

STEINUNN KRISTJÁNSDÓTTIR

Skriðuklaustur í Fljótsdal

– landslag alþjóðlegrar menningar og trúar

Löngum hefur verið litið svo á að fornleifarannsóknir einskorðist við skilgreiningar á hlutbundnum leifum úr fortíðinni, eins og gripum, byggingum og beinum, sem með tilvist sinni varpi ljósi á langtímaþróun samfélaga, landnýtingu, efnahagsleg og pólitísk kerfi eða tiltekin framleiðsluferli, svo eitthvað sé nefnt. Í seinni tíð hafa hins vegar rannsóknir innan fornleifafræðinnar beinst í síauknum mæli að þeim óhlutbundnu eða óefnislegu þáttum sem hlutbundnu þættirnir fela í sér. Jafnframt er litið svo á að samspilið á milli manneskju, efnismenningar og félagslegs landslags sé í raun grundvöllur fyrir virkni umliggjandi samfélags, frekar en hlutbundnu gripirnir sjálfir. Án þessa samspils manneskjunnar og efnismenningarinnar er efnisveruleikinn ekki til og merking hans engin. Efnisveruleikinn er í þessum skilningi hin félagslega vídd og merking efnismenningarinnar. Hlutverk fornleifafræðingsins er þess vegna ekki endilega að skilgreina og flokka þá efnismenningu sem lesa má úr fornleifunum, heldur einnig að greina og túlka merkingu þess efnisveruleika sem þær bera með sér.

Í greininni verður tekið til umfjöllunar félagslegt landslag kaþólskrar kirkju á miðöldum, eins og það hefur verið greint og túlkað í gegnum þær hlutbundnu leifar sem fundist hafa við fornleifauppgröft á rústum Skriðuklausturs í Fljótsdal. Klaustrið verður hér skoðað sem nýlenda menningar og trúar sem nam land í íslenskum dal á 15. öld. Um leið er litið svo á að efnismenning þess sé birtingarmynd skipulagðra aðstæðna sem tók á sig form sem eftirlíking hugmyndafræðilegrar frumgerðar kaþólsks klausturs. Gengið er þannig út frá því að landslag klaustursins hafi haft ákveðna merkingu fyrir þann sem í því lifði og setti samhliða mark sitt á það. Efnismenning Skriðuklausturs endurspeglar þess vegna efnisveruleika alþjóðlegrar heimsmyndar kaþólskrar kirkju á miðöldum, um leið og hún varpar ljósi á umliggjandi samfélag og samtíma.

Síðferlihyggja í fornleifafræði

Ian Hodder (1986, 1999)¹ er þekktastur þeirra fornleifafræðinga sem brutust undan þeirri hefð að líta svo á að fornleifar væru hlutlaus gögn sem nýta ætti til þess að prófa eða sannreyna tilgátur um fortíðina. Þetta var snemma á áttunda tug síðustu aldar. Hodder gagnrýndi þar með í verkum sínum þá ofuráherslu sem lögð var á vísinda- og raunhyggju innan greinarinnar. Í stað þess að láta hlutbundnar leifar sannreyna tilgátur, benti hann á að hlutverk fornleifafræðingsins væri að túlka merkingu þeirra. Hann gaf þar með tóninn fyrir nýjar áherslur sem nefndar hafa verið síðferlihyggja (e. *postprocessualism*) innan fornleifafræðinnar.

Kjarna og upphafs þeirra viðhorfsbreytinga, sem nefndar eru hér fyrir framan og stuðst verður við í þessari grein, má raunar almennt rekja til áhrifa frá fræðimönnum sjöunda og áttunda áratugs 20. aldar. Hér ber helst að nefna kenningar Pierres Bourdieu (1977) um *habitus* og nánari útfærslur Anthonys Giddens (1979, 1984), Johns Barret (1994) og fleiri á framlagi hans til rannsókna á samfélögum fortíðar og nútíðar síðustu áratuginna. Eins ber hér að nefna framlag Maurices Merleau-Ponty (1962, 1968) og fleiri fræðimanna til fyrirbærafræðinnar en hún hefur haft umtalsverð áhrif á þróun fornleifafræðinnar undanfarin ár. Áhrifa frá Merleau-Ponty hefur einkum gætt í verkum Christophers Tilley (1994, 2004) og Julians Thomas (1996, 2001) sem stundað hafa rannsóknir á sviði landslagsfornleifafræði. Eins hefur fyrirbærafræðin sett mark sitt á framþróun síðnýlendustefnu í fornleifafræði, þó svo að bókmenntafræðingurinn Homi Bhabha sé venjulega álitinn vera sá fræðimaður sem markaði upphaf hennar í hug- og félagsvísindum (sjá t.d. Gosden 2004; Stein 2005; Fahlander 2008).

Samhliða þeim fræðilegu umskiptum sem hér var dregið á fóru fornleifafræðingar að gefa síbreytilegri merkingu efnismenningar, þ.e. efnisveruleikanum, meiri gaum en áður. Á undanförunum árum varð efnisveruleikinn smám saman sá öxull sem fornleifarannsóknir tóku að snúast um, einkum vegna þeirra menningarbundnu og félagslegu vídda sem hann felur í sér. Leiðandi í þeim hópi eru fornleifafræðingarnir Tim Ingold (2000), áður nefndur Christopher Tilley (1994, 2004), Lynn Meskell (2005) og Daniel Miller (2005).

Þrátt fyrir að Ian Hodder hafi dregið vagn síðferlihyggju í fornleifa-

¹ Lesendum er í þessu samhengi einnig bent á grein Hodders „Kennileg fornleifafræði“ í *Ritinu* 2/2004 (Hodder 2004).

fræði frá upphafi hefur áhrifa orðræðunnar um efnisveruleika ekki gætt að ráði í verkum hans. Í raun hefur dregið verulega úr augljósum áhrifum hennar innan fornleifafræðilegrar umræðu, um leið og nýjar áherslur hafa rutt sér rúms. Engu að síður stendur framlag Hodders til túlkunar á táknrænni þýðingu efnismenningarinnar, á kostnað vísindalegra greininga á henni, enn óhaggað.

Síbreytilegt samspil manneskju, efnismenningar og efnisveruleika

Kenningar Bourdieus (1977) um *habitus* fjalla í stuttu máli um það hvernig manneskjan mótar rými sitt og öfugt. Rýmið, sem getur verið náttúrulegt umhverfi jafnt sem byggingar eða samfélag, felur í sér félagsleg skilaboð sem móta hegðun fólks með gagnkvæmum hætti. Það býr þannig yfir táknrænni merkingu sem íbúar þess upplifa og viðhalda með þátttöku sinni. Hvað varðar fyrirbærafræðina, þá fólst nýbreytni hennar í að undirstrika að veruleikinn byggist ekki á hlutbundinni efnismenningu, heldur á þeirri merkingu sem manneskjan gefur henni og umhverfi sínu með upplifun sinni. Innan hennar er fyrirbæri hvaðeina sem manneskjan upplifir, skynjar og gefur merkingu. Það getur þess vegna verið gripur, bygging, landslag eða viðburður. Saman hverfast því kenningar Bourdieus, Merleau-Pontys og fylgismanna þeirra um túlkun á efnisveruleika sem fyrirbæris er birtist í hlutgerðu samspili á milli hans og manneskjunnar.

Bourdieu undirstrikaði með kenningum sínum um *habitus* að rýmið gæti fengið nýtt hlutverk eða nýja merkingu, með eða án sýnilegra breytinga. Það sama á að sjálfsögðu við um það hvernig manneskjan upplifir veruleika sinn. Með tilkomu fyrirbærafræði í fornleifafræði var jafnframt farið að líta svo á að veruleikinn byggðist á samspili þess ósýnilega og sýnilega. Mikilvægt er þess vegna að hafa í huga, við samfélagsgreiningar hvers konar, að rýmið er hvorki dautt né stöðugt heldur tekur það sífelldum breytingum. Það sama gildir um fornleifafræðilegar túlkanir. Fortíðin er aðeins til í nútímanum (sjá t.d. Thomas 1996, 2004; Tilley 2004).

Áður var litið svo á að í fornleifarannsóknum fælust áskoranir í að rýna í stöðugt form fortíðar, vegna þess að forsendur fornleifafræðinnar byðu aðeins upp á kyrrstæða mynd af henni, eins og hún birtist á þeim tíma er hún var grafin upp. Hodder undirstrikaði hins vegar með gagnrýni sinni að merking fortíðar byggir alltaf á sjónarhorni fornleifafræðingsins sem

túlkar sjónarhorn gerandans (Hodder 1986, 1999). Framlag hans fól í sér viðurkenningu á mismunandi viðhorfum fræðimanna sem alltaf gættir við túlkanir á fortíðinni, jafnt sem á eigin samtíma.

Áhrif kenninga áðurnefndra fræðimanna urðu umtalsverð á fornleifafræðina því í stað þess að horfa eingöngu á efnismenninguna sem hlutbundna og dauða, var með hugmyndum þeirra farið að líta á hana sem sibreytilega afurð lifandi samspils á milli menningar og náttúru. Áhrifin hafa engu að síður borið með sér vaxandi gagnrýni á þá ofuráherslu sem lögð hefur verið á félagslega og menningarlega merkingu efnismenningar, þ.e. efnisveruleikann, á kostnað hlutbundins sýnileika hennar. Ekki hefur samt verið talið heillavænlegt að stíga til baka til vísinda- og ferlihyggju (e. *processualism*) Nýju fornleifafræðinnar (e. *New Archaeology*), heldur undirstrikað að fornleifafræðilegar túlkanir hljóti að grundvallast bæði á hinu hlutbundna og óhlutbundna.

Í kjarna gagnrýnninnar, sem einkum er sótt í smiðju félagsfræðingsins Bruno Latour (1987), felst sú krafa að líta beri jafnhliða á alla þá þætti sem tilheyra viðfangsefninu hverju sinni. Hún felur þess vegna í sér höfnun á tvíhyggju hvers konar, t.d. að menningu sé stillt upp sem andstæðu náttúru, manneskjum á móti dýrum, körlum á móti konum og þróuðu á móti vanþróuðu, svo eitthvað sé nefnt. Þetta á einnig við um tvíhyggju í rannsóknunum sjálfum, t.d. að efnismenningin geti verið skilin frá efnisveruleika sínum, fortíðin frá nútímanum, tíminn frá rýminu eða fornleifafræðingurinn frá viðfangsefni sínu. Í slíkri tvískiptingu felst að mati gagnrýnanda óhjákvæmilega yfirráð annars yfir hinu, auk þess sem gerandinn sjálfur sé útilokaður frá viðfangsefninu. Afneitun tvíhyggjunnar veitir í staðinn svigrúm til þess að greina hið víxlverkandi samspil mismunandi þátta en án þess er raunveruleikinn ekki til (sjá t.d. Latour 1987, 2000; Olsen 2003; Bhabha 2004; Tilley 2004; Miller 2005).

Björn Olsen (2003, bls. 95) hefur í þessu sambandi tekið aðdáun á Porsche-bifreiðum sem dæmi. Þrátt fyrir að aðdáunin sjálf sé óhlutbundið fyrirbæri, að hans mati, getur hún ekki átt sér stað nema fyrir tilvist bifreiðarinnar sjálfrar og þess sem skynjar hana. Tilvist efnisveruleikans krefst nefnilega alltaf samspils gerenda, hins hlutbundna og hins óhlutbundna. Samkvæmt þessu má segja að fornleifarannsóknir grundvallist á endurvinnslu fyrirbyggjandi aðstæðna og upplýsinga. Endurvinnslan felur í sér greiningu fortíðar í nútímanum, þar sem gerandinn sjálfur er virkur þátttakandi rétt eins og hið hlutbundna og óhlutbundna.

Veruleikinn sem félagslegt landslag

Þó svo að halda megi því fram að rannsóknir á landslagi fortíðar feli í sér endurskipulagningu og endurvinnslu á röskuðum raunveruleika, er ekki sjálfgefið að tölfræðilegar greiningar eða túlkanir á táknrænum eiginleikum efnismenningarinnar endurspegli veruleikann. Dæmið um Porsche-bifreiðina sýnir að veruleikinn byggir tilvist sína á samspili geranda, efnismenningar og efnisveruleika. Hið hlutbundna verður nefnilega að búa yfir ákveðnum grunnþáttum til þess að geta uppfyllt skilyrði merkingar sinnar, rétt eins og Porsche-bifreiðin sem stendur ekki undir nafni án vissra eiginleika og búnaðar. Það er loks gerandinn sem lokar hringnum og gefur bifreiðinni raunverulega merkingu sem getur verið mismunandi eftir aðstæðum.

Mismunandi birtingarform fyrirbæra af þessu tagi hafa innan fornleifafræðinnar verið túlkuð sem eftirlíkingar (e. *mimicry*) frumhugmynda (Fahlander 2008). Upphafsmáður kenninga um eftirlíkingar er bókmenntafræðingurinn Homi Bhabha sem einnig er talinn vera guðfaðir síðnýlendustefnunnar, líkt og áður kom fram. Innan hennar er gengið út frá því að samfundir tveggja eða fleiri menningarheima feli ætíð í sér blöndun (e. *hybridization*), afbyggingu (e. *deconstruction*), hagræðingu (e. *manipulation*) og jafnvel nýsköpun vegna síbreytileika og stöðugrar virkni allra samfélaga. Innan nýlendustefnunnar var hins vegar litið svo á að menningarheimarnir viðhaldi sérkennum sínum við slíkar aðstæður (Bhabha 2004; sjá einnig t.d. Gosden 2001, 2004; Stein 2005; Rogers 2005; Johnson 2006; Fahlander 2008).

Á þetta hefur Latour einnig bent í verkum sínum. Hann hefur fært rök fyrir því að veruleikinn, hverju sinni, sé í raun blendingur (e. *hybrid*) ýmissa hugmynda og skynjana sem getur tekið á sig hlutlægt jafnt sem huglægt form (Latour 2000; sjá einnig Miller 2005, bls. 11 o.áfr.). Sem dæmi má nefna að sýnt hefur verið fram á að norrænn átrúnaður, sem stundum er nefndur heiðin trú, sé blendingur sem byggir bæði á rómönskum og staðbundnum grunni og sé því ekki einfaldlega staðbundinn siður (Andrén 2007, bls. 37).

Eftirlíkingar geta átt við nánast hvað sem er sem manneskjan skapar, allt frá einföldum verkfærum til táknrænna fyrirbæra. Það sem þær eiga sammerkt er að hlutbundin birtingarmynd þeirra er venjulega löguð að félagslegu umhverfi sínu á hverjum stað fyrir sig (Fahlander 2008). Einfalt verkfæri eins og hnífur er í þessum skilningi eftirlíking eigin frumgerðar.

Hlutbundnar birtingarmyndir hans geta verið mismunandi vegna þeirrar blöndunar, hagræðingar eða nýsköpunar sem eftirlíking hans gengur í gegnum innan mismunandi umhverfis, þó að hann sé alltaf samsettur úr blaði og skafti. María mey er flóknara dæmi um eftirlíkingu en fyrirmynd hennar er sótt til annarra forkristinna jafnt sem kristinna gyðja. Hlutbundnar birtingarmyndir hennar eru afar mismunandi. Hún birtist engu að síður alltaf sem kona eða móðir sem syrgir son sinn, líkt og Frigg sem syrgði son sinn Baldur (Ingunn Ásdísardóttir 2007).

Klaustur er enn annað sambærilegt dæmi um fyrirbæri sem birtist í efnismenningu sinni. Hlutbundið útlit þeirra getur verið mismunandi, þrátt fyrir að það þurfi að búa yfir ákveðinni formgerð og grunneiningum sem manneskjan hefur sett saman í þeim tilgangi að skapa merkingu þess. Við gerð birtingarmynda klaustra, í formi bygginga og gripa, er af þessum ástæðum stuðst við ákveðna hugmyndafræði, þó svo að ekkert þeirra sé nákvæmlega eins og annað. Það sama má segja um borgir: engar tvær borgir eru eins hvað efnismenningu snertir. Þær búa engu að síður yfir ákveðnum efnisveruleika sem er skapaður og meðtekinn af íbúum þeirra í gegnum þá grunnþætti sem borg þarf að innihalda. Borgir eru þess vegna eftirlíkingar hverrar annarrar, rétt eins og klaustrin sem hvert og eitt er eftirlíking sinnar eigin frumgerðar, þar sem fylgt er, á hlutbundinn hátt, ákveðnum ramma reglna um skipulag og hlutverk.

Eftirlíkingar verða sem sagt, samkvæmt kenningum síðnýlendustefnunnar, til við samfundi ólíkra menningarheima og samfélaga. Blendingur er hins vegar afurð síbreytilegrar og stöðugrar virkni allra samfélaga. Af þessum ástæðum má skilgreina fyrirbærið klaustur í senn sem nýlendu og eftirlíkingu kaþólskrar hugmyndafræði sem nam land í framandi umhverfi en blandaðist engu að síður því staðbundna.

Uppgröftur á hlutbundnu landslagi Skriðuklausturs

Kaþólsku klaustrin voru, burtséð frá staðsetningu í tíma og rúmi, afmarkaður heimur þeirra sem kusu að gefa sig almættinu á vald, hvort sem það var til þess að lifa lífinu án veraldlegra gæða, fá bót líkamlegra eða andlegra meina sinna, deyja, eða jafnvel til þess eins að bæta fyrir syndir sínar gagnvart Guði og mönnum. Þau voru um leið miðstöðvar þekkingarsköpunar á sviði kristinnar menntunar, lækninga og garðyrkju en innanga í þau byggðist jafnt á líkamlegri sem andlegri vinnu (Gilchrist 1994; Gilchrist og Sloane 2005; Pauls 2006).

Höfuðviðfangsefni kirkjulegra stofnana, líkt og klaustra, grundvallaðist því á andlegri og líkamlegri líkn sem sniðin var að staðbundnum þörfum á hverjum stað fyrir sig. Mörg klaustur ráku þess vegna spítala þar sem jafnt hand- sem lyflækningar voru stundaðar, en önnur sinntu á hinn bóginn einungis andlegri samfélagshjálpi (Møller-Christensen 1982; Olsen 1996; Gilchrist og Sloane 2005; Jón Ólafur Ísberg 2005; Miller, P. og Saxby, D. 2007; Vilborg Auður Ísleifsdóttir 2008).

Grunnform bygginga klaustranna mótuðust af þessum þáttum sem hlutgerðu þannig hugmyndafræðilegan grundvöll þeirra. Innan hins lokaða rýmis klaustranna þurftu að vera önnur minni rými sem öll þjónuðu ákveðnum hlutverkum, til dæmis svokallað samtalsherbergi, hitunarhús, matsalur, eldhús, baðhús og svefnskáli, svo einhver þeirra séu nefnd. Kirkjan var nauðsynleg til helgihalds, einnar helgustu skyldu klaustursins, og klausturhúsin fyrir daglega starfsemi þess, auk klausturgarðsins sem var sameiginlegt rými fyrir reglubræður og systur. Í klausturgarðinum var venjulega brunnur sem tákna átti uppsprettu lífsins. Íbúar klaustursins gáfu því síðan merkingu með þátttöku sinni í starfsemi þess (Gunnar F. Guðmundsson 2000, bls. 212–218; Gilchrist og Sloane 2005; Kristján Valur Ingólfsson 2008; Samson B. Harðarson 2008).

Eitt slíkra klaustra var Skriðuklaustur í Fljótsdal en það var stofnað við lok 15. aldar og rekið til siðaskipta. Frá því að uppgröftur hófst á rústum þess árið 2002, hafa verið grafinn upp úr þeim tíu mismunandi rými sem saman mynda þyrpingu húsa. Innan þyrpingarinnar voru allar þær grunneiningar sem kaþólskt klaustur þurftu að hafa, þ.e. klausturhús, klausturkirkja og klausturgarður, auk þess sem í ljós hefur komið að starfsemi klaustursins var í samræmi við hlutverk kaþólskra klaustra á alþjóðavísu. Byggingin var hins vegar reist úr innlendum efniviði, grjóti, torfi, mold og rekaviði. Áhöld og innanstokksmunir voru bæði innfluttir og gerðir úr staðbundnum efniviði (Steinunn Kristjánsdóttir 2008a, bls. 28).

Við uppgröftinn hafa innan sem utan húsaþyrpingarinnar verið opnaðar grafir fjölda einstaklinga sem flestir þjáðust í lifanda lífi vegna ýmiss konar áverka, kvilla og sjúkdóma. Er þar helst að nefna beinbrot, tannigerðir og meðfædda fötlun, auk smitsjúkdóma þessa tíma á borð við sárásótt, berkla, sull og lungnabólgu sem einnig voru vel þekktir utan Íslands á miðöldum (Guðný Zoëga 2007, 2008; Pacciani 2006, 2007).

Kvillar þessir og sjúkdómseinkenni á beinagrindunum benda til þess að spítali af einhverju tagi hafi verið rekinn í klaustrinu. Þessu til stað-

festingar hafa við uppgröftinn fundist 18 áhöld til lækninga, auk þess sem frjókornagreiningar sýna fram á að þar hafi verið ræktaðar lækningajurtir, samhliða annarri garðrækt. Læknisáhöldin eru einkum bíldar, skurðarhnífar og þrjónar sem notaðir hafa verið til að loka sárum og skurðum (Frölich, óútg.). Markvisst ræktaðar, innfluttar jurtategundir sem greinst hafa eru þrjár, brenninetla, græðisúra og villilaukur (Samson B. Harðarson 2008, bls. 109). Þessir fundir allir benda til þess að bæði hand- og lyflækningar hafi verið stundaðar á staðnum, samhliða greftrun, tilbeiðslu og hefðbundnum rekstri klaustursins. Tilvist þeirra bendir jafnframt til þess að Skriðuklaustur hafi framfylgt hlutverki sínu sem stofnun garðyrkju, lækninga og samfélagshjálpar (Steinunn Kristjánsdóttir 2006, 2008b).

Skyggst inn í Skriðuklaustur

Skynjun sem tæki og aðferð hefur verið beitt að nokkru marki við fyrirbærafræðilegar rannsóknir innan fornleifafræðinnar síðustu ár. Með þeim hefur mikilvægi skilningarvitanna við skynjun raunveruleikans verið undirstrikað. Við slíkar rannsóknir hefur verið litið svo á að raunveruleikinn grundvallist á samspili geranda, hins hlutbundna og hins óhlutbundna, en lögð sérstök áhersla á að nálgast viðfangsefnin með hjálp annað hvort einstakra skilningarvita, s.s. lykta eða sjónar, eða þeirra allra í heild (sjá t.d. MacGregor, G. 1999; Bartosiewicz 2003).

Þó svo að segja megi að fornleifarnar séu hljóðnað form umsvifa klausturlífs á Skriðu er í gegnum uppgrafnar leifar úr rústum þess, svo og með hliðsjón af rannsóknum á starfsemi klaustra almennt, hægt að beita skilningarvitunum markvisst sem tækjum til þess að skyggast inn í þá alþjóðlegu veröld kaþólskrar kirkju sem náði að skjóta rótum í íslenskum dal á miðöldum. Með hjálp þeirra er hægt að greina hvaða hljóð kunna að hafa borist úr klaustrinu miðað við leik og störf klausturbúa, hvað getur hafa borið þar fyrir augu, hvers konar lykt hafi fylgt umsvifum á staðnum, hvernig bragð var af því sem þar var á boðstólum og loks hvers konar snerting geti hafa átt sér þar stað.

Ef byrjað er á heyrninni hefur kirkjuklukknaðhljómur og tíðasöngur væntanlega verið mest áberandi meðal þeirra hljóða sem bárust úr klaustrinu. Kirkjuklukkunni var hringt oft á dag til að kalla reglubræður til messu og tíða. Messur voru haldnar a.m.k. tvisvar á sólarhring og tíðasöngur fjórum til fimm sinnum. Tíðagjörðin samanstóð af söng úr Saltaranum og

lestri ritningartexta, bænum, himnasöng og Biblíusöngvum (lat. *cantica*). Biblían var lesin í heild einu sinni á einu ári og Saltarinn sunginn allur í hverri viku (Kristján Valur Ingólfsson 2008, bls. 43; Smári Ólason 2008, bls. 72 o. áfr.).

Hvað varðar önnur hljóð frá íbúum klaustursins, þá hafa að ógleymdum reglubræðrum leitað þangað sjúklingar á öllum aldri, aldraðir og þurfandi. Mannabein úr kirkjugarði Skriðuklausturs staðfesta þetta. Slíkum gestangangi hafa væntanlega fylgt hljóð af ýmsu tagi, blönduð fyrrnefndum predikunum, lestri bæna, tíðasöngvum og kirkjukluknahljómi. Ef marka má fund reiknimyntar, sem fannst á staðnum, hefur þar verið greidd tíund auk þess sem gera má ráð fyrir að almennigur hafi komið þangað með próventu sína (Þórir Stephensen 2008, bls. 63). Próventan hefur að líkindum einnig verið greidd í formi matar en bein af ýmsum tegundum sels, sjávarfisks og fugls hafa verið greind úr rústum klaustursins. Hljóð hafa hins vegar borist frá lifandi húsdýrum, s.s. sauðfé, nautgripum og hestum, sem haldið var í peningshúsunum austast í klausturhúsaþyrpingunni. Eins heyrðist í klaustrinu hundagá, því bein tveggja smáhunda hafa verið greind úr dýrabeinasafninu (Albína Hulda Pálsdóttir 2006, bls. 26). Vel má jafnframt hugsa sér að lágvær hljóð hafi heyrst frá plægingu, sáningu og uppskeru vegna árstíðabundinnar garðræktar á staðnum.

Margt hefur einnig borið fyrir augu þeirra sem sóttu klaustrið heim. Gróður á svæðinu hefur rétt verið að ná sér á strik eftir gosið sem varð á Vatnajökulssvæðinu árið 1477, aðeins um 15 árum áður er klaustrið var stofnað. Mikið öskufall fylgdi því og eyddi byggð, einkum á Austurlandi (Sveinbjörn Rafnsson 1990). Miðað við þær minjar sem hafa komið fram við uppgröftinn hefur reisuleg, tveggja hæða húsaþyrping klaustursins verið áberandi í umhverfinu, þrátt fyrir að vera gerð úr torfi og grjóti. Skreyttir glergluggar, sem brot hafa fundist af innan kirkjurústarinnar, vitna til um íburð umfram það sem venjulega mátti sjá í öðrum samtímabyggingum á svæðinu. Lýsing innandyra í klausturbyggingunni hefur annars komið frá heimasníðuðum lýsiskolum og annars konar ljósaöldum en margir aðrir gripir, einkum í kirkju, hafa aftur á móti verið innfluttir. Er þar helst að nefna líkneski af heilagri Barböru en það var framleitt í Utrecht í Hollandi á 15. öld. Vera má að hún hafi verið verndardýrðlingur klaustursins en hlutverk hennar á þessum tíma var að veita vernd gegn sóttthita. Heilög Barbara tilheyrði hópi 14 dýrðlinga sem sameiginlega gegndu því hlutverki að vernda gegn hinum skæðu farsóttum sem geis-

uðu víða um heim á miðöldum (Þóra Kristjánsdóttir 2008, bls. 148–149). Ílát voru aðallega úr innfluttum leir en einhver þeirra, svo og áhöld, voru heimagerð úr innlendum efniviði, s.s. beinum, jární og víði. Hluti þeirra leiriláta sem sjá mátti á staðnum voru flutt inn frá Frakklandi. Hugsanlega hafa þau vakið sérstaka athygli því önnur leirilát, bæði á Skriðuklaustri og annars staðar á Íslandi, voru venjulega flutt inn frá Skandinavíu eða Þýskalandi.

Þeir sem sáust annars helst á ferli daglega voru reglubræðurnir, sem klæddust hvítum skósiðum kuflum, auk pílagríma, próventufólks, sjúklinga og kjölturakka (Albína Hulda Pálsdóttir 2006, bls. 26; Vilborg Auður Ísleifsdóttir 2008, bls. 53). Áberandi í miðri klausturhúsaþyrpingunni var væntanlega klausturgarðurinn, tákn Paradísar, og í honum var brunnurinn sem vitnaði sem fyrr segir um uppsprettu lífsins (Samson B. Harðarson 2008, bls. 105).

Af þeim efnislegu leifum sem grafnar hafa verið fram á Skriðuklaustri má einnig geta sér til um það hvernig lykt hafi verið í húsakynnum þar. Fyrir utan lykt af manneskjum, búpeningi og hundum, hefur reykjarlykt væntanlega verið nokkur úr þeim eldstæðum sem opin voru innan byggingarinnar. Á borðum hefur verið kjötmeti og fiskur (Albína Hulda Pálsdóttir 2006, bls. 10, 13). Hefur hvort tveggja gefið frá sér nokkurn ilm og bragðið verið eftir því. Auk þess hefur lykt líklega borist frá hugsanlegri lyfjagerð á staðnum, svo og þeim jurtum sem nýttar voru til matargerðar. Loks má gera ráð fyrir að megn nálykt hafi verið á staðnum, jafnvel innan klausturbyggingarinnar, vegna þess að jarðsett var innan hinnar lokuðu miðju hennar, klausturgarðsins, og í kirkjugarðinum sjálfum sem lá fast utan við suður- og austurhlið kirkjunnar. Til eru frásagnir sem greina frá megnri nálykt sem lék um kirkjur miðalda á heitum sumardögum og búast má við að svo hafi einnig verið á Skriðuklaustri.

Snertingin hefur væntanlega einkum tengst móttöku, líkn og lækningu sjúkra en jafnt lyf- og handlækningar hafa verið stundaðar samhliða á staðnum, líkt og áður segir. Hugsanlegt er að fæðingarhjálp hafi einnig verið ríkur þáttur í sjúkrahjálp á staðnum, ef marka má þann fjölda ungra barna og kvenna sem fundist hafa í kirkjugarði klaustursins. Slíkt er vel þekkt í klaustrum utan Íslands (Møller-Christensen 1982; Gilchrist og Sloane 2005). Snerting hefur ennfremur tengst greftruninni sjálfri en í Skriðuklaustri voru lík lögð til og borin til grafar oft á ári.

Skriðuklaustur: menningar- og trúarleg nýlenda og eftirlíking

Í greininni er gengið út frá því að efnisveruleikinn sé afurð umliggjandi samfélags og samtíma. Ekki má gleyma því að virkni allra samfélaga er sífelld og að þau ganga þess vegna í gegnum stöðugar breytingar. Eins ber að hafa hugfast að þau samanstanda af þeim gerendum sem því tilheyra og að efnismenningin sjálf er aðeins birtingarform síbreytilegs félagslegs eða einstaklingsbundins atbeina þeirra. Hið félagslega landslag manneskjunnar fær þannig merkingu fyrir tilstilli mismunandi atbeina en síbreytileiki þess er sem fyrr segir til kominn vegna þeirrar endursköpunar, blöndunar og hagræðingar sem það gengur stöðugt í gegnum. Hlutbundnu leifarnar, þ.e. efnismenningin, endurspeglar þess vegna ekki endilega fortíð viðkomandi samfélags hverju sinni, heldur ber að líta á þær sem dreggjjar skipulagðra aðstæðna sem endurskoðaðar eru í sífellu (sjá t.d. Thomas 2001; Gosden 2004; Lazzari 2005; Pauls 2006; Anna Lísá Rúnarsdóttir 2007; Fahlander 2008).

Klausturbyggingar geta af þessum ástæðum, líkt og allar aðrar efnislegar leifar, skipt um hlutverk án þess að ganga í gegnum áþreifanleg umskipti. Klaustur á Íslandi héldu til dæmis sum hver nöfnum sínum þrátt fyrir breytta starfsemi þegar klausturhaldi var hætt innan veggja þeirra. Byggingar þeirra voru þannig nýttar áfram undir nýjum formerkjum eftir siðaskiptin. Að sama skapi gengu klaustur og efnismenning þeirra, líkt og öll önnur félagsleg fyrirbæri, í gegnum stöðugar breytingar, hlutbundnar jafnt sem hugmyndafræðilegar, á meðan þau voru í rekstri, allt eftir því hvernig hið félagslega landslag þeirra var saman sett eða hagrætt eftir viðhorfum eigin samtíma og umhverfis. Sem dæmi má nefna að munkar og nunnur dagsins í dag ferðast um á bifreiðum og nota farsíma rétt eins og hinn almenni borgari en sinna sem fyrr samfélagslegum skyldum sínum í takt við þarfir samfélagsins. Engu að síður klæðast þau að hætti reglna sinna, búa í afmörkuðum heimi innan veggja staðlaðs grunnforms klausturbygginga, og minna þannig hlutbundið og táknrænt á merkingu hlutverka sinna í samtíma sínum.

Sú menning og trú, sem nam land í Fljótsdal á miðöldum með stofnun klaustursins þar, hefur væntanlega falið í sér víxlverkandi samblöndun við hið félagslega landslag sem þar var fyrir. Þess vegna má túlka Skriðuklaustur, líkt og önnur kaþólsk klaustur á Íslandi, sem framandi þvermenningarlega og trúarlega nýlendu í umhverfi íslenskra miðalda. Sem slík hlýtur að hún að hafa borið svipmót annarra klausturbygginga og

verið einskonar eftirlíking sinnar eigin frumgerðar. Uppgröfturinn gefur til kynna að íbúar Skriðuklausturs hafi fylgt ákveðnum ramma reglna um skipulag og hlutverk en að hlutbundið birtingarform þess hafi verið staðbundið, enda getur það varla hafa verið afgerandi fyrir tilvist þess.

Fræðimenn hérlendis hafa hins vegar almennt haldið því fram íslensk klaustur hafi verið innlent fyrirbæri, vegna þess að efnismenning þeirra, s.s. byggingarefni og gripir, hafi verið að stórum hluta sótt til innlendrar náttúru og menningar. Ríkjandi er því sú tilgáta að klaustur á Íslandi hafi verið íslensk, eða erlend einkenni þeirra hafi í það minnsta verið íslenskuð (Björn Þorsteinsson og Guðrún Ása Grímsdóttir 1990; Guðrún Harðardóttir 2006).

Hér er aftur á móti gengið út frá því að klaustur sé *klaustur* vegna merkingar sinnar, rétt eins og Porsche-bifreiðarnar eða borgirnar sem tekin voru dæmi um hér fyrir framan. Þau voru byggð og rekin samkvæmt alþjóðlegum reglum og landslagi kaþólsku kirkjunnar. Þess vegna hlýtur atbeini þeirra að vera „erlent“ eða öllu heldur „innflutt“ fyrirbæri. Byggingar þeirra þurftu, sem fyrr segir, að innihalda ákveðna hlutbundna grunnþætti, þ.e. klausturhús, klausturkirkju og klausturgarð, auk tákna-rænna gripa og innréttinga, til þess að halda merkingu sinni. Engu breytir hversu djúpt er grafið eða ítarlega rýnt í heimildir við leit að svörum við spurningunni um það hvort Skriðuklaustur eða önnur klaustur á Íslandi hafi verið innlend eða erlend fyrirbæri eða ekki. Efnisveruleiki þeirra er að stærstum hluta staðbundinn en efnisveruleikinn án landamæra.

Klaustur, sem fyrirbæri og félagslegt landslag, eru afurð trúarlegrar heimsmyndar og verða að uppfylla ákveðin hlutbundin skilyrði til þess að geta staðið undir nafni og virkað sem slík, óháð byggingarefni, tíma eða landfræðilegri staðsetningu. Íbúar þeirra gefa þeim merkingu og viðhalda henni með þátttöku sinni og tilvist sem er samofin skipulögðum aðstæðum. Samspil þeirra og efnismenningarinnar þar skapa þannig grunninn að efnisveruleika félagslegs landslags viðkomandi klausturs. Án samspils manneskjunnar og efnismenningarinnar er efnisveruleikinn ekki til og merking hans engin.

Efnisveruleiki Skriðuklausturs

Í greininni hefur með hjálp skilningarvitanna fimm verið skyggst inn í efnisveruleika Skriðuklausturs í Fljótsdal í gegnum þá efnismenningu sem

þar hefur verið grafin fram. Gengið var út frá því að virkni klaustursins hafi byggst á atbeina kaþólskrar kirkju og að þær efnislegu leifar sem þegnar þess skildu eftir sig hafi verið birtingarform skipulagðra aðstæðna sem í senn voru alþjóðlegar og innlendar. Þrátt fyrir að segja megi að efnismenning klaustursins á Skriðu hafi grundvallast á staðbundnum efniviði íslenskrar náttúru og menningar, voru gerendur þess augljóslega undir áhrifum frá alþjóðlegum reglum sem umhverfi þeirra og atbeini laut að. Á meðal fornleifanna má sjá kunnuglegan efnivið innlendra áhaldra, innréttinga og bygginga en um leið má greina nýtingu hans og undirstrikar það áhrif runnin frá rötum hinnar stöðluðu hugmyndafræði kaþólskrar kirkju.

Grafirnar, gripirnir og byggingarnar sem grafnar hafa verið upp á Skriðuklaustri varpa á hlutbundinn hátt ljósi á efnisveruleika þeirrar heimsmyndar sem kaþólska kirkjan skapaði alþjóðlega með áherslum sínum en þreifst engu að síður í íslenskum afdal á 16. öld. Sömuleiðis endurspeglar minjarnar þar ekki síður hvernig félagsleg og menningarleg heimsmynd kaþólsku kirkjunnar blandaðist og aðlagðist íslenskrari náttúru og samfélagi miðalda. Skriðuklaustur hefur heldur ekki eingöngu haft merkingu sem húsaskjól yfir presta, próventufólk eða umkomulausa. Sem fyrirbæri hefur það auk þess verið minnismarki og nýlenda sem endurspeglar táknræna heimsmynd kaþólskrar kirkju sem tók sér bólfestu í íslensku samfélagi miðalda.

Ganga má út frá því að efnisleg birtingarmynd Skriðuklausturs sé eftirlíking frumgerðar kaþólsks klausturs á þeim tíma er það var starfrækt, enda er óhætt að fullyrða að engin tvö klaustur líti nákvæmlega eins út eða hafi verið rekin með sama hætti vegna mismunandi viðhorfa á hverjum stað fyrir sig, svo og vegna síbreytilegra aðstæðna innan hvers þeirra. Fróðlegt væri að greina að hvaða leyti Skriðuklaustur er efnismenningarlega ólíkt öðrum klaustrum en sérkenni hvers klausturs fyrir sig er rannsóknarefni sem hefur vakið athygli meðal sérfræðinga á sviði klaustursrannsókna að undanfögnu utan Íslands.

JOAN W. SCOTT

Heimildaskrá

- Albína Hulda Pálsdóttir (2006). *Archaeofauna from Skriðuklaustur, East Iceland*. [Skýrsla.] New York: CUNY.
- Andrén, A. (2007). „A world of stone. Warrior culture, hybridity, and Old Norse cosmology“. Í Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (ritstj.), *Old Norse Religion in long-term perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, bls. 33–38.
- Anna Lísá Rúnarsdóttir (2007). „Material Culture and Social Space in the Icelandic Turf House“. Í Edward H. Hujibens og Ólafur Páll Jónsson (ritstj.), *Sensi/able Spaces. Space, Art and the Environment. Proceedings of the SPARTEN Conference Reykjavík 1st – 2nd June 2006*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, bls. 6–24.
- Barret, J. (1994). *Fragments from Antiquity: An Archaeology of Social Life in Britain, 2900–1200 BC*. Oxford: Blackwell.
- Bartosiewicz, L. (2003). „‘There is something rotten in the state...’. Bad smells in antiquity“. *European Journal of Archaeology* 6 (2), bls. 175–195.
- Bhabha, H. (2004). *Location of cultures*. London: Routledge.
- Björn Þorsteinsson og Guðrún Ása Grímsdóttir. (1990). „Enska öldin“. Í Sigurður Líndal (ritstj.), *Saga Íslands V*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag og Sögufélagið.
- Bourdieu, P. (1977). *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahlander, F. (2008). „Third Space Encounters: Hybridity, Mimicry And Interstitial Practice“. Í Fredrik Fahlander og Terje Oestigaard (ritstj.), *The Materiality of Death. Bodies, Burials, Beliefs*. Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports, bls. 15–41.
- Frölich, A. (óútg.). *Skriðuklaustur – surgical artefacts*. [Skýrsla.] Kaupmannahöfn: gefið út á kostnað höfundar.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Blackwell Polity.
- Gilchrist, R. (1994). *Gender and Material culture. The Archaeology of Religious Women*. London og New York: Routledge.
- Gilchrist, R. og Sloane, B. (2005). *Requiem. The Medieval Monastic Cemetery in Britain*. London: Museum of London Archaeological Service.
- Gosden, C. (2001). „Postcolonial Archaeology. Issues of Culture, Identity and Knowledge“. Í Ian Hodder (ritstj.), *Archaeological Theory Today*. Oxford: Blackwell Publishing, bls. 241–261.

- Gosden, C. (2004). *Archaeology and colonialism. Cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guðný Zoëga (2007). *Fornmeinafræðileg rannsókn á fimm beinagrindum úr klausturgarðinum á Skriðu*. No. 23, 29, 30, 33 og 43. Rannsóknarskýrslur 2007/61. [Skýrsla.] Sauðárkrókur: Byggðasafn Skagfirðinga.
- Guðný Zoëga (2008). „Sjúkdómar á miðöldum“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur, evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 133–140.
- Guðrún Harðardóttir (2006). „Vangaveltur um íslensk klausturhús – íslenskum erlendra áhrifa“. Í Hrafnkell Lárusson (ritstj.), *Sjöunda landsbyggðarráðstefna Sagnfræðingafélags Íslands og Félags þjóðfræðinga á Íslandi: Haldin á Eiðum 3.–5. júní 2005: Ráðstefnurit*. Fylgirit Múlaþings 33. Egilsstaðir: Héraðsnefnd Múlasýslna og Sagnfræðingafélag Íslands, bls. 108–113.
- Gunnar F. Guðmundsson (2000). „Íslenskt samfélag og Rómakirkja“. Í Hjalti Hugason (ritstj.), *Kristni á Íslandi II*. Reykjavík: Alþingi, bls. 212–246.
- Heimir Steinsson (1966). „Jarðir Skriðuklausturs og efnahagur“. *Múlaþing* 1, bls. 74–103.
- Hodder, I. (1986). *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1999). *The Archaeological Process. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hodder, I. (2004). „Kennileg fornleifafræði“. Orri Vésteinsson og Uggi Ævarsson þýddu. *Ritið* 2/2004, bls. 198–211.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- Ingunn Ásdísardóttir (2007). *Frigg og Freyja: kvenleg goðmögn í beiðnum sið*. Íslensk menning 4. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag og ReykjavíkurAkademían.
- Johnson, M. (2006). „The Tide Reversed: Prospects and Potentials for a Postcolonial Archaeology of Europe“. Í Martin Hall and Stephen W. Silliman (ritstj.), *Historical Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing, bls. 313–331.
- Jón Ólafur Ísberg (2005). *Líf og lækningar. Íslensk heilbrigðissaga*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Kristján Valur Ingólfsson (2008). „Daglegt líf í klaustri“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur, evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 41–50.
- Lazzari, M. (2005). „The Texture of Things, Objects, People, and Landscape in Northwest Argentina (First Millennium A.D.)“. Í Lynn Meskell (ritstj.), *Archaeologies of Materiality*. Malden: Blackwell, bls. 126–161.

- Latour, B. (1987). *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. London/Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2000). „When Things Strike Back: A Possible Contribution of ‘Science Studies’ to the Social Sciences“. *British Journal of Sociology* 51 (1), bls. 107–123.
- MacGregor, G. (1999). „Making sense of the past in the present: a sensory analysis of carved stone balls“. *World Archaeology* 31 (2), bls. 258–271.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Meskeel, L. (2005). „Introduction: Object Orientations“. Í Lynn Meskeel (ritstj.), *Archaeologies of Materiality*. Malden: Blackwell, bls. 1–17.
- Miller, D. (2005). „Materiality: An Introduction“. Í Dan Miller (ritstj.), *Materiality*. Durham og London: Duke University Press, bls. 1–50.
- Miller, P. og Saxby, D. (2007). *The Augustinian priory of St. Mary Merton Surrey. Excavations 1976–90*. MoLAS Monograph 34. London: Museum of London Archaeology Service.
- Møller-Christensen, V. (1982). *Ebelholt kloster*. Önnur útgáfa. Kaupmannahöfn: Nationalmuseet.
- Olsen, B. (2003). „Material culture after text: re-membling things“. *Norwegian Archaeological Review* 36, bls. 87–104.
- Olsen, O. (1996). „De danske middelalderklostres arkæologi“. *Hikuin* 23, bls. 7–26.
- Pauls, E.P. (2006). „The Place of Space: Architecture, Landscape, and Social Life“. Í M. Hall og S.W. Silliman (ritstj.), *Historical Archaeology*. Malden: Blackwell, bls. 65–83.
- Pacciani, E. (2006). *Anthropological description of skeletons from graves no. 4, 62, 63, 65, 66, 67 and 68 at Skriðuklaustur Friary*. Skýrslur Skriðuklaustursrannsóknna XIV. [Skýrsla.] Reykjavík: Skriðuklaustursrannsóknir.
- Pacciani, E. (2007). *Anthropological description of skeletons from graves no. 5, 17, 27, 34, 54, 74, 75 and 80 at Skriðuklaustur Friary*. Skýrslur Skriðuklaustursrannsóknna XVIII. [Skýrsla.] Reykjavík: Skriðuklaustursrannsóknir.
- Rogers, J.D. (2005). „Archaeology and the Interpretation of Colonial Encounters“. Í Gil J. Stein (ritstj.), *The Archaeology of Colonial Encounters*. Santa Fe/Oxford: SAR press, bls. 331–354.
- Rowlands, M. (2005). „A Materialist Approach to Materiality“. Í Dan Miller (ritstj.), *Materiality*. Durham og London: Duke University Press, bls. 72–87.
- Samson B. Harðarson (2008). „Klausturgarðar á Íslandi“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur, evrópskt*

- miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 101–112.
- Smári Ólason (2008). „Tíðasöngur í klaustrum á Íslandi“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur; evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 71–83.
- Stein, G.J. (2005). „Introduction: The Comparative Archaeology of Colonial Encounters“. Í Gil J. Stein (ritstj.), *The Archaeology of Colonial Encounters*. Santa Fe og Oxford: SAR press, bls. 3–32.
- Steinunn Kristjánsdóttir (2006). „Lækningar í Ágústínusarklaustrinu á Skriðu“. *Læknablaðið* 7–8, 92, bls. 558–561.
- Steinunn Kristjánsdóttir (2008a). „Fornleifauppgröftur á Skriðuklaustri – markmið og framgangur“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur; evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 21–30.
- Steinunn Kristjánsdóttir (2008b). „Skriðuklaustur Monastery – Medical Centre of Medieval East Iceland“. *Acta Archaeologica* 79 (1), bls. 208–215.
- Sveinbjörn Rafnsson (1990). *Byggðaleifar í Hrafnkelsdal og á Brúardölum: brot úr byggðasögu Íslands*. Rit Hins íslenska fornleifafélags I. Reykjavík: Hið íslenska fornleifafélag.
- Thomas, J. (1996). *Time, Culture and Identity: An Interpretative Archaeology*. London og New York: Routledge.
- Thomas, J. (2001). „Archaeologies of Place and Landscape“. Í Ian Hodder (ritstj.), *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, bls. 165–186.
- Thomas, J. (2004). *Archaeology and Modernity*. London og New York: Routledge.
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape*. Oxford: Berg.
- Tilley, C. (2004). *The Materiality of Stone, Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Berg.
- Vilborg Auður Ísleifsdóttir (1997). *Síðbreytingin á Íslandi 1537–1565 – byltingin að ofan*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Vilborg Auður Ísleifsdóttir (2008). „Samfélagshlutverk Skriðuklausturs“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur; evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 51–62.
- Þóra Kristjánsdóttir (2008). „Gripir klausturkirkjunnar að Skriðu“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur; evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 141–152.

STEINUNN KRISTJÁNSDÓTTIR

Pórir Stephensen (2008). „Próventa í miðaldaklaustrum á Íslandi“. Í Hrafnkell Lárusson og Steinunn Kristjánsdóttir (ritstj.), *Skriðuklaustur; evrópskt miðaldaklaustur í Fljótsdal*. Rit Gunnarsstofnunar I. Skriðuklaustur: Gunnarsstofnun, bls. 93–100.

ABSTRACT

The social landscape of Skriðuklaustur monastery

In recent archaeological research growing attention has been directed at exploring the immaterial components that the tangible and material remains contain, that is, their materiality. In this respect, materiality is understood as the symbolic function and meaning of material culture. This includes the notion of interplay between individuals, material remains and social landscape as the basis for the functioning of cultures and societies. Without this constant interplay, materiality has no meaning. The primary subject of the article is the materiality of the medieval Catholic Church as it manifests itself in the archaeological remains of Skriðuklaustur monastery in Eastern Iceland. The monastery is here regarded as a social and cultural entity constituted of humans and things that were intertwined by their immaterial components while replicating, as a whole, a larger cosmology of international activity. In this manner, medieval cloisters may through their materiality have compounded a picture of a monastic world that is loaded with social meaning and memory, independent of their temporal and geographical location. This view does, however, not involve a general denial of cultural changes caused by domestic or individual choices, as the management of the monastery was performed within this specified frame of social landscape. Instead, the Catholic religion is here regarded as having fabricated phenomena, upholding a certain pervasive monastic cosmology without geographical borders, which steadily went through constant hybridization, negotiation and reconstructing depending on its diverse contexts in time and space.

Keywords: Skriðuklaustur monastery, medieval Iceland, post-colonialism, phenomenology, mimicry, social landscape