið hafi verið heldur langt svo allt letrið kæmist fyrir (SÁM89/1976EF).

Sériślenskur vefnaður

Glitvefnaður – sériślensk aðferð við list- og útvefnað, talin sú eina. Líkar aðferðir finnast í Skandinavíu, en glitaðferðin íslenska er álitin sparneytnari á litaða mynsturganið og er myndin unnin á réttuna (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2019:204). Glitvefnaður virðist hafa verið stundaður um allt land en eingöngu hafa verið notaður við gerð söðuláklæða, sem var allra kvenna eign (Halldóra Bjarnadóttir, 2009:89). Áklæðin voru sett yfir söðla til að verja pils kvenna frá skít og hrossalykt við útreiðar. Eftir því sem klakksöðlarnir urðu algengari upp úr 1880, misstu söðuláklæðin notagildi sitt og hurfu að mestu (Jónas Jónsson, 1961:232). Hefur vefnaðar aðferðin

horfið úr almennri notkun meðfram því, en þekkst hefur að áklæðunum hafi verið breytt í veggteppi og jafnvel ofin sem slík (Borgarsögusafn, 2021).

Í safni íslenskra sendibréfa frá 19. öld fundust tvö bréf sem vitna í glitáklæði. Eru þau milli systra, en önnur biður hina um að fá ofið glitáklæði fyrir móður þeirra þann 19. nóvember 1858. Þann 8. maí árið eftir þakkar hún systur sinni fyrir fagurt áklæðið og segir móður þeirra hæstánægða með það (Lbs 3078 4to, 1858) (Lbs 3078 4to, 1859).

Hefðinni samkvæmt er íslenskt glit er sett upp sem dökk einskefta, einband eða fíntvinnað band í uppistöðu og ívaf, með mynsturskafti sem lyftir fjórða, fimmta eða sjötta hverjum þræði. Mynstur ofið í eftir reitateikningu með mislitu bandi (Halldóra Bjarnadóttir, 2009:89-91).

Jurtapottar og blóm eru algeng mynstur áklæðanna og eru þau sjaldan spegluð, þó þau líti oft þannig út í fyrstu. Glitið heldur fljótgert þegar vefari hefur náð tökum á aðferðinni og virðist það hafa verið algengasta aðferð útvefnaðar hérlendis, ef miða má við það magn söðuláklæða sem varðveist hafa (Ragnheiður Björk Þórsdóttir, 2009:204).

Að lokum

Á Íslandi hefur rík vefnaðarhefð verið við lýði frá landnámi, en hefur á síðustu öld verið í mikilli vanrækslu meðal almennings. Vefnaði hefur verið haldið uppi á íslenskum heimilum með verklegri kennslu og munnlegum fyrirmælum, þar sem litlar sem engar skriflegar heimildir hafa fundist. Þessi viska er okkur aðgengileg þökk sé þeim sérfræðingum og hannyrðakonum sem neituðu að láta verkvit formæðranna falla í gleymskunnar dá.

Þó svo að íslenska vefnaðarhefðin mætti kallast á válista, samanborið við á öldum áður, er ekki þar með sagt hún verði horfin okkur í náinni framtíð. Enn leynast vefarar víða um landið sem koma þekkingunni áleiðis til þeirra sem áhuga hafa.

Heimildaskrá

Borgarsögusafn. (2021, 18. nóv). *Gripir borgarinnar - Söðuláklæði* [myndband]. Vimeo. https://vimeo.com/772395529?fl=pl&fe=vl.

Halldóra Bjarnadóttir. (2009). *Vefnaður á Íslenskum heimilum á 19. öld og fyrri hluta 20. aldar*. Heimilisiðnaðarsafnið.

Jónas Jónsson. (1961). *Íslenzkir þjóðhættir*. Ísafoldarprentsmiðja.

Landsbókasafn-Háskólabókasafn. (e.d.) Handritadeild. Lbs. 3078 4to, JakJon-1858-11-19, 1858. https://brefasafn.arnastofnun.is/leshamur.php?id=540. [bréf].

Landsbókasafn-Háskólabókasafn. (e.d.) Handritadeild. Lbs. 3078 4to, JakJon-1859-08-05, 1859. https://brefasafn.arnastofnun.is/leshamur.php?id=544. [bréf].

Ragnheiður Björk Þórsdóttir. (2019). *Listin að vefa*. Vaka-Helgafell.

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. (e.d.). Segulbandasafn Stofnunar Árna Magnússonar, SÁM89/1976EF, 16. október 1968. https://ismus.is/tjodfraedi/hljodrit/1009060.

Sigríður Halldórsdóttir. (1968). Spjaldvefnaður. *Hugur og hönd, 3*(1), 14-16. https://timarit.is/issue/406977.

Sigrún P. Blöndal. (1948). *Vefnaðarbók*. Prentverk Odds Björnssonar H/F.

Þjóðminjasafn Íslands, Þjóðháttasafn. (1968). Þjóðhættir. Í Spurningaskrá 18. *Ull og tóvinna IV*. (ÞÞ 1463, ÞÞ 1477, ÞÞ 1532, ÞÞ 1890, ÞÞ 5757, ÞÞ 6090, ÞÞ 6143, ÞÞ 6219, ÞÞ 6237, ÞÞ 6293, ÞÞ 6319). https://sarpur.is/Spurningaskra.aspx?ID=531236.

Um Öxnadalsheiði

Kristján G. Guðmundsson

Fornar leiðir fjallasals
fanna breiðu kalda.
Yfir heiði Yxnadals
enn ég neyðist halda.

Svo yrkir bóndinn Emil Petersen, sem bjó á Gili og Bakkaseli og gjör þekkti dalinn og heiðina. (Emil Petersen, e.d.) Öxnadalsheiði er fjallvegur sem hefur verið farinn allar aldir byggðar í landinu. Hann er um 12 kílómetra langur, og fjölfarinn þjóðleið milli landshluta. Hann er afar snjóþungur og illaviðra samur austan til þar sem Norðaustan áttin nær inn í fjöllin á Tröllaskaga. Hún jafnframt ráðandi átt að vetrarlagi á Norðurlandi. Fallvegurinn vestan til er snjóléttur og í hlé fyrir norðan illviðrum. Þar tekur sjaldan fyrir beit. Og ráku bændur allar aldir á heiðina vestan til, snemma vors í harðindum. Heiðinn sem er meira eins og kletta dalur og fellur Heiðaráin í um 100 metra gili og hangir þjóðvegur þar á brúnum. Að fornu var stundum farið með ánni heiðina endilanga í miklum ófærðum. Það eru frásagnir í Sturlungu um vígamenn fóru ríðandi til voðaverka í Skagafirði svo sem að brenna niður höfuðból eins og Flugmýri og þeir hörfuðu aftur sömu leið.

Heiðin hefur þótt erfið bæði vegna þess hversu langt er á milli byggða og gljúfra sem er á leiðinni (Sigurbjörn K. Stefánsson, 1968). Það var auðvelt að lenda í ógöngum á heiðinni, enda oft snjóþungt, illviðrasamt og þokugjarnt og margir sem þar hafa orðið úti í gegnum aldirnar. Enn er talið að reimt sé á heiðinn og menn ekki alltaf einir á ferð. Háheiðin er kallaður Flói og þaðan hallar norður í Öxnadal. Þar sem fyrsti bær er Bakkasel. Bakkasel var í byggð frá 1850 til 1960. Þar var greiða sala og aðgengi tryggt að þjónustu við menn og aðstaða og hey fyrir hross landpóstanna. Þar og á Gili næsta bæ, neðar í dalnum, ólst sagnaritarinn Tryggvi Emilsson upp. Hann skráði bókina *Fátækt fólk* um lífsbaráttuna þar í dalnum, Hann lýsir harðræðinu á þessu afdalakoti vel. Snjónum, hinum miklu vetrarhörkum sem eru þeim megin á heiðinni, og þeim erfiðleikum sem sjúkdómar höfðu á fólk.

Á þeim tíma var flest Öxnadal með hinu forna fari, bílaöld ekki komin, og gestir komu gangandi og ríðandi. Mikil trú var á hinu yfirskilvitlega. Í bókinni segir frá komu manns sem var einn af niðjum Galdra-Þorgeirs. En bolinn kom á undan honum, hlaupandi að Gili. Tryggvi var þá á unglingsaldri og hljóp inn í bæ til að segja frá komunni, en sá boli sást aldrei aftur. En þar mætti í hlað litlu síðar þrekaður göngumaður af ætt Þorgeirs (Tryggvi Emilsson, e.d.).

Það eru frásagnir á heiðinni um mannskaða. Fólk komst ekki yfir heiðina og varð úti. Jafnframt var vegurinn mjög erfiður lengi og ófær bílum framan af síðustu öld. Og þó að hún væri fær að sumarlagi lengi var ófært að vetrarlagi. Það er mikil saga um vegagerð á heiðinni, en það var margra áratuga vinna, að gera hana þannig að hún væri fær nánast allt árið. Þar starfaði lengi flokkur Rögnvaldar verkstjóra kenndum við frá Kotum í Norðurárdal; Kotavalda. Hann hélt lengi tjöld sín í Skógarhlíðinni á vestan verðri heiðinni og vann við vegagerð í Giljareitum og Kleifum. Þaðan eru frásagnir Hannesar Pétursonar í bókinni, *Jarðlag í tímanum*. En Hannes var kúskur á heiðinni sem ungur maður og vann þannig fyrir sér. Þar var fjölmennt samfélag verkafólks og ýmislegt gekk á. Allt var unnið með handverfærum og unnið á hinn gamla máta. Þar litu við gestir og göngu menn og Stefán bóndi og sagnamaður á Höskuldstöðum í Blönduhlíð var einn þeirra, kom og sjallaði og sagði sögur. Hann sinnti þegar á þessum tíma skriftum en hafði þá þegar ritað Djúpdæla sögu og fleiri öndvegisverk skagfirskra fræða.

En ýmislegt var brallað og létt yfir mönnum og ein og ein staka féll til. Hannes hafði skoðanir á dægurmálum eins og gengur og fékk þessa vísu á sig í kaffitíma:

Oft má heyra í Hannesi,
hann sig illa venur
íhaldsbullu afglapi
Einatt kjaftinn þenur.

Um helgar var farið í heimferð á palli vörubíla eða á svokölluðum boddybílum. Þá sungu menn eins og tíðkaðist í hópferðum á þessum tíma, þar á meðal þessa vísu um vegagerðarmenn:

Vekjum hlátur, eyðum enn
öllum gráti og trega
við erum kátir vegamenn
og vinnum mátulega!

Þar er lýsing þegar hann sá í fyrsta skipti nýjung, sem var jarðýta að störfum. En þeir fréttu að skepna nokkur væri farin að klóra í austan erða heiðina og gerðu sér ferð úr Skógarhlíðinni til að líta á gripinn. Og litu á sár í landslagi og umbrot við ruðning sem var það stórtækur að augu þeirra sem sáu, þöndust út í tóftunum. Jafnframt var ljóst að þeir voru allir að verða atvinnulausir (Hannes Pétursson, 2011).

Bakkasel er bær sem er í Öxnadal og var sel frá Bakka neðar í dalnum og var í byggð frá 1850 til 1960. Þar ofar er Bakkaselsbrekka og í henni er steinn einn mikill kallaður Lurkasteinn og kemur fyrir í Þórðar sögu hreðu. Þar háði hann einvígi við Sörla hinn sterka. Og vó þar Þórður Sörla og er hann grafinn við steininn. Mörgum öldum síðar var þar á ferð húnvetnskur bóndi sem lenti í villum á heiðinni og í hríðar sortanum gekk hann á steininn. Þá vissi hann nákvæmlega hvar hann var og fann bæinn Bakkasel í hríðinni. Enda kunnu menn af hans kynslóð Íslendingasögur og þekktu þar með svona örnefni. En maðurinn var Björn Eysteinsson, heiðarbóndi og rithöfundur sem á þessu árum bjó að Grímstungu í Vatnsdal (Þór Magnússon, 1984). Skagfirðingar áttu heiðina lengi og beittu ótæpilega, einkum á síðustu öld. Norðan við Grjótá á há heiðinn er fjall sem heitir Grjótárhnjúkur og er 1237 metra hár. Þar er fjallið með jafnan stígandi halla án farartálma og hross voru rekin þar upp af bændum úr Öxnadal og yfir í gildrag á fjallinu sem teygir sig til norður á Hörgárdalsheiði. Hrossin höfðu leitað stíft í Öxnadal af heiðinni og nýttu bændurnir á Gili og Bakkaseli haustnótt með dimmviðri til fararinnar. Ráku stóðið fram af björgum Hörgárdals megin og féllu þau til ólífis í stórgrýtisurð, sem er kölluð Tryppaskál síðan. Var þeirra lífshlaupi þar með lokið. Við eftir leitir þótt stóð sem komu af fjalli fátæklegt og hófst leit að stóðinu og fannst það í nefndri urð þar í háfjalli. Málið var opinbert sakamál og dómstólar þess tíma dæmdu rekstrar menn þungum dómum í kjölfarið fyrir dýraníð (Sigurður Helgason, 1951).

Heiðin var mikill farartálmi og þar er ekki fyrr en á milli stríðs árunum sem fyrsti bíllinn fer yfir heiðina. Það gerði maður úr Borgarnesi árið 1928.

Og þurfti að fara svokallað Klif, og Giljareiti. Þar var mikill hliðarhalli og stóðuð menn á bílnum brekku megin til að þyngja bílinn og var þetta veruleg glæfarför. Það sama heyrði ég annan atvinnu bílstóra frá Sauðárkróki, Kristján Matthías Friðriksson, lýsa sem hafði keypt vörubíl í stríðslok á Akureyri og varð hann að bíða margar vikur á Akureyri til að komast yfir með vörubíl síðla vetrar. Hann beið eftir stillum með frosti til að aka yfir Klif og Giljareiti á snjó. Hann bakkaði, með opna hurð bílstjóra megin til að geta stokkið út ef bíllin færi að velta (munnleg heimild). Frásagnir af draugagangi og feigð á heiðinni eru fjölmagar og raunar þarf ekki annað en gönguferð í Hálfdánartungum til að skynja að enginn er þar einn á ferð. Magnús ætlaði að lána stúlku sem ætlaði yfir Öxnadalsheiði þrjá hesta. En er stúlkan kom, fældust hestarnir og þutu upp á fjöll. Var talið að ástæðan hafi verið sú að konan var bráðfeig og sáu hrossin svip hennar (Torfhildur Þorsteinsdóttir Hólm, 1962).

Pétur bóndi á Kotum þekkti sögu af 18 öld um mannshvarf á heiðinn þar sem Austfirðingur hvarf þar og þessa tíma bóndi á Kotum, hinum Fremri fylgdi honum yfir heiðina. Þá fóru að sjást svipir þar sem afvega leiddi fólk, og elti það gjarnan þessa aðila sem töfðust illa á göngu sinni. (Þorsteinn M. Jónsson, e.d.) Samsíða Öxnadals heiði er Hörgárdalsheiði og þar er bærinn Hálfdánartungur. Hann er kenndur við landnámsmann og átti sá systur er hér Silfrún og bjó að Silfrastöðum. Þau voru forn í skapi og sinnaðist þar sem systirin öfundaði bróður sinn sem bjó þar á heiðinn og þá einkum hvað honum búnaðist. En heiðin þeim megin er gróin og snjólétt. Rjómi af málnytinni var svo þéttur að vettlingur sem var lagður á hana flaut. Hún sendi sendingu fram á heiðina sem var tryppi til að valda óskunda fram á heiðinni sem Hálfdan á tókst á við, náði og batt við stein sem þar var á heiðinni. Hann lagði á að það væri þar bundið þar til tennur hans sjálfs væru orðar fúnar. Það spurðist lítið til tryppisins í margar aldir. En á seinni hluta nítjándu aldar fór að bera á reimleika þar á heiðinni. Ein frásögn er frá smala mönnum heiðinni sem lágu úti í gangnamannakofa sem voru leifar af gamla bænum. Heyra þeir þá riðið í hlað. Hundar stukku upp og heilmikill hamagangur var. Þegar að var gáð sást hvergi til manna. Fjölmargir heyrðu þetta og voru þessir reimleikar alræmdir á heiðinni um árabil (munnleg frásögn, sjónarvotts, Jóhann Gíslason).

Frásagnir eru um sauðaþjófnað þar á heiðinni. Í Krókárgerði var búsettur Ormur og hýsti hann og sinnti þeim sem gestum en áttaði sig á er

þeir voru farnir snemma dags að þeir tóku sauði með sér en höfðu raunar verið með rekstur úr Djúpadal þegar þeir kom í Krókárgerði. Hann fór á eftir þeim og náði og tók sauðina aftur til sín. Um hann var ort:

Í Krákugerði kulsælt er,
kemur þar austanstormur.
Samt eru fínir sauðirnir
sem á karlinn Ormur.

Heimildaskrá

Emil Petersen. (e.d.). *Vísnasafn Skagfirðinga*.
Gísli Konráðsson. (1978). Ólafur Davíðsson. *Íslenzkar þjóðsögur*.
Hannes Pétursson. (2011). *Jarðlag í Tímanum*. Oddi.
Sigurbjörn K. Stefánsson. (1968, mars 9). *Á Öxnadalsheiði 1917: Fornar leiðir fjallasals* [SÁM 87/1075 EF].
Sigurður Helgason. (1951, október 1). Glæpur og refsing. *Dýraverndarinn*.
Torfhildur Þorsteinsdóttir Hólm. (1962). *Þjóðsögur og sagnir*. Almenna bókafálagið.
Tryggvi Emilsson. (e.d.). *Sagnablöð hin nýju*.
Þorsteinn M. Jónsson. (e.d.). *Safn þjóðlegra fræða íslenskra*: 5 bindi (Þjóðsaga).
Þór Magnússon. (1984, 06). Lurkasteinn. *Lesbók Morgunblaðsins*, 13.

„Réttirnar eru hinar einu sönnu og upprunalegu þjóðhátíðir Íslendinga“

Anna Karen Amin Kolbeins

Fjárréttir hafa löngum verið órjúfanlegur hluti af íslensku sveitalífi, bæði sem nauðsynlegur þáttur í sauðfjárbúskap og sem félagsleg samkoma. Elstu lagabálkar þjóðarinnar, svo sem Grágás og Jónsbók, vitna um reglur um afrétti og fjallskil. Í Grágás segir til dæmis:

> [M]enn skulu reka fé sitt í afrétt er átta vikur eru af sumri og reka úr afréttinum er fjórar vikur lifa sumars. (Grágás, 1997, bls. 330)

Einnig eru til heimildir um fornar réttarbyggingar. Krossrétt í Berserkjahrauni er talin vera hlaðin á landnámstíma. Berserkjahrauns er getið í Íslendingasögum þar sem berserkirnir Hallur og Leiknir koma við sögu og eru þeir taldir hafa hlaðið hana í hrauninu á sama tíma og þeir ruddu veg þar. Enn sést móta fyrir þeirri margra alda gömlu rétt (Björn Jónsson, 1979, bls 2-3). Það er því ljóst að réttarviðburðurinn hefur verið órjúfanlegur hluti samfélags- og búskaparhátta allt frá fyrstu tíð. Þó margar af réttum Íslands séu horfnar er stundum hægt að finna heimildir um þær í frásögnum fólks. Í frásögnum er oft ítarlega sagt frá staðsetningu þeirra út frá örnefnum og oftar en ekki lögun, byggingarefni og afréttarsvæði réttanna (sjá t.d. ÞÞ 5598).

Réttirnar hafa einnig verið vettvangur margbreytilegra samskipta í formi átaka og álitamála en einnig myndun vináttu og tengsla sem endurspeglast í samfélagslegum minningum. Sem dæmi um hve mikilvægar réttirnar hafa verið fyrir Íslendingum var titill greinar í tímariti frá 1957: „Réttirnar eru hinar einu sönnu og upprunalegu þjóðhátíðir Íslendinga” (NN, 1957, bls. 3).

Frásagnir í munnlegri geymd, annálum, ferðabókum og viðtölum gefa til kynna að réttardagurinn hafi ekki eingöngu verið vinnudagur, heldur einnig gegnt hlutverki sem félagslegur og efnahagslegur vettvangur. Hraundalsrétt í Mýrasýslu er dæmi um slíkt, en á 18. öld fóru þar fram viðskipti og samkomuhald yfir nokkra daga skeið. Þannig gegndi réttin hlutverki sem samfélagslegur vettvangur í hjarta sveitarinnar. Réttin, sem talin er reist á 10. öld, er hlaðin úr hraungrýti en aðrir réttarveggir hennar

eru af náttúrunnar hendi og gerir það hana að einstökum menningarminjum. Þar komu saman íbúar sjávarplássa og sveita til að skiptast á vörum, svo sem fiski, lýsi og öðrum varningi og fengu í staðinn smjör, vaðmál og sauðfé. Réttin varð þannig hluti af bæði viðskiptalífi og félagslegum samskiptum (Hagtækni, 1988, bls. 10-11). Þó réttin sé nú aflögð veitir hún mikilvæga innsýn í samfélagsgerð fyrri tíma. Á 19. öld jókst félagslegt vægi réttarviðburðarins enn frekar og hann varð sameiginlegur samkomustaður fyrir íbúa sveitarinnar óháð kyni, aldri, stétt eða stöðu.

Rannsókn sem greinarhöfundur vann, ásamt öðrum þjóðfræðinema, sumarið 2025 í samstarfi við Rannsóknasetur Háskóla Íslands á Ströndum - Þjóðfræðistofu og Nýsköpunarsjóð námsmanna, leiddi í ljós að réttarmenningin felur í sér bæði áþreifanlegt og óáþreifanlegt gildi. Efnislegir þættir, svo sem réttarbyggingar úr grjóti, torfi, timbri eða flugvallajárni, endurspegla staðbundna þekkingu, aðgengi að byggingarefnum og aðlögun að landslagi. Óáþreifanlegir þættir birtast hins vegar í frásögnum, siðum og tilfinningatengslum sem viðmælendur rannsóknarinnar tengdu við réttardaginn.

Rannsóknin hafði bæði fræðilegt og samfélagslegt vægi. Annars vegar fól hún í sér mikilvæga heimildasöfnun og skráningu á menningararfi sem hætta væri annars á að glatist. Hins vegar undirstrika niðurstöðurnar að fjárréttir eru tvíþættar menningarminjar, annars vegar efnislegur vitnisburður um búskaparhætti og byggingartækni, hins vegar geymsla óáþreifanlegs arfs í formi hefða, sagna og minninga. Með skráningu og varðveislu þessara þátta er stuðlað að áframhaldandi vernd bæði efnislegs og óáþreifanlegs menningararfs, sem hefur grundvallarþýðingu fyrir sjálfsmynd þjóðarinnar og sérstaklega íbúa dreifbýlis.

Réttirnar hafa félagslegt og táknrænt gildi fyrir Íslendinga sem vettvangur fyrir samskipti fjölskyldna og nærsveitunga, en einnig samvinnu kynslóða. Má því skilja þær sem *liminal* rými, félagslegt millibil þar sem venjuleg hlutverk víkja og nýjar tengingar verða til (Turner, 1969, bls. 360-361). Börn læra af eldri kynslóðum, gestir upplifa menningu sveitanna og sveitabörn læra að telja, flokka og meðhöndla fé. Í heildina á litið má sjá hvernig réttirnar verða fræðsluvettvangur og félagsleg festa, þar sem fortíð og samtíð blandast saman í lifandi hefð.

Á sama tíma má tengja réttardaginn hugmyndum Durkheims um sameiginlegar athafnir sem styrkja félagsleg tengsl. Durkheim heldur því fram

að menningarlegar hugmyndir og hefðir, eins og þær sem birtast í réttarmenningu, séu ekki sprottnar frá einstaklingnum heldur af sameiginlegu átaki samfélagsins yfir lengri tíma. Þær eru safn af reynslu, þekkingu og tilfinningum fjölda fólks og bera með sér dýpt sem enginn einstaklingur gæti skapað einn og sér (Durkheim, 1915, bls. 16). Réttirnar þjappa saman fólkinu, ekki bara kindunum, og skapa þannig vettvang fyrir samstöðu, hjálpsemi og endurnýjun tengsla á milli bæja, ætta og kynslóða.

Réttir samtímans: Nýsköpun og arfleið

Með breyttum búskaparháttum og fækkun bænda hefur eðli réttanna breyst. Margir viðmælendur í rannsókninni *Fjárréttir – fyrr og nú,* sem unnin var sumarið 2025, nefndu að þar sem áður ríkti gleði og spenna, ríkir nú skipulag og skilvirkni (GJS&AKAK:25/1; GJS:25/2; GJS:25/4). Nýjar sundurdráttarréttir eru hannaðar með skilvirkni í huga, og þó þær virki vel sem verkfæri, segja sumir að þær dragi úr stemningu og félagslega þættinum. Hér mætast gamlar hefðir og nútímaleg hagsýni, togstreita sem má skoða í ljósi kenninga Hobsbawms um uppfinningu og endursköpun hefða (Hobsbawms, 1983, bls. 1-2).

Á sama tíma vekur réttin sjálf oft upp sterkar tilfinningar. Áhugahópar hafa verið stofnaðir til verndar gamallar réttar til dæmis fyrir Ólafsvíkurrétt árið 2014 (Snæfellsbær, án árs) og réttardeilur, eins og sú um Hraunsrétt (Sigurlaug Dagsdóttir, 2022) undirstrika táknrænt gildi þessara staða. Þjóðfræðingurinn Sigurlaug Dagsdóttir hefur sýnt hvernig réttirnar geta vakið upp djúpstæðar tilfinningar sem tengjast bæði stað og samfélagi. Réttirnar eru því orðnar minnisvarðar um samfélag, jafnvel fyrir þá sem ekki lengur taka virkan þátt í búskap. Þær verða þannig hluti af menningarlegu minni, þar sem meðal annars lyktin, hljóðin og nestið festir atburðinn í sameiginlegri vitund (Assmann, 2011, bls. 24-26).

Jafnframt má spyrja hvernig réttirnar mótast í ljósi nýrra viðhorfa til dýravelferðar, náttúruverndar og ferðaþjónustu. Þær eru orðnar vettvangur þar sem ný gildi eru rædd, þar sem þátttakendur mæta og þar sem fortíðin er aldrei langt undan. Þannig verða réttirnar lifandi menningararfur, ekki meitlaður í stein, heldur í sífelldri sköpun og endursköpun.

Réttir sem spegill samfélags

Fjárréttir endurspegla ekki einungis sögu um fé og fjárrekstur, heldur varpa einnig ljósi á félagslegt samhengi og samfélagsgerð. Þær sýna hvernig hefðir geta lifað áfram, ekki aðeins þrátt fyrir samfélagsbreytingar, heldur hvernig þær aðlagast þeim. Réttardagurinn er sameiginlegt rými þar sem samfélagið kemur saman í verkferlum sem varðveita minningar og menningu, en leggja líka grunn að framtíðinni.

Í þessu samhengi má líta á réttir sem lifandi menningararf sem tengir saman fortíð, nútíð og framtíð. Þær bera með sér bæði samfellu hefða og umbreytingu, þar sem ný tækni og túlkanir skapa nýjar merkingar. Réttir eru því táknrænn vettvangur þar sem menningarleg sjálfsmynd og sameiginlegar minningar koma saman. Jafnframt undirstrika þær mikilvægi skipulags og samvinnu, þar sem einstaklingar sameinast um markmið, styðja hver annan og styrkja þannig félagslega samstöðu.

Réttirnar eru meira en minjar um búskaparhætti, þær eru hjarta bændasamfélagsins og því ber að varðveita.

Heimildaskrá

Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press. https://www.academia.edu/38303747/Assmann_Jan_Cultural_Memory_and_Early_Civilization

Björn Jónsson. (1979). *Berserkjahraun*. Örnefnasafn Stofnunar Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. https://nafnid.arnastofnun.is/media/uploads/3700%20Sn%C3%A6fells-%20og%20Hnappadalss%C3%BDsla/3710%20Helgafellssveit/PDF/Berserkjahraun.%20Bj%C3%B6rn%20J%C3%B3nsson%20%28merkt%29.pdf

Durkheim, É. (1915). *The elementary forms of the religious life*. George Allen & Unwin. https://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm

Grágás. (1997). Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson og Mörður Árnason (ritstjórar). Mál og Menning.

Hagtækni. (1988, desember). *Syðri – Hraundalur: Deiliskipulag 1989–2009. Greinargerð*. http://www.hagtaekni.is/hraundgrg.pdf

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (ristjórar). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press. https://books.google.is/books?id=sfvnNdVY3KICNN. (1957, 4. október).

Stóði réttað í Þverárrétt. (1957, 4.október). *Vísir*. https://timarit.is/page/1189100?iabr=on#page/n1/mode/2up

Sigurlaug Dagsdóttir. (2022). Hraunsrétt í Aðaldal: Menningararfur og mannlegar tilfinningar. *Kreddur, vefrit Félags þjóðfræðinga*. http://www.thjodfraedi.is/brim/hraunsrett-i-aaldal-menningararfur-og-mannlegar-tilfinningar-sigurlaug-dagsdottir

Snæfellsbær. (Án árs). *Ólafsvíkurrétt*. Snæfellsbær. Sótt 1. október 2025 af https://www.snb.is/is/mannlif/menning-og-listir/olafsvikurrett

Turner, V. (1969). *Liminality and communitas*. Í M. Brown (ritstjóri), *What is religion?* (358-374). Trinity University. https://faculty.trinity.edu/mbrown/whatisreligion/PDF%20readings/TurnerVictor-%20Liminality%20and%20Communitas.pd

Þjóðminjasafn Íslands. Þjóðháttasafn. (1981) Þjóðhættir. Í spurningaskrá *43a. Aukaspurning um rústir*. (ÞÞ 5598). https://sarpur.is/Adfang.aspx?AdfangID=543339

Munnlegar heimildir

GJS&AKAK:25/1 (2025). Viðtal Guðrúnar Júlíönu Sigurðardóttur og Önnu Karenar Amin Kolbeins við Steinunni Þorsteinsdóttur þann 24. júní. Í vörslu Rannsóknaseturs HÍ á Ströndum.

GJS:25/2 (2025). Viðtal Guðrúnar Júlíönu Sigurðardóttur við Jón Eystein Bjarnason þann 2. júlí. Í vörslu Rannsóknaseturs HÍ á Ströndum.

GJS:25/4 (2025). Viðtal Guðrúnar Júlíönu Sigurðardóttur við Eyjólf Kristinn Örnólfsson þann 10. júlí. Í vörslu Rannsóknaseturs.

Frá Hrafni til Jóns: Saga Hrafnseyrar

Kristín Ósk Guðmundsdóttir

Arnarfjörður

Arnarfjörður er stór og mikill fjörður, 42-44km að lengd frá botni, með stórbrotnum fjöllum og svipmikill. Fjallið Kaldbakur gnæfir yfir fjörðinn í 998m hæð yfir sjávarmáli og er hæsta fjall á Vestfjörðum. Í norðanverðum Arnarfirði er Auðkúluhreppur, stundum nefndur Arnarfjarðarströnd. Í Arnarfirði eru tveir aðrir hreppar, Suðurfjarðarhreppur og Dalahreppur en þeir tilheyra Barðastrandarsýslu, Auðkúluhreppur í Ísafjarðarsýslu. Í Auðkúluhreppi er hið merka höfuðból Eyri sem síðar bar nafnið Hrafnseyri eftir Hrafni Sveinbjarnarsyni, lækni og goðorðsmanni á 12. öld (Kjartan Ólafsson, 1999, bls. 7). Jón Sigurðsson, sjálfstæðishetja okkar Íslendinga, fæðist nokkrum öldum síðar á Hrafnseyri. Þessir tveir enn áttu það sameiginlegt að vera stórmenni úr Arnarfirði. Það er mikilvægt að segja frá sögu þeirra vegna þess að þeir eru mikilvægir (Kjartan Ólafsson, 1999, bls. 43).

Hrafn Sveinbjarnarson

Hrafn Sveinbjarnarson var fæddur á Hrafnseyri á 12. öld og var mikill goðorðsmaður (Kjartan Ólafsson, 1999, bls. 44). Hrafni er ungum lýst sem hraustum, ágætum sundmanni, miklum bogamanni og var völundur að hagleik bæði á tré og járn (Böðvar Bjarnason, 1961, bls. 30). Hrafn var einnig læknir góður og talið er að hann hafi stundað nám við fyrsta læknaskólann í Evrópu, sem stofnaður var í Salerno á Ítalíu (Guðjón Friðriksson, 2011). Íslenskir læknar vilja minnast hans sem fyrsta íslenska lærða læknisins (Sigurður Guðmundsson, 2013). Hrafn erfði goðorð sitt frá eldri bróður sínum Markúsi eftir að hann lést af slysförum. Hrafn var sagður góður maður og þar með góður höfðingi, hann hefði getað orðið valdameiri en hann valdi að fara kristilega leið, því trúmaður var hann mikill (Úlfar Bragason, 1988).

Þorvaldur Vatnsfirðingur Snorrason var frændi Hrafns. Fyrir Hrafni var Þorvaldur eins og sonur hans eða bróðir. Forfeður Þorvalds voru miklir höfðingjar í Vatnsfirði og þegar faðir hans og bróðir deyja, erfir hann

goðorðið. Hrafn og Þorvaldur hafa nú báðir goðorð en hatur Þorvalds á Hrafni eykst með tímanum vegna vinsældar og velgengni Hrafns. Hann ákveður að því að drepa Hrafn. Fyrsta atlagan var vorið 1210 og bar Þorvaldur eld að bænum á Eyri, en Hrafn og menn hans slökktu eldinn, þannig sú atlaga var ekki árangursrík. Annarri atlögu verður ekkert úr, Hrafn segist ekki ætla að slást því þetta var kvöldið fyrir Jakobsmessu, heldur býður Hrafn mönnum Þorvalds inn í mat. Í þriðju tilraun, heppnaðist verk Þorvalds. Enginn vörður stóð vaktina við virki Hrafns þessa örlagaríku nótt. Menn Þorvalds komust yfir virkisvegginn og drógu Hrafn út og báru síðan eld að bænum. Þann 4. mars 1213, var Hrafn hálshöggvinn undir virkisvegg sínum á Eyri (Böðvar Bjarnason, 1961, bls. 33-37).

Óskabarn þjóðarinnar

Á sólarlausum og svölum laugardegi, þann 17. júní 1811, fæddist Jón Sigurðsson, sjálfstæðishetja Íslendinga, á Hrafnseyri. Foreldrar hans voru Þórdís Jónsdóttir prestsdóttir frá Holti í Önundarfirði og maðurinn hennar séra Sigurður Jónsson á Hrafnseyri (Guðjón Friðriksson, 2002, bls. 6-8). Hann er fyrstu 18 ár ævi sinnar á Hrafnseyri og lærir hjá föður sínum, séra Sigurði. Árið 1829 fer Jón suður rétt fyrir 18 ára afmælið og tekur stúdentspróf hjá Gunnlaugi Oddssyni dómkirkjupresti (Lúðvík Kristjánsson, 1994). Jón fær starf og húsnæði hjá föðurbróður sínum, Einari Jónssyni eða E. Johnsen eins og hann var kallaður, sem var verslunarstjóri danskra verslana í Reykjavík. Hann kynnist þar frænku sinni, dóttur Einars, jómfrú Ingibjörgu Einarsdóttur. Þegar hann fær stúdentsprófsskjalið í hendurnar 17 dögum fyrir 18 ára afmælið sitt er því lýst að hann hoppi kátur um götur Reykjavíkur á leiðinni heim til sín: „...grípur Imbu frænku sína, sem þar situr og á sér einskis ills von, faðmar hana að sér og kyssir hana beint á munninn í gleði sinni” (Guðjón Friðriksson, 2002, bls. 48-51). Eftir veturinn í starfi sem innanbúðarstarfsmaður hjá föðurbróður sínum, fer Jón á fund að Laugarnesi hjá herra Steingrími Jónssyni, biskupi Íslands. En erindi Jóns var að fá prédikunarleyfi hjá Steingrími, hann hikar vegna ungs aldurs Jóns en síðar var leyfið gefið 7. febrúar 1830. Steingrímur hafði þó áhuga að ráða Jón til vinnu sem biskupsritara. Árið 1833 er annasamt ár hjá Jóni, hann ætlar til Kaupmannahafnar í nám, en til þess þarf hann styrk, þá biður Jón Ingibjargar: „Bónorð Jóns til Ingibjargar er tæplega af fjárhagsástæðum til að fá styrk fá föður hennar”.

Jón fer til Kaupmannahafnar og Ingibjörg varð eftir á Íslandi og sat í festum í 12 ár (Guðjón Friðriksson, 2002, bls. 60-76). Jón kemur aftur til Íslands 1845 og hann og Ingibjörg gifta sig í Dómkirkjunni í Reykjavík. Sama ár flytja þau saman til Kaupmannahafnar og stofna þar heimili, þau eignast aldrei börn en hann tekur systurson sinn í fóstur, 9 ára gamlan og gengur honum í föðurstað (Guðjón Friðriksson, 2002, bls. 352-353; Lúðvík Kristjánsson, 1994, bls. 31). Jón lést í Kaupmannahöfn 7. desember 1879, tveimur dögum síðar lagðist Ingibjörg í veikindi og 9 dögum seinna lést hún. Þau voru flutt til Íslands og lögð til hvílu í Hólavallagarð við Suðurgötu (Valtýr Guðmundsson, 1911, bls. 165).

Bautasteinninn sem hvarf

Árið 1910 lagði séra Böðvar Bjarnason til að reistur yrði bautasteinn sem yrði afhjúpaður á aldarafmæli Jóns Sigurðssonar árið 1911. Skipuð var nefnd til að annast framkvæmd málsins og fór nefndin fljótt að leita að flottum og reisulegum steini til að reisa. Fyrir ofan Hrafnseyri fannst hentugur steinn og haustið 1910 komu 20 manns saman til að koma honum niður á sinn stað í túninu. Lagt var af stað upp brekkuna með járnkarla og stór tré, gekk þá vel að koma steininum niður en skildi hann þó djúp för eftir í brekkunni. Steinninn tók sér svo hvíld neðst í brekkunni, reyndu mennirnir að koma honum lengra en þá brotnuðu trén, járnkarlarnir bognuðu og myrkrið skall á. Mennirnir fóru inn fyrir nóttina en þegar þeir vöknuðu, sást ekki lengur. til steinsins, hann var horfinn undir fönn. Þegar leið á vorið leysti skaflinn seint og allir menn farnir. Fjórir menn urðu eftir og þurftu að fá skipasleskjur frá Bíldudal til að færa steininn á þann stað sem hann er núna. Framan á steininum er eirskjöldur með lágmynd af Jóni Sigurðssyni sem Magnús G. Waage frá Laugarbóli greypti. Á bak við skjöldinn er sverð og á falnum er mynd af Íslandi. Þegar þessu öllu var lokið var vísa kveðin:

Sómi Íslands, sverð og skjöldur,
sólu móti brosir hér.
Tímans þó að æði öldur,
aldrei gleymist þessi ver.
(Böðvar Bjarnason, 1961, bls. 161-163).

Hrafnseyri í dag

Á Hrafnseyri var safn Jóns Sigurðssonar stofnað árið 1980, sýningin var síðan betrumbætt og henni breytt á 200 ára afmæli Jóns 17. júní 2011. Við hlið safnsins er torfbær sem er tilgátuhús byggt ofan á rústum gamla bæjarins (Guðjón Friðriksson, 2011). Í mörg ár var kaffhúsarekstri haldið við inn í bænum en það var síðan fært inn í safnhúsið árið 2025. Í gömlu kirkjunni er messað einu sinni á ári, að hausti og eins er messað einu sinni á ári í kapellunni sem er inn í safnhúsinu á 17. júní. Þó fortíð Hrafnseyrar hafi verið dimm á köflum er ekkert nema birta framundan.

Heimildaskrá

Böðvar Bjarnason. (1961). *Hrafnseyri: Fæðingarstaður Jóns Sigurðssonar forseta*. Bókaútgáfa menningarsjóðs og Þjóðvinafélagsins.

Guðjón Friðriksson. (2002). *Jón Sigurðsson: Ævisaga, fyrra bindi*. Mál og menning.

Guðjón Friðriksson. (2011). *Líf í þágu þjóðar: Jón Sigurðsson 1811-1879 [Sýningarskrá]*. Afmælisnefnd Jóns Sigurðssonar.

Kjartan Ólafsson. (1999). *Firðir og fólk*. Ferðafélag Íslands.

Lúðvík Kristjánsson. (1994). *Vestlendingar, annað bindi*. Skuggasjá.

Sigurður Guðmundsson. (2013). Hrafn Sveinbjarnarson, fyrsti íslenski læknirinn. Minning 800 árum síðar. *Læknablaðið, 2013*(708), 327-327. https://doi.org/10.17992/lbl.2013.0708.502

Úlfar Bragason. (1988). THE STRUCTURE AND MEANING OF "HRAFNS SAGA SVEINBJARNARSONAR". *Scandinavian Studies, 60*(2), 267-292. http://www.jstor.org/stable/40918946

Valtýr Guðmundsson. (1911). Jón Sigurðsson. *Eimreiðin,* bls. 157-166. https://timarit.is/page/2326116#page/n7/mode/2up

Frá hjónabandsamnings til skyndikynnamenningar

Ellen Rut Austmann

Samlífi á Íslandi á miðöldum

Í kringum miðaldir í Evrópu var litið svo á að hjónaband væri til þess að skapa félagslega einingu milli karls og konu sem höfðu huga á að stofna til fjölskyldu saman. Hjónaband var eignatilfærsla og leið til þess að láta auð fjölskyldna ganga kynslóða á milli og skapa ættartengsl sem sáu til þess að völd og auður fjölskyldna héldu áfram (Reynolds, 2022, bls. 1–2).

Á miðöldum á Íslandi var hjónaband og kynlíf ekki einkamál tveggja einstaklinga heldur var um að ræða trúarlegt mál sem fylgt var eftir með lögum. Lög þessi nefndust „Ný kristin lög“ og var það Árni Þorláksson sem setti þau árið 1275. Þau lögðu áherslu á að hjónaband væri helgi athöfn og trúarlegur sáttmáli, að kynlíf væri aðeins leyft í hjónabandi og að kirkjan gæti refsað hverjum þeim sem brutu þessi lög. Meðal þess sem reglurnar kváðu á um var að menn ættu ekki að reyna að sænga hjá konu án annarra ástæðna en að ganga að eiga hana. Aðeins máttu þeir sænga hjá henni ef þeir hefðu í huga að eignast með henni börn, en aldrei í þeim tilgangi að brjóta reglur Guðs. Áttu þessi lög að stuðla að samfélagslegum stöðugleika (Arnórsdóttir, 2022, bls. 132–133).

Árin 1346–1349 setti Árni Einarsson biskup lög um hvernig stofna skyldi til hjónabands. Þegar maður hafði fundið konu sem hann hafði hug á að kvænast, átti hann fyrst að leita til foreldra hennar og fá leyfi frá þeim. Ef leyfi var veitt mátti hann næst tala við konuna um ráðahaginn. Ef foreldrar hennar og konan sjálf samþykktu voru þau trúlofuð samkvæmt lögum. Í kjölfarið var tilkynnt um trúlofunina og væntanlegt hjónaband lesið upp þrjá sunnudaga í röð í kirkjunni. Þá mátti hjónabandsefnin ganga í hjónaband með fullgildan samning og blessun kirkjunnar. Ef til andmæla komi vegna of mikils skyldleika milli þeirra var presti óheimilt að gifta þau (Arnórsdóttir, 2022, bls. 135).

Þó svo að kirkjan hefði sett ströng lög gegn hórdómi og bannað kynlíf utan hjónabands héldu Íslendingar samt áfram að gera það í laumi, vitandi að það gæti leitt til alvarlegra afleiðinga (Arnórsdóttir, 2022, bls. 136–137).

Íslenskar þjóðsögur um hjónaband og kynlíf utan hjónabands

Þegar skoðaðar eru íslenskar þjóðsögur má finna fjöldann allan af dæmum þar sem við erum vöruð við hættunni sem fylgir því að stunda kynlíf utan hjónabands. Hér ætla ég rétt að nefna tvö dæmi um slíkar þjóðsögur.

Fyrst ber að nefna söguna *Kölski kvongast* sem er að finna í þjóðsagnasafni Jóns Árnasonar. Þjóðsagan segir að Kölski sjálfur hafi tekið á sig mannslíki og gifst guðhræddri stúlku. Á brúðkaupsnótt þeirra getur hann þó ekki verið nálægt henni vegna hreinleika hennar. Á meðan Kölski er að finna leiðir til að komast út úr þessu hjónabandi kemur til hans maður sem er tilbúinn að kaupa af honum eiginkonu hans í skiptum fyrir elsta barn sitt þegar það myndi ná sjö vetra aldri. Samþykkir Kölski og tilkynnir eiginkonu sinni breytt plan sem hún samþykkir og verða þau hjón. Hjónin eignuðust einn son og þegar hann nálgaðist sjöunda veturinn viðurkennir nýi eiginmaður konunnar hverju hann hefði lofað Kölska. Á sjö ára afmæli sonarins fer maðurinn á staðinn sem hann hafði hitt Kölska og vígir þar svæðið og fer með helgisöng á meðan hann myndar ímyndaðan hring í jörðina sem varð heilagur með athöfnum hans. Situr hann næst son sinn inn í hringinn og segir honum að hann skuli ekki undir neinum kringumstæðum stíga út úr honum. Í dögun er drengurinn þar enn og Kölski fékk drenginn ekki (Árnason, 1852, bls. 16–17).

Þessi saga ýtir undir mikilvægi þess að vera hrein og fylgja Guðsorðum til að forðast hina vondu menn svo sem Kölska. Það að stúlkan hafi verið hrein og lifði eftir Guðsorðum verndaði hana gegn vondum manni sem hún hefði annars ekki verið varin fyrir. Kölska tekst ekki að halda áfram með hjónabandið þar sem hjónaband er ekki aðeins vilji tveggja einstaklinga heldur líka trúarlegur samningur við Guð. Boðskapurinn frá þessari þjóðsögu tel ég vera að ef þú ferð eftir Guðsorðum, stundar ekki kynlíf utan hjónabands meðal annars og trúir á Guð mun eiginmaður þinn ekki vera vondur maður. Ég tel að Kölski hafi verið notaður í þessa sögu til að ýta undir hræðslu kvenna.

Næst ber að nefna þjóðsöguna *Syndapokarnir* sem einnig er að finna í þjóðsagnasafni Jóns Árnasonar. Sagan segir frá presti sem var harður í horn að taka. Í sókn hans var gömul kona sem sjaldan kom til kirkju, sem prestinum þóknaðist ekki. Hann segir hana ekki komast til himnaríkis ef hún komi ekki til kirkju en henni var sama. Einn daginn veikist konan og lætur hún sækja prestinn. Ætlar presturinn að skammast í henni en biður

hún hann um að heyra hvað hún hefði að segja. Hún segir honum frá draumi þar sem henni fannst hún vera komin til himna. Henni hafi verið kalt og reynir að finna húsaskjól. Hún sér dyr sem hún bankar upp á og kemur maður kemur til dyra með lyklakippu í hendinni, Pétur. Hann leyfir henni ekki að koma inn þrátt fyrir að henni sé kalt. Hún biður um að fá að fara inn í skemmu í hlaðinu sem hann leyfir henni. Þar var að finna fullt af pokum sem voru fullir af einhverju. Þegar hún spyr Pétur hvað sé í þessum pokum segir hann að þarna séu syndir mannanna. Hún vill fá að sjá poka prestsins síns. Pétur bendir henni á gríðarlega stóran poka, líklegast þann stærsta þar. Hún spyr þá hvar hennar poki sé og bendir Pétur henni á sjóvettling. Labbar þá Pétur út og þegar hann lokar hurðinni vaknar konan. Að lokum segir konan að þetta hafi verið það sem angrar hana fyrir dauðann og því vildi hún láta sækja hann (Árnason, 1852, bls. 41–42).

Ég tel að í þessari þjóðsögu táknar presturinn kirkjuna og gamla konan táknar almúgann. Presturinn eða kirkjan ein hefur völdin til að segja hver hefur lifað nóg eftir Guðsorði og muni því vera verðlaunaðir eftir dauðann og komast til himnaríkis. Það eru mikil völd sem kirkjan hefur haft og aðeins einn prestur átti að fylgja eftir þessu valdi. Í draum konunnar fær hún ekki að komast inn í himnaríki en henni er þó ekki vísað í burtu, þrátt fyrir að hennar syndir séu svo fáar að þær komast fyrir í sjóvettling. Á meðan hefur kirkjan syndgað svo mikið að kirkjan er með stærsta syndpokann í þessari geymslu. Boðskapurinn frá þessari þjóðsögu tel ég vera að þó svo að syndir mannanna séu ekki miklar þá er það geðþótta ákvörðun kirkjunnar um hverjir eru verðugir að fá inngöngu í himnaríki.

Þessar tvær þjóðsögur eru að mínu mati andstæður hvor við aðra. Í Kölski kvongast er boðskapurinn eins og ég les hann hversu mikilvægt það er að fylgja Guðsorðum til að vera varin gegn hinu illa í heiminum en í Syndapokarnir virðist boðskapurinn vera að fjöldi synda okkar hefur ekki áhrif á hvað tekur við í eftirlífinu. Mögulega má velta því fyrir sér hvort að sú saga hafi verið sögð til þess að draga úr alvarleikanum í augum almennings við brotum á kirkjulögunum.

Skyndikynnamenning

„Skyndikynnamenning“ (Hookup culture) eða kynlíf án skuldbindinga hefur orðið sí algengari menning á milli kynjanna og milli tveggja einstaklinga af sama kyni síðustu áratugina. Með „skyndikynnamenningu“ er átt við kynlíf

eða kynferðislegar athafnir án skuldbindinga eða löngunar til þess að skapa til frekari tilfinningalegra tengsla eða hjúskapar (Garcia o.fl., 2012, bls. 161–162).

Rannsóknir benda á að ungmenni eru líklegri til að stunda skyndikynni undir áhrifum áfengis og ekki hafa þá í huga að endurtaka leikinn, þó svo að í einhverjum tilfellum endi þau í áframhaldandi sambandi (Wade, 2017, bls. 189–190). Þá eru ungmenni í dag mun opnari fyrir því að ræða opinberlega um kynlíf sitt eða aðrar kynferðislegar athafnir á meðal vina sinna og jafningja (Garcia o.fl., 2012, bls. 164).

Rekja má þessa breytingu frá hjónabandsmenningu yfir í „skyndikynna-menningu“ meðal annars til þess þegar getnaðarvarnir voru að ryðja sér til rúms meðal almennings í kringum árið 1960, feminisminn styrktist og foreldrar fóru að hætta að skipta sér af því hverjum börnin þeirra myndu giftast eða eiga í sambandi við (Garcia o.fl., 2012, bls. 162).

Ljóst er að viðhorf til kynlífs hefur haft róttækar breytingar frá miðöldum til dagsins í dag. Kirkjan hafði mikið vald á lífi fólks á miðöldum en hún skilgreindi hvað væri siðferðislega rétt. Á miðöldum boðaði kirkjan að aðeins átti kynlíf að eiga sér stað á milli giftra einstaklinga. Í þjóðsögunni Kölski kvongast verndar trúarlegur hreinleiki stúlkunar henni frá hinu illa. Í Syndapokunum er kirkjan birt sem dómari synda mannanna og hún ein ákveður hver sé þess verður að fá inngöngu í himnaríki. Þó svo að gamla konan hefði syndgað minna en presturinn í sögunni þá var hún þó ekki þess verð að fá inngang í himnaríki því presturinn var ekki ánægður með að hún sótti ekki kirkju eins og ætlast var til.

Í dag með breyttu viðhorfi hefur kirkjan ekki lengur vald yfir því hvernig fólk hagar sínu kynlífi er þó alltaf til staðar óskrifaðar reglur um hvernig kynlíf og tengsl eiga að fara fram. Í menningu skyndikynna leitum við enn eftir nánd og viðurkenningu í gegnum kynlíf. Guði sé lof að hugmyndir okkar og viðhorf um kynlíf hafi breyst.

Heimildaskrá

Agnes S. Arnórsdóttir, A. S. (2022). *Sex in Iceland in the fourteenth and fifteenth centuries CE*. Í S. Tougher (ritstj.), *A cultural history of sexuality in the Middle Ages* (bls. 473–480). Bloomsbury Academic.

Garcia, J. R., Reiber, C., Massey, S. G., & Merriwether, A. M. (2012). Sexual hookup culture: A review. *Review of General Psychology, 16*(2), 161–176.

Reynolds, P. L. (2022). Marrying and its documentation in pre-modern Europe: Consent, celebration, and property. Í S. Tougher (ritstj.), *A cultural history of sexuality in the Middle Ages* (bls. 185–201). Bloomsbury Academic.

Jón Árnason (1852). *Íslenskar þjóðsögur og ævintýri*. Bókaútgáfan Þjóðsaga. Reykjavík.

Wade, L. (2017). Doing casual sex: A sexual fields approach to the emotional force of hookup culture. *Social Problems, 64*(3), 301–319.

Hnappheldan á St.Kildu

Karl Arnarson

Í einangrun

Sannir viskí aðdáendur vita vel hvar eyjan Skye er vestur af Skotlandi en færri vita af St. Kildu sem er þarna enn vestar eða yst í eyjaklasanum (tveggja til þriggja tíma sigling frá Glasgow). Lengi vel gekk hún undir nafninu Hirta og er í raun klasi af sjö eyjum. Nafnið er trúlega búið að breytast vegna þess að þar hefur verið brunnur fyrir sjófarendur (Childa), betri er krókur en kelda segjum við stundum og nafnið Hjartar eyja er þekkt úr okkar sögum (Prestssaga Guðmundar). En þetta er bara ein kenningin (Maclean, 1972).

Saga harmleiks

Saga Hirtu er frekar sorgleg en jafnframt áhugaverð frá sögulegu sjónarmiði. Þar hefur verið búseta frá bronsöld eins og gömul áhöld sýna sem fundist hafa. Síðustu 36 íbúar eyjunnar voru fluttir í burtu um 1930. Fyrri

heimsstyrjöldin hafði tekið sinn toll af körlum Hirtu en ginklofinn var búinn að gera mikinn óskunda í fólksfjölgun, sama og gerðist í Vestmannaeyjum þar sem 60-70% ungbarna dóu innan tveggja vikna. Stífkrampi er annað orð yfir ginklofa og er baktería sem berst gegnum opin sár og veldur vöðvakrampa sem er alltaf banvænn nema einhver meðhöndlun eigi sér stað. Jarðvegurinn á Hirtu hefur trúlega eins og í Vestmannaeyjum verið orðinn mettaður af fuglaskít og fiðri og bakterían á greiða leið í fatnað sem lagður hefur verið út til þerris. Hrein föt vafin um ungbarn hefur verið bein leið í nafla fyrir stífkrampann (Guðmundsson et al., 2012).

Eignarhald

Sagan um eignarhald á Hirtu er margvísleg og er um margt lík sögu Íslands. Keltar víkingar og kristindómurinn. Þrjár kirkjur voru um tíma á eyjunni, St. Brendans, St. Columba og kirkja krists þó þær séu rústir einar í dag. Einangrun eyjunnar hefur alltaf verið mikil, einnig fátæktin og fólksfæðin. Lífið hefur snúist að mestu leyti um fugla, eggjatöku og fisk ásamt sauðfé. Hljómar kunnuglega ekki satt. (Árni et al., 2012) Ein manndómsvígslan fyrir giftingu eða kvongun (venjulega milli 13 og 14 ára aldurs þar), var að fara upp á klett einn sem kallaður var Mistress stone eða eiginkonu kletturinn, beint fall þar niður er um 80 metrar. Þar þurfti áskorandinn að standa fremst á klettinum á einum fæti, beygja sig fram og grípa með báðum höndum um löppina sem aftur úr stóð og horfa beint niður á klettana fyrir neðan, svo þurfti að bíða svona eins og álka þangað til félögum og ættingjum brúðarinnar þótti orðið hæfilega langt og staðfesting komin á dirfskuna (Hutchinson, 2016).

Ein saga eignarhalds segir frá tveimur klönum- ættum sem vildu ná eignarhaldi á Hirtu, Þar er McDonalds ættin frá Harris eyju og MacLeods ættin frá Uist eyju. Til að útkljá deiluna fóru þeir í keppni á nákvæmlega eins árabátum, 80 kílómetra leið, með jafn marga ræðara í báðum bátum. Sá fyrsti til að snerta Hirtu átti að vera sigurvegari og hafa eignarhaldið yfir staðnum. Í stuttu máli var keppnin mjög jöfn en þegar nokkrir metrar voru eftir virtust McDonalds vera að vinna með nokkurra metra mun. Þá ákvað ræðari MacLeods að höggva af sér vinstri höndina og þeyta yfir bát hinna. Lenti lausa höndin á Hirtu á undan hinum og unnu þeir sem sagt keppnina með lausri “kast”hönd ræðarans. Til að gera söguna trúverðuga þá er rauð hönd í skjaldarmerki MacLeods klansins.(Holohan, 1986)

Hættur einangrunar

Fjöldinn á Hirtu hefur rokkað dálítið á öldum áður en einangrunin hefur gert fólkið mjög viðkvæmt fyrir utanaðkomandi áhrifum eins og allar heimsóknir manna til einangraðra byggða hafa sýnt okkur. Það hefur alltaf verið hrun á fólki vegna einhverra sjúkdóma sem hafa borist til þessara staða.

Sama gerðist á Hirtu, en íbúafjöldinn var iðulega frá 88 manneskjum og upp í 200 manns. Það virðist samt hafa verið passað vel upp á blóðskömmina þrátt fyrir lítið úrval á tímum. En blóðskömmin var dauðarefsing víða í kristnu samfélagi og byggðist á því að karlar máttu ekki sofa hjá móður, systur, dóttur og taldar voru upp 14 aðrar konur samkvæmt þessum reglum (Már Jónsson, 1993).

Samskipti við umheiminn voru lengi vel bara í formi flöskuskeyta og ef eitthvað mikið bjátaði á eins og matarskortur þá tók oft langan tíma að fá einhverja svörun við skeytinu. Árið 1723 varð á Hirtu atburðarás sem olli bólusótt. Það varð mannfellir og einungis 40 einstaklingar lifðu af veikina, þar af 26 börn en með smá innflutningi frá nálægum eyjum var hægt að hefja búskap aftur. Hjartarþing voru haldin af öllum fullvaxta körlum Hirtu á hverjum morgni nema sunnudögum, verkefnið var að ákveða störf dagsins. Þjóðsögur og trú áttu sér sterkar rætur á Hirtu eins og víða. Vatnsbólin, fuglarnir og steinarnir, allt var umvafið þjóðsögum og helgi alveg eins og við þekkjum sem hér á Íslandi búum. Gerð var áhugaverð mynd um lífið á Hirtu milli 1923 og 1928. Hún er ekki með tali og í svarthvítu en sýnir vel heim sem við öll getum tengt við afa okkar og ömmur. Hún er 15 mínútna löng og er á You Tube.

Sankti Kilda í dag

Í dag er eyjan mikil náttúrugersemi og mikið rannsóknarefni í fortíð, nútíð og framtíð. Ferðaiðnaðurinn á 19. öld má segja að hafi gert eyjarskeggja að sýningardýrum á máta sem við ættum að þekkja sem höfum lesið um ferðalanga sem heimsóttu Ísland og Vestmannaeyjar á öldum áður (Erpur Snær & Sigurgeir, 2012). Samt sem áður var þetta fólkinu ekki endilega til góðs og flestir þeir sem fluttu fá Hirtu 1930 hafa iðrast þess að hafa farið þaðan og hefur gengið erfiðlega að samlagast stærri veröld. Eldra fólkið varð ekki langlíft, ungu drengirnir drógust inn í hernað heimsstyrjaldarinnar en aðrir lögðust í hálfgert þunglyndi og héldu sig mest heima við.

Flatey á Breiðafirði var um aldamótin 1900 með á að giska 400 manns í búsetu, í dag eru þar tvær fjölskyldur í heilsársbúsetu. Ekki nærri eins einangruð og St. Kilda, en Breiðafjörðurinn var alltaf okkar mesta matarkista þegar harðnaði í ári. Munu þeir tímar koma aftur að við fjölmennum á okkar úteyjar með tíð og tíma?

Heimildaskrá

Erpur Snær, H., & Sigurgeir, J. (2012). Eyjar og úteyjalíf : úrval verka Árna Árnasonar, simritara [!], frá Grund. In.

Guðmundsson, B., Sigurðsson, A. P., & Þórisdóttir, A. S. (2012). Stífkrampi - tilfelli og yfirlit. *Laeknabladid*, *2012*(4), 211-214. https://doi.org/10.17992/lbl.2012.04.426

Holohan, A. M. (1986). St Kilda: emigrants and disease. *Scottish Medical Journal*, *31*(1), 46-49.

Hutchinson, R. (2016). *St Kilda: A People's History*. Birlinn.

Maclean, C. (1972). *St. Kilda island on the edge of the world*. British Library.

Már Jónsson. (1993). *Blóðskömm á Íslandi 1270-1870*. Háskólaútgáfan.

Árni, Á., Erpur Snær, H., & Sigurgeir, J. (2012). *Eyjar og úteyjalíf : úrval verka Árna Árnasonar, simritara [!], frá Grund*. Sögufélag Vestmannaeyja.

Að finna týnda hluti: Óhefðbundinn minnisvarði hjálpseminnar

Linda Elíasdóttir

Þú gengur eftir göngustíg og rekst á vettling liggjandi á jörðinni. Þú tekur hann upp og kemur honum fyrir á næsta grindverki. Á augnabliki hefur þú farið í gegnum marglaga hugsunarferli og búið til táknræna upp-stillingu. Það er algengt að sjá týnda hluti í almenningi en okkar ímyndaða gildi hlutarins í augum eigandans og samúð með þeim ræður því hvaða hlutir eru þess virði að stilla upp. Hvað ræður þessu ímyndaða gildi og hvaða áhrif hefur þessi gjörningur?

Þegar við tökum eftir týnda hlutnum ímyndum við okkur eiganda hans og hvort hann vilji hlutinn sinn aftur. Við eigum til að ímynda okkur hversu mikils fjárhagslegs virði hluturinn er fyrir eigandanum og hversu mikið hann heldur upp á hlutinn. Einu vísbendingarnar sem hjálpa okkur að ákvarða þessi atriði eru sjónrænar og því erum við mjög fljót að taka ákvörðun. Eftirfarandi eru helstu sjónrænu atriðin og hvernig þau hafa áhrif á ákvörðunartöku okkar. Til þess að sameina og einfalda atriðin skulum við taka staka vettlinginn fyrir sem dæmi.

Slit hans segir okkur hversu mikið hann er notaður. Ef vettlingurinn er orðinn þunnur á fingurgómunum hefur hann verið vel notaður og mögulega nauðsynlegur fyrir eða í uppáhaldi hjá eigandanum. Aftur á móti ef hann er götóttur af notkun þjónar hann ekki lengur sínum tilgangi og hefur lítið gildi.

Stærðin getur sagt okkur á hvaða aldri eigandinn er. Við eigum það til að vorkenna börnum meira en fullorðnum og vilja hjálpa þeim. Virði vettlingsins breytist ekki eftir stærð en aldur eigandans hefur áhrif á vilja okkar til þess að hjálpa.

Hönnunin getur sagt okkur sitthvað um persónuleika viðkomandi en aðallega fjárhagslegt og tilfinningalegt virði. Skrautlegur prjónaður

vettlingur gæti verið gjöf eða prjónaður af eigandanum sjálfum og hefur þá mikið tilfinningalegt virði. Kuldavettlingar kosta vanalega meira en aðrir vettlingar og hafa þá fjárhagslegt virði. Ef vettlingurinn er að okkar mati ódýr og ómerkilegur búumst við við því að eigandinn deili okkar skoðunum og muni ekki koma að leita að honum.

Staðsetningin gefur til kynna hvernig vettlingurinn týndist og hvort hann hafi færst til. Það er mikilvægt að uppstilling hlutarins sé nálægt staðnum sem hann týndist, ef hluturinn hefur færst frá stað er ólíklegra að eigandinn finni hann. Ef vettlingur er undir bekk hefur eigandinn mögulega tekið hann af sér og gleymt honum þar. Ef enginn finnur vettlinginn og hann fýkur undir runna og flækist þar um er hann ekki lengur á stað sem gefur okkur samhengi við hvernig hann týndist. Þá er erfitt að vita hversu langt hann hefur ferðast en hreinn vettlingur getur ekki hafa farið langt.

Það sést vel þegar hlutir hafa verið úti lengi, þeir verða skítugir og flatir eftir að kastast um í roki, blotna í rigningu o.s.frv. Við búumst við því að eigandinn vilji ekki fá vettlinginn aftur grútskítugan en aðal ummerki sem hreinleikinn gefur okkur er tíminn sem hefur liðið síðan hann týndist. Ef við sjáum að vettlingurinn hefur verið lengi týndur búumst við við því að hann sé yfirgefinn, eigandinn hafi hætt leitum og gleymt vettlingnum, jafnvel búinn að kaupa sér nýja. Þá er engin ástæða til þess að stilla honum upp. Því lengur sem við teljum að hluturinn hafi verið yfirgefinn því ólíklegra er að honum verði stillt upp.

Öll þessi atriði ráða því hversu mikil hrif vettlingurinn hefur á okkur, ef hann er lítill, bleikur og tandurhreinn á leikvelli ýtir það undir samúð fyrir litlu stelpunni sem hefur nýlega verið úti að leika og týnt honum. Ákvörðunin um að færa hann á augsýnilegan stað ræðst bæði af þessum tilfinningalegum hrifum og vilja okkar til að aðstoða eigandann en einnig hvort við höldum að eigandinn leiti að honum. Ef vettlingurinn er stór, illa farinn og skítugur liggjandi innan um rusl sjáum við fyrir okkur fullorðna manneskju sem hefur hætt að leita að honum og nú er vettlingurinn orðinn partur af ruslinu.

Í bókinni Purity and danger eftir mannfræðinginn Mary Douglas lýsir hún hvernig hlutur fer frá því að vera skilgreinanlegt yfir í óskilgreinanlegt rusl:

> ...the attitude to rejected bits and pieces goes through two stages. First they are recognisably out of place, a threat to good order, and so are regarded as objectionable and vigorously brushed away. At this stage they have some identity (...) But a long process of pulverizing, dissolving and rotting awaits any physical things that have been recognised as dirt. In the end, all identity is gone. The origin of the various bits and pieces is lost and they have entered into the mass of common rubbish (Douglas, 1966, bls. 161).

Hún segir að ástæðan fyrir því að hluturinn sé flokkaður sem rusl sé því hann er greinilega ekki á réttum stað, ógnar röð og reglu og er því óásættanlegur. Við getum flokkað týnda hlutinn sem rusl á þennan hátt, hann er ekki á réttum stað. Ef við stillum honum upp ýtum við undir að hann komist aftur á þann stað. Hver sem sér uppstillinguna gerir sér grein fyrir þessu, hluturinn er ekki á óásættanlegum stað heldur stað sem þjónar tilgangi.

Ef hluturinn er skilinn eftir fer hann í gegnum ferlið sem Douglas segir frá, hann verður óskilgreinanlegri með tímanum. Eins og áður var nefnt þá er ólíklegra að hlutnum verði stillt upp því lengur sem við teljum að hann hafi verið yfirgefinn. Uppsetningin kemur í veg fyrir að hluturinn fari í gegnum það ferli að verða rusl. Sá sem stillti hlutnum upp hefur skilgreint hann sem meira en rusl, þótt hann sé ónýtur og skítugur fyrir öðrum þá hefur honum verið gefið virði. Hluturinn er lagður niður tímabundið á auðsýnilegan og aðgengilegan stað, í þeirri von um að hann komi sér til skila.

Nú er hluturinn í ákveðnu millibilsástandi. Hann er týndur en gæti fundist á hverri stundu, hann hefur verið fundinn en er samt týndur, hann er ekki á réttum stað en heldur ekki á röngum. Hluturinn er orðinn táknmynd gjörningsins sem átti sér stað. Í greininni “Inconsequential Materialities: The Movements of Lost Effects” lýsir David Bissel menningar

landfræðingur uppstillingunni sem óhefðbundnum borgaralegum minnisvarða.

> At eye level, the object becomes more visible attracting the attention of other bodies and perhaps its owner. Such a raising to prominence invests the object with a form of monumentality in the landscape. [...] Rather than a commemoration of a historical person or event, as a place of remembrance, these inconsequential monuments bear witness to a more vulnerable event of hopefulness. (Bissel, 2009, bls 110)

Gjörningurinn kemur til vegna hjálpsemi og er þess vegna táknmynd þess á opinberum vettvangi. Þessi gjörningur fer á móti hugmyndum um að almenni maðurinn sé sjálfhverfur, það er engu að hagnast við þennan gjörning. Eins og með aðrar venjur hljótum við að læra þær á einhvern hátt og halda þeim áfram af ástæðu. Vegna staðsetningar uppstillingarnar í almannarými erum við að kenna hvor öðru hvað skal gera við týnda hluti annarra og hvernig skal sýna þeim virðingu. Þessi boðskapur hvetur til hjálpsemi gagnvart ókunnugum og hefur jákvæð áhrif á framkomu okkar við hvort annað.

Heimildaskrá

Douglas, M. (1966). *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge and Kegan Paul.

Bissell, D. (2009). Inconsequential Materialities: The Movements of Lost Effects. Space and Culture, 12(1), 95-115. https://doi.org/10.1177/1206331208325602

Inventing traditions: Sovésk áhrif á þjóðbúninga og sjálfsmynd minnihlutahópa

Váli Andreis

Sovétríkin höfðu án efa djúpstæð áhrif á sjálfsmynd allra þjóðernishópa (ethnicities) sem voru hluti af ríkinu. Þrátt fyrir að Kommúnistaflokkurinn hafi árið 1923 innleitt stefnu um „korenítsatsíja" (e. nativisation/indigenization)[1] til að efla frumbyggja innan stjórnkerfis héraða sinna og veita tungumálum þeirra opinbera stöðu, urðu þjóðernisminnihlutahópar samt fyrir kerfisbundinni kúgun í allri tilvist Sovétríkjanna. Ofsóknir birtust á flestum sviðum – í tungumálum (útbreiðsla rússnesku og bann við notkun annarra tungumála), menningu (stefna um „sameiningu þjóða" (merging nations), aftökur listamanna sem tengdu sig við þjóðerni sitt, til dæmis kynslóð sem heitir „Skotna endurreisnin" (e. The Excecuted Renaissance) – kynslóð úkraínskra skálda og listamanna frá þriðja og fjórða áratug síðustu aldar sem voru drepnir af sovéska stjórninni), þjóðernishreinsunum svo sem Holodomor (hungursneyð í Úkraínu) og Hreinsanirnar Miklu - þessi listi gæti verið endalaus. Allt þetta hafði djúpstæð áhrif á sýn minnihlutahópa á eigin þjóðmenningu, stundum voru jafnvel frásagnir gjörbreyttar. Í þessari grein verður fjallað nánar um þessar breytingar og áhrif þeirra á sjálfsmynd og tjáningu þjóðernishópa, með úkraínska þjóðbúninga sem dæmi.

Úkraínski þjóðbúningurinn er auðvitað vítt hugtak. Úkraína í samtímanum er stórt land og klæðaburður breytist eftir landshlutum, þótt séu til almennari „klassískar" lýsingar. Pólski þjóðfræðingurinn Antoni Jaksa-Marcinkowski ferðaðist um Úkraínu og lýsti ítarlega úkraínskum fatnaði 19. aldar í verkum sínum *Łud Ukrainski*.[2] Úkraínski mannfræðingurinn og þjóðfræðingurinn Fedir Vovk skrifaði almenna lýsingu á úkraínskum þjóðbúningum síns tíma í „Rannsóknum á úkraínskri þjóðfræði og

[1] Liber, G. (1991). Korenizatsiia: Restructuring Soviet nationality policy in the 1920s. Ethnic and Racial Studies, 14(1), 15–23.
[2] Marcinkowski, A. A. (1857). Lud Ukrainski. Glücksberg.

mannfræði”.[3] Samkvæmt lýsingu voru konur voru yfirleitt í sorochka (undirskyrta) eða vysjivanka (sama en skyrta en útsaumuð, venjulega að ofan) sem fyrsta lag; plahta, zapaska (bæði eru svipuð svuntu í útliti) eða pilsi með belti yfir sem annað lag, og síðan yfirhöfn eða jakki, allt fer eftir svæði, sem þriðja lag. Höfuðfatnaður eins og otjípok, blómakransar og klútar voru notaðir eftir hjúskaparstöðu og svæði. Vovk lýsir einnig fjölbreytilegum skartgripum, sem voru mjög vinsælir meðal kvenna af öllum stéttum og uppruna.

Til að skilja lýsingarnar betur skulum við skoða dæmi: á fyrstu myndinni sjáum við tvær stúlkur frá Kharkiv svæðinu.[4] Fyrsta lagið, eins og var áður nefnt, er útsaumuð skyrta – vysjivanka. Ekki sést hvort hún nær niður að fótum þar sem hún er hulin með pilsi í öðrum lit og zapaska yfir. Einnig má sjá að pils og zapaska eru spennt með breiðu belti, sem sést greinilega ofan á zapaska stúlkunnar til vinstri. Efri hluti líkamans er síðan klæddur ermalausu vesti. Stúlkurnar bera fjölbreytt skart, eins og namysto, dukach, korali o.fl. Stúlkan til hægri er með blómakrans á höfði sér, sem gæti bent til hátíðarbúnaðar; stúlkan til vinstri klæðist höfuðklút sem kallast hustka, sem samkvæmt Vovk gæti bent til þess að hún sé gift.[5]

Önnur mynd[6] sýnir Olgu Kosach og Lesíu Úkraínku, systur úr frægu Kosach fjölskyldunni, ásamt rithöfundinum Oksönu Starytska. Þær klæðast hvítum sorotska, líklega með pilsi og zapaska sem sést á þeirri hægri, ermalausum vestum og skarti. Útlit þeirra var talið frekar nútímalegt á sínum tíma.[7] Fjölskylda Lesíu vildi endurvekja þjóðbúning í daglegu lífi og

[3] Vovk, F. (pub. 1995). Studies in Ukrainian ethnography and anthropology. Kyiv: Mystetstvo.
[4] Source: ukrainianstriy project. 1910.
[5] Vovk, F. (pub. 1995). Studies in Ukrainian ethnography and anthropology. Kyiv: Mystetstvo., bls. 134
[6] Source: Epstein photostudio, 1896, Kovel, Volyn region.
[7] Shebela V. (2022) Portrait of nation: Ukrainian traditional clothing in pictures. Elle Ukraine, issue from 24.09.2022

klæddust þær því einfölduðum búningi í skóla. Þótt klæðnaðurinn sé ekki hinn fullkomni þjóðbúningur, endurspeglar hann notkunina á síðari hluta 19. aldur.

Sjónarhornið á þjóðbúningnum breyttist nánast með róttækum hætti með stofnun Sovétríkjanna. Með stefnu korenítsatsíja og úkraínisatsíja varð algengt að hefðbundnum þjóðlegum hlutum væri skipt úr fyrir „pseudo-folk" stíl, þar sem eitt helsta markmið stjórnvalda var að „sameina" þjóðirnar undir stjórn Sovétríkjanna (bjartasta dæmið er hugmynd um „sameiningu þjóða", 1961[8] - hugmyndin um að búa til „almennt" sovéska þjóð). Hefðbundnir hlutir voru einfaldaðir og alhæfðir.

Sem dæmi má nefna mynd, áróðursplakat frá þriðja áratug síðustu aldar,[9] sem hvetur konur til þátttöku í ríkisstofnunum í sveitum. Plakatinu var sérstaklega beint að konum af „fátækum" uppruna í dreifbýli, og var gerð skýr tilvísun í þjóðbúninginn. Ljóst er að myndin sýnir mjög einfalda útgáfu af þjóðbúningi. Þetta má mögulega skýra með áherslunni á vinnu – það er órökrétt að sýna verkalýðinn í mörgum lögum af fötum og skartgripum, er það ekki? En þetta leiðir okkur að mikilvægu atriði: tenging þjóðbúninga við sveita- og verkmannastétt urðu sífellt sterkari í huga almennings. Þetta varð síðar mikilvægt mál, þar sem þjóðbúningurinn var ekki aðeins tengdur kolhoz, heldur höfðu allir ótrúlega einfalda mynd af þjóðbúningum í huga.

Eins og búast mætti við, með þróun sovéskrar kvikmyndagerðar, festist þessi ímynd enn frekar í sessi. Þannig varð til staðalímynd: Úkraínumaður sem sveitamaður, sem borðar alltaf salo (úkraínsk reykt kjöt), drekkur horilka (vodka) og auðvitað klæddur í einfalda útgáfu af þjóðbúningi. Þessa

[8] Virchenko, N. (2008). Documents on banning Ukrainian language. Academy of Sciences of the Higher School of Ukraine.

[9] Ivan Padalka. (1926). Source: Vernandsky national library of Ukraine.

ímynd má finna í mörgum kvikmyndum frá öllum tímum Sovétríkjanna – „Kvöldið fyrir Jól” (1961), „Á steppunum í Úkraínu” (1952), teiknimyndin „Einu sinni var hundur” (1982) og fjölda annarra. Áhugavert er að þessi staðalímynd festist ekki aðeins í huga annarra þjóða Sovétríkjanna, heldur einnig hjá sjálfum Úkraínumönnum – „markhópnum” – og hafði áhrif á sjálfsmynd þeirra. Margar kvikmyndir sem voru til í sjálfstæðri Úkraínu héldu áfram að birta sömu ímynd. Dæmi um þetta er mjög vinsælir sjónvarpsþættir frá öðrum áratug 21. aldarinnar, „Svaty”.

Annað áhugavert dæmi um hvernig sovéskir „pseudo-folk” búningar urðu hluti af poppmenningu eru sviðsbúningar þjóðdansara. Þegar ég var barn, á fyrsta áratug 21. aldar, þótti það nánast „almenn skynsemi” að ímynda sér þjóðbúninga á svipaðan hátt og þeir birtust í þjóðdansasýningum.

Sem viðmið má skoða mynd sem sýnir flutning nútímalegs þjóðdansflokks.[10] Þar sést skýrt að marga upprunalega þætti þjóðbúningsins vantar. Vysjivanka sem venjulega er útsaumuð með flóknum mynstrum, sem eru mismunandi eftir svæðum, hefur verið skipt út fyrir skyrtur með ýktum og einhæfum blómamynstrum, lagskipting í neðri hluta fatnaðar hefur horfið og fjölbreytni skartgripa hefur verið einfölduð niður í eitt rautt stykki.

Þessi áhrif hafa jafnvel fengið eigið nafn – „Sjarovarschina” (e. Sharovarshchyna). Hugtakið er aðallega notað af fjölmiðlum, það hefur aldrei verið formlega skilgreint af fræðimönnum, en hefur verið til í munnlegri

[10] Þjóðdanshópur “Úkraína”. Sýning frá 2022, Dnipro. Source: https://m.youtube.com/watch?v=Y1gjiEi_CEk

menningu í nokkuð langan tíma. Nafnið kemur frá „sjarovari", staðalímynduðum kósakkabuxum. Fyrirbærið hefur jafnvel birst í popp menningu eins og í *meme*-um.[11][12]

„Sjarovarschina" virðist vera eitt af mest umræðuverðu menningarfræðilegu málefnum í nútíma Úkraínu. Frá upphafi innrásar Rússa árið 2014 hefur almenningur farið að einbeita sér meira að menningarlegri framsetningu í fjölmiðlum og meðal fólks almennt. Skilningur á því hvernig einföldun þjóðlegra þátta og hefða – ekki aðeins í klæðnaði, heldur einnig á mörgum öðrum sviðum – hefur haft áhrif á sjálfsmynd þjóðarinnar er mikilvægt í nútímasamfélagi. Fleiri og fleiri sýna því áhuga á að rannsaka eigin sögu og þjóðefni og hafna frumstæðum og dónalegum staðalímyndum sem voru skapaðar til að stilla Úkraínu-mönnum upp sem „Litlum Rússum" (malorossar).

Heimildaskrá

Liber, G. (1991). Korenizatsiia: Restructuring Soviet nationality policy in the 1920s. Ethnic and Racial Studies, 14(1), 15–23.

Marcinkowski, A. A. (1857). Lud Ukrainski. Glücksberg.

Vovk, F. (pub. 1995). Studies in Ukrainian ethnography and anthropology. Kyiv: Mystetstvo.

Shebela V. (2022) Portrait of nation: Ukrainian traditional clothing in pictures. Elle Ukraine, issue from 24.09.2022

Virchenko, N. (2008). Documents on banning Ukrainian language. Academy of Sciences of the Higher School of Ukraine.

Demchuk, V. (2022). Sharovarshchyna in ethnic fashion. SLUKH media, issue from 14.06.2022

Bondarenko, H., Polek, T. (2016). Problems of sovietism in modern scientific discourse. NAS Ukraine, Folk culture and ethnology, vol. 5.

[11] Demchuk, V. (2022). Sharovarshchyna in ethnic fashion. SLUKH media, issue from 14.06.2022

[12] Bondarenko, H., Polek, T. (2016). Problems of sovietism in modern scientific discourse. NAS Ukraine, Folk culture and ethnology, vol. 5