

**Zorica Kuzmanović**

*Odeljenje za arheologiju  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu  
zoricakuzmanovic@gmail.com*

## **Diskontinuitet posmrtnih rituala u mladoj praistoriji centralnog Balkana\***

**Apstrakt:** Imajući u vidu da je mlađa praistorija centralnog Balkana zasnovana skoro isključivo na tumačenju arheoloških ostataka nalaženih u grobovima, namera ovog rada je da preispita teorijske pretpostavke na kojima počiva istraživanje grobova u ovdašnjoj arheologiji. Pošto se obrazlože problemi i ograničenja vezana za tradicionalni, kulturno-istorijski pristup pogrebnim praksama, drugi deo rada ima za cilj da ukaže kako promena teorijske perspektive za posledicu može da ima sasvim drugačije uvide u dokaznu moć posmrtnih običaja u arheologiji i da stoga doprinese novim interpretativnim rešenjima.

**Ključne reči:** posmrtni ritual, dis/kontinuitet posmrtnog rituala, teorija prakse, mlađa praistorija centralnog Balkan, Glasinac, Pilatovići

### **Kulturno-istorijska arheologija i problem kontinuiteta**

Kada je reč o arheološkom istraživanju posmrtnih rituala iz mlađe praistorije centralnog Balkana, može se primetiti da je tumačenje ovog perioda tokom 20. veka obeležio jedan izrazito konzervativan istraživački trend. Izuzev nekolicine radova koji pojavu „kneževskih grobova“ interpretira rukovodeći se procesnim teorijskim modelima (Babić 2004; Palavestra 1994, 1995), u praksama ovdašnje arheologije je, zapravo, i dalje veoma odomaćen kulturno-istorijski pristup po kojem se grob, tj. način sahranjivanja tretira kao predmet klasifikacije u okviru kulturnih/arheoloških grupa. Teorijske pretpostavke na kojima počiva ovaj pristup pripadaju intelektualnoj tradiciji 19. i početka 20. veka i kao takve odavno su napuštene u okviru opšte antropološke teorije o posmrtnim

---

\* Članak je rezultat rada na projektu *Arheološka kultura i identitet na Zapadnom Balkanu*, br. 177008, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, i predstavlja proširenu verziju izlaganja na arheološkoj konferenciji „Srpska arheologija između teorije i činjenica V – arheologija između artefakata i ekofakata“ (2017), Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

ritualima. Međutim, u srpskoj arheologiji održala se neobično dugo perspektiva koja posmrtno običaje, tj. način sahranjivanja posmatra prevashodno kao odraz kulturne i etničke pripadnosti.

Kulturno-istorijska praksa klasifikovanja pogrebnih običaja u okviru arheoloških/kulturnih grupa ne bi morala biti nužno problematična, ako bi se ove grupe tretirale kao prostorno-hronološke analitičke jedinice za posmatranje arheoloških ostataka i to na način da se razume da je arheološka/kulturna grupa samo jedna u nizu, veštački proizvedenih, analitičkih kategorija koje su u stvari arheološke alatke, a ne predmet istraživanja (*contra* vidi Porčić 2013)<sup>1</sup>. Ono što je, međutim, problematično u vezi sa kulturno-istorijskom tradicijom je izjednačavanje arheoloških/kulturnih grupa sa etničkim grupama čime se ovim, veštački proizvedenim celinama pripisuje status društvenih, specifično, etničkih zajednica iz prošlosti. Takvo razumevanje je naročito došlo do izražaja prilikom tumačenja arheoloških/kulturnih grupa datovanih u gvozdeno doba pošto iz tog perioda potiču i najraniji istorijski izvori koji upravo pominju plemena i narode koji naseljavaju severne delove Balkana (Papazoglu 1969). Zbog navedenog izjednačavanja arheološke/kulturne i etničke grupe, uspostavljeno je opšte stanovište da bi se pojedine, arheološki definisane grupe mogle poistovetiti sa konkretnim narodima i plemenima o kojima pišu pisani izvori (Vasić 2000).

Štaviše, ovdašnja arheologija je, rukovodeći se lingvističkom teorijom o indoevropskoj seobi (vidi Renfrew 1987), prihvatila i drugo opšte stanovište: da su se narodi i plemena potvrđeni u istorijskim izvorima na balkanskom području formirali tokom nekoliko talasa indoevropske migracije početkom bronzanog doba, te da je još iz tog vremena moguće, na osnovu arheoloških ostataka, pratiti etnički kontinuitet i proces formiranja (etnogenezu) istorijski poznatih grupa (Benac 1964, 1987; Garašanin 1978, 1988; Srejšević 2002). Tako je, na primer, etnogeneza Ilira, rekonstruisana kroz četiri faze razvoja (predilirski, protoilirski, prailirski, ilirski faza) koje prema većini tradicionalnih arheologa potvrđuju kontinuirani etno-kulturni razvoj od doba doseljavanja sve do vremena uspostavljanja rimske vlasti (Benac 1979; Čović 1987; Garašanin 1979). Na sličan način se etnogeneza Dardanaca i Tribala dovodi u vezu sa sahranama na tzv. dako-mizijskom prostoru (vardarsko-moravska dolina), gde se prema ovdašnjim autorima takođe može pratiti proces kontinuirane etnogenezе (Srejšević 1973, 1979; Stojić 1986; Tasić 1998).

---

<sup>1</sup> U članku *Ogled iz teorijske arheologije: da li postoje arheološke kulture*, Marko Porčić (2013) dovodi u pitanje opravdanost korišćenja koncepta arheološke kulture čak i kao analitičke kategorije, sugerišući kako teorija dvojnog nasleđivanja (skup metoda razvijen u okviru evolucionističke arheologije) može bolje poslužiti kao opšti teorijski okvir za identifikovanje i objašnjavanje obrazaca formalne varijacije materijalne kulture u prostoru i vremenu.

Arheološka argumentacija za ovo počiva uglavnom na dokazivanju kontinuiteta u načinu sahranjivanja tokom pomenutih faza etnogeneze (Benac 1979; Čović 1987; Garašanin 1979). Naime, bilo je opšteprihvaćeno da etno-kulturno indikativni, i stoga pogodni za praćenje etničkog kontinuiteta, mogu biti pre svega arheološki nalazi koji se vezuju za posmrtno rituale i uopšte način sahranjivanja (Benac 1973, 100; Čović 1964, 98; Garašanin 1988, 21; Srejšević 1979, 79). Više puta je s tim u vezi istaknuto da, za razliku od većine drugih vrsta ostataka s kojima se arheolozi susreću (koji su funkcionalno uslovljeni ili su determinisani specifičnim društvenim i ekonomskim kontekstom, pre nego etničkom pripadnošću), posmrtni rituali, pak, zato što predstavljaju „najkonzervativniji“ aspekt određenog društva i kulture, mogu biti upotrebljeni kao indikator etničke pripadnosti. Tako je na naučnom skupu posvećenom sahranjivanju kod Ilira (1976), Milutin Garašanin istakao kako je „poznato da kult mrtvih i pogrebni ritual, svojom konzervativnošću pružaju značajne mogućnosti“ u pogledu etničke interpretacije praistorijskih nalaza, posebno u vezi sa problemom Ilira (Garašanin 1979, 2). Na istom skupu je i Dragoslav Srejšević naglasio slično, da je „poznato da način sahranjivanja pokojnika određuju oni isti faktori koji konstituišu jednu kulturu, odnosno određeni narod. Nije potrebno posebno isticati činjenicu da su pogrebni rituali (...) neraskidivo vezani za samo biće naroda i da su često njegovo jedino distinktivno obeležje“ (Srejšević, 1979, 80)

Izuzev ovakvih retkih komentara, mišljenje da posmrtni običaji predstavljaju najkonzervativniji aspekt kulture, iako široko prihvaćeno, nikada nije teorijski obrazloženo od strane ovdašnjih arheologa. Jedno od mogućih tumačenja kako je ovo stanovište postalo dominantno u srpskoj arheologiji jeste da ono predstavlja produžetak tradicije mišljenja o *kontinuitetu autohtone kulture*. Ideja da se na centralno-balkanskom području, uprkos svim istorijskim, populacijskim i društvenim promenama, opaža kontinuitet autohtone kulture snažno je obeležila srpsku arheologiju 20. veka. Rodonačelnik discipline Miloje Vasić je i sam, u pokušaju da ovo dokaže, u više navrata isticao kako je „konzervativnost“, koja se ispoljava kroz preživljavanje („survival“) starijih, autohtonih običaja ključna kulturna karakteristika ovog područja (Vasić 1912, 195–201; 1936, 138). Autohtona kultura kao trajno utisnuta u tlo nekog područja se, po Vasićevoj koncepciji, naprosto prenosi kroz vreme, tako što mlađe, novonastale populacije na istom području uvek usvajaju elemente dominantne autohtone kulture i prenose je dalje kroz vreme. Iako su potonje generacije odbacile mnoge Vasićeve interpretacije, njegova ideja o kontinuitetu autohtone kulture je prećutno i bez preispitivanja ostala dominantna i tokom narednih decenija (Babić, Kuzmanović 2015, 544–549; Palavestra 2011b). Tako se kod kasnijih autora pozivanje na stilski konzervativizam, odnosno arhaizam u izradi materijalne kulture odomaćilo kao način da se ukaže na kontinuitet lokalnih, autohtonih tradicija bez obzira na vreme i arheološki kontekst koji je predmet razmatranja (npr. Mano-Zisi,

Popović 1959). Može se, stoga, pretpostaviti da tretiranje načina sahranjivanja kao suštinski konzervativnog aspekta kulture nije poteklo iz potrebe da se promisli i definiše ovaj konkretan društveni fenomen, koliko iz nastojanja da se potvrdi uvrežena ideja o kontinuitetu kulture, bilo da je reč o autohtonoj jonskoj kulturi kako je voleo da naglasi Miloje Vasić, ili o etnokulturnom kontinuitetu kako su kasnije tvrdili kulturno-istorijski arheolozi.

Suprotno odomaćenoj tvrdnji o postojanju kontinuiteta u načinu sahranjivanja tokom mlađe praistorije centralnog Balkana, moguće je, međutim, utvrditi da su se pogrebni običaji tokom ovog perioda u stvari menjali i da ne postoji kontinuitet u načinu izvođenja posmrtnog rituala tokom bronzanog i gvozdenog doba. Svi ključni istraživači koji su se bavili ovim pitanjem, ukazali su jasno i nedvosmisleno da su se vremenom dešavale određene promene kada je reč o izvođenju posmrtnih rituala (vidi Benac and Čović 1957; Benac 1979; Čović 1976, 1987; Garašanin 1996), pa ipak niko od njih nije smatrao za shodno da zbog toga ospori tezu o etno-kulturnom kontinuitetu. Naime, moguće je, rukovodeći se čak samo podacima iz publikovane literature konstatovati da se način sahranjivanja u mlađoj praistoriji centralnog Balkana u nekoliko navrata menjao i da je stoga, s formalne tačke gledišta, teško govoriti o kontinuitetu pogrebne prakse. U tom smislu naročito je ilustrativan slučaj glasinččkih nekropola koje se tradicionalno smatraju najubedljivijim dokazom kontinuiranog etnokulturnog razvoja na Ilirskom području, a da je pri tome registrovan niz sukcesivnih promena u posmrtnim ritualima u okviru istih tih nekropola (vidi Benac and Čović 1957; Benac 1979; Čović 1976, 1987; Garašanin 1996, 14). Dakle, ne radi se samo o tome da je upitan teorijski i konceptualni okvir u kojem je kulturno-istorijska arheologija formulisala svoja tumačenja mlađe praistorije (Babić 2010, 2011; Kuzmanović 2011, 2012, 2013; Kuzmanović and Vranić 2014; Mihajlović 2016; Porčić 2013; Vranić 2011), već i to što podaci prikupljeni prilikom terenskih istraživanja teško mogu da potvrde navodni kontinuitet u načinu sahranjivanja, jer su se pogrebni običaji vremenom evidentno menjali. To što je ovdašnja arheologija prihvatila interpretativni okvir za tumačenje mlađe praistorije po ugledu na istorijsku lingvistiku (zasnovan na pretpostavci o indoevropskoj seobi i procesu kontinuirane etnogeneze) (Kuzmanović 2012; 2013) verovatno je, bar jednim delom, uticalo na to da preovlađujući cilj prilikom istraživanja grobova postane dokazivanje kontinuiteta, čak i onda kada promene u arheološkom zapisu svedoče suprotno. Osim toga, tradicija mišljenja o kontinuitetu autohtone kulture povezana sa Milojem Vasićem, dodatno je mogla podstaći kasnije istraživače da pažnju usmeravaju na elemente kontinuiteta, previđajući i zanemarujući tom prilikom, očita svedočanstva diskontinuiteta u pogrebnoj praksi.

Pretpostavljeni kontinuitet u načinu sahranjivanja branjen je i dokazivan različitim argumentima, od prilike do prilike: u nekim slučajevima autori se pozi-

vaju na kontinuitet u načinu tretiranja tela pokojnika kao ključni dokaz etničkog kontinuiteta (Srejić 1979); drugom prilikom, uzima se kontinuitet tumula, dakle vrste nadgrobno spomenika, kao dokaz simbolike koje istrajava kroz vekove i koja je stoga etnički indikativna (Benac 1979) ili, kada nedostaju drugi čvrsti dokazi za kontinuitet rituala poseže se za pukim stilskim kontinuitetom u izradi materijalne kulture, koja se na određenim područjima, zaista može pratiti od ranih faza bronzanog doba (Čović i Benac 1957). I ne radi se samo o tome da među različitim istraživačima ne postoji konsenzus oko arheoloških kriterijuma kojima bi se potvrdio kontinuitet rituala, nego se kod pojedinih autora taj kriterijum menja u zavisnosti od faze, odnosno perioda iz kojeg potiču grobovi koje analiziraju. Drugim rečima, onda kada nije moguće ustanoviti kontinuitet u tretmanu tela, pažnja se fokusira na kontinuitet arhitektonskih rešenja groba ili spomenika, a ako ne bi bilo ni toga, uvek je moguće uspostaviti kontinuitet u načinu izrade i ukrašavanja određenih predmeta koji se pronalaze u grobovima. Drugim rečima, autori po potrebi biraju i naglašavaju bilo koji element kontinuiteta u posmrtnoj praksi, kako bi se na osnovu njega ustvrdio kontinuitet posmrtnog rituala u celini (Cvjetičanin 2016).

Dakle radi se o dva različite, iako međusobno povezane, ravni problema kada je reč o istraživanju posmrtnih običaja u mlađoj praistoriji centralnog Balkana. Jedna, da kažemo praktična, ravan problema je nedostatak jasno definisanog kriterijuma kojim se dokazuje kontinuitet posmrtnog rituala, odnosno to što između pretpostavljenog kontinuiteta i onoga što zatičemo u arheološkom zapisu stoji očit, logički nesklad: da s jedne strane autori primećuju promene u arheološkom zapisu, čak izvode neka zanimljiva interpretativna rešenja za opaženu promenu (npr. Čović 1976, 274–275, 282–283), ali se na kraju, u tzv. naučnim sintezama, odlučno tvrde postojanje kontinuiteta u načinu sahranjivanja. Drugi aspekt problema je teorijske prirode i tiče se opšteprihvaćenog stanovišta da ritual predstavlja najkonzervativniji aspekt kulture. Može se tvrditi da je nedostatak pokušaja da se teorijski obrazloži i eksplicira šta tačno podrazumeva konzervativnost posmrtnog rituala, na koju se autori svako malo pozivaju, bio dodatni razlog što su grobovi, čak i kada svedoče o promena posmrtnog rituala, tretirani kao dokazi kontinuiteta.

Pošto bi revizija uvrežene tvrdnje o kontinuitetu u načinu sahranjivanja zahtevala, za početak, sistematizaciju ogromnog broja podataka koji su dobijeni tokom više od sto godina aktivnog istraživanja pogrebnih običaja na centralno-balkanskom području, nemoguće je ovom prilikom iznositi bilo kakve precizne zaključke u tom pravcu. Naročito ograničenje za takav poduhvat predstavlja to što su podaci o grobovima iz mlađe praistorije pretežno zasnovani na istraživanjima od pre nekoliko decenija, u vreme kada nije postojala većina danas uobičajenih metoda i tehnika za uzorkovanje (bio)arheoloških podataka iz grobnih ostataka, tako da su opseg i vrsta podataka kojima raspolažemo za ovaj period

izrazito skromni i nedovoljni sa stanovišta standarda savremene arheologije. Takođe, bilo kakva dijahrona analiza posmrtnih običaja otežana je činjenicom da je datovanje grobnih celina izvršeno isključivo na osnovi stilsko-tipološke analize priloga pronalazhenih u grobovima, što uveliko otežava svaki pokušaj da se sahrane dovedu u precizniji hronološki odnos. S druge strane, ne samo tumačenje, nego i prikupljanje empirijskih podataka putem terenskih istraživanja moguće je metodološki valjano sprovesti tek kada se ustanovi određeni teorijski okvir za posmatranje date pojave. Pošto je u ovdašnjoj arheologiji, kako sam već istakla, posmrtni ritual retko bio predmet teorijskih preispitivanja, iako je celokupna mlađa praistorija tumačena upravo na osnovu ovog društvenog fenomena, nalazim da je, za bilo koji budući pokušaj reinterpretacije pogrebnih običaja, potrebno započeti s formulisanjem teorijskog, a samim tim i metodološkog okvira za istraživanje posmrtnih običaja. U tom nastojanju ovaj rad ima za cilj da predstavi neke od mogućih teorijskih smernica za buduće istraživanje posmrtnih rituala iz mlađe praistorije centralnog Balkana. Kao što je inače slučaj sa arheologijom, opšta teorijska polazišta biće, po nuždi, formulisana na osnovu antropoloških i socioloških radova pre nego na rezultatima samih arheoloških istraživanja, s tim da se u razmatranje uzimaju pre svega oni teorijski modeli koji mogu imati primenu u arheologiji imajući u vidu specifičnu vrstu podataka s kojima arheologija raspolaže.

S obzirom na pomenuti problem neekspliciranog razumevanja posmrtnog rituala kao najkonzervativnijeg aspekta kulture, u nastavku rada ću naročitu pažnju posvetiti razmatranju mogućih istraživačkih implikacija takvog opšteg stanovišta. Dalje, namera mi je da obrazložim kako promena teorijske perspektive za posledicu može da ima sasvim drugačije uvide u dokaznu moć posmrtnih običaja u arheologiji i da stoga doprinese novim interpretativnim rešenjima.

### Teorijski okvir za istraživanje posmrtnih rituala

Kada je reč o istraživanju posmrtnog rituala, društvenog fenomena za koji se potencijalno zanima više različitih naučnih disciplina (npr. sociologija, psihologija, socio-kulturna antropologija, filozofija, etnologija, arheologija, istorija religije), krajem 19. veka je utemeljena i trasirana naučna paradigma kojom će se većina pomenutih disciplina rukovoditi istražujući posmrtno običaje i tokom narednog, 20. veka (Moren 1981). U praksi, preovladala su dva analitička okvira. Jedan koji se temelji na komparativističkom metodu Edvarda Tajlora (Edward Burnett Tylor) i Džona Laboka (John Lubbock) i nastojanju da se na osnovu kroskulturnih generalizacija diskutuje o prvobitnim formama religioznog verovanja koja se iskazuju kroz praktikovanje posmrtnih običaja, kako bi se na koncu rekonstruisala evolucija kulture i ljudske svesti (Bartel 1982,

33–37; Palagi and Abramovitch 1984, 387). Drugi pristup, koji je ubrzo ovu komparativističku perspektivu potisnuo u drugi plan, takođe počiva na idejama teorije evolucije (Fabian 1973), s tim da je društvena funkcija posmrtnog rituala, pre nego njegova univerzalna simbolika, sada izbila u prvi plan kao fokus naučnog istraživanja (Silverman and Lipset 2012).

U osnovi ovog drugog pristupa, koji je izrazito preovladao u antropološkoj i sociološkoj teoriji u 20. veku, stoji pretpostavka da posmrtni ritual, koji se gotovo neizostavno pojavljuje kao društvena reakcija na biološku smrt, predstavlja mehanizam za reuspostavljanje i održavanje društvenog poretka i značenja i vrednosti na kojima počiva taj poredak. Drugim rečima, biološka smrt se vidi kao pretnja ne samo za individuu, nego još i više za društvo u celini i izvođenje posmrtnog rituala ima za cilja da osnaži narušeni integritet zajednice i reuspostavi društveni poredak. Ovakvo viđenje društvene uloge posmrtnog rituala prvobitno je formulisano u okviru francuske sociološke škole u čijem okrilju su nastale klasične antropološke studije Roberta Herca (Robert Hertz 1960 (1907)) i Van Genepa (Arnold van Genep 2005 (1909)), a potom je ista perspektiva, putem funkcionalizma Redklif-Brauna (Radcliffe-Brown 1964 (1922)), preovladala i u ostatku anglo-američke antropologije (Bartel 1982; Palagi and Abramovitch 1984; Silverman and Lipset 2012).

Kada je reč o intelektualnom kontekstu u kojem je definisana i uspostavljena ova druga perspektiva potrebno je istaći i sledeće. Kritika komparativističkog pristupa u antropologiji nije značila potpuno napuštanje ideje da je u osnovi raznovrsnih pogrebnih običaja moguće, komparativnim putem, izolovati onaj aspekt koji povezuje kulturno-specifične odgovore na smrt. Kako primećuje Antonius Roben, takva komparativistička perspektiva održala se na izvestan način, ali kroz interdisciplinarni dijalog pre nego unutar same antropologije i to pre svega u pokušaju da se objasni „tenzija“ između neizbežne fizičke smrti i široko rasprostranjenog verovanja u duhovnu besmrtnost (Robben 2004, 2). I dok je iz redova psihologije strah od smrti univerzalizovan kao jedan od glavnih pokretača ljudskog bića i stoga celokupne ljudske kulture, antropologija je isticala posmrtni ritual kao, skoro isto toliko univerzalan kulturni odgovor i način da se strah od smrti, kao i njene društvene posledice uspešno prevaziđu.

Mada bi se tradicija mišljenja o pomenutoj društvenoj ulozi posmrtnog rituala mogla vezati za samog Dirkema (Emile Durkheim) i njegove *Elementarne forme religijskog života* (2008 (1912)) ipak, rodonačelnikom tradicije koja posmrtni ritual vidi kao mehanizam za reuspostavljanje društvenog poretka smatra se francuski sociolog Robert Herc (Robert Hertz) (Bartel 1982; Palagi and Abramovitch 1984; Eic Venbrux 2007). U čuvenom eseju *Contribution à une Étude sur la Représentation Collective de la Mor*, Herc (Hertz 1960 (1907))<sup>2</sup> ističe kroskul-

<sup>2</sup> Esej je prvi put preveden na engleski 1960. pod naslovom *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*.

turnu podudarnost u strukturi izvođenja posmrtnog rituala, koja se sastoji u tome da obično postoje tri aktera u izvođenju rituala (telo pokojnika, duša pokojnika i ožalošćeni) i da svi ovi učesnici paralelno proživljavaju stanje dezintegracije (tela/duha/zajednice), da bi nakon određenog perioda, svi akteri bili, reintegrirani u obnovljeni društveni poredak. Izvođeci svoja zapažanja pre svega na primeru posmrtnog rituala kod naroda Dajak iz Indonezije, Herc je snažno istakao društvenu funkciju tzv. sekundarne sahrane, što je u stvari završna ceremonija u izvođenju posmrtnog rituala, koja ima za cilj da telo oslobodi materije, da dušu isprati u svet predaka i, najzad, da ožalošćene reintegriše u svakodnevni život i tako, na simboličan način obnovi postojeći društveni poredak.

Pretpostavljena struktura posmrtnog rituala, kako ju je opisao Herc, dobila je u radu Arnolda van Genepa (2005 (1909))<sup>3</sup> novo opštije značenje. Postulirajući, slično Hercu, trodelnu strukturu posmrtnog rituala, van Genep je, isti model prepoznao i u nekim drugim ritualima vezanim za rođenje, odrastanje, sklapanje brakova i najzad smrt, koje je zbirno odredio kao *rituale prelaza*. Faze kroz koje prolaze akteri posmrtnog rituala – (i) preliminarna ili separaciona faza tokom koje se i pokojnik i ožalošćeni izoluju od ostatka zajednice, (ii) liminalna ili tranziciona u kojoj se akteri nalaze, takoreći, zaglavljani između svetova, (iii) i završna faza reintegracije – prema Van Genepu, odgovaraju strukturalno bilo kojem drugom ritualu prelaza tokom kojeg se pojedinac ili grupa prevodi u novi društveni status. Posmrtni ritual se shodno tome shvata kao društveno uređen mehanizam, procedura takoreći, kojom se mrtvi prevode u svet predaka, a ožalošćeni se reintegrišu u okviru postojećeg sistema društvenih uloga.

Slično viđenje društvene uloge posmrtnog rituala ubrzo je preovladalo i u okviru britanskog funkcionalizma. Redklif-Braun, kao njegov najistaknutiji predstavnik, smrt je video kao pretnju po društvenu koheziju, kao faktor koji destabilizuje postojeću mrežu društvenih odnosa, te stoga posmrtni ritual, kao i za njegove prethodnike, ima funkciju da reuspostavi narušeni društveni balans (Redcliffe-Brown 1922). Potom su usledile decenije u kojima je nastala obilna produkcija etnografskih studija koje sve slično pristupaju posmrtnom ritualu pretpostavljajući njegovu društvenu ulogu u reuspostavljanju postojećeg sistema i društvene kohezije (na primer Malinovski 1954; Gluckmann 1962; Goody 1962; Bloch and Parry 1982), tako da je u drugoj polovini 20. veka, pomenuti pristup zadobio status normalne nauke u kunovskom smislu te reči.

Prvi znaci krize pojavili su se početkom sedamdesetih. U svom kritičkom osvrtu na antropološki pristup smrti, Johan Fabian (Johannes Fabian 1973) ističe kako su isticanje i naglašavanje kulturne specifičnosti, što je uspostavljeno kao svojevrsni epistemološki imperativ u vreme kada on piše, onemogućili formulisanje problema opštijeg antropološkog, odnosno humanističkog značaja

<sup>3</sup> Originalno izdanje na francuskom, *Les Rites de Passage*, objavljeno je 1909, a prvi prevod na engleskom pojavio se 1960.



kada je reč o smrti. Kulturni partikularizam koji je prevladao u antropologiji u 20. veku ima za rezultat, kako piše Fabian, „parohijalizaciju“, „folklorizaciju“ i „ekzotizaciju“ smrti u okviru savremene antropologije. Na tragu ove kritike može se razumeti kako se tradicija mišljenja o posmrtnom ritualu kao funkciji društvenog sistema upravo dobro uklopila i utopila u preovlađujući trend konceptualizovanja kulture kao pojedinačnog, specifičnog, funkcionalno uređenog sistema. U tako zadatom referentnom okviru, antropološko istraživanje smrti svelo se, upravo, na same posmrtno rituale, odnosno na beleženje kulturno specifičnih odgovora na smrt sa ciljem da se objasni pretpostavljena društvena funkcija takvog ponašanja u kontekstu pojedinačne/specifične kulture. Sugerirajući, veoma načelno, smernice za prevazilaženje ovakvog pristupa, Fabijan je anticipirao neke od trendova koji će se tokom narednih decenija pojaviti u antropološkom istraživanju smrti.

Inspiracija za novo sagledavanje posmrtnog rituala, kao i za niz drugih društvenih pojava, bila je u teoriji prakse francuskog sociologa Pjera Burdijea (Pierre Bourdieu 1977). Oslanjajući se na Burdijeovo viđenje uloge *prakse*<sup>4</sup> u nastanku, re-kreiranju i menjanju društvenih značenja i kulturnih vrednosti, Ketrin Bel (Catherine Bell) je početkom devedesetih na nov način sagledala važnost rituala i ritualnih praksi generalno. Ističući ključni značaj procesa *ritualizacije*, pre nego rituala, Ketrin Bel zapravo ističe važnost praktičnog aspekta u izvođenju ritualnih aktivnosti zato što se upravo tim putem, kroz praksu i iskustvo onih koji učestvuju u ritualu, uspostavljaju značenja, kulturne vrednosti i društveni odnosi (Bell 2009 (1992)). Drugim rečima, praksa prethodi značenju, odnosno kulturna značenja, pa samim tim i celokupna društvena realnost, nastaju kroz praksu. Iako se Ketrin Bel nije bavila specifično posmrtnim ritualima, već ritualnom praksom generalno, njene ideje su vrlo brzo naišle na odjek u istraživanju posmrtnih običaja u okviru antropologije i sociologije, a poslednjih godina i arheologije (Berggren and Stutz 2010; Stutz 2008, 2010, 2014).

Decenijama je društvo, kroz prizmu posmrtnih rituala, sagledavano kao statično i ukorenjeno u specifičnim kulturnim vrednostima i društvenim značenjima. Društveni poredak se vidi kao narušen u trenutku smrti, ali posmrtni ritual upravo služi da putem simboličke komunikacije reuspostavi pređašnje stanje i zaštiti društvo od nestabilnosti. Tom prilikom se implicitno podrazumeva da su elementi na kojima počiva društvo inherentno stabilni i međusobno „logično“ uslovljeni i organizovani. Uvođenje teorije prakse Pjera Burdijea za posledicu je imalo ideju da društveni poredak ne postoji kao nekakav statičan sistem elemenata nego da je to više dinamično stanje društva koje proizilazi iz prakse i iskustva njegovih učesnika i koje u svakom sledećem trenutku, putem te iste prakse, može biti narušeno, a samim tim promenjeno i može postati nešto drugo. U tom

<sup>4</sup> Praksa se ovde razume kao aktivnosti koje su naučene, odnosno usvojene u procesu društvene socijalizacije.

smislu, izvođenje posmrtnog rituala ne garantuje nužno da će društvo preživeti krizu izazvanu smrću nepromenjeno, pošto učesnici rituala dobijaju priliku da u praksi narušavaju i menjaju postojeća značenja.

U osnovi, ova nova perspektiva nastavlja da vidi istu društvenu ulogu posmrtnog rituala – da reuspostavi narušeni poredak, ali drugačije vidi način na koji se to čini, tako što ističe da svako izvođenje posmrtnog rituala može biti prilika za ponovno uspostavljanje postojećih društvenih značenja i odnosa, ali isto tako i prilika za njihovo narušavanje i menjanje. Tim putem posmrtni ritual prestaje da bude puki odraz neke stabilne društvene strukture i njene ideologije, već postaje pozornica na kojoj se i ta struktura i njena ideologija stvaraju u vremenu i prostoru.

Može se učiniti, na osnovu prethodno izloženog, da je arheološki pristup koji posmrtni ritual dovodi u direktnu vezu sa etničkom pripadnošću bio u priličnom raskoraku sa istovremenim teorijskim tokovima u antropologiji ili sociologiji. U ovim drugim disciplinama je već početkom 20. veka prevladalo stanovište o društvenoj funkciji posmrtnog rituala, jedna, reklo bi se drugačija teorijska perspektiva, koju će arheologija početi sistematično da primenjuje tek sedamdesetih godina u okviru procesne škole mišljenja (Binford 1971; Brown 1971). Uпитno je, međutim, u kojoj meri se ova dva pristupa zaista razlikuju. Naime, u osnovi antropološkog stanovišta takođe stoji ideja o kontinuitetu, samo što je, za razliku od arheologije, antropologija bila više zainteresovana za istraživanje i razumevanje društvenog kontinuiteta u smislu ponovnog uspostavljanja narušenog društvenog poretka, a ne nužno etničkog kontinuiteta. Pošto je u tradiciji obe discipline da društvo vide kao manje-više stabilan sistem normi i ponašanja, za očekivati je to što su, svaka na svoj način, i arheologija i antropologija u posmrtnim ritualima videle dokaze kontinuiteta, bilo da se radi o etničkom kontinuitetu grupe, ili o kontinuitetu sistema nasleđivanja. Shodno ovom stanovištu, društvo i pojedinci po prirodi stvari teže da uspostave etnički ili bilo koji drugi društveni kontinuitet, tako da posmrtni ritual koji je u funkciji tog kontinuiteta može biti narušen samo nekom stranom intervencijom, spolja. S tim u vezi, mogu se navesti brojni pokušaji da se evidentne promene u posmrtnim ritualima u mlađoj pristoriji centralnog Balkana dovedu u vezu sa etničkim sukobima i migracijama o kojima izveštavaju pisani izvori, zato što samo neki spoljašnji faktor, kao što je strana etnička grupa, može ugroziti postojanost i kontinuitet posmrtnog rituala. U tom smislu se posmrtni ritual u ovdašnjoj arheologiji često opisuje kao najkonzervativniji aspekt kulture, odnosno izraz njenog kontinuiteta.

Uvođenje teorije prakse za posledicu ima pak poricanje ove konzervativnosti kao nužne prirode posmrtnog rituala. Izvesno je da posmrtni ritual, koji je gotovo uvek društveno striktno uređen i propisan, ima funkciju u održavanju društvenog kontinuiteta i stoga se može tumačiti kao izraz konzervativizma. Međutim, ako prihvatimo opšte teorijsko stanovište da se društveni odnosi, značenja,

vrednosti i uopšte društvena realnost uspostavljaju i konstituišu kroz praktičnu aktivnost, pre nego na osnovu unapred zacrtanih mapa uma i kulture, onda se na ritual može gledati kao na aktivnost koja reprodukuje, ali isto tako snažno može i da menja postojeći društveni poredak. Drugim rečima, posmrtni ritual nije izraz stabilnog društvenog sistema u ogledalu, nego aktivnost i oblik komunikacije koji taj poredak čini mogućim bilo da doprinosi uspostavljanju kontinuiteta ili da se strateški koristi kako bi izazvala društveni diskontinuitet. Vidimo dakle, kako uvođenje teorije prakse, odnosno menjanje teorijske perspektive za posledicu može da ima sasvim drugačije uvide u dokaznu moć posmrtnih običaja. Tako posmrtni ritual, koji se tradicionalno opaža kao „čuvar“ kulturnog i društvenog poretka i, stoga, dokaz kontinuiteta, u određenim situacijama može da postane zamajac društvene promene, odnosno, da se aktivno i strateški koristi od grupe ili pojedinaca kao način i mehanizam da se menjaju postojeća značenja i uvode nove društvene vrednosti. Uzmemo li ovo u obzir, onda evidentirane promene u izvođenju posmrtnog rituala na centralno-balkanskom području mogu da ukažu na postojanje nekog oblika društvenog diskontinuiteta i društvene promene, pre nego kontinuiteta. Drugim rečima „konzervativna“ priroda posmrtnog rituala ima potencijal da društvo održava u stanju kontinuiteta, ali isto tako pretpostavljeni konzervativizam može koristiti učesnicima rituala da društvu nameću nova značenja i vrednosti i da tim putem menjaju postojeći društveni sistem.

### Moguća tumačenja diskontinuiteta

Pošto smo videli kako promena teorijske perspektive za posledicu može da ima sasvim drugačije uvide u dokaznu moć posmrtnih rituala u arheologiji, potrebno je sada, preciznije odrediti o kakvom kontinuitetu, odnosno diskontinuitetu diskutujemo istražujući posmrtno običaje iz mlađe praistorije centralnog Balkana. Kako je već naznačeno, kulturno-istorijski arheolozi su i sami neke od promena uočenih u arheološkom zapisu (pojava tzv. kneževskih sahrana, povećanje broja tzv. ratničkih grobova) doveli u vezu sa promenama u društvenoj strukturi, odnosno sa formiranjem novih statusnih grupa, što je proces koji je, kako se smatra bio naročito prisutan tokom gvozdenog doba (Benac i Čović 1957; Čović 1976). Esencijalističko razumevanje koncepta etničke grupe, onemogućilo je ove istraživače da pretpostavljene društvene promene dovedu u vezu sa promenama na nivou artikulacije kolektivnog (pa samim tim i eventualnog etničkog) identiteta, tako da je uprkos uočenim društvenim promenama (diskontinuitetu), ideja o etničkom kontinuitetu ostala za njih neupitna.

Izvestan napredak u razumevanju društvene dinamike na osnovu načina sahranjivanja ostvaren je uvođenjem procesne perspektive (vidi Babić 2002, 2004; Palavestra 1994, 1995). Ostavljajući po strani koncept etničke grupe, procesna

arheologija je po definiciji prigrllila perspektivu po kojoj je način sahranjivanja odraz društvene strukture i stepena društvene kompleksnosti (Binford 1971; Brown 1971; Chapman 1981). Takvo teorijsko polazište temelji se na zaključcima opšte antropološke teorije – da posmrtni ritual ima funkciju održavanja društvenog poretka, te je stoga odraz društvene strukture. Vodeći se ovim, registrovane promene u posmrtnom ritualu, pre svega one koje se odnose na pojavu tzv. kneževskih grobova (kraj 7. – prva polovina 5. veka p. n. e.) dovedene su u vezu s procesom društvene diferencijacije, odnosno pojavom nove društvene grupe visokog statusa, tzv. kneževa. Izrazito luksuzni predmeti stranog porekla nalaženi u ovim grobovima bili su povod da se pretpostavljena društvena stratifikacija dovede u vezu sa trgovinom prestižnim dobrima koja se odvijala između gradova na Mediteranu i gvozdenuodopskih zajednica u unutrašnjosti Evrope. Opšta pretpostavka je da je intenzifikaciju trgovačke razmene između mediteranskih „centara“ i evropske „periferije“ bila generator društvene promene na „globalnom“ planu utoliko što je omogućila izvesnom broju pojedinaca da, uključivši se u mrežu razmene prestižnom i luksuznom robom, stekne dodatnu ekonomsku dobit, a samim tim i društveni status vođa u okviru svojih zajednica (Rowlands 1973; Frankenstein and Rowlands 1978; Wells 1980, 1985; Champion 1989). Takvo tumačenje odnosi se prevashodno na horizont kneževskih grobova na teritoriji centralne Evrope, dok su ovdašnji istraživači, ostajući na stanovištu da pojava kneževskih grobova sugerise promenu na nivou društvene i statusne strukture, ipak predložili nešto drugačije objašnjenje. Ne poričući važnost širih društveno-ekonomskih trendova u Evropi gvozdenuog doba, ipak u slučaju centralnog Balkana autori odriču presudnu i dominantnu ulogu redistributivne trgovine u procesu društvene stratifikacije (Babić 2002, 2004; Palavestra 1995).

Kako primećuje Aleksandar Palavestra, može se sa dosta sigurnosti pretpostaviti da je sezonsko transhumantno stočarenje predstavljalo osnovnu privrednu granu ovdašnjih zajednica iz mlađe praistorije (Palavestra 1994, 1995). S tim u vezi on prostornu distribuciju kneževskih grobova na centralnom Balkanu dovodi u vezu s dinamikom sezonskih kretanja kod stočarskih zajednica i zaključuje da su kneževski grobovi predstavljali ne samo statusno obeležje istaknutih pojedinaca i vođa zajednice, već da je njihov položaj u prostoru imao i funkciju da signalizira običajno pravo zajednice na korišćenje određene teritorije (Palavestra 1995). Osim što su predstavljali statusni simbol pojedinaca, vidimo dakle da su kneževski grobovi, kao markeri teritorijalnog razgraničenja između različitih stočarskih grupa, takođe mogli služiti za simboličku artikulaciju kolektivnog identiteta, s tim da se mobilizacija grupe u ovom slučaju sagledava sa stanovišta egzistencijalnih strategija grupe, pre nego kao izraz esencijalistički shvaćenog etniciteta. U svakom slučaju, odbačena je teza o postojanju mreže redistributivne trgovine i kao bolje objašnjenje porekla skupocenih predmeta u kneževskim grobovima obrazlaže se mogućnost postojanja karavanske, ne-

centralizovane trgovine duž putnih komunikacija (Palavestra 1994). Pozivajući se na istorijske analogije ovakve forme razmene na centralno-balkanskom području, kao i na podatke iz istorijskih izvora, Palavestra dalje obrazlaže kako je kontrola putnih komunikacija duž kojih se odvijala karavanska trgovina mogla imati ključnu važnost u novoj artikulaciji statusnih identiteta koja se prepoznaje na osnovu kneževskih grobova. Pretpostavka je da je kontrola teritorije kao i putnih pravaca u vreme sezonskih kretanja, omogućila vođama stočarskih grupa da, kada je intenziviran protok roba stranog porekla duž istih ovih puteva, dođu u posed predmeta luksuznog porekla koji potom postaju insignije specijalnog statusa unutar grupe, kao i u odnosu na vođe drugih grupa (Palavestra 1994).

Presudnu ulogu tržišne ekonomije u procesu društvene stratifikacije, o kojoj svedoči pojava kneževskih grobova, odbacila je i Staša Babić (2002, 2004). Nalazi importovanih (mahom grčkih) predmeta s područja centralnog Balkana su, kako ističe, izrazito malobrojni, specifični po svojoj funkciji i pronađeni u grobovima samo retkih pojedinaca, tako da se ne mogu uzeti kao dokazi razvoja neke intenzivne trgovačke razmene s mediteranskim centrima. Štaviše, tragove društvene strukture koja se može označiti kao poglavarstvo moguće je, kako se ističe, detektovati na osnovu pojedinih grobova već krajem bronzanog doba (Čović 1976, 74), te je presudna uloga importovanih predmeta, a samim tim i trgovine, u procesu društvene stratifikacije tim više isključena (Babić 2004). Pozivajući se na funkcionalnu uniformnost importovanih predmeta koji su nalaženi u kneževskim grobovima (uglavnom je reč o setovima posuđa za ispijanje vina i ratničkoj opremi luksuzne izrade), Staša Babić ukazuje na ritualnu, pre nego na ekonomsku razmenu kao moguće tumačenje porekla takvih predmeta u kneževskim grobovima. Kulturna praksa ritualnog darivanja, kako svedoče brojne etnografske i istorijske analogije, ima za cilj uspostavljanje društvenih veza između različitih pojedinaca i grupa, na način da se kroz simboličku i ritualnu razmenu darova strane u razmeni obavezuju na određenu vrstu društvene saradnje, međusobnih prava i obaveza (na primer u slučaju rata ili neke prirodne nepogodnosti kao što su poplave, suše i sl.) (Gosden 1985). Iako ne počiva na ekonomskim principima, ritualna razmena darova doprinesi akumulaciji društvenog kapitala zbog čega je realno očekivati da opseg društvenih veza stečenih putem ritualne razmene utiče na društveni status i pojedinaca i celih zajednica.

Vidimo dakle da je pojava kneževskih grobova na centralno-balkanskom području, u skaladu sa širim trendovima procesne škole mišljenja, tumačena prevashodno kao odraz statusne struktura gvozdenodopskih zajednica. Bez obzira na razlike u predloženim modelima za objašnjenje društvene dinamike koja je dovela do artikulacije novih statusnih identiteta, razlike u načinu sahranjivanja se tretiraju kao indikator društvenih nejednakosti.

Krajem 20. veka usledio je, međutim, snažan izazov procesnom nastojanju da se promene u posmrtnom ritualu dovedu isključivo u vezu sa promenama u

društvenoj strukturi. Osim teorije prakse koja je, poput krovne društvene teorije izvršila izvestan uticaj na arheološko re-konceptualizovanje prirode posmrtnih rituala (Berggren and Stutz 2010; Oestigaard 2010; Sørensen and Rebay 2007; Stutz 2008, 2010, 2014) (tako što se sugerise da posmrtni ritual nije izraz stabilnog društvenog poretka u ogledalu, nego aktivnost i oblik komunikacije koja uspostavlja društvene vrednosti i „istine“ na kojima se dati poredak bazira), drugi osnov za osporavanje procesnih polazišta bio je zasnovan na empirijskim, odnosno etnografskim generalizacijama po ključu koji je sam Binford izumeo kako bi arheologiju metodološki i naučno utemeljio. Reč je o rezultatima kroskulturnog poređenja pogrebnih običaja kod savremenih etnografskih zajednica, koje je C. Kar (C. Carr) iskoristio da ustvrdi da promene u posmrtnim ritualima, suprotno uvreženom polazištu procesne arheologije, pre upućuju na promene u domenu „filozofsko-religioznih“ pogleda na svet kod date zajednice, nego što su indikator društvenih, odnosno statusnih ili ekonomskih promena (Carr 1995, 189). Povod ovog istraživanja bio je da se ukaže na ključnu važnost filozofsko-religijskih i kosmoloških okvira prilikom izvođenja posmrtnih obreda i da se, s tim u vezi, ukaže na ograničenje procesnog pristupa koji društvenu strukturu vidi kao determinišući faktor u načinu izvođenja posmrtnog rituala. Kako su pokazali njegovi rezultati, varijabilnost posmrtnog rituala je znatno učestalije determinisana „filozofsko-religioznim“ koncepcijama sveta i istine, pre nego socijalnim statusom i položajem pojedinaca u okviru društvene strukture (Carr 1995, 106–107, 189). Iako se uočene korelacije, kako ističe sam Kar, mogu tretirati samo kao statističke generalizacije, pre nego kao definitivno teorijsko polazište za istraživanje posmrtnih običaja, on ističe da su varijable vezane za tretman tela pokojnika mogu odrediti kao daleko učestalije determinisane filozofsko-religioznim pogledima, verovanjima u život posle smrti i sl., nego bilo kojim drugim društvenim ili ekonomskim faktorom. Na centralnu ulogu tela u izvođenju posmrtnog rituala poslednjih godina upućuju i drugi arheolozi ističući kako parametri vezani za tretman tela pokojnika imaju upravo ključnu važnost u pokušaju da se razume idejni, kosmološki i šire-govoreći filozofsko-religiozni pogled na svet kod date zajednice (Borić 2016; Oestigaard 2010; Rebay-Salisbury 2012; Sørensen and Rebay 2007; Stutz 2008, 2010, 2014). Varijable koje se u Karovom istraživanju ispostavljaju kao učestalo determinisane sistemima verovanja, pre nego nekim drugim društvenim faktorima su, orijentacija tela, položaj tela, mada i način aranžiranja posmrtnih priloga. Najizraženija korelacija (u 97% slučajeva) utvrđena je između orijentacije tela pokojnika i verovanja u život posle smrti (Carr 1995, 191). S druge strane, varijable koje su učestalije determinisane društvenim faktorima i stoga pogodne za rekonstrukciju društvene strukture su prostorna organizacija nekropole, tip grobne konstrukcije, brojana i prostorna organizacija individua unutar groba, količina i vrednost grobnih priloga i uopšte sveukupna energija uložena u izvođenje posmrtnog obreda (Carr 1995, 189).

Kao što se može primetiti, zaključci o društvenoj diferencijaciji kao ključnom faktoru koji je uticao na pojavu novog oblika ritualne prakse u okviru tzv. kneževskih grobova zasnovani su na analizi upravo onih varijabli (vidi Babić 2004; Čović 1976, 74; Palavestra 1994, 1995) koje su i u Karovom istraživanju potvrđene kao društveno determinisane i statusno indikativne. U tom smislu, pomenuta kroskulturna analiza ni na koji način ne osporava dosadašnje zaključke o usložnjavanju i menjanju društvene strukture tokom mlađe praistorije, šta više podržava ih i osnažuje. S druge strane, ono što u dosadašnjim istraživanjima posmrtnih običaja iz mlađe praistorije nije uzeto u obzir, a na šta Karove kroskulturne generalizacije snažno upućuju, jeste moguća promena idejnih i filozofsko-religijskih okvira u kojima se smrt percipira i praktikuje, a ne nužno samo društvenih ili ekonomskih.

S tim u vezi, potrebno je podsetiti da se neposredno pre i posle pojave horizonta kneževskih grobova, na centralno-balkanskom području odvio niz drugih promena u posmrtnim ritualima, od kojih se kao najizraženija može odrediti promena vezana za tretman tela pokojnika, odnosno prelazak na spaljivanje na područjima na kojima je ranije preovladavala inhumacija. Uzme li se opet za primer glasinačko područje, primetiće se da u završnoj etapi starijeg gvozdenog doba postoji tendencija rasta broja grobova sa spaljenim pokojnicima, što je tokom bronzanog doba na istom ovom području bilo takoreći retkost i izuzetak. Podaci na koje su skrenuli pažnju istraživači glasinačkih nekropola još 1957. (Benac and Čović 1957) kažu da se obred spaljivanja, inače zabeležen u svega četiri slučaja u bronzanodopskim grobovima, sredinom ranog gvozdenog doba (počev od polovine 6. veka p. n. e.) počeo praktikovati daleko učestalije, tako da iz tog perioda od ukupno 479 grobova koliko je iskopano na Glasincu, 98 sadrže kremirane ostatke, da bi u jednom trenutku, krajem starijeg i početkom mlađeg gvozdenog doba (tokom 5. i početkom 4. veka p. n. e), spaljivanje čak počelo da dominira u odnosu na inhumaciju. Postojeći podaci ukazuju da je kasnije, tokom mlađeg gvozdenog doba inhumacija ponovo bila dominantnija, ali se spaljivanje svakako zadržalo, tako da se tokom većeg dela gvozdenog doba, zapravo radi o biritualnim nekropolama, što je, na istom ovom području, izrazito drugačije od praksi bronzanog doba (Benac and Čović 1957, 1976).

Rukovodeći se generalizacijama do kojih dolazi Kar, pomenuta promena koja podrazumeva radikalnu promenu tretmana tela pokojnika mogla bi se pre dovesti u vezu sa promenom filozofsko-religijskih i uopšte konceptualnih okvira<sup>5</sup>, pre nego sa promenom društvene strukture, mada, kao što se videlo na primeru kneževskih grobova, ni ova se druga promena nikako ne može isključiti.

---

<sup>5</sup> Iako Karova analiza ne uzima u razmatranje tretman tela kao parametar za poređenje, ipak na osnovu ubedljive korelacije između drugih parametara vezanih za telo i filozofsko-religijskih okvira i verovanja, može se, iako sa rezervom, izneti pretpostavka da je i tretman tela u vezi sa ovim aspektom društvenog života.

Uzme li se u obzir da je novouvedeni obred zabeležen i prilikom nekih, ali ne svih kneževskih sahrana, onda se pretpostavke o mogućoj dinamici i međusobnoj vezi ovih promena dodatno usložnjavaju. Budući da postojeća hronologija glasinačkih grobova, inače određena isključivo na osnovu tipološke analize pokretnog arheološkog materijala, ne dopušta uspostavljanje preciznijih hronoloških odnosa između pojedinačnih grobova, za sada je teško uspostaviti jasnu vezu između pojave nove statusne grupe oličene u kneževskim sahranama i uvođenja posmrtnog rituala spaljivanja. Ipak, činjenica da je novouspostavljeni trend spaljivanja na Glasincu sredinom 6. veka p. n. e. potvrđen i u istovremenim kneževskim sahranama (npr. Arareva gromila, Čitluci – tumul I) daje osnovu za pretpostavku da je spaljivanje tela pokojnika moglo služiti za ispoljavanje statusnih razlika, baš kao što su tome služile monumentalne grobnice, odnosno bogati prilozi (Benac 2012, 99; Palavestra 1984, 84–85). Indikativne su u tom smislu dve nekropole gvozdenog doba istražene u selu Pilatovići kod Požege koje se hronološki i kulturno takođe vezuju za glasinački kompleks. Analizom pokretnog arheološkog materijala, prostorne organizacije grobova unutar humki kao i arhitektonskih karakteristika grobnih konstrukcija, zaključeno je da se radi o dve međusobno povezane nekropole od kojih je jedna (lokalitet Trnjaci) služila za sahranjivanje lokalne aristokratije, pretpostavljenog kneza i članova njegove porodice, dok je na drugoj (lokalitet Ravni Lug) sahranjivano ostalo stanovništvo iste zajednice (Zotović 1984). Uzme li se u obzir da su na ovoj drugoj, zajedničkoj nekropoli (Ravni Lug) pokojnici isključivo inhumirani uz uobičajeni repertoar priloga, a da je na drugoj, kneževskoj nekropoli registrovan centralni grob sa spaljenim ostacima (najverovatnije muškarca, sudeći po vrsti priloga), pretpostavka o spaljivanju kao jednom u nizu statusnih simbola novouspostavljene aristokratije dobija još više na snazi. Ipak u sve tri pomenute kneževske humke, u Ararevoj gromili, Čitlucima i Trnjacima, konstatovani su, pored obreda spaljivanja takođe i ostaci inhumiranih pokojnika. Spaljeni ostaci pokojnika u Ararevoj gromili, ostaci lomače i naknadno dodati luksuzni prilozi pripisani su kneževskoj sahrani, odnosno osobi najvišeg društvenog statusa. Na istoj kamenoj platformi na kojoj je konstatovan obred spaljivanja nalazili su se ostaci inhumiranog pokojnika uz kojeg su pronađena tri gvozdena koplja, gvozdena ratna sekira i nešto nakita. Vrsta i karakter priloga koji su pronađeni uz ovog inhumiranog pokojnika, naveli su istraživače na pretpostavku da se radi o slugi, „štitonoši“ koji je ubijen prilikom obreda spaljivanja kneza i sahranjen sa njegovim oružjem (Čović 1979, 161). Na kneževskoj nekropoli u Pilatovićima, centralni grob sa spaljenim ostacima, oružjem i ratnom opremom pripisan je knezu, dok su preostala dva groba sa inhumiranim ostacima protumačena kao sahrane najužih članova porodice, kneževe žene i deteta. Vodeći se primerom iz kneževske nekropole u Pilatovićima, moglo bi se zaključiti da je spaljivanje bilo namenjeno za pojedine, ali ne za sve članove aristokratskih porodica. Zbog



učestale pojave oružja i ratne opreme u okviru kneževskih sahrana, uobičajeno je tumačenje da je pojava nove društvene klase tokom gvozdenog doba bila u vezi sa jačanjem tzv. ratničke aristokratije, te da bi najmonumentalnije sahrane uključujući i novouvedeni obred spaljivanja, trebalo pripisati ovim ratničkim vođama. Iako nepouzdanost podataka vezanih za pol i starost sahranjenih individua predstavlja ogromnu prepreku za rešavanje ovog pitanja (vidi Babić 2004, 128–130), postojeći podaci sa nekropola u Pilatovićima idu u prilog takvoj pretpostavci. S druge strane, neophodno je opet podsetiti da je obred spaljivanja na glasinačkom području postajao, počev od polovine 6. veka p. n. e., sve učestaliji tako da se u 5. veku p. n. e. obred spaljivanja pojavljuje u okviru grobova koji se ni po čemu ne bi mogli okarakterisati kao kneževski. S tim u vezi, iako bi se prakse spaljivanja mogle dovesti u vezu sa statusnim obeležjima najviše društvene klase, isto je tako indikativno da spaljivanje gubi svoju ekskluzivnost i postaje dostupno i drugim članovima zajednice.

Sumirajući rezultate višegodišnjeg istraživanja na glasinačkom području, Borivoj Čović je izneo zanimljivo tumačenje povodom pojave obreda spaljivanja krajem starijeg gvozdenog doba kod zajednica koje su prethodno, stotinama godina praktikovale inhumaciju. Oslanjajući se na zapažanja vezana za progresivno povećanje tzv. ratničkih grobova tokom gvozdenog doba (grobovi koji sadrže oružje i ratnu opremu) Čović je zaključio da su nomadske zajednice na području istočne Bosne postepeno, tokom starijeg gvozdenog doba prerastale u „narod ratnika“ (Čović 1976, 283). Iz ovog zapažanja moglo bi se dalje postaviti pitanje, da li je i u kojoj meri ovo moglo uticati na promenu bazičnih egzistencijalnih strategija, odnosno da li je nomadsko stočarenje i krajem starijeg gvozdenog doba ostalo osnovna privredna grana, ili je pretpostavljeno masovno učešće u ratu dovelo do promena u načinu privređivanja. Zbog geografskih i klimatskih okolnosti, uloga stočarstva u privrednom životu ovdašnjih zajednica ne može se nikako isključiti (ni danas), ali je vredno pitati se kako se učešće u ratu jednog dela muške populacije moglo odraziti na organizaciju stočarskih aktivnosti, naročito onih vezanih za sezonska kretanja radi ispaše. S druge strane, učešće u ratu moglo je nekome doneti ne samo „herojsku“ slavu, već i neočekivani ratni plen stečen putem osvajanja i ratnog pljačkanja. Kada je u drugoj polovini prvog milenijuma, zbog političkih previranja u istočnom Mediteranu, postalo sve uobičajenije koristiti najamničku vojsku i profesionalne ratnike (Archibald 1994, 1998; Luraghi 2006), rat se pretvorio takoreći u privrednu, odnosno uslužnu delatnost. Ukazujući na ove okolnosti, Čović je sklon da pojavu spaljivanja protumači kao sahrane ratnika koji su ginuli stotinama kilometara daleko od kuće i koji su, zbog praktičnih razloga, spaljivani na licu mesta, kako bi nakon okončanja rata, bili propisno sahranjeni sa ostalim članovima svoje zajednice (Čović 1976, 301). Slično tome, Aleksandar Palavestra naglašava da bi se neki od kneževskih grobova mogli protumačiti kao sekundarne sahrane stočara koji su

umirali u planinama u vreme letnje ispaše. Uzimajući u obzir dinamiku stočarskih kretanja kod istorijskih i etnografskih zajednica, kao i geografski položaj kneževskih humki na centralnom Balkanu, on pretpostavlja da je vreme zimske ispaše, kada se stočarske zajednice sele u rečne doline, moglo služiti za sahranjivanje članova zajednice koji su umirali tokom letnjih meseci (Palavestra 1995, 47–48). U tom slučaju bi se, takođe, moglo računati sa praktičnim razlozima za uvođenje spaljivanja.

Iako je u dosadašnjim radovima uvođenje spaljivanja, kao što vidimo, uglavnom dovođeno u vezu sa društvenim, odnosno privrednim promenama i aktivnostima, ipak moguće je, rukovodeći se Karovim generalizacijama s jedne, i teorijom prakse s druge strane, pretpostaviti da je ovako radikalna promena tretmana tela, čime god da je bila inicijalno izazvana, imala određeni uticaj na konceptualizovanje religioznih i šire govoreći, idejnih stanovišta zajednice o tome kako svet funkcioniše, kakva je priroda ljudskog života i sl. Kao što je prethodno naznačeno, promene na nivou prakse čije neke posledice arheolozi zatiču u formi materijalnih tragova, nisu nužno posledica već promenjenih značenja i vrednosti koje se pripisuju datoj aktivnosti, nego značenja proističu, odnosno nastaju kroz praktično iskustvo onih koji učestvuju u vršenju date aktivnosti. Ako stvari postavimo na ovaj način, onda je praktikovanje spaljivanja, čak i ako je inicirano praktičnim razlozima (zbog lakšeg transporta tela poginulih ratnika, odnosno stočara preminulih u vreme letnjih ispaša), moglo imati šire implikacije u pogledu konceptualizovanja smrti među učesnicima posmrtnih rituala, što su u ovo vreme verovatno bile praktično cele zajednice na okupu. U najmanju ruku može se očekivati da su ljudi usvajajući novi običaj imali potrebu da ga ponovo osmisle i racionalizuju u okviru postojećeg kulturnog konteksta kako bi, ako ništa drugo, postao razumljiv za one koji u njemu učestvuju. U tom procesu uvođenja i usvajanja novog običaja mogao bi se očekivati i određeni transfer znanja i iskustva onih koji su od ranije praktikovali spaljivanje. S tim u vezi, trebalo bi se prisetiti da se u neposrednom susedstvu gласинаčke oblasti kremacija praktikovala još tokom bronzanog doba (npr. Belotić-Bela Crkva), a da ne pominjemo da su mediteranskim gradovima u ovo vreme kružili Homerovi epovi o čuvenim grčkim junacima koji su po pravilu svoj herojski status sticali na lomači (Morris 1999). Time se ne želi sugerisati simplifikovano difuzionističko objašnjenje kulturne promene, već je reč o tome da je novouvedena praksa zahtevala „logično“ objašnjenje i da su u tom procesu objašnjavanja (koje se može odvijati na mentalnom, idejnom, ali i na fizičkom i iskustvenom planu) mogli nastajati novi idejni i konceptualni svetovi, i da nije isključeno da su u tome nastojanju iskustva drugih ljudi mogla itekako koristiti. Ukratko, ako se promena rituala vezanim za pojavu bogatih kneževskih grobova doda ništa manje važna i obuhvatna promena vezana za tretman tela zabeležena delimično i kod ostatka populacije, onda bi se gvozdeno doba moglo okarakterisati kao vreme

intenzivnih društvenih previranja, praćenih pojavom novih socijalnih statusa, ali i idejnih i konceptualnih okvira u kojima se odvija društveni život. Na kraju krajeva, jedno bez drugog je nemoguće objasniti.

## Zaključak

Upravo izneto zapažanje u vezi sa mogućim tumačenjem diskontinuiteta izazvanog promenom tretmana tela na glasinackom području za sada se može tretirati samo kao jedna radna hipoteza. Prethodno razmatranje teorijskog okvira za istraživanje posmrtnih rituala imalo je za cilj da argumentuje određenu logiku arheološkog zaključivanja u okviru koje uspostavljanje ovakve hipoteze može biti opravdano. Sledeći korak bio bi planiranje metodoloških strategija koje bi na empirijskom, a ne samo na teorijskom planu, dalje testirale i proveravale njenu relevantnost. Kako to prevazilazi zadate ciljeve ovog rada, podsetila bih da mi je namera bila da obrazložim kako promena teorijskog stanovišta može da dovede do formulisanja novih alternativnih tumačenja, koja imaju potencijal da dopune i prošire prethodna objašnjenja pre nego da ih ospore. Tako se dolazi do nužne potrebe za povezivanjem uvida do kojih dolaze procesna i postprocesna škola mišljenja, koje se načelno shvataju kao suprotstavljene, a u stvari su fokusirane na različita pitanja odnosno različite aspekte društvenog života u prošlosti. Drugim rečima, popularno shvaćena suprotstavljenost procesne i postprocesne škole mišljenja ne samo da nije nužna, već je i štetna jer bi davanje prioriteta jednom, odnosno drugom pristupu značilo pojednostavljivanje i svođenje kompleksnosti društvenog života na njegove sastavne, međusobno uslovljene delove.

## Literatura

- Archibald, Zofia. 1994. "Thracians and Scythians". In *The Cambridge Ancient History*, Vol. VI (The Fourth Century BC), eds. D. M. Lewis et al.: 444–475. Cambridge: Cambridge University Press.
- — —. 1998. *The Odrysian Kingdom of Thrace: Orpheus Unmasked*. Oxford: Clarendon Press.
- Babić, Staša. 2002. "Princely Graves" of the Central Balkans – A critical history of research, *European Journal of Archaeology* Vol. 5/1: 70–88.
- — —. 2010. Arheologija i etnicitet. *Etnoantropološki problemi* 5/1: 137–149.
- — —. 2011. Čemu još istorija arheologije? *Etnoantropološki problemi* 6/3: 565–577.
- Babić, Staša i Zorica Kuzmanović. 2015. Balkan kao vremenska odrednica – diskurs balkanizma u srpskoj arheologiji. *Etnoantropološki problemi* 10/3: 539–555.
- Bartel, Brad. 1982. A Historical Review of Ethnological and Archaeological Analysis of Mortuary Practices. *Journal of Anthropological Archaeology* 1: 32–58.

- Benac, Alojz. 1973. O identifikaciji ilirskog etnosa. *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja* XI: 93–107.
- — —. 1979. „Neki aspekti istraživanja tumula u našoj zemlji“. U *Sahranjivanje kod Ilira*, ur. Milutin Garašanin, 15–28. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- — —. 1984. „Kult mrtvih na Ilirskom području u praistorijskom dobu“. U *Duhovna kultura Ilira*, ur. A. Benac, M. Garašanin i E. Alirejsović: 133–153. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- — —. 2012. *Religijske predstave prastanovnika južnoslovenskih zemalja* (ur. Blagoje Govedarica). Sarajevo: ANUBiH.
- Berggren, Asa and Liv Nilsson Stutz. 2010. From spectators to critics and participants. A new role of archaeology in ritual studies. *Journal of Social Archaeology* 10(2): 171–197.
- Binford, R. Lewis. 1971. “Mortuary practices: their study and their potential”. In *Approches to the social dimensions of mortuary practices*, ed. James A. Brown. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 6–29.
- Bloch, Maurice and Jonatan Parry 1982. “Introduction: death and the regeneration of life”. In *Death and the regeneration of life* (eds. M. Bloch and J. Parry). Cambridge: Cambridge University Press.
- Borić, Dušan. 2016. *Posmrtni obredi na Lepenskom Viru. Obrasci pogrebne prakse*. Beograd: Srpsko arheološko društvo.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, A. James (ed.) 1971. *Approches to the social dimensions of mortuary practices*. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25.
- Carr, C. 1995. Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory* 2/2: 105–200.
- Catherine Bell, 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Champion, C. Tim. (ed) 1989. *Centre and Periphery – Comparative Studies in Archaeology*. London: Hyman.
- Chapman, Robert, Ian Kinnes and Klavs Randsborg. 1981. *The Archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cvjetičanin, Tanja. 2013. Mala Kopašnica-Sase: narativ o kontinuitetu. *Etnoantropološki problemi* 11/3: 711–730.
- Čović, Borivoj. 1964. „Osnovne karakteristike materijalne kulture Ilira na njihovom centralnom području“. U *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira u praistorijsko doba*, ur. Alojz Benac, 95–111. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- — —. 1976. *Od Butmira do Ilira*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- — —. 1979. Kneževski grobovi glašinačkog područja. U *Sahranjivanje kod Ilira*, ur. Milutin Garašanin, 143–169. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- — —. 1987. „Glašinačka kultura“. U *Praistorija jugoslavenskih zemalja* V, ur. Alojz Benac, 783–804. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja SANU.
- Durkheim, Emile. 2008. *Elementarne forme religijskog života. Totemistički sustav u Australiji*. Zagreb: Jesenski i Tur – Hrvatsko sociološko društvo.

- Fabian, Johannes, 1973. "How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death". In *Death in American Experience*, ed. Arien Mack, 177–201. New York: Schocken.
- Frankenstein, Susan and Michael Rowlands 1978. The internal structure and regional context of early Iron Age society in south-western Germany. *Bulletin of the Institute of Archaeology* 15 :73–112.
- Garašanin, Milutin 1979. „Ka istorijskoj i etničkoj interpretaciji sahranjivanja pod tumulima na ilirskom području“. U *Sahrnjivanje kod Ilira*, ur. Milutin Garašanin, 1–12. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- — —. 1988. „Nastanak i poreklo Ilira“. U *Iliri i Albanci*, ur. Milutin Garašanin, 9–80. Beograd: SANU.
- — —. 1996. Jugoistočna Evropa u osvit evropske civilizacije. *Glasnik Srpskog arheološkog društva* 11: 9–19.
- Gluckman, Max 1962. "Les rites de passage". In *Essays on the ritual of social relations*, ed. Max Gluckman, 1–52. Manchester: University of Manchester Press.
- Goody, Jack. 1962. *Death, Property, and Ancestors*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Gosden, Cris. 1985. Gift and kin in early Iron Age Europe. *Man* 20: 475–493.
- Hertz, Robert. 1960. "A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death". In *Death and the Right Hand*, trans. Rodney and Claudia Needham. London: Cohen and West.
- Kuzmanović, Zorica. 2011. Problem kulturnog identiteta u savremenoj arheološkoj praksi. *Etnoantropološki problemi* 6/3: 595–606.
- — —. 2012. Uticaj lingvistike na formiranje kulturno-istorijskog pristupa u arheologiji. *Etnoantropološki problemi* 12/3: 615–628.
- — —. 2013. Repozicioniranje uloge antičkih pisanih izvora u arheologiji. *Etnoantropološki problemi* 8/3: 763–778.
- Kuzmanović, Zorica and Ivan Vranić. 2014. On the reflexive nature of archaeologies of the Western Balkan Iron Age: A case study of the 'Illyrian argument'. *Anthropologie, International Journal of the Science of Man*, Vol 51 (2013) No. 2: 249–259.
- Luraghi, Nino. 2006. Traders, Pirates, Warriors: The Proto-History of Greek Mercenary Soldiers in the Eastern Mediterranean. *Phoenix* 60/1–2: 21–47.
- Malinowski, Bronislaw. 1954. "Magic, Science, and Religion". In *Magic, Science and Religion*, ed. James Needham. New York: Doubleday.
- Mano-Zisi, Đorđe i Ljubiša Popović. 1959. *Grci i Iliri: njihovi kulturni odnosi u prošlosti naše zemlje na osnovu arheološkog materijala*. Beograd: Narodni muzej.
- Mihajlović, Vladimir D. 2016. Dea Dardanica: pre-rimska plemenska boginja ili rimska imperijalna tvorevina. *Etnoantropološki problemi* 11/3: 679–710.
- Moren, Edgar. 1981. *Čovek i smrt*. Beograd: Bigz.
- Morris, Ian. 1999. "Iron Age Greece and the meaning of the 'Princely' tombs". In *Les Princes de la Protohistoire et L'émergence de L'état*, ed. Pascal Ruby: 57–80. Collection du Centre. Jean Bérard.
- Oestigaard, Tarje. 2010. Death and ambivalent materiality – Human Flesh as Culture and Cosmology. In *Combining the Past and the Present: Archaeological perspectives on society*, eds. T. Oestigaard, at all: 23–30. BAR International Series 1210. Oxford.

- Palagi, Phyllis and Henry Abramovitch. 1984. Death: Cross-Cultural perspective. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13: 385–417.
- Palavestra, Aleksandar. 1984. *Kneževski grobovi starijeg gvozdenog doba na Centralnom Balkanu*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- – –. 1994. “Prehistoric trade and the cultural model for princely tombs in the central Balkans”. In *Europe in the First Millennium BC*, eds. K. Kristiansen and J. Jensen: 45–57. Sheffield: J.R. Collis Publications.
- – –. 1995. Strongholders of power: The Territorial Aspect of Princely Tombs and the Early Iron Age in the central Balkans. *Balkanica XXVI*: 35–56.
- – –. 2011. U službi kontinuiteta. Etno-arheologija u Srbiji. *Etnoantropološki problemi* 6/3: 579–594.
- Papazoglu, Fanula. 1969. *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*. Sarajevo: Balkanološka ispitivanja Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine
- Porčić, Marko. 2013. Ogladi iz teorijske arheologije: da li postoje arheološke kulture? *Etnoantropološki problemi* 8/3: 633–655.
- Rebay-Salisbury, Katharina. 2012. “Inhumation and Cremation: how burial practices are linked to beliefs”. In *Embodied Knowledge: Historical Perspectives on Technology and Belief*, eds. M.L.S. Sørensen and K. Rebay-Salisbury: 15–26. Oxford: Oxbow.
- Redcliffe-Brown, A.R. 1964. *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. New York: The Free Press.
- Renfrew, Colin 1987. *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robben Antonius C. G. M. 2004. “Death and Anthropology: An Introduction”. In *Death, Mourning, and Burial, A Cross-Cultural Reader*, ed. Antonius C. G. M. Rubben, 1–17. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rowlands, Michael. 1973. “Modes of exchange and the incentives for trade, with reference to later European prehistory”. In *The Explanation of Culture Change – Models in Prehistory*, ed. C. Renfrew, 589–600. London: Duckworth.
- Silverman K. Eric, and David Lipset (eds). 2016. “Introduction. Mortuary Ritual, Modern Social Theory and the Historical Moment in Pacific Modernity”. In *Mortuary dialogues: Death Rites and Reproduction of Moral Communities in Pacific Modernities*. New York: Berghahn.
- Sørensen, M. L. S. and Katharina Rebay. 2007. “From substantial bodies to the substance of bodies: analysis of the transition from inhumation to cremation during the Middle Bronze Age in Europe”. In: *Past Bodies*, eds. J. Robb and D. Boric, 59–68. London: Berghahn.
- Srejić, Dragoslav. 1973. Karagač and The Problem of Ethnogenesis of Dardanians. *Balkanica* IV: 39–82.
- – –. 1979. „Pokušaj etničkog i hronološkog razgraničenja starobalkanskih plemena na osnovu načina sahranjivanja“. U *Sahranjivanje kod Ilira*, ur. Milutin Garašanin, 79–83. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Stojić, Milorad. 1986. *Gvozdeno doba u basenu Velike Morave*. Beograd: Filozofski fakultet, Centar za arheološka istraživanja.

- Stutz, Liv Nilsson. 2008. "More than Metaphor: Approaching the Human Cadaver in Archaeology", In *The Materiality of Death*, eds. Fahlander, F. & T. Østigaard: 19–28. Oxford: Archaeopress.
- — —. 2010. "The Way We Bury Our Dead. Reflections on ritual practice and community at the time of the Mesolithic – Neolithic transition". In *Bodies, Ritual and Religion. Documenta Praehistorica XXXVII*: 33–42.
- — —. 2014. "A proper Burial. Some Thoughts on Changing in Mortuary Rituals and how Archaeologists can begin to understand them". In *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*, eds. J. R. Brandt at all, Studies in Funerary Archaeology 7: 1–16.
- Tasić, Nikola. 1998. "Gvozdeno doba." U *Arheološko blago Kosova i Metohije od neolita do ranog srednjeg veka*, ur. Nikola Tasić, 148–225. Beograd: SANU – Muzej u Prištini.
- Van Genep, Arnold. 2005. *Obredi prelaza. Sistemsko izučavanje rituala*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Vasić, Miloje M. 1912. Žuto brdo. Prilozi za poznavanje kulture gvozdene doba u Dunavskoj Dolini II, III. *Starinar* n. r. V: 1–207.
- — —. 1936. *Preistorijska Vinča II. Oblici grobova. Mistične oči. Igra na tabli. Datovanje Vinče*. Beograd: Državna štamparija.
- Vasić, Rastko. 2000. Autarijati na Kosovu. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Prištini* 30: 317–324.
- Venbrux, Eic. 2007. Robert Hertz's seminal essay and mortuary rites in the Pacific region. *Journal de la Société des Océanistes* 124, année 2007–1: 5–10.
- Vranić, Ivan. 2011. „Ranoatička naselja“ i gvozdeno doba centralnog Balkana: pitanja etničkog identiteta. *Etnoantropološki problemi* 6/3: 659–679.
- Wells, Peter. 1980. *Culture Contact and Culture Change: Early Iron Age central Europe and the Mediterranean world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- — —. 1985. "Mediterranean trade and culture change in Early Iron Age central Europe". In *Settlement and Society: aspects of West European prehistory in the first millennium B.C.*, eds. T. C. Champion and J. V. S. Megaw, 69–90. Leicester.
- Zotović, Mihailo. 1984. Kneževska humka u Pilatovićima kod Požege. *Duhovna kultura Ilira*, ur. A. Benac, B. Čović, D. Srejić, 189–197. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.

Zorica Kuzmanović

Department of Archaeology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

*Discontinuity of Funerary Rites  
in Late Prehistory of the Central Balkans*

Starting from the fact that the present knowledge of the late prehistory of the Central Balkans is based almost exclusively upon interpretations of funerary

remains, the aim of this paper is to investigate the theoretical premises of the archaeological research into burials in this region. Problems and limitations of the traditional culture-historical approach to funerary practices are discussed, and the second part of the paper aims to demonstrate that the shift in theoretical perspective may result in fundamentally different insights into the explanatory potential of funerary rites in archaeology.

*Keywords:* funerary rite, dis/continuity of funerary practice, theory of practice, late prehistory of the Central Balkans, Glasinac

*La discontinuité des rites funéraires  
dans la préhistoire récente dans les Balkans centraux*

Les connaissances actuelles sur la préhistoire récente dans les Balkans centraux sont basées seulement sur les interprétations des traces archéologiques trouvées dans les tombes; pour cette raison l'objectif de cette étude est de réexaminer les prémisses théoriques sur lesquelles sont fondées les recherches archéologiques dans le région. Les problèmes et les obstacles traditionnels, culturels et historiques liés aux pratiques funéraires sont discutés, et la seconde partie de l'étude a pour objectif de démontrer, comment un changement de perspective théorique peut entraîner un regard complètement différent sur le pouvoir significatif des rituels funéraires en archéologie et permettre ainsi, d'apporter de nouvelles solutions en matière d'interprétation.

*Mots clefs:* rite funéraire, dis/continuité du rite funéraire, pratique théorique, préhistoire récente dans les Balkans centraux, Glasinac

Primljeno / Received: 21. 06. 2017.

Prihvaćeno / Accepted: 13. 08. 2017.