

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

Kako je moguća arheologija religije?*

Apstrakt: Tekst govori o epistemološkim problemima i dilemama vezanim za pokušaj da se arheološkim putem istražuje religijski život u praistoriji. U nizu poteškoća, kako teorijskih tako i praktičnih, koje stoje na putu nastojanju da se na bazi arheoloških ostataka diskutuje o religiji u prošlosti, ovom prilikom biće razmotren generalni problem: da li je i kako moguća arheologija religije? Pomenuta dilema bila je povod niza diskusija koje su pokrenute tokom poslednjih decenija 20. veka, pretežno u okviru anglofone arheološke zajednice. U tradiciji ovdašnje arheologije, jugoslovenskog i postjugoslovenskog perioda, dilema u vezi sa pomenutim pitanjem praktično da nije ni postojala, kao što ni sam religijski život praistorijskih stanovnika ovog područja nije bio tema neposrednog interesovanja. S tim u vezi, rad ima za cilj da, referišući na diskusije koje su proteklih decenija vođene u okviru šire arheološke zajednice, podstakne na razmišljanje o mogućnostima i nemogućnostima istraživanja i razumevanja religijskog života u praistoriji. Primeri odabrani da ilustruju probleme koji se pojavljuju u nastojanju da se istraži religijski život u praistoriji potiču iz mlađe praistorije centralnog Balkana.

Ključne reči: praistorija, religija, ritual, posmrtni ritual, holizam, praksa

Uvod

Protoistorijske i praistorijske zajednice sa područja centralnog Balkana, o čijem religioznom životu postoji vrlo malo ili nimalo pisanih tragova, tipičan su domen arheologije, koja prošlost tumači i o njoj zaključuje na bazi materijalnih ostataka. U tradicionalnoj kulturno-istorijskoj arheologiji 20. veka, rasporostranjenoj na području nekadašnjih jugoslovenskih zemalja, bilo je široko odomaćeno i rašireno stanovište da su, pored umetnosti, ostaci posmrtnih rituala, naročito pogodna vrsta nalaza za istraživanje religijskog i „duhovnog života“ ovih zajednica (Benac 1984; Čović 1984, 33; Batović 1987, 375; Drechsler-Bižić 1987, 437; Stipčević 1989, 158, 178–188; Marković 2006, 190, 253–254).¹ Iako

* Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu „Arheološka kultura i identitet na Zapadnom Balkanu“ (177008) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

¹ Zanatski primeri umetnosti o kojima je ovde reč, takođe potiču pretežno iz funerarnog konteksta.

je takav pristup bio velikim delom uslovljen dostupnošću arheoloških podataka (činjenica da je identifikovano vrlo malo potencijalnih svetišta, hramova, oltara i drugih arheoloških struktura koje bi se mogle smatrati ostatkom religioznih praksi), drugi razlog poticao je iz, široko rasprostranjenog, teorijskog stanovišta da je posmrtni ritual kulturno „konzervativan“ i da, kao takav, predstavlja materijalni trag duhovnog i religijskog života zajednica iz prošlosti (Čović 1976, 301; Garašanin, D. 1976, 174–175; Garašanin M. 1979, 2). Pomenute teorijske pretpostavke imale su ključnu ulogu u kontekstu istraživanja porekla paleobalkanskih plemena i njihove kulturne (pra)istorije tokom bronzanog i gvođenog doba. Duhovni i religijski aspekti posmrtnih rituala naglašavani su prevashodno sa ciljem da se podcrta „duhovni kontinuitet“, kako bi se, tim putem, osnažili argumenti u prilog tvrdnji o etno-kulturnom kontinuitetu na određenom području (Čović 1964, 98; Benac 1964, 1973, 100; Garašanin M. 1976; Garašanin M. 1979, 1988, 21; Srejić 1979, 79). Osim cirkularnog tvrđenja – da je posmrtni ritual materijalni trag duhovnog života zato što je kulturno-konzervativan, odnosno da konzervativnost potiče iz njegove imanentne „duhovnosti“, o ovoj bazičnoj pretpostavci kulturno-istorijske arheologije vrlo malo se razmišljalo i diskutovalo. Takvo stanovište mahom se podrazumevalo. Njegovo poreklo moguće je prepoznati, delimično i uopšteno, u raznim intelektualnim tradicijama, pre svega u nemačkoj fenomenologiji, kao i u tradicijama francuskog strukturalizma i socio-kulturnog evolucionizma, iako se ovađnji arheolozi najčešće nisu eksplicitno pozivali ni na jednu od pomenutih škola mišljenja (upoređi Meier and Tillessen 2014; Gramsh and Meier 2013, 193). U srpskoj arheologiji, Miloje Vasić je, u kontekstu tumačenja „obrednih predmeta iz Vinče“, među prvima artikulisao ideju da je konzervativizam važna odlika religije. Nakon njega, takvo stanovište je prihvaćeno kao neupitno i podrazumevajuće polazište većine pokušaja da se govori o religiji u praistorijskom kontekstu (Vasić 1908; vidi Milosavljević, Palavestra 2016).

Iako se, dakle, smatralo da je religija na neki način imanentno upisana u arheološke ostatke posmrtnih rituala, sam religijski život paleobalkanskih zajednica sa teritorije centralnog Balkana nije bio naročito zastupljena tema istraživanja u radovima kulturno-istorijske arheologije. Za razliku od etno-kulturne atribucije, etnogeneze i etno-kulturnog kontinuiteta, koji su artikulisani kao ključne teme u istraživanju posmrtnih običaja na pomenutom području, pitanje religije ostalo je po strani arheološkog interesovanja tokom većeg dela 20. veka (Stipčević 1989, 178). Među brojnim arheološkim monografijama, simpozijumima i zbornicima posvećenim paleobalkanskim plemenima većina je bila usmerena na rešavanje etno-genetskih problema iz vremena njihove praistorije, dok je zanemarljiv broj radova bio posvećen istraživanju religijskog i „duhovnog“ života ovih zajednica (npr. Stipčević 1981, 1984, 1989, 144–194; Benac, Čović i Alirejsović 1984; Benac 2012; Vasić, Vasić 2003/2004). Iako bi se izostanak interesovanja za pitanje religije mogao okarakterisati kao delimični ishod specifičnih društvenih

okolnosti i intelektualne tradicije u kojoj se razvijala jugoslovenska arheologija 20. veka,² takav trend, ipak, ne može se smatrati za specifičnost samo ovdašnje arheologije i njene naučne tradicije. Primećuje se da je i u drugim arheološkim zajednicama, odnosno u arheologiji generalno, zanimanje za temu religije, takođe, ostalo na marginama discipline tokom većeg dela 20. veka (Carr 1995, 106, 110; Insoll 2004b, 4–5; Edwards 2005, 110).

Kao jedan od opštih razloga, koji je mogao dovesti do izvesne nezainteresovanosti za istraživanje religije u arheologiji, može se navesti sekularizacija modernog sveta, naročito opadanje broja klasično religioznih ljudi na Zapadu i u ostatku Evrope (Libe 2012 (1986); Berger 2008; Davie 2008). S obzirom na to da je arheologija u svojoj osnovi reflektivna disciplina, sasvim je očekivano što su teme vezane za religiozni život čoveka u prošlosti ostale po strani naučnog interesovanja u modernom sekularnom društvu (Evans-Pritchard 1965, 100; Insoll 2004b, 1, 5; Whitley 2008, 550; Meier and Tillessen 2014, 13–21). Drugi navođeni razlog jeste nedostatak akademske komunikacije sa drugim relevantnim disciplinama u kojima se kako-tako zadržalo zanimanje sa religijska verovanja i njihov odnos sa posmrtnim ritualima. Ovaj prigovor upućen je specifično američkoj procesnoj školi koja je svoje teorijsko stanovište zasnovala na jednostranom i površnom prevođenju klasične sociološke teorije (Carr 1995). Takva kritika, međutim, ispušta iz vida da je procesna arheologija učinila izvesne napore na uspostavljanju takozvane kognitivne arheologije, odnosno arheologije uma, simbola, ideja i verovanja i da je, rukovodeći se neoevolucionizmom u antropologiji, artikulisala ovo kao relevantno i važno područje arheološkog istraživanja (Renfrew and Bahn 2012 (1991), 371–421; Renfrew 1994; Mithen 1996). Dalje, primećeno je da jezičke razlike predstavljaju objektivnu prepreku i razlog nedostataka, kako pomenute interdisciplinarnе komunikacije, tako i razmene ideja između različitih arheoloških tradicija (Meier and Tillessen 2014, 154–158). Najzad, kao ključni razlog izostanka tema vezanih za religiozni život čoveka u praistoriji, navode se poteškoće koje se tiču epistemologije arheološkog istraživanja. Reč je o prigovoru da arheologija, s obzirom na prirodu podataka s kojima raspolaže i naučni metod koji zastupa, nije u mogućnosti da zaključuje o religiji, ukoliko religiju konceptualizujemo kao sistem verovanja u natprirodno, onostrano, nevidljivo ili neempirijsko. Sumnje u pogledu arheološkog istraživanja religije zastupa niz savremenih arheologa koji, čak,

² Radovi koji upućuju na specifične društvene i istorijske okolnosti u razvoju kulturno-istorijske arheologije, a koji bi bili relevantni za razmatranje pomenute veze su: Palavestra 2011; Palavestra 2014; Palavestra, Babić, 2016; Palavestra, Milosavljević 2016; Milosavljević, Palavestra 2016; Novaković 2015; Mihajlović 2014; Bandović 2017; Kaljanac 2014; Kuzmanović, Vranić 2014.

i kada ne poriču da posmrtni rituali predstavljaju suštinski element religioznog ponašanja u većini društava, ipak odriču mogućnost da se, arheološkim metodom uspostave pouzdane interpretacije u pogledu religijskih verovanja i značenja (Morris 1987, 29; 1992, 15–17; Edwards 2005, 116; Rowan 2012, 2; Gramsch and Meier 2013).

U osnovi ove negacije stoji sumnja da modernistički diskurs nameće konceptualizovanje religije, kao apstraktne, duhovne sfere (koja je kao takva odvojena i suprotstavljena praktičnim, tehnološkim ili naučnim oblastima života), te da takvo konceptualizovanje i definisanje religije, na osnovu „savremenog“ kulturnog konteksta i spostvenog iskustva, ne može biti relevantno za razumevanje religije u praistoriji. Druga ključna dilema vezana za arheološko istraživanje religijskog života u praistoriji tiče se prirode arheoloških podataka. Naime, čak i ako se pomenuta „greška“ vezana za način na koji konceptualizujemo religiju, prihvati kao epistemološka neminovnost, preostaje pitanje kako je moguće zaključivati o apstraktnim religijskim verovanjima ili mitovima na bazi materijalnih ostataka.

S obzirom na predočenu istraživačku tradiciju ovdašnje arheologije, koja nijedno od pomenutih pitanja nije uzimala u razmatranje, cilj ovog rada je da podstakne na razmišljanje o mogućnostima i nemogućnostima istraživanja i razumevanja religijskog života u praistoriji. U tom nastojanju, biće razmatrana dva pitanja. Prvo – kako konceptualizujemo i definišemo religiju kada je reč o praistorijskom kontekstu, i drugo – kako je moguće zaključivati o religiji na bazi materijalnih ostataka, ukoliko religiju razumemo u opštem smislu, kao verovanje u natprirodne, nematerijalne principe?

Konceptualizovanje i definisanje religije

Uopšteno konceptualizovanje religije kao zasebne sfere života, koju karakteriše verovanje u natprirodna bića, sile i zakone i koja se zbog toga označava kao „sveta“ i „duhovna“ sfera života, mahom je podrazumevano tokom većeg dela istorije arheologije. Tek je poslednjih decenija 20. veka ovo podrazumevajuće stanovište artikulisano kao tema niza radova i diskusija koje preispituju relevantnost arheološkog pristupa religiji (vidi Renfrew 1985, 1994; Barrett 1989, 1991; Insoll 2004a, 2004b; Edwards 2005; Fogelin 2007; Kyriakidis 2007; Rowan 2012). U tom kontekstu, ističe se da je ovo uobičajeno razumevanje religije karakteristično i svojstveno modernom društvenom kontekstu i intelektualnim tradicijama (pre svega na Zapadu), ali da je takav koncept religije diskutabilan kada pretpostavljamo njegovu univerzalnost i opšteprisutnost u prošlosti (Asad 1993, 29). Drugim rečima, smatra se da se religija, kako je uobičajeno

razumemo, odnosi na istorijski ograničen i specifičan set pojava, mahom zasnovanih na judeohrišćanskoj genealogiji, te da je zbog toga neprihvatljivo tretirati religiju kao opštu društvenu činjenicu, prepoznatljivu i kod drugih kultura ili u drugom vremenu (Whitley 2008, 548; Henninger-Rener 2020, 288). Iz toga neki zaključuju da je istraživanje i tumačenje religije u praistorijskoj arheologiji irelevantno jer se na taj način savremeni društveni princip, kakav je religija, nekritički projektuje na ostatak vremena ili sveta (Bloch 2010b).

U kontekstu naučne polemike koja se pavela oko konceptualizovanja religije, antropolog Moris Bloh (Maurice Bloch), koji je naročito uticao na britansku postprocesnu arheologiju, odbacio je religiju kao pseudoanalitički pojam, s obzirom na uobičajeno razumevanje religije kao verovanja protivnog zdravom razumu (counterintuitive beliefs) ili kao verovanja u natprirodno (Bloch 1986, 2008). Takva definicija religije, implicira, kako primećuje Bloh, da su nereligijski fenomeni „prirodni“, „faktički“ ili „u skladu sa zdravim razumom“. To međutim nije tačno. Život u zajednici kao što je nacija, pripadnost porodici ili srodničkoj grupi, čak i tako lični odnosi kao što je odnos sa majkom, uvek podrazumevaju zamišljanje društvenih uloga koje igraju grupe i/ili pojedinci, koje su, kao i natprirodni svetovi, takođe zamišljene, konstruisane i projektovane, odnosno nadrealne (Bloch 2010a, 5–6). U skladu s tim, Bloh zaključuje da je društveni život čoveka u mnogim svojim aspektima delimično protivan zdravom razumu. Dakle, zato što ne postoji jasna fenomenološka razlika između religijskog i nereligijskog, odnosno između religijskih i drugih sfera društvenog života i društvene komunikacije, kao i zato što se pojam religije svodi na istorijski specifičan set pojava, Bloch je, kao i mnogi drugi, odbacio njegovu analitičku svrsishodnost.

Debata oko analitičke svrsishodnosti koncepta religije, kao i brojnih drugih naučnih koncepata, nastala je u kontekstu postmodernog intelektualnog zaokreta (en. *cultural turn*) koji kritikuje i osporava neka od osnovnih načela racionalnog mišljenja na kojima je, od Dekarta naovamo, građena moderna nauka (Meier and Tilessen 2014, 96–98). Jedno od tih načela je konceptualizovanje stvarnosti kroz binarne kategorije kao što su subjekat/objekat, um/telo, individualno/društveno, simbolično/praktično, sveto/profano, ritualno/neritualno i slično (Brück 1999, 317–319). Uobičajeno razumevanje religije, kao zasebne, duhovne sfere života, vezane za prisustvo „onostranog“, svetog, nevidljivog i neopipljivog, predstavlja, kako se smatra, rezultat modernog konceptualizovanja stvarnosti kroz pomenute binarne opozicije (Insoll 2004a, 15–19, 80). Shvaćena na ovaj način, religija se u modernom zapadnom diskursu suprotstavlja, tj. stoji u opoziciji u odnosu na nauku i naučno, racionalno mišljenje bazirano na empiriji. Ova istorijski specifična logika mišljenja ne može se, kako smatraju neki teoretičari, uzimati kao kriterijum za „istinito“, naučno rasuđivanje. Sledstveno tome, smatra se da definisanje religije kao opšte društvene činjenice i kao pred-

meta naučnog istraživanja nije relevantno, već da vodi ka nekritičkom projektovanju jedne istorijski specifične društvene pojave na celokupnu prošlost i na ostatak sveta.

Da dihotomija između sakralnog i profanog nije univerzalna, potvrđeno je odavno, brojnim etnografskim istraživanjima. Univerzalnost takve klasifikacije među prvima je, problematizovao Malinovski (1971 (1948)), primećujući da, u kulturama koje imaju animističko shvatanje univerzuma, razlika između svetog i profanog nije tako jasno izražena, budući da se pretpostavlja da celokupan univerzum prožima „životna sila“, odnosno, da sve pojave, žive i nežive, poseduju „duh“ ili „dušu“ (Waterson 1990, 115–116). U takvoj postavci stvari, nemoguće je razlikovati pojave koje su sakralne od onih koje su profane (Goody 1961, 151). U kulturama u kojima ljudi ne prave oštru razliku između ova dva domena, religiozno i ritualno ponašanje neće biti nužno odvojeno (prostorno, vremenski i konceptualno) od onoga što uobičajeno vidimo kao svakodnevne i praktične aktivnosti (Edwards 2005, 115; Morley 2007, 205; Rowan 2012, 2). Religiozni ritual koji se izvodi u kontekstu poljoprivrednih aktivnosti u mnogim poznatim slučajevima za cilj ima postizanje bogatih poljoprivrednih prinosa, pa se u tom kontekstu može smatrati izrazito praktičnom aktivnošću. Isti je slučaj sa ritualnim aktivnostima koje se sprovode u cilju lečenja (Bowie 2008, 866–868) ili proizvodnje metala (Bradley 2005). Na pitanje da li je određena aktivnost ritualna ili praktična, pripadnici ovih kultura često ne bi umeli da odgovore, iz prostog razloga što ne pretpostavljaju postojanje razlike između to dvoje. U mnogim takvim slučajevima, opaža se kako definisanje uzročno-posledične veze nije uvek i svuda svodivo na princip kauzalnosti koji pretpostavlja moderni racionalno-empirijski pristup. To, međutim, ne znači da su društva koja kauzalnost opažaju kao posledicu delovanja bogova, predaka ili neživih objekata, manje „racionalna“ od načina na koji mi opažamo uzročno-posledične veze. Radije se pretpostavlja da njihova „racionalnost“ počiva na drugačijim, istorijski specifičnim pretpostavkama, konceptima i vrednostima (Bruck 1999, 321).

I dok je problematizovanje koncepta religije na pomenuti način, s jedna strane, vodilo ka negiranju njegove analitičke svrsishodnosti, istovremeno su usledili pokušaji da se prevaziđe predočena pojmovna i konceptualna kriza. Strukturalna isprepletanost između religije i drugih sfera društvenog života, opažena u etnografiji, bila je povod da se artikuliše novi holistički pristup u arheološkom istraživanju religije u praistoriji (Insoll 2004a, 2004b). Taj pristup polazi od stanovišta da religiju ne treba tretirati kao jedan od aspekata društvenog ponašanja, već kao strukturalni princip koji prožima sve aspekte društvenog života (Whitley 2008, 547). S tim u vezi, neprihvatljivo je zaključivati o religiji na bazi samo određenih vrste arheoloških ostataka (na primer, samo na bazi posmrtnih rituala), već se mora uzeti u obzir da religija potencijalno ostavlja tragove na

celokupnom arheološkom zapisu. Do toga dolazi zato što su, posmatrano iz holističke perspektive, društveni odnosi, statusna struktura, privreda, ekonomija, identitet i uopšte svi bazični aspekti društvenog života duboko i strukturalno isprepletani sa religioznim praksama i verovanjima (Insoll 2004a, 22; 2004b, 5). Dovedena do ekstrema, holistička perspektiva može navesti na pretpostavke da je praistorijsko društvo, u svakoj prilici i na svakom mestu, bilo prožeto religijom i povezano sa „onostranim“ i „mističnim“. Ovo je, kao što znamo, bilo široko rasprostranjeno stanovište jednolinijskih evolucionista s početka 20. veka i centralna tema rasprava o mentalnom sklopu „primitivnih ljudi“ (Lévy-Bruhl, 1998). Zbog toga pojedini istraživači sumnjaju da ovim putem dolazi do implicitne reafirmacije mišljenja o suprotnosti između modernog racionalnog postupanja i „njihove iracionalnosti“, čime se zajednice iz prošlosti ponovo svode na tipično modernu predstavu o „plemenitom divljaku“ (Brück 1999, 320–322; Rowan 2012, 3). Timoti Insol (Timothy Insoll), jedan od zagovornika holističkog pristupa u arheologiji religije, međutim, naglašava da ovaj pristup ne podrazumeva da je svaki artefakt nužno potrebno objasniti u religijskom kontekstu, već da artefakti koje bismo načelno klasifikovali u oblast, na primer, ekonomskih aktivnosti, mogu biti istovremeno određeni i religijskim razlozima, koji se u tom slučaju nalaze u strukturalnoj vezi sa ekonomijom (Insoll 2004a, 67; 2004b, 3). Slično tome, neprihvatljivo je da ishranu u praistoriji sagledavamo kao isključivi odgovor na prirodno okruženje i egzistencijalne biološke potrebe, kada je poznato da je način ishrane vrlo često uslovljen upravo religijskim svetonazorima. Posmatrano na ovaj način, holistički pristup ne donosi naročiti zaokret u odnosu na postojeće arheološke pristupe. U osnovi, on obuhvata i nastavlja se na teorijska stanovišta Binfordovog (Lewis Binford) procesnog pristupa o tome da svaki artefakt sadrži tragove ekonomskog, društvenog i ideološkog podsistema, kao i na Hoderov (Ian Hodder) postprocesni program koji nalaže da se ritualno ponašanje može relevantno razumeti samo ukoliko se posmatra u korelaciji sa svakodnevnim, praktičnim aktivnostima.

Ukoliko bismo pokušali da sumiramo prethodno rečeno, ključni prigovor koji se može uputiti teorijskim raspravama koje relativizuju razliku između religijskog i praktičnog, ili između svetog i profanog, jeste da imaju tendenciju da celokupno ljudsko ponašanje podvedu pod istu kategoriju, generalizujući i svodeći religiju na opšti pojam *kulture* (Rowan 2012, 2). Idući tim putem, došlo se do pitanja kako je uopšte moguće sprovesti istraživanje, odnosno posmatranje, poređenje i analiziranje pojava, ukoliko se ukinu postojeći analitički koncepti (Goody 1977, 26). Treba primetiti da odricanje razlike između religijskog i praktičnog, ili sakralnog i profanog, ritualnog i neritualnog, proizilazi iz kompleksnog teorijskog aparata koji je nesrazmeran u odnosu na postupak prikupljanja i analize arheoloških podataka. To se dešava zato što se teorije koje pretenduju na viši nivo opštosti pokušavaju projektovati na sam postupak

analize i proces prikupljanja podataka. Kao što je istakla Ketrin Bel, pitanje toga kako definišemo religiju, odnosno u njenom slučaju ritual, odnosi se više na „način na koji teorijski konstituišemo ritual kao predmet interpretacije“, a mnogo manje na „rad sa sirovim podacima“ (Bell 1992, 16–17). Uspostavljanje veštačkih granica, kategorisanje i definisanje društvenih fenomena na bazi nekolicine atributa, postupak, inače, kritikovan kao redukcionizam, bazično je neophodan u postupku istraživanja jednog tako kompleksnog fenomena kao što je društveni život ljudi (Renfrew 1994, 47). S tim u vezi, može se konstatovati da holistički pristup, koji nalaže da se religijske pojave posmatraju u strukturalnoj vezi sa drugim aspektima društvenog života, ima smisla ukoliko to razumemo kao zahtev da se ispita što je moguće veći broj korelacija između religije i drugih društvenih fenomena, ali je neprihvatljiv ako istovremeno vodi ukidanju heurističke i analitičke svrsishodnosti samog koncepta religije (Meier and Tillesen 2014, 107).

Odnos religije i rituala

Ako, dakle, prihvatimo da je koncept religije kao analitičke kategorije neophodan i do izvesne mere svrsishodan, druga dilema tiče se opsega znanja koje arheologija može da generiše na bazi materijalnih ostataka iz prošlosti. Većina arheologa, uprkos pomenutim diskusijama, pristupa religiji definišući je u nekom opštem smislu, kao apstraktni simbolički sistem zasnovan na verovanjima, mitovima i doktrinama (Fogeln 2007, 66). Polazeći od takve definicije, nameće se, međutim, pitanje kako je moguće zaključivati o apstraktnim fenomenima, kao što su ideje, verovanja i mitovi, na bazi materijalnih ostataka? Drugim rečima, da li je arheologija, s obzirom na vrstu podataka sa kojom raspolaže, u mogućnosti da zaključuje o religijskim verovanjima, mitovima i dogmama? Kao što je primetio Jergen Serensen (Jørgen Sørensen), u slučaju tumačenja religijskih tekstova, tipična greška u istraživanju nastaje kada se zaključuje o suštini Boga na bazi ritualnih praksi (npr. ritualnih tekstova), odnosno, kada se na bazi pretpostavki uspostavljenih na jednom nivou analize, nekritički prelazi na zaključak nekog drugog nivoa analize (Sørensen 1993, 11, 14). Slično tome, arheologija ima problem kada materijalne ostatke ritualne aktivnosti interpretira u korist pretpostavljenih religijskih principa, značenja i verovanja. Tipičan primer ovoga u tradicionalnom pristupu jeste kada se praksa kremacije pokojnika na području paleobalkanskih plemena tumači pretpostavljenim kultom Sunca, prometejskim mitom, ili verovanjem u putovanje duše nakon smrti (Benac 2012, 34–35, 79, 99), bez ikakvog obrazloženja veze između ritualnog tretmana tela pokojnika i pretpostavljenog kulta, mita odnosno religijskog verovanja. Pomenuta greš-

ka do koje dolazi usled nerazlikovanja pojedinih nivoa analize, predstavlja početnu grešku koja nastaje, kako smatra Serensen, u istorijskim interpretacijama koje prenaglašavaju dijahronijsku konzistentnost (kontinuitet), na račun koherentnog sinhronog opisa (Sørensen 1993, 14–15). Ovoj vrsti greške može se pripisati i tradicionalno prenaglašavanje „duhovnog kontinuiteta“ na području pripisanom paleobalkanskim plemenima. Primera radi, predstave zmije na nakitu gvozdenog doba (poreklom mahom iz grobova), uobičajeno su tumačene kao simboli htonskog božanstva, ali i božanstva plodnosti, čiji kontinuitet seže unazad sve do doba neolita na ovom području, dok se, s druge strane, pojedine reminiscencije iste kultne predstave pronalaze u nekim savremenim običajima, verovanjima i ritualima (Stipčević 1989, 149, 187–188; Benac 2012, 20). Isti je slučaj i sa tumačenjem kontinuiteta apolonskog kulta (Vasić 1954; Garašanin D. 1951; Jovanović 2007, 9–15; 2003) ili, pak, kulta „tračkog konjanika“ (Cermanović 1963; Jovanović 2007, 41–49). Svaki takav pokušaj utvrđivanja duhovnog ili kulturnog kontinuiteta u milenijumski dugom vremenskom rasponu nosi rizik da se pojave koje potiču iz različitih konteksta nekritički poistovete na bazi proste formalne analogije i bez razlike da li je reč zanatskoj umetnosti, tretmanu tela pokojnika, ritualnom predmetu, mitu ili pretpostavljenom religijskom ili teološkom principu (Palavestra 2011; Palavestra, Milosavljević 2016).

U nastojanju da se prevaziđe ovaj problem, Serensen je naglasio nužnost uspostavljanja više različitih nivoa analize kada je reč o religijskim fenomenima iz prošlosti. Jedan nivo analize jesu religijske prakse i rituali, a drugi je pitanje verovanja, mitova, dogmi i sl. Očekivano je da će se predočeni nivoi analize u procesu istraživanja dovoditi u međusobne veze, kao što su i inače duboko isprepletani, s tim da je neophodno razlikovati prirodu podataka koje je moguće generisati na određenom nivou analize, i kako su takvi podaci relevantni za neki drugi nivo analize (Barrett 1991, 2; Insoll 2004b, 3). Analogno uspostavljenim oblastima istraživanja u istorijskoj lingvistici (npr. fonetika, morfologija, sintaksa i semantika), Serensen smatra da je u istoriji religija, kao krovnoj komparativnoj disciplini, neophodno uvođenje poddisciplinarnih polja, gde bi ritualne prakse predstavljale zasebno i specifično polje istraživanja (Sørensen 1993, 10). Slično tome, drugi autori predlažu izolovanje različitih „dimenzija“ prilikom istraživanja religijskih fenomena, npr. institucionalne, narativne, ritualne, društvene, etičke i iskustvene dimenzije (Ninian Smart, prema Stein and Stein 2016, 15). Uzme li se ovo u obzir, može se zaključiti da priroda arheoloških podataka u izvesnoj meri dopušta zaključivanje u pogledu ritualnih praksi (koje se prepoznaju u određenim materijalnim ostacima), dok je pitanje značenja, verovanja i apstraktnih religijskih principa van njenog užeg polja zaključivanja (Edwards 2005, 116; Rowan 2012, 2).

Ritualna praksa

Slično stanovište o potrebi da se fokus arheološkog istraživanja pomeri od religijskih značenja i verovanja na praksu i na ritual, formulisano je pod uticajem *teorije prakse*, koja je u arheologiji, kao nova relevantna perspektiva, artikulirana osamdesetih godina 20. veka, pod uticajem radova sociologa Pjera Burdijea (Pierre Bourdieu) i Antonija Gidensa (Anthony Gidens) kao i drugih sledbenika ove intelektualne tradicije (npr. Chatrine Bell 1992). U osnovi, ovaj pristup naglašava da društvena struktura, društvene uloge i odnosi, društvene vrednosti i principi, i uopšte sveukupna društvena realnost postoje ili se menjaju kroz *praksu*, odnosno kroz aktivnosti koje se uče i usvajaju u procesu socijalizacije. Osim što praksa, naročito ona koja se ponavlja ili je na neki način kodifikovana (npr. ritual), služi da bi se određeni društveni principi objektivizovali i fiksirali, praksa je podjednako ključna i kada dolazi do promene društvenih principa, vrednosti, ideja i odnosa koji su sa njima povezani. Ovakva teorijska perspektiva omogućila je da se religijski ritual, odnosno praksa, ne posmatra više kao pasivni izraz, simbol i ilustracija nekog apstraktnog religijskog načela, kako se ranije uobičajeno pretpostavljalo, već da se sagledava kao način i sredstvo u kreiranju religijskih značenja, dogmi i verovanja (Insoll 2004b, 3; Meier and Tillessen 2014, 117). Umesto da se u osnovi rituala pretpostavlja koherentna i stabilna religijska ideja ili princip, koja se izražava i simbolizuje posredstvom rituala (zbog čega je „otkrice“ takve ideje pretpostavljano kao osnovni cilj istraživanja u tradicionalnom pristupu), teorija prakse naglašava da upravo praktično iskustvo u toku izvođenja rituala ima ključnu ulogu u kreiranju, uspostavljanju ili, pak, menjanju religijskih verovanja, kao i društvenih odnosa koji stoje u vezi sa takvim verovanjima (Fogelin 2007, 58). Ritual, dakle, nije više nešto što je potrebno dekodirati, protumačiti i prevesti, već se posmatra kao način i sredstvo pomoću kojeg se uspostavljaju i menjaju određena značenja ili verovanja (Barrett 1989, 31). Rukovodeći se ovim, neki među arheolozima su zaključili da će istraživanje ritualnih praksi, posredno, otvoriti put ka razumevanju religijskih ideja i verovanja u prošlosti, s tim da se mora naglasiti da se većina arheoloških istraživanja, s obzirom na prirodu podataka sa kojom raspolaže, neminovno zaustavlja na nivou analize ostataka same ritualne prakse. U svakom slučaju, pristup inspirisan teorijom prakse uticao je da se fokus arheološkog istraživanja pomeri sa nastojanja da se dokuči značenje nekog rituala, na pokušaj da se shvati ono što se određenim ritualom postiže, odnosno ono čemu ritual služi (Gramsh and Meier 2013, 194).

Ispostavlja se, međutim, da je ritual, podjednako kao i religija, koncept opterećen nizom sličnih problema, o čemu se proteklih decenija, takođe, do-

sta diskutovalo u okviru arheološke zajednice (Richards and Thomas 1984; Renfrew 1985, 1994; Hodder 1992, 222–223, Insoll 2004a, 10–13; Barret 1989, 1991; Brück 1999; Kyriakidis 2007; Cannell 2010; Rowan 2012; Fogelin 2007; Morley 2007; Gramsch and Meier 2013). Za potrebe ove diskusije i nastojanja da se afirmiše mogućnost zaključivanja o religiji posredstvom ostataka ritualne prakse, sledićemo, u arheologiji često navođeno, tumačenje Morisa Bloha o svrsi posmrtnog rituala. Prema njemu, posmrtni ritual ima funkciju da, putem simboličke reprezentacije, negira empirijsko iskustvo smrti, kako bi se kreiralo novo iskustvo o vanvremenosti, neprolaznosti ili cikličnosti života te da bi se, u zamišljenom kontinuumu, potvrdio neprolazan značaj vladajuće društvene strukture (Bloch and Parry 1982, 8–11; Bloch 2010a, 8–10). Vladajuća struktura kod Bloha ne odnosi se nužno na nosioce vlasti (niti na klasu u marksističkom smislu), kako se često pojednostavljuje, već na društveni poredak, odnosno sistem društvenih uloga koje postoje nezavisno od pojedinačnih ljudskih života (Bloch 2010a, 10). Primera radi, društvena struktura, kao što je srodnička grupa, ili kraljevstvo postoji nezavisno od života njenih pojedinačnih pripadnika, a ritual je taj koji omogućava da se veruje u postojanje takvih neempirijskih društvenih fenomena uprkos činjenici o prolaznosti njenih pojedinačnih pripadnika (Wingrow and Graber 2015, 612). Predočena svrha posmrtnog rituala ima vrlo uopšteno značenje u kontekstu razumevanja konkretnih religijskih verovanja i principa u prošlosti. Međutim, kada se ovo bazično razumevanje razloga ritualne prakse, analizira kroz strukturalnu povezanost i isprepletanost sa drugim aspektima života u prošlosti (društvene uloge i odnosi, egzistencijalne strategije, tehnologije, prirodno okruženje i sl.) onda se vidi da istraživanje posmrtnih rituala može biti itekako relevantno za razumevanje religijskog i uopšte društvenog života u prošlosti (Gramsch 1995; Insoll 2004a, 71–73; Edwards 2005). Uzimimo za primer „kult heoriziranog pokojnika“ prepoznat u brojnim funerarnim strukturama gvozdenog doba, između ostalog i na području pripisanom paleobalkanskim zajednicama (Stipčević 1984). Posmatrano iz holističke perspektive, niz pitanja koja se postavljaju u vezi sa opštim društvenim okolnostima u kojima pojedinci zaslužuju specijalan ritualni tretman, ko su ti pojedinci i kakav je njihov odnos sa ostatkom zajednice (Babić 2004, 110; Fernández-Götz 2016), pruža mogućnost da se, osim predočene opšte funkcije posmrtnog rituala problematizuje strukturalna povezanost i isprepletanost religijskih praksi sa ostatkom društvenog života (Aldenderfer 2010). Samim tim, eventualne razlike, kao i sličnosti, u načinu na koji praktikujemo i konceptualizujemo religiju u savremenom kontekstu, u odnosu na prošlost, lakše će doći do izražaja te će time naše razumevanje, ne samo prošlosti, nego i sadašnjosti biti potpunije i relevantnije.

Zaključak

Sumnje u mogućnosti arheološkog istraživanja religije u praistoriji, koje su se mogle čuti u određenim arheološkim krugovima poslednjih decenija, nastale su pod uticajem teorijskih rasprava koje problematizuju koncept religije na nivou opšte društvene teorije. Iako je ova okolnost doprinela podizanju svesti među arheolozima o činjenici da definisanje religije, kao zasebne i specifične oblasti društvenog života, bazirane na verovanjima u natprirodne sile i zakone, nije ni univerzalno ni opšteprepoznatljivo u svim kulturama, ispostavlja se, s druge strane, da je takav koncept i dalje nužan u postupku prikupljanja i analize podataka. Savremeni društveni okvir i perspektiva iz koje posmatramo društveni život u prošlosti, uključujući konceptualizovanje religije, neminovno nameću određeni pogled na svet, određene pojmove, kategorije i očekivanja. Takav postupak svodenja društvene realnosti na određeni set kategorija i koncepata, prepoznatljivih i razumljivih iz perspektive savremenog istraživača, nužan je i neizbežan aspekt u istraživanju jednog tako sveobuhvatnog fenomena kakav je život ljudi u prošlosti. S druge strane, odgovornost istraživača podrazumeva da budu svesni ovog epistemološkog ograničenja i da, preispitujući sve moguće veze između pretpostavljene religije i drugih aspekata društvenog života, uvide eventualna odstupanja i razlike u odnosu na sopstvenu, savremenu perspektivu. U tom pogledu, predloženi holistički pristup otvara određeno polje mogućnosti za istraživanje religijskog života u praistoriji, ukoliko ga razumemo kao zahtev da se ispita što je moguće veći broj korelacija između religije i drugih društvenih fenomena kako bi se uočile strukturalne veze između religijskog ponašanja i ostatka društvenog života. U sklopu toga, naročito je naglašena mogućnost istraživanja religijskih rituala, odnosno religijskog ponašanja i religijskih praksi koji su, za razliku od religijskih principa, verovanja i dogmi, kako-tako dostupni u arheološkim ostacima. Usmerenost arheološkog pristupa na polje ritualnih praksi podrazumeva nastojanje da se razume koja je svrha rituala i šta se njime postiže, odnosno da se, u skladu sa predloženim holističkim pristupom, preispita strukturalna isprepletanost i povezanost ritualnog ponašanja sa drugim aspektima društvenog života. Za očekivati je da će, tim putem, moguće specifičnosti u pogledu konceptualizovanja i praktikovanja religijskog života u prošlosti u odnosu na savremenu perspektivu doći do izražaja i doprineti relevantnijem razumevanju fenomena koji označavamo kao praistorijska religija.

Literatura

- Aldenderfer, Mark. 2010. "Gimme that Old Time Religion: Rethinking the role of religion in the Emergence of Social Inequality". In *Pathways to Power. New Perspective on the Emergence of Social Inequality*, edited by Price T. Douglas and Gery M. Feinman, 77–95. New York: Springer.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1017/S0020743800061195>
- Babić Staša. 2002. "Princely Graves' of the Central Balkans – A critical history of research". *European Journal of Archaeology* 5 (1): 70–88. <https://doi.org/10.1179/eja.2002.5.1.70>
- Babić, Staša. 2004. *Poglavlarstvo i polis. Starije gvozdeno doba centralnog Balkana i grčki svet*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Bandović, Aleksandar D. 2017. „Miloje Vasić i Gustaf Kosina: susret koji se nije dogodio?“. *Zbornik Narodnog muzeja XXIII* (1): 409–433.
- Barrett, John C. 1989. "The living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practice". In *The Archaeology of Context in the Neolithic and Bronze Age*, edited by John C. Barrett and Ian Kinnes, 30–41. Sheffield: University of Sheffield, Department of Archaeology and Prehistory.
- Barrett, John C. 1991. "Towards an archaeology of Ritual". In *Sacred and Profane. Proceedings of Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, edited by Paul Garwood, David Jennings, Robin Skates and Judith Toms, 1–10. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- Batović, Šime. 1987. „Liburnska grupa“. U *Praistorija jugoslavenskih zemalja V*, uredio Alojz Benac, 339–391. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Bell, M. Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Benac, Alojz, ur. 1964. *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira u praistorijsko doba*. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Benac, Alojz, Borivoj Čović i Edina Alirejsović (ur.) 1984. *Duhovna kultura Ilira*. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Benac, Alojz. 1973. „O identifikaciji ilirskog etnosa“. *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja XI*: 93–107.
- Benac, Alojz. 1984. „Kult mrtvih na Ilirskom području u praistorijskom dobu“. U *Duhovna kultura Ilira*, uredio Alojz Benac, Borivoj Čović i Edina Alirejsović, 133–153. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Benac, Alojz. 2012. *Religijske predstave prastanovnika južnoslovenskih zemalja*. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH. (publikovano poshumno)
- Berger, Peter L. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled“. U *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*, prevela Minja Janković, 11–31. Novi Sad: Mediteran.
- Bloch, Maurice and Jonathan Parry. 1982. "Introduction: death and regeneration of life". In *Death and the regeneration of life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry, 1–45. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice. 2008. "Why Religion is Nothing Special but is Central." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363: 2055–61. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2008.0007>
- Bloch, Maurice. 2010a. "Bloch on Bloch on 'Religion'". In *Religion and Society: Advances in Research 'Portraits' 1 - Special Virtual Issue*, 4–1. Berghahn Books. https://journals.berghahnbooks.com/_uploads/air-rs/ARRS_Portraits_VI.pdf
- Bloch, Maurice. 2010b. "Is There Religion at Catalhöyük... Or Are There Just Houses?" In *Religion in the Emergence of Civilisation: Catalhöyük as a Case Study*, edited by Ian Hodder, 146–164. Cambridge: Cambridge University Press. <http://eprints.lse.ac.uk/id/eprint/32113>
- Bowie, Fiona. 2008. "Anthropology of Religion". *Religion Compass* 2/5: 862–874. <https://www.researchgate.net/deref/http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.1111%2Fj.1749-8171.2008.00091.x>
- Bradley, Richard. 2005. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203023716>
- Brück, Joanna. 1999. "Ritual and rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology". *European Journal of Archaeology* 2 (3): 313–344. <https://doi.org/10.1179/eja.1999.2.3.313>
- Cannell, Fenella. 2010. "Is Ritual Really Like a Hat? Or, The Category Formerly Known as 'Religion'". *Religion and Society: Advances in Research 'Portraits' 1 - Special Virtual Issue*. Berghahn Books: 22–24. https://journals.berghahnbooks.com/_uploads/air-rs/ARRS_Portraits_VI.pdf
- Carr, Christopher. 1995. "Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants". *Journal of Archaeological Method and Theory* 2 (2): 105–200.
- Cermanović, Aleksandrina. 1962. „Nekoliko spomenika tračkog konjanika iz naše zemlje i problem tračkog konjanika“. *Starinar* n.s. 13-14: 113–124.
- Čović, Borivoj. 1964. „Osnovne karakteristike materijalne kulture Ilira na njihovom centralnom području“. U *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira u praistorijsko doba*, uredio Alojz Benac, 95–111. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Čović, Borivoj. 1976. *Od Butmira do Ilira*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Čović, Borivoj. 1984. „Umetnost kasnog bronzanog i starijeg gvozdenog doba na istočnoj Jadranskoj obali i u njenom zaleđu“. U *Duhovna kultura Ilira*, uredio Alojz Benac, 7–41. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Davie, Grace. 2008. „Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?“ U *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*, prevela Minja Janković, 81–101. Novi Sad: Mediteran.
- Drechster-Bižić, Ružica. 1987. „Japodska grupa“. U *Praistorija jugoslavenskih zemalja V*, uredio Alojz Benac, 391–442. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.

- Edwards, David N. 2005. "The archaeology of religion". In *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, edited by Margarita Díaz-Andreu, Sam Lucy, Staša Babić and David N. Edwards, 110–128. London: Routledge.
- Fernández-Götz, Manuel. 2016. "The Power of the Past: Ancient Cult and Collective Memory in the Central Europe Iron Age". In *Funerary Practice during the Bronze and Iron Ages in Central and Southeastern Europe*, edited by V. Sirbu, M. Jevtić, K. Dmitrović i M. Ljuština, 165–178. Beograd and Čačak: Univerzitet u Beogradu and Narodni muzej u Čačku.
- Fogelin, Lars. 2007. "The Archaeology of Religious Ritual". *The Annual Review of Anthropology* 36: 55–71.
- Garašanin, Draga. 1951. „Prilog proučavanju Dupljajskih kolica“. *Starinar* II: 270–272.
- Garašanin, Draga. 1976. „Razmišljanja o ilirskoj etničkoj interpretaciji nalaza iz gvozdenog doba“. *Godišnjak* XIII: 173–179.
- Garašanin, Milutin 1979. „Ka istorijskoj i etničkoj interpretaciji sahranjivanja pod tumulima na ilirskom području“. U *Sahrnjivanje kod Ilira*, uredio Milutin Garašanin, 1–12. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Garašanin, Milutin. 1988. „Nastanak i poreklo Ilira“. U *Iliri i Albanci*, uredio Milutin Garašanin, 9–80. Beograd: SANU.
- Goody, Jack. 1961. "Religion and ritual: the definitional problem". *British Journal of Sociology* 12: 142–164.
- Goody, Jack. 1977. "Against 'ritual': loosely structured thoughts on a loosely defined topic". In *Secular Ritual*, edited by S. F. Moore and B. G. Myerhoff, 25–35. Assen: Van Gorcum.
- Gramsch, Alexander. 1995. "Death and Continuity". *Journal of European Archaeology* 3.1: 71–90.
- Gramsch, Alexander and Tomas Meier. 2013. "An Archaeological Outline of Ritual Dynamic and Social Space". In *Counterpoint: Essays on Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, edited by S. Bergerbrand and S. Sabatini, 193–198. BAR International Series 2508. Oxford: British Archaeological Reports.
- Henninger-Rener, Sashur. 2020. "Religion". In *Perspectives: Open Introduction to Cultural Anthropology*, edited by N. Brown, T. McIlwraith and L. Tubele de González, 286–303. American Anthropological Association. <http://perspectives.americananthro.org/>
- Hodder, Ian. 1992. *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routledge.
- Insoll, Timothy. 2004a. *Archaeology, Ritual, Religion*. London: Routledge.
- Insoll, Timothy. 2004b. "Are Archaeologists afraid of Gods? Some thoughts on Archaeology and Religion". In *Belief in the Past. The Proceedings of the 2002. Manchester Conference on Archaeology*, 1–6. BAR International Series 1212. Oxford: British Archaeological Reports.
- Jovanović, Aleksandar. 2003. „Kult Apolona u predrimskom period na prostoru severnog Balkana“. U *Rad Dragoslava Srejovića na istraživanju antičke arheologije*, uredio Nikola Tasić, 9–20. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerzitet u Kragujevcu.

- Jovanović, Aleksandar. 2007. *Ogledi iz antičkog kulta i ikonografije*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Kaljanac, Adnan. 2015. *Historija arheologije. U potrazi za prošlošću*. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu.
- Kyriakidis, Evangelos. 2007. "Archaeologies of Ritual". In *The Archaeology of Ritual*, edited by Evangelos Kyriakidis, 289–308. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.
- 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* 51 (2): 249–259.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1998. *Primitivni mentalitet*, preveo Niko Beruds. Beograd: Plato.
- Libe, Herman. 2012 (2086). *Religija posle prosvetiteljstva*, preveo Slobodan Damjanović. Beograd: Albatros Plus.
- Malinovski, Bronislav. 1971 (1948). *Magija, nauka i religija*. Beograd: Prosveta.
- Marković, Čedomir. 2006. *Arheologija Crne Gore*. Podgorica: Cid.
- Meier, Thomas and Petra Tillessen. 2014. "Archaeological imagination of religion: an introduction from an Anglo-German perspective". In *Archaeological Imaginations of Religion*, edited by Thomas Meier and Petra Tillessen, 11–249. Budapest: Archaeolinqua Foundation.
- Mihajlović, Vladimir D. 2014. "Tracing Ethnicity Backwards: the case of 'Central Balkan Tribes'". In *Fringing the Iron Age*, eds. C. N. Popa and S. Stoddart, 97–108. Oxbow Books.
- Milosavljević, Monika i Aleksandar Palavestra. 2016. „Zakon periferije“. *Etnoantropološki problemi* 11 (3): 775-808.
- Mithen, Steven. 1996. *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames & Hudson.
- Morley, Ian. 2007. "Time, Cycles and Ritual Behaviour". In *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, edited by David A. Barrowclough and Caroline Malone, 205–209. Oxford: Oxbow.
- Morris, Ian. 1992. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge University Press.
- Morris, Ian. 1987. *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*. Cambridge University Press.
- Novaković, Predrag. 2015. *Historija arheologije u novim zemljama Jugoistočne Evrope*. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu.
- Palavestra, Aleksandar. 2011. „U službi kontinuiteta. Etno-arheologija u Srbiji“. *Etnoantropološki problemi* 6 (3): 579–594.
- Palavestra, Aleksandar. 2014. „Arheološki izlet u pograničnu koloniju“. *Etnoantropološki problemi* 9 (3): 669–696.
- Palavestra, Aleksandar and Staša Babić. 2016. "False Analogy: Transfer of Theories and Methods in Archaeology (Case Study of Serbia)". *European Journal of Archaeology* 19 (2): 316–334. <https://doi.org/10.1080/14619571.2016.1147314>
- Palavestra, Aleksandar i Monika Milosavljević. 2016. „Hiperboreja u srpskoj arheologiji“. *Arhaika* 4: 119–140.

- Renfrew, Colin A. 1985. *The Archaeology of Cult: the Sanctuary at Phylakopi*. London: British School of Archaeology at Athens.
- Renfrew, Colin A. 1994. "The archaeology of religion". In *The Ancient Mind*, edited by Colin Renfrew and Ezra Zubrow, 47–54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, Colin and Paul Bahn. 2012 (1991). *Archaeology: Theories, Methods, and Practice*. London: Thames & Hudson.
- Richards, Colin and Julian Thomas. 1984. "Ritual Activity and structured deposition in late Neolithic Wessex". In *Neolithic Studies: a Review of Some Recent Work*, edited by Richard Bradley and J. Gardiner, 189–218. British Archaeological Reports, Series 133.
- Rowan, M. Yorke. 2012. "Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual". *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 21 (1): 1–10.
- Sørensen, Jørgen Podemann. 1993. "Ritualistics: A New Discipline in the History of Religious". In *The Problem of Ritual*. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, 1991, 9–27. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Srejić Dragoslav. 1979. „Pokušaj etničkog i hronološkog razgraničenja starobalkanskih plemena na osnovu načina sahranjivanja“. U *Sahranjivanje kod Ilira*, uredio Milutin Garašanin, 78–83. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Stein, Rebeka L. and Philip L. Stein. 2008. *The Anthropology of Religion, Magic and Witchcraft*. London and New York: Routledge.
- Stipčević, Aleksandar. 1981. *Kulturni simboli kod Ilira*. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Stipčević, Aleksandar. 1984. „Kult heroiziranog pokojnika“. U *Duhovna kultura Ilira*, ur. Alojz Benac, Borivoj Čović i Edina Alirejsović, 215–223. Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH.
- Stipčević, Aleksandar. 1989. *Iliri*. Zagreb: Školska knjiga.
- Vasić, Miloje. 1908. „Preistorijski obredni predmeti. Prilozi ka poznavanju preistorijske religije u Srbiji“. *Starinar* n. r. III: 71–120.
- Vasić, Miloje M. 1954. „Analiza dupljajskih kolica“. *Živa antika* IV/2: 376–380.
- Vasić, Voislav i Rastko Vasić. 2003–2004. „Identifikacija ptičjih predstava u praistoriji“. *Starinar* LIII-LIV: 181–192.
- Waterson, Roxanna. 1990. *The Living House: an Anthropology of Architecture in South-east Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Wengrow, David and David Graeber. 2015. "Farewell to the 'childhood of man': ritual, seasonality, and the origins of inequality". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S)* 21: 597–619. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12247>
- Whitley, David. S. 2008. "Religion". In *Handbook of Archaeological Theories*, edited by A. Baxter, H. Maschner and C. Chippindale, 547–566. Lanham, NJ: Altamira Press.

Zorica Kuzmanović
Department of Archaeology
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

How is archaeology of religion possible?

The text discusses the epistemological problems and dilemmas of the attempts to study religious life in prehistory by archaeological means. Among numerous difficulties, theoretical as well as practical, hindering these attempts, a general problem is discussed here: is archaeology of religion possible and on what grounds? This dilemma raised a series of discussions over the last decades of the 20th century, primarily among the English-speaking archaeologists. However, in the tradition of regional archaeology of Yugoslavian and post-Yugoslavian lands this discussion has not been initiated, and the religious life of the prehistoric communities has not been the subject of particular research interest. Consequently, the aim of this paper is to bring attention to the possibilities and limitations of research into religion in prehistory, referring to the recent discussions in wider archaeological community. Two questions are discussed: firstly, how religion is conceptualized and defined in prehistoric contexts, and secondly, how it is possible to make inferences on religion on the grounds of material remains, if religion is understood in general sense, as belief in supernatural, non-material principles.

The text concludes by the suggestion that the holistic approach, advocating that the religious phenomena should be regarded in structural relationship to all other aspects of social life, is productive if this proposition is taken to imply the scrutiny of numerous correlations between religion and other social domains. However, it is not acceptable to deny heuristic and analytic value of the very concept of religion. The importance of research into religious rituals is stressed, i.e. religious behaviour and practices, that are accessible through archaeological record, as opposed to religious principles, beliefs and dogmas. The orientation of archaeological research towards the field of ritual practices presupposes the effort to discern the purpose of a ritual and its outcomes, i.e. to consider the structural intertwining of ritual behaviour with all other aspects of social life, in accordance with the holistic approach.

Keywords: prehistory, religion, ritual, funerary rite, holism, practice

Archéologie de la religion, comment est-elle possible ?

Ce texte traite des problèmes épistémologiques et des dilemmes liés à l'essai d'étudier archéologiquement la vie religieuse en préhistoire. De toute une série de difficultés, tant théoriques que pratiques, dérangeant les efforts de fonder la

discussion sur la religion dans le passé sur les restes archéologiques, cette fois-ci on choisit d'observer le problème général : archéologie de la religion, est-elle possible et si oui comment ? Le dilemme mentionné était la cause d'une série de discussions soulevées pendant les dernières décennies du 20^e siècle principalement dans la communauté archéologique anglophone. Dans la tradition de l'archéologie nationale de la période yougoslave et post-yougoslave, le dilemme concernant cette question n'existait pratiquement pas et la vie religieuse des habitants préhistoriques de cette région n'était pas non plus le sujet d'un intérêt particulier. Par conséquent, l'objectif de ce travail est d'inciter à l'observation des possibilités et d'impossibilités de la compréhension de la vie religieuse en préhistoire et cela en se référant aux discussions menées ces dernières décennies dans la communauté archéologique plus vaste. Deux questions ont été étudiées dans ce but. Par la première question on se demande comment on conceptualise et définit la religion quand il s'agit du contexte préhistorique tandis que la deuxième question interroge sur la possibilité de faire les conclusions sur la religion basées sur les restes matériels si on interprète la religion dans un sens général comme croyance en principes surnaturels et immatériels.

La conclusion finale du travail suggère que l'approche holistique, imposant que l'observation des phénomènes religieux soit structurellement liée à tous les autres aspects de la vie sociale, a un sens si on la comprend comme une demande d'examiner le plus grand nombre possible de corrélations entre la religion et les autres phénomènes sociaux, mais qu'il est inacceptable de supprimer ainsi la pertinence heuristique et analytique du concept de la religion. De plus, on souligne l'importance des recherches des rituels religieux, à savoir du comportement religieux et des pratiques religieuses qui sont, à la différence des principes, croyances et dogmes religieux, accessibles en quelque sorte dans les restes archéologiques. L'orientation de l'approche archéologique vers le domaine de pratiques rituelles comprend l'effort de saisir quel est l'objectif des rituels et ce qu'on atteint avec eux, c'est-à-dire de reconsidérer, suivant l'approche holistique proposée, le réseau structurel et les liens du comportement rituel avec tous les autres aspects de la vie sociale.

Mots-clés : préhistoire, religion, rituel, rite funéraire, holisme, pratique

Primljeno / Received: 4. 9. 2020.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 28. 9. 2020.