

## Arheološka istraživanja etnogenetskih procesa u prahistoriji zapadnog Balkana: mogućnosti i ograničenja

Adnan Kaljanac  
Sarajevo

*Otkako sam se kao student susreo s nazivom „etnogeneza“, nisu prestajale moje muke s njim. Što sam se više trudio da mu na osnovu različitih konteksta u kojima je korišćen dokućim opseg i sadržaj, to su mi se više nametale sumnje u njegovu opravdanost. Najprirodnijim mi se činio u arheološkom kontekstu, gdje je bio najneodređeniji i najotvoreniji, gdje se vezivao, kako mi se činilo, za utvrđivanje onih komponenata i okolnosti koje su bile bitne za nastanak nosilaca određene „kulture“ u arheološkom smislu. Tek mnogo kasnije naučio sam da su i tu stvari kompliciranije, da nema osnova za poistovećivanje jedne arheološke kulture sa jednom etničkom skupinom. (Čirković 1995, 28)*

Promatrano prema generalnoj definiciji, arheologija je znanstveno proučavanje civilizacija i života ljudi u prošlosti na temelju ostataka, spomenika i predmeta koji su sačuvani ili pronađeni sustavnim istraživanjem, ponekad slučajnim nalazima. Nešto preciznije definirano, arheologija bi se prema tradiciji svoga djelovanja mogla prepoznavati i kao nauka koja izučava materijalne ostatke, odnosno sve uočljive tragove ljudskih delatnosti radi upoznavanja njihove sadržine u određenom vremenu i prostoru, kao i njihovog značenja u određenom socijalnom, ekonomskom i istorijskom okruženju.<sup>1</sup> S druge strane, u nizu događaja iz historije arheologije, spomenute definicije adekvatno ilustrira period sredine XIX stoljeća kada je od 1859. godine C. Lyell započeo svoja geološka istraživanja koja su rezultirala djelom *Geological Evidences of the Antiquity of Man*. Rezultati do kojih je Lyell došao su već u trenutku nastanka njegovog djela na najbolji način prikazani u riječima C. R. Darwina koji je u ličnom pismu upućenom Lyellu konstatirao: *What a fine*

*long pedigree you have given the human race.*<sup>2</sup> Ovo djelo je prema mišljenju P. Bahna postavilo temelje prahistorijske arheologije i paleoantropologije.<sup>3</sup> Potpuno u skladu sa spomenutim definicijama u centru fokusa se nalazio prahistorijski čovjek, njegovo porijeklo, prošlost, život i djelo. Kao što je to već naglašeno od strane brojnih arheologa, tako je i L. R. Binford istakao da arheologija djeluje u vremenskom rasponu od daleke prošlosti u vremenu samog biološkog osvita čovjeka sve do modernog vremena,<sup>4</sup> pri čemu se unutar nje nalazi bezbroj pitanja, misterija i fascinacija. Izdvajajući neke od najvećih među njima, Binford ukazuje na pitanja kao što su: *When did a terrestrial way of life involving hunting and food-sharing begin?... What caused these changes and how should we explain them? ...great general fascination: the origins of civilization... So what brought about this kind of lifestyle?*<sup>5</sup> Iz ovih pitanja, kao i beskonačnog niza drugih, prepoznat-

<sup>1</sup> Srejić 1997, 66.

<sup>2</sup> Darwin 1994, 91.

<sup>3</sup> Bahn 2005, 7.

<sup>4</sup> Binford 2002, 30.

<sup>5</sup> Isto, 27-30.

ljivo je da arheologija nije znanost koja se bavi isključivo prošlošću kao centralnim fokusom, već onim što je modernim ljudskim zajednicama najvažniji dio te prošlosti, čovjekom. Za razliku od historije, iako se distinkcija između ove dvije znanosti nerijetko gubi, arheologija, usprkos činjenici da proučava čovjeka pa samim tim i prošlost jer je on egzistirao kroz nju, nije historija. Historiju je stvorio, pisao čovjek i historičari pisanu historiju čitaju, u njoj traže razloge za neke događaje, izdvajaju pisane istine i neistine, interpretiraju i objašnjavaju. Arheolozi, s druge strane, nisu opterećeni onim što je manipulacija historijom u prošlosti, krivotvorenim dokumentima i traganjem za istinitošću u njima. Velika sloboda, veliki teret, s obzirom na to da su iz istog razloga arheolozi opterećeni činjenicom da njihovi *dokumenti*, materijalni ostaci kulture, ostaju nijemi i kada ih se pronađe.

Ova činjenica je svakako i jedan od uzroka da je *znanstvena* arheologija od svojih početaka vodila borbu sa svojim alter-egom, antikvarizmom. Tako je već početkom XX stoljeća dualizam u arheologiji pronašao mjesto u pitanju šta je to predmet arheološke istrage, pri čemu je M. Hoernes ismijavao radove G. Kossinne i njegovo povezivanje prahistorijskog materijala s ljudima iz prošlosti. Odgovor G. Kossinne na izjavu da je takvo povezivanje zajednica i materijalnih ostataka *šala* još slikovitije prikazuje unutarnju borbu arheologije. Prema G. Kossinni, M. Hoernes je bio samo obični sakupljač i opisivač materijalnih nalaza.<sup>6</sup> Jasno je da je Kossinna na ovom mjestu aludirao na činjenicu da je on jedan od arheologa koji pokušava da odgovori na pitanja o čovjeku i njegovoj prošlosti, dok je Hoernes po njemu samo još jedan od bezbroj dotadašnjih antikvara. Antikvari, zaljubljenici u stare artefakte, svjedoke prošlosti i njihov osjećaj i povezanost s njima su i u moderno vrijeme okarakterizirani kao što je to M. Shanks istakao *pre-intimnim i fetišom*.<sup>7</sup> Promatra li se na ovaj način i moderna arheologija, kao zaključak se nameće činjenica da i u modernom vremenu postoji veliki broj *arheologa-antikvara*.

Međutim, iako je veliki broj modernih arheologa svoju pažnju posvetio *muzejskom kolekcionarstvu*, značajna pitanja, koja ne samo da su

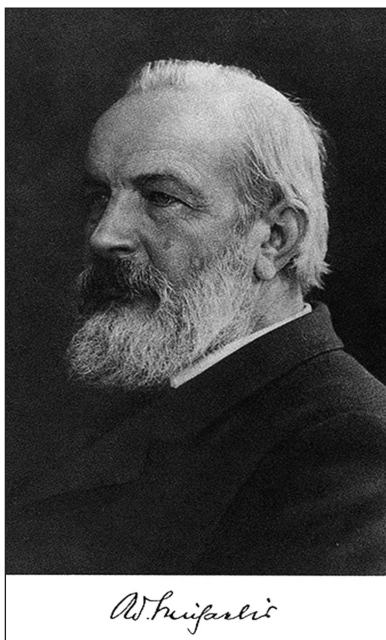
krajnji cilj arheološke potrage u prošlosti, nisu netragom nestala. Jedno od takvih pitanja koje je oduvijek intrigiralo arheologe zbog svoje povezanosti sa svim drugim pitanjima je i problem etnogeneze, njenih procesa, metodoloških konceptata i načina njenog utvrđivanja, čak i odgovora na pitanje da li ju je uopće moguće definirati. Etnogeneza kao takva je prisutna u arheologiji od vremena prvih antikvara, čak i ranije, prije pojave i same arheologije. Bilo da se radi o grčkim mitovima, Liviju i njegovoj *Historiji Rima*, biblijskom postanku svijeta ili arheološkim potragama iz XX stoljeća za utvrđivanjem prahistorijskih zajednica, pitanje/objašnjenje prošlosti je uvijek u sebi sadržavalo i bezbroj verzija o porijeklu pojedinca ili cjelokupnih zajednica.

Prema svojoj najužoj definiciji etnogeneza, kao predmet stoljetne potrage bezbroj antičkih pisaca, entuzijasta, antikvara, arheologa i historičara, može se definirati kao proučavanje porijekla, postanka i razvoja određenih zajednica na daljoj i bližoj vremenskoj distanci u prošlost. Istina, prema svojoj definiciji je tako jednostavna, ali istovremeno je oduvijek ostala neuhvatljiva za istraživače ljudskog društva daleke prošlosti. S druge strane, njen značaj i implikacije etnogenetskih istraživanja u modernim zajednicama i vremenu su dovoljno prepoznatljivi i kroz najmanji osvrt na historiju arheologije. U tom smislu, ne uzimajući u obzir ranija istraživanja, tačnije rečeno ideje o etnogenezi srednjovjekovnih naroda i modernih nacija, pitanje etnogenetskih istraživanja se može povezati kako s njihovim formiranjem, tako i s rođenjem moderne arheologije. Bitka kod Sedana, 1870. godine, zapečatila je sudbinu Napoleona III, jednog od najvećih arheoloških entuzijasta među vladarima tadašnje Evrope. Pobjeda pruske vojske je osigurala i stvaranje njemačke nacije, kao i nestanak Francuske s kulturne scene. Bismarckova Njemačka i car Wilhelm I su pretvarali novu naciju u novi intelektualni centar, dok je pobjeda na bojnopolju Njemačkoj osigurala i teritorij Alsace i Lorraine, teritorij koji je na bilo koji način trebao postati dio nove nacije i u te svrhe je poslužila upravo arheologija.

Jednu od glavnih uloga u pretvaranju novih teritorija u njemačke centre *Teutonske škole* je imao A. Michaelis (1835–1910) koji je bio postavljen za profesora klasične arheologije na

<sup>6</sup>Rebay-Salisbury 2011, 52.

<sup>7</sup>Shanks 1992, 79.



Sl. 1. Adolf Michaelis (1835–1910): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Adolf\\_Michaelis.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Adolf_Michaelis.jpg)



Sl. 2. Johann Joachim Winckelmann (1717–1768): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Johann\\_Joachim\\_Winckelmann\\_\(Raphael\\_Mengs\\_after\\_1755\).jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Johann_Joachim_Winckelmann_(Raphael_Mengs_after_1755).jpg)

novooosnovanom Univerzitetu u Strasbourgu.<sup>8</sup> Jedan od osnovnih zadataka koji se nalazio pred Michaelisom je bila uspostava konekcije između prošlosti i nove njemačke nacije koja se pojavljivala na horizontu. Za novu naciju je bilo neophodno utvrditi historijsku pripadnost prostora Alsace i Lorraine *germanskoj rasi*. S druge strane, po završetku Prvog svjetskog rata, i Francuzi su, kao i brojne druge nacije, arheologiju upotrijebili na isti način.

Na mjesto profesora klasične arheologije Univerziteta u Strasbourgu su imenovali A. Greniera (1878–1961) čiji je zadatak bio osporavanje Michaelisa i utvrđivanje novih historijskih veza prostora Alsace i Lorraine, ovaj put s pobjedničkom Francuskom.<sup>9</sup> Na ovaj način, *nova arheologija* ili *njen novi profesionalizam* u novom svijetu je pronašla svoje mjesto i nova *velika* pitanja koja su istovremeno odražavala ciljeve novih nacija: *pravo na posjedovanje današnjice kroz posjedovanje prošlosti*. Iz ovog razloga se potpuno opravdanim čine i misli B. G. Triggera da je *većina arheoloških tradicija vjerovatno bila nacionalističke orijentacije*<sup>10</sup> i Margarite Diaz-Andreu da

*su sve arheološke tradicije bile nacionalističke ili nacionalističke u kombinaciji sa imperijalizmom i kolonijalizmom*.<sup>11</sup> Ovakvu upotrebu arheologije i etnogenetskih istraživanja je istovremeno s previranjima u Evropi nakon Francuske revolucije i pojave modernih nacija kao njene posljedice omogućila i sama arheologija tog vremena, jednako kao i cijeli niz sudbonosnih događaja u kojima se ona razvijala.

Možda čudnim spletom okolnosti, nezaobilazno ime u ovom problemu predstavlja ličnost začetnika znanstvene arheologije, istraživača koji je slijedio metode antikvara, ali ih istovremeno snažno kritizirao,<sup>12</sup> tvorca historijskog pristupa interpretaciji materijalnih nalaza u kombinaciji s pisanim izvorima,<sup>13</sup> J. J. Winckelmana (1717–1768).

Njegova ličnost i ime su zauvijek ostali neraskidivo povezani s pojavom filhelenizma, prvenstveno nakon objave njegovog historijskog djela *Geschichte der Kunst des Altertums* 1764. godine. Za njega je stara Grčka predstavljala *ideal*<sup>14</sup> koji se materijalizirao u neopisivo snažnoj i uvijek

<sup>8</sup> Dyson 2006, 87.

<sup>9</sup> Dyson 2006, 94.

<sup>10</sup> Trigger 1996, 618.

<sup>11</sup> Diaz-Andreu 2007, 11.

<sup>12</sup> Murray 2001, 573.

<sup>13</sup> Isto, 105.

<sup>14</sup> Isto, 106.

prisutnoj ideologiji helenizma<sup>15</sup> gdje se jasno prepoznaju njegove ideje kroz često mistificiranje i idealiziranje grčke umjetnosti.<sup>16</sup> U svojim radovima je često naglašavao ideju nove Grčke kroz uzvišenost i osjećaj slobode<sup>17</sup> i među prvima je isticao pravo Grčke na nezavisnost: *The independence of Greece is to be regarded as the most prominent of the causes, originating in its constitution and government, of its superiority in art. Liberty had always held her seat in this country... The freedom which gave birth to great events, political changes, and jealousy among Greeks, planted, as it were, in the very production of these effects, the germ of noble and elevated sentiments... they therefore made accuracy of proportion subordinate, and adjusted, as it were, proportion to beauty, with a freedom which is justifiable, when warranted by good reasons.*<sup>18</sup> Njegovo povezivanje grčke političke *freiheit* s ljepotom grčke umjetnosti je vodilo razlikama u prihvaćanju ove ideje u Francuskoj i Njemačkoj.<sup>19</sup>

Winckelmannova *freiheit* je predstavljala nešto drugačije percipiranje od onog koje je zamišljao Rousseau za kojeg je *sloboda bila povratak prirodi*.<sup>20</sup> Za njega je *freiheit* bila *povratak Grcima*.<sup>21</sup> Pod utjecajem Winckelmannovog žara i riječi širom tadašnje Evrope probudio se plamen stare Helade, kolijevke evropske civilizacije, kako ju je pojmió Winckelmann, a i brojni nakon njega,<sup>22</sup> i njene nezavisnosti. Winckelmann je izgradio ideal o antičkom vremenu do granica smatranja da je moderni čovjek trebao biti imitacija antičkog ukoliko je želio postati veliki i jedinstven.<sup>23</sup> Jedna od manifestacija utjecaja ideje helenizma je svakako bila izražena u evropskom suosjećanju i željama za postizanjem Grčke nezavisnosti što najbolje oslikava ličnost Lorda Byrona, koji je, kao mnogi Evropljani tog vremena, oponašao Grke,<sup>24</sup> dok je istovremeno modernu Grčku smatrao, spram svoje i Winckelmannove idealizacije, *tužnom relikvijom ode vrijednog*.<sup>25</sup>

<sup>15</sup> Shanks 1997, 6.

<sup>16</sup> Murrey 2001, 573.

<sup>17</sup> Diaz-Andreu 2007, 49.

<sup>18</sup> Winckelmann 1850, 10, 16, 181-182.

<sup>19</sup> Most 2008, 159.

<sup>20</sup> Marchand 2003, 9.

<sup>21</sup> Isto, 9.

<sup>22</sup> Shanks 1997, 84.

<sup>23</sup> Mackridge, 2009, 8.

<sup>24</sup> Mellor 2008, 91.

<sup>25</sup> Isto, 208.



Sl. 3. Adamantios Korais (1748–1833): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Adamantios\\_Korais.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Adamantios_Korais.jpg)

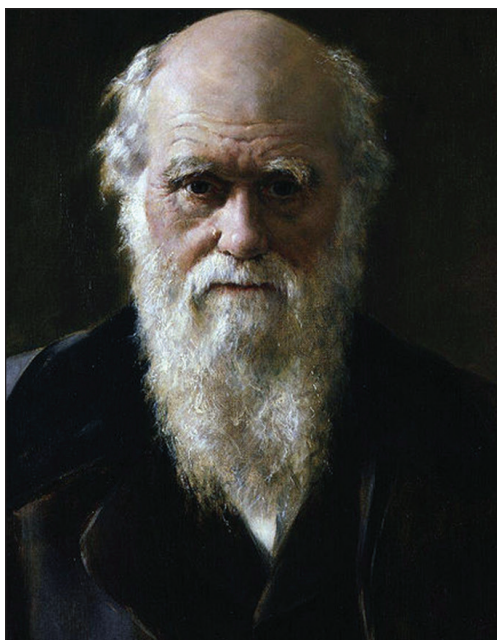
Pod utjecajima filhelenizma se nalazila još jedna ključna ličnost, Adamantios Korais (1748–1833), Grk s Kiosa i Smirne, jedan od najvećih grčkih intelektualaca tog vremena<sup>26</sup> koji je prezirao Filipa II, Aleksandra Velikog i bizantske careve.

Od 1800. godine je živio u Francuskoj gdje je postao prvi Grk koji je stekao internacionalnu slavu kao klasični filolog. Pod snažnim utjecajima francuske revolucije i filhelenizma je zagovarao helensko pročišćenje, kako u jeziku tako i u kulturi, čime bi se Grci još jednom snažno povezali sa slavnom prošlošću. Korais se danas smatra za *duhovnog osnivača nove nacije*.<sup>27</sup> Uz snažnu pojavu grčkog nacionalizma i evropskog filhelenizma, Winckelmann je promoviranjem neoklasicizma stvorio model ne samo za umjetnost već i za procjenu ljudskih tipova: što se više sličilo grčkim statuama, time se nalazilo na višoj ljestvici u hijerarhiji ljudskih tipova.<sup>28</sup> Na temeljima postavljenim u Evropi Winckelmannovog vremena i tadašnjeg romantizma određen je dalji put razvoja arheološke ideje koja se radala i transformirala u skladu s okruženjem i događajima

<sup>26</sup> Mackridge 2009, 301.

<sup>27</sup> Mackridge 2009, 103.

<sup>28</sup> Arvidsson 2006, 50.



Sl. 4. Charles Robert Darwin (1809–1882): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles\\_Robert\\_Darwin\\_by\\_John\\_Collier\\_cropped.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles_Robert_Darwin_by_John_Collier_cropped.jpg)

koji su istovremeno utjecali na nastanak snažnog europocentrizma.

Jedan od tih događaja, tačnije njegove konsekvence koje su utjecale i na razvoj same arheologije, bila je Francuska revolucija. Drugi, također jedan od presudnih faktora koji je utjecao na razvoj arheologije, kao i etnogenetskih istraživanja, bila je pojava ideje evolucije koju je propagirao C. R. Darwin (1809–1882).

Prije pojave Darwina i teorije evolucije, kao i prije pojave moderne nacije, pitanja rase i ljudskih zajednica su promatrana na različite načine, među kojima je značajnu ulogu igrala teorija poligeneze. Nju je, iako je postojala i ranije, učvrstio Isaac La Peyrère (1596–1676). Poligeneza je podrazumijevala različito porijeklo rasa i La Peyrère je 1655. godine smatrao da je Adam bio predak samo Jevreja,<sup>29</sup> dok su ostale rase ljudi imale svoje pretke koji su stvoreni ranije. Iako je Crkva osuđivala njegovo učenje, njegova teorija je bila široko prihvaćena sve do pojave darvinizma.<sup>30</sup> Tragovi rasizma i europocentrizma su primjetni u poznatim radovima Montesquieua, *Pariskim pismima* iz 1721. i *Duhu zakona* iz 1748.

<sup>29</sup> Popkin 1987, 45.

<sup>30</sup> Isto, 173.

godine, gdje je snažno veličao Evropu kao *znanstveni* i *progresivni*<sup>31</sup> kontinent. Međutim, teorija evolucije je istovremeno otvorila jedno od ključnih pitanja, *zašto su se jedne zajednice razvijale sporije od drugih*, dok je *vis-à-vis* ovom pitanju nudila i simultani odgovor: *biološke razlike uslovljene evolucijom*.

Ova ideja je pronašla svoj odraz u djelu Josepha Arthura comta de Gobineaua (1816–1882), *Essai sur l'inégalité des races humaines* (O nejednakosti ljudskih rasa) iz 1853. godine. Prema njemu, Adam je prethodnik samo bijele rase<sup>32</sup> i evropska društva su mogla nastaviti svoj razvoj samo ukoliko se ne budu miješala s neevropskim narodima, dok bi bilo koje miješanje vodilo dekadenciji i nestanku te civilizacije.<sup>33</sup> Za razliku od romantičarskog uvjerenja u psihičko jedinstvo, evolucija je stvorila biološku protutežu<sup>34</sup> koja je na kraju prevagnula i vodila daljem razvoju rasizma.

Ideje o nejednakosti ljudskih rasa nisu bile prihvaćene samo u Njemačkoj. Pod utjecajima Darwinove teorije John Lubbock (1834–1913), kasnije Lord Avebury, postao je poznat po svojim knjigama *Prehistoric Times as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages* (1865) i *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (1870). Lubbock je u svojim radovima podržavao nelinearnu evoluciju i smatrao je da moderna *primitivna* društva mogu značajno osvijetliti pitanje razvoja u prahistoriji. Nova ideja koju je implementirao u Darwinovu teoriju je pretpostavka da su na osnovu prirodne selekcije ljudska društva razvila ne samo kulturne razlike već i biološke na osnovu kojih mogu koristiti kulturu.<sup>35</sup> Njegov odnos prema autohtonom stanovništvu Amerike je jasno pokazivao doktrinu evropske nadmoćnosti i, prema njemu, ovo stanovništvo je izumiralo zbog vjekovne selekcije koja ih nije pripremila za susret s civilizacijom. Pozivajući se na Darwina, Lubbock je smatrao da svako ukrštanje rasa vodi divljaštvu i degradiranju.<sup>36</sup>

Ovi utjecaji nisu zaobišli ni neke od najznačajnijih ličnosti tadašnje, a i današnje, arheolo-

<sup>31</sup> Bernal 1987, 204.

<sup>32</sup> De Gobineau 1853, 198.

<sup>33</sup> Bernasconi 2000, X.

<sup>34</sup> Trigger 1989, 114.

<sup>35</sup> Isto, 116.

<sup>36</sup> Lubbock 1870, 401.



Sl. 5. Gustav Oscar Augustin Montelius (1843–1921): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bb/Oscar\\_Montelius\\_by\\_Emerik\\_Stenberg%2C\\_Ord%26Bild1913.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bb/Oscar_Montelius_by_Emerik_Stenberg%2C_Ord%26Bild1913.jpg)

gije. Tako je poznati francuski paleolitičar L. L. Gabriel de Mortillet (1821–1898) koji je razvio hronologiju paleolitika, 1867. godine sumirao progres arheologije u tri tačke: *zakon ljudske evolucije*; *zakon paralelnog razvoja* i *realizacija nenadmašnog doba čovjeka*.<sup>37</sup> De Mortillet je 1870. godine nalaze iz sjeverne Italije koji su pripadali periodu La Tène identificirao kao keltske povezujući ih s historijski zabilježenim prodorom Kelta u Italiju.<sup>38</sup>

Na sličan način je evolucija pronašla svoje mjesto i u radu drugog znamenitog arheologa tadašnjeg vremena, G. O. Monteliusa (1843–1921). Za razliku od De Mortilleta, Montelius se fokusirao na periode brončanog i željeznog doba gdje je kroz svoj rad nastavljao ideje C. J. Thomsena (1788–1865). Tako je u svome radu *Tidsbestämning inom Bronsåldern med Särskildt Afseende på Skandinavien* (1885) (*Dating in the Bronze Age with Special Reference to Scandinavia*) objavio periodizaciju za četiri perioda neolita i šest perioda brončanog doba Skandinavije.

<sup>37</sup> Sklenář 1983, 104.

<sup>38</sup> Daniel 1950, 303-305.

Zajedno s kolegom Hansom Hildebrandom (1842–1913) osmislio je metodološki pristup na osnovu tipologije materijalnih nalaza, pri čemu su identificirali i prihvatili evolucijski ili razvojni proces materijalne kulture. Osnova ovog tipološkog pristupa se bazirala na tipu i formi materijalnih nalaza čime su se mogle definirati tipološke serije.<sup>39</sup> Montelius je u ovu tehniku integrirao darvinizam<sup>40</sup> pri čemu je za njega evolucija materijalne kulture bila ekvivalent evoluciji bioloških organizama. Potpunu slavu je stekao tek 1903. godine nakon publikacije svog djela *Die typologische Methode*. Na osnovu ovih metoda, Montelius je razvijao etno-historijski pristup i pokušavao utvrditi pojedine prahistorijske zajednice sinhroniziranim pristupom arheološkim i historijskim dokumentima.<sup>41</sup> Radeći na pitanju prahistorijskih zajednica, prema sopstvenoj tipološkoj metodi je zaključio da su tokom brončanog doba Skandinavija i sjeverna Njemačka tvorile jednu kulturu, što se moglo koristiti za utvrđivanje rasprostranjenosti *teutonske* rase sve do Austrije i Mađarske.<sup>42</sup> Istovremeno, prihvaćao je ideje J. J. A. Worsaaea (1821–1885) o Indiji kao kolijevci brončanog doba.<sup>43</sup> Također, svoju slavu je stekao i kao tvorac teorije *ex oriente lux* prema kojoj se civilizacija putem difuzije postepeno kretala s Bliskog istoka preko Anatolije i Grčke u Evropu, iz čega je pojam difuzionizma ostao zauvijek povezan s njegovim imenom.<sup>44</sup> Dakle, *nejednakosti* koje su vodile iz biološkog u kulturološki nejednak nivo su istovremeno pronalazile i svoje mje-

<sup>39</sup> Ziegert 2002, 62-63.

<sup>40</sup> Trigger 1989, 157; Riede 2011, 246.

<sup>41</sup> Jones 1997, 15.

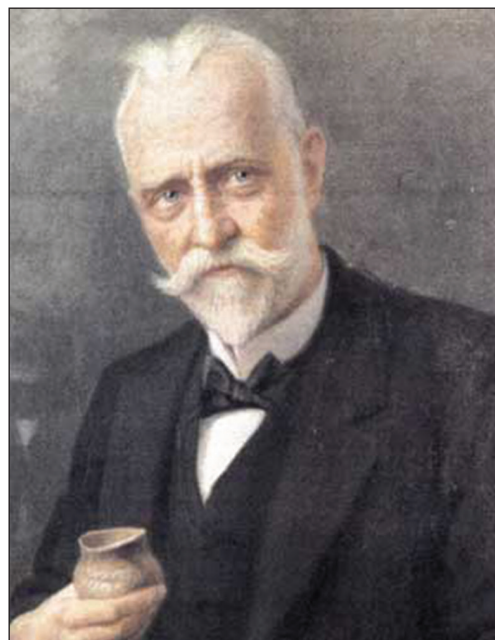
<sup>42</sup> Rydberg 1887, 14.

<sup>43</sup> Diaz-Andreu 2007, 395.

<sup>44</sup> Potrebno je naglasiti činjenicu da O. Montelius nije direktan kreator razvoja difuzionizma kao metodološkog pristupa krajem XIX stoljeća. On se može promatrati kao prekretnica u razvoju arheološkog diskursa koja je rezultirala kasnijom pojavom *Kulturreisea*. Kao začetnik ove ideje se izdvaja Carl Ritter (1779–1859) čije su ideje snažno utjecale na Friedricha Ratzela koji je na Ritterovim temeljima izgradio teoriju o kulturnim kompleksima nastalim uslijed difuzije. Geograf, kasnije smatran i antropologom, Friedrich Ratzel (1844–1904) je snažno utjecao na pitanje sličnosti u materijalnim ostacima kod različitih kulturnih grupa i na različitim područjima. U svojim djelima, *Völkerkunde* (1885–1888) i *Antrophogeographie* (1882–1901) Ratzel je konstruirao metodološki okvir *Kulturvölker* i *Naturvölker* na osnovu kojeg se svaka promjena u krugu *prirodnih ljudi*, koji su bili stagnirajući, morala desiti migracijom razvijenijih *ljudi kulture*.

sto u arheologiji gdje su se konačno manifestirale u vidu ekvivalencije između biološke i materijalne evolucije. Naravno, potrebno je naglasiti, činjenica je da ni Thomsen, ni Montelius, kao ni drugi koji su utjecali na tok historije, nisu bili usamljeni pojedinci, već da se u tom vremenu radilo o idejama koje su bile široko zastupljene u tadašnjoj Evropi, kao i izvan nje.

Krajnja kulminacija, nesretnim spletom okolnosti, ovakvog toka arheološkog razvoja se desila upravo na polju etnogenetskih istraživanja, tačnije, tadašnjih pokušaja identificiranja prahistorijskih zajednica i njihovih etničkih identiteta. Historijska uloga tog trenutka je pripala jednom od najpoznatijih arheologa tog, ali i kasnijeg, vremena, Gustafu Kossinni (1858–1931), arheologu čija je uloga u historiji arheologije i u moderno vrijeme potpuno nedefinirana niti bi o njoj postojao jedinstven sud u arheološkim krugovima. Čini se teškim, ako ne i nemogućim pothvatom definirati neko jasno stajalište i ocjenu života i djela G. Kossinne. Za R. Blench i M. Spriggsa Kossinna je kreator ideološkog načela njemačkih teritorijalnih ekspanzija,<sup>45</sup> za U. Veita sigurno nije bio prvi koji je pokušao pripisati određeni materijal posebnim grupama ljudi,<sup>46</sup> dok P. L. Kohl smatra da je Kossinna prvi predstavio koncept arheološke kulture.<sup>47</sup> Florin Curta, kao i U. Veit, smatra da je identificiranje materijalne kulture s pojedinim zajednicama postojalo i ranije, a da je Kossinna samo izjednačio kulturne provincije s etničkim grupama,<sup>48</sup> B. Mees ga naziva Arminiusom arheologije slobodne Njemačke,<sup>49</sup> dok je za G. Daniela Kossinna najbolji ili najgori eksponent nacističke ideologije.<sup>50</sup> Sian Jones konstatira da su i Kossinna i Childe bili pod utjecajima njemačke etnološke tradicije.<sup>51</sup> Margarita Diaz-Andreu naglašava da su mnoge ideje pogrešno pripisane njemu i da su postojale znatno ranije,<sup>52</sup> ali je istovremeno Kossinna najjasniji primjer upotrebe koncepta kulture u političke ciljeve,<sup>53</sup> a za B. Arnold<sup>54</sup>



Sl. 6. Gustaf Kossinna (1858–1931): Slika preuzeta iz javnog domena s: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/Gustaf\\_Kossinna\\_by\\_Bruno-Dietrich\\_Sassnick.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/Gustaf_Kossinna_by_Bruno-Dietrich_Sassnick.jpg)

i U. Puschnera<sup>55</sup> koncept Kossinnae je omogućio nacistima utvrđivanje milenijske borbe između *long skulls* (arijevskih Germana) i *round heads* (istočnih rasa). Bill Yenne smatra da je Kossinna oblikovao shvaćanje arijevske rase sa sjevera,<sup>56</sup> a prema mišljenju L. Bartosiewicz, D. Mérai i P. Csippána, kao i za I. Hoddera,<sup>57</sup> Kossinna predstavlja samo ekstremni i prenaplašeni primjer generalnog evropskog trenda tog vremena.<sup>58</sup>

Ne ulazeći dodatno pored već spomenutih u pitanja koja su prethodila razvoju arheologije, dovoljno se osvrnuti samo na nekoliko značajnih faza istraživanja prošlosti i porijekla modernih ljudskih zajednica. Najveći dio ideja G. Kossinne potječe iz radova C. J. Thomsena i O. Monteliusa. Tipološka metoda O. Monteliusa je otvorila za Kossinnu mogućnost stvaranja hronoloških okvira za materijalne nalaze. Znatno prije Kossinne, već 1854. godine, Gustav Klemm je upotrebljavao termine *Kulturvölker* i *Naturvölker*,<sup>59</sup> dok je E. B. Tylor 1873. godine poistovjećivao

<sup>45</sup> Blench / Spriggs 2005, 7.

<sup>46</sup> Veit 2003, 37.

<sup>47</sup> Kohl 2002, 187.

<sup>48</sup> Curta 2001, 24.

<sup>49</sup> Mees 2008, 74.

<sup>50</sup> Daniel 1963, 144.

<sup>51</sup> Jones 1997, 47.

<sup>52</sup> Diaz-Andreu 2007, 397.

<sup>53</sup> Diaz-Andreu 1996, 56.

<sup>54</sup> Arnold 2006, 11.

<sup>55</sup> Puschner 2002, 55.

<sup>56</sup> Yenne 2010, 125.

<sup>57</sup> Hodder 1991, 21.

<sup>58</sup> Bartosiewicz / Mérai / Csippán 2011, 300.

<sup>59</sup> Klemm 1852.

civilizaciju s kulturom.<sup>60</sup> Pojam *kulturkreis* je već dugo bio u upotrebi kod brojnih arheologa tog vremena. Upotreba difuzije za utvrđivanje kulturnih regija također nije bila nova, dovoljno je spomenuti imena Rittera i Ratzela, dok su geografske karte za utvrđivanje pojedinih kulturnih grupa korištene prije G. Kossinnae od strane ruskog arheologa A. A. Spicyna, koji je uz njihovu pomoć identificirao srednjovjekovne humke koje su mu poslužile za definiranje zajednica spomenutih u *Russian Primary Chronicle*.<sup>61</sup> Put razvoja rasističkih ideja otvoren je krajem srednjeg vijeka i tokom velikih otkrića, a u arheološkom pristupu se javlja već od Winckelmanna i njegove glorifikacije Grčke i njenih skulptura. Pojava nacionalizma od vremena Francuske revolucije, Darwina i njegove teorije o evoluciji te ideja nelinearnog razvoja rasa, otkriće Indogermana, a zatim i istraživača Ratzela, Froebeniusa, Mortilleta i drugih sve do Monteliusa, ukazuje na prepoznatljiv kontinuirani tok razvoja i rast ideje različitosti. Različitost, ideja da se dvije zajednice međusobno razlikuju u toj mjeri da je jedna *bolja* ili *naprednija* od druge, na kraju je samo kulminirala kroz djelo G. Kossinne, ali se nikako ne može sa sigurnošću zaključiti da je njegovo djelo ono koje je samostalno generiralo sve koncepte koji su predstavljali zloupotrebu arheologije.

S metodološke strane, Kossinna je idejni koncept predstavio javnosti već 1895. godine na predavanju u Casselu prilikom izlaganja svoga rada *Über die vorgeschichtliche Ausbreitung der Germanen in Deutschland*.<sup>62</sup> Međutim, iako je već tada stekao određeni ugled, od svih njegovih radova je daleko najpoznatiji u historiji ostao njegov rad *Die Herkunft der Germanen* iz 1911. godine po kojem je ostao zapamćen u arheološkoj znanosti kao arhetip nacionalnih interpretacija. Ono što je predstavljalo suštinu ovog rada je bilo stvaranje kombinacije svih ranijih pristupa, uključujući i lingvistički. Prekretnica na temelju koje se Kossinna može razlikovati, u manjoj ili većoj mjeri, od svojih prethodnika je izjednačavanje arheoloških s lingvističkim grupama.<sup>63</sup> Druga značajka njegovih ideja se nalazi u jednoj od njegovih najpoznatijih rečenica: *Scharf umgrenzte Kulturprovinzen decken sich zu allen*

*Zeiten mit ganz bestimmten Völkern oder Völkerstämmen*<sup>64</sup> unutar koje je sažeta ideja jasno definiranih kultura koje predstavljaju ekvivalent nekadašnjim zajednicama. Ova ideja je ostala zauvijek trajno obilježje G. Kossinne sve do modernog vremena. Za kasniji, nacistički režim, iz vrela Kossinninih ideja je metodološki koncept upotrebe kulturne difuzije predstavljao jednu od ključnih okosnica, s obzirom na to da je Kossinna smatrao da se cjelokupni historijski proces odvijao kroz kulturnu difuziju i migracije, pri čemu su razvijenije rase prenosile svoje ideje inferiornijim čim bi došle u kontakt s njima. Difuzija superiorne, germanske rase je odražavala istinske čežnje nacističkog režima: *Distribution maps of archaeological types became a convincing argument for expansionist aims: wherever a single find of type designated as Germanic was found, the land was declared ancient German territory*.<sup>65</sup> Prema ovome, tokom vjekovnih kretanja u smjeru juga, Germani su pokrenuli odlučujuće događaje koji su odredili dalji tok historije.<sup>66</sup>

Općeprihvaćenom metodom utvrđivanja rasprostranjenosti ostataka materijalne kulture i interpretacijom pisanih izvora, Kossinna i njegovi suvremenici su utvrdili da je područje Jutlanda bilo vandalska pradomovina.<sup>67</sup> Iz ovog područja, u kojem su se nalazili toponimi kao *Vendyssel* (ranije nazivan *Vendila*), Vandali su migrirali prema jugu i konačno zauzeli područje Poljske. Prvobitno, Kossinna ih je identificirao s kulturom istočne Pomeranije koja je nastala miješanjem Vandala s lokalnim stanovništvom.<sup>68</sup> Vandali iz ove prošlosti, ili bar njenog rekonstruiranog oblika, u tom su periodu odigrali važnu ulogu za opravdanje njemačkih aspiracija na poljski teritorij, što je u skladu s Kossinninom idejom da svaki teritorij koji je nekada naseljavalo neko germansko pleme pripada Njemačkoj.

Čak i po pitanju Indogermana, što je predstavljalo njegov životni interes, Kossinna nije bio prvi koji je kao njihovu matičnu domovinu odredio sjevernu Evropu. Prije njega, Ludwig Wilser (1850–1923) je već 1899. godine objavio rad *Herkunft und Urgeschichte der Arier* u kojem je tvrdio da je on znatno ranije utvrdio sjevernu Euro-

<sup>60</sup> Tylor 1873, 1.

<sup>61</sup> Curta 2001, 24.

<sup>62</sup> Kossinna 1895.

<sup>63</sup> Wailes / Zoll 2000, 34.

<sup>64</sup> Kossinna 1911, 3.

<sup>65</sup> Sklenář 1983, 151.

<sup>66</sup> Veit 2003, 38.

<sup>67</sup> Merrills / Miles 2010, 18.

<sup>68</sup> Kossinna 1912, 155.



pu kao postojbinu Indogermana.<sup>69</sup> Karl Penka (1847–1912) je sličnu ideju objavio 1883. godine u djelu *Origines Ariacae*, gdje je tvrdio da je arijevska rasa skandinavskog porijekla, a cijela ljudska vrsta je po njemu bila evropskog porijekla.<sup>70</sup>

U čemu se, dakle, može definirati konstrukcija G. Kossinne što bi njega činilo toliko izuzetnim? Uvriježeno mišljenje je da se njegova ideja izdvaja prema tome što je za njega arheološka kultura i njena kulturna provincija ekvivalent prvim poznatim narodima i on je to jasno definirao.<sup>71</sup> S druge strane, neizbrisiva ostavština G. Kossinne, kao i demoniziranog vremena u kojem je djelovao, konačno je utemeljenje koncepta arheološke kulture. Arheološka kultura koja je u beskonačnom nizu radova kritizirana i žigosana kao nacionalističko djelo Kossinne, njegovih prethodnika, suvremenika i nasljednika, istovremeno je ostala u upotrebi i dalje, gotovo puno stoljeće nakon nestanka G. Kossinne s historij-

<sup>69</sup> Wilser 1899, 54.

<sup>70</sup> Penka 1883, 76.

<sup>71</sup> Život i djelo, u krajnjoj instanci i uspon koji je doživio Kossinna se pored klasičnog nacionalizma, kao generalne pojave u tadašnjoj Evropi, treba promatrati i kroz prizmu dešavanja tokom prvih decenija XX stoljeća. Nakon veličanstvenih uspjeha, uspona njemačke nacije i pobjeda kao što je bila bitka kod Sedana, od vremena Rima nepobjediva Njemačka je poražena u Prvom svjetskom ratu. Ranije nacionalističke i rasističke ideje su svakako rasle s pripremama za predstojeći rat, ali se njihova kulminacija desila tek nakon poraza. Moguće je, iako postoje brojni razlozi, takav enorman rast nacionalizma promatrati ne kroz izgubljeni rat već kroz stečeni mir koji je Njemačkoj predstavljao nepodnošljivo poniženje. Rat je okončan 1919. godine, potpisivanjem poznatog ugovora u Versaillesu nakon konferencije koja je trajala od 18. januara do 28. juna. Prema ovom ugovoru, Njemačka je ustupila teritorije Belgiji, Poljskoj, Čehoslovačkoj i Danskoj, a nekada pripojene Alsace i Lorraine je bila dužna vratiti Francuskoj. Da bi poniženje bilo veće, Sarska oblast je internacionalizirana, Rajnska oblast demilitarizirana, Dancig (Gdansk) je potpao pod protektorat Društva naroda i, uza sve to, demilitarizacija, plaćanje ratne odštete, a povrh svega, oduzimanje njemačkih kolonija i ostalo je bilo usmjereno ka potpunom uništenju njemačkog duha. S druge strane, reakcija koja je dovela do uspona Nacional-socijalističke partije 1933. godine je ostala zauvijek zabilježena u historijskim udžbenicima. Koliko istine ima u ovoj pretpostavci potvrđuje sam Kossinna koji re-izdanje svog rada iz 1914. *Die deutsche Vorgeschichte, eine hervorragende nationale Wissenschaft (German prehistory, a pre-eminently national discipline)* (1921) posvećuje: *To the German people, as a building block in the reconstruction of the externally as well as internally disintegrated fatherland*. Poniženje je svakako bilo devastirajuće i za samog Kossinna, kao i za ostale Nijemce, posebice ako se u obzir uzme slomljena ideja superiornosti germanske rase.

ske pozornice i rođenja pojave koju je G. Smolla definirao kao *Sindrom Kossinne*.<sup>72</sup> Sindrom Kossinne se nakon propasti nacizma u Njemačkoj posebno snažno manifestirao u pojavi da su tadašnji arheolozi odstupali s polja *velikih i etničkih pitanja* povlačeći se u detaljna i beskonačna pitanja tipologije i hronologije.<sup>73</sup> Arheologija, koja je započela svoje „putovanje“ s krajnjim ciljem dosezanja konačnog odgovora o prošlosti čovjeka, možda nikada i nije bila *nevina*, kako je dio njenog života okarakterizirao D. Clarke,<sup>74</sup> ali su njena sudbina i tok razvoja nakon Drugog svjetskog rata bili definitivno zapečaćeni sjećanjima na G. Kossinna i zloupotrebu njegove arheologije od strane nacističkog režima.

Važan segment ostavštine minulog vremena G. Kossinne i njegovih suvremenika je bio već formirani i općeprihvaćeni koncept arheološke kulture, kulture čiji je identitet, svijest i percipiranje sebe kao različite od *drugih* sa sobom u arheološkim interpretacijama implicirao i mogućnost identificiranja, time i poistovjećivanja, etničke pripadnosti i tadašnje zajednice s definiranom arheološkom kulturom. U skladu s ovim je definiranje jedne arheološke kulture na temelju različitosti ostataka materijalne kulture u odnosu na drugu ili druge definirane kulture u okruženju za sobom povlačilo i njeno prepoznavanje kao *etnosa* različitog od susjednih.

Međutim, bez obzira koliko često jednostavni odgovori ponekada bili i najtačniji, kada se govori o problemima etničke pripadnosti, etnogeneze i njenih procesa, kao i njihovom postojanju unutar definiranih arheoloških kultura, jednostavnost ponekada rezultira kompliciranošću, a kompliciranost jednostavnošću. Kompliciranost jednostavnog povezivanja etničkog identiteta s arheološkim kulturama iz vremena prve polovine XX stoljeća, generalno zastupljenog u *kulturkreislehre* diskursu, za sobom je otvorila niz pitanja, posebice metodoloških, o načinima i mogućnostima poistovjećivanja ovih pojmova. Otvoren je niz pitanja, od toga šta je to uopće *ethnos* do pitanja koji dijelovi ili na koje načine je identitet prepoznatljiv u ostacima materijalne kulture. U tom smislu, *ethnos* kao jedan od predmeta arheološke potrage od 60-tih je godina unutar „western“ so-

<sup>72</sup> Smolla 1980, 1-9.

<sup>73</sup> Rebay-Salisbury 2011, 50.

<sup>74</sup> Clarke 1973, 6-18.

*cial scientific traditions* promatran kao *self-defining system* i pojedine zajednice su definirane u etničkom smislu kao samoidentificirane ili identificirane od strane drugih.<sup>75</sup>

Jedno od osnovnih pitanja u vezi s ova dva principa je problem korištenih kriterija za samoidentificiranje ili identificiranje nekog roda, zajednice, etničke grupe. Uvriježeno mišljenje je da je prvi i osnovni faktor, kao što je dobro poznato, kultura. Kultura u sebi sadrži brojne elemente, od spiritualnog do materijalnog, i njen odraz u socijalnim i psihološkim fenomenima kolektivnog identiteta se smatra, kao što je slučaj u definiciji S. Jones, nosiocem etničke pripadnosti.<sup>76</sup> Međutim, kada se govori u okvirima arheološke analize, ovakva hipoteza sa sobom povlači brojna pitanja, kao što su: *šta je to kultura, šta je to arheološka kultura i kakav je odnos, ukoliko on postoji, između ove dvije te na kraju i na koji način se davno nestala kultura manifestira u materijalnim nalazima?*

S druge strane, predmet arheološke potrage unutar kulturnih manifestacija, na temelju materijalnih nalaza, esencijalno je povezan s teorijama i vjerovanjima samih arheologa o tome kakav svijet jeste.<sup>77</sup> Međutim, kultura, davno minulih ili modernih zajednica, nije dio prirode već njena transformacija<sup>78</sup> i kao takva je ovisna o svim transformacijskim procesima, temporalnim, idejnim, situacijskim, materijalnim i sličnim. U svojoj biti, promatra li se kao takva, transformirana priroda, kultura je mreža prepletenih ideja koje nisu nužno *svjesne* misli njenih nosilaca, misli koje bi se pri povratku kroz vrijeme saznale u razgovoru s ljudima.<sup>79</sup> Potrebno je naglasiti, u okvirima arheoloških interpretacija, kulturu je moguće identificirati kroz dva različita poimanja ili pojma nje same: prvi, gdje je kultura razumijevana u smislu žive kulture jedne zajednice i drugi, arheološka kultura u užem smislu riječi. Prvi, živa kultura, podrazumijeva činjenicu da je zajednica koja je svoje okruženje, prirodu u svom okruženju, kao i prirodu svog egzistiranja, transformirala u svoje kulturne mehanizme i samu kulturu, još uvijek i sama živa, i da se njene životne oscilacije manifestiraju u živoj kul-

turi. Nju je L. S. Klejn definirao kao: *kot sistem sredstev za družbeno programiranje človeškega delovanja in vedenja, ki ga vsakemu posamezniku posreduje njegova družba*.<sup>80</sup> Suprotno ovoj, živoj kulturi, arheološka kultura se prema Klejnu, pored činjenice da predstavlja konceptnu i analitičku kategoriju, može definirati kao: *Sama v sebi je statična in ne organska... pogojno dinamični sistem*.<sup>81</sup> Prema ovome, arheološka kultura predstavlja konceptnu kategoriju unutar koje na temelju prepoznatljivih tragova nekadašnje, žive kulture operiraju moderni arheolozi i njihove interpretacije životne dinamike tadašnje kulture. Ona je, dakle, samo fragmentirani odraz nekada žive kulture čija je stvarna dinamika *prišla u pogojno dinamično arheološke kulture*.<sup>82</sup> U stvarnosti, realnim pokazateljem etničke ili neke druge pripadnosti se može smatrati isključivo *živa kultura*, dok je neusporedivo teže iste pokazatelje, odnosno refleksiju etniciteta ili neke druge identifikacijske norme prepoznati u fragmentima materijalnih ostataka arheološke kulture. Različite zajednice se mogu različito percipirati, dok istodobno egzistiraju na istom geografskom prostoru i posjeduju identičnu materijalnu kulturu. Njihova etničnost može biti izražena u religiji, jeziku ili čak osobnim imenima. Međutim, u arheološkom smislu, nijedan od ovih kriterija nije u potpunosti dostupan arheolozima. Religija će npr. biti djelomično prepoznatljiva ukoliko je moguće detaljno utvrditi što veći broj najsitnijih detalja načina ukopa pokojnika, ali istovremeno detaljno razumijevanje značenja ritualne semiotike za arheologa u potpunosti izostaje. Dostizanje istinskog znanja, zašto je i na koji način jedna nekadašnja zajednica obavljala i kako je promatrala svoje religijske koncepte, iz kojeg razloga je postojao određen ritual, šta je on significirao i sl., za arheologa predstavlja nedostižnu tačku kognitivnosti. Na sličan način se može promatrati i jezik koji prolazi kontinuirane procese transformacije i tokom vremena može u potpunosti izgubiti sve zajedničke elemente sa svojom starijom formom, dok su osobna imena predmet snažne fluidnosti i transformacija ovisno o okolnostima u kojima je jedna zajednica egzistirala te se čak ni ona ne mogu smatrati pouzdanim kriterijem.

<sup>75</sup> Jones 1997, 84.

<sup>76</sup> Isto, XIII.

<sup>77</sup> Shanks / Tilley 1992, 37.

<sup>78</sup> Isto, 35.

<sup>79</sup> Hodder 2005, 15.

<sup>80</sup> Klejn 1988, 326-327.

<sup>81</sup> Isto, 327-328.

<sup>82</sup> Isto, 328.

Ovo je aplikativno i na sve druge elemente žive kulture. U tom smislu postaje jasno da je materijalna kultura jedan odraz svih unutarnjih fluktuacija žive kulture. Istovremeno, ona ne sadrži refleksiju nijednog elementa žive kulture u potpunosti, već fragmente više različitih kulturnih elemenata: ornamentiku koja je hipotetičkoj zajednici prenosila jasnu i razumljivu poruku stila, norme, statusa itd., oblike koji su iz određenog razloga u istoj zajednici bili poželjniji od drugih i odražavali na taj način neke od njihovih kriterija, fragmente jezika s kratkim tekstovima ili skraćenicama potpuno razumljivim tadašnjim zajednicama, a koji su odražavali važne ideje zbog čega su ti predmeti i bili „na cijeni“ i sl.

Svi ovi i drugi procesi izdvajanja elemenata žive kulture, s druge strane, predstavljaju istovremeno proces njene fragmentacije kroz selektivnost materijalizacije specifičnih, za tadašnju zajednicu bitnih, dijelova jedne žive kulture. Prema ovome, čak i tokom perioda kada je određena zajednica, koja predstavlja predmet arheološkog istraživanja, egzistirala, moguće je identificirati dvije različite manifestacije u koegzistenciji: Prva, živa kultura sa svim živim elementima kao što su jezik, nošnja, religija i druga, koja se zbog svoje sveobuhvatnosti može definirati i kategorijskim terminom *generalna* ili *opća kultura*. Istovremeno s *generalnom kulturom*, kao jedinicom koja je podložna konstantnim fluktuacijama iz unutrašnjosti žive zajednice, može se definirati druga, *materijalizirana* kultura koja svoje oblike zadržava u trajnijoj formi. R. W. Preucel je u svojoj *Archaeological Semiotics* naglasio činjenicu da materijalna kultura ne participira u prenošenju društvenih identiteta na isti način kao jezik, ali i da, za razliku od jezika, *material culture has form and substance, it has power to fix meanings in ways that are not possible with language*.<sup>83</sup> Prema ovome, materijalna kultura je štoviše *trajna* fiksacija selektiranih segmenata jedne generalne kulture. Iz tog razloga je već u periodu dok je kultura čije dijelovi su materijalizirani još uvijek bila živa i dinamična moguće definirati prvi stupanj kulturne fragmentacije na njenom putu ka modernim arheolozima.

Nažalost, prvi istovremeno ne znači i posljednji stupanj fragmentacije materijalne kulture na njenom putovanju kroz vrijeme. Često zaborav-

ljeno od strane arheologa, često i nesvjesno ignorirano, jest to da arheološki nalazi u svojoj suštini nisu toliko stvarni *predmeti prošlosti*, kako ih uz najveće želje arheolozi pokušavaju doživjeti. Ovu činjenicu je jasno podvukao L. R. Binford kada je konstatirao: *The archaeological record is here with us in the present... They are not direct observations that remain from the past... So archaeology is not a field that can study the past directly... On the contrary, it is a field wholly dependent upon inference to the past from things found in the contemporary world. Archaeological data, unfortunately, do not carry self-evident meanings*.<sup>84</sup> Činjenica da se arheološki nalazi u stvarnosti iskopavaju, obrađuju i interpretiraju u modernom vremenu istovremeni je pokazatelj druge, značajnije fragmentacije. Vrijeme i put koji su materijalni nalazi prošli od trenutka svoga nastanka do vremena kada su dospjeli u ruke modernih arheologa su ih istovremeno transformirali iz *živih fiksacija nekadašnje kulture* u uništene krhotine nerijetko u potpunosti izolirane od ostalih dijelova tijela kojem su nekada pripadale. U tom smislu, nekadašnji fragmentirani dijelovi *žive kulture* postali su degradacijom materijala *fragmenti fragmentirane generalne kulture*.

Međutim, ukoliko se prihvati hipoteza o fragmentiranosti kulture i njenoj dihotomiji između *žive* i *arheološke* kulture, pitanje arheoloških dometa pri definiranju etnogenetskih procesa postaje akutnije, posebice u problemu formiranja kategorijskog aparata na temelju kojeg bi se isti procesi mogli identificirati u fragmentiranoj materijalizaciji *žive kulture*. Pitanje prepoznavanja etničkog u arheološkim nalazima znatno je starije prirode i sumnja u uspješnost arheologije u dešifriranju prošlih identiteta je bila prisutna već od vremena kada ju je G. V. Childe izrazio 1930. godine.<sup>85</sup> Sukladno periodu u kojem je djelovao, Childe je jezik smatrao osnovnim pokazateljem kultura: *Language is certainly a cultural, rather than racial, trait and one of those unifying factors that give to a single people that unity which might find outward expression in a „culture“*.<sup>86</sup> Za nje ga najstariji historijski podaci impliciraju da su osnovne evropske *nacije* postojale prije prvih pisanih podataka o njima<sup>87</sup> te bi tako za formiranje

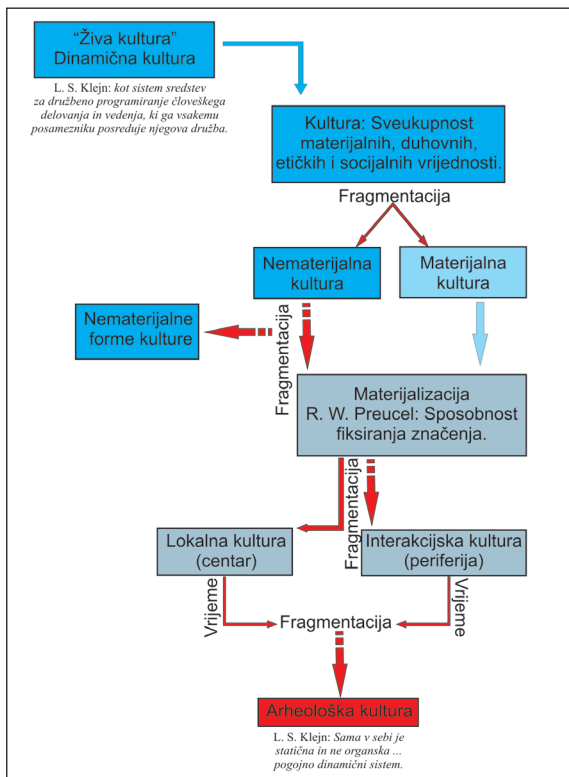
<sup>84</sup> Binford 2002, 19-23.

<sup>85</sup> Childe 1930, 240-247; Trigger 1989, 244.

<sup>86</sup> Isto, 42; 240.

<sup>87</sup> Isto, 240.

<sup>83</sup> Preucel 2010, 84.



Sl. 7. Proces fragmentacije iz žive do arheološke kulture (Prikaz izradio: A. Kaljanac)

etničkih zajednica Evrope pisana djela antičkih autora bila terminus ante quem za određivanje etničkog identiteta tih zajednica. Ove zajednice, kako zapaža Childe, *neizbježno* su isprepletene s jezičkim grupama definiranim od strane komparativne filologije.<sup>88</sup> Skretanje s kursa kulturno-historijskog pristupa je postepeno pronašlo svoje uporište i u širem krugu, posebice zapadnoevropskih i američkih arheologa, koji su *usvojili novi pristup u proučavanju prahistorije baziran na sistemskom razumijevanju ljudskog ponašanja*.<sup>89</sup>

S druge strane, priroda arheološke znanosti koja je bazirana na proučavanju ostataka materijalne kulture nerijetko je dovodila do toga da su arheolozi nekako zaboravljali osnovni cilj svoga istraživanja, ljudsko društvo. Tako je sada već davne 1937. godine A. M. Tallgren konstatirao: *Forms and types, that is, products, have been regarded as more real and alive than the society which created them and whose needs determined these manifestations of life*.<sup>90</sup> Tretiranje materi-

<sup>88</sup> Isto, 240.

<sup>89</sup> Trigger 1989, 244.

<sup>90</sup> Tallgren 1937, 155.

jalnih ostataka kao *stvarnijih i življih* od kultura koje su ih stvorile je ostalo do najnovijeg vremena simptomatično oboljenje kognitivnosti arheologovog uma. Istovremeno, ukoliko se materijalni ostaci promatraju samo kao ono što zaista jesu, *ostaci*, promjenom ugla iz kojeg se oni promatraju otvara se mogućnost i njihovog razumijevanja kao predmeta na kojem je *živa kultura* kao njihov tvorac neminovno ostavila tragove svoga djelovanja i životnih oscilacija. Prema ovoj, utvrđivanje etnogenetskih procesa ili identiteta prahistorijskih zajednica čija *živa kultura* je aktivno djelovala na materijale koji su fiksacija njene dinamike nije u potpunosti nemoguće.

Usporedo s ovim, kao glavni objekt arheološke potrage se nameće utvrđivanje elemenata na kojima se dio dinamične kulture, identitet, mogao odražavati ili čak *materijalizirati* unutar nje. Polazeći od ove premise, a s pretpostavkom da je jedan od važnijih kriterija u kojem se razvijaju identiteti *ljudsko ponašanje*, neophodno je definirati nekoliko kriterija potrage u okviru čijih parametara se mogu promatrati etnogenetski procesi.

Iako je nemoguće utvrditi jednu univerzalnu formulu na temelju koje bi se formirao metodološki aparat pomoću čije primjene bi istraživači mogli jednostavno otkriti sve identifikacijske mehanizme i *etničke* pripadnosti u dalekoj prošlosti, ipak je moguće kreirati primarnu opću definiciju pomoću koje bi se uspostavili parametri pojmova povezanih s identitetom etničkih zajednica. Jedna od takvih definicija je predložena od strane S. Jones koja izdvaja tri osnovne kategorije: *Ethnic Identity*; *Ethnic group*; *Ethnicity*. Prema ovoj definiciji, Jones ove kategorije definira na slijedeći način:<sup>91</sup>

- *Ethnic identity* (*Etnički identitet*): that aspect of a person's self-conceptualization which results from identification with a broader group in opposition to others on the basis of perceived cultural differentiation and/or common descent.
- *Ethnic group* (*Etnička grupa/zajednica*): any group of people who set themselves apart and/or are set apart by others with whom they interact or co-exist on the basis of their perceptions of cultural differentiation and/or common descent.

<sup>91</sup> Jones 2003, XIII.

- *Ethnicity (Etnicitet/etnička pripadnost)*: all those social and psychological phenomena associated with a culturally constructed group identity as defined above. The concept of ethnicity focuses on the ways in which social and cultural processes intersect with one another in the identification of, and interaction between, ethnic groups.

Prema predloženim definicijama etničku zajednicu moguće je prepoznavati kao slojevit, piramidalnu strukturu od pojedinca koji se identificira sa širom grupom ljudi, a koja se samoidentificira kao drugačija u interakciji s drugom grupom koja se prepoznaje na sličan način. Za razliku od S. Jones, govoreći o općeprihvaćenoj definiciji, F. Barth etničku grupu opisuje nešto drugačije, iako sa sličnim elementima:<sup>92</sup>

1. Is largely biologically self-perpetuating
2. Shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms
3. Makes up a field of communication and interaction
4. Has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order.

Prva i najvažnija zajednička komponenta *etničnosti* između kategorizacije S. Jones i onoga što bi se moglo nazvati *strukturom etničnosti* F. Bartha je kultura čijoj funkciji se uopćeno dodjeljuje centralna uloga pri definiranju etničke zajednice. Međutim, za razliku od široko prihvaćenog mišljenja o ulozi kulture, Barth njenu ulogu kao tvorca etničkog identiteta odbacuje i smatra je rezultatom, a ne primarnom ili definicijskom kategorijom.<sup>93</sup> Dodatno, prema njemu, kada se govori o kulturi, klasifikacija osoba i grupa ovisi o naglašavanju pojedinih aspekata kulture: *Given the emphasis on the culture-bearing aspect, the classification of persons and local groups as members of an ethnic group must depend on their exhibiting the particular traits of the culture.*<sup>94</sup> Pored ovoga, identificiranje drugih kao *stranaca* je prema Barthu impliciralo razumijevanje zajedničkih shvaćanja, razlika i kriterija<sup>95</sup> te je stoga za njega, u suštini, bila nebitna i etničke granice su uspostavljene na temelju međusobnog perci-

piranja između dvije grupe.<sup>96</sup> Prema definiciji predloženoj od strane S. Jones je iz ovoga vidljivo da ona u svoju podjelu integrira u velikoj mjeri Barthov koncept te su i za nju etnički identitet i etnička grupa usko povezani s međusobnim identificiranjem dvije zajednice koje posjeduju komunikacijske dodirne tačke. Međutim, usprkos činjenici da predložene definicije uspostavljaju fundamentalne parametre o kulturnom dijapazonu *etničnosti*, nijedna od njih ne definira pojam *etnos* u smislu primjenjivosti te definicije na arheološke nalaze, nekadašnje *fiksacije* života jedne kulture.

Promatrano na ovaj način, arheološka potraga koja pred sobom ima jasno definiran predmet istraživanja mogla bi biti preciznije fokusirana na istraživanje potencijala mogućih specifičnih pokazatelja etniciteta za koje se može pretpostaviti da su sadržani u arheološkom materijalu. Shodno tome je potrebno ukazati na postojanje nekoliko različitih pristupa definiranju etnosa: 1) *etnička pripadnost je promatrana kao primordijalni fenomen*; 2) *ona se zamišlja kao epifenomen*; ili 3) *kao situacijski fenomen*; te kao 4) *čisto subjektivan fenomen*.<sup>97</sup> Etnička zajednica kao primordijalni fenomen je promatrana kao nešto stečeno rođenjem,<sup>98</sup> dok je epifenomenalna najčešće promatrana kao posljedica ekonomskih nejednakosti.<sup>99</sup> U okvirima ovog pristupa je ponekada i sama kultura tretirana kao epifenomen.<sup>100</sup>

Situacijski, kao i subjektivni pristup se u arheološkom kontekstu, uslijed fleksibilnosti koju podrazumijevaju različite situacije u različitim zajednicama, periodima i na različitim prostorima, mogu smatrati najperspektivnijim za proučavanje prahistorijskih etničkih zajednica. Prema situacijskom modelu samoidentificiranja i identificiranja ljudskih zajednica, etnička pripadnost se manifestira na različite načine u različitim situacijama, kao i da jedna individua ili zajednica može *odlučiti* o svojoj pripadnosti,<sup>101</sup> dok subjektivni pristup podrazumijeva distinkciju između *mi* i *oni*.<sup>102</sup> Potonji, kojem odgovara spomenuto Barthovo viđenje etničke zajednice, u novije je

<sup>92</sup> Barth 1969, 10-11.

<sup>93</sup> Barth 1969, 11.

<sup>94</sup> Isto, 12.

<sup>95</sup> Isto, 15.

<sup>96</sup> Isajiw 1992, 410.

<sup>97</sup> Isto, 408.

<sup>98</sup> Geertz 1963; Stack 1986.

<sup>99</sup> Hechter 1978; Nagel / Olzak 1982.

<sup>100</sup> Isajiw 1992, 408.

<sup>101</sup> Isajiw 1992, 409.

<sup>102</sup> Isto, 409.

vrijeme istaknut kao najintragantniji s obzirom na to da se u njemu radi o društveno-psihološkoj percepciji divergentnoj u odnosu na primordijalno. Prepoznavanje *nas* i *njih* se djelomično prožima prvenstveno sa situacijskim modelom, a zatim, u zavisnosti od perioda u kojem se promatra pretpostavljena zajednica, i s primordijalnim. Na svojstven način, u svojoj primordijalnosti, prepoznavanje svoje okoline od trenutka rođenja je subjektivno, pri čemu se svaka individua identificira s pripadnicima svoga roda, dok se isti identifikacijski krug širi učestalošću interakcije s ostatkom grupe, bližeg/daljeg roda ili zajednice. Iako se čak i u slučaju rodovskog identificiranja razlikuju određene faze – primordijalna, kada se pripadnik zajednice ili roda identificira s njima bez mogućnosti samostalnog izbora, često ovisno o uzrastu, i subjektivna, kada hipotetički pripadnik ima mogućnost identificiranja i promjene svoje pripadnosti u odnosu na drugi rod/zajednicu – subjektivnost identificiranja sebe i okruženja se može smatrati djelomično primordijalnom na osnovu samoidentificiranja individue pa bi se time i subjektivnost prožimala s primordijalnim. Primordijalnost identificiranja je prema ovome trajno prisutna kako kod individualnog, tako i kod kolektivnog, s obzirom na to da je diferenciranje *sebe* od *drugih* utkano kroz sve faze razvoja individue ili čak zajednice. Trenutak u kojem se prožimaju primordijalnost i subjektivnost, kada primordijalno dobiva mogućnost subjektivnosti, za individuu i grupu je *situacijski* s obzirom na to da se od momenta prvog susreta obje strane interakcije nalaze u položaju koji nije produkt čistog izbora, već i primordijalnog shvaćanja sebe, percipiranja sopstvene zajednice kao različite od druge, dok se stjecanjem mogućnosti izbora situacija može i promijeniti, a s njom i pripadnost jednoj zajednici.

Princip identificiranja prisutan od rođenja svakog pojedinca, iako često nije predmet razmišljanja, upravo je ta *primordijalna subjektivnost* koja se odražava na to da svaka individua *percipira* i *prepoznaje strane osobe i okolinu*. Kao takva, subjektivnost u identificiranju se može podijeliti na *ja* i *oni* te *mi* i *oni*, što je u svome korijenu primordijalna subjektivnost neovisna o situaciji jer se mogućnost identificiranja u različitim situacijama, ali i uzrastima, može mijenjati voljom individue. Iz ovoga se može konstatirati da je i *Ethnic identity* kojeg prepoznaje S. Jones primor-

dijalno subjektivan te voljno/nevoljno situacijski u zavisnosti od uzrasta individue/zajednice. Dakle, navedeno u definiciji S. Jones, *samopercipiranje sa određenom grupom u odnosu na drugu, na osnovu kulture i zajedničke prošlosti/porijekla* nužno ne mora izgledati kao situacijski model, kako se kod S. Jones čini na osnovu kriterija samopercipiranja.

Pored *voljno situacijskog* iz ove definicije, etnički identitet može biti i *nevoljan* ili zasnovan striktno na situaciji kao što je biološko porijeklo. Dugotrajnije zajednice / starije individue će na osnovu svoje prošlosti teže inkorporirati nove identifikacijske norme na štetu sopstvenih, na temelju čega je kroz sjećanje na kolektivnu prošlost pojam *kolektivne slobode* bio sinonim sopstvenog identiteta izraženog kroz *zajedničko porijeklo* pripadnika jedne zajednice. U tom smislu, promatra li se identificiranje kao primordijalno subjektivno, a koje je vezivni materijal koji tvori etničku grupu u skup primordijalno subjektivnih individua, *Ethnic groups* S. Jones se kao takva može i prepoznati: *Primordijalno je subjektivna, u trajnoj sprezi sa svojom tradicijom, dužinom postojanja, slavnom/herojskom prošlošću i sl., pri čemu se nalazi u voljnom ili nevoljnom situacijskom položaju kojim je prinuđena da se samoidentificira ili identificira sa nekom drugom, većom, snažnijom, ekspanzivnijom itd. zajednicom*. Prema ovome, kriterij kao *cultural differentiation and/or common descent* koji S. Jones postavlja nije u potpunosti zadovoljavajući jer ne integrira u sebe situacijske ni epifenomenalne faktore koji bi identificiranju jedne u odnosu na druge etničke grupe mogli pružiti veći nivo interpretacijske fleksibilnosti.

Ukoliko se pretpostavi da je *Ethnicity*, kako je definira S. Jones, kao *etnička zajednica* formirana iz etničkog identiteta i etničke grupe, ona bi se formirala iz identiteta individue, pri čemu bi se formiranje kolektivnog iz individualnog identiteta odvijalo kroz filtre i determinante kulture iz čega se, konačno, zaključuje da se materijalna kultura pojavljuje kao jedno od sredstava diferencijacije jedne grupe u odnosu na drugu. Formiran kao individualan, identitet se putem tzv. *Agency* manifestirao u šire okruženje. U krajnjoj instanci, bilo da identitet pokušava naglasiti individua ili veća skupina, za kretanje u takvu komunikacijsku avanturu simbolima je potrebno posjedovati *objekt* naglašavanja, što implicira

da je percipiranje samoga sebe nastalo prije kulturne ideje koja bi istu percepciju transmitirala ka okruženju. S druge strane, etnička grupa nije samo zbir individua i *its culture is not the sum total of the strategies adopted by independent individuals*.<sup>103</sup> Prema svemu istaknutom, identitet jedne grupe je baziran na strukturi utemeljenoj na *identitetu stečenom rođenjem*, koji iz individualne *primordijalnosti* spletom različitih *situacija* postaje *epifenomenalan*, a koji se kao takav *subjektivno* manifestira ka okruženju ili postaje *kandidat za nacionalnost*,<sup>104</sup> kako ga opisuje Isaacs.

U pretpostavljenom mehanizmu identificiranja kao *primordijalno subjektivnom*, izdvaja se značajno pitanje dometa arheoloških interpretacija *ideja* unutar jedne zajednice. Prema poznatoj teoriji *ladder of inference*, predloženoj od strane Hawkesa, arheolozi su oni koji zaključuju o aspektima prošlih kultura na temelju zaključivanja putem analogija.<sup>105</sup> Na njegovoj ljestvici ili *Hawkes' hierarchy* je interpretativno najdostupniji tehnološki i ekonomski aspekt, dok je u tom smislu najteži, čak i za shvaćanje, idejni aspekt koji je transcendentalan spram fizičkog svijeta. Prema ovome, što je kultura autonomnija od fizičkog: *the more specifically human are man's activities*,<sup>106</sup> što su ljudske aktivnosti „ljudskije“, time su i kompliciranije pa je stoga i interpretacija teža: *the more human, the less intelligible*.<sup>107</sup> Polazeći od ove premise, konačno se dolazi i do krucijalnog pitanja: *ukoliko je idejni aspekt moguće utvrditi i slijediti, posebice u arheološkom materijalu, na koji način i na temelju čega bi nešto takvo bilo izvodivo?*

Iako je spektar arheoloških nalaza, kao što je već istaknuto, samo jedan zbir fragmentiranih fragmenata žive kulture koja je kreirala ideje unutar sebe, njihova materijalizacija u fizičkom svijetu, čak i fragmentirana, može pružiti dovoljno podataka o postojanju ideje, što bi u krajnjoj instanci impliciralo i svrhu ideje koja je živjela unutar jedne zajednice. Ako je materijalna kultura u svojoj cjelovitosti zbir različitih fragmenata, ideja koja je predmet arheološke potrage se recipročno tome nikada ne može prepoznati u jed-

nom segmentu materijalne kulture, već je uočljiva samo kao zbir svih dostupnih fragmenata.

U najgrubljem smislu, arheološki nalazi se mogu podijeliti u nekoliko kategorija koje zajedno tvore cijelu strukturu materijaliziranih ideja:

1. Ostaci arhitekture (arhitektura, naselja, grobovi itd., može odražavati ne samo tehnološke karakteristike već i odnos zajednice prema prostoru naseljavanja, teritoriju koji zajednica posjeduje i sl.)

2. Naselja (slično arhitekturi, naselja mogu biti promatrana kroz svoju strukturu i raspored, kao mikro ili centralni dio jedne regije i u koheziji s prostorom u okruženju)

3. Nalazi iz grobova (najčešće korišteni pri etnogenetskim istraživanjima kroz segment duhovne kulture u smislu načina sahranjivanja kao parametra „razgraničenja“ dvije i više zajednica te kroz identificiranje grobova elite kao pokazatelja socijalne strukture koja bi ukazivala na različitosti dva i više područja)

4. Metalni nalazi (u nalazima iz grobova najčešći pokazatelji statusa pokojnika te glavni akteri povezivanja statusa, elite, kneževa s načinom sahranjivanja i identitetom)

5. Keramički nalazi (najzastupljeniji nalazi u većini arheoloških istraživanja, iako gotovo u potpunosti izostavljeni iz etnogenetskih interpretacija)

6. Nalazi industrijske djelatnosti i infrastrukture (nalazi koje je moguće povezati s interakcijskim procesima izvan centra jedne zajednice, kao i s njenim statusom u odnosu na okruženje)

7. Nalazi organskog materijala (samo u izuzetnim slučajevima očuvani u dovoljnoj mjeri da bi govorili o idejnim fluktuacijama unutar jedne zajednice, kao što je npr. slučaj s Ötziem ili skupinom mumija iz Charchena)

Iako svaki od spomenutih tipova nalaza može biti inkorporiran u etnogenetske studije, među njima se izdvajaju tri tipa nalaza koji privlače posebnu pažnju. To su: 1) naselja, 2) metalni nalazi i 3) keramički nalazi. Prvi, naselja, sa svojim odnosom prema okruženju su već duže vrijeme promatrana kao jedan od značajnih pokazatelja socijalnog raslojavanja kroz prizmu organiziranja složenih građevinskih radova pri njihovoj izgradnji, tačnije, kroz upravljanje svim komunalnim radovima na izgradnji i održavanju naseobinske arhitekture. Drugi, metalni nalazi, predstavljaju najčešće upotrebljavani materijal

<sup>103</sup> Cohen 2004, XIII.

<sup>104</sup> Isaacs 1974, 15.

<sup>105</sup> Hawkes 1954; Wylie 2002, 141.

<sup>106</sup> Hawkes 1954, 162.

<sup>107</sup> Isto, 162.

za identificiranje iste socijalne organizacije i hijerarhije koja je organizirala i upravljala komunalnim radovima, tačnije, *kneževske* elite. Međutim, postojanje određenih visokih hijerarhijskih slojeva i socijalne stratifikacije se istovremeno, prema Barthu, ne može smatrati pouzdanim pokazateljem etničkog identificiranja s obzirom na to da *etnička zajednica nije sklona varijacijama na svojoj skali identificiranja kao što je to slučaj sa socijalnim slojevima unutar kojih se dešavaju prelasci iz jednog u drugi sloj*.<sup>108</sup> S obzirom na to da postojanje određene elite ukazuje na postojanje dvije zajednice kojima upravljaju dvije različite elite istog ili sličnog statusa, povezivanje njih kao nosioca kolektivnog identiteta s identitetom šire zajednice čini se logičnim. S druge strane, ova kva hipoteza, jer to jeste samo hipotetička pretpostavka, bila bi znatno bolje utemeljena ukoliko bi se kao njeno uporište utvrdilo postojanje kolektivne kohezije s višim statusnim pojedincima.

Na ovom mjestu se izdvaja jedan zajednički element, prostor unutar kojeg se dodiruju ideje elite, kolektiva kojeg ona predstavlja, kulturnog, duhovnog, fizičkog i metafizičkog svijeta, vrijeme u svojoj beskonačnosti, prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Prema definiciji S. Jones, ovo se vrijeme, tačnije prošlost, prepoznaje kao *zajedničko porijeklo*<sup>109</sup> dok G. de Vos etničku zajednicu i pripadnost istoj definira kao: *in its narrowest sense a feeling of continuity with the past, a feeling that is maintained as an essential part of one's self-definition*.<sup>110</sup> Bilo da se radi o zajedničkom porijeklu ili kontinuitetu iz prošlosti, svi slojevi jedne zajednice se mogu povezati s pitanjem vremena i prošlosti koja istovremeno reprezentira zajedničko porijeklo zajednice.

Potrebno je također naglasiti činjenicu da su najranije ljudske zajednice svoju prošlost definirale upravo na primordijalnom principu pripadnosti, tačnije na rodovskim vezama i porijeklu u čemu se može prepoznati i drugi vid značenja pojma *common descent*, pri čemu je zajednička prošlost prirodna, biološka ili primordijalna. U tom smislu je uočljiva unutarnja povezanost individualnog i kolektivnog, pri čemu individualna predstavlja kolektiv na temelju svoga porijekla i prošlosti, čiji je integralni dio sadašnjost, tač-

nije, kolektiv koji posjeduje dvostruko porijeklo, individualno ili rodovsko i kolektivno. Prema ovome, na vrhu hijerarhijske ljestvice se nalaze predstavnici elite, za period prahistorije često povezivani s određenim statusnim simbolima i ratničkim slojevima društva. Govoreći o elitama, K. Kristiansen je konstatirao da se u njihovoj strukturi mogu razlikovati dva tipa s potpuno različitim ulogama i pravilima ponašanja: *svećenička i ratnička elita*.<sup>111</sup> Ove elite su predstavljale internacionalne osobe i njihov status se odražavao u ritualima pijenja i gošćenja.<sup>112</sup> Gošćenje, međutim, nije reprezentiralo samo život elite već je tokom javnih ceremonija predstavljalo i važan segment života zajednice.<sup>113</sup> Čak i kada bi ceremonije obavljala ličnost iz slojeva elite, cijela zajednica je predstavljala kult i održavala veze s božanstvom lokalnog *patrona*,<sup>114</sup> bilo u kolektivnom ili individualnom osjećanju. Na sličan način je T. D. Price ovu hijerarhiju vidio u okvirima keltskog društva kao tri sloja: 1) kralj ili poglavar; 2) plemićki stalež ratnika; 3) ljudi umjetnosti – zanatlije, bardovi i druidi.<sup>115</sup>

Prvi, kralj ili poglavar je istovremeno nosilac trenutnog identiteta kao i identiteta koji proizlazi iz njegovog porijekla i prošlosti. Prošlost vladara je nerijetko, gotovo šablonski, inkorporirana u mitološke predaje o porijeklu cijele zajednice koja je nastala iz jednog zajedničkog, pradavnog rodonačelnika elite i cijelog kolektiva. Materijalizacija ovog kontinuiteta iz zajedničkog porijekla i prošlosti je prema Kristiansenu dio procesa *materijalizacije sjećanja* kroz socijalnu i religijsku tradiciju.

Na ovaj način su formirana kolektivna sjećanja zajedničke prošlosti koja je kroz tradiciju *postojanja od najranijih vremena* omogućavala ljudima da se povežu s okruženjem i zajednicom u kojoj su egzistirali. Stvaranjem kontinuiteta naseljenosti, kao što je pokazao Bradley, na jednom geografskom prostoru unutar jedne zajednice su osim mentalnih nastajali i pejzaži sjećanja, *landscapes of memory*.<sup>116</sup> Jedan od značajnih dijelova ovih sjećanja su predstavljali grobovi, grobovi predaka, čak i grobovi kuća ili možda i samih

<sup>111</sup> Kristiansen 2008, 45-46.

<sup>112</sup> Isto, 48; Potrebica 2010, 172;

<sup>113</sup> Crielaard 2009, 63.

<sup>114</sup> Isto, 63-64.

<sup>115</sup> Price 2013, 292.

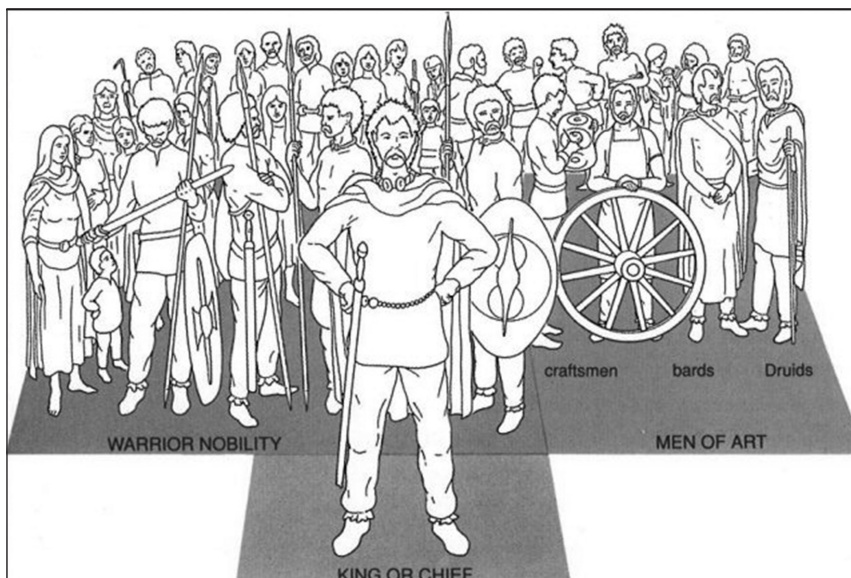
<sup>116</sup> Bradley 2009, 33.

<sup>108</sup> Barth 1969, 27.

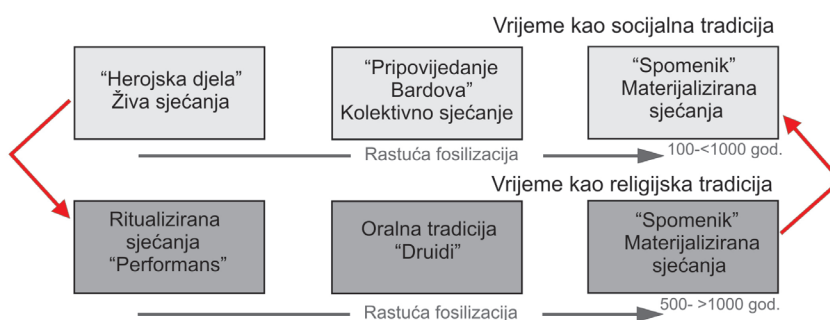
<sup>109</sup> Jones 2003, XIII.

<sup>110</sup> De Vos 1982, 17.





Sl. 8. *Struktura keltskog društva* (Po: T. D. Price 2013, 292.)

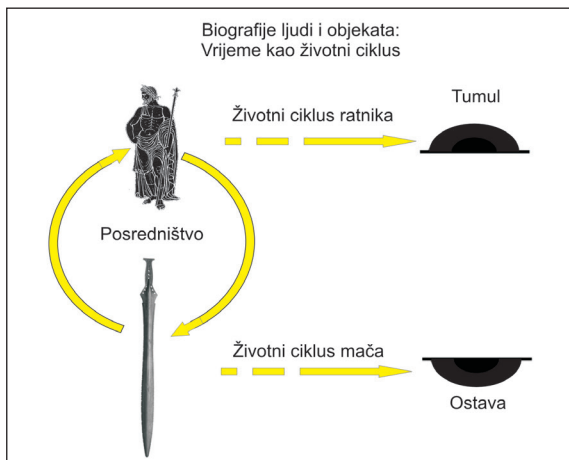


Sl. 9. *Materijalizacija sjećanja* (Po: Kristiansen 2008, 48; Izradio: A. Kaljanac)

naselja. Predstavnici elite, kao ratnici, svećenici, nosioci identiteta i slavnog porijekla jedne zajednice su, kao i pripadnici šireg kolektiva, na kraju svog života umirali i postajali dio zajedničke prošlosti jednog kolektiva. Međutim, ovi predstavnici u trenutku smrti nisu u potpunosti završavali identitetsku ulogu koju su igrali tokom života. Nekada živi vladari, junaci herojske i mitološke prošlosti su istovremeno transformirani u novu formu sadašnjosti, materijaliziranu kroz monumentalne grobnice putem kojih se prošlost, kao i nekadašnje elite iz nje, i sadašnjost formiraju kao dio krajolika, prostora koji pripada jednoj zajednici u političkom, kulturološkom i tradicionalnom smislu. Na taj način se životni ciklus *ratnika* kao elite nastavljao u *sadašnjosti* istovremeno gradeći dublju i snažniju prošlost

materijalizirajući se kao svjedok iste prošlosti u sadašnjosti na prostoru s kojim se jedna zajednica identificirala.

S druge strane, dok su elite promatrane kroz prizmu bogatih, *kneževskih grobova*, pitanje kolektivnog identiteta i mogućnosti njegovog utvrđivanja u arheološkim nalazima je znatno zapostavljano, dominantno kao posljedica odsustva reprezentativnih nalaza izvan kruga definiranih *kneževskih grobova*. Pripadnici šireg kolektiva istovremeno nisu bili i pripadnici viših statusnih slojeva, time ni u mogućnosti posjedovanja bogatog materijala na temelju kojeg bi za moderne arheologe bili prepoznatljivi, te je stoga i samo utvrđivanje njihove *žive kulture* i identifikacijskih kretanja znatno teže u odnosu na jasno prepoznatljive grobove elite. Međutim,



Sl. 10. Materijalizacija životnog ciklusa elite  
(Po: Kristiansen 2008, 42; Izradio: A. Kaljanac)

činjenica da je kolektivni identitet teže ili slabije uočljiv u odnosu na jasnije prepoznatljive elemente socijalne stratifikacije ne znači nužno i da on nije postojao, kao ni da ga je u potpunosti nemoguće identificirati u arheološkim nalazima. Konkretizirano, ukoliko se promatra u odnosu prema prošlosti, jedna etnička zajednica bi bila produkt svoje prošlosti i porijekla. Govoreći o *Animacy, Agency, and Personhood* C. Knappett je konstatirao: *There is no reason why we should a priori limit the term cyborg to humans; it could conceivably refer to any sort of organism that goes beneath or extends beyond its own skin and coopts inanimate elements of the environment for adaptive purposes.*<sup>117</sup> U ovom smislu se i jedna etnička zajednica može smatrati, u okviru terminologije Knappetta, *kiborgom*. Svojim prilagođavanjem različitim situacijama, kao primordijalno subjektivna i kao bilo koji organizam o kojem Knappett govori, etnička zajednica se razvija i raste ili smanjuje, asimilira ili biva asimilirana. Ukratko, njena historija se može promatrati kao dugotrajan proces hibridizacije, spajanja i razdvajanja, pri čemu se i sam etnos pojavljuje kao hibridni produkt. Istovremeno, C. Knappett je na ovaj odnos u okvirima materijalne kulture ukazao primjerom individue koja koristi šolju za kafu: *Whatever the case, one can see how the development of personal and communal identity is not something that is worked out first among humans and then transferred to the nonhuman domain – the two domains coimplicate each other and in-*

<sup>117</sup> Knappett 2005, 20.

*termingle. The individual using the cup is changed by it, becoming a hybrid entity of individual – with – cup. By the same token, the cup is changed by the individual, embroiled within a network of connections that may spread far beyond that single consumption moment.*<sup>118</sup> Promatrano na ovaj način, posuda se kao dio materijalne kulture prenosi iz sfere prirodnog (materijala od kojeg je posuda napravljena) i transformacije prirode (transformiranje materijala u posudu) u sferu kulture, pri čemu nastaje hibridni odnos *individua s posudom*. Korisnici, individue ili zajednice, s određenim materijalom, u ovom slučaju šoljom, mogu se povezati<sup>119</sup> i percipirati je na različite načine. Ona može postati i biti predstavljena kao statusni ili identitetski simbol pojedinaca ili šireg kruga ljudi u istoj mjeri kao što može reprezentirati pobjedu čovjeka i zajednice nad silama prirode. Transformiranje prirode u kulturu,<sup>120</sup> njeno svladavanje i kontroliranje je od presudnog značaja čak i za modernog čovjeka i, jednako kao njemu, pobjeda nad silama prirode je bila od istog značaja za kolektivni osjećaj povezanosti i snage jedne zajednice u prahistoriji. Uspostavljanje ovakve kontrole nad prirodom se svakako odražavalo i na oruđe kontroliranja, u ovom slučaju zemlju transformiranu u posudu, te je stoga ona mogla biti promatrana dvojako od strane njenih korisnika. Na prvom mjestu ona je bila funkcionalna, iz tog razloga je proces stvaranja posude i obavljen. Na drugom mjestu, stvoreni materijal je predstavljao simbol ljudske snage i pobjede nad prirodnim silama te je, kao takav, materijal koji čini strukturu posude mogao biti percipiran i kao kulturni objekt od posebnog značaja za čovjeka. Zbog ovoga su majstori mogli uživati poseban položaj u društvu, ali su istovremeno tehnički lako izvodivi ornamenti mogli dobiti određenu simboliku koja je bila rezervirana samo za određenu količinu proizvodnog materijala. Prema ovome se keramički produkt može promatrati kao funkcionalan, dok se keramika kao materijal može promatrati u vidu simbola koji reprezentira snagu zajednice koja upravlja silama prirode i svijeta, zajednice koja otkida dio prirode, oblikuje ga i iz jedne materije, zemlje, snagom ruku i vatre pretvara u potpuno

<sup>118</sup> Isto, 165.

<sup>119</sup> Knappett 2005, 115.

<sup>120</sup> Shanks / Tilley 1992, 35.

drugu. Ako se proizvedena posuda promatra u skladu s Knappettovom hipotezom o transformiranju prirode u posudu,<sup>121</sup> onda se ona može promatrati ne samo kao pobjeda zajednice nad prirodom već i kao *funkcionalna keramička posuda i posuda od transformirane prirode*. Iako se naizgled čine sličnim, ova dva ugla promatranja keramičkog materijala se suštinski razlikuju izuzev u detalju da se kroz njihovu široku upotrebu istovremeno oba pojavljuju kao jeftino, dostupno širokom populacijskom krugu, *demokratsko*, a istovremeno simboličko sredstvo *transformirane prirode*, na kojem je jedna zajednica mogla izražavati svoje unutarnje fluktuacije, među kojima i identitetske. Prema svemu iznesenom, identitet jedne zajednice se može definirati kao složena struktura zasnovana na nekoliko faktora:

1. Identitet jedne zajednice je u *vertikalnom* smislu strukturiran iz individualnog ka kolektivnom. Primordijalno je subjektivan i ovisan o situacijskim modelima.

2. Hijerarhijsko identificiranje unutar zajednice je formirano u skladu s primordijalnim mehanizmima individualnog u smislu da je hijerarhija kolektiva utvrđena brojnim elementima povezanim s porijeklom individue (npr. plemićko, zanatsko i sl. porijeklo) koje je zasnovano na rodbinskim vezama i njihovoj prošlosti.

3. Na temelju rodovskog i staleškog porijekla, u *horizontalnom* smislu, individua (kralj, plemić, knez) reprezentira status, ugled ili značaj kolektivnog u okruženju.

4. Kolektiv kao cjelokupna zajednica elementima kao što je snaga, brojnost, uspješnost i sl. formira i odražava identitet individualnog predstavnika kolektiva.

Iz predloženih tačaka proizlazi da identitet jedne zajednice funkcionira kao dvije poluge jednog mehanizma, kolektivna i individualna, pri čemu hijerarhijski niže individualno, primordijalno, tvori hijerarhijski više kolektivno, situacijsko, iz kojeg se formira individualno kao subjektivno utemeljeno u ličnosti individualnog predstavnika zajednice. Elita kroz ovu strukturu svojim identitetom, formiranim kroz socijalnu i religijsku tradiciju,<sup>122</sup> seže dublje u prošlost, do mitološkog porijekla, ali koje istovremeno porijeklo i identitet dijeli s pripadnicima zajednice

koji više svojih primordijalnih identiteta roda ujedinjuju kroz prošlost i porijeklo elite u kolektivnu pripadnost jednoj zajednici.

U skladu s ovim se osjećaj kolektiva prema individualnom predstavniku može promatrati i kroz konstataciju J. G. Kellasa koji navodi da se očekuje i da je gotovo potpuno prirodno da građani daju svoje živote za domovinu, dok je teško očekivati isto od njih za nečiji posao, društveni položaj, nečiju državu izuzev sopstvene domovine.<sup>123</sup> Istovremeno, cjelokupni identitet zajednice se materijalizira i manifestira prema okruženju dvojako, kao što je i formiran: prvi, individualni se prikazivao statusom i ugledom elite, što je prepoznatljivo npr. na primjeru kneževskih ukopa; drugi, kolektivni identitet se manifestirao u okvirima svakodnevnog života (u siromašnjoj formi se reproduciraju ideje elite o načinu ukopa, na dostupnom materijalu kao što je keramika se mogu izražavati identitetske ideje i sl.). Prema predloženoj unutarnjoj strukturi identificiranja u okvirima jedne zajednice, njihovo manifestiranje prema okruženju ovisi o nizu voljnih/nevoljnih, predvidivih/nepredvidivih situacija u kojima se nalaze zajednica, njen unutarnji identitet i okruženje. Preciznije rečeno, da bi se određeni unutarnji identitet uopće naglašavao izvan kruga zajednice, bilo je neophodno generirati dva kriterija: 1) postojanje unutarnje samopercepcije kolektiva; 2) interakciju koja je produkt niza situacija između dvije zajednice; čime bi bilo kakvo naglašavanje etničkog identiteta dobilo svoj smisao jer su prisutni istovremeno *objekt* naglašavanja, identitet, i *subjekt* kojem se identitet naglašava. Ovakvo izražavanje identiteta je podrazumijevalo interakciju među različitim identitetima ili zajednicama koja sama po sebi teži stvaranju stanja, odnosno uvjeta putem kojih bi se osigurala jezička, kulturološka, materijalna i slična sredstva na osnovu kojih bi se interakcija odvijala te bi generirala sličnost ili zajednicu kultura.<sup>124</sup> Ovo stanje je Barth definirao pojmom *homeostaza*,<sup>125</sup> prema čemu bi dvije zajednice, dva identiteta u interakciji težili međusobnom poništavanju s ciljem generiranja novog, *zajedničkog*, identiteta ili homeostazi.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> Kellas 1991, 9.

<sup>124</sup> Barth 1969, 16.

<sup>125</sup> Isto, 16.

<sup>126</sup> Iako se Barthov termin homeostaza može interpretirati kao težnja prirodnoj ravnoteži organizma, u ovom slučaju

<sup>121</sup> Knappett 2005, 165.

<sup>122</sup> Kristiansen 2008, 48.

Ukoliko se pretpostavi u hipotetičkom smislu da je identitetska svijest jedne zajednice bila utemeljena na primordijalno subjektivnim principima, upravo je interakcija sa svojom težnjom ka *interakcijskoj ravnoteži* uzrokovala primordijalnu sociološko-psihološku<sup>127</sup> reakciju zajednice koja je težila samoodržanju. S obzirom na to da je sila interakcijske težnje vodila ka stvaranju ravnoteže, moguće je pretpostaviti unutarnju reakciju primordijalno subjektivnog identiteta ka transformiranju iz jedne *opće*<sup>128</sup> kulture u kulturu s izraženijim identitetom (npr. etničkim), iz čega se kao konsekvenca u materijalizaciji nameće mogućnost *ne stvaranja novih već intenziviranja postojećih* elemenata opće kulture. Kao takva, *opća* kultura se može promatrati ugroženom nastankom nove, *interakcijske* ili kulture više *primarnih zajednica*,<sup>129</sup> iz čega se, kao protuteža novim, intenziviraju ornamentalni elementi starije i unutarnje opće kulture. U tom smislu, novonastala *interakcijska kultura* je produkt *interakcijske težnje ka homeostazi/ravnoteži* koja vrši pritisak ka hibridiziranju dvije različite zajednice koje tvore jednu novonastalu, dok svaka posebno čini hibridnost *ljudske i neljudske*<sup>130</sup> forme, tačnije, ljudske i *materijalne* forme.

Promatrano kroz prizmu centra i periferije,<sup>131</sup> prvog kao izvorišta jednog identiteta i drugog kao mjesta manifestiranja identiteta prema susjednoj zajednici, prema Barthu, dihotomija između unutarnjih pripadnika i između jedne zajednice prema drugoj dozvoljava utvrđivanje kontinuiteta i istraživanje promjena kulturnih formi i sadržaja.<sup>132</sup> Simplificirano rečeno, obje

---

žive kulture promatrane kao organizam s nizom sistema i podsistema, definiranje samog pojma se čini djelomično neprihvatljivim uslijed širine termina te se kao prikladnija definicija nadaje: *težnja ka interakcijskoj ravnoteži*.

<sup>127</sup> Barth 1969, 11.

<sup>128</sup> Općom kulturom se, kao metodološkom kategorijom, mogu s ciljem cjelokupnog obuhvaćanja definirati svi elementi žive kulture kroz koje se manifestiraju individualni i kolektivni pokazatelji pripadnosti jednoj zajednici.

<sup>129</sup> Pojmom *interakcijska kultura* je moguće definirati ravnotežu koja nastaje dugotrajnim interakcijskim procesom između dvije i više kultura, pri čemu se formiraju zajedničke kulturne norme i tijela (jezik, elementi duhovne kulture, dijelovi materijalne kulture koji su predstavljali značajan predmet trgovine itd.).

<sup>130</sup> Knappett 2005, 148.

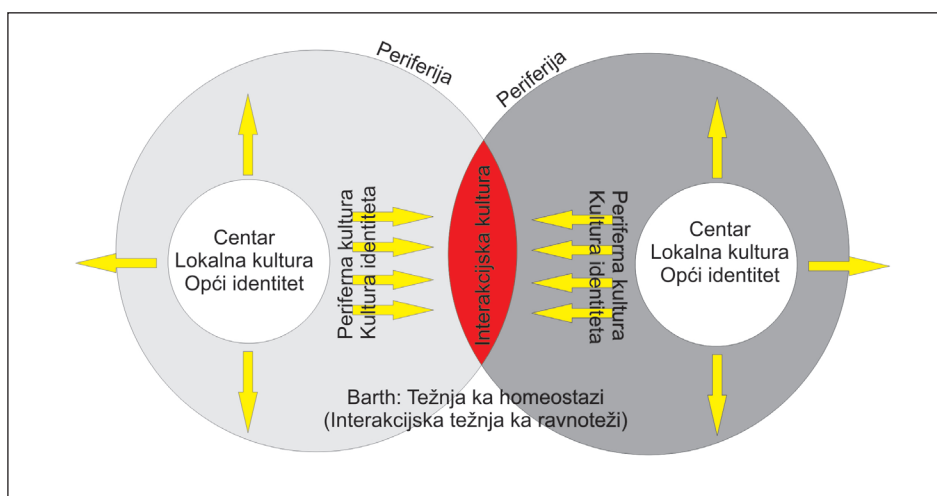
<sup>131</sup> Definicija koju je utvrdio Wallerstein u obliku centar, polu-periferija i periferija.

<sup>132</sup> Barth 1969, 14.

zajednice involvirane u interakcijski proces unutar centra izdvajaju i naglašavaju brojne elemente svog identiteta, koji se nakon toga manifestiraju ka interakcijskoj zoni ili periferiji. Tokom trajanja ovog procesa takvi su pokazatelji naglašeniji i što je proces duže trajao, i njihovi ostaci u materijalnoj kulturi su uočljiviji. Formiranjem nove, hibridne kulture, nastale iz dvije zajednice, umanjuje se i otpor jedne *opće* kulture ka *interakcijskoj* i elementi naglašavanja lokalnog identiteta se za arheološke interpretacije postepeno gube i postaju nevidljivi.

Prema svemu istaknutom, u kontekstu arheoloških interpretacija etnogenetskih kretanja, može se zaključiti da se ovisno o trajanju i snazi interakcijskih procesa između dvije i više prahistorijskih zajednica mogu definirati dva vida materijalizacije etničkih ili identitetskih ideja. Prvi vid identitetske materijalizacije, time i prepoznatljivosti u okviru arheološkog materijala, zasnovan je na pretpostavci o otporu jednog, lokalnog, identiteta prema formiranju *interakcijske kulture*, tačnije, hibridizaciji sa susjednom ili zajednicom s kojom se stupa u interakciju. Na temelju te pretpostavke su tokom XX stoljeća zasnovani brojni arheološki koncepti, pri čemu su definirane arheološke kulture poistovjećivane s nekadašnjim etničkim zajednicama. Polazeći od različitosti manifestiranih u materijalnim nalazima, tipologijama keramičkih i metalnih nalaza, različitim načinima ukopavanja pokojnika i sl., formirani koncept arheološke kulture je preslikan i na identitet nekadašnjih zajednica namećući tipološke razlike kao nužne kulturne razlike između dva identiteta. Ovakve interpretacije su tokom dugog niza godina predstavljale odraz logičke konstatacije da se cjelokupna potraga za identitetima u prošlosti ili sadašnjosti bazira na činjenici da *identiteta ima više* ili na tome *da se dva identiteta neophodno nalaze u beskonačnoj koliziji*. Na žalost, arheologije ili samih arheologa, nelogično je ponekada najlogičnije te etnogeneza u svojoj jednostavnosti nerijetko može odražavati i naglašavati apsolutnu *sličnost* iz različitosti. Iz tog razloga se prvi, već spomenuti vid identitetske materijalizacije može definirati kao *etnogeneza različitosti* u odnosu na dosada izostavljaju perspektivu *sličnosti*.

U tom smislu je indikativno prisustvo niza materijaliziranih ideja, od ornamentalnih tehnika i stilova, preko gradinskih naselja, do sahara-



Sl. 11. Odnos centra i periferije prema interakcijskoj kulturi (Prikaz izradio: A. Kaljanac)

njivanja koji su zastupljeni na širokom prostoru kako jugoistočne, tako i srednje Evrope. Iako upotreba široko zastupljenih elemenata materijalne kulture često navodi arheologe na konstatacije o nemogućnosti identificiranja individualnih identiteta manjih zajednica ili na zaključke o identificiranju velikih etničkih skupina koje su naseljavale široka prostranstva, takve konstatacije ne moraju neophodno biti tačne. Pretpostavi li se postojanje dvije ili više zajednica s formiranim identifikacijskim mehanizmima i percipiranjima kolektivne pripadnosti, tradicionalno promatrano u arheološkim interpretacijama, kroz *etnogenezu različitosti* bi se očekivali određeni pokazatelji na temelju kojih bi hipotetičke zajednice iskazivale svoje posebnosti u odnosu prema susjedstvu ili drugim zajednicama u interakciji. S druge strane, pretpostavljena različitost za sobom implicira i brojne druge elemente kao što je *konkurentnost* ili status kolektiva, njihove elite i sl. Statusno pitanje otvara mogućnost promatranja *sličnosti* kao elementa naglašavanja sopstvenog identiteta ili čak *različitosti* u odnosu prema drugima. Tako se upotreba tumula na različitim područjima ili u odnosu na tolos grobnice može promatrati kroz naglašavanje sopstvenog statusa elite koja teži *bliskosti u statusnoj konkurentnosti* sa susjednim elitama, pri čemu bi sve elite u interakciji težile upotrebi sličnih statusnih simbola. Time bi u pitanju njihovog sahranjivanja kao elita užih lokalnih identiteta za arheologe postale gotovo neprepoznatljive, dok bi njihovo prisustvo kroz sličnost s drugim elitama, promatrano u periodu trajanja *žive kulture i interakcije*, bilo

potvrđeno na znatno širem prostoru od onog koji se mogao identificirati s njihovim *domenom*. Slična situacija se može prepoznati i u upotrebi gradinskih naselja ili mikenskih citadela te se tako citadela stare Kadmeje, kasnije Tebe, može s lakoćom povezati s citadelom Mikene i interpretirati kao dio mikenske kulture. Međutim, sama činjenica o njihovom postojanju i sličnosti može biti i pokazatelj *različitosti* gdje ni jedna od dvije konkurentne zajednice nije željela biti *različita* od druge, već upravo suprotno, čime bi njen status bio jednak konkurentnom.

Na kraju, i promjene u keramičkoj produkciji, stilovima i tehnikama ornamentiranja i formama keramičkog materijala mogu biti pokazatelj *sličnosti*, pri čemu je jedna zajednica ili regija mogla težiti usvajanju širih stilova i tehnika u krajnjoj instanci manifestirajući svoj identitet kroz status elite, ali i kroz ornamentalne stilove u kolektivnom smislu. Možda su, hipotetički, različiti stilovi u određenom periodu bili izraz jedne široke mode čija su upotreba i usvajanje mogli odražavati status zajednice u regionalnim odnosima u smislu da je kroz upotrebu široko zastupljenog stila zajednica naglašavala svoj status, stepen *razvijenosti* pa čak i svoje prisustvo kao ravnopravnih ili konkurentnih u okruženju. Na ovaj način, prihvatiti li se mogućnost promatranja *sličnosti* kao jednog od pokazatelja *različitosti*, iako je u materijalnoj kulturi ova kategorija skoro neprepoznatljiva, mogućnosti za interpretiranje identifikacijskih mehanizama i manjih lokalnih identiteta bi mogle u znatnoj mjeri biti unaprijeđene, posebice kroz prizmu definiranja elemenata koji

reprezentiraju trenutnu *konkurentnost* ili *prisustvo u regiji* u svijetu svakodnevnice, dakle svijetu živih, i elemenata koji definiraju različitost.

Postojanje svijeta *živih* implicira i postojanje svijeta *mrtvih*, što nije nepoznanica, ali je značajna činjenica da ova dva svijeta predstavljaju istovremeno i dva vremena. Svijet *živih* predstavlja trenutno stanje, sadašnjost i položaj zajednice u njoj, dok svijet *mrtvih* reprezentira prošlost i sve spomenute identifikacijske kriterije povezane s njom. Prošlost kao takva zauzima poseban status i moguće je pretpostaviti da se manifestacija identiteta jedne zajednice integrirane u ideje trenutnog vremena može prepoznati u arheološkom materijalu upravo uspostavljanjem distinkcije između identiteta u svijetu *živih*, a koji je predmet arheološke potrage, i prošlosti, manifestirane u svijetu *mrtvih*, iz koje je trenutni identitet formiran. Za razliku od klasično pretpostavljene, *etnogeneze različitosti*, ovim principom bi bilo moguće definirati dodatni koncept *etnogeneze sličnosti* koja bi u znatnoj mjeri mogla ponuditi odgovore na pitanja manjih lokalnih identiteta prahistorijskih zajednica, a koji su ponekada poznati antičkim izvorima, ali potpuno neprepoznatljivi u arheološkom materijalu.

## Summary

### Archaeological Researches on the Processes of Ethnogenesis in the Western Balkan's Prehistory: Possibilities and Limitations

Ethno-genetic studies of prehistoric communities are present from the period of the renaissance antiquarians to the first moments of the modern science formation in the late nineteenth century. During this period in the archaeological research a full range of scientific tools for studying the chronological and typological aspects of material culture developed, and the most important step towards ethno-genetic discourse by forming the concept of archaeological cultures as methodological categories remained present in terms of archaeology is accomplished at the beginning of the XXI century. Archaeological culture

is equated with ethnic communities, precisely historical categories.

During the second half of the twentieth century in the former Yugoslavia under the influence of German methodological approach, question of the ethno-genetic research has begun its peak from the First Congress of archaeologists Yugoslavia in Niška Banja, and reached the peak of its development within the work of the Centre for Balkan Studies (CBI) of the Academy of Science and Arts of Bosnia and Herzegovina.

European archaeology has experienced a similar development and a loss of interest at the end of the twentieth century. By the S. Jones' work *The Archaeology of Ethnicity Constructing identities in the past and present* studying ethno-genetic processes in Europe revived again. Within the re-actualization of this issue in the archaeological discourse the question of whether and under what methodological framework or integration with other sciences, opportunities for further development ethno-genetic research in the Western Balkans exists. In that sense, in terms of modern archaeology lays one of the most important issues of the relation between traditional archaeology and its interpretations towards problem of the integration with population's genetics, as well as the traditional unanswered question of whether one archaeological culture at the same time represents a particular ethnic group.

## Bibliografija

- Arnold, B. 2006, Dealing with the Devil: The Faustian Bargain of Archaeology Under Dictatorship, In: Galaty, M. L. / Watkinson, C. (Eds.), *Archaeology Under Dictatorship*, Springer, New York 2006, 191-213.
- Arvidsson, S. 2006, Arian Idols, Indo-European Mythology as Ideology and Science, The University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Bahn, P. 2005, The Antiquity of Man, In: Renfrew, C. / Bahn, P. (Eds.), *Archaeology, The Key Concepts*, Routledge, London and New York 2005, 5-8.
- Barth, F. 1969, Introduction, In: Barth, F. (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston 1969, 9-39.
- Bartosiewicz, L. / Mérai, D. / Csippán, P. 2011, Dig Up-Dig in: Practice and Theory in Hungarian Archaeology, In: Lozny, L. R. (Ed.), *Comparative Archaeologies, A Sociological View of the Science of the Past*, Springer, New York Dordrecht Heidelberg London 2011, 273-339.

- Bernal, M. 1987, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. II, The Archaeological and Documentary Evidence, Rutgers University Press 1987.
- Bernasconi, R. / Lott, T. L. 2000, Introduction, In: Bernasconi, R. / Lott, T. L. (Eds.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2000.
- Binford, L. R. 2002, In *Pursuit of the Past, Decoding the Archaeological Record*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2002.
- Blench, R. / Spriggs, M. 2005, *Archaeology and Language IV, Language Change and Cultural Transformation*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Bradley, R. 2009, *The Past in Prehistoric Societies*, Routledge, New York 2009.
- Childe, V. G. 1930, *The Bronze Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1930.
- Clarke, D. L. 1973, *Archaeology: the loss of innocence*, *Antiquity* 47/185, 1973, 6-18.
- Cohen, A. 2004, *The Lesson of Ethnicity*, In: Cohen A. (Ed.), *Urban Ethnicity*, Routledge, London 2004, IX-XXIV.
- Crielaard, J. P. 2009, *The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world*, In: Derks, T. / Roymans, N. (Eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity, The Role of Power and Tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, 37-85.
- Curta, F. 2001, *The Making of the Slavs, History and Archaeology of the Lower Danube Region c. 500-700*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Čirković S. 1995, *Srednjovjekovno razdoblje u tzv. etnogenzi balkanskih naroda*, In: Budak N. (Hrsg) *Etnogeneza Hrvata*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1995, 28-40.
- Daniel, G. E. 1950, *One Hundred Years of Archaeology*, London, Duckworth 1950.
- Daniel, G. 1963, *The Idea of Prehistory, The World Publishing Company*, Cleveland and New York 1963.
- Darwin, C. R. 1994, *The Correspondence of Charles Darwin, Volume 9, Volume 1861*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- De Vos, G. 1982, *Ethnic pluralism: conflict and accommodation*, In: De Vos, G. / Romanucci-Ross, L. (Eds.), *Ethnic Identity: cultural continuities and change*, University of Chicago Press, Chicago 1982 [1975], 5-41.
- Diaz-Andreu, M. 2007, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology, Nationalism, Colonialism, and the Past*, Oxford 2007.
- Diaz-Andreu, M. 1996, *Constructing identities through culture: the past in the forging of Europe*, In: Graves-Brown, P. / Jones, S. / Gamble, C. (Eds.), *Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities*, Routledge, London 1996, 48-62.
- Dyson, L. S. 2006, In *Pursuit of Ancient Past, A History of Classical Archaeology in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New Haven and London 2006.
- Geertz, C. 1963, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, In: Geertz, C. (Ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, New York 1963, 105-157.
- Gobineau, A. 1853, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Volume 1, F. Didot, Paris 1853.
- Hawkes, C. 1954, *Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World*, *American Anthropology* 56, 1954, 153-68.
- Hechter, M. 1978, *Group Formation and the Cultural Division of Labour*, *American Journal of Sociology*, Vol. 84, 1978, 293-318.
- Hodder, I. 1991, *Archeological theory in contemporary European Societies: the emergence of competing traditions*, In: Hodder, I. (Ed.), *Archaeological Theory in Europe (The last three decades)*, Routledge, London 1991, 1-24.
- Hodder, I. 2005, *Theory and Practice in Archaeology*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Isaacs, H. 1974, *Basic group identity: idols of the tribe*, *Ethnicity* 1, 1974, 15-41.
- Isajiw, W. W. 1992(1993), *Definition and Dimensions of ethnicity: A Teoretical Framework*, In: Statistics Canada and U. S. Bureau of the Census (Eds.), *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity April 1-3*, U. S. Government Printing Office, Washington D. C. 1992 (1993), 407-427.
- Jones, S. 1997, *The Archaeology of Ethnicity, Constructing identities in the past and present*, London and New York 1997.
- Kellas, J. G. 1991, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, London 1991.
- Klejn, L. S. 1988, *Arheološka tipologija*, ŠKUC Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988.
- Klemm G. 1854, *Allgemeine Culturwissenschaft: Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur*, Leipzig 1854.
- Knappett, C. 2005, *Thinking Through Material Culture, An Interdisciplinary Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2005.
- Kohl, P. L. 2002, *Nation-Building and the Archaeological Record, Nation and National Ideology, Past Present and Prospects*, Proceedings of the International Symposium held at the New Europe Col-

- lege, Bucharest April 6-7, 2001, New Europe College 2002.
- Kossinna, G.* 1912, Die deutsche Vorgeschichte, eine hervorragend nationale wissenschaft, kurzer auszug, Mannus 4, Leipzig 1912, 17-19.
- Kossinna, G.* 1911, Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie, Mannus-Bibliothek 6, Kabitzsch, Leipzig, Würzburg 1911.
- Kossinna, G.* 1895, Über die vorgeschichtliche ausbreitung der Germanen in Deutschland, Correspondenz-Blatt 26, 1895, 109-112.
- Kristiansen, K.* 2008, From memory to monument: the construction of time in the Bronze Age, In: Lehoërf, A. (Ed.), Construire le temps. Histoire et méthodes des chronologies et calendriers des derniers millénaires avant notre ère en Europe occidentale, Actes du XXX e colloque international de Halma-Ipel, UMR 8164 (CNRS, Lille 3, MCC), 7-9 décembre 2006, Lille; Glux-en-Glenne: Bibracte, Bibracte 16, 2008, 41-50.
- Lubbock, J.* 1870, The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man, Mental and Social Condition of Savages, Longmans, Green, and Co., London 1870.
- Mackridge, P.* 2009, Language and National Identity in Greece 1766-1976, Oxford University Press, New York 2009.
- Marchand, S. L.* 2003, Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970, Princeton University Press, New Jersey 2003.
- Mees, B.* 2008, The Science of the Swastika, Akaprint Nyomda, Budapest 2008.
- Mellor, R.* 2008, Graecia Capta: The Confrontation between Greek and Roman Identity, In: Zacharia, K. (Ed.), Hellenisms, Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity, Hampshire 2008, 79-127.
- Merrills, A. / Miles, R.* 2010, The Vandals, Wiley-Blackwell, West Sussex 2010.
- Most, G.* 2008, Philhellenism, Cosmopolitanism, Nationalism, In: Zacharia, K. (Ed.), Hellenisms, Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity, Hampshire 2008, 151-169.
- Murray, T.* 2001, Encyclopedia of archaeology: History and discoveries, ABC-CLIO 2001.
- Murray, T.* 2007, Milestones in Archaeology, A Chronological Encyclopedia, Santa Barbara, California Denver, Colorado Oxford, England 2007.
- Nagel, J. / Olzak, S.* 1982, Ethic Mobilization in New and Old States: An Extension of the Competitive Model, Social Problems, Vol. 30, 1982, 127-143.
- Penka, K.* 1883, Origines Ariacae, Wien und Teschen 1883.
- Popkin, R. H.* 1987, Isaac La Peyrère (1596-1676), His Life, Work and Influence, E. J. Brill, Leiden 1987.
- Potrebica, H.* 2010, Grci u kontinentalnoj Hrvatskoj, u: Stošić, J. P. (ur.), Antički Grci na tlu Hrvatske, Galerija Klovičevi dvori, Zagreb 2010, 171-175.
- Price, T. D.* 2013, Europe before Rome, A site-by-site tour of the stone, bronze, and iron ages, Oxford University Press, New York 2013.
- Puschner, U.* 2002, Grundzüge völkischer Rassenhygiene, In: Leube, A. (Ed.), Prähistorie und Nationalsozialismus: Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933-1945, Synchron, Heidelberg 2002, 50-72.
- Rebay-Salisbury, K. C.* 2011, Thoughts in Circles: Kulturkreislehre as a Hidden Paradigm in Past and Present Archaeological Interpretations, In: Roberts, B. W. / Linden, M. V. (Eds.), Investigating Archaeological Cultures, Material Culture, Variability, and Transmission, Springer, New York Dordrecht Heidelberg London 2011, 41-61.
- Riede, F.* 2011, Steps Towards Operationalising an Evolutionary Archaeological Definition of Culture, In: Roberts, B. W. / Linden, M. V. (Eds.), Investigating Archaeological Cultures, Material Culture, Variability, and Transmission, Springer, New York Dordrecht Heidelberg London 2011, 245-271.
- Rydberg, V.* 1887, Teutonic Mythology, Stockholm 1887.
- Shanks, M. / Tilley, C.* 1992, Re-Constructing Archaeology, Theory and Practice, London and New York 1992.
- Shanks, M.* 1992, Experiencing the Past, On the character of archaeology, London and New York 1992.
- Shanks, M.* 1997, Classical Archaeology of Greece, Experiences of the discipline, London and New York 1997.
- Sklenář, K.* 1983, Archaeology in Central Europe: the First 500 Years, New York 1983.
- Smolla, G.* 1979/80, Das Kossinna-Syndrome. Fundberichte aus Hessen, 1979/80, 19/20, 1980, 1-9.
- Srejić, D.* 1997, Arheološki leksikon, preistorija Evrope, Afrike i Bliskog istoka, grčka, etrurska i rimska civilizacija, Savremena administracija, Beograd 1997.
- Tallgren, A. M.* 1978, The method of prehistoric archaeology, Antiquity XI, 152-161; Racial Studies 1, 1978, 401-11.
- Trigger, B. G.* 1989, A History of Archaeological Thought, Cambridge 1989.
- Trigger, B. G.* 1996, Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist, In: Preucel, R. / Hodder, I. (Ed.), Contemporary Archaeology in Theory, Blackwell Publishers LTD, Oxford 1996, 615-632.
- Tylor, E. B.* 1873, Primitive Culture: Researches Into the Development of Mytology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, Vol. I and II, Murray J., London 1873.



- Veit, U.* 2003, The case of Kossinna and its consequences 'Settlement archaeology'. Kossinna's method and contemporary criticisms, In: Shennan, S. (Ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Taylor and Francis e-Library 2003.
- Wailes, B. / Zoll, A. L.* 2000, Civilization, barbarism, and nationalism in European archaeology, In: Kohl, P. L. / Fawcett, C. (Eds.), *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 21-39.
- Wilser, L.* 1899, *Herkunft und Urgeschichte der Arier*, Hornung, Heidelberg 1899, 54.
- Winckelmann, J. J.* 1850, In: Lodge G. H. *The history of ancient art among the Greeks*, London 1850.
- Wylie, A.* 2002, *Thinking from Things, Essays in the Philophy of Archaeology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles and London 2002.
- Yenne, B.* 2010, *Hitler's Master of the Dark Arts: Himmler's Black Knights and the Occult Origins of the SS*, Zenith Imprint, Berlin 2010.
- Ziegert, H.* 2002, *Archaeology as History. A track into the past, From former environment and behavior to discovery, excavation and documentation of traces and analyses to the final reconstruction of history*, Books on Demand, Hamburg 2002.

