
Г л а с н и к
Етнографског института
САНУ
LIX (1)

Београд 2011

Г

Е

И

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LIX (1)

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LIX (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LIX
No. 1

Editor in chief:
Dragana Radojičić

International editorial board:
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Gabriela Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova
Karl Kaser

Editorial board:
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Ljiljana Gavrilović,
Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei

The reviewers:
Vojislav Stanovčić, Milena Benovska, Biljana Sikimić, Marina Simić, Miroslava
Malešević, Mladena Prelić, Ivana Bašić, Dragana Rusalić, Valentina Pitulić, Sreten
Petrović, Fernando Diego Del Vecchio

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at
meeting of the Department of Social Sciences SASA, October 2011.

BELGRADE 2011

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LIX
свеска 1

Главни и одговорни уредник:
Драгана Радојичић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Габриела Килианова,
Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова,
Карл Касер

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Љиљана Гавриловић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи

Рецензентски тим:

Војислав Становчић, Милена Беновска, Биљана Сикимић, Марина Симић,
Мирослава Малешевић, Младена Прелић, Ивана Башић, Драгана Русалић,
Валентина Питулић, Сретен Петровић, Фернандо Диего Дел Векио

Секретар уредништва:
Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној октобра 2011.
године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2011.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић
Маша Матијашевић
Љиљана Обренић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете и науке Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс);
Ulrich's Periodicals Directory.
The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access
Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Summary

Александра Павићевић, <i>Жива дела мртвих тела. Смрт и религија нације у Србији 19. века</i>	7
Aleksandra Pavicevic, <i>Living Acts of Dead Bodies. Death and Religion of the Nation in Serbia in 19th Century</i>	18
Мирјана Павловић, <i>Концептуализација, стратегије и реализација етничког/националног идентитета у историјском дискурсу</i>	29
Mirjana Pavlović, <i>Conceptualization, Strategies and Realization of National Ethnic/Identity in Historical Discourse</i>	39
Милеса Стефановић-Бановић, <i>Питање реформе црквеног календара: информисаност и ставови грађана Србије</i>	49
Milesa Stefanovic-Banovic, <i>The Issue of Reform of the Church Calendar: the Level of Information and Positions of Citizens of Serbia</i>	60
Ђурђина Шијаковић, <i>Обликовање бола: античка грчка тужбалица и њен терапеутски аспект</i>	71
Đurđina Šijaković, <i>Shaping the Pain: Ancient Greek Lament and its Therapeutic Aspect</i>	84
Гордана Благојевић, <i>Кинези баптисти: пример двоструке мањине у Србији данас</i>	97
Gordana Blagojević, <i>The Chinese Baptists: an Example of a Twofold Minority in Serbia Today</i>	106
Chiara Bonfiglioli, <i>Former East, Former West: Post-Socialist Nostalgia and Feminist Genealogies in Today's Europe</i>	115
Кјара Бонфиљоли, <i>Бивши Исток, бивши Запад: (пост)социјалистичка носталгија и феминистичке генеалогije у данашњој Европи</i>	127
Fernando Diego Del Vecchio, <i>Development of Management Skills for Professional Dessigners: an Answer to the Present Professional Crisis</i>	129
Фернандо Диего Дел Векио, <i>Унапређивање вештина менаџерства за професионалне дизајнере: одговор на актуелну кризу у професији</i>	140
Бранислав Пантовић, <i>Препознатљивост као добробит у глобализацији</i>	143
Branislav Pantović, <i>Recognition as Welfare in Globalization</i>	155

Библиографија
Bibliography

- Биљана Миленковић Вуковић, Сунчица Глишић, Јасна Чанковић,
Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у
Гласнику Етнографског института САНУ – 50 књига 165

Научна критика и полемика
Discussion and Polemics

- Maria Hnaraki, *Serbian Dance Tradition* 239
- Ана Ђорђевић, Весна Трифуновић, *Изазови визуелне антропологије:*
историја Балкана у сликама 240
- Јелена Павличић, *Пластичне деведесете* 242
- Ljiljana Gavrilović, *Roast Chicken and Other Gypsy Stories* by Jelena
Čvorović 245

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ, Београд
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Жива дела мртвих тела¹

Смрт и религија нације у Србији 19. века

Познато је, и у научној литератури мање-више елаборирано да је повратак религији на подручју бивше СФРЈ ишао руку под руку са стварањем нових националних држава и успостављањем нових/стarih етничких граница и идентитета. Због тога је логично што се ова појава често квалификује као религија нације и национализма. Међутим, из ове квалификације често изостаје увид у чињеницу да је повратак религији значио и повећање интересовања за религијска учења и знања, те масовније учествовање у црквеним обредима. Иако је извесно да од високог процента оних који су се на последњем попису идентификовали као православни Срби сасвим мали део одлази на *активне вернике*, евидентна обнова унутрашњег, литургијског живота Цркве сугерише одређена питања и опрезност при етикетирању савремених облика религиозности и улоге Цркве у њиховом формирању. Историјске околности које доводе до појаве религије нације у Србији у 19. веку чине оправданом хипотезу да религија нације ни тада, а ни данас није изникла из крила Цркве, већ да се она појављује као државни/секуларни идеолошки пројекат, чије су везе са религијом сасвим нерелигијске природе. Да бих поткрепила ову тврдњу, покушаћу да установим и покажем шта се налазило у основама ове световне религије 19. века, те да одговорим на питање начина обликовања њених садржаја. Ово ћу учинити на основу анализе политичке употребе мртвих тела, тј. доношења посмртних остатака Вука Караџића из Беча у Београд и обнављања гроба Доситеја Обрадовића том приликом.

Кључне речи:

религија, нација,
смрт, Вук
Караџић, Доситеј
Обрадовић

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Историја људских веровања и религијских идеја недвосмислено сведочи о религијама као динамичним системима, на основу којих и кроз које људска друштва и појединци успостављају равнотежу између ограниченог времена личног постојања и вечности, и проналазе своје место у координатама физичке и метафизичке реалности. Овај динамизам се огледа првенствено у формирању нових облика религиозности и у развоју, ширењу или сужавању сфера и области у којима се и кроз које се религијско пројављује, и на које се односи. Будући да већина великих, институционалних религијских система своје право на располагање истином заснива на континуитету са учењима оснивача и утемељитеља, оно што подлеже променама јесте, осим поменутог, и врста односа према кључним догматима (дакле, начелно статичним и непроменљивим), који карактерише одређене епохе. Тако се, на пример, у оквирима хришћанске цивилизације начелно може пропатити развојна линија која спаја/одваја религијски занос и бескомпромисну веру првих хришћанских заједница, религиозност хришћана из времена легализације и институционализације хришћанства, те умножавање интерпретација религијских догмата које се интензивира Расколом из 1054, а затим радикализује појавом Реформације. Током читавог овог периода мењали су се положај и улога религије и религијских институција у животу друштва, али и унутаррелигијски однос према сакраменту. Овај процес се најдиректније одражавао кроз развој обредне праксе, који је, с једне стране, био последица догматско-канонских усаглашавања, док је с друге био рефлексивна живих интерпретација, условљених духом различитих епоха (Velkowska 2002; Worthly 2002; Поповић 2010). У једној од мојих претходних студија посвећених овој проблематици покушала сам да покажем да је један од кључних феномена кроз који се може пратити овај вишеслојни процес – развој хришћанског погребног ритуала, који показује промене односа према смрти, која се, у виду иницијалног хришћанског догмата, сматра залогом и предусловом васкрсења (Павићевић 2011, 210 и даље). Од учења о заједници живих и мртвих у Цркви, преко одвајања погребња од евхаристије и трансформисања у приватни чин, па до савремене ситуације описане у једном тексту Ернста Бернца,² промене односа према феномену смрти сведоче и о спољашњој и о унутрашњој десакрализацији хришћанске културе и религије.

Свакако, једном од најзначајних прекретница у позицији религије у животу друштва сматра се почетак модерног доба. Индустријске, социјалне, политичке револуције, идеје просветитељства, научна и медицинска открића условили су дубинску промену друштвених и културних односа, која би била готово незамислива без промене у начину интерпретације света. Ова прекретница се данас најчешће означава појмом секуларизације, који се

² У том тексту он објашњава како је „чак и у црквеној догматици учење о последњим стварима постало додаток уџбеницима догматике и његов се садржај ретко више и предаје у теолошкој настави, а веровање у ускрснуће постало је само традиционална арабеска проповеди при сахрањивању, за коју неки напредни свештеник скоро већ верује да може да одустане од ње“ (Бернц 1998, 52).

дефинише као „сложен друштвено-историјски процес којим религијско мишљење, пракса и установе губе друштвени значај, односно, којим се друштво, култура и људи одлобађају религијског утицаја“ (Ђорђевић 2003, 379).

У тренутку када је *откривена*, секуларизација је у социологији посматрана као неповратни процес друштвених промена и духовног преображаја, који доноси „једно све рационалније стање духа“ (Ђорђевић 1995, 15). Прве утицајније теорије секуларизације настале су половином 20. века (Бергер 2008, 12), дакле – у времену *великих обећања* и очекивања, подстакнутих убрзаним технолошким напретком, а још више – убрзаним освајањем различитих врста слобода: политичких, друштвених, сексуалних, родних... Време њиховог настанка можда објашњава то што су први *секуларисти* превидели значајне историјске чињенице, које су умногоме оспоравале могућност потпуног раскида са религијом. Наиме, истовремено са слабљењем класичних, институционалних религија дошло је до бујања тзв. световних религија, које су, користећи *класичну* религијску реторику, успостављале своја *божанства* и начине њиховог обожавања. Појава световних религија није значила нестанак *светог*, већ на првом месту промену његовог садржаја. Њега је, пак, од претходне концепције посебно одвајала чињеница да су предмети обожавања, као и обећања вернима припадали искључиво историјском, а не и есхатолошком времену.

Као једну од најутицајнијих и по последицама најделокосежнијих световних религија треба издвојити тзв. религију нације, која свој *успех* и распрострањеност дугује управо чињеници да се у њеним основама налазило поистовећивање етничке и конфесионалне припадности (Тојнби 1998: 34). Ова веза је омогућавала да се – уз мало реторичке и политичке умешности – особине *светог* пренесу на само тело нације, те да жртва за њено добро постане неопходан услов *вечног живота*.

Познато је да се реактуелизација религије, која се у светским размерама почела дешавати осамдесетих година 20. века, у различитим деловима света манифестовала на различите начине – од повећаног интересовања за источњачке култове и алтернативне облике религиозности до обнављања *традиционалне* везаности за велике религијске системе и цркве. Такође је познато и у научној литератури мање-више елаборирано да је повратак религији на подручју бивше СФРЈ ишао руку под руку са стварањем нових националних држава и успостављањем нових/стarih етничких граница и идентитета. Због тога је логично то што се ова појава често квалификује управо као религија нације и национализма. Међутим, из ове квалификације често изостаје увид у чињеницу да је повратак религији значајно и повећање интересовања за религијска учења и знања, те масовније учествовање у црквеним обредима. Иако је извесно да од високог процента оних који су се на последњем попису идентификовали као православни Срби сасвим мали део

одлази на *активне вернике*,³ евидентна обнова унутрашњег, литургијског живота Цркве сугерише одређена питања и опрезност при етикетирању савремених облика религиозности и улоге Цркве у њиховом формирању. Обнова/контруисање конфесионално-етничког идентитета и повратак активном православном вероисповедању биле су (и то су још увек) паралелне и – у јавном животу српског друштва – често међусобно повезане појаве. Религија национализма са својим погубним последицама, појављује се, међутим, као нежељено чедо ових преплитања а, још више од тога, и као последица амбивалентних историјских токова: с једне стране, као последица процеса успостављања вештачког односа јединства између цркве и секуларне државе, а са друге, као последица подељености унутар Српске православне цркве. И један и други извор проблема датирају од времена рађања модерне српске државе – времена у коме се овај однос успоставља реалним смањењем и политичких и друштвених ингеренција цркве, и времена у коме се, СПЦ, током претходног периода значајно ослабљена, суочава са вишеструким *искушењима* – од немогућности усаглашавања различитих теолошко-интелектуално-културолошких традиција, преко проблема малобројног и слабообразованог клера, па до изазова и нужности модернизације (Слијепчевић 1991). Због читавог овог сплета околности делује оправдано тврдња коју ћу овде покушати и да разложим (ако не и да докажем): религија нације није изникла из крила цркве, већ се она појављује као државни, тј. секуларни идеолошки пројекат, чије су везе са религијом сасвим нерелигијске природе. Иако ово можда звучи као ноторна чињеница, мислим да би критичка анализа овог феномена могла да допринесе темељнијем и адекватнијем приступу проучавању процеса реактуелизације религије у Србији на крају 20. века. Да бих поткрепила своју хипотезу, покушаћу да установим и покажем шта се налазило у основама религије нације 19. века, те да одговорим на питање начина обликовања њених садржаја.

Оно што је за нас овде посебно битно јесте чињеница да су световне религије, а посебно религија нације или национализам, у великој мери почивали на опиту смрти, који представља основно питање и догађај у односу на који се формира централни корпус (хришћанских) религијских уверења и понашања. Смрт се, као и много пута пре тога, показала као феномен са највећим сакралним капиталом, препознатљивим свима и сваком, без обзира на степен и вид религиозности. Управо су гробови, гробља, споменици и меморијали постали светилишта нове религије (Цвитковић 2003, 398) – светилишта која су обећавала вечни живот, али са *ове* стране реалности – вечни живот сећања, успомена, идеја, земаљске славе и захвалности потомака (Тимотијевић 2004; Павићевић 2008). Сакрални календар ове религије подразумевао је периодично обележавање датума битака, погибија и ратних победа, чиме је формирано свето време нације, незамисливо без прошлости, која је недвосмислено одређивала и осмишљавала садашњост.

³ Под *активним верницима* подразумевам оне који редовно учествују у црквеним богослужењима и светим тајнама.

У Србији 19. века долази до зачетка споменичке културе, а процес обнављања државности и стварања нове државе праћен је и ритуалима везаним за установљивање сакралних места у световном простору, као и ритуалима везаним за манипулацију мртвим телима. Наиме, ископавање, доношење, проношење и поновно сахрањивање значајних личности (српске) историје били су ритуали познати још од раније (Д. Поповић 2006, 240; Милеуснић 1989; Verdegy 1999.). Оно што се појављује као специфичност овог историјског тренутка јесте чињеница да се тада значајно мења садржај националног пантеона. Од 19. века у њему се више не налазе само личности везане за српску црквену и политичку историју, већ, чак и примарно, *великани* српске културе – просветитељи, писци, песници, уметници. Поред тога, овај век карактерише и установљивање посебних меморијала и гробних места изван простора цркава и манастира, за које су обрасци колективног сећања до тада били везани. Тако се током 19. века осмишљава први званични меморијал ове врсте – Меморијал ослободиоцима Београда из Првог српског устанка, подиже се први фигурални споменик – споменик кнезу Михајлу, врши се пренос посмртних остатака песника Бранка Радичевића, који је умро у Бечу 1853. године, а пренет и сахрањен на Стражилову 1883. године, као и пренос тела Вука Караџића, кога је смрт такође затекла у Бечу 1864. године, а који је пренет и сахрањен у порти Саборне цркве у Београду 1897. Обнавља се и гроб Доситеја Обрадовића 1897, приликом друге и коначне Вукове сахране, те подижу споменици Ђури Даничићу, Ђури Јакшићу и многим другим припадницима српске интелектуалне елите тога доба (Тимотијевић 2001, 188).

Иако сваки од ових догађаја заслужује посебну пажњу, задржаћемо се на детаљнијој анализи само два од наведених – на доношењу посмртних остатака Вука Караџића, *оца савремене српске писмености*, и обнављању гроба Доситеја Обрадовића, *великог српског просветитеља*.⁴

И Доситејев и Вуков живот били су у знаку борбе за национално буђење и препород. Увођење народног језика у књижевност, већа доступност образовања, те ослањање на европску научну традицију, били су заједнички имениоци њихових настојања. Са друге стране, између ове двојице интелектуалаца постојале су и знатне разлике. Наиме, док је Доситеј био присталица идеја европског просветитељства и рационализма, те велики критичар сваког *традиционализма* – почев од *примитивних* народних обичаја до црквеног *формализма* и *окошталих црквених догми*, мисао и делатност Вука Караџића одликовао је висок степен романтичарског односа према народном животу и његовим институцијама (Гавриловић 1898; Новаковић 1911). Осим тога, док је Доситеј још за живота уживао велики углед и чак био први министар просвете у устаничкој Србији 1805. године, Караџић је углавном био упућен на помоћ и разумевање пријатеља и истомишљеника, и имао је само повремену финансијску подршку од институција државе у настајању. Посмртна прича ових просветитеља била је, међутим, умногоме

⁴ Ови епитети су у курзиву зато што су то уобичајене ознаке које иду уз имена ова два прослављена српска интелектуалца.

обрнута у односу на претходну. Доситеј је умро 1811. године и сахрањен је уз стару митрополојску цркву у Београду. Његов гроб је обележен само скромним спомеником, а подаци о томе како је изгледала његова сахрана изостају из доступних извора. На основу овога се може стећи утисак да његов погреб није обележен као догађај од посебног, јавног значаја, што би се, међутим, могло објаснити двома битним ставкама везаним за време његовог упокојења и за његов живот. Наиме, животопис Доситеја Обрадовића био је у великој мери обележен чињеницом да је он извесно време свог живота провео у манастиру, у коме је, примивши монашки постриг, добио име Доситеј. Његово право име било је Димитрије, али му се он ни након напуштања манастира и одбацивања монашких завета није вратио. Име под којим је провео већи део свог живота и под којим се касније прославио било је, практично, његово монашко име. Познато је да је Обрадовић манастир напустио због неиспуњених очекивања која је имао у односу на монашки живот, и да је управо то искуство битно допринело његовом критичком односу према цркви (Радовић 1993, 247). Србија његовог времена још увек је располагала само одређеним прототипом светитеља, у који се овакво житије никако није уклапало. Осим тога, у тренутку када је умро, у Србији још увек није постојала јасна визија будуће државе, а још мање организоване институције које би могле да организују догађај вредан колективног памћења, каква би евентуално била Доситејева сахрана. Изгледа да ни након скоро тридесет година ситуација није била битно промењена. Године 1837, приликом обнове Саборне цркве у Београду, Доситејев велики пријатељ и издавач његових дела, књиговецац Григорије Возаревић, отворио је Доситејев гроб, сакупио његове кости, освештао их, ставио у платнену врећу и, заједно са боцом у којој је била порука о том чину, поново закопао (Никитовић, 1989, 22). Изгледа да ни овај догађај није био посебно обележен у јавном животу престонице тога доба. Значајнију посмртну славу Обрадовић *доживљава* тек 1897. године, и то у вези са доношењем посмртних остатака Вука Карацића из Беча.

Није у потпуности јасно од кога је потекла иницијатива за доношење Вуковог тела у Београд, али би, свакако, њена реализација била немогућа без подршке и учешћа државних институција Краљевине Србије и Српске православне цркве. Министарство просвете, Српска краљевска академија, Матица српска и сам краљ Александар налазили су се иза овог *пројекта*, који је несумњиво био важан стратешки потез у процесу уређења младе, самосталне српске краљевине (Гавриловић 1898, 6, 15). Иако Доситеј Обрадовић у црквеним круговима није био омиљена личност (Слијепчевић 1991: 79), приликом договора око организације преноса, на једном од састанака одбора који је за ово био задужен, одлучено је да се истом приликом обнови и његов гроб у порти Саборне цркве. Но, како је неко од чланова одбора сматрао да ће тиме Доситеј бити потцењен у односу на Вука, договорено је да се и за једног и за другог наруче камени саркофази и плоче у које ће бити урезани епитафи (Гавриловић 1898, 9, 10).

Пре него што ће ковчег са Карацићевим посмртним остацима бити испраћен из Беча, и то уз присуство представника аустријских државних власти, извршена је идентификација Вуковог тела. У ковчегу су откривени очувани фес са кићанком, чарапе и делови одела. Истовремено са Вуком, у домовину је требало да отпутују и посмртни остаци Јернеја Копитара, словеначког лингвисте и реформатора словеначког књижевног језика, што је претходно договорено у контактима Српске краљевске академије и Словенске матице у Љубљани. Овај заједнички пренос, као и заједнички црквени ритуал којим су из гробљанске цркве на Марковом гробљу у Бечу испраћена ова двојица колега, различитих вероисповести и националне припадности, имали су у основи пансловенску идеју и визију заједничке државе блиских народа. Овде треба споменути да је Копитарев панславизам често био усмерен против православне вере, а посебно против русофилства које је владало у Српској православној цркви, те је због тога био у сукобу са неким од најугледнијих личности српске црквене историје, као што је био, на пример, митрополит Стефан Стратимировић. Стратимировић је био неповерљив и према Вуковим реформама, јер је овај добијао велику подршку од стране Копитара (Слијепчевић 1991, 146). Заједнички пројекат постхумног прослављања ове двојице интелектуалаца одсликавао је, тако, првенствено ставове и потребе нових политичких власти у Србији, а мање суд који је о њима имала СПЦ.

Било како било, воз у коме је био ковчег са посмртним остацима Вука Карацића свечано је дочекиван у свим већим градовима кроз које је пролазио: Суботица, Нови Сад, Карловци, Земун. На свакој од ових станица у воз је улазио многобројан народ, који је желео да последњи пут целива овог новопрослављеног великана, а у неким местима је свечаност ове постпогребне поворке била увеличана хорским певањем, претежно духовних песама (Гавриловић 1897, 51, 52). Говори држани поводом Вуковог испраћаја и дочека углавном су почивали на величању његових заслуга на пољу просвете и народног језика, док су религијски термини вечности и *небеске* бесмртности поменути само у говору академика Стојана Новаковића, и то на гробу Јернеја Копитара, који је отворен у исто време када и Вуков. Величајући Копитарево дело и доводећи га у везу са делом Вука Карацића, Новаковић је говор завршио речима: „Онамо нека пођу и ови поштовани остаци, да у средини тога новог века судњи дан очекују“ (Исто, 44). Са друге стране, сам писац *Споменице о преносу праха Вука Стефановића Карацића*, гимназијски професор Андра Гавриловић, иначе члан одбора за организацију преноса, пореди овај догађај са доношењем у Србију моштију Светог Саве (Исто, 57).

Свечаном дочеку Вука Карацића на београдској железничкој станици, осим великог броја Београђана, присуствовали су и највиши представници Српске православне цркве, чланови краљевске владе, државни саветници, генерали и интелектуална елита. Многе организације, удружења и појединци дочекали су Вука са венцима од цвећа, а чланови хора Српске учитељске школе из Сомбора носили су тога дана црне траке, као знак жалости за овим

„неумрлим“ великаном.⁵ На путу од железничке станице до Саборне цркве, погребна поворка пролазила је кроз непрекинута шпалир Вукових поштовалаца, праћена свештенством, богословском омладином, војном музиком, певачким друштвима и црквеним звонима.

Сам погреб је обављен по правилима православне црквене службе, а над гробом су беседили архиепископ српски и митрополит београдски Михајло и министар просвете и црквених послова Андра Николић. Током полагања венаца на гроб, мешовити хор удружених певачких друштава „Обилић“ и „Станковић“ певао је, за ову прилику спремљену, песму Јована Јовановића Змаја, по композицији Јосифа Маринковића.

Ова друга Вукова сахрана одиграла се 30. септембра 1897. године. Доситејеве кости су освећене двадесетак дана пре тога, 12. септембра. Занимљиво је поменути да је, „о истом трошку“, 25. септембра исте године обновљен и гроб Ђуре Даничића, значајног српског филолога који је умро у Загребу 1882. године, те да је Даничић након десет дана донесен у Београд и сахрањен о државном трошку на Ташмајданском гробљу (Младеновић 1981: 12). Сам гроб Даничићев није отворан, али је значајно то да је до тада он био у врло лошем стању. Изгледа да је романтичарски занос националне обнове учинио и овај гроб значајним топосом колективног меморисања.

Свакако, Вуков и Доситејев саркофаг и данас се налазе у порти београдске Саборне цркве, један са леве, други са десне стране главног улаза. Формирање гроба Вука Караџића и обнова гроба Доситеја Обрадовића били су усмерени ка прослављању ових важних личности историје српске културе, али се може слободно рећи да је читав овај пројекат одликовала снажна политичко-стратешко-идеолошка позадина, те да је његова примарна функција била успостављање и представљање Србије као напредне, цивилизоване и модерне европске државе. Иако се одиграла по моделу преноса моштију светитеља, какви су, на пример, били преноси моштију светог Симеона и светог Саве, ове посмртне церемоније имале су, за разлику од првих сасвим ограничен дomet и дејство. На ово, у извесном смислу, упућује чињеница да – за разлику од гробова српских светитеља из крила црквене историје – гробови Вука и Доситеја већ одавно немају значајнију улогу у колективном меморисању ових прослављених српских интелектуалаца. Далеко већу улогу у томе имају њихови споменици, спомен-места и музеји, подигнути и основани знатно касније.⁶ Култови ових секуларних светитеља (уколико се овде уопште може говорити о култу) можда јесу успостављени посмртним ритуалима преношења и освећивања њихових земних остатака, али се чини да је њихов значај и утицај у животу народа

⁵ Ово је био епитет који је записан на ленти, на једном од венаца намењених Вуковом погребу (Гавриловић 1898, 230).

⁶ Најпре је у Београду подигнут споменик Доситеју Обрадовићу, 1911. године, затим Вуку Караџићу 1934, а Вуков и Доситејев музеј је основан 1949. (Тимотијевић 2001, 39). <http://sr.wikipedia.org>, упит: Споменик Вуку Караџићу и Вуков и Доситев музеј.

далеко мањи од оног који се везује за српске светитеље до епохе просветитељства.

Историјски тренутак у коме се одиграла описана церемонија био је сасвим комплексан – и за младу српску државу и за Српску православну цркву. Политички сукоби око идеолошког уређења државе одразили су се и на однос који су власти успостављале у односу на Цркву. Могућности њеног значајнијег утицаја на смер државне политике нису биле смањење само због нужности модернизације друштва, већ и због тога што је тадашња влада (влада кнеза Милана Обреновића) озбиљно инclinирала савезу са Аустроугарском. Настојање државе да озбиљно утиче на питања унутарцрквене организације и избора митрополита, а посебно Тајна конвенција коју је Милан Обреновић склопио са Аустроугарском, довели су до озбиљних сукоба владе и црквеног врха. Овај сукоб је чак резултирало свргавањем са митрополијског престола једног од најугледнијих и најзаслужнијих људи српске цркве тог времена, београдског митрополита Михајла, 1881. године (Слијепчевић 1991, 389).

Јасно је стога да је ритуал посмртног прослављања Вука и Доситеја био примарно државни пројекат, у коме је, међутим, Црква узела учешће из три основна разлога. Први и основни разлог због кога се ова церемонија није могла замислити без учешћа представника Цркве била је чињеница да се радило о манипулацији мртвим телима и идејама смрти и *вечног живота/славе*. У времену у коме се одиграо описани ритуал, догађај смрти је још увек био везан искључиво за религијско мишљење и понашање, те се стога Црква јавља као врста *професионалног сервиса*, чијим се услугама отварају *врата вечног живота*. Друго, јасно је да је Српска православна црква тога времена била практично једина институција са капиталом континуитета, угледа и симбола везаних за историју и народно-религијску традицију. Иако декларативно окренути ка модернизацији, успостављање темељних вредности и оријентација нове државе били су незамисливи без тог капитала. И на крају, иако није била ни иницијатор ни креатор ове церемоније, Црква је од ње *профитирала*, потврђујући својим учешћем своју друштвену улогу, чија је будућност већ тада почела да бива неизвесна.

Осим о комплексности историјских догађаја и њихових актера, читав склоп описаних околности сведочи о интензивирању процеса секуларизације и друштва и саме Цркве, који се најочигледније манифестовао у рађању нових облика религиозности. И рађање споменичке културе, поменуто раније у раду, и ритуали везани за смрт нових *хероја нације* почивали су на концепту смрти значајно другачијем од оног који проповеда хришћанска вера. Овај концепт је наговестио почетак одвајања феномена смрти из крила религије, чему је, вероватно без посебног плана и намере, допринела и сама Црква.

Овим је практично отворен пут раздвајању колективне и личне религиозности који је до данашњих дана ишао узлазном линијом и који је значајно, с једне стране, све већу друштвену маргинализацију значаја индивидуалне вере, те све интензивнију манипулацију групним идентитетима,

заснованим на различитим идеолошким конструкцијама везе између религије и нације.

Литература

- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran.
- Бернц, Ернст. 1998. *Представе смрти у великим религијама*. Градац 124/125, 47–53. Београд.
- Velkovska, Elena. 2002. *Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources*. *Dumbarton Oaks Papers* 55, 21–51. Washington.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Wortley, John. 2002. "Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine *Beneficial Tales*". У: *Dumbarton Oaks Papers* 55, 53–67. Washington.
- Гавриловић, Андра (прир.). 1898. *Споменица о преносу праха Вука Стевановића Караџића из Беча у Београд*. Београд.
- Ђорђевић, Драголјуб. 1995. „Секларизација, религија и развој југословенског друштва. Разматрања једног секуларисте.“ *Religija i razvoj: 14–21*. Ниш: Ју-нир.
- Ђорђевић, Драголјуб. 2003. „Секуларизација.“ У: *Речнички извод из социологије религије*, Теме 3, 397–399. Ниш.
- Милеуснић, Слободан. 1989. *Свети Срби*. Крагујевац/Каленић.
- Младеновић, Александар. 1981/82. „Ђура Даничић (поводом стогодишњице смрти).“ *Ковчежић 18–19*, 7–25. Београд.
- Никитовић, Мирослав. 1989. „Три сахране Доситеја Обрадовића“, *Политика*, недеља 29. октобар.
- Новаковић, Стојан. 1911. „Доситеј Обрадовић и српска култура.“ у: *Споменица Доситеја Обрадовића: 5–37*. Београд.
- Павићевић, Александра. 2009. „Споменици и/или горобови. Сећање на смрт и декорација. У: Александра Павићевић (ур), *Спомен места, историја, сећања*. Зборник радова 26, 47–26. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти*. Посебна издања 71. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Поповић, Даница. 2006. *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Посебна издања 92. Београд: Балканолошки институт САНУ.

- Поповић, Никола. 2010. *Историјски развој заупокојених служби*. Дипломски рад П-833 на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.
- Радовић, Амфилохије. 1993. „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића“. У: *Основи православног васпитања*, 247–274. Врњачка Бања.
- Слијепчевић, Ђоко. 1991. *Историја Српске православне цркве 2*. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2000/2001. *Хероизација песника Војислава Ј. Илића и подизање споменика на Калемегдану*. Годишњак града Београда XLVII–XLVIII, 187–211. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2001. *Херој пера као путник: типолошка генеза јавних националних споменика и Валдецова скулптура Доситеја Обрадовића*. Наслеђе III, 39–56. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2002. *Мит о националном хероју спаситељу и подизање споменика кнезу Михајлу М. Обреновићу*. Наслеђе IV, 45–78. Београд.
- Тимотијевић, Мирослав. 2004. *Меморијал ослободиоцима Београда 1806*. Наслеђе V: Београд.
- Тојнби, Арнолд. 1998. *Смрт у рату*. Градац 124/125, 32–35. Београд.
- Цвитковић, Иван. 2003. „Цивилна, лаичка или свјетовна религија.“ У: *Речнички извод из социологије религије*. Теме 3, 397–399. Ниш.

Aleksandra Pavićević

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Living acts of Dead Bodies¹

Death and Religion of the Nation in Serbia in 19th Century

It is widely known and has been more or less elaborated in scientific literature that return to religion in the area of former SFRY was conducted hand-in-hand with the development of the new national states and establishment of new/old ethnic borders and identities. This is why it is logical that this phenomenon is frequently qualified as the religion of the nation and nationalism. However, this qualification frequently lacks insight into the fact that return to religion also meant increased interest in religious teachings and dogmas, as well as greater attendance at Church rituals. Even though it is certain that, among the large percentage of those who declared themselves as Orthodox Serbs during the last Census, a very small number of them are actually *active believers*; thus, the evident restoration of the internal, liturgical life of the Church suggests certain issues and advises prudence in labeling modern forms of religiousness and the role of the Church in their development. Historical conditions which led to the phenomenon of religion of the nation in Serbia in 19 century justify the hypothesis that religion of the nation was not, and still is not, something to have sprouted out under the auspices of the Church, but that it has occurred as a state/secular ideological project, whose links to religion are of purely non-religious nature. In order to corroborate this statement, I will try to determine and show what was in the basis of this secular religion of 19 century, and answer the question relating to the manner in which its content was shaped. I will do this based on an analysis of political use of dead bodies, i.e. relocation of mortal remains of Vuk Karadžić from Vienna to Belgrade, and restoration of the grave of Dositej Obradović, which was performed on the same occasion.

Key words:

religion, nation,
death, Vuk
Karadžić, Dositej
Obradović

¹ This text is the result of the work on project no. 177028, financed by Serbian Ministry of Education and Science.

History of human belief and religious ideas unambiguously testifies about religions as dynamic systems, based on which and through which human societies and individuals establish balance between the limited time of personal existence and eternity, and look for their place in the coordinates of physical and meta-physical reality. This dynamism is reflected primarily in establishment of new forms of religiousness and development, spreading, or narrowing of spheres and areas in which and through which religion occurs and relates to. Having in mind that the most major important, institutional religious systems base their right to dispose of truth on continuity with teachings of the founders, what is susceptible to change, apart from the aforementioned relationship, is also the attitude towards key dogmatists (which are, by principle, static and unchangeable), characteristic for certain epochs. Thus, for instance, within Christian civilization, it is possible to generally follow the line of development, connecting/separating religious rapture and uncompromising belief of the first Christian communities, religiousness of Christians from the period of legalization and institutionalization of Christianity, and multiplication and interpretation of religious dogmatists which became intensified in the 1054 Schism to be further radicalized by the emergence of reformation. Throughout this period, the position and role of Church and religious institutions in the life of the society were changeable, but the same was with inter-religious relation with sacrament. This process was most directly reflected in the development of ritual practices, which, on the one hand, was a consequence of dogmatic-canonc adjustment, while, on the other, it was a reflection of living interpretations conditioned by spirits of different epochs (Velkovska 2002; Worthly 2002; Popović 2010.). In one of my previous studies dedicated to this issue, I intended to point out that one of the key phenomena for following this multiple process was development of Christian funerary ritual which indicated to a modified attitude towards death, which that is, in the shape of initial Christian dogma, believed to be a pledge and precondition for resurrection (Pavićević 2011, 210 etc.). From teachings about the communities of the living and the dead in the Church, via separation of funeral from the Eucharist and its transformation into a private act, to the modern situation depicted in a text by Ernst Bernz,² modifications in the attitude towards the phenomenon of death testify to about both external and internal de-sacralization of Christian culture and religion.

Certainly, the beginning of the modern age is believed to be one of the most important turning points in the position of religion in the life of the society. Industrial, social, and political revolutions, enlightenment ideas, scientific and medical discoveries caused a deep-rooted changes in social and cultural relations, which would almost be impossible to imagine without a change in the manner of interpretation interpreting of world. This turning point is nowadays most frequently referred to using the term of secularization, which is defined as “a complex socio-historic process, in which religious thinking, practices and institutions lose their social im-

² In this text, he explains that “even in Church dogmas, the teaching on the last rites became an appendix to dogma textbooks, and this content is nowadays hardly ever lectured in theological education, while the belief in resurrection became but a traditional ornament to the unreal sermon; some advanced priests almost believe they could give it up entirely.” (Bernz 1998, 52),

portance, i.e. in which the society, culture and people disentangle from religious influence” (Đorđević 2003, 379).

At the time of its *discovery*, secularization was observed in sociology as an irreversible process of social changes and spiritual transformation which brought about an “increasingly rational state of mind” (Đorđević 1995, 15). The first secularization theories of certain impact were developed in the first half of 20 century (Berger 2008, 12), thus, in the period of *great promises* and expectations, triggered by accelerated technological development, and even more by accelerated conquering of various kinds of freedom: political, social, sexual, gender-related, etc. The time of their emergence may explain the fact that the first *secularists* failed to perceive important historical facts, which largely contested the possibility of entire separation from religion. Namely, simulateneously with the weakening of classic, institutional religions, there occurred flourishing of so-called secular religions, which, using *classical* religious rhetoric, promoted their deities and manners of worship. The emergence of secular religions did not imply disappearance of the *sacred* but, primarily, change of its content. It was, in turn, separated from the earlier conception by the fact that the objects of worship, as well as promises to the faithful, belonged only to historical, but not eshatological time.

One of the most influential secular religions, and one with furthest-reaching effects, is the so-called religion of the nation, which owes its *success* and distribution to the fact that it was based on equation between ethnnc and confessional affiliation (Toynbee 1998, 34). This connection provided, using some rhetorical and political skills, that the properties of the *sacred* should be transferred to the very body of the nation, and that the sacrifice for its benefit become a necessary prerequisite for *eternal life*.

It is well-known that rekindling of interest in religion, which in global terms started to take place in the 1980s, was manifested in different manners in different parts of the world – starting with increased interest in Oriental cults and alternative forms of religiousness, to restoration of *traditional* connections with major religious systems and Churches. It is also well-known and elaborated to a greater or lesser extent in scientific literature that return to religion in the territory of former SFRY was performed hand-in-hand with development of the new national states, and establishment of *new/old* ethnic borders and identities. Thus, it is logical that this phenomenon is frequently qualified as the religion of the nation, and nationalism. However, this qualification frequently fails to provide an insight into the fact that return to religion also implied increased interest in religious teachings and dogmas, as well as increased attendance to Church rituals. Even though it is doubtless that there is a large number of these who declared themselves as Orthodox Serbs, only few of them are *active believers*;³ the evident restoration of the internal, liturgical life of the Church suggests new issues and advises prudence in labeling modern forms of religiousness and the role of the Church in their development.

³ By *active believers* I consider those who regularly attend church services and participate its sacraments.

Restoration/development of confessional and ethnic identity and return to active Orthodox religion were (and still are) simultaneous, and, in public life of the Serbian society, frequently interlinked phenomena. However, the religion of nationalism and its devastating consequences occurred as an unwanted child of this intertwining, and even more as a consequence of ambivalent historic trends: on the one hand, as a consequence of the process of development of an artificial unity between the Church and the secular state, and a consequence of divisions within Serbian Orthodox Church on the other. Both sources of problems date back to the period of establishment of the modern Serbian state – the period of time in which this relation was achieved through real diminishing of both political and social competences of the Church, and the time in which Serbian Orthodox Church, considerably weakened in the previous period, was faced with multiple *probations*, from the impossibility to adjust differing theological-intellectual-culturological traditions, via the issue of the innumerable and poorly educated clergy, to the challenges and necessity for modernization (Slijepčević 1991). Due to this force of circumstances, the claim which I will here try to analyze (if not prove), that religion of the nation did not sprout out of the auspices of the Church, but that it emerged as a state, i.e. secular phenomenon, whose connections to religion are of entirely non-religious nature, seems justified. Even though this may sound as a well-known fact, I believe that a critical analysis of this phenomenon may contribute to a more detailed approach in studying the process of rekindling of interest in religion in Serbia at the end of 20th century. In order to corroborate my hypothesis, I will try to determine and show what was the basis of religion of the nation in 19 century, and to answer the question of how its content was shaped.

What is of special importance for us here is the fact that secular religions, especially religion of the nation or nationalism, largely rested on the test of death, which is the central issue and event in creation of the central corps of (Christian) religious beliefs and practices. As many times before, death turned out to be a phenomenon with the largest sacral capital, recognizable to all and everyone, regardless of the level and type of religiousness. Graves, graveyards, tombstones, and memorials became the shrines of the new religion. (Cvitković 2003, 398) – shrines which gave the promise of eternal life, but from *this* side of reality – eternal life of remembrance, memories, ideas, worldly glory, and gratitude of offspring (Timotijević 2004; Pavičević 2009). The sacral calendar of this religion implied periodical commemoration of days of big battles, mass deaths, and war victories, which helped create the sacred moments in time of the nation, inconceivable without past, which unambiguously determined and gave meaning to present reality.

Tombstone culture was conceived in the 19 century Serbia, while the process of restoration of statehood and development of a new state was accompanied by rituals related to establishment of sacral places in the secular environment, as well as rituals relating to manipulation with dead bodies. Namely, exhumation, transport, handling, and consequent burial of important individuals of (Serbian) history were rituals known from previous ages (D. Popović 2006, 240; Mileusnić 1989; Verdery 1999.). The fact that the content of the national Pantheon was significantly changed occurs as a specificity of that historic moment. As of 19 century, it

no longer comprises only the individuals connected with Serbian church and political history, but, even more often than not, *the leading figures* of Serbian culture – teachers, writers, poets, and artists. Apart from this, this century is characterized by establishment of separate memorials and graves outside church yards and monastery grounds, to which, until that moment, patterns of collective memory, were connected. Thus, in 19 century, the first official memorial of the kind was designed – the Memorial of the Liberators of Belgrade from the first Serbian Uprising; the first monument showing a human figure was erected – the monument of Prince Mihailo; mortal remains of poet Branko Radicevic were relocated; he had died in Vienna in 1853, and his body was moved and buried in Strazilovo in 1883; and the body of Vuk Karadžić was also relocated; he had also died in Vienna in 1864, and his body was moved and buried in the churchyard of Collegiate Church in Belgrade, in 1897; the grave of Dositej Obradović was refurbished in 1897, on the occasion of the second and final burial of Vuk; and the monuments of Djura Danicic, Djura Jaksic, and many other members of Serbian intellectual elite of the period were erected (Timotijević 2001, 188).

Even though each of these events deserves separate attention, we shall focus on a more detailed analysis of two of them only: relocation of the mortal remains of Vuk Karadžić, *the father of modern Serbian literacy*, and restoration of the grave of Dositej Obradović, *the great Serbian enlightener*.⁴

Lives of both Vuk and Dositej were marked with struggle for national awakening and renaissance. Introduction of the popular language in literature, easier access to education, and reliance on European scientific tradition were common denominators of their endeavour. On the other hand, these two intellectuals were mutually considerably different. Namely, while Dositej was a supporter of the ideas of European enlightenment and rationalism, and a fervent critic of any *traditionalism* – starting from *primitive* folk customs to the church *formalism* and *petrified church dogmas*, Vuk's thinking and acting were characterized by a high level of romantic attitude to folk life and institutions (Gavrilović 1898; Novaković 1911). Apart from this, while Dositej enjoyed considerable reputation while still alive, and was even the first Minister of education after the post-revolutionary Serbia in 1805, Karadžić was mainly forced to rely on friends and the like-minded for support and understanding, and was only occasionally financially supported by the institutions of the emerging state. The afterlife story of these enlighteners was, however, largely counter-proportional to the first one. Dositej died in 1811 and was buried by the old Metropolitan Church in Belgrade. His grave was marked by just a modest tombstone, and the data on his funeral may not be found in available sources. Based on this, it may be conferred that his funeral was not marked as an event of special, public importance, which could be explained by two important facts relating to the time of his death and his life. Namely, the life of Dositej Obradović was largely marked by the fact that he spent some time of his life in a monastery, where, having become a monk, he was named Dositej. His real name was Dimitrije, but he never used it

⁴ These attributives are in italic because these are usual attributives ascribed by the names of these two celebrated Serbian intellectuals.

again, even after he had left the monastery and cast away monastic vows. The name he lived under for the most of his life and under which he became famous was actually his monastic name. It is well-known that Obradović left the monastery because of failed expectations he had had from of monastic life, and that this experience was a significant reason for his critical attitude to the Church (Radović 1993, 247). The Serbia of his time still used just a certain prototype of saints, which this kind of life certainly did not fit in. Apart from this, at the moment of his death, Serbia still did not have a clear vision of the future state, let alone organized institutions which could organize an event worthy of collective memory, as Dositej's funeral could possibly be. It appears that even almost 30 years later the situation was not considerably different. In 1837, on the occasion of restoration of the Collegiate Church in Belgrade, Dositej's great friend and publisher of his work, book-binder Grigorije Vozarevic, opened Dositej's grave, collected his bones, consecrated them, put them in a linen bag, and buried them again, together with a bottle containing a message on that act. It appears that this event was also not separately marked in public life of the capital of the period. Obradović *experienced* posthumous glory only in 1897, in relation to the bringing of the mortal remains of Vuk Karadžić from Vienna.

It is not entirely clear who initiated transport of Vuk's body to Belgrade, but its realization would certainly be impossible were it not for the support of state institutions of Kingdom of Serbia and Serbian Orthodox Church. This *project*, which was doubtlessly an important strategic move in the process of development of the new, autonomous Kingdom of Serbia, was supported by Ministry of education, Serbian Royal Academy, Serbian Cultural Centre, and King Alexander himself (Gavrilović 1898, 6, 15). Even though Dositej Obradović was not much favoured in church circles (Slijepčević 1991, 79), when arranging to transfer his bones, at one of the meetings of the committee in charge of the issue, the decision was passed that his grave in the churchyard of Collegiate Church in Belgrade should be refurbished on that occasion. However, as some committee members believed that this would imply that Dositej was of lesser importance compared to Vuk, it was agreed that stone sarcophagi should be commissioned for both of them, as well as tombstones with epitaphs (Gavrilović 1898, 9–10).

Before the casket with Karadžić's mortal remains was sent off from Vienna, identification of Vuk's body was performed in the presence of Austrian state authorities. The coffin contained a well-preserved fez with a tassel, socks and parts of clothing. Mortal remains of Jernej Kopitar, Slovenian linguist and reformer of Slovenian literary language were also supposed to be transferred to the fatherland simultaneously with Vuk, which was prearranged in the contacts between Serbian Royal Academy and Slovenian Cultural Association in Ljubljana. This joint transfer, as well as joint church rituals performed to see off these two colleagues of different religious and national affiliation from the graveyard church at Mark's graveyard in Vienna, was primarily based on the pan-Slavic idea and vision of a joint state of close nations. Here it needs to be mentioned that Kopitar's pan-Slavism was frequently aimed against Orthodox religion, especially against russophilia permit the Serbian Orthodox Church, which is why he was in conflict with some of the

most prominent figures of Serb church history, such as, for instance, Metropolite Stefan Stratimirovic. Stratimirovic also regarded Vuk's reforms with suspicion, as they were greatly supported by Kopitar (Slijepčević 1991, – 146). The joint project of posthumous celebration of these two intellectuals thus reflected the positions and attitudes of new political authorities in Serbia considerably more than the opinion of Serbian Orthodox Church.

In any case, the train carrying the coffin with mortal remains of Vuk Karadžić was solemnly welcomed in all major towns it passed through: Subotica, Novi Sad, Karlovci, and Zemun. At each of these stations, many people, who wanted to give the last farewell to this newly-celebrated giant, would enter the train; in some towns, the solemn occasion of this post-funerary procession was ornamented by choir singing of mostly spiritual songs (Gavrilović 1897, 51–52). Speeches given on the occasion of Vuk's reception and welcoming mostly rested on glorification of his contributions in the area of education, and, certainly, language, while religious terms of eternity and *celestial immortality* were mentioned only in the speech given by academician Stojan Novaković, at the grave of Jernej Kopitar, which was opened at the same time as Vuk's. Glorifying Kopitar's work and bringing it in close relation to the work of Vuk Karadžić, Novaković ended his speech with the words: "There should these respected remains go, to await for the judgment day in the middle of the new century" (Ibid, 44). On the other hand, the writer of the *Spomenica o prenosu Vuka Stefanovića Karadžića* (Remembrance of the transfer of the dust of Vuk Stefanović Karadžić) himself, the grammar school teacher Andra Gavrilović, member of the committee for organization of the transfer, compared this event with the event of bringing the mortal remains of St Sava to Serbia (Ibid, 57).

Apart from a large number of people from Belgrade, the solemn welcoming of Vuk Karadžić at Belgrade railway station was also attended by the highest representatives of the Serbian Orthodox Church, members of the Royal Government, state advisors, military generals, and intellectual elite. Numerous organizations, associations and individuals, welcomed Vuk with flower wreaths, and members of the choir of Serbian school for Teachers from Sombor were wearing black ribbons on that day as a sign of mourning for this "immortalized" hero.⁵ On the way from the railway station to Collegiate Church, the funeral procession was passing through unbroken ranks of Vuk's worshipers, followed by clergy, students of theology, youth, military orchestra, singing societies, and church bells.

The funeral itself was performed after the rules of Orthodox Church service, and last speeches were delivered by Serbian Archbishop and Belgrade Metropolitan Mihailo, and Minister of education and religious affairs Andra Nikolić. During the laying of wreaths on the grave, a mixed choir of joined singing associations "Obilić" and "Stanković" were singing a song by Jovan Jovanović Zmaj, composed for the occasion after a composition of Josif Marinković.

⁵ This was the epithet written down at the paper scarf on one flower wreath made for Vuk's funeral (Gavrilović 1898, 230).

This second funeral of Vuk took place on September 30th 1897. Dositej's remains had already been consecrated some 20 days earlier, on September 12th. Interestingly, on September 25th, the grave of Djura Daničić, important Serbian philologist, who died in Zagreb in 1882 and was ten days later brought to Belgrade and buried at the state expense in Tašmajdan graveyard, was refurbished on 25 September same year at the same expense. The grave itself was not opened, but it is interesting to mention that before this it had been in a sorry state. It appears that this grave was yet another one proclaimed as an important place of collective remembrance thanks to the romantic rapture of national restoration.

Certainly, Vuk's and Dositej's sarcophagi are still located in the church yard of Belgrade Collegiate Church, one on the left, and the other on the right side of the main entrance. Establishment of the grave of Vuk Karadžić and restoration of the grave of Dositej Obradović were intended as celebration of these important figures in the history of Serbian culture; however, we may also say that this project was characterized by strong political-strategic-ideological background, and that it primarily aimed at establishing and presenting Serbia as an advanced, civilized, and modern European state. Even though these funerary ceremonies, resembled the model of transfer of bones of holy men, such as, for instance, the transfer of mortal remains of St Simeon and St Sava, unlike the first ones, they had quite a limited range and consequences. This, in a certain manner, may be concluded from the fact that unlike the graves of Serbian saints revoking Church history, the graves of Vuk and Dositej have for a long time ceased to have an important role in collective remembrance of these celebrated Serbian intellectuals. Their statues, memorials and museums, erected and founded much later, have a considerably more significant role in this.⁶ The cults of these secular saints (it we may speak about the cult at all) may have been established using funerary rituals of transfer and consecration of their mortal remains, but it appears that their significance and impact on the lives of people is considerably smaller than the one relating to Serbian saints before the age of enlightenment.

The historic moment in which the described ceremony took place was fully complex – both for the young state of Serbia, and the Serbian Orthodox Church. Political conflicts about the organization of the state affected the attitude of the authorities towards the Church. Its ability to exert significant influence on the direction of the state policy was not diminished only due to the necessity for modernization of the society, but also due to the fact that the government of the day (the Government of Prince Milan Obrenović) was seriously inclined to alliance with Austro-Hungarian Empire. The attempts of the state to have a say in the issues of Church organization and appointment of the Archbishop, especially the secret Convention Milan Obrenovic concluded with the Habsburg Monarchy, resulted in serious conflicts between the government and top Church officials. This conflict even resulted

⁶ The first monument erected in Belgrade was the one of Dositej Obradović, in 1911, than of Vuk Karadžić in 1934, while the Museum of Vuk and Dositej was established in 1949. (Timotijević 2001, 39). <http://sr.wikipedia.org>, enquiry: Monument of Vuk Karadžić and Museum of Vuk and Dositej.

in deposition of one of the most respected and most meritorious figures of the Serbian Orthodox Church of the period – Belgrade Metropolitan Mihailo on 1881 (Slijeperčević 1991, 389).

Thus, it is clear that the ritual of posthumous celebration of Vuk and Dositej was primarily a state projects in which the Church however took part for three reasons. The first and foremost reason for this ceremony to be performed only in the presence of representatives of the Church was the fact that this was about manipulation with dead bodies and ideas of death, and *eternal* life/glory. At the time the ritual took place, the experience of death was still solely connected to religious thinking and acting, which is why the Church appeared as a sort of *professional service* whose services opened *the door to eternal life*. Secondly, it is clear that the Serbian Orthodox Church of the period was practically the only institution with the assets of continuity, reputation and symbols linked to history and popular-religious tradition. Even though declaratively opting for modernization, establishment of fundamental values and orientation, the new state could not have been imagined without those assets. Finally, even though it was neither the initiator nor the creator of this ceremony, the Church *benefited* from it, confirming by its presence its social role and its future that had already started to be uncertain.

Apart from testifying about the complexity of historic events and their protagonists, the whole set of circumstances described also testifies about intensification of the process of secularization of both the society and the Church itself, which was most obviously manifested in development of new forms of religiousness. Development of culture of memorials, mentioned earlier in the paper, as well as rituals relating to death of new *heroes of the nation* rested upon the concept of death which was significantly different than the one preached by Christian religion. This concept hinted at the beginning of separation of the phenomenon of death from the umbrella of religion, which was, probably without a separate plan and intention, assisted by the Church itself.

This practically opened the way for separation between collective and personal religiousness, which until the present date has been an increasing trend. This trend implies increasing social marginalization of the importance of individual religion on the one hand, and increasingly intensified manipulation with collective identities based on different ideological constructions of relation between religion and nation on the other.

References:

- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran.
- Bernc, Ernst. 1998. *Predstave o smrti u velikim religijama*. Gradac 124/125, 47–53. Belgrade.
- Cvitković, Ivan. 2003. „Civilna, laička ili svjetovna religija.“ In: *Rečnički izvod iz sociologije religije*. Teme 3, 397–399. Niš.

- Đorđević, Dragoljub. 1995. „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste.“ In: *Religija i razvoj*, 14–21. Niš: Junir.
- Đorđević, Dragoljub. 2003. „Sekularizacija.“ In: *Rečnički izvod iz sociologije religije*. Teme 3, 397–399. Niš.
- Gavrilović, Andra (ed.). 1898. *Spomenica o prenosu praha Vuka Stefanovića Karadžića iz Beča u Beograd*. Belgrade.
- Mileusnić, Slobodan. 1989. *Sveti Srbi*. Kragujevac/Kalenić.
- Mladenović, Aleksandar. 1981/82. *Đura Daničić (Povodom stogodišnjice smrti)*. Kovčežić 18–19, 7–25. Beograd.
- Nikitović, Miroslav. 1989. „Tri sahrane Dositeja Obradovića.“ *Politika*, Sunday, October 20.
- Novaković, Stojan. 1911. „Dositej Obradović i srpska kultura.“ In: *Spomenica Dositeja Obradovića*, 5–37. Belgrade
- Pavićević, Aleksandra. 2009. „Spomenici i/ili grobovi. Sećanje na smrt ili dekoracija?“ In: Aleksandra Pavićević(ed.), *Spomen mesta – istorija, sećanja*. Collection of Papers 26: 47–62. Belgrade: Ethnographic institute SASA.
- Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez) smrti*. Special editions 73. Belgrade: Ethnographic Institute SASA.
- Popović, Danica. 2006. *Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjevekovnoj Srbiji*. Special Editions 92. Belgrade: Balcanological Institute SASA.
- Popović, Nikola. 2010. *Istorijski razvoj zaupokojenih službi*. Graduation work P–833, Orthodox Theological Faculty. Belgrade.
- Radović, Amfilohije. 1993. „Svetosavsko prosvetno predanje i prosvetećenost Dositeja Obradovića.“ In: *Osnovi pravoslavnog vaspitanja*, 247–274. Vrnjačka Banja.
- Slijepčević, Đoko. 1991. *Istorija Srpske pravoslavne crkve 2*. Belgrade.
- Timotijević, Miroslav. 2000/2001. *Heroizacija pesnika Vojislava Ilića i podizanje spomenika na Kalemegdanu*. Godišnjak grada Beograda XLVII–XLVIII, 187–211.
- Timotijević, Miroslav. 2001. *Heroj pera kao putnik: tipološka geneza javnih nacionalnih spomenika i Vadlecova skulptura Dositeja Obradovića*. Nasleđe III, 39–56. Belgrade.
- Timotijević, Miroslav. 2002. *Mit o nacionalnom heroju spasitelju i podizanje spomenika knezu Mihajlu Obrenoviću*. Nasleđe IV, 45–78. Belgrade.

- Timotijević, Miroslav. 2004. *Memorijal oslobođiocima Beograda 1806*. Nasleđe V: Belgrade
- Tojnbi, Arnold. 1998. *Smrt u ratu*. Gradac 124/125, 32–35. Belgrade.
- Velkovska, Elena. 2002. *Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources*. Dumbarton Oaks Papers 55, 21–51. Washington.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Wortley, John. 2002. *Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine Beneficial Tales*. Dumbarton Oaks Papers 55, 53–67. Washington.

Мирјана Павловић

Етнографски институт САНУ, Београд
mirjana.pavlovic@ei.sanu.ac.rs

Концептуализација стратегије и реализација етничког/националног идентитета у историјском дискурсу*

У раду се разматра концептуализација етничког/националног идентитета Срба у Темишвару и Банату на колективном и на индивидуалном нивоу, као и у историјском дискурсу. Осим тога, анализирају се и различите стратегије које су појединци и заједница предузимали у његовом формирању, реализацији и очувању током вишевековног живота на мултиетничком простору Баната.

Кључне речи:

етнички идентитет,
национални
идентитет, мањине,
Срби, Банат,
Темишвар

Током вишевековног живота¹ у вишенационалном окружењу под различитим друштвено-политичким системима и културним утицајима других нација, пре свега Немаца, Турака, Мађара и Румуна, Срби у Банату,² па и у

* Овај текст је резултат рада на пројекту 177027, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ На простору Баната, чији је центар Темишвар, Срби су живели неколико векова пре свог масовнијег досељавања са подручја данашње Србије, па неки историчари чак сматрају да је мањи део остао на подручју Баната, Кришне и Ердеља када се главнина словенских племена спустила јужно од Саве и Дунава почетком VII века (Д. Ј. Поповић 1955, 17). Ипак, најзначајније насељавање се одвијало у неколико таласа у дугом периоду од XV до XIX века, а представљало је последицу великих промена на Балкану – у првом периоду услед ширења Турске на рачун балканских држава после Маричке и Косовске битке, а затим и као последица слабљења Турске царевине и протеривања Турака из Угарске (А. Ивић 1940, 188).

² Банат је регион југоисточне Европе који је од средњег века до краја Првог светског рата представљао јединствени историјски, политички и културни простор, али под политичком доминацијом различитих држава Средњевековне Угарске, Турске империје и Хабсбуршке монархије, мада су његове основне карактеристике биле мултикултурна и мултирелигиозна стварност и заједнички живот различитих етничких група, од којих су најбројнији били Румуни, Немци, Мађари и Срби. Тријанонским споразумом Банат је подељен на три дела,

Темишвару, били су изложени различитим облицима акултурације и асимилације. Истовремено, током већег дела своје историје на проучаваном простору, они су имали изражену свест о томе да представљају посебан ентитет у етничком, културном, па и политичком погледу. Стога су у процесу прилагођавања и интеграције у већинско друштво, а супротстављајући се асимилацији, континуирано били принуђени да се боре за своје мањинске привилегије и неки облик верске, културне и/или политичке аутономије, односно да се организују и приказују као посебна заједница (верска, језичка, етничка/национална и/или интересна). Тако сложена друштвена клима одразила се, разумљиво, и на концептуализацију и реализацију етничког/националног идентитета,³ како на индивидуалном тако и на колективном нивоу, али и на различите стратегије које су појединци и заједница предузимали у његовом формирању, реализацији и очувању.

У средњовековној Краљевини Угарској банатски Срби су свест о себи као о посебном ентитету изграђивали на основу православне верске припадности⁴ и у супротности према католичкој вери. На исти начин Србе је видело и тадашње шире друштвено окружење, па је у току дужег периода вршило периодичне, али снажне притиске на њих да пређу у католичку веру. Тако је, на пример, Бела III (1173–1196) довео у Банат и Поморишје *припаднике тевтонског реда Јовановаца*, да *милом или силом, православне Србе преведу у католике* (Ј. Церовић 1992, 10), а 1366. године је у липовском и темишварском крају спроведена акција у којој су фрањевци присиљавали Србе да напусте *шизматичку* и прихвате католичку веру. Православни свештеници који су се томе опирали хапшени су или им је прећено протеривањем из државе, а из Далмације су довођени глагољашки да за Србе *врше службу на њиховом језику, али по католичком обреду* (Д. Ј. Поповић 1955, 25).

У дуготрајном супротстављању и борби против покатоличавања Срби су, међутим, само учвршћивали верски основ свог заједништва, бар на колективном нивоу и на јавној сцени. Тако успех поменутог акције у липовском и темишварском крају није био велики, јер су по једном спису из тог времена Срби били у *толикој мери упорни у својој вери да су чим су*

тако да је највећи и најзначајнији део, заједно са Темишваром, припао Румунији, мањи – Југославији, а најмањи – Мађарској.

³ Под *етничким/националним идентитетом* обично се подразумева групни идентитет, односно свест о припадности одређеној етничкој/националној заједници, коју њени припадници изграђују и изражавају посредством низа симболичких представа о свом етничком/националном заједништву и различитости, било објективних, било субјективних, културних или социјалних, и/или их други на основу њих идентификују као припаднике дате заједнице (Павловић 1991, 135).

⁴ Срби, тадашње већинско становништво Баната, примају хришћанство у IX веку под утицајем Византије, док Мађари 1001. године постају хришћани у сфери утицаја Рима. Разлика посебно добија на значају после раскола у Хришћанској цркви 1054. године, што у следећим вековима доводи до честих сукоба између припадника грчког и латинског обреда (Церовић 1992, 8).

прешли у католичанство, одједном се побунили и вратили се својим ранијим заблудама и постали гори него што су били (Исто, 25).

Доступни историјски извори не омогућавају разматрање групне припадности на индивидуалном плану у том периоду, због чега се најчешће закључује да је индивидуална припадност била не само под снажним упливом колективног, већ да често није ни била јасно обликована. Данас је ипак о томе веома тешко, ако не и немогуће, просуђивати на адекватан начин.

Колективни идентитет Срба у Банату и у турском Темишвару био је установљен такође на верској основи. Једино што је дошло до промене носилаца моћи у друштвено-политичком смислу, што је, поред промене колективног *они* утицало и на обликовање колективитета *ми*. Наиме, владајућа друштвена снага постало је становништво муслиманске припадности, док се на другој страни успостављало хришћанско заједништво (поглед *њих* на *нас*). О томе јасно сведочи просторна сегрегација у урбанистичком развоју Темишвара – одвојене муслиманске и хришћанске стамбене четврти и чаршије, али и сегрегација у друштвено-политичком смислу, јер је хришћанима, на пример, било онемогућено заузимање највиших војних положаја. (V. Popović, 22 и 24). Међутим, како су Мађари напустили Темишвар, па и Банат, на том простору је тада било мало католика, па је опозицију муслиманској власти заправо представљало православно становништво (диференцијација у оквиру *ми*). Истовремено, формирање групне идентитетске релације *ми–они* на основу верске припадности доприносило је удруживању, стимулисању и оснаживању заједништва различитих етничких група. Тако су становништво тзв. *хришћанске четврти* и трговце *хришћанске чаршије* заправо чинили православци, али различитих етничких група, пре свега Срби, Румуни, Цинцари и други.

Колективна припадност била је у аустријском Темишвару, и у XVIII веку као и у претходним периодима, под снажним верским утицајем. Стицајем различитих, пре свега политичких околности, Српска црква је у Хабсбуршкој монархији⁵ била водећа организација српског народа, али не само у верском, већ и у културном и политичком погледу, што је довело до тога да су Срби *своју народну индивидуалност и свест о себи* одржавали захваљујући вери и црквеној организацији (Ј. Ђорђевић 1940, 317–318). Истовремено, привилегије које је Арсеније Чарнојевић изборио од аустријског цара у највећој мери односиле су се на организацију православне цркве и њену хијерархију,⁶ која је поред Срба обухватала и Румуне, Јермене, Грке, дакле све православце. Осим тога, у званичној употреби најчешће је био термин *илirsка нација*, који је такође обухватао све православце (релација *они*

⁵ Треба имати на уму и да је Хабсбуршка монархија током своје историје променила неколико назива: Хабсбуршка или Аустријска монархија 1526–1804. и 1867, Аустријска империја 1804–1867 и Аустроугарска монархија 1867–1918.

⁶ Опширније о привилегијама и правном положају Срба у Хабсбуршкој монархији видети у А. Форишковић 1994: 261.

према *нама*). Тако је, на пример, 1745. године формирана Илирска дворска комисија да се *бави српским питањем*, а 1747. године она прераста у Илирску дворску депутацију као својеврсно министарство за српска питања, које се изједначава са осталим депутацијама, па и Угарском (Љ. Церовић 1992, 67–69). Дакле, у складу са историјским околностима и политичком ситуацијом, Срби у Банату, бар од већинског друштва или државе, посматрани су као део ширег православног ентитета. Истина, повремено су се јављали и називи Рац, Влах и слично, што је и поред њихове углавном пејоративне конотације ипак упућивало на извесно разликовање два народа и у етничком смислу. Таква друштвена организованост нагнала је чак и неке историчаре, на пример Емануела Турчинског, да говоре о заједничком идентитету и постојању јединствене српско-румунске *конфесионалне* или *илирске* нације (М. Милин 1995, 7–8).

Миодраг Милин, међутим, оправдано наглашава да је, и поред тога што је религија пружала простор за солидарност, а српска црквена хијерархија имала значајне заслуге за одбрану румунског православља у време његове озбиљне угрожености унијатском пропагандом, *национална срж ових народа сасвим различита*. Јер, док је *српски национализам црпео надахнуће у византијском моделу царства и мотиву косовске жртве*, *румунски се заснивао на веровању у домородство и свест о припадности латинској нацији* (Исто, 7–8).

Али, ако припадност истој вери и заједничка црквена организација нису довеле до стапања Срба и Румуна, оне су допринеле асимилацији других православаца. Иако често подложни присилној, али и тихој асимилацији, Срби у Румунији се у осамнаестом веку, када је њихова заједница јачала, јављају и као ентитет способан да у свој корпус асимилиује и друге заједнице. Тако су у време када Банат остаје без Војне границе и улази под надлежност угарских жупанија, Грци и Цинцари већ у знатној мери били посрбљени.

Крајем XVIII века, међутим, борећи се за ослобођење народа од идејне потчињености цркви и црквенословенском језику, Доситеј Обрадовић (1742–1811), најзначајнија српска личност с ових простора, уводи у српску средину ново схватање нације и етничког/националног идентитета (Јовановић 1949, 15). Сматрајући да вера пружа сувише узак основ националном осећању, он се у програмном писму Харалампију Мамули залаже за нов и много шири принцип од јединства цркве и вере, за схватање нације засновано на принципу језика и порекла: *будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада*, дајући тако *неразумној маси народа сваком разумљив осећај солидарности*. За њега је *победа живог народног језика над мртвим црквенословенским представљала главни и основни предуслов демократизације културе и формирања нације* (М. Костић 1952, 171). Србе и Румуне је на сличан начин видео и Сава Текелија (1761–1842), један од најеминентнијих представника српске заједнице у то време – као две различите *етно-језичко-духовне суштине* (М. Милин 1995, 9).

Ипак, национална свест је још дуго остала под значајним упливом вере, а српско национално опредељење у свом историјском развоју дуго је задржало стари конфесионални карактер (М. Костић 1952, 172), па се чак и данас вера сматра једним од значајнијих обележја етничког/националног идентитета Срба, укључујући и Србе у Темишвару и Банату.

Свесни да представљају посебан народ и у етничком и у политичком смислу, Срби у Угарској на Сабору у Темишвару 1790. године излажу свој први национални програм, захтевајући и посебну територијалну (административну) аутономију (Исто, 233). Иако нису реализовани, захтеви су заправо представљали утемељење обликовања новог групног ентитета на националној основи и с посебним територијално-аутономно-политичким захтевима. Већ следеће године и Румуни излажу свој национални програм.

Установљење првих националних програма, донетих такође истовремено, тако јасно указује и на разграничења у колективном *ми* између Срба и Румуна, не само у идентитетском смислу (ако је такво заједништво икада и постојало), већ пре свега у политичком смислу. Истовремено, други пол идентитетске релације *ми–они* све чешће постају Мађари. Наиме, док је Беч био наклоњен стварању космополитског човека, Мађари су све чешће прибегавали агресивној асимилацији. То нас уводи у период када се концептуализација националног идентитета може пратити и на индивидуалном плану. У српској средини тада израстају бројни национални борци за српска права.

Развој мађарског националног покрета са Ј. Кошутом на челу, који је био заснован на историјски признатој државности и политичким правима мађарског народа, утицао је на јачање националне свести и код Срба. Осећајући се истовремено све више угроженим у државном смислу, Беч се окреће мањим народима, донекле подстичући њихова национална обележја. Школство на матерњем језику, изградња и организованост матичних цркви, на пример, које је Беч и законима регулисао, нису доприносили само подизању цивилизацијског нивоа поданика, већ и њиховом националном уобличавању и разграничавању. Следећи своје посебне политичке интересе, Срби и Румуни су се за време мађарске револуције нашли на две различите стране. Док су се Срби борили против мађарске револуције, заједно са Бечом, Румуни су подржали Мађаре.

У таквим друштвено-политичким констелацијама постојање посебне црквене организације Румуни све више доживљавају као гаранцију очувања сопственог националног идентитета. Зато су њихови захтеви за одвајање од Српске православне цркве и за формирање самосталне Румунске цркве све учесталији, па их није задовољавало ни то што је Карловачка митрополија у румунским парохијама за свештенике постављала Румуне, или бар особе које добро говоре румунски језик. Срби пак све више теже политичкој моћи и посебној територији, сматрајући да ће то представљати једину брану нарастајућем угарском национализму. Супротстављајући му се, српски народни покрет 1848. године стога проглашава Војводство Србије и

Тамишког Баната, са седиштем у Темишвару. Међутим, административна аутономија је била кратког века, а Срби су се поново нашли под још снажнијим ударом мађаризације.

У новонасталој политичкој ситуацији, грчевито се борећи за очување своје посебности, српска заједница у Темишвару поново се окреће цркви која је, како каже Црњански, била *центар свега* (М. Црњански 1990, 459), али и другим организацијама, обичајима и културним особеностима. Заправо, средином XIX века, поред тога што су биле средишта друштвеног живота и очувања културне баштине, српске организације у мађарском Темишвару прерастају у центре за борбу против мађаризације и уједно за развој националне свести.

Након поделе и припајања Румунији највећег дела Баната, заједно са Темишваром, Срби са тог простора постају национална мањина чији је положај регулисан у границима тзв. културне аутономије, која је у Европи, у систему Друштва народа, била преовлађујући међународноправни приступ и оквир за права мањина (промена колективног *они*). Иако се друштвена ситуација српске мањине у Банату поново драстично мења, јер долазе под власт Краљевине Румуније која је успостављена као национална, унитарна држава, у очима српске заједнице мађаризацију само замењује румунизација, тиха, али у појединим периодима и присилна (поглед *нас* на *њих*). Како су Србима призната сва права која су имали за време Мађара (власита црквена организација, право на организовање мањинских институција), српске институције и даље остају центри развоја националне свести и борбе против асимилације, овога пута – румунизације (М. Павловић 2006, 316–318).

Атеизација друштва и потискивање националних мањина након Другог светског рата нагнали су српску заједницу да поново у својој историји мења националну стратегију и да, прво на индивидуалном а затим и на колективном плану, покуша да пронађе нове друштвене просторе и облике свог колективног јавног деловања – поред употребе језика, односно очувања школа и мањинских организација, којих је било све мање. У највећој мери то је била писана реч, литература, поезија и проза. Тако су у време социјализма Срби имали свој огранак Друштва књижевника Румуније, у којем су били врло активни и из којег су изашли данас бројни аутори и мањински активисти српске заједнице у Темишвару.

У анализи концептуализације савременог схватања етничког идентитета Срба у Темишвару полазимо од самоидентификације појединца. Декларативно, у пописима становништва, Срби у Темишвару се, по сопственим казивањима, изјашњавају или као Срби или као Румуни. У њиховом осећању припадности, међутим, јавља се много више нијанси. Када су о томе говорили, моји саговорници⁷ су најчешће истицали да су Срби,

⁷ Истраживања су обављена у периоду 2002–2005. године у Темишвару. Интервјуи, анкете и слободни разговори обављени су са припадницима заједнице различитог пола, старости, друштвеног статуса, политичких и верских опредељења.

односно, да су по националности Срби, а да су држављани Румуније. У изјашњавању су уочене и неке правилности – свест о националној припадности често је условљена генерацијском припадношћу и хомогеношћу брака. Најстарије генерације Срба у Темишвару често су истицале да су Срби, па нису биле ретке ни синтагме: *Велики Србин, сто посто Србин, чист Србин, Србин до сржи*. Истина, они прихватају да су држављани Румуније, али само држављани, одлучно одбацујући да то утиче на њихово национално опредељење. Стога се припадници те генерације љуте и са жестином супротстављају када их неко, посебно из матице, дефинише као *Србе из Румуније* или, још горе, *румунске Србе*. По властитом схватању, они су *само лојални грађани Румуније*.

Код особа средње генерације, посебно оних из мешовитих бракова, чешће се среће осећај припадности и Србима и Румунима. На тај начин казивачи признају да су на формирање њихове културе, па и националне припадности, утицале обе нације. *Ја сам пола – пола*. Други пак, иако прихватају румунски културни утицај, одлучно одбацују његов утицај на изградњу националне свести. *То не може – припадаш или једном, или другом народу. Ми смо Срби, а не као други – полак жуматаће – ми смо поносни што смо Срби*.

На основу наведених примера може се закључити да, када говоре о својој националној припадности, казивачи у свести имају есенцијалистичко поимање идентитета у којем је порекло најбитнија категорија.⁸

Међутим, не само да се етнички/национални идентитет конструише око карактеристика које заједница и/или појединац процењују као значајне за успостављање заједништва и различитости, већ се тим истим (или сличним) обележјима испољава идентитет и појединца и групе. Дакле, за испољавање као и за обликовање етничког/националног идентитета одлучујући су етнички/национални симболи. У претходним временима то су били вера и језик. Данас, иако већина мојих саговорника сматра да су за очување националног идентитета заједнице битне многе компоненте: матерњи језик, вера, традиција обичаји, фолклор и друго, они српском језику ипак приписују одлучујућу улогу, сматрајући да његовим губитком обично долази до утапања појединца у данас већинску румунску заједницу. Матерњи језик фигурира као један од најважнијих симбола идентитета мањинске заједнице и у исказима самих казивача. *Језик је јако битан, ми смо Срби, морамо да знамо српски језик, јер у супротном ћемо се изгубити. Језик је одлучујући. Главна обележја српства су језик и вера. Без вере можеш бити Србин, ту сам толерантна, али без језика не. За српску припадност најважније је осећање и језик*.

Неколико казивача чак категорички истиче да је особа која не зна српски језик асимилована и да више не може бити припадник српске

⁸ Упоредити са резултатима истраживања М. Прелић које је обављено 1995–1997. у Будимпешти и околини (Прелић 2008, 185–256).

заједнице. *Није Србин који изгуби језик. Не може бити Србин, а да не говори језик. То је трагично. То је, рекла бих, полусрбин.*

Процењујући да је као обележје идентитета верска припадност недовољна – заједничка је са Румунима, као и да је језик већ у повлачењу, јер у заједници има много мешовитих бракова, али и да се његово очување у великој мери не може одигравати спонтано, већ зависи од врло свесног, па и напорног рада и појединца и заједнице, Срби у Темишвару све чешће прибегавају новим формама које им омогућавају да ипак на лагоднији начин конструишу свој национални идентитет. Данас су то најчешће мањинске организације и манифестације, посебно фолклор. Осећај заједништва и учешће у његовој изградњи и испољавању тако је омогућен и особама које слабо познају матерњи језик или га уопште не знају, као и онима који су атеисти или на прагу преласка у румунску цркву под девизом *све је то исто – сви смо православни.*

Дакле, очигледно је да су у току вишевековног живота с другим народима Срби у Румунији, па и у Темишвару, прилагођавајући се новим друштвено-историјским и политичким околностима, мењали своје етничке стратегије.

Који ће од симбола етничког идентитета појединац или заједница у датом тренутку пожелети да истакне не зависи само од тог тренутка, већ и од особина самог појединца. То нас уводи у проучавање идентитета с индивидуалног аспекта. Док припадници српске православне цркве и верници свој национални идентитет јавно испољавају у слободном и врло видљивом учествовању у служби и верској пракси, литијама око центалног градског блока, атмосфери божићног и ускршњег славаља, друга група Срба у Темишвару, посебно оних који су због дугог периода атеизације румунског друштва изгубили везаност за цркву и њене ритуале, ако не и личну религиозност, изабраће нерелигиозне начине манифестовања своје припадности. Они своју етничност испољавају (изражавају) приликом друштвених окупљања и прослава световног карактера, као што су годишњице завршетка школовања (гимназије), јубилеји различитих мањинских организација или фолклорних ансамбала. Исто тако, поједини интелектуалци свој идентитет испољавају на културном плану, на пример, на пољу литературе, и то не само тако што пишу на српском језику, већ и тако што често бирају теме из српске прошлости, српског сеоског живота и др. Идентитет се такође испољава и на пољу борбе против различитих притисака, као и у борби за очување школства на матерњем језику, или у изражавању ставова против мешовитих бракова који су све бројнији у српској заједници. Један од начина јесте и супротстављање глобализацији, затим оснивање организација, политичких странака. Све су то различите сфере испољавања етничког идентитета, али и стратегије за његово успостављање и очување.

Будући да су Срби у Румунији у стању *освежавања културе*, обнављања старих ритуала, али и измишљања њихових нових форми – историја и традиција постају веома значајни у очима и појединца и заједнице,

јер представљају корпусе у којима се лако проналазе стари, већ заборављени елементи и одлике који, извучени из прошлости, дотерани и поново осмишљени, са додатим новим значењима, добијају нову снагу окупљања и зближавања, односно обележавања заједништва и различитости.

Осим тога, у савременим друштвеним околностима, прославе традиционалних и/или верских празника, учење језика и други типови очувања културног наслеђа све више се преносе у оквире цркве и других мањинских организација. Истовремено, те институције се јављају и као водећи фактори у увођењу нових обичаја и обнављању старих, а посебно у њиховом пропагирању и осмишљавању нових значења. Тако, док је црква извор осмишљавања религиозне традиције, мањинске организације осмишљавају друштвени живот – community life Срба у Темишвару. У тим процесима и запослени у мањинским организацијама, као и њихови најактивнији припадници, имају одлучујућу улогу. На тај начин стварају се *лидери* етничитета. Дакле, поред организација, јављају се и појединци чија функција постаје да васпитавају и усмеравају друге припаднике заједнице на *прави пут* очувања традиције и етничитета и, посебно, његовог манифестовања у ширем друштву. Иако улога породице ни данас никако није занемарљива, као носиоци етничитета све више се јављају организације, школа, црква, медији и различита културна друштва.

Наведени примери указују не само на промену етничких стратегија српске заједнице у новим временима, већ и на то да се осећај припадности заједници, као и испољавање етничког/националног идентитета Срба у Темишвару, све више преноси из сфере свакодневног живота у сферу слободног времена, односно у сферу празничног и институционалног.

На крају, можемо закључити да су Срби у Банату и Темишвару континуирано, мада с мање или више успеха, вековима конструисали своје заједништво и посебност, али на основу различитих (културних) особености (вера језик, традиционални обичаји, мањинске институције и активности и сл.), мењајући различите стратегије у прилагођавању комплексним и различитим друштвено-политичким условима, а да се данас прилагођавају савременим процесима транзиције, глобализације и интеграције румунског друштва у Европску заједницу, ипак стално успостављајући и одржавајући границу *ми–они*.

Литература

- Ђорђевић, Ј. 1940. „Доситеј као социолог“, *Летопис матице српске* 354. св 3–4, 314–320. Нови Сад: Матица Српска.
- Ивић, Алекса. 1940. „Досељавање Срба у Угарску, Хрватску и Славонију“, *Летопис Матице српске* 354. св. 3–4, 185–190. Нови Сад: Матица Српска.

- Јовановић, Ђорђе. 1949. *Хуманизам и родољубље Доситејево*. Београд: Просвета.
- Костић, Мита. 1952. *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*. Београд: САНУ, Посебна издања књ. СХС, Историјски институт књ. 2.
- Милин, Миодраг. 1990. „О темишварском сабору (1790) из историјске перспективе: трајање, прожимање, обнова.“ У: *Сеобе Срба некад и сад*, уредник Владимир Гречић, 251–268. Београд: Институт за међународну политику и привреду и Матица Срба и исељеника Србије.
- Милин, Миодраг. 1995. *Вековима заједно*. Темишвар: Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији.
- Popovici, Virgil. 1933. *Ortodoxismul și biserica națională românească din Timișoara*. Timișoara.
- Поповић, Душан Ј. 1955. *Срби у Банату до краја осамнаестог века – историја насеља и становништва*, Београд: САНУ, Посебна издања књ. ССХХХII, Етнографски институт књ. 6.
- Павловић, Мирјана. 1991. *Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи*. Гласник Етнографског института САНУ XL, 131–145. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Павловић, Мирјана. 2006. „Институције српске мањине у Темишвару“, *Probleme de Filologie Slavă XIV*: 309–318. Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, Catedra de limbi și literaturi slave.
- Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 64.
- Форишковић, Александар. 1994. „Политички, правни и друштвени односи код Срба у Хабсбуршкој монархији“ у *Историја српског народа IV-1*, 233–305. Београд: Српска књижевна задруга.
- Црњански, Милош. 1990. „Темишвар“. У: *Велика сеоба 1690–1990*, приредио Љубисав Андрић, 454–460. Београд: БИГЗ.
- Церовић, Љубивоје. 1992. *Срби у Румунији од раног средњег века до данашњег времена*. Београд: Мисао.

Mirjana Pavlović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
mirjana.pavlovic@ei.sanu.ac.rs

Conceptualization, Strategies and Realization of Ethnic/National Identity in Historical Discourse*

This paper discusses conceptualization of ethnic/national identity among the Serbs in Timisoara and Banat, both on the level of individual and that of collective within historical discourse. In addition, the paper analyzes diverse strategies that were developed by the individuals and the community during many centuries of inhabitation of the multi-ethnic area of Banat, in formation, realization and preservation of ethnicity.

Key words:

ethnic/national
identity, minorities,
Serbs, Banat,
Timisoara

The Serbs in Banat¹, having lived for many centuries² in multi-ethnic environment under various social and political systems and under different cultural influences foremost by Germans, Turks, Hungarians and Romanians, have been ex-

* This text is the result of the work on project no. 177027, financed by Serbian Ministry of Education and Science.

¹ Banat is a region in southeast Europe; from the Middle Ages until the end of the WW I, it represented a unique historical, political and cultural space, but under political domination of various states: middle age Hungary, Turkish Empire and Habsburg Monarchy. The area's main characteristics were multi-cultural and multi-regional realities as well as co-habitation of diverse ethnic groups such as Romanians, Germans, Hungarians and Serbs. The Trianon agreement divided Banat into three parts, wherein the largest and most significant part, together with Timisoara, came under Romania, and the smaller part to Yugoslavia while the smallest part came under Hungary.

² The Banat territory, and its center Timisoara, was inhabited by Serbs for several centuries before their mass immigration from the territory of the modern Serbia, hence some historians argue that a small portion of the Serbs remained in Banat, Krišna and Erdelj, while the majority of Slavic tribes reached the areas south of the Sava and Danube rivers in the beginning of 7th century (Popović, 1955 17). However, the most important colonization took place in several waves in the long period of 15th–19th centuries, as a result of great changes in the Balkans, in the first period of Turkish expansion into the Balkans states after Marica and Kosovo battles, and then as a consequence of weakening of the Turkish Empire and expulsion of the Turks from Hungary (Ivić 1940, 188).

posed to various means of acculturation and assimilation. At the same time, for the most part of their respective history, the Serbs in this area had a considerable awareness about being a separate entity in ethnic, cultural and even political senses. The Serbs, therefore, in the processes of adaptation and integration into the majority, while at the same time opposing assimilation, were forced to fight for their own minority privileges and some form of religious, cultural and/or political autonomy, that is, they had to organize themselves as a separate community (religious, linguistic, ethnic/national or having different interests). This complex social attitude reflected also onto conceptualization and realization of the ethnic/national identity³ on individual and collective levels but also on diverse strategies used by the individuals and the community in order to form, realize and preserve the identity.

During the middle ages in Hungarian Kingdom, the Serbs from Banat had built awareness about themselves as a special entity based on Orthodox religious affiliation⁴ and in opposition to Catholic affiliation. In this same way, the Serbs were seen by a wider social environment, which resulted in many periodical and forceful tries to convert them into Catholicism. Hence, for instance, Bella III (1173–1196) had brought to Banat and Pomorišje the members of Teutonic order St. John, in order to nolens volens, convert the Orthodox Serbs into Catholicism (Cerović 1992, 10), while in 1366 in areas near Timisoara, there was an organized effort by Franciscans to convert the Serbs into Catholicism. The Orthodox priests who opposed were either arrested or threatened by exile, while glagolitics were brought from Dalmatia to serve rituals to the Serbs in their own language but in accordance with Catholic customs (Popović 1995, 25).

In their long term opposition and fight against conversion to Catholicism, the Serbs had, in effect, strengthened a religious basis for their communion, at least on collective level and publicly. Hence, the action taken by Franciscans had not yield very positive results: according to a document dated from that time period, the Serbs were so firm in their beliefs that even those who had converted to Catholicism did not last for very long, that is, they converted again to Orthodoxy with even more ardour (ibid, 25).

Available historical sources do not permit discussion about individual level and experience of the group membership, but nevertheless, it may be concluded that individual membership was not only under a strong influence of the collective but

³ Ethnic/national identity usually assumes group identity, that is, awareness about belonging to a specific ethnic/national community, designated and expressed by its members through various symbolic representations either objective or subjective, cultural or social about one's own ethnic/national communion and distinctiveness, or a designated group identity by others (Pavlović 1991).

⁴ Serbs, at the time a majority in Banat, got Christianized in 9th century under the influence of Byzantine Empire, while Hungarians got Christianized in 1001 under the Roman influence. The difference gained in significance especially after schism in Christian Church in 1054, leading to many conflicts in succeeding centuries among members of Greek and Latin rituals (Cerović 1992, 8).

also that it was not firmly or clearly shaped. Today, however, it is very difficult if not impossible, to discuss this matter in an adequate way.

Similarly, in the Turkish Timisoara, the collective Serbian identity in Banat was founded on religious basis. Still, a change was noted in power distribution within socio-political sense, which besides changes in collective “they” influenced also shaping of the collective “we”. Namely, the ruling social force had become a population of Islamic affiliation, versus Christian communion (their view on us). This is clearly seen in spatial segregation within urban development of Timisoara: separate Muslim and Christian home blocks residential quarters and areas but also segregation in socio-political sense wherein Christian were not allowed into ruling military positions (Popovici 1933, 22–24). Since at that time, the Hungarians had left Timisoara and Banat, the opposition to Muslim power was taken over by Christian population (a differentiation within framework of “we”). At the same time, a formation of group identity relation “we-they” based on religious affiliation contributed to association, encouragement and empowerment of communion within different ethnic groups. Hence, the inhabitants of the so-called Christian part, along with traders were orthodox Christians belonging to diverse ethnic groups, foremost Serbs, Romanians, Aromanians/Tzintzars and others.

Collective membership was, in the 18th century Austrian Timisoara as in other previous periods, under heavy serious religious influence. Under the impact of various but mostly political circumstances, the Serbian Church was in Habsburg Monarchy⁵ the leading organization of the Serbian people in religious but also in cultural and political sense. This had brought about that the Serbs had maintained preserved their own individuality and national awareness through religion and church organization (Đorđević 1940, 317–318). At the same time, the privileges won by Arsenije Čarnojević from the Austrian Emperor referred mostly to organization of Orthodox church and its hierarchy⁶; the church included, besides Serbs, Romanians, Greeks, and Armenians, that is, all Orthodox Christians. In addition, the term “Illyrian nation” was frequently used in official and public addresses, which also included all Orthodox Christians (a relation “they vs. us”). For instance, in 1745, Illyrian court committee was formed to deal with the Serbian issue, and in 1747 it became Illyrian court deputation, in effect a Ministry for Serbian issues, equal to all other deputations including Hungarian (Cerović 1992, 67–69). Hence, in accordance with the historical circumstances and political situation, the Serbs in Banat, at least from the viewpoint of the majority, were seen as a part of wider Orthodox entity. However, there were occasional appellations such as Rac, Vlah etc., which pointed out, in addition to pejorative attitude, toward certain distinction among two nations in ethnic sense. Still, this kind of social organization had led some historians, for example, Emanuel Turczynski, to discuss joint identity and exist-

⁵ During its history Habsburg Monarchy changed name several times: Habsburg or Austrian Monarchy in 1526–1804/1867, Austrian Empire in 1804–1867 and Austrian-Hungarian Monarchy in 1867–1918.

⁶ More on privileges and legal status of Serbs in Habsburg Monarchy in Forišković 1994: 261.

tence of a unique Serbian-Romanian confessional or Illyrian nation (Milin 1995: 708).

Miodrag Milin, however, rightly pointed out that even though religion provided certain solidarity and the Serbian church hierarchy played out a significant role in defense of Romanian Orthodoxy in the period of its endangerment, the national essence of these two peoples is totally different. According to Milin (1995, 7–8), the main difference was that the Serbian nationalism was inspired by the Byzantine model of empire and motif of Kosovo victim, the Romanian nationalism was based on the belief in nativity and awareness of belonging to Latin nation.

So, even though the same religious confession and joint church organization did not lead to merging of Serbs and Romanians, they caused the assimilation of other Orthodox groups. In the 18th century, at the time of empowerment of their community, the Serbs in Romania, although under the influence of forceful, sometimes quiet assimilation processes, appear as an entity capable of assimilating other communities. Hence, at the time when Banat was left without Military border and placed under jurisdiction of Hungarian counties, Greeks and Aromanians were already under heavy influence of the Serbs.

Nevertheless, at the end of 18th century, Dositej Obradović (1742–1811), a Serbian advocate against Church domination and church-Slavic language, introduced into the Serbian community a new understanding of nation and ethnic/national identity (Jovanović 1949). He stated that religion is a too narrow concept to define national sentiment, and instead argued, in a letter to Mamula, in favor of a newer and much broader principle based on language and origin: considering that both law and religion are changeable while lineage and language are not, the latter should provide unreasonable masses with reasonable sense of solidarity. Furthermore, he considered a victory of active folk language over dead church-Slavic language to be the main and key prerequisite of democracy in culture and nation building (Kostić 1952, 171). Similarly, Sava Tekelija (1761–1842), one of the most eminent representatives of the Serbian community at that time, viewed Serbs and Romanians as two different ethnic-linguistic-spiritual essences (Milin 1990).

Despite these, the national awareness remained for a long time under the significant influence of religion, while the Serbian national declaration kept the ancient confessional character (Kostić 1952), hence resulting that religion, even today, is taken as one of the main signifiers of the ethnic/national identity among Serbs, including the Serbs in Timisoara and Banat.

Well aware of their distinctiveness in ethnic and political sense, the Serbs in Hungary at Timisoara assembly in 1790 presented their first national program, demanding at the same time distinctive territorial (administrative) autonomy (ibid: 233). Albeit these requests were not granted they actually represented a foundation of a new group identity based on nationalism with distinctive territorial, political and autonomous requests. The next year, Romanians too, presented their own national program.

The establishment of these two programs in the same (time) period points out to a clear delimitation in collective “we” of the Serbs and Romanians in sense of both identity (if such communion ever existed) and even more politics. At the same time, Hungarians became frequently positioned on the other end of the relational “we-they” axis. Namely, while Vienna was inclined toward a creation of cosmopolitan Man, Hungarians often used means of aggressive assimilation. At the same time, this leads us into the period when conceptualization of national identity could be traced also at the level of individual. In the Serbian community, numerous national advocates for Serbian rights appeared.

Hungarian national movement development, led by Kossuth, founded on the historically acknowledged statesmanship and political rights of Hungarians, influenced strengthening of the national awareness among Serbs too. Vienna, at the same time, being threatened more and more in political sense, turned to smaller peoples, encouraging to an extent, their national attributes. Education in native language, building and organization of churches, for instance, which Vienna regulated by laws, contributed not only to the enlightenment of the subjects but also to their nation building and delimitation. Following their own separate respective interests, the Serbs and Romanians, during the Hungarian revolution, found themselves on two opposing sides. While the Serbs fought against the revolution with Vienna, the Romanians supported the Hungarians.

For Romanians, in these socio-political circumstances, existence of a separate church organization represented a form of guarantee in preserving their own national identity. Their requests, hence, for separation from the Serbian Orthodox church, and foundation of independent Romanian church, became ever so recurring in time. They were not satisfied that Karlovac archbishopric within Romanian counties had Romanian priests or at least persons who spoke Romanian language well. The Serbs, on the other hand, strived toward political power and separate territory, considering it as a bastion against rising Hungarian nationalism. Therefore, in order to oppose the Hungarian nationalism, the Serbs announced Serbian dukedom with center in Timisoara. The administrative autonomy was short lived and the Serbs found themselves under even heavier influence of Hungarians.

In the newly formed political situation, fighting ardently for preservation of distinctiveness, the Serbian community in Timisoara embraced the church again, which represented, according to Crnjanski (1990, 459), a center of everything. They also turned to other organizations, customs and cultural particulars. In fact, in the middle of 19th century, in addition to serving as centers of social life and cultural heritage, the Serbian organization in Timisoara had also become influential in fighting against Hungarian impact, striving to raise national awareness at the same time.

Afterwards, Banat came to be divided into three parts, the largest including Timisoara acceded to Romania. The Serbs from Banat so became a national minority, their status regulated within borderline of the so-called cultural autonomy- an underlying principle in Europe regulating minority rights (a change in collective “they”). Even though the social status of the Serbian minority in Banat became drastically changed again, this time coming under the power of the Romanian

Kingdom established as a national, unitary state, in the world view of the Serbian community, Hungarian influence was just replaced with Romanian, the pressure being quiet at times or forceful (how we view them). The Serbs were granted all the rights they had gained during the Hungarian rule (independent church organization, a right for minority associations), the Serbian institutions so remained as centers for development of national awareness and opposition against Romanian influence (Pavlović 2006, 316–318).

After WW II, the general climate of atheism and suppression of minority forced the Serbian community to again change national strategy; in addition to education in Serbian and declining minority organizations, the post war changes influenced individual and collective levels of national awareness, resulting in new ways of collective public actions. Most of the time, this has found its way out in written documents, literature, poetry and prose. In the socialist period, the Serbs actively participated in the separate department of Society of Romanian writers; many present day minority activists and authors originated within this department.

In an analysis of conceptualization of contemporary understanding of ethnic identity of the Serbs in Timisoara, we start from self-determination of an individual. In censuses, the Serbs from Timisoara declare either as Serbs or Romanians. Their sense of national belonging has many more shades though. Most of the time, my informants⁷ emphasized they are Serbs by nationality, but also that they are citizens of Romania. Their accounts show certain regularities, that is, their sense of national awareness is frequently determined by generational membership and marriage homogeneity. The oldest generations of the Serbs in Timisoara often emphasized their Serbian origin, with frequent sayings: “Great Serb, 100% Serb, pure Serb, Serb to the core”. Actually, they do accept being Romanian citizens but only citizens, refusing hence the possible Romanian influence on their national declaration. They get offended if someone defines them as “Serbs from Romania”, especially if that someone is from Serbia, or even worse if they are called “Romanian Serbs”. Their own belief conviction is that they are only loyal citizens of Romania.

Among persons of the middle generation, especially those from mixed marriages, a sense of belonging is shared – they feel equally Serbs as much as Romanians. Some claim both nations have influenced their understanding and experience of culture and nationality. “I’m half-half”. Others, even though they accept Romanian cultural influences, resolutely refuse its possible impact on national awareness. “This cannot be – to belong either to one or to other nation. We are Serbs, not like others, proud to be Serbs”.

⁷ The researches were conducted in Timisoara from 2002–2005. The interviews, questionnaires, open dialogues were held with the members of the community of different age, sex, social status, political and religious convictions.

Based on these examples, it is clear that the informants, regarding their own nationality, have essential understanding of identity in which the origin is the most important category.⁸

So, ethnic/national identity is constructed around characteristics that the community and/or individuals estimate as significant in establishment of communion and diversity. These same characteristics are used to mark and express an identity of both individuals and groups. Hence, expression and formation of ethnic/national identity are determined by ethnic/national symbols. In the previous, past times, for the Serbian community in Timisoara, those were the religion and language. Today, albeit the majority of my informants consider several elements as very important in preservation of national identity – such as native language, religion, tradition, customs, folklore, etc. – they consider Serbian language as the most important. Usually, assimilation into Romanian community happens when an individual loses his/hers mother tongue. So, native, or mother tongue appears as one of the most important symbols of identity of the minority community, as well as on accounts of the informants themselves. “The language is very important, we are Serbs, we have to know Serbian language, because if we don’t, we will lose it. Language is a determining point. The main characteristics of Serbian-ship are language and religion. Without religion you could be a Serb, I tolerate that, but without language – no way. For Serbian membership, the most important things are sentiment and language”.

Several informants even argued that a person who does not speak Serbian language is totally assimilated, and cannot be considered as a member of the Serbian minority. “If a person who does not speak Serbian language, he/she is not a Serb anymore. Such a person cannot be a Serb without knowing the language. That’s tragic. I would say, such person is a half-Serb”.

A general attitude among the Serbs in Timisoara is that religious affiliation, as an identity marker, is not enough, since the same affiliation is shared with Romanians; furthermore, they perceive knowledge of the language as declining due to numerous mixed marriages. Hence, the preservation of the language depends a lot upon conscious and hard work of individuals and community, and therefore, the Serbs in Timisoara rely more on new forms which allow them to construct their respective identity in easier ways. Today, the new forms are finding their expression in minority organization and manifestations, especially folklore. A sense of communion and participation in its formations hence is allowed to the persons who speak poorly the native language or do not speak it at all, as well as to those who are atheists or on the doorstep of joining the Romanian church under assumption “That’s all the same, we are all orthodox Christians”.

It is thus obvious that the Serbs in Romania and Timisoara, during their long inhabitation and life in a multi-ethnic environment, have changed their ethnic strategies in order to adjust better to novel socio-political circumstances.

⁸ Compare with the results of research of M. Prelić conducted 1995–1997, in Budapest and its surroundings (Prelić 2008, 185–256).

At any given moment, usage of particular ethnic identity symbol by individuals and community depends not only on current circumstances but also on characteristics of individuals. This reflects identity of any given individual where sentiments and attitudes play a key role. And while the members of the Serbian Orthodox church and believers express their ethnic identity in free and visible participation in church services and practices such as processions around the central city square, Christmas and Easter celebrations, and so on, another group of Serbs in Timisoara, especially the ones who due to the long period of atheism have lost their connection to the church and related rituals if not the personal religiousness, choose unreligious ways to manifest their ethnic identity. This latter group express their ethnicity in social gatherings and celebrations of profane character, such as graduations, jubilee of various minority organizations and folklore groups. Similarly, more educated individuals express their identity on various cultural levels, in literature by not only writing in Serbian language but also discussing themes from the Serbian past, Serbian rural life etc. The identity is also expressed in the battle field of various pressures, in the struggle for preservation of education in Serbian language, and in opposition to growing number of mixed marriages in Serbian community. Another means is opposition to globalization, then, furthermore foundation of minority organizations, political parties etc. These are all different spheres of ethnic identity expression but also strategies put forward to its preservation.

Since the Serbs in Romania are constantly refreshing culture, renewing old rituals but also inventing new forms, history and tradition so become very important within the community and individuals. Both represent thus a reservoir of forgotten elements and features of the past, easily extracted to be polished and reinvented again with new meanings. That is how they acquire new strength and serve to bring together communion and diversity.

In addition, in the contemporary social circumstances, celebrations of traditional and religious holidays, language learning and other ways of heritage preserving are becoming more and more incorporated into church and other minority organization spheres. At the same time, these same institutions appear as leading factors in foundation of new customs and renewal of the old ones, especially so in their advertising and rethinking of new meanings. Hence, the church represents a source for rethinking religious tradition, while minority organizations rethink segments of social life – community life of the Serbs in Timisoara. Within these processes, employees of the minority organizations, as well as their most active members play a key role. In this way, leaders of ethnicity are being formed created. So, in addition to the organizations, individuals so acquire function to educate and direct other community members towards preserving tradition and ethnicity and their manifestations within the wider society. The role of the family remains significant even today, while organizations, schools, church, media and various cultural associations appear as carriers of the ethnicity.

These examples point out not only to the change of ethnic strategies of the Serbian community in novel times but also to the fact that a sense of belonging to the community as well as various expressions of ethnic/national identity of the

Serbs in Timișoara, get more and more transferred from everyday life into leisure times, that is, into festive and institutionalized forms.

Finally, the Serbs in Timișoara and Banat, during centuries and even today, have constructed in continuity, with more or less success, their own communion and distinctiveness. This was achieved through various cultural particulars (religion, language, traditional customs, minority institutions and activities), in a process of alteration of various strategies and adjustments to complex and variable socio-political conditions. Today, these conditions include transition, globalization and integration of the Romanian society into European Union, continuously establishing and maintaining boundaries between “we–them”.

References:

- Cerović, Ljubivoje. 1992. *Srbi u Rumuniji od ranog srednjeg veka do današnjeg vremena*. Beograd: Misao.
- Crnjanski, Miloš. 1990. „Temišvar“. In: *Velika seoba 1690–1990*, priredio Ljubisav Andrić, 454–460. Beograd: BIGZ.
- Đorđević, J. 1940. „Dositej kao sociolog“, *Letopis matice srpske* 354. sv 3–4, 314–320. Novi Sad: Matica Srpska.
- Forišković, Aleksandar. 1994. „Politički, pravni i društveni odnosi kod Srba u Habsburškoj monarhiji“. In: *Istorija srpskog naroda IV-1*, 233–305. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Ivić, Aleksa. 1940. „Doseľavanje Srba u Ugarsku, Hrvatsku i Slavoniju“, *Letopis Matice srpske* 354. sv. 3–4, 185–190. Novi Sad: Matica Srpska.
- Jovanović, Đorđe. 1949. *Humanizam i rodoljublje Dositejevo*. Beograd: Prosveta.
- Kostić, Mita. 1952. *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi XVIII i XIX veka*. Beograd: SANU, Posebna izdanja knj. CXC, Istorijski institut knj. 2.
- Milin, Miodrag. 1990. „O temišvarskom saboru (1790) iz istorijske perspektive: trajanje, prožimanje, obnova.“ In: *Seobe Srba nekad i sad*, urednik Vladimir Grečić, 251–268. Beograd: Institut za međunarodnu politiku i privredu i Matica Srba i iseljenika Srbije.
- Milin, Miodrag. 1995. *Vekovima zajedno*. Temišvar: Demokratski savez Srba i Karaševaka u Rumuniji.
- Popovici, Virgil. 1933. *Ortodoxismul și biserica națională românească din Timișoara*. Timișoara.
- Popović, Dušan J. 1955. *Srbi u Banatu do kraja osamnaestog veka – istorija naselja i stanovništva*, Beograd: SANU, Posebna izdanja knj. CCXXXII, Etnografski institut knj. 6.

- Pavlović, Mirjana. 1991. *Pojmovno-metodološki okvir proučavanja etničkog identiteta Srba u Batanji*. Glasnik Etnografskog instituta SANU 40: 131–145. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Pavlović, Mirjana. 2006. „Institucije srpske manjine u Temišvaru“, *Probleme de Filologie Slavă XIV*, 309–318. Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, Catedra de limbi și literaturi slave.
- Prelić, Mladena. 2008. *(N)i ovde (n)i tamo: Etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 64.

Милеса Стефановић-Бановић

Етнографски институт САНУ, Београд
kimia@eunet.rs

Питање реформе црквеног календара: информисаност и ставови грађана Србије¹

Питање календара који користи Српска православна црква, иако се поставља више од једног века, и даље је подједнако актуелно као и при првим покушајима његове реформе. У полемикама на ову тему, црквени календар се често повезује са верским, односно националним идентитетом и традицијом.

Циљ рада је да се испита да ли и на који начин грађани Србије размишљају о овом питању, и са којим аргументима наступају најангажованије присталице, односно противници реформе календара. Утицај знања и информисаности на став о овој теми једно је од важних питања на која овај рад покушава да да одговор.

Кључне речи:

реформа црквеног календара, јулијански календар, грегоријански календар, знање и информисаност

Увод

Питање календара који користи Српска православна црква, иако се поставља више од једног века, и даље је подједнако актуелно као и при првим покушајима његове реформе. У релативно честим полемикама на ову тему, главни аргументи противника ревизије односе се на очување верског и националног идентитета кроз традицију, чији је календар саставни део. Неки од њих позивају се и на црквене догмате, а чују се чак и гласови оних који говоре у прилог веће тачности јулијанског календара у односу на грегоријански (Карелин 2005).

Иако гласни, није извесно колико су ови ставови широко прихваћени у друштву. Посебно је занимљиво испитати да ли и на који начин грађани Србије данас размишљају о овом питању, и са којим аргументима наступају

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 177028: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који у целини финансира Министарство просвете и науке РС.

најангажованије присталице, односно противници реформе календара, као и колики и какав утицај на став о овој теми имају знање и информисаност.²

Историјски преглед календарског питања

Јулијански календар ступио је на снагу 1. јануара 45. године п.н.е, указом Јулија Цезара. Настао је реформом старог римског календара, у којем дужина године није била фиксна, већ је, ради усаглашавања са сунчевом годином,³ *веће* на челу са *pontifex maximus*-ом одређивало трајање интеркалационог месеца.⁴ Овакав начин одређивања дужине године био је подложен злоупотребама, нпр. ради раније или касније наплате пореза и сл. (*Old style calendar*, Wikipedia 2011).

Реформа календара поверена је астроному Сосигену Александријском.⁵ Према тада доступним подацима, дужина соларне године била је 365,25 дана, због чега је свака четврта година проглашена за преступну и додат јој је један дан. Година је подељена на 12 месеци и почињала је 1. јануара, када је по традицији заседао римски Сенат.

Хришћанска црква никада није имала потребе да ствара сопствени календар, већ је увек користила календар локалне заједнице (Јанковић 2007). Тако је, природно, први календар у црквеној употреби био јулијански.

Према данашњим прорачунима, јулијанска година траје 11 минута и 13,92 секунди дуже од соларне, због чега је на сваких 128 година јулијанска за по један дан дужа од соларне (*Year*, Wikipedia 2011). Ова разлика примећена је још у првим вековима, приликом израде таблица за одређивање датума

² Истраживање је вршено путем анкете, тј. упитника, као и анализом медија и интернет форума. У овом тексту ће због ограниченог простора бити презентован само део резултата до којих смо дошли на основу анкете.

³ Сунчева година је време за које Земља начини један циклус у ротацији око Сунца. У зависности од референтног тела у односу на које се одређује Земљин положај у односу на Сунце, сунчева година може бити тропска, сидеричка, аномалистичка, итд. У овом раду ће се под сунчевом годином сматрати тропска сунчева година, осим на местима где је то посебно наглашено. О сунчевој години видети: http://en.wikipedia.org/wiki/Year#_Sidereal.2C_tropical.2C_and_anomalistic_years.

⁴ Интеркалациони месец присутан је у лунисоларним календарима, код којих се трајање месеца одређује према месечевим менама, а дужина године – према Сунцу. Како соларна година не садржи цео број месечевих циклуса, појединим годинама додаје се интеркалациони месец, што за циљ има да се надокнади разлика између сунчеве и месечеве године. Видети: <http://en.wikipedia.org/wiki/Intercalation>.

⁵ Сосиген Александријски, први век п.н.е., математичар и астроном. О њему се мало зна, а као творца јулијанског календара наводи га Плиније Старији у својој енциклопедији *Naturalis Historia*. Видети: http://en.wikipedia.org/wiki/Sosigenes_of_Alexandria.

Ускрса. После бројних покушаја реформе, Католичка црква усвојила је 24. фебруара 1582. нови календар, указом папе Гргура XIII.⁶

Питање ревизије календара

Грегоријански календар је одмах прихваћен у већини католичких земаља. Протестантске земље га, уз велике отпоре, прихватају у наредна два века (Радић 2011). Православно становништво је, посебно у подручјима експанзионистичке политике Католичке цркве, сваку различитост доживљавало као начин очувања идентитета, па се и задржавање јулијанског календара сматрало битним елементом самосвојности (Слијепчевић 1966, 155–158). Ипак, несумњива непрецизност јулијанског календара оставила је отвореним питање његове ревизије. Ово питање било је и једна од главних тема на Конгресу православних цркава, одржаном у Цариграду у мају 1923, на позив Васељенске патријаршије. Предлог професора Милутина Миланковића, члана српске делегације, добио је том приликом апсолутну подршку. Миланковићев предлог предвиђао је увођење новог правила за одређивање преступних година,⁷ којим би се разлика у односу на соларну годину смањила на само две секунде. У овом случају одступање би износило свега један дан на сваких 43 200 година. Овај предлог, међутим, никада није заживео у пракси.

Архијерејски синод Српске православне цркве је на заседању одржаном исте године (1923) начелно прихватио Миланковићев предлог, али уз одлагање његове примене док се о томе не усагласе све православне цркве. Како до тога није дошло, на снази је остао јулијански календар.

Грчка православна црква је на Сабору у децембру 1923. године усвојила грегоријански календар за непокретне празнике, али је за покретне задржала јулијански. Овако брз развој догађаја довео је до одвајања дела епископа, свештенства и верника, и до оснивања заједнице „Православних хришћана“, која је Грчку православној цркви прогласила „отпадницом од православља“ (Павле 1998). На последњој конференцији која се бавила овим питањем, одржаној 1982. у Шамбезију у Швајцарској, Руска, Јерусалимска и Српска православна црква саопшtile су да не могу да приступе ревизији календара због страха од могућег раскола (Радић 2011).

⁶ У том тренутку, разлика између јулијанске и соларне године износила је десет дана, што је у оквиру новог календара компензовано тако што је после 4. октобра 1582. наступио 15. октобар. Коригован је начин одређивања преступних година: године којима се завршавају векови су просте, осим ако нису дељиве са 400. Тако, године 1700, 1800. и 1900. биле су просте по грегоријанском, а преступне по јулијанском календару, па разлика између ова два календара данас износи 13 дана. Од 2100. године та ће се разлика повећати на 14 дана.

⁷ Преступне године на крају века биле би само оне које подељене са 9 дају остатак 2 или 6.

Аргументи противника ревизије

До сада наведене астрономске чињенице несумњиво говоре у прилог ревизији календара са аспекта математичких прорачуна. У овом поглављу биће пак приказани неки од аргумената противника реформе.

Након Сабора у Цариграду 1923 реаговао је, између осталих, и руски патријарх Тихон, износећи разлоге како против легитимности Сабора тако и против усвојене ревизије јулијанског календара (Тихон 2006). У својој изјави совјетском Централном извршном комитету 1924, он наводи аргументе који се и данас могу сматрати једнако актуелним. Иако је сматрао да ревизија календара није у супротности са учењима цркве, те да би верницима донела многе погодности, руски патријарх је упозорио да постоји неколико битних разлога због којих реформу ипак не би требало спровести. Као главне разлоге он наводи нарушавање јединства православних цркава, страх од раскола, попут оног који се догодио у Грчкој, осећај наметнутости од стране грађанских власти и отпор неприпремљених верника, због тога што би се „услед слабе упућености народа у каноне и догмате, реформа календара доживела управо као напад на верски идентитет“.

Међу противницима реформе календара, од савремених извора често је цитиран грузијски духовник, архимандрит Рафаил Карелин. Кроз ставове које он заступа стиче се увид у померање тежишта аргумената против реформе из друштвено-културолошке у теолошку сферу.

Међу аргументима из области друштвених феномена, Карелин запажа да и друге религије користе календаре који су неусклађени са астрономском годином, и да то не ствара никакве проблеме у богослужењима, већ се сматра неодвојивим делом традиције: „јевреји и муслимани се служе лунарним календарима, а у Јапану се користе паралелно традиционални царски и савремени календар“ (Карелин 2004). Истичући релативност људског поимања времена, он сматра да календар нема само математичку, него и филозофску и религиозну димензију. Као аргумент „веће тачности јулијанског у односу на грегоријанским календар“, он наводи чињеницу да трајање јулијанске године представља вредност која је између трајања тропске и сидеричке,⁸ и у томе види равнотежу између „земаљског и космичког времена“. Такође, упозорава да ни један календар не може бити апсолутно астрономски тачан, те да ће Црква, уколико крене путем ревизионизма, морати стално да „ломи и деформише устав и форме свог богослужења“ (Карелин 2005). Важно је напоменути да чак ни овај извор не наводи

⁸ Тропска година је временски период који протекне између два проласка Сунца кроз исту замишљену тачку на небу, и износи 365 дана, 5 сати, 48 минута и 46 секунди. Сидеричка година одређена је проласком Сунца кроз исту тачку у односу на удаљене звезде и дужа је од тропске за 20 минута и 26 секунди. Јулијанска година траје 365 дана и 6 сати, због чега је од тропске дужа за око 11 минута, а од сидеричке краћа за око 9 минута. Видети: <http://static.astronomija.co.rs/kalendar/knjiga/godina.htm>

мишљење које је присутно код појединих испитаника да је јулијански календар „освештан“ и да чини део црквених догмата и предања.

Истраживање и профил испитаника

Анкетом која је спроведена у циљу да се добије слика о томе како грађани Србије данас размишљају о овом питању обухваћено је 67 испитаника.

Старосна, образовна и професионална структура анкетираних била је разноврсна. Информатори су били људи различитих занимања и образовања, рођени између 1955. и 1990. године. Одговори су показали да ни годиште, ни профил, ни степен стручне спреме немају утицаја на ставове испитаника. Због тога, ови подаци нису посебно издвајани током анализе анкете, осим у случајевима где је то било карактеристично. Резултати такође показују да ни однос појединаца према вери, Цркви и идентитету није увек пресудан за формирање става. Може се рећи да је став о ревизији календара најчешће индивидуална ствар, али да пре свега зависи од информисаности, односно неинформисаности појединца.

Испитаници су током анализе анкете подељени у три групе, на основу тога да ли су религиозни и колико често иду у цркву. Међу *традиционалне вернике* сврстани су непрактикујући верници, они који у цркву иду само за велике празнике, ретко или никад, али се изјашњавају као православни (њих 21). *Практикујући верници* (њих 24) су они који више пута месечно или редовно иду у цркву. Ову групу чини троје католика и 21 православни, међу којима 12 испитаника са формалним теолошким образовањем. У трећу групу сврстани су *нерелигиозни* – они који су одговорили да нису религиозни, њих 10. Занимљиво је да се четворо од њих истовремено декларишу као православни, а један као хришћанин.

Да бисмо сазнали какав значај световни/црквени календар празника има у животу испитаника, постављено је некиолико питања која се тичу односа њиховог (а)религијског идентитета и битних датума годишњег празничног циклуса. Занимљиво је да је на питање који је за њих најважнији празник, за разлику од практикујућих верника који су сви навели Ускрс/Васкрс, међу традиционалним верницима било и оних (10) који не сврставају Васкрс међу најзначајније празнике. Њих седам је одговорило да им је најважнија слава. Нерелигиозни испитаници навели су Ускрс само у једном случају, Божић у четири а остали одговори били су: „ниједан“, „свеједно“ и „годишњи одмор“.

На питање који је државни, а који црквени календар, традиционални верници су, сви осим једног, одговорили тачно, али је и у том случају вероватно реч о пермутацији, што се види из одговора овог испитаника на остала питања. Практикујући верници такође су готово сви тачно одговорили (21 од 24). На ово питање занимљив је одговор: „13. јануара ушли смо у 7520. годину“, а један испитаник сматра да Црква користи Миланковићев календар.

Нерелигиозни испитаници углавном су дали тачне одговоре на ово питање (осам тачних, два нетачна).

На питање *да ли знате која је разлика између јулијанског и грегоријанског календара* пет традиционалних верника знало је за тачан одговор – разлику од 13 дана. Други наводе разлику од 14 дана, али и различите додатне детаље, као што су „разлика у односу према сунцу и звездама“, „растућа разлика“, „број преступних година у једном веку“. Један од одговора је и „грегоријански је проклет“. Половина активних верника одговорила је тачно, док су остали одговорили са „да“, без образложења, што се такође не може подвести под тачан одговор. Један испитаник сматра да је разлика „небитна“. Сви образовани теолози знали су тачан одговор, а тачно је одговорио и велики број нерелигиозних испитаника (осам).

Питање у вези са тим *који је календар је тачнији* наменски је помало непрецизно формулисано, да би се испитаницима оставила могућност да искажу свој став о томе шта подразумевају под тачношћу. Око половине традиционалних верника (11) изјаснило се за грегоријански. Већина активних (17) определила се за грегоријански или Миланковићев. Слично се изјаснило и нешто мање од половине нерелигиозних (4), што све говори у прилог чињеници да се под тачношћу углавном подразумева астрономска прецизност. Међу онима који тачнијим сматрају јулијански календар налази се и неколико њих који су дали и допунски коментар: „јулијански је духовно тачнији“, „тачност није битна“, и „време је релативно“. Десет испитаника није знало или није дало одговор на ово питање. Занимљив је став једног теолога: „Који је тачнији математички – не знам, верски – нема разлике“.

Мишљења испитаника су подељена око питања да ли би Црква требало да изврши ревизију календара, и то прилично равномерно. Присталице промене календара међу традиционалним верницима (8) углавном не наводе разлоге за реформу, или сматрају да би календар требало мењати само у договору са другим православним црквама, због могућег раскола. Практикујући верници (њих 14) наводе конкретније разлоге: „Црква треба да прати време и заједницу у којој живи“, „решавање проблема литургијског времена“, „прослављање празника истовремено са другим хришћанима“, „озваничавање фактичке употребе грегоријанског календара“, „олакшавање живота верницима у дијаспори“. Присталице реформе најбројније су међу теолозима (9 од 12), који као највећу препреку виде неподобан тренутак услед неприпремљености и неинформисаности већине верника.

Традиционални верници који су против реформе (11), на прво место стављају губитак дела идентитета Цркве и њене традиције: „прекидање духовне везе са Св. Савом и одступање од истине православља“, „папски календар“. Ставови противника реформе међу практикујућим верницима (16) углавном су умерени, али има и екстремнијих, заснованих на често погрешним или искривљеним „теолошким“ тезама: „треба поштовати библијске одреднице“, „јулијански календар је једини благословен“, „црква је

осудила грегоријански календар“, и слично. Приметно је да противници реформе своје аргументе износе конкретније и ангажованије.

Међу нерелигиозним испитаницима, њих четворо је за реформу, троје су против, а троје су изјавили да су незаинтересовани за ово питање. Као разлози за реформу наводе се „усклађивање са светом“, олакшавање живота у дијаспори, а један испитаник наводи да „не можемо остати у оковима средњег века“.

Занимљиво је да постоји незанемарљив број испитаника који нису ни за реформу ни против ње (9). Код ове групе присутно је рационално сагледавање разлога за реформу, са једне стране, и личне симпатије за различитост традиционалног (јулијанског) календара са друге стране: „Нисам сигурна; са једне стране је практичније, са друге ми се свиђа различитост“.

Као календар који би требало прихватити, уколико би дошло до реформе, подједнако често се наводе грегоријански (15) и Миланковићев (13). Мањи број испитаника (6) прихватио би одлуку Сабора Српске православне цркве, каква год она била, а сличан је број оних који ту одлуку не би прихватили (5), на пример; „Не бих ишао у храмове који би служили по новом календару“.

Питање Ускрса

До Првог васељенског сабора⁹ није постојало строго правило за рачунање датума Ускрса. Хришћани су датум Васкрса одређивали према јеврејској Пасхи, али датум Пасхе није у свим јеврејским заједницама био јединствен. Поред тога, ни код самих хришћана није постојала сагласност ког дана у односу на Пасху треба славити празник васкрсења.¹⁰ Тако се дешавало да различите хришћанске заједнице свој највећи празник не славе истога дана.

Ово питање било је једна од основних тема на Првом васељенском сабору, где је донета одлука да се Васкрс слави у прву недељу¹¹ после пуног месеца који падне на дан пролећне равнодневице или после ње (Павле 1998, 146). Такође, одлучено је да би хришћанско рачунање Васкрса требало одвојити од јеврејског календара. У циљу јединственог прослављања овог празника у свим црквама, прорачун датума Христовог васкресења поверен је Александријској патријаришији, као оној која је имала најбољу опсерваторију и астрономе. Важно је напоменути да одлуке Првог васељенског сабора не

⁹ Први васељенски сабор, одржан у Nikeји (Мала Азија) 325. године. Видети нпр у (Поповић 2002).

¹⁰ У првим вековима, малоазијски хришћани славили су Ускрс 14. дана јеврејског месеца нисана, када је, по предању, Христос разапет. Хришћани ван Мале Азије славили су Ускрс у прву недељу након јеврејске Пасхе. На Првом васељенском сабору донета је одлука да се Ускрс слави недељом, а обичај да се Ускрс слави 14. нисана, *квартодециманализам* (лат. *quarta decima* = четрнаест), одбачен је и осуђен (Мирковић 1961, 178–179).

¹¹ Мисли се на недељу као дан.

везују датум рачунања Ускрса ни за један календар, већ за астрономске појаве – равнодневицу и пун месец (Павле 1998, 147–148).

Пасхалне таблице Александријске патријаршије допуњаване су више пута, да би у 6. веку римски монах Дионисије Мали, допунивши постојећи александријски Велики индиктион, формирао „вечну пасхалију“, која је предвиђала циклично понављање датума Васкрса у периодима од 532 године. Дакле, везивање Ускрса за јулијански календар потиче од пасхалних таблица, насталих из практичне потребе, а не са Првог васељенског сабора, како се често погрешно мисли.¹²

Историјске чињенице сведоче о томе да одређивање датума Ускрса нема директне везе са календаром, већ са усвојеном пасхалијом. Судећи према резултатима анкете, ово је углавном непознато испитаницима без теолошког образовања, или су им познати само одређени аспекти који се, свесно или несвесно, интерпретирају у погрешном контексту. Делимичну обавештеност илуструју карактеристични одговори на питање шта би се десило са датумом прослављања Васкрса у случају ревизије календара: „Ускрс би понекад пао на други датум“, „померио би се за две недеље“, „не би било промена, јер је празник покретан“, „сви хришћани би славили Ускрс у исто време“, „ремети се правило Васељенских сабора“.

Као што је већ речено, богослужбени календар Православне цркве део је њених правила (канона), али не и њених учења (догми). Изузимајући теологе, свега два испитаника знала су да је то ствар „договора између цркава“, док је највећи број оних који наводе да је календар „догма усвојена на Првом васељенском сабору“. Наводе се и веома разноврсни одговори на питање зашто Православна црква користи јулијански календар: „из практичних разлога“, „сматра га прецизнијим“, „робује се прошлости“, „јер су га користили Јевреји“, „јер је из времена Исуса Христа“, „усвојен Духом Светим преко Светих Отаца на Васељенским саборима“, „једини благословени“. Међу нерелигиозним испитаницима углавном нема интересовања за ово питање, али јављају се и одговори: „због догме“, „одржање коренског хришћанства“.

Последице евентуалне реформе календара

Мишљења испитаника прилично су равномерно подељена око тога колики би значај имало евентуално спровођење реформе црквеног календара

¹² Нетачност јулијанског календара довела је временом до тога да календарска пролећна равнодневица „жури“ у односу на астрономску. У 16. веку је ово одступање износило 10 дана. Доношењем буле *Inter gravissimas*, папе Гргура XIII, коригована је ова грешка. Такође, у тачки 10, у настојању да се датум Ускрса што тачније одређује, наводи се да ће се за прорачун овог датума користити нове таблице. Ове таблице дозволиле су да у неким годинама Ускрс падне пре јеврејске Пасхе, што је православним црквама било неприхватљиво, и постало је основна тачка разилажења Католичке и Православне цркве по питању датума Ускрса.

на свакодневни живот у Србији и на лични живот испитаника. Они који сматрају да би значај био велики (15), углавном наводе негативне последице реформе, било да су њене присталице или противници: „дошло би до раскола“, „зилоти би искористили реформу да нахушкају народ против цркве“, „подељеност у СПЦ по овом питању“, незадовољство због мењања традиционалних датума празновања, слабљење националне заједнице, губитак идентитета, тешко привикавање, „озваничило би се слављење Дана заљубљених, Нове године са Деда Мразом, и низ католичких и других утицаја“, „издаја наше свете вере“. Четрнаест испитаника сматра да би реформа имала умерен или мали значај, док њих 18 верује да она не би имала утицаја. Са друге стране, када се наводе позитивне последице, сматра се да би оне биле од малог или умереног значаја у животу појединаца и заједнице: краћа сезона зимских празника, мање нерадних дана, „туризам“.

Занимљива су три одговора којима испитаници указују на мањак верске едукације у друштву. Наводи се да би значај реформе био у следећем: „едукација верника у погледу питања календара, као и уопште усмеравање на дијалог хришћана“, „велики, јер је народ беспослен и верски невоспитан“, и „религиозност у Србији је сувише површна да би реформа имала значај“.

Календарска реформа у Грчкој православној цркви, услед историјске и географске блискости са Српском православном црквом, могла би пружити неке представе о друштвеним феноменима којима би се одликовала евентуална ревизија календара у Српској православној цркви. На питање о ставу према ревизији календара у Грчкој и другим православним земљама, највећи број испитаника (20) није дао одговор или нема став. Четрнаест одговора тицало се раскола који је настао као директна последица реформе календара. Занимљива је разноврсност одговора, који се крећу од прости констатације раскола (њих 11), преко његове негативне квалификације (12): „брука, то себи не би смели да дозволимо“, „не знају шта хоће, јер Ускрс славе по јулијанском, а остале празнике по новом календару“, „непотребно дизање прашине и одвајање групица од цркве“, до оних који реформу у Грчкој виде као позитивну, без лоших последица (15): „не мислим да је Грчка црква јеретичка због прихавања новог календара“, „неко је то урадио на време“, „усклађена личност грађанина и хришћанина“. Седморо испитаника сматра да је то унутрашња ствар Грчке цркве, и да нема везе са Српском православном црквом: „треба поштовати њихову одлуку“, „не треба се угледати на друге, већ видети шта је добро за нас“.

Утицаји на став о ревизији календара

Највећи број испитаника (22) одговорио је да су свој став по питању ревизије календара изградили без конкретних утицаја, а тек троје наводи утицај медија и личну информисаност. Занимљиво је да нико од анкетираних није навео утицај неког од великодостојника Српске православне цркве или неког другог верског ауторитета. Овакав резултат може се довести у везу са прилично јединственим одговором свих испитаника о непостојању

јединственог става саме Српске православне цркве по овом питању али и по многим другим питањима.

Као остали елементи који су утицали на формирање става о календару наводе се они који су везани за цркву („ћутање цркве“, „СПЦ“, „лош однос међу хришћанима због питања календара“, „лично схватање суштине цркве“), „лични осећај“, традицију („очување традиције“, „светоотачко предање“), образовање и информисање, те практичне разлоге („прагматичност“, „двоструко слављење“), „свашта по мало“, а ту је и интересантан одговор: „ништа разумно не би могло да утиче на моје мишљење“.

Закључак

Истраживање је показало да код већине испитаника постоји одређено интересовање за питање реформе календара Српске православне цркве.

Међу присталицама има и религиозних и нерелигиозних испитаника, који у ревизији календара виде корак ка усаглашавању са грађанском свакодневицом, и/или ка обнављању јединства свих хришћана.

Нешто више од половине анкетираних грађана није за реформу, уз различите аргументе који се могу сврстати у две групе. Једна група већином традиционалних верника, али и нерелигиозних испитаника, осуђује сваки покушај ревизије, па и саму расправу по овом питању, као извор потенцијалног слабљења верског и/или националног идентитета. Друга група, коју чине претежно активни верници, сматра да календарском питању не треба придавати превелики значај, али да и поред астрономске непрецизности јулијанског календара, друштвени тренутак није погодан за реформу, јер би она могла довести до подела. Многи од њих, иако су свесни недостатака традиционалног црквеног календара, сматрају да не треба инсистирати на његовој промени, а као разлоге наводе и личне симпатије, и осећај посебности који имају, и друге религије које користе одвојене календаре. Најевидентнији резултат истраживања је чињеница да је код већине испитаника присутна недовољна информисаност о овом питању, што погодује различитим злоупотребима и манипулацијама – како у самој Цркви тако и ван ње.

Иако чињенице говоре да не постоје догматске препреке за реформу календара, тренутно расположење већине грађана по овом питању не погодује таквом кораку. Евидентно је да ово питање није нешто што се мора ургентно решавати, али и да би пре сваке врсте разматрања реформе календара било неопходно системско образовање и информисање, како би се избегле могуће злоупотребе и поделе у друштву.

Библиографија

Драговић, Драго. 2002. „Календар кроз историју.“ *Астрономија*, <http://static.astronomija.co.rs/kalendar/knjiga/godina.htm>

- Јанковић, Драгомир. 2007. „Литургијска функција црквеног календара“, мастер рад. Београд: Православни богословски факултет СПЦ.
- Карелин, архимандрит Рафаил. 2004. „Око календара.“ *Светосавље*, <http://www.svetosavlje.org/listarhiva/Home.aspx/Topic?topicId=783>.
- Карелин, архимандрит Рафаил. 2005. „О црквеном календаре.“ *Официјални сајт архимандрита Рафаила Карелина*, <http://karelin-r.ru/stories/8/1.html>
- Мирковић, Лазар. 1961. *Хеортологија*, 178–179. Београд.
- Old style calendar*, Wikipedia 2011: више аутора.
http://en.wikipedia.org/wiki/Old_style_calendar
- Павле, патријарх српски. 1998. „Став Српске православне цркве о старом и новом календару“ у *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, 139–158. Београд.
- Поповић, Радомир. 2002. „Васељенски сабори: одабрана документа.“ Београд.
- Радић, Радмила. 2011. „Календарско питање.“ *Пешчаник*, <http://www.pescanik.net/content/view/6210/178/>
- Слијепчевић, Ђоко. 1966. *Историја Српске православне цркве II: од почетка XIX века до краја Другог светског рата*. Минхен.
- Sosigenes of Alexandria*. Wikipedia 2011: више аутора.
http://en.wikipedia.org/wiki/Sosigenes_of_Alexandria
- Тихон, патријарх руски. 2006. „Био би то тежак грех.“ у *Црква и време*, Владимир Димитријевић, 160-167. Хиландар.
- Year*, Wikipedia 2011: више аутора.
http://en.wikipedia.org/wiki/Year#Sidereal.2C_tropical.2C_and_anomalistic_years

Milesa Stefanovic-Banovic

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
kimia@eunet.rs

The Issue of Reform of the Church Calendar: the Level of Information and Positions of Citizens of Serbia¹

Even though the issue of the Calendar used by the Serbian Orthodox Church has been discussed for more than one century, it is still equally as current as in the time of the first attempts aimed at its reform. In the discussions on this topic, the Church Calendar is frequently connected to the religious, i.e. national identity and traditions.

This paper is aimed at exploring whether and how citizens of Serbia consider this issue and which arguments are employed by the most fervent supporters of the Calendar, or the opponents of its reform. It aims at providing answers to a range of issues, among which the impact of knowledge and level of information relating to positions about this topic has the central position.

Key words:

reform of the
Church calendar,
Julian Calendar,
Gregorian Calendar,
knowledge and
level of information

Introduction

Even though the issue of the Calendar used by the Serbian Orthodox Church has been discussed for more than one century, it is still equally as current as in the first attempts aimed at its reform. In relatively frequent discussions on this topic, the main arguments of the opponents of its revision include preservation of national and religious identity through tradition, the Calendar being an integral part thereof. Some of them revoke Church dogmatists; there are even voices in favour of greater accuracy of Julian Calendar as opposed to Gregorian Calendar (Карелин 2005).

¹ The paper is the result of research on project No. 177028 financed entirely by Serbian Ministry of Education and Science.

Even though vociferous, the extent to which these positions are generally accepted in the society is not known. It is especially interesting to investigate whether and how citizens of Serbia consider this issue nowadays, and what arguments are employed by the most fervent supporters of the Calendar, or opponents of its reform, as well as what kind and what extent of impact knowledge and information have on this topic.²

Historic Overview of the Calendar-Related Issue

Julian Calendar came into force on 1 January 45 BC, by a decree passed by Julius Cesar. It was created through the reform of the old Roman calendar, in which the period of one year was not fixed; instead, in order to provide for harmony with a solar year,³ a *council* headed by *pontifex maximus* determined the duration of the intercalation month.⁴ Such a manner of determination of the duration of the year was susceptible to abuse, for instance, for the purpose of earlier or later tax collection, etc. (*Old style calendar*, Wikipedia 2011)

Astronomer Sosigenes was commissioned to write the reform of the Calendar of Alexandria.⁵ According to the then available data, the duration of the solar year was 365.25 days, which is why every fourth year was proclaimed a leap year, and was added another day. The year was divided into 12 months, and started from 1 January, when the Roman Senate was in its traditional session.

The Christian Church was never in the position to create its own Calendar, but always used calendars used by local communities (Janković 2007). Thus, naturally, the first calendar used by the Church was Julian.

According to modern research, a Julian year lasts for 11 minutes and 13.92 seconds longer than the solar year, which is why once in every 128 years the Julian year is longer than the solar year by one day (*Year*, Wikipedia 2011). This discrepancy was noticed back (there) in the early centuries, on composition of tables used

² The research was conducted through a survey, i.e. questionnaire, as well as through analysis of media and Internet forums. In this paper, due to limitations of space, only a part of the results acquired in survey analysis will be presented.

³ A solar year is the time in which the Earth passes one cycle in its rotation around the Sun. Depending on the referential body used to determine the position of the Earth against the Sun, a solar year may be tropical, sidereal, anomalistic, etc. For the purpose of this paper, a tropical solar year will be considered the solar year, except where differently emphasized. About the solar year, see: http://en.wikipedia.org/wiki/Year#Sidereal.2C_tropical.2C_and_anomalistic_years.

⁴ The intercalation month occurs in lunisolar calendars, in which the duration of the month is determined according to phases of the Moon, while the length of the year is determined against the Sun. As the solar year does not comprise a full number of phases of the Moon, certain years are complemented by an intercalation month, which is aimed at making up for the difference between the lunar year. See: <http://en.wikipedia.org/wiki/Intercalation>.

⁵ Sosigenes of Alexandria, first century BC, mathematician and astronomer. Not much is known about him, and is quoted as the creator of Julian Calendar by Pliny Senior in his encyclopedia *Naturalis Historia*. See: http://en.wikipedia.org/wiki/Sosigenes_of_Alexandria.

to determine the day of Easter. Following numerous attempts at reform, on 24 February 1582, the Catholic Church adopted a new calendar, after a decree of Pope Gregory XIII.⁶

The Issue of Revision of the Calendar

Gregorian Calendar was immediately accepted in most Catholic countries. It took another two centuries and a lot of resistance for Protestant countries to accept it as well (Radić 2011). As far as Orthodox population is concerned, especially that living in the areas of expansionist policy of the Catholic Church, every distinction was perceived as a way to preserve identity; thus, preservation of Julian Calendar was deemed an important element of authenticity (Slijepčević 1966, 155–158). However, the undeniable accuracy of Julian Calendar left open the issue of its revision. This issue was one of the central topics at the Congress of Orthodox Churches, held in Constantinople in May 1923, upon convocation of the Ecumenical Patriarchate. The motion of Professor Milutin Milankovic, member of the Serbian delegation, received absolute support on this occasion. Milankovic's proposal envisaged introduction of another rule for determination of leap years⁷, which would reduce the discrepancy from the Solar year to only two seconds. In this case, aberration would amount to only one day in every 43,200 years. This motion, however, never lived to be used in practice.

At the session held in the same year (1923), the Episcopal Synod of SOC accepted Milankovic's motion in general, but postponed its enforcement waiting for all Orthodox churches to harmonise their positions on the issue. As this has still not happened, Julian Calendar remains in use.

At the Congress held in December 1923, Greek Orthodox Church adopted Gregorian Calendar for fixed holy days, but kept Julian Calendar for the movable ones. Such rapid developments resulted in separation of a number of bishops, priests and believers and establishment of the community of "Orthodox Christians", which proclaimed Greek Orthodox Church "renegade from Orthodoxy" (Pavle 1998). At the last conference treating this issue, held in Champesey in Switzerland in 1982, Orthodox Churches of Russia, Jerusalem, and Serbia stated they could not initiate revision of the Calendar because of fear of possible schism (Radić 2011).

⁶ At that moment, the discrepancy from Julian and Solar year amounted to 10 days, which was, within the new Calendar, compensated so that 4 October 1582 was followed by 15 October. The manner in which leap years were determined was modified: the years in which centuries end are simple, unless if divisible by 400. Thus, years 1700, 1800, and 1900 were simple years by Gregorian Calendar, but leap years by Julian Calendar, so that the difference between the two calendars nowadays amounts to 13 days. As of the year 2100, the difference will be increased to 14 days.

⁷ Leap years at the end of centuries would be only the ones resulting in balance of 2 or 6 when divided by 9.

Arguments of Opponents of Revision

The astronomical facts given so far doubtless speak in favour of revision of the Calendar from the standpoint of mathematical calculations. Some arguments of opponents of the reform will be presented in this chapter.

After the Congress in Constantinople in 1923, Russian Patriarch Tychon was among the ones who reacted, stating reasons both against legitimacy of the Congress and the adopted revision of Julian Calendar (Tihon 2006). In his interview with the Central Soviet Committee, conducted in 1924, he stated his arguments which even nowadays may be deemed equally as current. Even though he believed that revision of the Calendar was not in opposition to the doctrines of the Church, and that it would benefit the believers in many aspects, the Russian Patriarch also warned that there were several important reasons for the reform not to be conducted after all. The main reasons given were the perceived threat to unity of Orthodox Churches, fear of schism, similar to what had happened in Greece, the feeling of imposing by civil authorities and resistance of poorly prepared believers, because “poor familiarity of people with canons and dogmas would lead to the perception of the Calendar reform as an attack against religious identity”.

One of the opponents of the Calendar reform was the frequently quoted Archimandrite Raphail Karelin. His positions provide an insight into shifting of the focus of the argument against the reform from the socio-culturological into the theological sphere.

Among arguments in the area of social phenomena, Karelin noted that other religions also used calendars which were not aligned with the astronomical year, which did not cause any troubles in religious rituals, but were however deemed an inseparable part of the tradition: Jews and Moslems use Lunar calendars, while in Japan traditional Imperial and modern calendars are used simultaneously (Karelin 2004). Emphasizing the relativity of the human concept of time, he believes that the Calendar has not only mathematical, but philosophical and religious dimensions as well. As an argument in favour of “greater accuracy of Julian Calendar as opposed to Gregorian Calendar”, he states the fact that duration of a Julian year is the value between a tropical and a sidereal year⁸, in which he found the balance between “Earthly and cosmic time”. Also, he warns that no calendar may be absolutely accurate in astronomic terms, and that, if Church opted for revision, it would always have to “break and deform the constitution and forms of its religious service” (Karelin 2005). It is important to note that this source never gave the opinion occur-

⁸ A tropical year is the period of time which elapses between two solar transitions through the same imaginary point in the sky, and amounts to 365 days, 5 hours, 48 minutes and 46 seconds. A sidereal year is determined by solar transition through the same point in relation to remote stars, and is longer than the tropical year by 20 minutes and 26 seconds. A Julian year lasts for 365 days and 6 hours, which is why it is longer than the tropical year by about 11 minutes, and shorter than the sidereal year by about 9 minutes. See: <http://static.astronomija.co.rs/kalendar/knjiga/godina.htm>

ring in certain respondents, that Julian Calendar was “consecrated” and that it was a part of Church dogmas and traditions.

Research and Respondent Profile

The survey conducted with the aim to acquire a snapshot of how citizens of Serbia nowadays think about this issue encompassed 67 respondents.

Age, educational, and professional structures of the respondents were diversified. The respondents were people from different professional and educational backgrounds, born between 1955 and 1990. The responses indicate that age, profile, and educational background of the respondents had no impact on their positions. Thus, this data is not separately given in the analysis of the survey, except in cases where this was related. The results also indicate that the attitudes of an individual to religion, Church and identity are not always of crucial importance in forming a position. It may be said that the position on the Calendar revision is mostly individual matter, but that it primarily depends on individual level of information about this issue.

During the analysis of the survey, the respondents were divided in three groups, based on whether they declared themselves as religious or not and how often they went to church. The group of *traditional believers* included non-practicing believers, those who went to church only for major holy days, infrequently or never, but who declared themselves as Orthodox (21 of them). *Practicing believers* (24 of them) were the ones who went to church several times a month, or *regularly*. This group comprised three Catholic and 21 Orthodox believers, including 12 respondents with formal education in theology. The third group comprised the *non-religious*, those who said they were not religious, 10 of them. Interestingly, four of them at the same time declared themselves as Orthodox, and one as Christian.

In order to learn about the importance of the secular/Church calendar of holy days in the lives of the respondents, they were asked several questions relating to their attitude to their a/religious identity and important days in the annual holy day cycle. Interestingly, when asked which holy day they considered most important, unlike the practicing believers, who all stated Easter in their response, the group of traditional believers included some respondents (10 of them) who did not include Easter among important religious holy days. As many as seven respondents said the most important day was their family patron saint’s day. The non-religious respondents stated Easter in one case only, Christmas in four cases, while the other responses were as follows: “none”; “it does not matter”; “my annual leave”.

When asked *which is the state and which is the Church Calendar*, traditional believers, all but one, answered correctly; however, even this one case may have resulted from permutation, which may be observed from the respondent’s replies to other questions. Almost all the practicing believers also responded correctly (21 out of 24). There was an interesting reply: “on 13 January we entered year 7520”; one respondent believes that the Church uses Milankovic’s calendar. The

non-religious respondents mainly answered correctly to this question (eight correct, two incorrect responses).

When asked *do you know the difference between Julian and Gregorian Calendars* five traditional believers knew about the correct, 13-day difference. The others stated the difference of 14 days, but other additional details as well, such as “difference in relation to the Sun and stars”, “increasing discrepancy”, “the number of leap years in one century”. One of the replies was “Gregorian Calendar is cursed”. As many as half of active believer replied correctly, while the others replied with “yes”, without any explanation, which may not be taken as a correct answer. One respondent believes that the difference is “of no importance”. All educated theologians knew the correct answer, however, a large number of non-religious respondents (8 of them) also responded correctly.

The question of *which Calendar is more accurate* was deliberately formulated slightly inaccurately, in order to leave possibility for the respondents to express their attitudes on their definitions of accuracy. About a half of traditional believers (11 of them) quoted Gregorian Calendar in their replies. Most active believers (17 of them) opted for Gregorian, or Milankovic’s calendar. Similar responses came from about a half of the non-religious respondents (4 of them), which all speak in favour of the fact that accuracy mainly implies astronomical accuracy. Respondents who considered Julian Calendar more accurate included several respondents who also provided an additional comment: “Julian Calendar is more accurate in spiritual terms”; “accuracy does not matter”; and “time is relative”. As many as 10 respondents did not know, or did not provide a reply to this question. There is an interesting position of a theologian: “which one is more accurate – in mathematical terms – I don’t know, in religious terms – it dos not make any difference”.

When asked whether the Church should perform a revision of the Calendar, respondents’ opinions were divided, but rather equally. The supporters of the Calendar revision within the group of traditional believers (8 of them) mainly did not state any reason in favour of the reform, or believe that the Calendar should be modified only in agreement with other Orthodox Churches, to prevent possible schism. The practicing believers (14 of them) state more concrete reasons: “the Church should go along with the time and the community living in it”; “the solution of the issue of liturgical time”; “celebration of holy days together with other Christians”; “making the factual use of Gregorian Calendar official”; “to alleviate life of believers in Diaspora”. The theologians were the most numerous supporters of the reform (9 out of 12); they believe that the inappropriate moment resulting in lack of preparation and information among most believers could be an obstacle.

The first reason of the traditional believers who were against the reform (11 of them) was that the Calendar presented a part of identity of the Church and its tradition: “cutting off the spiritual connection with Saint Sava and aberration from the truth of the Orthodoxy”; “Papal calendar”. Positions of the opponents of the reform among the practicing believers (16 of them) were mainly moderate; however, some were more extreme, frequently based on distorted or erroneous “theological” theses: “Biblical determinants should be observed”; “Julian Calendar is the only one which

is blessed”; “the Church condemned Gregorian Calendar”; etc. It may be observed that the opponents of the reform state their arguments in a more concrete and more animated manner.

In the group of non-religious respondents, four of them were in favour of the reform, three were against it, while three of them said they were not interested in the matter. The reasons in favour of the reform included the following: “to be harmonized with the world”; alleviation of life of believers in Diaspora; one respondent said that: “we may not be kept in medieval chains forever”.

Interestingly, there is a number of respondents who are neither in favour of the reform nor against it which may not be ignored (9 of them). Within this group, there is a rational perception of the reasons in favour of the reform on the one hand, and personal preference for the traditional (Julian) calendar on the other: “I am not sure; on the one hand, it is more practical, but on the other, I like diversity”.

The calendars proposed for adoption in case reform was conducted were equally as frequently Gregorian Calendar (15 respondents) and Milankovic’s calendar (13 respondents). A small number of respondents (6 of them) would accept the decision of the Synod of the Serbian Orthodox Church, regardless of what the decision would be; the number of those who would not accept the decision is similar (5 respondents), for instance: “I would not go to churches performing service according to the new calendar”.

The Issue of Easter

Before the first Ecumenical Congress⁹ there had been no strict rules in determining the day of Easter. Christians determined Easter day against Jewish Passover; however, the day of Passover was not unique to all Jewish communities. Apart from this, Christians could also not come to an agreement as to which day is to be celebrated as the holy day of resurrection against Passover.¹⁰ Thus, it happened that different Christian communities would not celebrate their greatest holy day together.

This issue was one of the central topics of the First Ecumenical Congress, where the decision was passed that Easter be celebrated on the first Sunday after the full moon on or upon the day of the spring equinox (Pavle 1998, 146). It was also decided that Christian determination of Easter should be separated from the Jewish calendar. In order to ensure single celebration of this holy day in all Churches, the

⁹ The First ecumenical Congress, Held in Nicaea (Asia Minor) in year 325. (See, for instance, in Поповић 2002).

¹⁰ In early centuries, Christians from Asia Minor celebrated Easter on the 14th day of the Jewish month of Nisan, when Christ was crucified according to tradition. Christians outside Asia Minor celebrated Easter on first week after the Jewish Passover. At the First Ecumenical Congress, the decision was passed that Easter be celebrated on Sunday, while the custom of celebrating Easter on 14th Nisan, *quartadecimenism* (Latin *quarta decima*=fourteen), was abolished and condemned. (Mirković 1961, 178–179)

Patriarchate of Alexandria was commissioned to calculate the day of Jesus' resurrection, as it had the best observatory and astronomers. It is important to note that the decisions of the First Ecumenical Congress do not tie the day calculated as Easter to any calendar, but to astronomical phenomena – the equinox and full Moon (Pavle 1998, 147–148).

The Paschal tables of the Patriarchate of Alexandria were complemented several times; finally, in 6th century, having complemented the existing Grand Indiction, Roman monk Dionisius Exiguus established the “eternal Paschalion”, which envisaged cyclical repetition of the dates of Easter in the intervals of 532 years. Thus, connecting Easter to Julian Calendar originates from Paschal tables which were created out of sheer necessity, not from the First Ecumenical Congress, as it is thought frequently, but erroneously.¹¹

Historical facts also testify that determination of the Easter day does not have anything to do with the calendar, but with the adopted Paschalion. Judging by the results of the survey, respondents without formal theological education were generally not familiar with this, or were only familiar with certain aspects which are, consciously or not, interpreted in an erroneous context. Partial familiarity is illustrated with characteristic replies to the question *what will happen with the day of celebration of Easter if the Calendar is reformed*: “Easter would sometimes be celebrated on another day”; “it would be moved for two weeks”; “there would be no changes, because it is a movable holy day”; “all Christians would be celebrating Easter at the same time”; “the rules of Ecumenical Congresses would be violated”.

As it has already been pointed out, the liturgical Calendar of the Orthodox Church is a part of its rules (canons), but not teachings (dogmas). Apart from the theologians, only two respondents knew that this was a “matter of agreement between the Churches”, while the largest number of respondents said that the Calendar was “a dogma adopted at the First Ecumenical Congress”. Answers to the question *why does Orthodox Church use Julian Calendar* are also versatile: “for practical reasons”; “they believe it is more accurate”; “they are but the slaves of the past”; “because the Jews used it too”; “because it originates from the period of Jesus Christ”; “it was adopted by the Holy Spirit via the Holy Fathers at Ecumenical Congresses”; “it is the only blessed Calendar”. Among the non-religious believers, there was mainly not much interest in the issue; however, there were responses such as: “because of the dogmas”; and “preservation of root Christianity”.

¹¹ In time, inaccuracy of Julian Calendar resulted in the spring calendar equinox coming earlier than the astronomical equinox. In 16 century, this discrepancy amounted to 10 days. After passing of the Bull *Inter gravissimas* by Pope Gregory XIII, this error was corrected. Also, in item 10, in the attempt to determine the day of Easter as accurately as possible, it is said that new tables will be used in order to calculate this date. These tables allowed for Easter in some years to come before the Jewish Passover, which was unacceptable for Orthodox Churches, and became the main point of disagreement between the Orthodox and Catholic Churches in terms of Easter Day.

Consequences of Possible Reform of the Calendar

The opinions of the respondents are quite equally divided when it comes to the impact of possible reform of the Church Calendar to everyday life in Serbia and personal lives of the respondents. Those who believe that the impact would be significant (15 respondents) mainly quote negative consequences of the reform, regardless of whether they support or oppose it: “there would be schism”; “Zealots would use the reform to incite the people against the Church”; “the Serbian Orthodox Church is divided in this matter”; dissatisfaction caused by changes in traditional holy days, weakening of the national community, loss of identity, difficulties in getting used to new circumstances; “St. Valentine’s Day would thus become an official holy day, as well as New Year with Santa Claus, and a range of Catholic and other influences”; “betrayal of our holy religion”. As many as 14 respondents believe that the reform would have moderate or little impact, while 18 respondents believe that the reform would not have any impact whatsoever. On the other hand, when quoting positive consequences, it is believed that they would be of little or moderate importance in lives of individuals and the community: shorter season of winter holidays, fewer days off work, “tourism”.

There are three interesting responses, in which the respondents point to the lack of religious education in the society. They say that the importance of the Calendar reform would be: “education of believers in terms of Calendar-related issues, as well as general attempt to guide the dialog of Christian Churches”, “great, because the people are idle and ill-educated in religious terms”; and “religiousness in Serbia is too superficial for the reform to have any significance”.

Due to historical and geographical vicinity with the Serbian Orthodox Church, calendar reform in the Greek Orthodox Church could provide indications of the social phenomena which could possibly be pertinent to the reform of the Calendar in SOC. When asked about their positions on the Calendar reform in Greece and other Orthodox countries, the majority of respondents (20 of them) did not provide any reply or did not have a position on the issue. As many as 14 responses related to schism which was a direct result of the Calendar reform. Versatility of the responses is interesting, as they range from mere quotation of schism (11 respondents), via its negative qualification (12 respondents): “shame, we could not allow ourselves to do that”; “they do not know what they want, because they celebrate Easter after Julian Calendar, and the other holy days after Gregorian Calendar”; “unnecessary outrage and separation of different little groups from the Church”; there are some respondents (15 of them) who perceive the reform in Greece as positive, without any negative consequences: “I do not think the Greek Church is heretic because it accepted the new Calendar”; “some people did it on time”; “a harmonized personality of a citizen and Christian”. As many as 7 respondents believe that this is an internal matter of the Greek Orthodox Church and that it has nothing to do with the Serbian Orthodox Church: “their decisions should be observed”; “we should not look up to others, but should look for what is good for us”.

Impact on the Positions on the Calendar Revision

The majority of respondents (22 of them) replied that their position on the issue of revision of the Calendar was developed without any particular influence, while only three of them quoted the impact of media and personal sources of information. Interestingly, none of the respondents quoted influence of any SOC officials, or another figure of religious authority. Such result may be connected with the quite unique response of all respondents on absence of a unanimous position of the Serbian Orthodox Church itself in this, but also many other issues.

The other quoted elements with influence on the position on the Calendar were those relating to: the Church (“silence of the Church”; “SOC”; “poor relations among Christians because of the issue of the Calendar”; “personal understanding of the essence of the Church”); “personal feeling”; tradition (“preservation of tradition”; traditions of the Holy Fathers”; education and information; practical reasons (pragmatism”; “double celebration”); “a little bit of this and a little bit of that”; here there is also an interesting reply: “my opinion could not be influenced by any reasoning”.

Conclusion

The survey indicated that the majority of the respondents expressed certain interest in the issue of the reform of the Calendar of the Serbian Orthodox Church.

The group of supporters includes both religious and non-religious respondents, who perceive the reform of the Calendar as a step towards harmonization with everyday civic life and/or renewal of unity of all Christians.

Somewhat more than a half of the respondents were not in favour of the reform, stating various arguments which may be divided in two groups. One group, mostly comprising traditional believers but non-religious respondents as well, condemned any attempt at revision, even discussion on the matter, as a source of potential weakening of religious and/or national identity. The second group, comprising mainly active believers, believes that the issue of the Calendar should not be ascribed excessive importance, but that regardless of astronomical inaccuracy of Julian calendar, the social situation is not favourable to conduct the reform, because it could lead to separations. Numerous respondents, even though aware of the shortcomings of traditional Church Calendar, believe its reform should not be insisted on, quoting personal preferences, the feeling of uniqueness of other religions which use separate calendars as the main reasons. The most obvious result of the survey is the fact that the majority of respondents were insufficiently informed about this issue, which is likely to cause abuse and manipulation both within the Church and externally.

Even though, according to facts, there are no dogmatic obstacles for the reform of the Calendar, the current mood of the majority of citizens when it comes to this issue is not in favour of such a move. It is evident that this issue is not something to be resolved urgently, but also that any discussion on the reform of the Ca-

alendar could only be conducted subject to systematic education and provision of information, in order to avoid possible abuses and divisions in the society.

References:

- Dragović, Drago. 2002. “Kalendar kroz istoriju”. *Astronomija*.
<http://static.astronomija.co.rs/kalendar/knjiga/godina.htm>
- Janković, Dragomir. 2007. “Liturgijska funkcija crkvenog kalendara”, master rad. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet SPC.
- Karelin, arhimandrit Rafail. 2004. “Oko kalendara”. *Svetosavlje*,
<http://www.svetosavlje.org/listarhiva/Home.aspx/Topic?topicId=783>.
- Karelin, arhimandrit Rafail. 2005. “O cerkovnom kalendare”. *Oficialni sait arhimandrita Rafaila Karelina*, <http://karelin-r.ru/stories/8/1.html>
- Mirković, Lazar. 1961. *Heortologija*, 178–179. Beograd.
- Old style calendar*, Wikipedia 2011: Wikipedia contributors.
http://en.wikipedia.org/wiki/Old_style_calendar
- Pavle, patrijarh srpski. 1998. “Stav Srpske pravoslavne crkve o starom i novom kalendaru” In: *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere*, 139–158. Beograd.
- Popović, Radomir. 2002. “Vaseljenski sabori: odabrana dokumenta.” Beograd.
- Radić, Radmila. 2011. “Kalendarsko pitanje.” *Peščanik*,
<http://www.pescanik.net/content/view/6210/178/>
- Slijepčević, Đoko. 1966. *Istorija Srpske pravoslavne crkve II: od početka XIX veka do kraja Drugog svetskog rata*. Minhen.
- Sosigenes of Alexandria*. Wikipedia 2011: Wikipedia contributors.
http://en.wikipedia.org/wiki/Sosigenes_of_Alexandria
- Tihon, patrijarh ruski. 2006. „Bio bi to težak greh.“ u *Crkva i vreme*, Vladimir Dimitrijević, 160–167. Hilandar.
- Year*, Wikipedia 2011: Wikipedia contributors: 2011.
http://en.wikipedia.org/wiki/Year#Sidereal.2C_tropical.2C_and_anomalistic_years

Ђурђина Шијаковић

Етнографски институт САНУ
djurdjina.s@gmail.com

Обликовање бола: античка грчка тужбалица и њен терапеутски аспект*

У овом раду, првом дијелу опширнијег истраживања, сагледавам различите аспекте античке грчке тужбалице. Један од најважнијих аспеката тужбалице је њен исцјелитељски аспект: вербализујући, испољавајући бол и дијелећи га са другима, бол постаје подношљивији и за жену која тужи и за ожалосћени скуп. У вези са овим исцјелитељским бива и стваралачки аспект тужења: жена која тужи, тужи јер мора да испољи бол, да олакша себи и другима, но док тужи – она нешто ствара. Поред овог, очито конструктивног, стваралачко-терапеутског потенцијала, нарицаљка у себи носи и другачији, свакако мрачнији потенцијал, уколико позива на освету не мирећи се са смрћу драге особе. Дубоко укоријењена у посмртни ритуал, жалосна запијевка поштује одређена обредна правила, а ипак је и спонтани израз бола. Разматрајући ове међузависне аспекте тужбалице, осврнућу се на мјесто тужбалице у грчком обреду и у трагедији, тој врхунској грчкој умјетности и књижевности. Обредна тужбалица у античкој трагедији је, као и увијек кад се ради о грчкој култури, непресушна тема. Иако трагедија припада литерарној традицији, она је вјеродостојан извор за античку грчку обредну праксу, те је и тужбалица унутар ње – ритуална, а не само уско књижевна. У овом раду разматрани аспект тужбалице, њену терапеутску моћ, поменуће јунаци више трагедија: сузе, вапаји и ријечи упућене покојнику за њих су угодна служба, сласт, задовољство, пјесма драга и неопходна.

Овај рад има свој наставак, обликовање бола у неколиким студијама случаја. Инспирирана тужбалицама црногорских жена, оних које сам чула и прочитала, изнова читам

Кључне ријечи:

античка грчка тужбалица, жена, стваралачко-терапеутски аспект, посмртни обред, γόος, θρήνος, античка трагедија, κομμός.

* Овај текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала – Појмовник српске културе* (бр. 47016), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Еурипидову *Електру* и *Електру* Данила Киша (у којој се огледају и Еурипидова драма и црногорски фолклор), гледам филм *Електра*, Михалиса Какојаниса. Електрин бол због губитка, који кроз очај води у бијес и осветољубивост, налазимо записан и екранизован: он је запретен у умјетничком дјелу, али одише фолклорним и ритуалним одликама. Из те перспективе изнова читам и једну најљепших епских пјесама, *Смрт мајке Југовића*, која нам говори о једној мајци која није тужила.

*Κάλλιο έχω να μοιρολογή
παρά να φάω και να πιώ.¹*

*Радије ћу да тужим
него да једем и да пијем.*

Тужило се у толиким народима: тужило се за божанствима и упокојеним ближњима; нарицало се хорски, двоје наизмјенично; нарицала је једна особа, најчешће жена; мртвог је оплакивала блиска рођака, али и плаћена нарикача уз пратњу неког музичког инструмента, рецимо фруле, али и без музичке пратње; тужило се пред скупом и у самоћи, у кући, непосредно после нечије смрти, у погребној поворци, на гробу (али и касније – на путу, крај извора, у хладу...), спонтано и о датумима који означавају крај/почетак одређеног циклуса. Тужбалица је дио посмртног обреда и култа, дакле пјесма обредног карактера, али и драгоцен феномен народне књижевности. Војислав Ђурић тужбалицу лијепо и с правом назива „песмом целог човечанства“ којом су повезани „векови и народи, и шарене гомилице људи, разбацане тамо амо“, и ови вјекови и народи – посматрани кроз обичај нарицања – „за тренутак образују јединствену поворку, целину, човечанство“ (Ђурић 1940, 4). Слободно можемо рећи, и штавише увијек то имати на уму, да ову „песму целог човечанства“ пишу жене: погружене мајке, сестре, ћерке, супруге; жене које живот доносе, оне га и прате док одлази са овога свијета. „Доста пута би суза из камена ударила, како жалостиво матери нариче за сином, или сестра за братом“ (Караџић 1966, 834 под: *тужити*).

У разним, посебно традиционалним и патријархалним културама, за тужбалице је заједничко то да их, као дио важног и детаљног посмртног ритуала, изводе жене. За упокојеним ближњима жале, наравно, и мушкарци и жене, али на различите начине: жена је та која жали дуже, јавно, гласније, и „артикулисано“ – кроз тужбалицу. Њу изводе, започињу и предводе жене које

¹ Из грчке тужбалице. – Област Мани на Пелопонезу позната је по тужбалицама и крвним осветама све до нашег времена. Модерном грчком тужбалицом, која у многим освјетљава проблеме античке нарицаљке (и обрнуто), у овом раду се нисам бавила; о њој види богату литературу: о тужбалицама у Манима Holst-Warhaft 1995, 75–98; о континууму грчке тужбалице од античких времена до данас Alexiou 2002; о тужбалици у склопу посмртног ритуала у руралној Грчкој Danforth 1982.

су се у тужењу извјештиле,² које су по овом дару у заједници препознатљиве и памћене, *врсне тужилице*, како своје „учитељице“ назива једна од жена које сам поводом овог истраживања упознала. Оне изражавају свој бол и/или бол породице умрлог (а то није нужно туга за истим покојником), артикулишу га, каналишу кроз пјесму која је замишљени дијалог са умрлим, директно обраћање њему.

Тужбалица и њени аспекти: друштвено-политички, стваралачко-терапеутски и осветнички

У овом дијалогу са умрлим огледа се одређена *моћ* коју жене посједују у домену смрти и потенцијална опасност за заједницу у вези са том моћи. Gail Holst-Warhaft на овај проблем гледа тројако. Прво, тужбалица може бити средство којим се подстиче крвна освета, неконтролисано реципрочно насиље (против којег је заједница успостављала одређене законе). Затим, концентришући се на жалост и губитак, женска тужбалица може да пориче оправданост и вриједност, некад чак ексклузивност умирања за добро заједнице, отежавајући тако властима регрутовање и стварање лојалне и срчане војске. Најзад, у патријархалним друштвима у којима је жена константно потцјењивана, она је осим одређене контроле над животом (кроз улогу родитељке и бабице) имала и одређену контролу над смрћу, управо кроз вршење важне улоге у посмртном ритуалу. (Holst-Warhaft 1995, 3) Зато су, концентришимо се на античку Грчку, од VI вијека пр. Хр. па надаље у многим полисима, у Солоновој Атини такође, доношени закони који су ограничавали претјерано оплакивање мртвих; многи од ових закона су веома строго гледали на улогу и понашање жена у погребном обреду, и нарочито на њихове тужбалице.³

Тужење, дакле, није само женски одговор на смрт: оно настаје из односа читаве заједнице према смрти, па сходно томе – и према животу. То су врло добро разумјели грчки трагедиографи и исцрпно су користили традицију у којој се жене директно обраћају мртвима, „дижу их из гроба“ и подстичу на интеракцију са живима. Наравно да је тужбалица уплетена у трагедију, у ту умјетност преокупирану смрћу: крвопролићем, жртвом, осветом... Gail Holst-Warhaft сматра да је трагедија бар дјелимично адаптација ове традиционално женске умјетности тужења и да то јасно осјећамо у језику, у траговима музике

² У многим крајевима у којима је тужбалица упражњавана, у одређеним приликама су за новчану накнаду јавно тужиле тзв. професионалне нарикаче, разумије се – вјешто.

³ Тако су многе жене у жалости – у већој или мањој мјери – спрам себе имале Антигоновог противника. Ово гушење женског гласа у класичној Грчкој утицало је на стварање и обликовање жанрова посмртног похвалног говора и трагедије, жанрова који настају у „мушком“ грчком друштву и у којима се донекле читава мушка перспектива женског оплакивања, конфликт између мушког и женског општења са смрћу и умрлим, и јаз између приватног и јавног погребња. Овом проблематиком се нарочито бавила Nicole Loraux (Loraux 1984) као и Gail Holst-Warhaft (Holst-Warhaft 1995, 98–171) и Лада Стевановић (Stevanović 2009, 141–187).

и плеса, у дубоко ритуалном (Holst-Warhaft 1995, 11). Елементи тужбалице граде један неискорјењив супстрат унутар друге, урбане, мушке умјетности. Тако су, у истраживању и покушају разумијевања античке грчке културе, у којој је оплакивање мртвих било од суштинског значаја за заједницу, тужбалица и трагедија феномени нераздвојиви и комплементарни.

Обичај тужења жена је свакако уско везан за њихову традиционалну моћ у оквиру погребних обичаја. Но тужење је и стварање, *стваралаштво*, умјетност. (Стога је гашење овог обичаја гашење једне умјетности.) Ако умјетност настаје кад оно што осјећамо не можемо изразити рационално, ако је умјетност крик живота и ако је бол (или неко друго осјећање) суштина умјетности, онда је тужбалица умјетност *par excellence*. Тужилице су народне пјесникиње, композитори и пјевачи, али и глумци, сценски извођачи. Болна умјетност тужења је умјетност жене, родно специфична. Но не може свака жена бити тужилица; неопходно је посједовати одређене вербалне и музичке вјештине, знати их комбиновати, и тако свој и туђи бол обликовати. Она користи залиху предајом утврђених текстуалних и музичких формула, и неизрецива осјећања обликује у мисли, идеје, схватљиве и опипљиве; она је занатлија, стваралац, извођач, народни пјесник, умјетник. Неке изведбе изненађују снагом и љепотом израза, дирљивом метафором, суптилним одабиром ријечи, мелодијом која упркос монотонији омамљује, репетитивним ритмом и неочекиваном измјеном. Некад став тијела жене док тужи сам говори толико тога; јецај, уздах, јек, пауза, говор кроз сузе, немоћ тијела и дрхтај гласа, ефекат дифоничне/полифоничне структуре тужења у дуету/групи – све су то елементи које глумац користи на позорници. Сада нам веза тужбалице и (класичне грчке) трагедије постаје још схватљивија и природнија. Овај жанр тужења карактерише вишеструка флуидност: то је форма између говора и пјесме, која повезује традицијом утврђене формуле и индивидуалну вјештину, процес компоновања тече паралелно са процесом (јавног, сценског) извођења, титра између спонтаног изражавања душевног бола и пажљивог и промишљеног поетског ткања вриједног дивљења; повезује бујице различитих осјећања која се смјењују.

Тужење у себи амбивалентно носи конструктивну и (само)деструктивну снагу. Са стваралачким кореспондира терапеутски аспект нарицања, но осврнимо се прво на тамну страну. Тужилица је, бивајући кроз нарицање у директном контакту са смрћу, нека врста медија – попут вјештице или шамана, сматра Angela Partridge. По овој теорији, особа која оплакује упокојеног се налази у једном прелазном стадијуму, у граничном стању по коме је у току нарицања изолована из друштва (Partridge 1980: 25–37). У том транзитном стању „разговора“ са покојником тужилица се самоповређује: чупање косе, гребање лица, ударање груди – заједничке су особености у многим културама у којима је тужење забиљежено. Овакав приказ на посматрача свакако оставља снажан утисак и истиче ту црту тужилице као медија између живих и покојних: она је перципирана као неуравнотежена услед бола, чак луда и опасна по себе и друге. Амбивалентно и контрадикторно, упркос повезивању тужења са лудилом, тужбалица је

схваћена (нарочито од стране самих жена које туже) не само као неконтролисани емотивни испад, већ и као средство којим се изразито тешке емоције каналишу, вентил ка коме се оне усмјеравају, чиме се управо избјегавају лудило и (само)деструктивност. Овај катарзични, конструктивни и *терапеутски потенцијал* тужења веома је важан и близак граничном, демаркационом аспект тужбалице као моста између живих и мртвих. Жене се слажу да је тужење једна унутрашња потреба, друштвено прихватљивија и здравија (и по ожалошћену жену и по ожалошћени скуп) од неконтролисаног плача, вриска и јецања. Тужбалица је изграђен, артикулисан, емотивно формулисан одговор на смрт. Како примјећује Лада Стевановић, тужбалица функционише на психолошком нивоу, у смислу директног суочавања са губитком (у току једне обредне радње која је, као и читав обред, временски ограничена), и на комуникацијском нивоу, у смислу подјеле туге са другима (Stevanović 2009, 150–151). Жене се чак међусобно охрабрују да – умјесто да само плачу – *туже*: да подијеле своју причу и бол, да допусте другима да у њиховој жалости учествују (живим, присутним, али и мртвим, поменути). Кроз ово дијељење оне се постепено смирују, ране се зацјељују, и оно што је почело као неконтролисани плач завршава се као структурисана тужбалица, каткад памћена, записивана и снимана. Терапеутски аспект односи се не само на самог извођача, већ и на цијелу покојникову породицу, и шире – на читав скуп који се од покојног опрашта. Такође, покојникову породицу смирује сазнање да је њихов ближњи испраћен ваљано; у многим културама сматрано је несрећом отићи „неоплакан“.

Шта то доноси смирење покојниковој породици, ожалошћеном скупу и – шире – читавој заједници? Тужбалицом се, дакле, покојни ваљано испраћа, али и не заборавља. Наиме, његовом смрћу прекида се уобичајени ток приватног и друштвеног живота, те је неопходна рестаурација тог тока, памћење, урезивање у сјећање, да би се воспоставио (минулом смрћу до темеља уздрман) индивидуални и колективни *осјећај трајања*, неоспорно суштински за човјека и човјечанство. Како тужилице чувају своје умрле од заборавља? Похвалом физичких и психичких одлика умрлог, свима познатим специфичним животним приликама покојника, и нарочито гомилањем властитих имена. Прво, осим покојниковог имена, ту су лична имена живих који остају да тугују и лична имена оних који ће умрлог дочекати на оном свијету: најближи чланови породице, кумови и блиски пријатељи, а ако тужилица није блиска покојникова рођака, она ће поменути и „поздравити“ и своје покојне ближње. Затим, ту су географска имена карактеристична и уско везана за покојника и његову заједницу: имена не само насеља у којима је рођен, живио и умро, већ и планине, ријеке, пута којим је обично ходио или дрвета под којим се волио одморити. Тако се ствара једна врло детаљна и непоновљива друштвена и топографска рељефна мапа помоћу које се неухватљива, неопипљива, несигурна егзистенција умрлог ставља у оквире конкретног окружења живих (Holst-Warhaft 1995, 36). Такође, коришћењем и понављањем властитих имена, жена-стваралац персонализује уопштене, конвенционалне, формулаичне изразе, претвара их у нешто лично, посебно, јединствено и непоновљиво.

Вратимо се на часак оној тамној страни тужбалице. Смрћу драге особе изазван је, знамо, један комплекс емоција, у којем поред туге преовладава и љутња. Смрт је проузроковало нешто или неко (у другом случају срџба је већ транспарентна), а она пак проузрокује не само сузе, већ и горчину, бијес, те жељу за одмаздом, могућом или не. Узрочник смрти није увијек очигледан, но изгледа да увијек постоји потреба за назначавањем конкретног кривца. Уколико је смрт наступила услед болести или несреће, кривцем се може назвати Бог или Судбина; уколико је пак смрт изазвао (посредно или још директно) човјек, тада га тужбалица неизоставно помиње, проклиње,⁴ и неријетко присутне мушке рођаке подстиче на одмазду. Дајући одушак спектру веома снажних осјећања, тужбалице се брзо и лако трансформишу из пјесме жалости у осветничке пјесме, пјесме које позивају на освету или је чак, извршену, описују. Често се дакле у истом наративу смјењују и преплијећу туга и гнијев, бол због губитка и позив на освету, и јасна се граница између ових осјећања губи. Овај *осветнички аспект* је у не тако давној прошлости био карактеристичан за оне крајеве (Грчка, Албанија, Сицилија, Црна Гора, Херцеговина итд.) у којима је задуго био жив страшни обичај крвне освете. И ту се сусрећемо са једном контрадикторношћу, сугерише Holst-Warhaft (Holst-Warhaft 1995, 73–4), која у себи садржи и осветнички и терапеутски потенцијал тужења. Тужбалица која позива на одмазду несумњиво испољава бол да би се он трансформисао у бијес и узајамно насиље; она пориче сваки ауторитет који је непосредно утицао на свршетак једног живота (нпр. државу или владара који је покојног послао у војску, или чак Бога који је живот узео). Са друге стране, уграђивање бола у пјесму је само по себи избацивање, испољавање патње, ослобађање од ње, сређивање емотивних утисака, контролисање истих. Кроз пјесму тужилице дијели се бол и његово тежиште се пребацује са индивидуе на колектив. Можда се означавањем кривца тежиште пребацује са боли због губитка на бијес усмјерен против виновника губитка: бол умињује, расипа се, уступа пред другим осјећањем. У оба ова случаја, интимна, приватна патња излази из једне душе у јавност, у заједницу, налази утјеху или у проливању суза са онима који саосјећају или у фокусирању на онога ко је смрт изазвао.

Античка грчка традиција: тужбалица као дио посмртног обреда

Ријечима Ервина Родеа, „прва обавеза живих у односу на покојне јесте да на уобичајен начин сахране тело“ (Роде 1991, 136). Погребни обред и ламентација у оквиру обреда били су „привилегија мртвих“. Тужбалица као дио античког грчког обреда није, дакле, била тек спонтани излив туге (мада је, будући да се ради о једном од у људском животу базичних догађаја и осјећања, морало бити и спонтаности), већ један важан и пажљиво промишљен елемент погребног ритуала.

⁴ „Клетва је, ипак, првенствено оружје обесправљених и нејаких... Отуда се и верује да Бог чује клетву удовице, сирочади и нејаких, изазвану неправдом.“ Ђаповић 2009, 15.

Чим би се процес у току кога душа напушта тијело ($\psi\upsilon\chi\omicron\rho\rho\alpha\upsilon\epsilon\iota\nu$) завршио, тијело би било припремано за бдење ($\pi\rho\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$):⁵ најближи рођак је покојнику склапао очи и затварао уста, а жене из породице су покојниково тијело купале, облачиле и украшавале лишћем и вијенцима биљака за које се вјеровало да посједују апотропејску снагу и тјерају зле духове; на вратима је стајала чинија са водом донијетом споља, која је служила за ритуално чишћење свега што је дошло у додир са смрћу – нарочито жена и кућних објеката. Након бдења (чије је трајање варирало, али се од класичног доба на овамо усталило), обично трећег дана одржаван је погреб са посмртном процесижом ($\epsilon\kappa\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$). О одређеним данима на гроб су се носиле понуде ($\epsilon\nu\alpha\upsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$), увијек праћене молитвом: прво прамен косе (као *pars pro toto*, дакле – умјесто људске жртве), затим либације вина, уља, млијека, меда па мириси, зачини, прво воће, месо животиње заклане на гробу (тако да крв иде директно у земљу и мртвима), а осим пића и хране – фруле, лире, свијеће и лампе. Ове жртве на гробу су, наиме, имале два важна и међусобно повезана аспекта: један је потреба да се понудама мртви задовоље да не би, разгоробађени због непоштовања, наудили живима, а други је потреба да се земљи, која живот даје и у коју се живот враћа, за дар живота узврати понудама (у воћу, зрневљу, цвијећу, али и крви) и тако обезбиједи даља свеопшта плодност. Уз неопходно ритуално чишћење, на крају би услиједио ритуални објед ($\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$, $\pi\epsilon\rho\iota\delta\epsilon\iota\lambda\tau\nu\omicron\nu$), који би на огњишту подијелили покојникови најближи. О посмртном обреду у старој Грчкој посједујемо детаљна знања захваљујући осликаној атичкој и атинској грнчарији (Роде 1991, 136–143; Alexiou 2002, 4–15; Burkert 2007, 67–76, Stevanović 2009, 91–114).

Тужбалица је формално почињала за вријеме излагања тијела ($\pi\rho\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$); Роде чак каже да је циљ излагања тијела да се обезбиједи простор за тужбалицу (Роде 1991, 138). Око одра су стајале рођаке са главном тужилицом на челу (мајком, женом, сестром или ћерком), која би објема рукама обухватала покојникову главу, док би остале рођаке пребацивале своју десну руку преко умрлог, често се самоповређујући (уобичајено је било ударање у груди, главу, чупање косе). Некад су на другој страни биле груписане остале жене, не-рођаке (могуће и професионалне нарикаче). Тужалку су пратили запијевање, лелек и звук фруле ($\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$), те је сцена морала личити на неку врсту плеса. За вријеме погребне поворке ($\epsilon\kappa\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$), наредног ступња посмртног ритуала, ламентација није подразумијевала пјесму-тужбалицу, већ је била у мање артикулисаној форми јадиковања и плакања. Понуде на гробу ($\epsilon\nu\alpha\upsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$) нису приношене ћутке, већ уз тужење. Жена би прилазила гробу (праћена мушкарцем на коњу или поред коња), приносила своје дарове и започињала тужбалицу, стојећи или клечећи,

⁵ У ранијем, архајском периоду, овај дио обреда је био јаван и одигравао се ван куће. Након рестриктивних закона у VI и V вијеку пр. Хр. бдење се одржавало у кући или у склопу куће, у дворишту.

пружајући десну руку, а лијевом чупајући (у току тужења откривену) косу. Тужење на гробу је био интимнији и више породичан дио обреда од јавног тужења за вријеме излагања покојника. Тужбалица на гробу је била снажнија и са више пасије – не само из овог разлога чистог пијетета и туге, него и због њене дубоко ритуалне природе, сматра Alexiou (Alexiou 2002, 8): да би понуде биле успјешне и дух покојника задовољан, морао се оплаквати уз страсне изразе бола, повике и покрете.⁶ Ваља опет имати на уму да су рестриктивни закони (Солонов у Атини и остали закони VI и V вијека пр. Хр.) многоструко успијевали да ограниче постојећу помпезност и неумјереност везану за култ мртвих; тако су право учешћа у ритуалу током излагања и погребне процесије имале само најближе рођаке (мјера која за мушкарце пак није важила), сузбијани су снажни изрази бола (гребање лица и ударање по прсима и глави), ширење тужбалице на друге покојнике, сувише раскошне поворке и сл. (Alexiou 2002, 4–15; Stevanović 2009, 91–114; Роде 1991, 136–143). Законодавство је, дакле, било усмјерено против женског гласа и гласа њеног бола: гушећи њен глас у прилици у којој је једино могао бити саслушан, тамо гдје се једино могао чути, на мјесту које жени традиционално припада, полис – држава мушкараца – склањао је жену из јавног простора.

Терминологија: $\gamma\acute{o}\varsigma$ и $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$

Осврнимо се кратко на терминологију⁷ и на дистинкције на које нам она указује. Два термина означавају старогрчку тужбалицу – $\gamma\acute{o}\varsigma$ и $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$. Термин $\gamma\acute{o}\varsigma$ се првобитно односи на ону тужбалицу коју изводи жена из уже покојникове породице и више је импровизација инспирисана болом услед губитка. Била је личнија, приснија, спонтана, више говорена него пјевана, те је претендовала да се развије у наратив прије него у музичку форму. Са друге стране, термином $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ се означава тужбалица коју пјевају не-рођаке, професионалне нарикаче, плаћене или натјеране странкиње. Ова тужбалица је била припремљена и плански дирљива, компонована са музичком пратњом, те је у њој музички елемент био доминантан.

⁶ Лада Стевановић примјећује да чак и данас, међу атеистима и људима сасвим удаљеним од традиционалних обреда и вјеровања, постоји изражено (страхо)поштовање према мртвима, и у вези са тим обичај да се о покојнима никад не говори лоше. Она овај обичај сматра остатком некадашњег страха од мртвих, и – још даље – идејом о реципрочной беневољентности (ако о мртвима говоримо добро, они ће нам бити наклоњени) (Stevanović 2009, 56). У том случају, *do ut des* принцип на неки начин још увијек важи.

⁷ О богатој српској терминологији за тужбалицу и жену која тузи види у РКТ 1985, под *тужбалица* и *нарикаче*, као и Поповић 2007, под *тужбалица*. У овом раду нисам писала о српској тужбалици и српском погребном обреду, али сам у његовој изради свакако користила драгоцјену и инспиративану литературу и прикупљене тужбалице (Шаулић 1929; Караџић 1957, 144–197; Ненадовић 1997, 117–132; Ђурић 1940, Љубиша 1988, 174–185; Зечевић 1982, 381–397; РКТ 1985, под *тужбалица*, *нарикаче*) као и материјал који сам сама снимала у Црној Гори (тужења и разговоре са тужилицама).

Наведена дистинкција се односи на преткласични период, и она је временом јењавала, да би у класичном периоду и надаље термини $\gamma\acute{o}\varsigma$ и $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ били углавном коришћени равноправно, као синоними. Но давна дистинкција на два вида ламентације указује на поријекло тужења у антифоном пјевању двије групе жена и на дихотомију рођаке: не-рођаке или рођаке : странкиње. Двије групе су тужиле наизмјенично у строфама (строфу је као солиста могла пјевати једна жена), а сваку строфу је пратио рефрен који су унисоно пјевале све тужилице.

Κομμός, трагичка тужбалица

И управо ове старе елементе – антифони карактер, дијалошку форму и улогу солисте, као и првобитно различите видове оплакивања – трагедија ће оживјети,⁸ нагласити и развијати у дијелу драме који се назива κομμός. Κομμός је првобитно термин за тужење праћено дивљим покретима и повезан је са азијском екстатичношћу и претјеривањем. То је, дакле, једна врло драматична врста ритуалне тужбалице, и њен литерарни прежитак и адаптација је κομμός у трагедији, гдје у дијалошкој форми туже хор и глумац или више њих. Разматрајући квантитативне дјелове трагедије, Аристотел за комос каже:

κομμός δὲ θρηῖνος κοινός χοροῦ
καὶ ἀπὸ σκηῆς.

Најзад, комос је заједничка песма тужаљка у којој учествују хор и лице на позорници.⁹

Комос се могао развити, сматра Alexiou (Alexiou 2002, 12–14, 102–103), као драмска форма ритуалне антифоне тужбалице у којој, са једне стране, хорски тужи група жена не-рођака, а са друге – соло и наративно (приповједачки) тужи једна особа, жена из породице. Иако трагедија припада књижевној традицији, може се сматрати вјеродостојним извором за античку грчку свакодневну ритуалну праксу, па тако и тужбалице у трагедијама узимамо као вјеродостојан извор о тужењу у свакодневном животу у античкој Грчкој.¹⁰ Комос, дакле, посматрамо као ритуалну, а не као уско литерарну тужбалицу.

Претходно разматрани аспект тужбалице, њену терапеутску моћ, поменуће јунаци више трагедија. Сузе, вапаји и ријечи упућене драгом покојнику бивају за њих угодна служба, сласт, задовољство, пјесма драга и

⁸ Код Хомера је овај, иначе врло важан, антифони елемент опскуран, а и рефрен је сведен и више формалан. У архајском периоду лиричари су користили и развијали нарочито $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ и то науштрб солисте и дијалога.

⁹ Аристотел, *О песничкој уметности*, 1452b. Грчки текст Aristotle 1996, превод на српски Аристотел 1982, 53.

¹⁰ Аргументацију за ово становиште види у Logaux 1998 и Фрејденберг 1987.

неопходна. Орест у Есхиловој трагедији *Жртва на гробу* назива оплакивање покојника *слашћу правом*:

Ὅρέστης

χάριτες δ' ὁμοίως
κέκληνται γόος εὐκλειῆς
προσθοδόμοις Ἀτρείδαίαι.

Орест

Јадиковка дична
Једнако је слашћу правом
За Атриде, пређе наше.¹¹

У Еурипидовој *Електри*, ова хероина саму себе бодри да тужи и подстиче своје сузе, налазећи у њима *ήδονή* – задовољство, драгост:

Ἠλέκτρα

ἴθι τὸν αὐτὸν ἔγειρε γόον,
ἄναγε πολύδακρυν ἄδονάν.

Електра

Хајде, плач пробуди стари,
Разбуди драгост – грозних суза ток!¹²

За хор у Еурипидовим *Тројанкама* тужење је *слатко* уцвељенима:

Χορός

ὡς ἦδὺν δάκρυα τοῖς κακῶς πεπραγόσι
θρήνων τ' ὄδυρ μοῦσά θ' ἦ λύπας
ἔχει.

Зборовођа

Ох, слатке ли су сузе створу
несретном
Па јаук, лелек, пјесма – јека
жалости!¹³

Јунакиња исте драме, тројанска краљица Хекаба, у многострукој мајчинској тузи и незамисливој несрећи вапи за тужењем као за ублажавањем својих болова, па и тјелесних, и тужбалицу назива *μοῦσα*, дакле – пјесмом и музиком за оне попут ње унесрећене:

Ἐκάβη

οἴμοι κεφαλῆς, οἴμοι κροτάφων
πλευρῶν θ', ὡς μοι πόθος εἰλίξαι
καὶ διαδοῦναι νῶτον ἄκανθάν τ'
εἰς ἀμφοτέρους τοίχους, μελέων
ἐπὶ τοῦς αἰεὶ δακρύων ἐλέγους.

Хекаба

Ао главе ми! Ао сљепочица мојих
и бокова! Како ме жеља окренут,
Преврнути плећи своје и крста
На једну и другу тијела ми страну!
На сузе, на кукање увијек сам
спремна!
То пјесма је несретницима биједним

¹¹ Есхил, *Жртва на гробу*: 320–322. Грчки текст Aeschylus 1926, превод на српски Есхил 1990, 85.

¹² Еурипид, *Електра*: 125–126. Грчки текст Euripides 1913a, превод на српски Еурипид 1990a, 514.

¹³ Еурипид, *Тројанке*: 608–609. Грчки текст Euripides 1913b, превод на српски Еурипид 1990b, 485.

μοῦσα δὲ χαῦτη τοῖς δυστήνοισι — О невољи тужно, без кола тужит.¹⁴
 ἄτας κελαδεῖν ἀχορευτοῦς.

Својом љупкошћу и дирљивошћу сам се намеће један почетак тужбалице у Еурипидовој *Хелени*, у коме хор дозива славуја да му се придружи и помогне у нарицању: славујев њежни пој, танки глас и болни тон ствара дивну тужбалицу. Овај пјевач над пјевачима, становник храма Муза (покровитељица умјетности, дакле), најврснији је у *стварању* и *извођењу* нарицаљке – пјесме која умирује ране и годи души, али и пјесме која је вјештина и умјетност. Стваралачки и терапеутски аспект тужбалице увијек се допуњавају:

Хорός

σὲ τὰν ἐναύλοισι ὑπὸ δενδροκόμοισι
 μουσεῖα καὶ θάκουσ ἐνί-
 ζουσαν ἀναβοάσω,
 σὲ τὰν ἀοιδόταταν ὄρνιθα μελωδὸν
 ἀηδόνα δακρῶεσσαν,
 ἔλθ' ὦ διὰ ξουθᾶν
 γενύων ἐλελιζομένα
 θρήνων ἐμοὶ ζυνεργός.

Збор

Сад тебе, што у брсту, дому
 сјенатом,
 У храму Муза, вијек се гнијездиш,
 зазват ћу,
 Пјевача над пјеваче –
 Тебе, птићу, славује тужни, гр'оце
 слатко.
 Дођи, из кљунића сивог пјесму
 извијај болну,
 Мом плачу друг ми буди!¹⁵

Закључак

Чувајући архаичне елементе ритуалне тужбалице, грчка трагедија даје изузетно драгоцјена и вјеродостојна свједочанства о античком посмртном ритуалу и о томе како су се стари Грци борили са смрћу својих најближих. Говори о улози жене у погребном обреду, о моћи која јој је у том обреду традиционално припадала и која је законима многих полиса контролисана. Тужбалица је, и онда када позива на освету, један структурисан одговор заједнице на смрт, а затим и став исте те заједнице према животу. Ово уграђивање патње у пјесму ублажава ране и жене која тужи, и покојникове породице, па и шире – читаве заједнице. Тужење има различите аспекте, а међу важнијима и интересантнијима је стваралачко-терапеутски. Ово стваралаштво пружа утјеху, оно обликује бол.

¹⁴ Исто, 115–121. Грчки текст Euripides 1913b, превод на српски Еурипид 1990b, 480.

¹⁵ Еурипид, *Хелена*: 1107–1113. Грчки текст Euripides 1913c, превод на српски Еурипид 1990c, 590.

Извори

- Аристотел 1982. *О песничкој уметности*. Превео Милош Ђурић. Београд: Рад, 53.
- Aristotle 1996. *Aristotle's Ars Poetica*, ed. R. Kassel. Oxford. Clarendon Press. Грчки текст преузет са сајта <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Aeschylus 1926. *Libation Bearers, Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Есхил 1990. Жртва на гробу, *Сабране грчке трагедије*. Превели Коломан Рац и Никола Мајнарић. Београд: Просвета, 85.
- Еурипид 1990а. Електра, *Сабране грчке трагедије*. Превели Коломан Рац и Никола Мајнарић. Београд: Просвета, 514.
- Euripides 1913а. Electra, *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Грчки текст преузет са сајта <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Еурипид 1990б. Тројанке, *Сабране грчке трагедије*. Превели Коломан Рац и Никола Мајнарић. Београд: Просвета, 485.
- Euripides 1913б. The Trojan Women, *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Грчки текст преузет са сајта <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Еурипид 1990с. Хелена, *Сабране грчке трагедије*. Превели Коломан Рац и Никола Мајнарић. Београд: Просвета, 590.
- Euripides 1913с. Helen, *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 3. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Грчки текст преузет са сајта <http://www.perseus.tufts.edu>.

Литература

- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman&Littlefield, Oxford.
- Burkert, Walter. 2007. *Homo Necans: interpretacije starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*. Preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada BREZA, 67–76.
- Danforth, M. Loring. 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Ђаповић, Ласта. 2009. *Смрт и оностраност у клетвама*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ђурић, Војислав. 1940. *Тужбалица у светској књижевности*, Београд.
- Зечевић, Слободан. 1982. „Култ мртвих код Срба“, *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник, 2008. 381–397.

- Караѿић, С. Вук. 1966. *Српски рјечник*. (Репринт Беч, 1818), Београд, 834.
- Караѿић, С. Вук. 1957. *Живот и обичаји народа српског*. Београд, 144–197.
- Loroux, Nicole. 1998. *Mothers in Morning*. Translated in English by Elizabeth Trapnell Rawlings, Cornell University Press.
- Љубиша, М. Стефан. 1988. *Приповијести црногорске и приморске*. Београд, 174–185.
- Ненадовић, Прота Љуба 1997. *О Црногорцима*, Подгорица, 117–132.
- Partridge, Angela. 1980. “Wild men and wailing women”, *A Journal of Irish Studies*. Ó Concheanainn, T. ed., Éigse XVIII(1), 25–37.
- Поповић, Тања. 2007. *Речник књижевних термина*. Београд: Логос Арт.
- РКТ 1985. *Речник књижевних термина*. Уредили Зденко Шкроб и Драгиша Живковић. Београд : Нолит.
- Роде, Ервин. 1991. *Psyche: Култ душе и бесмртност код Грка*. Превели Дринка Гојковић и Олга Кострешевић. Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 136–143.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funeral Rites*. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Frejdenberg, M. Olga. 1987. *Mit i antička književnost*. Prevela Radmila Мећанин. Београд: Prosveta.
- Holst-Warhaft, Gail. 1995. *Dangerous Voicesd Women’s Lament and greek Literature*. T J Press Ltd, Patsdow, Cornwall.
- Шаулић, Новица. 1929. *Српске народне тужбалице*. Београд: Графички институт „Народна мисао“.

Đurđina Šijaković

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
djurdjina.s@gmail.com

Shaping the Pain: Ancient Greek Lament and Its Therapeutic Aspect*

In this paper, which is the first part of a wider research, I focus on different aspects of ancient Greek lament. One of its most important aspects is the therapeutic aspect: by verbalizing, revealing the pain and by sharing it with others, the pain itself is becoming more bearable both for the woman that laments and for the bereaved family. Related to this therapeutic is the creative aspect of lament: the woman that mourns has to lament in order to make it easier for herself and others; but while lamenting, she is creating something. In spite of this constructive, let us call it creative-therapeutic potential, the lament carries in itself a different, rather dark and gloomy potential, if it calls for vengeance, not reconciling with the fact of someone dear's death. Deeply rooted in funeral ritual, a lament respects certain ritual rules, and yet it is a spontaneous expression of pain. Examining these mutually dependent aspects of lament, I will turn attention to the position of lament in Greek rites and tragedy, that summit Greek art and literature. Ritual lament within ancient tragedy is, as always when it comes to Greek culture, an inexhaustible topic. Although tragedy belongs to literary tradition, it is a trustworthy source for ancient Greek ritual practice; lament within tragedy is thus a ritual lament, and not only a literary one. Characters of many tragedies will mention the therapeutic aspect of lament, examined in this paper: they consider tears, wails and words directed to the deceased as joyful service, enjoyment, music, song precious and indispensable.

This paper has its supplement, shaping the pain in few case studies. Inspired by laments of Montenegrin women, those that I have heard or read, I am re-reading Euripides' *Electra* and *Electra* by Danilo Kiš (in which both Euripides' drama and

Key words:

ancient Greek
lament, woman,
creative-therapeutic
aspect, funeral
ritual, γόος,
θρήνος, ancient
tragedy, κομμός

* This paper is the result of project *Interdisciplinary Research of Serbian Cultural and Linguistic Heritage; Creation of Multimedial Internet Portal – The Lexicon of Serbian Culture*. (No. 47016), granted by the Ministry of Education and Science of the Republic Serbia.

Montenegrin folklore is reflected), I am watching the Michalis Kakojannis' movie *Electra*. Electra's pain for loss, the one that through despair leads to anger and vengefulness, is found written or filmed: it is captured in work of art, but it emits folklore and ritual characteristics. Her sorrowful dirge, hers and of so many other women, is deeply rooted in funeral rites, and so, although a spontaneous expression of grief, it obeys certain ritual rules. One of the most important aspects of the lament is its therapeutic aspect: by verbalizing, expressing, externalizing pain and by sharing it with others, the pain itself becomes more bearable both for woman that laments and for other bereaved. From that perspective I am re-reading one of the most beautiful Serbian epic poems, *The Death of Jugović's Mother*, which tells us about a mother that didn't lament.

*Κάλλιο έχω να μοιρολογώ
παρά να φάω και να πιώ.¹*

*I would rather lament
than eat or drink.*

It has been lamented among the people of so many nations; after deities and beloved humans; it has been mourned through the song in choir, in duet and alternation, or by one person, in most cases by a woman; the grief of the bereaved was shown by a close female relative or by a professional female mourner followed by a musical instrument, pipe for instance; in front of gathered people or in solitude; at home, right after someone's death, in funeral procession, on the grave (also later – by a road, by a spring, in a shade...); spontaneously and on dates that label the end/beginning of a certain cycle. The lament is a part of funeral rites and cult, therefore it is a song of ritual character. Nevertheless, it is a precious phenomenon of folk literature. Vojislav Đurić properly says that lament is “the song of the whole manhood” that binds “centuries and nations, and colorful piles of people, scattered here and there” and these centuries and nations, observed through the practice of lamentation “for a moment create a uniform parade, an entity, the humankind” (Đurić 1940, 4). We can say without hesitation (moreover we should always bear it in mind) that this “song of the whole manhood” is being written by women: bereaved mothers, sisters, daughters and wives; it is the women, who bring life, that give a send-off to it while it leaves this world. “So many times a stone would shed a tear, hearing how mournfully a mother cries over a son or a sister over a brother.” (Karadžić 1966, 834 under *tužiti/to lament*)

¹ From a modern Greek lament. – The Peloponnesian region Mani is well-known by laments and vendettas up till our days. In this paper I didn't have chance to engage in modern Greek lament, which sheds light on the ancient one to a great extent (and vice versa). On this topic see abundant literature: on Maniot laments Holst-Warhaft 1995, 75–98; on the continuum of the Greek lament from ancient times till now Alexiou 200, on lament as a part of funeral rites in rural Greece Danforth 1982.

In various, especially in traditional patriarchal cultures, it is common for laments to be performed by women as a part of important and detailed funeral ritual. Both men and women, of course, mourn over the dead, but in different ways: women tend to mourn longer, in public, louder, and “articulated” – through a lament; it is performed, initiated and led by women that acquired skill in lamenting,² they are recognizable and memorized in their community by this gift (each one) as *skilled lamentress*, as her “teacher” calls one of the women I spoke with during this research. They express their own pain and/or the pain of the bereaved family (and the sorrow is not necessarily for the same deceased), they articulate this pain, channeling it through a song that is an imaginary dialogue with deceased, a direct speaking to him.

Lament and its Aspects: Socio-Politic, Creative-Therapeutic and Revengeful

This dialogue with the dead reflects particular power that women possess in the domain of death as well as potential danger for community, related to this power. Gail Holst-Warhaft sees this problem threefoldly. Firstly, a lament can be device for stimulating vendetta, uncontrolled reciprocal violence (against which one society established specific laws). Secondly, since it concentrates on grief and loss, female lament may deny justification and value (sometimes even exclusivity) of dying for a benefit of community, thus making it more difficult for authorities to recruit and create a loyal, bold and plucky army. Finally, in patriarchal societies in which woman has been constantly underestimated, apart from certain control over life (as birth-givers and midwives), she had a certain control over death as well, exactly through her significant role in funeral rites. (Holst-Warhaft 1995, 3) That is why, let us concentrate on ancient Greece, from VI century BC onwards, in many poleis including Solon’s Athens, laws forbidding excessive mourning were passed. Many of these laws were very severe on female role and behaviour during funerals, especially on female lament.³

Lamenting, therefore, is not simply a female answer to death: it emerges from whole community’s relation towards death, and further towards life. Greek tragedians understood it very well, using tradition in which women speak spoke directly to the dead, “raise them from their graves” and incite them to interact with those alive. Of course that lament is intertwined with tragedy, the art preoccupied with death: bloodshed, slaughter, sacrifice, vengeance... Gail Holst-Warhaft argues

² In many regions familiar with performing laments, in some occasions professional mourners were hired; for some compensation they would lament in public and certainly with a trained skill.

³ That is why so many women in mourning had to deal with, shall we say, Antigone’s opponent. This suppressing of female voice in classical Greece had an influence on creating and shaping two genres: funeral oration and tragedy. These genres, developed in “male” Greek society, show up to a point male perspective of female mourning, conflict between male and female intercourse with death and the dead, and a gap between private and public funeral. With these topics is especially occupied Nicole Loraux (Loraux 1984), as well as Gail Holst-Warhaft (Holst-Warhaft 1995, 98–171) and Lada Stevanović (Stevanović 2009, 141–187).

that tragedy is at least partly adaptation of traditionally female art of lamenting and that we can sense it in language, in traces of music and dance, in the deeply ritual (Holst-Warhaft 1995, 11). Elements of lament form an ineradicable substratum inside of another, urban, male art. Accordingly, in researching and attempting to understand the ancient Greek culture in which the mourning of dead had fundamental importance for community, lament and tragedy are inseparable and complementary phenomena.

Lamenting practice of women is by all means closely connected with their traditional power in the context of funeral rites. However, lamenting is an act of creating, a craft, and an *art*. (Therefore, fading of this tradition is fading of an art.) If art emerges when we cannot rationally express what we feel, if art is the scream of life and if pain (or another emotion) is the essence of art... than lament is art *par excellence*. *Lamentresses* are folk poets, composers and singers, as well as actors, scenic performers. Painful art of lament is female art, gender-specific. But not every woman could be lamenter: it is necessary to possess certain verbal and musical skills, to know how to combine them in order to shape one self's (or others') pain into a work of art. She uses stock of textual and musical formulae established by tradition, and shapes inexpressible feelings into thoughts, ideas, comprehensible and tangible; she is a crafts(wo)man, creator, performer, folk poet, artist. Some performances surprise us with vigorous, intensive and beautiful expression; with poignant metaphor and subtle choice of words; with melody intoxicating in spite of its monotony, repetitive rhythm and unexpected changes. Sometimes, simply the body position of a woman while lamenting speaks for itself; sob, groan, moan, whimper, sigh, pause, speech through tears, frailty of body and shiver of voice, the effect of diphonic/polyphonic structure of lamenting in duet/group – these are all elements that an actor utilizes on stage. Now, the close relation of lament and (classical Greek) tragedy becomes more explicable, more clear and natural. This genre of lamentation is characterized by multiple fluidity: it is a form between speech and song, it joins traditionally fixed formulae and individual skillfulness; process of composing flows analogously with process of (public, scenic) performing. It oscillates between spontaneous expressing one's psychic pain on one side and carefully deliberated poetic fabric worth admiring on the other. It unites rushes of different feelings that interchange.

The lament ambiguously carries in itself constructive and (self-)destructive power. With previously reviewed creative-artistic aspect another one corresponds – the therapeutic aspect, but let us turn attention to the dark side first. The lamenter, being in direct contact with death through the act of lamenting, is some kind of a medium like witch or shaman, considers Angela Partridge. Based on this theory, a person who laments deceased is in a transitional phase: during liminary stage, which means during her lament, she is being isolated from her society (Partridge 1980, 25–37). In this transitional phase of “conversation” with the dead, a lamenter self-mutilates: pulling the hair out, scratching her face, beating her chest – these are all common characteristics in many culture where lament was practiced. This kind of scene makes a strong impression on an observer and underlines this feature of a woman that dirges as a medium between the living and the dead: she is perceived as

unbalanced due to the pain, even crazy and dangerous towards herself and others. Ambiguously and paradoxically, in spite of connecting lament with insanity, lament is understood (especially by women who themselves lament) not only as an uncontrolled emotional outburst, but also as a device that helps channeling extremely difficult emotions. Directing these emotions to a vent that lament represents, one is actually avoiding madness and (self-)destructiveness. This cathartic, constructive, *therapeutic potential* of lament is very important and it is close to the liminal aspect of a lamenter as a demarcation mark/bridge from the world of the living to the world of the dead and vice versa. All the women I spoke with agree on the claim that lamenting is an inner need, socially more acceptable and healthier (both for a bereaved woman and for all gathered) than uncontrolled crying, shrieking and sobbing. Therefore, the lament is structured, articulated, emotionally formulated answer to death. As Lada Stevanović notices, the lament functions on psychological level, by means of direct confrontation with loss (during a ritual practice that is, as well as a whole ritual, time-limited), and on communicational level, by means of sharing one's grief with others (Stevanović 2009, 150–151). Women even encourage one another to – instead of just crying – lament: to share their story and pain, to let others (the living, the present, and also the dead, mentioned) participate in it. Through this sharing, women gradually calm down, wounds begin to heal, and something that started as impulsive, unrestrained cry ends up as a structured lament... at times remembered, memorized, written down or recorded. Therapeutic aspect refers not only to a performer, but also to the family of the deceased and wider to the whole group of people that came to say goodbye. Also, it is comforting for the family of the deceased to know that their beloved one has gone with a proper send-off: in numerous cultures it was considered a great misfortune to go to the Underworld “without being cried over”.

What is it that brings consolation to the family of a late man, to his kin and wider to a whole community? A deceased is hence properly sent-off via lament, but also not forgotten. Namely, by his/her death the usual course of private and social life is interrupted and the restoration of that course is required; under restoration goes remembering, recalling, engraving in memory, in order to reestablish individual and collective sense of the permanent and ever-lasting, that are indisputably essential to the Man and to the mankind. How do women lamenters keep save their dead from oblivion? By praising physical and psychical distinctions of deceased, by letting some specific life circumstances of deceased be known to everyone, and deliberately by massing proper names. Firstly, apart from the deceased's name, those are proper names of the living ones that are in mourning, and those of previously deceased, those who will welcome the new-comer (close relatives and friends, and if the lamenter doesn't belong to the same family, she will mention and “say hello” to her own family members that had passed away). Further, those are geographical names, characteristic of the one that has died and of his community: not only the names of the place where he was born, raised and where he died, but also the name of a mountain, a river, of a path that he used to walk along or a tree that he liked to rest under. Consequently, a very detailed and unique social and topographic map is being created; a map due to which this elusive, evanescent, treacherous existence of the deceased is put in frames of concrete surrounding of the living ones (Holst-

Warhaft 1995, 36). Besides, by using and repeating proper names a woman-creator transforms general conventional formulaic expressions into something personal, distinct, unique and inimitable.

Let us turn for a moment to that dark side. Death of someone beloved, as we know, provokes a complex of emotions in which, apart from sorrow, anger prevails. Death is caused by something or someone (in the other case, anger is more transparent) and death itself causes tears, bitterness, rage... a desire for vengeance, possible or not. The cause of death is not always obvious, but it seems that there is always a need for a concrete blame. If death appeared after a disease or some misfortune, God or Fate could be blamed as a cause. If death was caused by a human being (indirectly or even directly), then the funeral dirge mentions this person, without fail and exception, cursing⁴ him and often encouraging present male relatives to take revenge. Giving vent to a spectrum of fierce emotions, laments can quickly and easily transform from sorrowful to vengeful songs, songs that call for vengeance or even describe already preformed one. Accordingly, in the same narrative sorrow and anger, pain of loss and call for revenge often interchange and intertwine, and distinct limit between these feelings fades away. This *vengeful aspect* in not so distant past was characteristic of those areas (Greece, Albania, Sicilia, Montenegro, Herzegovina...) in which a horrific tradition of vendetta was alive for a long time. That is where we meet another contradiction, suggests Holst-Warhaft (Holst-Warhaft 1995, 73–4), which contains the mentioned destructive and therapeutic potentials of lamenting. The lament that calls for revenge unquestionably externalizes pain which is to be transformed into rage and reciprocal violence; it denies any authority that directly caused the end of life (a state or a sovereign that sent a deceased to the army, or even God that took someone's life). On the other hand, building the pain into a mourning song is already letting out one's pain, externalizing one's sufferings, releasing from them, organizing emotional impressions, and controlling them. Through a lament, the pain is being shared, and its centre of gravity shifts from individual to collective; furthermore, stigmatizing the one that caused death shifts focus from pain of loss to rage directed to the culprit; the pain passes away, scatters, withdrawing in front of another feeling. In both cases the intimate, private suffering breaks out from one single soul to public, to community, and it finds solace either in shedding tears with those who empathize, or in focusing on the culprit.

Ancient Greek Tradition: Lament as a Part of Ritual

As Erwin Rhode says, “the first obligation of the living concerning the dead is to bury the body in an accustomed way” (Rhode 1991, 136). Funeral rites and lamentation in its frame were “privileges of the dead”. Namely, the lament as a part of the ancient Greek ritual wasn't just a spontaneous outpouring of grief (although there had to be some spontaneity, since it was all about one of the basic feel-

⁴ “Curse is, after all, primarily “weapon” of those deprived and weak... Hence it is a common belief that “God hears” curse of widows, orphans and weak, caused by injustice.” Đapović 2009, 15.

ings and events for a human), but a significant and carefully deliberate element of funeral ritual.

As soon as the process of soul leaving the body (*ψυχορραγεῖν*) was finished, the body was being prepared for a wake, a disposition of the corpse (*πρόθεσις*).⁵ The closest relative would close eyes and mouth of the deceased, and female relatives would bath and dress his the body, adorning it with leaves and garlands of herbs that were believed to have apotropaic powers, casting evil spirits away; at the doors a ball with water taken from outside the house was held for ritual cleansing of everything that came into contact with death – especially women and house objects. After the wake (its duration varied, but it was stabilized from the classical period), usually on the third day, the burial with funeral procession took place (*ἐκφορά*). On certain dates offerings were made on grave (*ἐναγίσματα*), always followed by a prayer: firstly a lock of hair (as *pars pro toto*, instead of a human sacrifice), then wine, oil, milk and honey libations; scents, spices, first fruits, meat of an animal slaughtered right there on the grave, so that blood dripped directly to the ground and to the dead; apart from drink and food, also pipes, lyre, candles and lamps. Namely, these offerings had two relevant and mutually connected aspects: one was the need to satisfy the dead by the offerings, so that they wouldn't become aggressive for not having been respected, thus harming the living; another is was the need to offer a retribution (in fruits, grains, flowers and blood as well) to the earth, that gives life and takes it back, thus providing universal fertility. With necessary ritual cleaning, eventually the ritual meal followed (*καθέδρα, περιδειπνον*) that was shared by the closest relatives at the hearth. We possess detailed knowledge on funeral rites in ancient Greece thanks to the painted Attic and Athenian pottery. (Rhode 1991, 136–143; Alexiou 2002, 4–15; Burkert 2007, 67–76, Stevanović 2009, 91–114).

The lament began during the wake (*πρόθεσις*); Rhode even says that the meaning of the wake, the very aim of it was to ensure the place and time for lamenting (Rhode 1991, 138). Around the bier stood female cousins with the main mourner (mother, wife, sister or daughter) in front, who would embrace the dead man's head with her both hands; other female cousins would put their right hands over the corpse, often self-mutilating themselves (chest-beating and pulling the loosened hair was usual). Other women, non-relatives (possibly professional mourners) were sometimes grouped on the other side. The lament was followed by dirge, wail and sound of a pipe (*αὐλός*), so the scene had to resemble a sort of dance. During the funeral procession (*ἐκφορά*), the next stage of the ritual, mourning didn't imply a chanted lament – it rather consisted of less articulated form of wailing and crying. Offerings on the grave (*ἐναγίσματα*) were not made in silence, but in dirge. A woman would come closer to the grave (followed by a man on horse or next to it); she would hold out her offerings and she would start her lament, standing or kneeling, stretching out her right hand and pulling her hair (loosened and revealed during

⁵ In earlier, archaic period this part of ritual was public and took place outdoors; after restrictive laws of VI and V century BC a wake took place inside at home or in yard.

the lamentation). Compared to the previous public lamentation during the wake, lamenting on the grave was more intimate and a more family part of the ritual – the lament on the grave was more intensive and more passionate not only for the reason of pure piety and grief, but also because of its deeply ritual nature, believes Alexiou (Alexiou 2002, 8). In order to make offerings successful and spirit of a deceased satisfied, he or she has to be cried over with passionate expressions of pain, with cries and gestures.⁶ Again it should be kept in mind that restrictive laws (Solon's in Athens and other laws of VI and V century BC) manifoldly succeeded in limiting the existing pompousness and excessiveness referred to the cult of the dead. That is why only the closest female relatives had the right to participate (a rule that didn't pass for male relatives), strong expressions of pain were suppressed (like face-scratching, head- and chest-beating), as well as expansion of lament to other, formerly deceased, to luxurious processions etc. (Alexiou 2002, 4–15; Stevanović 2009, 91–114; Rode 1991, 136–143) Legislation was hence oriented against female voice and against the voice of her pain; suffocating her voice in the single opportunity in which it could have been listened to, in the only expanse where it could be heard, at the place that traditionally belongs to her; polis – state of the men – was removing the woman from public space.

Terminology: γόος and θρήνος

Let us cast a glance at the terminology.⁷ Two terms designate ancient Greek lament – γόος and θρήνος. The term γόος primarily denotes the kind of lament that is performed by a woman from the closest family and it is rather an improvisation inspired by pain of loss; it was more personal, intimate, spontaneous, more spoken than sung, and it tended to develop into a narrative rather than into a musical form. On the other hand, the other kind of lament was identified with the term θρήνος: the one that was sung by non-relatives, professional mourners paid or forced female strangers; this lament was prepared and deliberately touching, composed with musical accompaniment, so the musical element in it was dominant. Induced distinction relates to the pre-classical period and it lessened with time, so that in classical period and onwards the terms γόος and θρήνος were mostly equally used as syn-

⁶ Lada Stevanović notices that even today, among atheists and people completely removed from traditional rituals and beliefs, there is a sort of respect, awe and reverence towards the dead and related to this a custom of never speaking ill about deceased. She considers this custom a residue of former fear from the dead, and further an idea about reciprocal benevolence (if we speak well about the dead, they will be inclined to us) (Stevanović 2009, 56). In that case, *do ut des* principle is still valid in a way.

⁷ On reach Serbian terminology for lament and woman that laments see RKT 1985 under *tužbalica* and *narikača*, as well as Popović 2007 under *tužbalica*. In this paper I didn't study Serbian lament and funeral rites; while writing the paper I certainly used precious and inspiring literature on it and gathered laments (Šaulić 1929; Karadžić 1957, 144–197; Nenadović 1997, 117–132; Đurić 1940, Ljubiša 1988, 174–185; Zečević 2008, 381–397; RKT 1985, under *tužbalica/lament*, *narikača/lamenter*) as well as material that I recorded myself in Montenegro (the laments and interviews with lamenters).

onyms. But this old distinction points out to the origin of lamenting in antiphonal singing of two groups of women and to the dichotomy relatives: non-relatives or female kin: female strangers. Two groups lamented in alternation and in strophes (one woman could sing a strophe as a soloist), each strophe was followed by a refrain sung in unison by all the lamenters.

Κομμός, Tragic Lament

Precisely these ancient elements – antiphonal character, dialogue form and role of soloist, as well as primarily different forms of wailing – tragedy will revive⁸, emphasize and develop in a specific part of drama called κομμός. Κομμός originally defines wailing followed by wild gestures and it is connected with Asiatic ecstasy and exaggeration. It was thus a very *dramatic* kind of ritual lament and its literary survival and adaptation is κομμός in tragedy, where a choir and actor(s) lament in a form of dialogue. Reviewing quantitative parts of tragedy, Aristotle says on *commos*:

κομμός δὲ θρήνος κοινὸς χοροῦ
καὶ ἀπὸ σκηνῆς.

A *commos* is a song of lament shared by the chorus and the actors on the stage.⁹

Alexiou thinks (Alexiou 2002, 12–14, 102–103) that *commos* could have developed as a dramatic form of ritual antiphonal lament in which a group of female non-relatives sings in a choir on the one side, and one woman, a closest relative, laments solo in a narrative on the other. Although tragedy belongs to literary tradition, it can be considered a reliable source for ancient Greek every-day ritual practice; the same way *commos* in tragedy is taken as a credible source for lamenting in every-day life in ancient Greece.¹⁰ Accordingly, the *commos* is considered as ritual and not strictly literary lament.

Previously examined aspect of lament, its therapeutic potential, is mentioned by many characters of tragedy. They consider tears, wails and words directed to the deceased as joyful service, enjoyment, music, song precious and indispensable. Orestes in Aeschylus' tragedy *Libation Bearers* names lamentation *joyous service*:

⁸ In Homer this, otherwise very important antiphonal element is obscure, while refrain is reduced and rather formal. In archaic period lyric poets used and developed especially θρήνος at the expense of soloist and dialogue.

⁹ Aristotle, *Poetics*, 1452b. Greek text Aristotle 1996, translation in English Aristotle 1932.

¹⁰ Arguments on this attitude see Loraux 1998 and 1987.

Ὀρέστης

χάριτες δ' ὁμοίως
κέκληνται γόος εὐκλεῆς
προσθοδόμοις Ἀτρείδαις.

In Euripides' drama *Electra* this heroine encourages herself to lament and incites her tears finding enjoyment, *ἡδονή* in them:

Orestes

Yet a lament in honor of the Atreidae
who once possessed our house is none
the less a joyous service.¹¹

Ἡλέκτρα

ἴθι τὸν αὐτὸν ἔγειρε γόον,
ἄναγε πολὺδακρυν ἄδονάν.

For choir in Euripides' *Trojan Women*, lamenting is a *sweet relief* for those who suffer:

Electra

Come, waken the same lament, take up
the enjoyment of long weeping.¹²

Χορός

ὡς ἡδὺ δάκρυα τοῖς κακῶς πεπραγόσι
θρήνων τ' ὄδυρμοὶ μοῦσά θ' ἡ λύπας
ἔχει.

Chorus Leader

What sweet relief to sufferers it is to
weep, to
mourn, lament, and chant the dirge that
tells of grief!¹³

The heroine of the same play, Trojan queen Hecuba pleads for lamenting which will ease her pain, even that which is somatic; in her manifold maternal grief and inconceivable misfortune, she calls lament *μουσα* – thus she calls it a song and music for those wretched like her:

Ἑκάβη

οἴμοι κεφαλῆς, οἴμοι κροτάφων
πλευρῶν θ', ὥς μοι πόθος εἰλίξαι
καὶ διαδοῦναι νῶτον ἄκανθάν τ'
εἰς ἀμφοτέρους τοίχους, μελέων
ἐπὶ τοὺς αἰεὶ δακρῶν ἐλέγους.
μουσα δὲ χαῦτη τοῖς δυστήνοις
ἄτας κελαδεῖν ἀχορευτούς.

Hecuba

O my head, my temples, my side!
How I long to turn over,
and lie now on this, now on that,
to rest my back and spine,
while ceaselessly my tearful wail as-
cends.
For even this is music to the wretched,
to chant their cheerless dirge of sor-
row.¹⁴

¹¹ Aeschylus, *Libation Bearers*, 320–322. Greek text and translation in English Aeschylus 1926.

¹² Euripides, *Electra*, 125–126. Greek text Euripides 1913a, translation in English Euripides 1938a.

¹³ Euripides, *The Trojan Women*, 608–609. Greek text Euripides 1913b, translation in English Euripides 1891.

¹⁴ *Ibidem*, 115–121. Greek text Euripides 1913b, translation in English Euripides 1891.

With its grace and poignancy, the beginning of the lament in Euripides' *Helen* imposes itself. In this lament, choir calls for a nightingale to come and help in lamenting: nightingale's sophisticated singing, gentle voice and painful sound creates a beautiful lament. This singer above singers that dwells the temple of the Muses (patronesses of arts) is excellent in *creating* and *performing* lament – a song that soothes sores and pleases the soul, but also a song that is a skill and an art. Creative and therapeutic aspects of lament always complement each other:

Χορός

σὲ τὰν ἐναύλοισ ὑπὸ δενδροκόμοις
μουσεῖα καὶ θάκουσ ἐνί-
ζουσαν ἀναβοάσω,
σὲ τὰν αἰδοτάταν ὄρνιθα μελωδὸν
ἀηδόνα δακρυόεσσαν,
ἔλθ' ὦ διὰ ξουθᾶν
γενύων ἐλελιζομένα
θρήνων ἐμοὶ ξυνεργός.

Chorus

Let me call on you,
beneath leafy haunts,
sitting in your place of song,
you, the most sweetly singing bird,
tearful nightingale, oh, come,
trilling through your tawny throat,
to aid me in my lament.¹⁵

Conclusion

Preserving archaic elements of ritual lament, Greek tragedy gives extremely precious and reliable testimonies about ancient funeral rites and about the way ancient Greeks used to deal with their beloved's death. It says a lot on the role of woman in funeral ritual, on the power that traditionally belonged to her and was controlled by laws of many poleis. Lament is, even if it calls for revenge, a structured answer to death, an answer of a community, and furthermore an attitude of the same community towards life. This building of suffering into a song eases sores of the woman that laments, of a bereaved family, and wider of a whole community. Lamenting has different aspects, among them creative-therapeutic as a very important and interesting one. This art offers solace, it shapes the pain.

Sources

Aristotle 1932. *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 23, translated by W.H. Fyfe. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. English translation from <http://www.perseus.tufts.edu>

Aristotle 1996. *Aristotle's Ars Poetica*, ed. R. Kassel. Oxford. Clarendon Press. Greek text from <http://www.perseus.tufts.edu>.

¹⁵ Euripides, *Helen*, 1107–1113. Greek text Euripides 1913c, translation in English Euripides 1938b.

- Aeschylus 1926. *Libation Bearers*, Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Euripides 1913a. *Electra*, Euripidis Fabulae, ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Greek text from <http://www.perseus.tufts.edu>
- Euripides 1938a. *Electra*, *The Complete Greek Drama*, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. in two volumes. 2. *Electra*, translated by E. P. Coleridge. New York. Random House. English translation from <http://www.perseus.tufts.edu>
- Euripides 1913b. *The Trojan Women*, Euripidis Fabulae, ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Greek text from <http://www.perseus.tufts.edu>
- Euripides 1891. *The Trojan Women*, *The Plays of Euripides*, translated by E. P. Coleridge. Volume I. London. George Bell and Sons, 608–609. English translation from <http://www.perseus.tufts.edu>
- Euripides 1913c. *Helen*, Euripidis Fabulae, ed. Gilbert Murray, vol. 3. Oxford. Clarendon Press, Oxford. Greek text from <http://www.perseus.tufts.edu>
- Euripides 1938b. *Helen*, *The Complete Greek Drama*, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. in two volumes. 2, translated by E. P. Coleridge. New York. Random House. English translation from <http://www.perseus.tufts.edu>

References

- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman&Littlefield, Oxford.
- Burkert, Walter. 2007. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, translated in Croatian by Preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada BREZA, 67–76.
- Danforth, M. Loring. 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Đapović, Lasta. 2009. *Death and the Other World in Curses*. Belgrade: Institute of Ethnography.
- Đurić, Vojislav. 1940. *Tužbalica u svetskoj književnosti*, Belgrade.
- Fraidenberg, M. Olga. 1987. *Mif i literatura drevnosti*. Translated in Serbian by Radmila Mečanin. Belgrade: Prosveta.
- Holst-Warhaft, Gail. 1995. *Dangerous Voices: Women's Lament and greek Literature*. T J Press Ltd, Patsdow, Cornwall.
- Karadžić, S. Vuk. 1966. *Srpski rječnik*. (Reprinted Wienne, 1818), Belgrade, 834.

- Karadžić, S. Vuk. 1957. *Život i običaji naroda srpskog*. Belgrade, 144–197.
- Lorau, Nicole. 1998. *Mothers in Morning*. Translated in English by Elizabeth Trapnell Rawlings, Cornell University Press.
- Ljubiša, M. Stefan. 1988. *Pripovijesti crnogorske i primorske*. Belgrade, 174–185.
- Nenadović, Prota Ljuba. 1997. *O Crnogorcima*. Podgorica, 117–132.
- Partridge, Angela. 1980. “Wild men and wailing women”, *A Journal of Irish Studies*. Ó Concheanainn, T. ed., Éigse XVIII (1), 25–37.
- Popović, Tanja. 2007. *Rečnik književnih termina*. Beograd: Logos Art.
- RKT 1985. *Rečnik književnih termina*. Uredili Zdenko Škreb i Dragiča Živković. Belgrade: Nolit.
- Rhode, Erwin. 1991. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Translated in Serbian Drinka Gojković and Olga Kostrešević. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 136–143.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funeral Rites*. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Šaulić, Novica. 1929. *Srpske narodne tužbalice*. Belgrade: Grafički institut “Narodna misao”.
- Zečević, Slobodan. 1982. “Kult mrtvih kod Srba”, *Srpska etnomitologija*. Belgrade: Službeni glasnik, 2008. 381–397.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ, Београд
blagojevicgordana@yahoo.com

Кинези баптисти: пример двоструке мањине у Србији данас

Масовније досељавање Кинеза у Србију везано је за деведесете године 20. века. Кинези у Србији представљају прву генерацију миграната, која је дошла из економских разлога. У раду се посматра улога њиховог верског идентитета у повезивању једног дела групе која практикује баптистичко хришћанство. Хришћани баптисти представљају верску мањину како у Кини тако и у Србији. Дакле, припадници ове групе представљају двоструку мањину: како у земљи пријема (верску и етничку), тако и у односу на већинску верску оријентацију својих сународника. Посматра се улога религијског фактора у животу заједнице, те повезивање њених чланова.

Кључне речи:

Кинези у Србији,
баптисти,
мигранти, мањине

Кинези у Србији представљају прву генерацију миграната, која долази из економских разлога. Међутим, мали број радова посвећен је истраживању кинеске популације у Србији. Разлози су затвореност ове заједнице и језичка баријера. Овај рад је настао захваљујући предусретљивости и отворености чланова кинеске баптистичке цркве, а на основу сопствених теренских истраживања, обављених уз помоћ интервјуа и посматрањем богослужења у кинеској баптистичкој цркви, у београдском насељу Ледине, на сурчинском путу, током фебруара и марта 2011. године.¹ Захваљујем се свим члановима ове заједнице на сарадњи током истраживања, а посебно господи Чан Ишану и Ч Теу. Велико хвала господину пастору прве београдске баптистичке цркве – Данету Видовићу, преко кога сам сазнала за кинеску баптистичку цркву и који ми је помогао да успоставим контакт са њеним члановима, а коме сам захвална и за корисне сугестије приликом писања рада. Захваљујући његовој

¹ Рад представља резултат рада на пројекту број 177027: *Мултиетничитет, мултукултурализам, миграције – савремени процеси*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

препоруци, интервјуисала сам најпре чланове заједнице Чан Ишана и Ч Теа, а затим – уз њихову помоћ – још две особе женског пола и једну особу мушког пола, које су желеле да остану анонимне. Интервјуи су вођени на српском и енглеском језику, понекад отежано због језичке баријере, али са доста добре воље.

Припадници кинеске баптистичке цркве у Србији чине верску мањину, како у односу на већину својих сународника тако и у земљи пријема, јер баптисти у Србији представљају малу верску заједницу. Дакле, популација обухваћена овим истраживањем представља двоструку мањину у земљи пријема (верску и етничку), као и мањину у односу на већинску верску оријентацију својих сународника у матици.

Знање Срба о Кинезима углавном постоји на нивоу медијске информисаности и на основу контакта са представницима кинеске заједнице у Србији, а испољава се на нивоу етничких хетеростереотипа (Благојевић 2009: 60). У овом раду покушала сам да укажем на функцију религијског фактора у окупљању миграната прве генерације, који се по пореклу, култури и језику веома разликују од становништва у земљи пријема.

Религија у Кини

Најстарији археолошки и писани извори о религији у Кини односе се на други миленијум пре нове ере, односно на период Шанске (Инске) династије. Из тог периода је откривено преко 100.000 костију по којима се гатало, а откривени су и трагови тотемских веровања (Vlahović 1973, 73–74). За Кину су карактеристичне четири религије (или четири филозофска система): народна кинеска религија, конфучијанизам, таоизам и будизам (Krim 1990, 713). Култ предака је главни део кинеских религиозних веровања и обреда (Krim 1990, 375). Конфучијанизам је систем филозофске, етичке и верске мисли, настао у Кини на основама учења Конфучија и његових следбеника (Krim 1990, 381). Таоизам је скуп организованих верских покрета који обожавају Тао („Пут“) и његове еманације, и баве се магијском, физичком, алхемијском и медитативном праксом, чији је циљ постизање бесмртности (Krim 1990, 713). За разлику од конфучијанства и таоизма, који су настали и развијали се на кинеском тлу, будизам је дошао са стране, али је већ у 5. веку постао равноправан. Конфучијанство, таоизам и будизам нашли су своје место у широким народним масама. Кинези су подједнако одржавали обреде из сва три система, бирајући култове који им у датом моменту највише одговарају (Vlahović 1973, 77). Кинеска народна религија представља амалгам састављен од различитих елемената (обожавања предака, култови плодности, веровања у духове, гатање, итд.), који су се стопили са будистичким представама о карми и чистишту и таоистичким врачањем и методама ритуалне обнове (Krim 1990, 375).

Хришћанство у Кини није тако древно као што су таоизам, будизам и етички и филозофски систем конфучијанизам. Оно постоји у Кини од 7. века,

а посебно је током протеклих двеста година оставило приметан траг у кинеском друштву (Ткач 2008). Протестантизам се појавио у Кини почетком 19. века. Већ средином 19. века било је 30 различитих протестантских заједница, међу којима је било и баптиста (Spence 1991, 206). Током Боксерског устанка 1900. године, Кинези – припадници Хан националности имали су за циљ да протерају из Кине све Европљане, Јапанце и остале странце. Сви хришћани су били на мети побуњеника који су нападали стране амбасаде, рушили цркве које су Европљани градили и убили неколико стотина странаца. Хришћанима Кинезима оставили су могућност избора: да се одрекну Христа или да умру (Benton 1971, 587). Репресиван став према хришћанству може се пратити током целог 20. века, а посебно од 1949. године, са доласком комунистичке партије на власт, и затим у периоду *културне револуције* (1967–1978). Политички фактори су утицали да се страни хришћански мисионари посматрају као шпијуни у служби империјализма. Међутим, упркос свим проблемима, данас у Кини има хришћана протестаната, римокатолика и православних. Они представљају мањинске верске заједнице у порасту (Benton 1991, 570; Ткач 2008).

Кинези у Србији

Масовније досељавање Кинеза у Србију везано је за деведесете године 20. века. За сада не постоји званичан податак о броју Кинеза у Србији. На основу пописа становништва из 2002. године, у Србији борави 384 Кинеза, а од тога 223 у Београду (Попис 2003, 23). У медијима наилазимо на веома слободне процене о броју Кинеза у Србији, које достижу чак 100.000. Србија је у почетку представљала место транзиције за Кинезе који желе да стигну до европских и других земаља (Благојевић 2009, 48).

Највише Кинеза живи на Новом Београду, у близини тржног центра у Блоку 70. У осталим деловима Београда постоје појединачне продавнице чији су власници Кинези. У Србији се Кинези баве претежно трговином, угоститељством, алтернативном медицином и земљорадњом (Ђорђевић 2006, 117). Медијска слика кинеске заједнице у Србији представља нешто што се може подвести под појам *урбаних легенди*. Ту спадају разне приче о њиховом броју, исхрани, неумирању, фиктивним браковима, и слично (Благојевић 2009, 48).

Једна од тема новинских чланака је тзв. „посрбљивање“ Кинеза. Ради се о феномену да Кинези својој деци рођеној у Београду дају уобичајена српска имена (Милош, Драган, Марко, Јелена, Никола, и слична). Кинеска деца која похађају српске школе имају тешкоће у учењу српског језика и савладавању школског градива. Постоји мишљење да припадници кинеске заједнице својој деци дају српска имена и да децу дају на чување месном становништву у тежњи да се интегришу у српско друштво (Ђорђевић 2006, 119). Током истраживања, од својих испитаника добила сам податак да Кинези свуда у дијаспори својој деци – поред *имена за јавност* – дају и кинеско име за *приватну употребу*. Баптисти не мењају имена на крштењу, па

тако и кинези баптисти на крштењу задржавају своје кинеско име. Српска имена која користе, представљају за њих надимке који им омогућавају успостављање лакше комуникације са Србима. Тако Ч Те има српски надимак Чичак, Чан Ишан је Јосиф, Сјен је Никола, и сл. Према пастору Данету Видовићу, крштење код баптиста представља духовни чин који јавно потврђује оно што се у човековом срцу десило између њега и Бога. То је материјализација невидљивог догађаја духовне промене, тј. озваничење духовног препорода.

Баптистичка црква у којој су чланови искључиво Кинези, која има службе на кинеском језику и у којој се певају традиционалне кинеске мелодије, јесте пример супротстављености културној интеграцији у српско друштво.

Хришћанска баптистичка црква у Србији

Баптистичка хришћанска црква представља огранак протестантизма. Протестантизам, са римокатолицизмом и православљем, чини једну од три основне гране хришћанства. Протестантске цркве имају корене у реформацији римокатоличке цркве у Европи 16. века. Протестантизам обухвата широк распон теолошких и социјалних перспектива и видова организације. Мартин Лутер (1483–1546) је 1517. године формулисао 95 теза против римокатоличке теологије и праксе индулгенција. На Сабору одржаном у Аугсбургу 1530. године представио је основна учења реформације: 1) ауторитет Библије (*sola scriptura*), 2) оправдање вером (*sola fidei*), 3) Божија спасоносна милост (*sola gratia*). Тиме је отворен пут великом реформаторском покрету у целој Европи. Реформација је узела три главна правца: 1) лутеранство (у Немачкој, Скандинавији и централној Европи), 2) калвинизам (у Швајцарској, Француској, Холандији и Шкотској), 3) англиканство (у Енглеској) (Krim 1990, 463).

Реформација је охрабрила формирање независних неконформистичких група, јер није постојала јединствена структура ни на равни вере ни на плану црквене организације. Те групе су се затим одвајале од недавно основаних протестантских цркава. Тако су се у следећим деценијама и вековима формирали пуритански покрет, конгрегационистички покрет (у Енглеској), анабаптисти и баптисти (у Швајцарској, Немачкој, Моравској, Енглеској), покрет буђења, методисти и презвитеријанци (у Енглеској и Америци), ученици или друштво пријатеља *квекери*, јеванђелски и пентакостални покрет (Leonar 2002, 257)

Основне идеје баптистичког покрета су следеће: ауторитет Библије и право на лично тумачење, крштавање само одраслих верника, раздвојеност цркве од државе, црквено чланство и значај локалног окупљања у вери и обичајима. Баптисти при обреду крштења примењују новозаветни принцип урањања у воду. Овај верски покрет је настао у Енглеској. Његовим оснивачем сматра се Џон Смит (John Smith, 1554–1612). Баптистичка црква се

1609. године први пут званично појавила под тим именом у Амстердаму (Ђорђевић 2008, 47). Баптисти су једна од најбројнијих протестантских и слободно-црквених заједница. Ангажовани су у мисионарском и хуманитарном раду широм света. Према статистикама, постоји преко 90 милиона баптиста на свим континентима. Баптистичка црква је најразвијенија у САД-у (Barišić 2007, 131).

Многи баптисти се везују за значајне политичке догађаје у 17. веку. Били су предводници у борби за слободу савести и религиозну слободу. У том периоду многи од њих одлазе у Америку, где оснивају насеља и цркве. Тада се одваја крило баптистичке заједнице под именом Баптисти Седмог дана. Они за основу свог учења узимају четврту Божију заповест, а службу не врше првог, него седмог дана у недељи, тј. у суботу (Boisset 1985, 147)

Баптисти на подручју Србије, посебно у Војводини, постоје још од 19. века. Захваљујући мисионарима из Немачке и Мађарске, једно од првих крштења забележено у историјату новосадске баптистичке цркве обављено је 1875. године на Дунаву. Састав верника је од почетка вишенационалан. У Краљевини СХС, баптисти су имали 810 крштених чланова (Bjelajac 2002: 164). Савез баптиста у Југославији формиран је 1922. године у Бачком Петровцу. У истом месту је 1931. године основан Словачки савез баптиста и Удружење словачке баптистичке омладине у Југославији. Савез баптиста Југославије се након распада СФРЈ поделио на националне савезе. Савез баптистичких цркава у Србији основан је 1992. године. Овај савез је члан Европске баптистичке федерације и Светске баптистичке алијансе (Barišić 2007, 131). Данас у Србији постоји неколико баптистичких заједница, посебно у Војводини, али и у Београду, Нишу, Лесковцу, Врњачкој Бањи, итд. Једна од основних карактеристика баптистичке цркве је да су заједнице верника самостално локално организоване. Међусобна сарадња постоји, али није обавезујућа (Barišić 2007, 132). По питању етничке припадности, данас у Србији Словаци представљају највећу групу баптиста. Међутим, у Првој баптистичкој цркви у Београду, етничка структура је веома разнолика; највише има Срба, затим Словака, Чеха, Хрвата, итд. (Barišić 2007, 133).

Кинеска баптистичка црква у Србији

Баптисти су започели рад у кинеској популацији у Србији пре десетак година, преко мисионара из Америке и Јужне Кореје. Контакт баптистичке кинеске мисије остварен је преко Светског баптистичког савеза (Baptist World Alliance, BWA). Пре него што су почели да се окупљају на богослужењима, контактирали су Савез баптистичких цркава у Србији, који им је помогао да озаконе свој рад. Кинез, пастор Џејмс Чен, њихов је први мисионар. Он је члан организације *Центар за глобално унапређивање живота* (Global Life Enrichment Center www.glecenter.org). То је кинеска мисијска, еванђеоска организација која делује међу Кинезима широм света.

Сада имају две цркве, и то у Панчеву и на Новом Београду, као и једну заједницу у Лесковцу. Локације за окупљање заједнице на богослужења биране су у деловима где највише Кинеза живи и ради. Дакле, у Панчеву се црква налази близу тзв. *најлон пијаце (бувљака)*. На Новом Београду се окупљају у једној изнајмљеној кући на сурчинском путу (насеље Ледине), познатој по локалном називу *кинеска црква* (Moravek 2008, 131).

Заједница у насељу Ледине састоји се од око четрдесет старијих особа и двадесет младих. По питању полне структуре нисам добила прецизан податак, већ само одговор да је приближно уједначен број особа оба пола. Неки од припадника цркве су сродници; долазе читаве породице. Међутим, то није правило, јер има и појединаца који долазе сами. У Панчеву је мања заједница, од око четрдесет редовних чланова. У Лесковцу је двадесет редовних чланова. Ова заједница још увек није регистрована као црква, већ се води као група верника. Све три заједнице имају међусобну комуникацију. Припадници панчевачке и лединске цркве посећују се за Божић. Осим верника, на службе понекад као пријатељи долазе и они који нису баптисти.

У кинеској баптистичкој заједници у Београду, на питање о првобитној верској опредељености њених чланова, пре примања баптистичког хришћанства, нисам добила одговор. Осим тога, још увек није урађено истраживање вероисповести Кинеза небаптиста у Београду. То је озбиљна тема која заслужује посебно истраживање.

На Лединама се на молитву окупљају три пута недељно (недељом, уторком и четвртком). Унутрашњост просторије у којој је служба чиста је и скромна, без украса. Током богослужења верници седе на столицама. Службе почињу у вечерњим часовима, после посла, углавном у шест или седам сати поподне. Главно окупљање верника је недељом увече. Тада се одржава и веронаука за децу. Уторком на молитву долази мањи број верника, јер је радни дан.

Служба започиње поздравом након којег следи уводна молитва. Сви присутни певају, славећи на тај начин Бога. Певање најчешће предводи једна особа, која уједно свира и неки инструмент. У овој заједници, током службе користе синтисајзер и гитару. Понекад певање предводи мања група верника или хор. Певају песме из песмарица на кинеском језику. Мелодије су традиционално кинеске или америчке. Библија на кинеском језику представља основу учења. У наставку следе молитве за појединачне потребе верних, а затим проповед надахнута Библијом. Проповеди држе различити чланови заједнице, углавном они који су дуже у њој и које заједница препознаје као истинске вернике. Четвртак вече је термин резервисан за младе. После заједничке молитве, млади остају да се друже играјући различите друштвене игре (на пример, тајванска игра „Дува ветар“).

По питању професионалне структуре, већина чланова ове кинеске баптистичке заједнице бави се трговином. Углавном раде у Тржном центру, у Блоку 70 на Новом Београду. Чланови заједнице који су у могућности издвајају један део своје месечне зараде у заједничку касу, из које се помажу

сународници баптисти који западну у кризу. О томе коме ће се помоћ доделити одлучују сви чланови заједнице путем договора.

Један од испитаника које сам интервјуисала – Јосиф (ово име је за употребу у српском окружењу), живи у Србији десет година. Постао је баптиста у Кини, захваљујући *сведочанству вере* које је примио од своје бабе.² Његова мајка је такође баптиста, а отац није. На питање да ли и којој религији припада његов отац одговорио је да његов отац *верује у наре*. То понекад доводи до блажих сукоба, јер му отац пребацује посвећеност баптизму. Према Јосифовим речима, већина Кинеза у Србији посвећена је само послу и заради.

Верска заједница као породица – на примеру кинеске баптистичке цркве

Поставља се питање: зашто један (мањи) део Кинеза у Србији бира припадност баптистичкој цркви? Уколико узмемо у обзир претпоставку да Кинези желе да се интегришу у српско друштво, требало би очекивати да се масовније крштавају у већинској православној цркви. Међутим, до тога не долази јер постоји јака језичка баријера. Православни свештеници у Србији не говоре кинески језик. Са друге стране, Кинези слабо говоре српски језик. Испитаници које сам интервјуисала похађали су курс српског језика на Филолошком факултету у Београду. Међутим, упркос томе, наша конверзација је повремено наилазила на препреке. На постављено питање: *зашто не научите мало боље српски језик*, добила сам одговор да им је знање које поседују довољно за посао којим се баве (трговину). Са Србима ретко остварују ближе, пријатељске контакте. Комуницирају једино са српским пословним партнерима и са газдама којима плаћају кирију.

Кинези се друже међусобно и претежно станују у суседству, мада неки од њих живе и у Блоку 70. У оквиру баптистичке кинеске заједнице, њени чланови се окупљају не само на верској него и на националној основи. Они су верска мањина у друштву у коме се налазе, али и у односу на своју матицу. Кинези хришћанске баптистичке заједнице у Србији одржавају међусобне везе и сарадњу са верницима у Србији, али и у Кини, Америци, итд. Према пастору Данету Видовићу, сарадња са кинеском баптистичком црквом одвија се више у сфери богослужења. Пример су међусобна посећивања верника кинеске цркве и верника српске баптистичке цркве

² Израз *сведочанство вере*, према тумачењу пастора прве београдске баптистичке цркве Данета Видовића, представља разговор о вери између двоје (или више) људи, верника и неверника, у коме верник износи своја духовна искуства, искуства о свом личном односу са Богом посредством читања и разумевања Светог писма, молитве (посебно услишења молитава), искуства покајања и обраћења (тј. духовне и моралне промене), као и свој поглед на свет након тог свог духовног препорода. Циљ *сведочанства вере* јесте – изнети своје властито духовно искуство са Богом.

(нарочито током одређених свечаних богослужења). Повремено се организују и заједничка богослужења, као – на пример – за Божић. Постоји међусобно испомагање у материјалном смислу (помоћ неком пројекту). Током разних облика сарадње долази и до личних пријатељстава и веза, што опет ствара нове облике сарадње. Тако је, на пример, једна жена Српкиња – члан београдске баптистичке цркве нашла посао у кинеском трговачком центру преко једног пословног човека из кинеске баптистичке цркве. Дакле, облици сарадње су разноврсни – од верских, преко пословних, до личних.

Потребно је напоменути да у баптистичком учењу не постоји тежња стварања националних цркава. Међутим, у случају кинеске заједнице у Београду, споља посматрано, може деловати да је реч о националној цркви, јер постоје велика језичка и културолошка разлика у односу на окружење.

Хришћанска кинеска баптистичка заједница представља врсту проширене породице за своје чланове у Србији. Њени чланови се ословљавају са *brate* и *sestro*, као што је то иначе случај код баптиста. Тај психолошки моменат припадности, осећај сигурности јесте један од битних фактора који утичу да се људи прикључе овој заједници. Осим тога, постоји економска помоћ сиромашним верницима. Ова заједница својим члановима пружа ослонац и сигурност.

Литература

- Barišić, Srdan. 2007. „Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica.“, *Religija i tolerancija* 7, 121–134.
- Bjelajac, Branko. 2002. *Protestantizam u Srbiji*, Alfa i omega, Beograd.
- Благојевић, Гордана. 2009. „Савремени стереотипи Срба о Кинезима у Београду: Када кажеш Кина, мислим Блок 70 или...“. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 128, 47–61.
- Boisset, Jean. 1985. *Kratka povijest protestantizma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Dorđević, Ivan. 2006. “Chinesen in Serbien – (un)erwünschte Gäste.”, *Ost-West. Europäische Perspektiven*, 7. Heft 2, 115–122.
- Dorđević, Žarko. 2008. „Ko su baptisti?“, *Ekumenski zbornik: zbornik predavanja i pismenih radova iz Škole ekumenizma 2006/07 i 2007/08*. Marija Parnicki i Teofil Lehotski (ur.), Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija: 47–50.
- Krim, Kit, Bulard, Rodžer A., Šin Leri D., (ur.) 1990. *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit.
- Leonar, Emil Ž. 2002. *Opšta istorija protestantizma*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Moravek, Vlatko. 2008. „Kineska baptistička crkva u Srbiji.“ *Ekumenski zbornik: zbornik predavanja i pismenih radova iz Škole ekumenizma 2006/07 i*

2007/08, Marija Parnicki i Teofil Lehotski (ur.), Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija, 131–132.

Попис становништва, домаћинства и станова у 2002. Национална или етничка припадност: Подаци по насељима. 2003. Београд: Републички завод за статистику.

Spence, Jonathan D. 1991. *The Search for modern China*. New York: W. W. Norton & Company.

Ткач, Сергей. 2008. *Христианство в Китае*, Санкт-Петербургский Католический Информационно-просветительский Центр “Militia Dei”, Приступљено јануар 2008.
<http://www.militia-dei.spb.ru/?go=articles&id=16>

Vlahović, Petar. 1973. *Život i običaji naroda Kine*. Beograd: Naučna knjiga.

Warren, Preece E. 1971. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 5, Printed in the USA: William Benton, Publisher.

Gordana Blagojević

The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
blagojevicgordana@yahoo.com

The Chinese Baptists: an Example of a Twofold Minority in Serbia Today

A more massive migration of Chinese to Serbia can be traced back to the 1990s. The Chinese in Serbia represent the first generation of migrants who came out of economic reasons. This work deals with the role of their religious identity in the gathering of those members of the group who practice Baptist Christianity. Baptist Christians are a religious minority both in China and Serbia. Therefore, the members of this group represent a double minority: both in the reception country (religious and national) and in their own country, compared to the religious orientation of the majority of their fellow countrymen. Apart from this, their church services are marked by certain characteristics by which they can be distinguished from other Baptist groups. The role of the religious factor in the community's life is being viewed here, as well as the affirmation and making connections between the members.

Key words:

Chinese in Serbia,
Baptists, migrants,
minorities

Chinese in Serbia represent the first generation of migrants who came out of economic reasons. However, few works were dedicated to the research of the Chinese population in Serbia. The reasons for this are the tightness of this community and the linguistic barrier. This work was completed thanks to the compliance and good will of the Chinese Baptist Church members and it is based on my own field research which I was conducting by doing interviews and observing the church services in the Chinese Baptist Church in Belgrade suburb Ledine on Surčin Road during February and March 2011.¹ I thank all members of this community for their cooperation during this research, especially Mr. Čan Išan and Č Če. Many thanks to Mr. Pastor of the first Belgrade Baptist Church Dane Vidović I learnt of the Chinese Baptist Church from him and he also helped me to get in contact with its members who also gave me some useful suggestions while I was writing this work. Thanks to

¹ This paper is the result of Project no 17027: *Multiethnicity, multiculturalism, migrations – contemporary processes*, financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

his recommendation I first interviewed Mr. Čan Išan and Č Če, the members of the community, and then with their help two more female persons and one male person who wished to stay anonymous. The interviews were in Serbian and English and sometimes with difficulties, but with lots of good will.

The members of the Chinese Baptist Church in Serbia are a religious minority both in their homeland, compared to the majority of their fellow countrymen, and in the reception country, because the Baptists in Serbia are a small religious communion. Therefore, the population included in this research represents a double minority both in the reception country (religious and ethnic) and in their homeland compared to the religious orientation of the majority of their countrymen.

Nowadays, Serbs learn about Chinese people mainly on the level of media information. Their knowledge is also based on contacts with members of the Chinese community in Serbia and it is manifested on the level of ethnic hetero-stereotypes (Blagojević 2009, 60). I tried to point to the function of a religious factor in the gathering of the migrants of the first generation whose ancestry, culture and language are very different from those of the reception country.

Religion in China

The oldest archeological and written sources of the religion in China refer to the 2nd millennium BC, i.e. to the period of the Shang (Yin) Dynasty. Over 100,000 bones from this period were discovered with signs of performed divinations. Traces of totem beliefs were found on them too (Vlahović 1973, 73–74). There are four characteristic religions (philosophical systems) in China: folk Chinese religion, Confucianism, Taoism and Buddhism (Krim 1990, 713). The cult of the ancestors is the main part of Chinese religious beliefs and rites (Krim 1990, 375). Confucianism is a system of philosophical, ethical and religious thought which occurred in China on the grounds of Confucius's teachings and of his disciples (Krim 1990, 381). Taoism is a collection of organized religious movements which worship Tao ('the path') and its emanations and they deal with the magic, physical, alchemical and meditative practice with the goal to achieve immortality (Krim 1990, 713). Unlike Confucianism and Taoism which occurred and developed on the Chinese ground, Buddhism came from a different soil but became equal in 5th century already. Confucianism, Taoism and Buddhism found their place in the masses. The Chinese equally held rites of all three systems choosing the cults which served them best given the circumstances (Vlahović 1973, 77). The Chinese folk religion is an amalgam which consists of different elements (worshipping ancestors, the fertility cults, believing in ghosts, fortune telling etc.) which merged with the Buddhist notions of Karma and Purgatory and Taoist divination and the methods of ritual restoration (Krim 1990, 375).

Christianity in China isn't as ancient as Taoism, Buddhism and the ethical and philosophical system of Confucianism. However, it has existed in China from 7th century and it has left a notable trace in the Chinese society in the past two hundred years (Tkač 2008). Protestantism appeared in China at the beginning of 19th

century. In the mid 19th century there were already thirty different Protestant communities, among which there were Baptists as well (Spence 1991, 206). During the Boxer Rebellion in 1900 the Han Chinese fought against all Europeans, Japanese and other foreigners with the one single aim to banish them from China. All Christians were targets of the rebels who attacked foreign embassies, demolished churches built by the Europeans and killed hundreds of foreigners. The Christian Chinese were left with two choices: to recant their faith in Christ or to die (Benton 1971, 587). The repressive attitude towards Christianity can be traced back during the whole 20th century, and especially from 1949 with the coming of the Communist Party to power and then also in the period of the *Cultural Revolution* (1967–1978). Foreign Christian missionaries were treated as spies who serve Imperialism due to certain political factors. However, despite all problems, there are Christian Protestants, Roman Catholics and Orthodox people in China nowadays. They are minor religious communities whose number is increasing (Benton 1991: 570; Tkač 2008).

The Chinese in Serbia

A more massive migration of Chinese to Serbia can be traced back to the 1990s. So far there is no official data on the number of Chinese in Serbia. According to the census from 2002, 384 Chinese people inhabit Serbia and 223 of them live in Belgrade (Popis 2003, 23). There are some very loose calculations in the media concerning the number of the Chinese in Serbia which reached as many as 100 000! In the beginning Serbia was just a transitory place for the Chinese who wanted to go to some European and other countries (Blagojević 2009, 48). Despite their large number in Serbia the Chinese do not have an official status of a national minority. They represent a certain kind of a hidden national minority (Sikimić 2004, 7; Promicer 2004, 13).

The largest number of Chinese people lives in New Belgrade near the shopping mall in Blok 70. There are some detached shops in other parts of Belgrade owned by the Chinese. The Chinese in Serbia mostly deal with trade, catering, alternative medicine and agronomy. The media picture of the Chinese community in Serbia represents something that can be brought under the notion of *urban legends*. These include various stories about their number, nutrition, immortality, fictitious marriages and the like.

One of the themes in the newspapers is the so-called ‘serbianisation’ of the Chinese. It is about Chinese people giving their children born in Belgrade some common Serbian names (Miloš, Dragan, Marko, Jelena, Nikola and the like). Chinese children who attend Serbian schools have difficulties in learning Serbian language and the curriculum. Some people think that the members of the Chinese community give their children Serbian names and want their children to be looked after by the local community because they strive to integrate into Serbian society (Đorđević 2006, 119). During the research I learnt from my examinees that the Chinese everywhere in diasporas give their children both *public names* and Chinese names for *private use*. During my research I learnt that Baptist Chinese keep their

Chinese names at baptism. Serbian names are just nicknames which they use to establish easier communication with Serbs. Thus Č Će has a Serbian nickname Čičak, Čan Išan is Josif, Sjen is Nikola and the like. I would like to stress that Baptists do not usually change their names at baptism. Pastor Dane Vidović claims that baptism for Baptists means a spiritual act which clearly accounts for what has happened in a man's heart between him and God. This is a materialisation of an invisible event of a spiritual change, i.e. formalization of spiritual revival.

Most Chinese send their children to China to school them in Chinese language. Baptist Church whose members are solely Chinese hold services in Chinese language and sing traditional Chinese melodies and by this they actually oppose to the integration into Serbian community.

The Christian Baptist Church in Serbia

The Baptist Christian Church is a branch of Protestantism. Protestantism, together with the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, is one of the three fundamental branches of Christianity. The Protestant Churches have roots in the reformation of the Roman Catholic Church in the 16th century Europe. Protestantism comprises a wide range of theological and social perspectives and types of organization. In 1517 Martin Luther (1483–1546) formulated 95 theses against the Roman Catholic theology and practice of indulgences. At the Council in Augsburg in 1530 he presented the basic doctrines of the Reformation: 1) the authority of the Bible (*sola scriptura*), 2) the apology by faith (*sola fidei*), 3) God's beatific grace (*sola gratia*). The path was opened to the great reformation movement throughout Europe. The Reformation went in three directions: 1) Lutheranism (in Germany, Scandinavia and Central Europe), 2) Calvinism (in Switzerland, France, Holland and Scotland), 3) Anglicanism (in England) (Krim 1992, 463).

The Reformation encouraged the forming of independent nonconformist groups since there were no unique structures either on the level of the faith or on the plan of the church organisation. These groups later separated from the newly established Protestant churches. In the following decades and centuries the Puritan movement was formed, as well as the Congregational movement (in England), the Anabaptists and Baptists (in Switzerland, Germany, Moravia, England), the Awakening movement, the Methodists and Presbyterians (in England and America), the disciples or the Religious Society of Friends Quakers, the Evangelical and Pentecostal movements (Leonar 2002, 257).

The basic ideas of the Baptist movement are the authority of the Bible and the right to personal interpretation, the baptism of adults only, the separateness of the church from the government, ecclesiastic membership and the importance of the local gatherings in faith and customs. At baptism the Baptists apply the New Testament's principle of immersing into water. This religious movement began in England. John Smith is considered to be its founder (John Smith, 1554–1612). In 1609 the Baptist Church for the first time officially appeared under this name in Amsterdam (Đorđević 2008, 47). Baptists are one of the most numerous Protestant and free

ecclesiastical communities. They are engaged in missionary and humanitarian work all over the world. According to statistics there are over 90 million Baptists on all continents. The Baptist Church is developed the most in the USA (Barišić 2007, 131).

Many Baptists are connected with some important political events in the 17th century. They were the pioneers of the fight for the freedom of conscience and religious freedom. In this period many of them went to America where they founded settlements and churches. The Seventh Day Baptists separated then as another branch of the Baptist community. For the basis of their learning they took the fourth God's commandment, and they worship not on the first, but on the seventh day of the week, i.e. on Saturday (Boisset 1985, 147).

Baptists have lived in Serbia, especially in Vojvodina, since the 19th century. Owing to the missionaries from Germany and Hungary one of the first baptisms recorded in the history of the Novi Sad Baptist Church was performed in 1875 on the Danube. The faithful have been multinational from the beginning. In the Kingdom of SCS Baptists had 810 baptised members (Bjelajac 2002, 164). The Association of Baptists in Yugoslavia was formed in 1922 in Bački Petrovac. In 1931 at the same place the Slovak Association of Baptists and the Alliance of Slovak Baptist Youth in Yugoslavia were formed. The Association of Yugoslavian Baptists split into national associations after the falling apart of SFRY. The Association of Baptist Churches in Serbia was formed in 1992. This association is a member of the European Baptist Federation and the World Baptist Alliance (Barišić 2007, 131). Today there are several Baptist communities in Serbia, especially in Vojvodina, but also in Belgrade, Nis, Vrnjačka Banja etc. One of the elementary characteristics of the Baptist Church is that the communities of the faithful are locally independently organized. There is a mutual cooperation, but it is not obligatory (Barišić 2007, 132). As for the ethnic belonging today in Serbia Slovaks make the largest group of Baptists. However, in the First Baptist Church in Belgrade the ethnic structure is various, they are mostly Serbs, then Slovaks, Czechs, Croats etc. (Barišić 2007, 133).

The Chinese Baptist Church in Serbia

Baptists started their work with the Chinese population in Serbia about ten years ago through the missionaries from America and South Korea. The contact of the Baptist Chinese mission was accomplished through the Baptist World Alliance, BWA. Before they started to gather at worship services they had contacted the Serbian Baptist Alliance which helped them to legalize their work. The Chinese pastor James Chen is their first missionary. He is a member of the organization called the Global Improvement of Life Global Life Enrichment Center (www.glecenter.org). It is a Chinese missionary, evangelical organization which acts among the Chinese all around the world.

Now they have two churches, one in Pančevo and one in New Belgrade and also a community in Leskovac. The locations for the gathering of the communities

to worship were chosen in those parts where most Chinese live and work. Therefore, in Pančevo the church is near the nylon market (flea market). In New Belgrade they gather in a rented house on Surčin Road (suburb Ledine) known by the local name of *the Chinese church* (Moravek 2008, 131).

The community in Ledine has about forty older and twenty young people. As for the sex structure I could not get any precise information on the exact number of either female or male members. I was only told that the numbers are approximately the same. Some of the church members are relatives, whole families come, too. However, this is not a rule since there are single members who come alone. In Pančevo it is a smaller community of about forty regular members. In Leskovac there are twenty regular members. This community has not been registered as a church yet and it is noted as a group of believers. All three communities communicate mutually. The members of Pančevo's and Ledine's church visit each other at Christmas. Apart from believers, sometimes friendly nonbelievers also attend the services.

I could not get the answer to the question about the initial religious orientation of the members of the Chinese Baptist community in Belgrade, i.e. before they received Baptist Christianity. Apart from this, so far nobody has done a research on the denominations of the Chinese non-Baptists in Belgrade. This is an important issue which deserves a special research.

In Ledine they gather to worship three times a week (on Sunday, Tuesday and Thursday). The interior of the room where the services are held is clean and scarcely furnished, no decorations. During services believers sit on chairs. The services start after work, mostly at six or seven o'clock in the evening. The main gathering of the believers is on Sunday evenings. Then they also have religious education for children. On Tuesdays fewer believers come because it is work day.

The service starts with greetings followed by the initiatory prayer. All present sing worshipping God in this way. The singing is usually led by one person who also plays an instrument at the same time. In this community they play the synthesizer and the guitar. Sometimes the singing is led by a smaller group of believers or even a choir. They sing songs from a songbook in Chinese. Melodies are traditionally Chinese or American. The Bible in Chinese is the basis of learning. Further on there are prayers for the individual needs of believers, and then a sermon inspired by the Bible. The sermons are held by different members of the community, mostly those who have been in it for a long time and who are recognized as true believers by others. Thursday evenings are for young people. After the communal prayer the young stay to spend some time with each other and play different agile games (for example the Thailand game "The wind is blowing").

As for the professional structure, most members of this Baptist community are in trade. They mostly work at the shopping mall in Blok 70 in New Belgrade. Those who can afford it give away a part of their monthly wages. They use these common savings to help those who get into financial crisis.

One of the examinees I interviewed, Josif (this name is used in the Serbian community), has lived in Serbia for ten years. He became a Baptist in China thanks to the testimony of faith which he had received from his grandmother.² His mother is also a Baptist, but his father is not. When asked which denomination his father belongs to, if any, he answered that his father *believes in money*. Sometimes this leads to delicate disagreements because his father disapproves of his dedication to Baptism. According to Josif most Chinese people in Serbia are dedicated only to work and making money.

A Religious Community as a Family on an Example of the Chinese Baptist Church

A question arises: why did one (smaller) part of the Chinese in Serbia choose to belong to the Baptist Church? If we take into consideration the assumption that the Chinese wish to integrate into Serbian community, one would expect that they would baptize in larger numbers in the major Orthodox Church. However, this does not happen because there is a strong language barrier. Orthodox priests in Serbia do not speak Chinese language. On the other hand, Chinese do not speak Serbian well. The examinees who I have interviewed attended the Serbian language course at the Faculty of Philology in Belgrade. However, despite that, our conversation was occasionally impeded. When asked why they did not learn Serbian better, they answered that the knowledge they had was quite enough for the job they did (trade). They rarely make closer, friendly contacts with Serbs. They communicate only with Serbian business partners and with landlords to whom they pay the rent. From all this we can conclude that the Chinese in Serbia are more interested in economic than in social and cultural integration.

The Chinese stick together and mostly they live in the neighborhood, though some of them live in Blok 70, too. Within the Baptist Chinese community its members gather not only on the religious but also on the national basis. They are a religious minority both in the society they live in and their homeland. The Chinese from the Christian Baptist community in Serbia keep in touch with each other, but also with other believers in Serbia, China, America, etc. According to pastor Dane Vidović, cooperation with the Chinese Baptist Church happens mostly in the sphere of the church services. The examples of this are the visits of the believers of the Chinese church to the Serbian Baptist Church and vice versa (especially during certain solemn church services). Sometimes they worship together, at Christmas for

² According to the pastor of the first Belgrade Baptist church Dane Vidović, the phrase *testimony of faith* is a discourse on faith between two (or more) people, believers and nonbelievers in which the believers talks about their own spiritual experience, the experience of their personal relationship with God through reading and comprehending the Holy Bible, prayer (especially the granting of prayers), repentance and converting (i.e. spiritual and moral change), and about their own world view after this spiritual rebirth. The goal of the testimony of faith is to present one's own spiritual experience with God.

example. They help each other in the material sense (help in some project). During these various forms of cooperation sometimes personal friendships and connections occur, which in turn create new forms of cooperation. Thus, for example, a Serbian woman – a member of Belgrade Baptist Church found a job in a Chinese shopping mall through a businessman from the Chinese Baptist Church. Therefore, the forms of cooperation differ from the religious to the business and personal ones.

It needs to be pointed out that in the Baptist doctrine there is no tendency towards making national churches. However, when viewed from the outside, the Chinese community in Belgrade may seem as a national church because there are great linguistic and cultural differences compared to the vicinity.

The Christian Chinese Baptist community in Serbia for its members means a kind of enlarged family. They call each other *brother* and *sister*. This psychological moment of belonging, the sense of safety, is a relevant factor which influences people to join this community. Apart from this, there is economic help for the poor believers. This community gives its members support and safety.

References

- Barišić, Srđan. 2007. "Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica.", *Religija i tolerancija* 7, 121–134.
- Bjelajac, Branko. 2002. *Protestantizam u Srbiji*, Alfa i omega, Beograd.
- Blagojević, Gordana. 2009. "Savremeni stereotipi Srba o Kinezima u Beogradu: Kada kažeš Kina, mislim Blok 70 ili..." *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 128, 47–61.
- Boisset, Jean. 1985. *Kratka povijest protestantizma*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Dorđević, Ivan. 2006. "Chinesen in Serbien – (un)erwünschte Gäste.", *Ost-West. Europäische Perspektiven*, 7. Heft 2, 115–122.
- Dorđević, Žarko. 2008. "Ko su baptisti?", *Ekumenski zbornik: zbornik predavanja i pismenih radova iz Škole ekumenizma 2006/07 i 2007/08*. Marija Parnicki i Teofil Lehotski (ur.), Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija, 47–50.
- Krim, Kit, Bulard, Rodžer A., Šin Leri D., (ur.) 1990. *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit.
- Leonar, Emil Ž. 2002. *Opšta istorija protestantizma*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Moravek, Vlatko. 2008. "Kineska baptistička crkva u Srbiji." *Ekumenski zbornik: zbornik predavanja i pismenih radova iz Škole ekumenizma 2006/07 i 2007/08*, Marija Parnicki i Teofil Lehotski (ur.), Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija, 131–132.

Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2002. Nacionalna ili etnička pripadnost: Podaci po naseljima. 2003. Beograd: Republički zavod za statistiku.

Spence, Jonathan D. 1991. *The Search for Modern China*. New York: W. W. Norton & Company.

Ткач, Sergei. 2008. *Hristianstvo v Kitae*, Sankt-Peterburgski Katoličeski Informacionno-prosvetiteljski Centr "Militia Dei", Pristupljeno januar 2008. <http://www.militia-dei.spb.ru/?go=articles&id=16>

Vlahović, Petar. 1973. *Život i običaji naroda Kine*. Beograd: Naučna knjiga.

Warren, Preece E. 1971. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 5, Printed in the USA: William Benton, Publisher.

Chiara Bonfiglioli

Research Institute for History and Culture,
Graduate Gender Programme, Utrecht University
c.bonfiglioli@uu.nl

Former East, former West: post-Socialist Nostalgia and Feminist Genealogies in Today's Europe*

This paper connects current studies of post-socialist nostalgia to the issue of feminist genealogies in the contemporary European context. Studies of post-socialist nostalgia can prove significant not only for the former socialist East - to which they have traditionally been limited – but also for the “former West”, that is post-Cold War Western Europe. In the first part of my paper I draw a connection between feminist genealogies and post-socialist nostalgia in the former East, looking in particular at the phenomenon of *Yugonostalgia* from a gendered and feminist perspective, and taking my research on the 1978 Belgrade feminist conference *Drugarica Zena/Comrade Woman* as a point of departure. The narrative about Yugoslavia being closer to Western Europe and to Western European feminist movements in the 1970s, in comparison to today's marginalization of post-Yugoslav successor states, indicates that changes in gender regimes are deeply connected to shifts in ideological and geopolitical relations, including the shifting boundaries of Europe after 1989. In the second part of this essay I transpose the study of post-socialist nostalgia to the former West. When looking more closely at Western European countries, particularly at those who had significant communist parties such as Italy and France, it is clear that even in the West certain articulations of post-socialist nostalgia for radical pasts have emerged, helping us to unravel women's and feminist movements' genealogies that have been made invisible. I take the case of the recent Italian movie *Cosmonauta* as a symptom of post-socialist nostalgia in the former West.

Key words:

post-socialism,
nostalgia, gender,
feminism, post-
Cold War Europe

* I wish to thank Marijana Mitrovic for her thoughtful comments on this text, as well as Aleksandra Vedernjak and Josefina Bayer for inspiring discussions on the topic of nostalgia. BAK's curatorial project “Former West” was also a great source of inspiration for this paper (see www.formerwest.org)

This piece is a work-in-progress, assembling a number of scattered reflections that will hopefully serve as methodological notes for my current doctoral thesis. In this paper I attempt to draw connections between post-socialist nostalgia and feminist genealogies in the contemporary post-Cold War European context. Studies of post-socialist nostalgia can prove significant for the study of women's and feminist movements not only in the former socialist East - to which they have traditionally been limited – but also in the *former West*, that is post-Cold War Western Europe.¹

Born in a traditionally – and somehow *formerly* – “red” Italian region, Emilia-Romagna, and in Bologna, a city governed by the Italian Communist Party for almost fifty years, I experienced the gradual dismantling of the antifascist Resistance myth, and the fading away of the previously hegemonic socialist culture. At the same time, forms of nostalgia appeared. These range from the nostalgia for the golden age of good public administration, replaced by today's corruption and political scandals, to the nostalgia for the radical student movements of the 1960s and 1970s, who dared to challenge the local communist elite. Nonetheless, very few still dare to positively refer to socialism or communism. In times of economic crisis, lack of labour rights, extreme racism, sexism and homophobia, oppositional politics on the Italian institutional left are made under the banner of “democracy”, while coalition politics on the far left rally under the banner of “antifascism”. The label of “communist”, however, is still used as a widespread insult in right-wing discourses. Post-socialist nostalgia, i.e., nostalgia for “real existing socialism”, seems to have no place in the (former) West.

Former East

When researching on post-socialist Eastern Europe, the notion of nostalgia comes to the fore. Nostalgia is fundamentally ambivalent, it can be restorative or reflective (Boym 2000), but it often resounds with the lived experiences of many former socialist citizens in neo-liberal times. Nostalgic, aesthetic renderings of “real existing socialism” have acquired prominence in popular culture, for instance in *nostalgic* movies on the former GDR, such as *Goodbye Lenin* (Berdhal 2010). Many citizens of former socialist countries express their longing for the security and the prosperity experienced during the socialist era, or, we could say, nostalgia

¹ By suggesting that the field of post-socialist nostalgia can prove significant for the study of women's and feminist movements both in Eastern and in Western Europe, I do not wish to assume any pre-existing category of Eastern or Western ‘women’, nor do I wish to flatten the diversity of experiences between and within the former East and the former West. Rather, I take the specific post-Yugoslav and Italian cases as a ground for possible reflections on the presence (and absence) of post-socialist nostalgia, situating forms of nostalgia as expressed by different generations of urban, highly educated, politically active women (in this case the generation of second wave feminists in the post-Yugoslav space and the generation of Italian antifascist militants). I wish to thank the anonymous reviewer for commenting on this issue and for allowing me to clarify it.

for the existence of a specific form of welfare state that has been dismantled in neo-liberal times.

This phenomenon has recently become an object of scholarly research, inducing historian Maria Todorova to write, paraphrasing Marx, that “a specter is haunting the world of academia: the *study* of post-Communist nostalgia” (Todorova and Gille 2010, 1). Todorova argues that mainstream discourse treats nostalgia in the post-communist world as a “malady”, an anachronism, a dysfunctional attitude towards a “seductive” yet “deadly” ideology, according to moral philosopher Tzvetan Todorov. However, she warns, this condemnation – and the constant comparison between communism and fascism, or Nazism, rather than between capitalism and communism – limits our understanding of the phenomenon:

“...it is not only the longing for security, stability, and prosperity. There is also the feeling of loss for a very specific form of sociability, and of vulgarization of the cultural life. Above all, there is a desire among those who have lived through communism, even when they have opposed it or were indifferent to its ideology, to invest their lives with meaning and dignity, not to be thought of, remembered, or bemoaned as losers or ‘slaves’”. (Todorova 2010, 7)

In the case of the former socialist Yugoslavia, forms of *Yugonostalgia* or *Titostalgia* - the longing for the Yugoslav Federation and for its life-long President Josip Broz Tito - have broader and somehow different implications. As shown in the recent documentary *No country of our time?*², the longing isn’t limited to socialist ways of life, but rather extends to the previous multi-cultural and multi-ethnic setting, wiped out by the wars of the 1990s. The citizens of the former Yugoslav republics, in fact, did not only experience the end of socialism as an economic system, but also “the end of the common state”, followed by “the outbreak of ethnic violence” (Petrovic 2010, 63). The post-socialist era coincided with the post-Yugoslav era, the *before* and *after* socialism with the *before* and *after* the war, even though the wars have affected the different republics in very different ways. In relation to the former Yugoslav context, scholars have noted that nostalgia can take the form of individual paralysis or collective escapism towards war responsibility and complicity (Volcic 2007); on the other hand, it can also draw on the memories of past social justice and multicultural coexistence to criticize present injustices, ethnicization of politics and amnesia, expressing a fundamental “wish for better times” (Velikonja 2008, 132–133).

It is also frequent to discuss post-socialist nostalgia and memories in relation to changes in women’s lives before and after 1989, and in connection to the gendered experiences of the “transition” from socialism to its “post”. Lively discussions have been recently taking place on policies towards women in the former East, and on the ambivalences of “state feminism” and/or “state patriarchy” (Miroiu

² The movie, directed and produced by a multinational research team composed by Josefina Bayer, Daniela Mehler and Aleksandra Vedernjak, is based on a series of oral history interviews conducted in post-Yugoslav successor states. See: <http://seeindialogue.wordpress.com/>

et al. 2007). The experience of “real existing socialism” and its demise had similar effects on gender relations and feminist history in different Eastern European countries: a recent exploration in this direction is the art exhibition *Gender Check: Femininity and Masculinity in the Art of Eastern Europe*, the curator was Bojana Pejic (see Pejic et al. 2010). Another important inquiry is Sanja Ivekovic’s documentary *Pine and fir trees – Women’s memories of life during Socialism* (2002).

The issue of post-socialist nostalgia – albeit a reflective, critical one – seems to have an important place in feminist reflections in Eastern and South-Eastern Europe. In some specific cases such as the post-Yugoslav one, reflective nostalgia also appears to have a relevant place in the genealogy of feminism itself. I came across forms of *yugonostalgia* during a number of interviews with second wave feminist activists from Zagreb and Belgrade on the subject of the international feminist conference “Comrade Woman – The Woman’s Question: a new approach?” held in Belgrade in October 1978. In the recollected memories, the conference became a landmark or a nodal point that served to structure the narration in terms of geopolitical and historical breaks that occurred in the (former) Yugoslav space³: the international conference took place *before* the end of the Yugoslav Federation and of socialism, *before* the war. For many interviewees, Yugoslavia “had been in Europe” in 1978, because of its policy of open borders and thanks to the multiple cultural exchanges with Western Europe. The conference, therefore, was attended by a number of important Western European feminists (Bonfiglioli 2008).

The pre-war, socialist period is remembered as positive in comparison to the recent post-war one, in which the post-Yugoslav successor states haven’t yet entered the European Union, except for Slovenia. Nada Ler Sofronic, sociologist from Sarajevo, one of the organizers of the meeting, recalled:

“We were often stigmatized as subversive *bourgeois* import from the West (and at the same time, paradoxically, as a female branch of the new left), but we knew that we would not be so sharply punished, compared to the situation in Romania and Bulgaria for example. And, as I’ve said in one recent interview, Romania and Bulgaria are now in Europe, while we are waiting to enter... Although in 1978, I really think this, *we were in Europe*, with this democratic movement, with our openness to the progressive movements and ideas in the West, and the tradition we had in that sense...”

This feeling of “having been in Europe” at a certain point in time interrogates the geographical and historical borders of contemporary European women’s studies, as well as feminist investigations in temporalities and non-linear time (Coleman 2008; Hemmings 2005). The socialist period is described as one in which women had good living standards, and could interact on an equal level with Western women who had the curiosity to travel to Belgrade. The presence of foreign fe-

³ “Changes which may have subsequently taken place in the narrators’ personal subjective consciousness or in their socio-economic standing, may affect, if not the actual recounting of prior events, at least the valuation and the ‘coloring’ of the story” (Portelli 1998, 69).

minists in the former Yugoslavia in the post-war period, on the contrary, assumed a totally different significance, pointing to the unequal status of EU and non-EU citizens in Europe.⁴

The feeling of nostalgia is also connected to the loss of a different gender regime, one in which

“the law was very friendly to women, our law, the socialist law. Officially, in everything there was equality with men. Anything that could be understood as misogyny was officially forbidden. Today I can read in the newspaper: *We don't want women for this job, or women only; we want women who are thirty and nice*. It was completely forbidden at the time, it would be a scandal if someone used this language (...) We were satisfied with law. But we were not satisfied with patriarchy.”⁵

The women I interviewed actively engaged against patriarchal structures in socialist times, and the law would often provide a tool to struggle against patriarchal discrimination in the public sphere, particularly in the labor market, although patriarchy and sexual violence in the private sphere persisted. Even if feminists challenged socialist authorities' claim of having solved the “woman's question” once and for all, socialist egalitarianism – and the transnational circulation of new sexual and gender models in the 1960s and 1970s – provided some possibilities for radical choices and models even in the private sphere. During the 1990s, instead, the neo-traditionalist, sexist nationalist rhetoric opposed the previous egalitarian discourse, and attempted to erase the memory of its emancipatory aspects.⁶ Post-

⁴ To use the words of Sofija Trivunac, psychologist: “It has the meaning of “well, look at these women who are coming and they are well-off and they are well-dressed and they can travel”. That's what it is. In '78 it was not like that, we traveled freely, we had pretty good life standards all things considered and you were not so surprised or shocked to see foreigners here...or women dressed, or women working, articulating, and expressing opinions. It wasn't such a shock. *We were part of Europe at that point, you know, on some level...so...now it has a different meaning*. Especially in Serbia: 80% of people, young people, have never gone outside of the country because they are in ghetto.”

⁵ Interview with feminist activist Sonja Drljevic.

⁶ Belgrade curator and activist Borka Pavicevic recalls in this way the difference in the public discourse: “Well, I have to tell you, I don't like such kind of interviews, but a friend of mine pressed me to have an interview for the newspaper *Blitz* [a Serbian tabloid], it is very popular. (...) But in that personal story I have said for example that I am *not* married. Of course (...) the father of my sons, we are living together. But then I was shocked of how many people called me today to ask me how I can say that I am not married. And then I started to think what's happening (...) because for my generation it was...you were looking at Simone De Beauvoir... that was a statement! I mean, why should you be [married] (...) I was shocked by this neo-conservatism, how comes that people ask you “HOW can you say that?!” Oh my God, I mean...but it was so many years...in my generation it was totally normal to live in that way, not accept the conventions, we didn't even *think* about that!”

socialist reflective nostalgia thus points to a regression in supposedly linear temporalities of women's emancipation, as well as to a deep connection between gender relations and geopolitical and historical contingencies.

Even if these insights emerge from a very specific case, the one of former Yugoslavia, I wonder if post-socialist nostalgia, i.e. a critical form of nostalgia that draw on memories of past struggles and utopias, can have a relevance when investigating feminist genealogies in other parts of Europe, Western Europe included. The discussion over feminist nostalgia in Western Europe is mostly connected to contemporary narratives of *loss* for the 1970s feminist second wave (Hemmings 2005). For the rest, scholarly discussions on post-socialist nostalgia, gender and memory have been mostly confined to the former East.

As Dominic Boyer writes, however, "The idea that nostalgia "belongs" somehow exclusively or even especially to Eastern Europe is pernicious, an aspect of the persistent allochronization (that is, temporal displacement) of Eastern Europe into the imagined margins of the urban, industrial, and scientific centers of Western European modernity." The confinement of studies on post-socialist nostalgia to Eastern Europe is a result of (post-) Cold War geopolitical and mental mappings (Chari and Verdery 2009). It also reflects the widespread idea that the capitalist, freedom-loving West has won the battle towards the un-free, communist East, returned to the linearity of time and progress after having been "frozen" for fifty years (Müller 2002). Cold War mappings of "East" and "West", moreover, had the effect of obscuring women's transnational engagements in antifascist and revolutionary movements across Europe, or what Svetlana Slapsak (2000) defines as the "complicated, dynamic and rather disappointing love affair between women and left-wing movements" during the Twentieth century.

Former West

In post-1989, post-fordist Western Europe, the Eastern (post-) socialist nostalgia becomes an uncanny remnant of the (former) Other, but also an uncanny reminder of the West's former Self, from the fraught fascination of Western working class movements for Soviet and Eastern European "people's democracies", to the radicalization of post-1968 new social movements – including the feminist ones – and their disillusionment with the Old Left. The Berlin wall fell on both sides (Ivekovic 2006) and with it the ideologies of social progress, modernization and mass utopia, often based on imaginary projections for the dream worlds that existed "on the other side of the wall".⁷ After decades of political, social and cultural organiz-

⁷ "Dream worlds are not merely illusions. In insisting that what is not all there is, they are assertions of the human spirit and invaluable politically. They make the momentous claim that the world we have known since childhood is not the only one imaginable. For critical intellectuals from the East, the existence of a non-socialist West sustained the dream that there could be "normalcy" in social life. For their counterparts in the West, the existence of the non-capitalist East sustained the dream that the Western capitalist system was not the only possible form of modern production. (Buck-Morss 2000)

ing, former Western communists became invisible: “in Italy, few years ago, more than one third of the citizens declared themselves as such. Now most of them are silent, their pasts erased from the [collective] memory” (Foa et al. 2002, 3).

A number of recent scholarly studies have engaged with the idea of a “post-Cold War ethnography” (Chari and Verdery 2009) that would encompass the persistency of Cold War cultures on an European as well as on a global level, i.e. for the “former” East and the “former” West. These studies attempt to bridge between post-socialist, post-colonial and post-Cold War studies (Chen 2009). The art field has taken up the challenge, in the wake of the celebrations of the fall of the Berlin Wall. In the Netherlands, the curatorial platform called BAK (Basis voor Actueel Kunst) has launched a “long-term international research, education, publishing, and exhibition project (2008–2013)” called precisely *former West*. The title of the project stands as “an aspired to, imagined “farewell” to the “bloc” mentality; it is a critical, emancipatory, and aspirational proposal to rethink our global histories and to speculate upon our global futures through artistic and cultural practice.”⁸

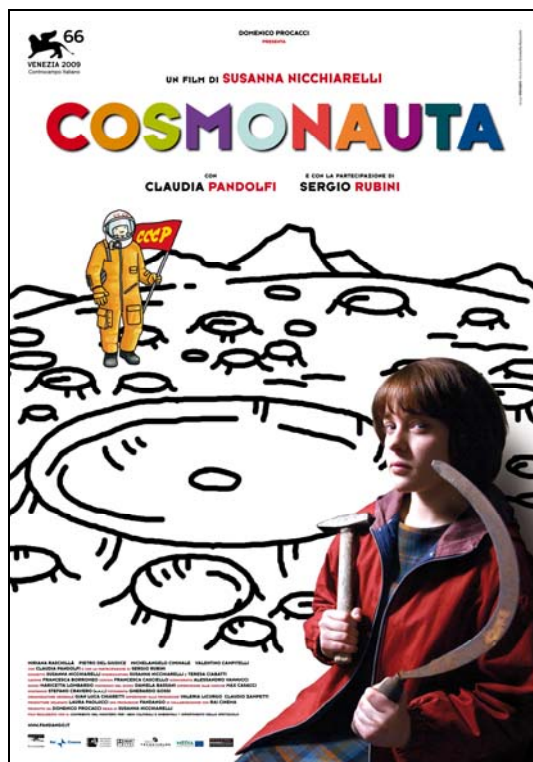
The history of gender and sexuality, as well as the history of women’s and feminist movements, can be a productive vantage point to elaborate post-Cold War global histories. If we strive to overcome neo-liberal, Eurocentric and progress-driven narrations when investigating transnational feminist histories and genealogies, it is important to look at how these genealogies intersected with transnational radical ideas and utopias before 1989, and how the former Western countries - and its gender regimes - were also affected by these travelling theories and movements. When looking more closely at various European countries, particularly to those who hosted important antifascist Resistance movements and communist parties,⁹ it is clear that even in the “former” West certain articulations of post-socialist nostalgia for radical pasts have emerged. These forms of nostalgia can help us to unravel women’s and feminist movements’ genealogies that have been made invisible.

Italy recently had its proto-feminist nostalgic *Good Bye Lenin*: Susana Nicchiarelli’s first movie *Cosmonauta*. It received multiple prizes, including the prize Controcampo Italiano at the Venice film festival. The movie starts in 1957, when the female dog Laika is sent to the space by the Soviets, and the main character, a nine-year old girl called Luciana, refuses to comply with the Catholic ritual of the first communion, locking herself in the bathroom and screaming “I am a communist!” Her clumsy older brother taught her about politics, and about the Cold War space race. Luciana follows the steps of her deceased father, a much regretted comrade, while rebelling against her step-father, a *petit bourgeois* conformist man. She grows up, attends the local Federation of the Communist Youth (FIGC), tries to make her voice heard among her male young comrades, and almost manages to get

⁸ See www.formerwest.org

⁹ Here I refer to the Italian case, but let’s not forget other countries with strong antifascist Resistance movements, whose memories were silenced and repressed, such as for instance Spain and Greece. About the Greek case, see Slapsak 2000.

into a delegation of the Union of Italian women (UDI) travelling to the Soviet Union.¹⁰



A still from the movie *Cosmonauta*

These are also the times of Valentina Tereshkova, the Soviet cosmonaut, the first woman to be sent to the space.¹¹ It shouldn't be forgotten that the ideal of the forward-looking, emancipated Soviet woman constituted for long time an important model – and a rhetorical device- to vindicate women's rights in “backward” Italy. In 1957 *Noi Donne*, the main journal of the Union of Italian Women, denounced the unwillingness of Bologna local authorities to build public washing machines, forcing women to wash the linen in the old lavatories. Soviet progress was then opposed to local backwardness: “While the Sputnik, the artificial satellite,

¹⁰ The Union of Italian Women (Unione Donne Italiane – UDI) was founded in 1944 in liberated Rome under the initiative of the Italian Communist Party, and it included antifascist women belonging to the different political forces of the antifascist unity government. The nation-wide organization had around one million members at the end of the 1940s, and was the Italian branch of the Women's International Democratic Federation (WIDF), which federated antifascist, communist and socialist women's organizations all over the world (see De Haan 2010).

¹¹ Besides being a world famous cosmonaut, Tereshkova also acted as Soviet political representative, and had an important role in the Women's International Democratic Federation. She is still revered as a national heroine in post-Soviet Russia.

reaches the sky and represents the most beautiful and fantastic proof of technical progress and of man's intelligence, it seems incredible and absurd that some bureaucrats keep imposing to women a useless exertion, sign of outdated times and customs".



1963 cover of *Noi Donne*,
thanking Valentina Tereshkova, the first woman cosmonaut

The issue of post-socialist nostalgia, gender and feminism deserves to be raised also for the former West during the twentieth century, in order to account for emancipatory models and embodied experiences of liberation that preceded and created the basis for the emergence of the second wave feminist movements. Those “middle-wave”¹² feminist experiences were deeply connected to internationalist working class utopias and to mass politics, and it would be a mistake to discard them because the parameters for feminist languages and engagement have changed overtime. Marisa Rodano (born in 1922), former member of the Italian Communist Party and president of the Union of Italian Women, wrote in her recent autobiography that:

¹² Thorn (2010) talks of a feminist “middle wave” for the communist and social-democratic women’s movements of the late 1940s and 1950s in Canada. A similar argument about the importance of 1940s and 1950s American communist women’s groups has been made by Weigand in her book *Red Feminism* (2001).

“the person who believed in the revolution is placed today in a *diasporic situation*; it is not the land, nor the monuments which are missing, it is the *broken historical continuity*, and with that the continuity and the development and the tiresome critical evolution of ideas, all that could make clear and understandable for the others, and thus, in a mirror, also for one self, the reasons of one’s own acts, of what one has been.” [Emphasis added, our translation]¹³

Because of this *broken historical continuity*, it is hard to put back together the pieces, to recompose the puzzle, since words have *ceased to speak* in an intelligible way. As in the work *Intervista – Finding the Words* (1998) by Albanian artist Anri Sala, where the filmmaker finds a mute footage of his young mother, giving an official speech during a communist youth rally in Albania. He hires an expert to read her lips in the video in order to understand what she is saying, but her once meaningful and enthusiastic declarations now appear only as empty ideological slogans. Thirty years later, the filmmaker’s mother is full of disbelief when she is told that she really uttered those words. I suggest that precisely in the mute presence of past words, and in the disbelief provoked by forgetful remembering, lays the task of the feminist historian. By re-situating these words in past times, and by tracking contemporary forms of nostalgia, remembrance, amnesia and disbelief in the here and now, we can unravel the changes in ways of speaking and of signifying, and thus the political and historical changes in gender regimes and in women’s lives.

As Lydia Sklevicky (1996, 69) put it, quoting Walter Benjamin: “Listening today to the voices of women from the past, can indicate both the wrong choices that should not be repeated, as well as unspent reserves of utopian energy. *For it is an irretrievable picture of the past, which threatens to disappear with every present, which does not recognize itself as meant in it.*”¹⁴ Both the “wrong choices” as well as the “unspent reserves of utopian energy” emerge, showing the complex interrelation between present and past temporalities of domination and emancipation.

References:

Bonfiglioli, Chiara. 2008. *Belgrade, 1978. Remembering the conference ‘Drugarica Zena. Zensko Pitanje – Novi Pristup?’/‘Comrade Woman.The Women’s*

¹³ “Chi ha creduto nella rivoluzione si trova oggi infatti in una situazione diasporica; non sono la terra, i cippi, i monumenti che vengono a mancare, è la continuità storica spezzata e con essa anche la continuità e lo sviluppo e il faticoso evolversi critico delle idee, tutto ciò che poteva rendere visibili e comprensibili agli altri e, perciò, come in un rispecchiamento, anche a se stessi, le ragioni del proprio agire, di ciò che si è stati.” (Rodano 2008, vol. 1, 105).

¹⁴ The quotation is from Benjamin’s Fifth thesis on the Concept of History. Sklevicky’s original passage goes as following: “Osluskivanje glasova žena iz prošlosti danas može ukazati podjednako na pogresne izbore koje ne bi trebalo ponavljati, kao i na neistrosene rezerve utopijske energije. *Jer sa svakom sadasnjosti može u nepovrat isceznuti slika prošlosti, u kojoj ona nije znala prepoznati sebe*” (Walter Benjamin). [Our translation]

Question: A New Approach' thirty years after. Utrecht, Faculty of Humanities, MA thesis,

- Berdhal, Daphne. 2010. "Goodbye Lenin, Aufwiedersehen GDR: On the Social Life of Socialism" in Todorova, Maria Nikolaeva, and Zsuzsa Gille. *Post-Communist Nostalgia*. New York: Berghahn Books.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Chari, Sharad, and Katherine Verdery. 2009. "Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War." *Comparative Studies in Society and History* 51, no. 1, 6–34.
- Chen, Kuan-Hsing, 2002. "Why is 'Great Reconciliation' Impossible"? De-Cold War/Decolonization, Or Modernity and Its Tears (Parts I)', *Inter-Asia Cultural Studies* 3, no. 1.
- Coleman, Rebecca. 2008. "Things That Stay: feminist theory, duration and the future." *Time & Society*, 17. no. 1, 85–102.
- De Haan, Francisca. 2010. "Continuing Cold War Paradigms in Western Historiography of Transnational Women's Organisations: the case of the Women's International Democratic Federation (WIDF)", *Women's History Review* 19, no.4, 547–573.
- Foa, Vittorio, Miriam Mafai, and A. Reichlin. 2002. *Il Silenzio Dei Comunisti*. Torino: Einaudi.
- Hemmings, Clare. 2005. "Telling Feminist Stories." *Feminist Theory* 6, no. 2, 115–139.
- Ivekovic, Rada. 2006. "The Split of the Reason and the Post-Colonial Backlash." www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/ivekovic_split.pdf.
- Miroiou, Michaela, et al, 2007. Forum: "Is 'Communist Feminism' a *Contradictio in Terminis*?" *Aspasia* no. 1.
- Müller, Jan-Werner. 2002. *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*. New York: Cambridge University Press.
- Pejic, Bojana et al. (exhibition catalogue). 2010. *Gender Check. Femininity and Masculinity in the Art of Eastern Europe*, Wien: Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig Wien.
- Petrovic, Tanja. 2010. "Nostalgia for the JNA? Remembering the Army in the Former Yugoslavia" in Todorova, Maria Nikolaeva, and Zsuzsa Gille. *Post-Communist Nostalgia*. New York: Berghahn Books.
- Portelli, Alessandro. 1998. "What Makes Oral History Different." In *The Oral History Reader*, edited by Robert Perks and Alistair Thomson, xiii, 479 p. London ; New York: Routledge,.
- Rodano, Marisa. 2008. *Del Mutare Dei Tempi*. Roma: Memori.

- Sklevicky, Lydia. 1996. *Konji, Zene, Ratovi*. Zagreb: Zenska Infoteka.
- Slapsak, Svetlana. 2000. "Partizanka", *Vreme*, 11 Mart.
- Todorova, Maria Nikolaeva, and Zsuzsa Gille. 2010. *Post-Communist Nostalgia*. New York: Berghahn Books.
- Thorn, Brian T. 'Peace Is the Concern of Every Mother': *Communist and Social Democratic*.
- "Women's Antiwar Activism in British Columbia, 1948–1960". *Peace & Change* 35 no. 4 (2010), 626–657.
- Velikonja, Mitja. 2008. *Titostalgia - a Study of Nostalgia for Josip Broz*. Ljubljana: Mirovni Institut.
- Volcic, Zala. 2007. "Yugo-Nostalgia: Cultural Memory and Media in the Former Yugoslavia." *Critical Studies in Media Communication* 24, no. 1, 21–38.
- Weigand, Kate. 2001. *Red Feminism. American Communism and the Making of Women's Liberation*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Кјара Бонфиљоли

Истраживачки институт за историју и културу,
Универзитет у Утрехту, Холандија
c.bonfiglioli@uu.nl

Бивши Исток, бивши Запад: (пост)социјалистичка носталгија и феминистичке генеалогije у данашњој Европи

Циљ овог чланка је да покаже да студије постсоцијалистичке носталгије могу да буду од значаја за проучавање женских и феминистичких покрета не само на бившем социјалистичком Истоку, на који су традиционално ограничене, него и на бившем Западу – дакле у постхладноратовској Западној Европи.

Кључне речи:

постсоцијализам,
носталгија, род,
феминизам, пост-
хладноратовска
Европа

Када се ради о постсоцијалистичкој Источној Европи, питање носталгије избија у први план. Носталгија је у основи амбивалентна, може бити ресторативна или рефлективна (Боум 2000), али често налази одјека у искуству многих грађана „бившег Истока“, у неолибералним временима. Такође се често расправља о постсоцијалистичкој носталгији и памћењу у односу на промене у животима жена пре и после 1989, и у вези са родном димензијом искуства „транзиције“.

У случају бивше Југославије, облици југоносталгије или титоносталгије имају шире и – у неку руку – друкчије импликације. Заправо, грађани бивших југословенских република нису искусили крај социјализма само као економског система, него и као крај „заједничке државе“, праћен „избијањем етничког насиља“ (Петровић 2010, 63). Постсоцијалистичка ера се подудара са постјугословенском ером, *пре* и *после* социјализма са *пре* и *после* рата, чак иако су ратови погодили поједине републике на различите начине.

Наишла сам на облике југоносталгије током бројних интервјуа са феминисткињама из Загреба и Београда, вођених на тему интернационалне феминистичке конференције „Другарица жена – женско питање: нови приступ?“ одржаној у Београду у октобру 1978. За многе од њих, Југославија је 1978, због своје политике отворених граница и захваљујући вишеструким културним разменама са Западном Европом, „била у Европи“. Социјалистички дискурс о женској једнакости у јавној сфери и

трансационална циркулација нових модела сексуалности и рода током шездесетих и седамдесетих година прошлог века обезбедили су неке могућности за радикалне изборе у приватној сфери.

Иако ови увиди потичу из једног сасвим посебног случаја, конкретно – из бивше Југославије, поставља се питање да ли је постсоцијалистичка носталгија релевантна за истраживање феминистичких генеалогичких у другим деловима Европе, дакле – и у Западној Европи. Одређен број недавно објављених научних студија бави се идејом „постхладноратовске етнографије“ (Charl and Verdery 2009), која би укључивала истрајност култура тзв. хладног рата на европском, као и на глобалном нивоу, тј. на „бившем Истоку“ и на „бившем Западу“. Кад се пажљивије испитају западноевропске земље, посебно оне које су имале важне комунистичке партије, као Италија и Француска, јасно је да су се чак и на „бившем Западу“ појавили одређени облици постсоцијалистичке носталгије за радикалном прошлошћу, и да су они повезани са генеалогичким питањима женске еманципације и ослобођења.

Да бих дала пример, анализирам протофеминистички, носталгични италијански филм новије продукције – *Космонауткиња*, Сузана Никиарели. Радња филма почиње 1957. године, када Совјети шаљу у свемир женку пса – Лајку. Деветогодишња протагонисткиња Луђана одбија да се повинује католичком ритуалу првог причешћа тако што се закључава у купатилу вриштећи: „Ја сам комунисткиња!“. То је такође и доба када је прва жена, совјетска космонауткиња Валентина Терјешкова, послата у космос.

Пример напредне, еманциповане совјетске жене задуго је био важан модел и реторичко средство борбе за женска права у “назадној” Италији. Званична италијанска женска организација повезана са социјалистичким и комунистичким партијама, Савез италијанских жена (UDI), деценијама се борила за женска права. Међутим, како је историјски континуитет прекинут 1989, „они који су веровали у револуцију налазе се данас у *дијаспоричној ситуацији*“ – тврди бивша председница UDI-ја Мариса Родано.

Искуства италијанских жена у интернационалном и антифашистичком ангажовању некако су „престала да говоре“ у савременој, постхладноратовској Европи. Ако их поново сместимо у прошлост и пратимо савремене облике носталгије, памћења, амнезије и недостатка поверења у *овде* и *сад*, можемо да „расплетемо“ промене у начину говора и означавања, као и политичке и историјске промене у родним режимима и животима жена.

Fernando Diego Del Vecchio

Universidad del CEMA, Buenos Aires, Argentina
fdelvecchio@cema.edu.ar

Development of Management Skills for Professional Designers: an Answer to the Present Professional Crisis?¹

Is Design a devaluated profession? The crisis referred to by many professionals can be understood among different perspectives. One of them – systemic approach – enables the analysis of the complexity underlying the issue. This paper analyses the management skills in response to the “drawing artist” profile who was many times, incorrectly, named after the professional designer by the market.

Key words:

design, business,
management skills

1. Introduction

In the last years, I have heard – from many students and professionals in graphic design – the following statement: ‘*our profession is devaluated*’. What does “devaluated” mean? Has it lost value? And if that is the case, can anybody explain with clarity which is the value that Graphic design, moreover, that graphic designers bring in? According to my experience, the answer to this question from the graphic designer and clients’ perspectives is completely different.

So as to understand from the heart of the profession what could be the reasons by which designers refer to their own profession in this way, I urged myself to see for these data and read papers that could make me understand the statement.² Moreover, profiting from the theoretical environment of my profession – business administration – I tried to understand and explain the meaning of these data.

¹ Fernando Del Vecchio, “Development of management skills for professional designers: an answer to the present professional crisis?” (paper presented at XX Encuentro Nacional de Escuelas de Diseño Gráfico, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Mexico, October 2009).

² Debate ForoAlfa: *¿Which are the causes of deterioration of the profession?* (2009), http://foroalfa.org/es/debate/12/Cuales_son_las_causas_del_deterioro_de_la_profesion

2. Demonstration of the Issue

Many articles published by ForoAlfa³ make reference to the crisis perceived by Designers: describing regular regrets of Designers related to their clients,⁴ protests of Designers due to the lack of studios where to develop their talent or creativity⁵ and complaints of Designers owning their own studios, referring to the “switching behavior” of a big mass of designers, rotating permanently among different studios so as to gain the required “experience” that would enable them to become the owners of their own studio.⁶

A regular manifestation made by Graphic Designers, referring to their daily issues they should cope with when working is that: ‘*clients do not value my work*’. In this way, the protest is displayed when the employers and clients do not wish to pay – according to the same designers – the price their work deserves. The fact that their work does worth less each time (in terms of salary and prices) is one way in which I understand the statement ‘*devaluated, deteriorated and undervaluated profession*’.

3. Survey on Data Related to the Profession

It is not typical to find data related to the profession. I have consulted the survey performed by Observatorio Laboral,⁷ which publishes professional and labor market polls from Mexico. The survey contains interesting data related to the profession, some of which I will explain in detail.

Comparing three professions – graphic design, administration and marketing one finds the following:

In the last 10 years (period 1998/9 – 2007/8), the number of students at the graphic design career has increased 158%, the number of students at the administration career has increased 58% and the number of students at the marketing career has increased 146%.

Comparing waging levels, one can observe that the wage level of a professional in marketing is placed 24% above the salary of a professional designer; the same occurs with a professional in administration (the salary is 28% above the salary of a professional in graphic design).

³ <http://www.foroalfa.org/>

⁴ Guillermo Brea, *Wailing Wall* (2006), http://foroalfa.org/es/articulo/67/El_muro_de_los_lamentos

⁵ Román Perona, *Designer “Swiss razor”* (2009), http://foroalfa.org/es/articulo/193/Disenador_navaja_suiza

⁶ Adrián Pierini, *Swallow Designers* (2008), http://foroalfa.org/es/articulo/149/Disenadores_golondrina

⁷ <http://www.observatoriolaboral.gob.mx/>

At the same time if we compare the job relation (that could be interpreted as the percentage of professionals working in different activities directly related with their instruction) one can find the following data: Graphic designer, 62%; marketing, 48%; administrator, 41%.

If one compares the relation between professional and technical levels of the professions above mentioned, one can find that a professional graphic designer earns 28% more than a designer with technical studies (at jobs related is of 71%); a professional with a degree in marketing earns 103% more than a technician in marketing (at jobs related is of 57%); a professional with a degree in administration earns 121% more than a technician in administration (at jobs related is of 57%).

My interpretation of the information is the following:

1. The market understands that – and for that reason benefits in a different way – there is a difference between a professional in administration and in marketing, but not between a professional Graphic designer and a designer with technical Studies.
2. The degree of specificity on the job of a professional Graphic designer and a designer with technical Studies – compared with other professions – could mean that they are less adaptable to work at Jobs not related with their instruction.

As I have already explained in the introduction, using some of the Tools typical of the administration area, I could interpret why the profession is perceived as deteriorated. The first one is the matrix of rivalry amplified,⁸ which permits to understand the composition of an industrial sector and from there the existing forces which determine the profitability of the same sector.

4. Factors Related to the Impairment of the Profession: Components of the Industrial Sector

An industrial sector is a Group of companies that produce interchangeable products (Porter 1997, 25). In this industrial sector (graphic design), one can identify the following intervening forces, emerging from the sectors' components:

1. The rivalry among existing firms (graphic designers), tendency in progress, according to the information provided by the Observatorio Laboral, and with the characteristic of offering services – according to the market – apparently not differentiated (very few differences between professionals and technicians).
2. The bargaining power of buyers (clients), increasingly more now, due to a demand on design does not seem to increase at the same proportion as the number of professionals offering their services.

⁸ One of the ways of naming the structural analysis of industrial sectors. (Porter, 1997: 23).

3. The bargaining power of suppliers (represented by the institutions that offer programs of Studies), at increasing demand due to the interest of a great number of young people for design studies, as well as the number of designers being integrated, is justified by the problem of selling their services to offer training in programs and design Tools.
4. The threat of substitute products or services (represented by informatics tools from nowadays – according to the market and some designers, build up the designer).
5. The threat of new entrants, represented by a number of people interested for “selling” graphic design services not being real Graphics Designers (enabled by the lack of entry barriers which added to the inexistence of exit barriers determine low incomes at low risk).

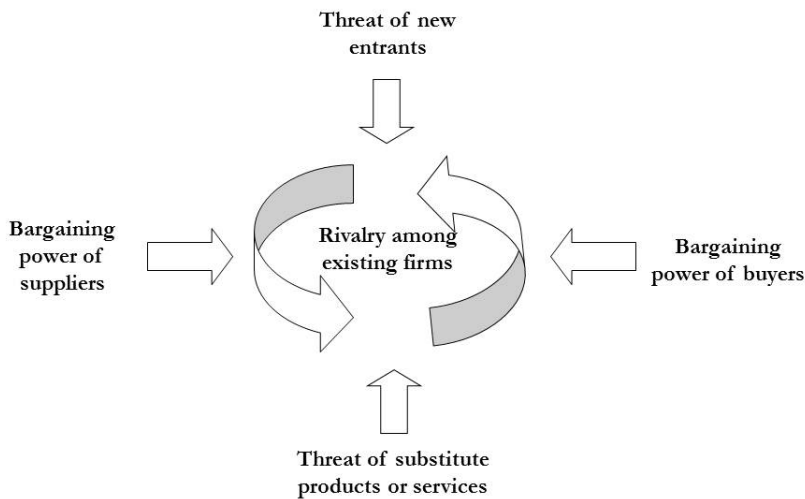


Figure 1: Forces driving industry competition. (Porter, 1997)

The natural articulation of the actuating forces determine, in consequence, a profitability tendency to the low by sector, added to the declaration made by a lot of designers related to the difficulty of getting a job,⁹ related to the low salaries being offered, related to the difficulties in achieving an equal price (not a superior one) for the same service offered in previous years.

⁹ Debate ForoAlfa: *¿Why is it so difficult to find a job as designer?* (2009), http://foroalfa.org/es/debate/13/Por_que_es_tan_dificil_conseguir_trabajo_como_disenador

The crisis to which many refer to could mean not only the interaction between forces, that habitually attain a natural equilibrium but also to the fact that – possibly – one is confronting a situation really unusual: a strategic inflection point.

The concept of “strategic inflection point”, or forces 10X (to explain the confluence of factors ten times more superior than normal, in terms of strength), was developed by Andrew (Andy) Grove in his book “Only the paranoid survive”. In his book, Grove explains that in the event of certain situations like this “strategic inflection point”, the basis of the industrial sector is modified to such an extreme that everything seems to crumble (and traditional behavior do not longer work as they did before).

It is possible that in the event of these conditions, the sector could be going through these circumstances. This can be the answer to the statement “*clients do not value my work*”, which explains – in my opinion – the awareness of a devaluated, discredited, undervalued and deteriorated profession.

5. Factors which Provoke the Deterioration of the Profession: “Organizational Model” by Gary Hamel

In his book “Leading the revolution”, Gary Hamel offers an organizational model which describes a model of organization that he describes in the following way:

Every company¹⁰ is composed of four different models [...]. At the base, the “operative model”, referring to what employees do every day, how they are organized, what activities they perform, how they treat their clients and which process they manage. Above the operative model one finds the “business model”, representing choices, conscious or unconscious that the company has performed related to the different stages of their business concept. Then, above the business model one can find the “mental model”, which refers to all beliefs that an individual might have that could encourage the industry success¹¹. It is the dominant dogma and formalism related to what clients to serve, what those clients want, how to fix prices, how to organize oneself, what distribution chains to use, etc. And above all one finds the “political model”. (Hamel 2000, 204). And he continues as follows: The political model is the way in which the power is distributed in the organization, in particular, the power of imposing mental models. (Hamel 2000, 205).

¹⁰ The organization (system) in which the model is applied is the industrial sector under study.

¹¹ According to Senge “*mental models*” are *suppositions deeply entrenched, generalizations and images that coincide with our way of interpreting the world acting in consequence*. (Senge 1992, 17). *By definition, all mental models are simplifications*. (Senge 1992, 225).

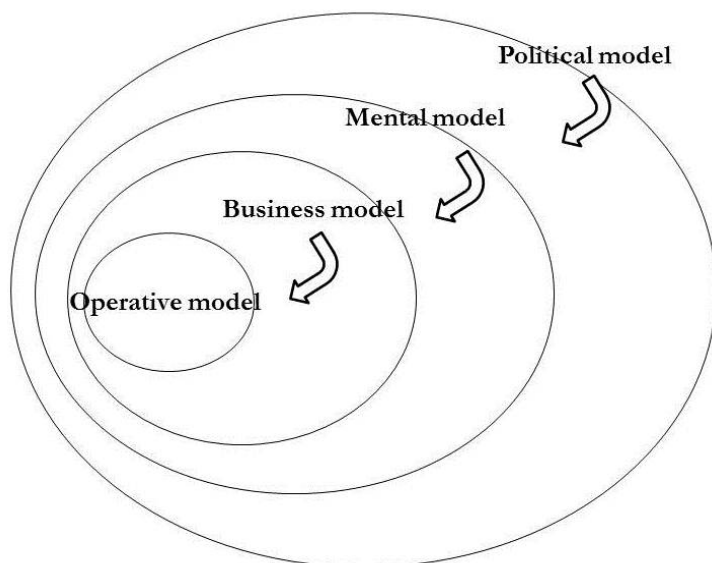


Figure 2: Graphic representation of the models of organization.

The Graphic representation of the models of the organization (interpretation developed by the author of the paper) makes it simple to understand the causative relation among the different and consecutive models. I understand that there exists a relation of inclusion among the different models, according to what Hamel mentioned when he states:

At the base one can find the “operative model” [...]. Above the operative model one can find the “business model” [...]. Above the business model, the “mental model” [...]. Above all, one finds the “political model”.

That is to say, the operative model is “conditioned” or limited to the business level and this is conditioned or limited by the mental model and this model is conditioned by the political model.

From the systemic point of view, the system “models of organization” could be represented in a similar way to the sequence “systemic structure, patterns of behavior, facts.”¹² (Senge 1992, 57):

¹² The structure influences the behavior.

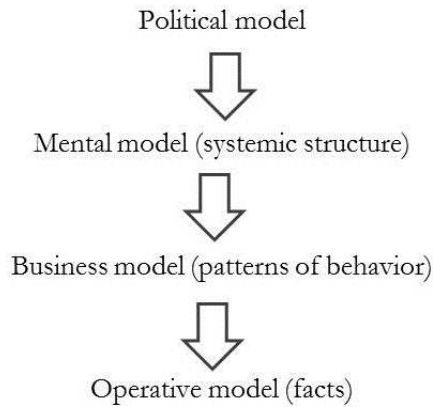


Figure 3:

Graphic representation of the models of organization from a systemic perspective.

These four models could be thought as a sequence of archetypes “Limits to Growth”,¹³ that explain the sequence of behavior in a sector. In each case, one finds a limiting condition (limiting factor) – the superior model – generating consequences (conditionings) on the inferior model under the hierarchy explained by Hamel. A problem cannot be solved in the same level of thought in which it has been created,¹⁴ a problem – for example – in the operative model cannot be solved in the same model in which it is presented (but it could be managed in that level) but in the superior level of the hierarchy, that is to say, the business model.

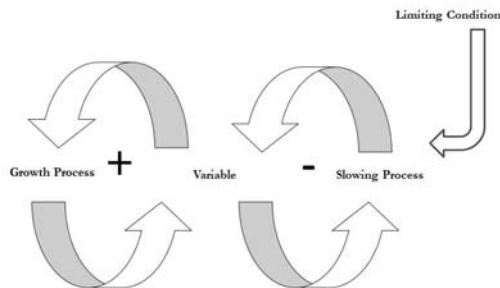


Figure 4: Archetype limits to growth. (Senge, 1992)

¹³ Senge (1992, 125).

¹⁴ *The problem cannot be solved in the same level of thought in which it has been generated.* Quotation attributed to Albert Einstein.

Thinking of a sequence of limitative conditions instead of only explaining the condition or situation, makes me use – to enrich the analysis – the Theory of Restrictions (TOC) by Goldratt.

6. The Weakest Link in the Chain

Goldratt, in his book “The goal”, explains that the strength of a chain depends on the strength of the weakest link of the chain. As in the example of the chain, this occurs in any system and in it the “weakest link” could (and must) be identified – the one in the industrial organization is named “bottleneck” – so as to provide it with more capacity. This is exactly similar to the systemic thinking regarding the answer and treatment in case of a limiting factor as the one in the archetype of limits to growth. The “bottleneck of the system” or restriction, corresponds to the limiting factor that launches the curl in compensation feedback.

The relation between the work of Goldratt and systems dynamics is explained by Fred Kofman in his book “Metamanagement”.¹⁵

Analyzing the archetype, and so as to see its relation with the Theory of Restrictions, its administrative principle (the way in which the condition should be approached) indicates: “*Do not accelerate growth, eliminate the factors that limit growth.*” (Senge 1992, 125).

I observe that in the model of the organization made by Hamel, a series of archetypes limit growth, in which each superior model corresponds or works as a limiting factor in relation with its inferior model (for example: the business model conditions – it is a “limiting factor” – the operative model). When have we identified the main and last restriction to the system? I think that it depends on our own mental model, so as to resume the system being analyzed.¹⁶

Analyzing the case of the model of organization made by Hamel, at the top we have the political model, the superior conditioning factor; and Goldratt says: “*The true restrictions, including in our plant were not the machines but the policies*”.¹⁷ (Goldratt, 2007: 471).

¹⁵ “*Eliyahu Goldratt, an Israeli physicist who revolutionized the productive systems with his theory of restrictions. Its main application has been in operative Management, but the theory of Goldratt is much more extensive. His ideas are the best methodology that I have encountered to confront systemic problems*”. (Kofman 2001, 335). Goldratt makes also reference to this: *Even though the Theory of Restrictions does not explain about the theory of Systems, it was at that time offering an approach by which a complex system could be managed by only some leverage.* (Goldratt 2007, 518).

¹⁶ Senge states that (1992, p. 134): *[...] the structure of the limits to growth also teaches us a lesson. There will always be more limiting processes. When one eliminates or undermines a cause of limitation, growth appears till another limitation arises.* That is to say, once identified a “bottleneck”, one should enrich it with capacity till one gets to a new one.

¹⁷ Politics are only decisions of individuals who are in possession of power, the authority and influence to install an specific way of thinking in the organization or system. Those politics condi-

I think that, in the case under analysis, the political model constitutes the main restriction to the system. In this paper, the political model is being represented by the opinion of referents in the sector, about – among some others – the definitions about what design is, the social function of design and about the professional profile of the graphics designer.¹⁸ The opinion of referents (included instructors training Graphic Designers), conditioned the student/professional imposing mental models (the models of the referent). The opinion of the referents, the political model is explained through the work of Raúl Belluccia (2007), regarding expectation and disappointment when receiving instruction in design.¹⁹

7. Expectation and Disappointment when Receiving Instruction in Graphic Design

Belluccia (2007) explains the expectations of the Graphic design student in respect to a series of issues, presenting the counterpart of Disappointment of the same student when graduating or when getting early in contact with the reality of the profession in the working environment.

Due to this, I will only quote the expectation and disappointment in relation to the designer profile. Belluccia states:

“The expectation: The designer is a free and independent professional that performs a creative task, not much regulated, not habitual and even enjoyable The designer is a privileged individual that performs what he does. The disappointment: the designer performs a job superconditionated by the context and the demand, many times as an employee with a fixed income. As any other worker, the designer could only attain god results with a lot of efforts”. (Belluccia 2007, 43).

The expectations mentioned by Belluccia correspond to the mental model of the Graphic designer, conditioned in its instruction by the referents of the sector that conform the political model. In no way, I am trying to demonstrate that – consciously or unconsciously – the instructors or referents in design act intentionally conditioned in the wrong way the future professionals in design. Maybe, this is a point of investigation, in the university environment, the instructor (and the refe-

tion the way of thinking of the people who operate the system, determining a model in business (pattern of behavior) and in the end a way of doing things daily (more operative, level of facts).

¹⁸ In relation to this, it is important to read the debates related to these topics in Foroalfa (<http://www.foroalfa.com/>).

¹⁹ Belluccia states that (2007, p. 9): [This book] It is an imitation of a series of expectations that are normally encouraged at schools of design which makes it difficult, in my opinion, the instruction to make a good Graphics designer, adulterating his essence. They are expectations that exist far away the profession; they are wishes or false belief that constitutes a kind of mythology deeply rooted in certain university environment. The imitations called in this paper “disappointment”, uncover my opinion.

rent) also want to work with the idea represented by “the expectation” (however that in the professional environment the reality is different).

According to this thinking, the mental model of the designer in respect to his behavior at work derives from a lack in management skills (explicit in the business and operative models). This mental model, among others, shows the following pattern: Graphic Designers speak among them about management issues (because their work is to design, what probes the barrier in teaching – in terms explained by Peter Senge – “I am my position”²⁰); the instruction and training in this topics is performed by other designers from their own personal experience. It does not exist, at least I have not realized of it, dialogue (neither many intentions of dialogue) in the design and management environment.²¹

So as to obtain different results in the operative model, it is necessary to provoke a kind of disharmony between the mental model (product of the political model) and the business model. The development of management skills is a response to a circumstance, capacities shown at when thinking and assembling the professional activity, from an integrated perspective to other disciplines. This fact does not require any modification regarding what is being taught but how it is being taught.

Conclusion

The models presented herein, using a theoretical frame typical in administration, explain the factors evoked by the perception of the impairment of the profession that many Designers reflect.

Even though it is not possible to assure with certainty, it is much probable that – since the composition of the industrial sector and the forces which interact – the profession might be at a “strategic inflection point” and, in the mid-term, as soon as it gets stabilized, many conditions might turn to be different

In pursue of this new stabilization, new questions are arising related to the profession and new challenges too. These new questions bring new and different professionals that would diagram a different mental model. Since the analysis presented for the model of organization from Hamel, new referents will determine a new mental model that will compose a different professional model.

Is it necessary to instruct graphic designers in a different way? Is it necessary to have a new professional profile? What will the profile of the Graphic de-

²⁰ *He teaches us to be loyal at work, to the extreme of misguiding our identity [...] when they are asked how they earn a living, people often describe the tasks they perform every day, not the aim of the company they are part of.* (Senge 1992, 29).

²¹ There exist some isolated cases as in subjects like Management at the Post graduate Certificate in Design at Universidad de Palermo, or the Program on Strategic Management in Design at the Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo of the Universidad de Buenos Aires.

signer in the XXI century be? The answers are not, in my opinion, in what is being taught but in how it is being taught. The development of management skills, do not necessarily need to be incorporated in the basic instruction but it is necessary that student understand that, nowadays - and this is deeply rooted in the profession - talent is necessary but not enough.

References

- Adizes, Ichak. 1999. *Managing Corporate Lifecycle* Paramus: Prentice Hall.
- Belluccia, Raul. 2007. *El diseño gráfico y su enseñanza. Ilusiones y desengaños.* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Brea, Guillermo. 2006. *El muro de los lamentos*, http://foroalfa.org/es/articulo/67/El_muro_de_los_lamentos
- Debate ForoAlfa. 2009. *¿Cuáles son las causas del deterioro de la profesión?*, http://foroalfa.org/es/debate/12/Cuales_son_las_causas_del_deterioro_de_la_profesion
- Debate ForoAlfa. 2009. *¿Por qué es tan difícil conseguir trabajo como diseñador?* http://foroalfa.org/es/debate/13/Por_que_es_tan_dificil_conseguir_trabajo_como_disenador
- ForoAlfa, <http://www.foroalfa.org/>
- Goldratt, E. & Cox, J. 2007. *La meta. Un proceso de mejora continua.* (3ª.ed.). Buenos Aires: Ediciones Granica.
- Grove, Andy. 1997. *Sólo los paranoides sobreviven.* Buenos Aires: Ediciones Granica.
- Hamel, Gary. 2000. *Liderando la revolución.* Bogotá: Editorial Norma.
- Kofman, Fred. 2001. *Metamanagement. Tomo I. Principios.* Buenos Aires: Ediciones Granica S. A.
- Observatorio Global, <http://www.observatoriolaboral.gob.mx/>
- Perona, Román. *Diseñador 2009. "navaja suiza"*. http://foroalfa.org/es/articulo/193/Disenador_navaja_suiza
- Pierini, Adrián. 2008. *Diseñadores golondrina.* http://foroalfa.org/es/articulo/149/Disenadores_golondrina
- Porter, Michael. 1997. *Estrategia competitiva.* (23ª. Reimpresión). México: Compañía Editorial Continental, S.A. de C.V.
- Senge, Peter. 1992. *La quinta disciplina. Cómo impulsar el aprendizaje en la organización inteligente.* Barcelona: Ediciones Juan Granica.

Фернандо Диего Дел Векио

Универзитет Дел ЦЕМА, Буенос Аирес, Аргентина
fdelvecchio@cema.edu.ar

Унапређивање вештина менаџерства за професионалне дизајнере: одговор на актуелну кризу у професији?

У овом раду се анализира развој менаџерских вештина за профил професионалног дизајнера – „уметника-цртача“, како се често погрешно категорише. У последњих неколико година, велики број студената и професионалаца из области дизајна најчешће изјављује: „Наша професија је потцењена!“ и „Клијенти не цене мој рад!“ Да ли је дизајн заиста потцењена професија у савременом друштву? Према резултатима истраживања тржишта рада у Мексику долази се до неких занимљивих закључака везаних за поменути проблематику: друштво обично разуме разлику у професионалном (образовном) нивоу у, на пример администрацији, али не и између типова дизајнера. Што је ужа специјализација професионалних дизајнера, то је њихова прилагодљивост мања у другим областима дизајнирања, у поређењу са другим професијама, и проблем може настати у комуникацији са клијентом. У потрази за решењем, нужно је усавршавање дизајнера у овом смеру.

Пословни свет сваким даном постаје све сложенији и захтевнији, а по питању комуницирања – одређенији. Како постоје потешкоће у комуникацији долази и до проблема због чињенице да послодавци обично не желе да одвоје онолико новца колико дизајнер тврди да вреди његов рад. Пошто се овај рад награђује све мање (у смислу цене), превладава уверење да је дизајнерска професија потцењена.

Са појављивањем нових изазова, питања која из тога произилазе захтевају нова размишљања. Начин и правила комуницирања могу бити мање или више детаљно одређени, али само од људи, тј. од појединаца, зависи хоће ли добром комуникацијом остварити већу хармонију односа и бољу ефикасност организације.

Менаџмент у свим пословним и организационим активностима чини организација људи, како би ефективно постигли жељене циљеве и ефикасно обавили задатке. Менаџмент у дизајну треба истовремено да говори језиком бизниса и језиком дизајна.

Стицање менаџерске вештине не мора бити део обавезног образовања, али је потребно да се схвати да таленат (схваћен као техничка способност дизајнера) јесте неопходан, али није довољан. Да ли је неопходно да се формира другачији дизајнер? Да ли је потребан нови струковни профил дизајнера у друштву? Какав је профил дизајнера 21. века?

Бранислав Пантовић*

Етнографски институт САНУ, Београд
mr.pantovic@gmail.com

Препознатљивост као добробит у глобализацији

Предмет истраживања овог рада јесте интердисциплинарно сагледавање проблема културе у процесу глобализације. Развој и осмишљавање пројеката културног идентитета и стратегије репрезентовања Србије на глобалном нивоу требало би да буду део укупне стратегије Владе Републике Србије за развој и унапређење земље. Глобализација као постепени, прогресивни циклус светских интеграција резултира повећањем културне размене и представља параметар за дескрипцију промена у друштву. Култура представља значајан сегмент интернационалне интеграције, при чему је заштита аутентичности културе и њена промоција од посебне важности.

Кључне речи:

култура, дизајн,
комуникација,
репутација и имиџ
нације,
глобализација,
бренд

Увод у проблематику слике Србије у свету

У књизи „Глобално друштво“, Октавио Иани (Ianni 2002) истиче да је у 20. веку дошло до знатних промена, па тако више немамо само поделу на индустријске и аграрне државе, сиромашна и богата насеља или градове, колонијалне и зависне нације итд., већ је свет претворен у место проблематичних културних разлика. У скоријој историји створене су негативне представе о Србији, јер је неретко акцептирана у контексту рата из деведесетих година прошлог века. Садашње негативне конотације формиране су за време оружаних сукоба међу зараћеним странама на Балкану, пре свега – под утицајем ратних извештаја у светским медијима, као и у специфичном послератном периоду.

*Ово истраживање је резултат рада на пројекту број 47016 (Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала Појмовник Српске Културе; Под пројекат 2: Етнолошко и антрополошко тумачење традиција), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије

Иако су пре више од десет година завршени оружани сукоби у региону, медијска слика Србије није се значајно променила, јер није послата довољно јака позитивна порука. Како је ово један од круцијалних проблема нашег друштва, државне институције би требало да имају одговарајућу стратегију за актуализацију имиџа Србије у свету. На пример, побољшана регионална сарадња могла би да буде један од позитивних показатеља нове етапе, што је важна тема коју политичари региона константно истичу. Ово би могло да се оствари уз помоћ планирања кампања које би, са једне стране, повећале поверење инвеститора, а са друге стране, учврстиле стабилност региона.

За дефинисање концепта репутације неопходно је, пре свега, дефинисати циљну групу. Овакво полазиште требало би да послужи за одабир најбоље стратегије комуницирања, а може донети промену не само слике Србије, већ и промену става саме државе у односу према питањима глобализације¹ и комуникације на међународном нивоу.

Начин и значај представљања земље у глобализацији

Један од најбитнијих елемената друштвене структуре јесте култура заснована на традицији, уско повезана са емоционалним вредностима, а много мање са рационалним потребама. Култура стога представља својеврсну базу идентитета сваког етноса (Voas 1943). Свака земља би требало да направи стратешки пројекат који може да помогне у развоју и консолидацији њене позитивне слике, пружајући веће могућности успешног представљања културних вредности које наглашавају њене специфичности. Да би се ово постигло, у разради пројекта предлаже се модел културне политике који ће,

¹ *Глобализација* је појам који се данас користи у различитим областима, тако да постоје бројне дефиниције овог феномена које одражавају различитост његовог поимања. Пошто у данашњем свету не можемо да избегнемо спољне ефекте (нпр. дела других култура мешају се кроз културне манифестације, музику, филмове итд., и неминовно долазе до нас преко медија: књиге, интернета, телевизије, филма и радија), већина промена данашњице на социолошком и економском нивоу резултат је посмодернистичког феномена – глобализације. Ипак, једна нација, да би културно преживела, не би се смела затварати и изоловати, блокирајући културне границе, јер контактира/комуникацијом представља и означава посебност/специфичност. То је иновативна тачка гледишта, која за решавање има неуобичајену тактику, чији су циљеви ефикасније очување и заштита српске културе у глобализацији, али и економска корист државе. Регионална тржишта (термин "тржиште" односи се и на идеје, медије итд.) брзо се сједињују у велику глобалну заједницу. Глобализација је повећање међународне размене на тржиштима добара и услуга, укључујући раст и развој институција које премошћују националне границе – предузећа, владе, међународне институције и невладине удружења (Deardorff, Alan; Stern, Robert. 2001. What you should know about globalization and the world trade organization. Review of international economic.). Само земље, градови, региони, корпорације, организације и појединци са јасаном и убедљивом визијом имају могућност да се изборе са глобалним тржиштем и у стању су да се успешно „такмиче“ у глобализацији. Овде ће, наравно, само најбољи стратеги постићи успех, без обзира на њихов ниво финансијских могућности или моћи.

посредством заштите и очувања културе, бити у служби друштвеног и економског развоја и напретка.

Углед или репутација нације² јесте вредновање и значај које појединци имају над њом; гледано из другог угла, репутација је *лице нације* и она презентује становништво једне државе, односно колектив. Није претерано рећи да репутација држава има јак утицај на друштвену, културну, економску и политичку судбину народа. У већини случајева, када се формира мишљење о некој земљи – оно се тешко мења. Изненадни разлози промене мишљења могу да буду нека неочекивана, позитивна или негативна дешавања.

Стратегија комуницирања има веома важну улогу у тренутку мењања перцепције о некој земљи, посебно у случају када (свесно или несвесно) послате поруке стварају непожељну слику. Важан задатак једне земље подразумева анализу њене слике/имица, при чему се нагласак ставља на могућу „клопку“ – субјективност у вредновању. Резултати оваквог истраживања, осим што доносе сазнања о особеностима културе једне земље, омогућавају потпуно нов доживљај културе, стварајући емпатију, односно – разумевање специфичног начина размишљања припадника друге културе. Поред тога, уз помоћ резултата оваквог истраживања може се на нов начин сагледати могућности пословне, финансијске и културне размене и сарадње, те ојачати политику комуникације на националном и интернационалном нивоу. При том, веома је битан континуитет истраживања због могућности кориговања поља истраживања током стварања слике културног идентитета.

Стратегија комуникације би могла да се сведе на три нивоа: анализа проблематике, примена знања у пројектовању културне политике и имплементирање резултата истраживања на стратегију националне културне политике. Све ово се односи на сврсисходност планирања глобалне интеграције једне земље у интердисциплинарном (економском и културном) смислу, при чему се води рачуна о њеном идентитету³.

За стварање репутације једне земље од посебног је значаја општа комуникација: све што долази из тог места/земље/града – комуницира, обавештава и шаље поруке. Порука не подразумева само свесну поруку, већ све оно што улази у процес комуникације: несвесне и невербалне поруке, ставови, обичаји, гестови, свакодневно понашање итд. Неопходно је због тога направити селекцију „одговарајућих порука“ које могу бити искоришћене за стварање пожељне репутације. Није решење „надувати“ слику земље

² Говори се о модерном појму нације: нација – држава. У српском јавном мњењу готово да не постоји идеја нација – држава, већ углавном нација – етнија. У овом истраживању реч је, дакле, о „брендирању државе Србије“, која, поред српске нације, укључује и друге националности – грађане Републике Србије.

³ Разрадио сам детаљније ову тему на магистарским студијама *Universidad de Palermo* 2010. године, на теми “Serbia multicultural diseñada para el mundo. Claves para la imagen que representará a la nación Serbia” (превод са шпанског: Мултикултурална Србија дизајнирана за свет. Кључни елементи за слику која репрезентује српску нацију)

рекламним кампањама, јер се тиме не постиже објективна промена слике земље на дужем временском плану. Ако само комуницирамо ради комуникације, мало тога се може учинити за промену имица државе, али ако у културни развој укључимо *brand management*, што подразумева процес укључивања правила/стратегије руковођења, комуникација ће моћи да буде укључена у учвршћивање позитивне слике државе. Да би се одржали резултати стабилне репутације, неопходно је најпре стратешко спровођење кампање са јасно дефинисаним циљевима и прецизним порукама, које нису усмерене само према „свету“, већ су упућене и грађанима Републике Србије. Пожељно је засновати кампању тако да она има могућност самофинансирања посредством остварених резултата.

Држава може имати добробит из маркетиншког промовисања, али при томе се мора водити рачуна о етичкој, социолошкој и економској комплексности, да би се сачувао кредибилитет државе који, у супротном, може бити дуготрајно поремећен. Коришћење маркетинга и рекламирања требало би да буде један од последњих корака пројекта „дефинисања онога што држава нуди“. Тек када су идеје развијене, када већ постоји добро дефинисана понуда, нови национални производ, нека иницијатива или иновација, време је за почетак њиховог презентовања. Колико је битно иностраној јавности представити погодности које нуди нека држава, толико је важно предочити свести сопствених грађана погодности које им странац може пружити тиме што користи „националне производе“.

Стратегије које дефинише држава требало би да делују стављајући акценат на одређене секторе националне економије/производње, да би се сачувало од расипања енергије на интернационалном плану и да би се побољшао друштвено-економски развој. Када држава подстиче и потпомаже економске активности усмеравајући их на односе са другим земљама, нестају типични економски односи, јер се ривалство између држава претвара у сарадњу, стварајући нови облик који се назва „геоекономија“. Популаризација овог термина долази од Едварда Лутвака (Edward Luttwak 1999), који је крајем деведесетих описао рађање новог светског поретка, у коме се војно оружје замењује економским инструменатима и као помоћ/оруђе стоји на располагању свим државама; моћ тих економских инструмената је у томе што могу да помажу афирмацији државе у оквиру међународног поретка.

Имајући у виду оштру светску конкуренцију, нужно је извршити корените промене у, нажалост, устаљеној и неактуализованој пракси делања. Државне институције би тако, због нових изазова, добиле флексибилност, а то је битан услов ако се жели напредак у сваком погледу. Пошто је ова тема од националног значаја, свесност о имицу нације требала би да буде садржана у свакодневном деловању владе, тако да порука која се шаље буде ефикаснија. Други моменат, не мање битан, јесте моменат динамизма, а подразумева брзе реакције на захтеве тржишта, имајући у виду дугорочне циљеве и учачавање шанси које се промишљеним и планским деловањем могу искоритити. Ако се не уваже ови моменти и ако се дају изнуђена решења која доносе тренутни профит, може се произвести дуготрајна штета на свим пољима.

Када се постигне промена мишљења о једној земљи у позитивном контексту, ово мишљење не само да се мора одржавати, већ је неопходно и да се константно побољшава и ојачава позитивним порукама. Питање конкурентности идентитета и репутације неке земље не подразумева парцијалност у краткорочним, практичним циљевима, и због тога не би требало да буде остављено искључиво у рукама владе, већ је нужно укључити, у зависности од значаја, поједине агенције, организације и институције науке и културе. Њихова међусобна сарадња може довести до стварања модела културне политике који ће, посредством заштите и очувања културе, бити у служби економског развоја и напретка у дужем временском периоду. Стратегија координације пројекта подразумева да особе које су укључене у пројекат задовољавају више нивоа као што су следећи:

- Поседовање реалне представе о томе шта је циљ (обично је тешко изабрати стратегију делања између краткорочних циљева, који имају бржу економску корист, и дугорочних циљева, где се мора знатно чекати „квалитетнији резултат“);
- Систематичност и стрпљење (пошто се репутација земље мења постепено, понекад и годинама);
- Имагинација (креативност и визионарска способност, које помажу сагледавању процеса);
- Моралност (заштита националних интереса), итд.

Од свих особина неопходних за одговоран развој и промену имица државе, објективност је један од највреднијих стубова и једна од особина најтежих за достизање; она подразумева истинитост као битан предуслов очекивања и сигурности свих оних који желе да уложе у државу. Да бисмо били уверљиви, морамо бити од поверења, а да бисмо били од поверења, морамо бити поштени и искрени. У маркетингу и брендингу лаж се може изнети само једном, јер је истина моћно оружје и најбоља реклама (Anholt, 2007).

Конотација слике у глобализацији

Култура се може схватити као спој социолошких односа, а у исто време – и као производ истих; грађани су истовремено и потрошачи и произвођачи – креатори културе. Велики број „производа“ културног стваралаштва не припада само простору на коме настаје, већ они, по свом суштинском одређењу, надилазе све демографске границе, како националне тако и политичке. У многим случајевима, они који користе ове „производе“ говоре и пишу језиком који се разликује од језика стваралаца. Глобализација тако води ка постепеном ублажавању културних разлика, а државе су, између осталог, постављене пред новим, повећаним, економским могућностима, са увећаним степеном ривалитета међу њима. Овде би дизајн, уз заштиту и

очување културе у служби економског развоја и напретка, могао да има улогу додатне вредности. Када се ради о развоју и унапређењу комуникације, дизајн може да представља средство које на ефикаснији начин помаже разумевању и презентовању културе. Спецификум дизајнирања је садржан у коришћењу симбола који подразумевају универзалне концепте. Мора постојати свест о томе да је дизајнирање једна трансверзална, умна дисциплина, која средствима визуелне комуникације представља пажљиво одабране особине производа или услуга.

Дизајнирање је област која је, нажалост данас, потиснута у други план. Улога дизајна и слике могла би да буде једна од најразумљивијих форми комуникације између земаља различитог говорног подручја. Дизајн је један од фактора који, као део културног стваралаштва, на особен начин може да повеже различите културне идентитете и обједини нације. Јединствено дизајниран „производ“ отвара нове могућности у глобализацији. Стратегија комуницирања би била одговор на те изазове, тј. била би прилагођена схватању примаоца, водећи рачуна о индивидуалности циљне групе. Промоција није само одговарајући дизајн, већ је базирана на чврстим основама претходне анализе.

На пример, културни „производи“ би ту своју јединственост у међународној размени показали кроз способност пружања информација о идентитету, тј. месту порекла. Самим тим би самоспознаја нација, тј. аутопрепознавање културе нације, морала бити у овом тренутку једна од најзначајнијих тема, због њеног дефинисања, ако се мисли на међународно препознавање и углед. Основне анализе пре дизајнирања, у овом случају, биле би усмерене ка истраживању типичних симбола позитивне конотације и њихове сублимације, што би се касније употребило за идентификацију културних вредности у дизајну.

Под појмом „слика“ (грч. *eidōs*; лат. *imago*) подразумева се визуелно приказивање неке ствари уз помоћ различитих техника цртања, сликања, фотографије и видеа. Реч *imago* је у етимолошкој вези са глаголом *imitari* (приказивати, имитирати), а сам појам лика, облика, слике, у вези је са идејом имитације и одраза. Ролан Барг (Barthes 1982, 71–82) истиче да је увек постојало мишљење да је слика имитација: слика је посебна форма визуелног представљања појмова, видљива манифестација менталних представа. Када особа посматра неку слику, не хвата само одраз реалног живота, већ ставља у функцију читав низ умних радњи које јој додају значења и особине које је побољшавају. Закључак је да је ментална слика – искуство, које је у већини случајева прецепција опажања неких објеката, догађаја или сцена, а јавља се када релевантан објекат, догађај или сцена заправо више нису присутни.

Дизајнери могу да користе физичке погодности слике ради превазилажења менталних и лингвистичких „препрека“, а касније, путем маркетинга, ове слике се јавно промовишу док не постану препознатљиве без потребе за писаним језиком. Лого је обично састављен од слике и текста;

међутим, могу се користити само графички, визуелни елементи, без потребе за било каквим даљим вербалним експлицирањем. На исти начин, музичари се користе видео приказима да би поспешили продају своје музике. Њихове песме бивају прихваћене и у другим културама, иако оно о чему текстови песама говоре није разумљиво. На тај начин, једна култура се – уз помоћ слике – преноси и постаје разумљива другој.

Навешћемо као пример феномен „турбо фолка“, који је из Србије пренет у друге земље региона, „прескачући“ културне, националне и државно – политичке баријере. Његова слика је веома привлачна у Словенији, Хрватској, Македонији, Бугарској, Румунији итд., упркос томе што млади, на које утиче не само музика већ и специфичан начин облачења и понашања, не разумеју сасвим или не разумеју уопште смисао текста песама.

Креација порука посредством ефикасног дизајна

Када говоримо о дизајну, реч „креативност“ се претвара у обавезу, а када посматрамо дизајн као бизнис, најпогоднија реч је „креација“, тј. оно што клијент купује од дизајнера – идејно решење питања визуелне комуникације. Дизајнер доноси решења за овакве проблеме, и због тога можемо рећи да је дизајнирање процес у коме таленат представља само додатну вредност, а не суштину; он потпомаже функцију дизајна, тј. комуникационо преношење циља/поруке.

Дизајнери на јединствен начин, повезују свакодневне радње, тражећи идентитет/суштину слике. Помоћу целокупног културног утицаја свог порекла, образовања и своје иновативности, имају могућност да покажу оригиналност и особеност дизајнирања. Могли би да допринесу развоју идентитета и квалитета производа и услуга, стварајући добре услове за културолошки развој и услове за размену. Они данас представљају битан фактор модернизације земаља, доприносећи развоју производа и услуга. Употребом сазнања до којих се долази у одговарајућим анализама, они могу да заснују дизајн на интердисциплинарним основама, као што су област позиционирања, истраживање тржишта, логистика, економија итд. Овај концепт омогућава приказивање различитих начина употребе дизајна, у зависности од области на коју треба извршити примену.

Дизајнерско решење подразумева више ниивоа обраде, почевши од јасно дефинисане примене дизајна. То је процес чији је циљ стварање слике која на тачан начин треба да прикаже „сакривену поруку“, односно, да презентује неку стратегију/имиџ. Под „добрим дизајном“ може се подразумевати онај дизајн који испуњава функцију за коју је осмишљен, па је, самим тим, погрешно рећи „леп дизајн“. У дизајнирању се не могу примењивати критеријуми оцењивања „лепо“ или „ружно“, него се само може говорити о ефикасној или неефикасној комуникацији посредством дизајна.

Маркетинг и дизајн – помоћ у невербалној комуникацији

Амбалажа је изражајно средство које истиче карактеристике производа усмереног према одређеној циљној групи. У зависности од своје форме, материјала и садржаја, она подстиче на потрошњу производа, јер „позива“ на конзумирање. Могла би да представља моћно средство за преношење поруке из једне културе у другу, јер различити производи долазе у контакт са различитим људима у целом свету. На овај начин, отвара се простор за промоцију производа, а затим и за промоцију државе, тј. земље порекла.

Средства комуникације, чијем смо утицају свакодневно изложени, инструмент су у коме дизајн и маркетинг играју важну улогу, на пример, посредством слике у графичком дизајну, форме и ергономије у индустријском дизајну, као и посредством одеће у модном дизајну, итд. Инвеститор, туриста или потенцијални потрошач бира где ће деловати/бити. Пре него што то учини, обично упоређује или проучава сличне понуде у складу са својим наклоностима, потребама и/или економским могућностима; бира оно што жели у оквиру већ усклађеног тржишта које нуди производе, услуге и могућности.

С обзиром на ефекте које глобализација производа у свим културама, битно је да изградимо свој идентитет и да се диференцирамо од других. Процес глобализације доноси могућност да производ буде препознат путем кампања, промоција и њихових стратегија. Бренд менаџмент, када је у правом смислу схваћен, у почетку се односи на људе, њихову психологију, намере и репутацију производа, а тек на другом месту односи се на економске погодности.

Када је у питању управљање културном промоцијом, требало би обратити посебну пажњу на културно препознавање и дефинисање идентитета. То је услов за правилно усмеравање и акцентовање поруке која се шаље о потенцијалу становништва и културног наслеђа. Веома је битно одредити тачно место на тржишту, као и елементе који истичу особености, омогућавајући предност над конкуренцијом. Рекламирање културне баштине једне државе, које наглашава посебност издвајајући њену слику и потенцијал, могло би да постигне позитиван и снажан ефекат. Уколико се о једној земљи размишља као о специфичном бренду, при чему се њене карактеристике презентују посредством маркетинга и дизајна, постиже се јединство дизајна и производа, које показује аутентичност државе из које потиче. Приказати земљу на одређени начин и учинити да она буде препознатљива као другачија нација, која се на први поглед разликује од других, отвара пут до страних инвестиција, тј. економске сарадње. У овом процесу је неопходно направити јасну разлику између марке (*brand*) и брендинга (*branding*):

- Марка (*brand*) јесте производ, услуга или организација која комбинује име, идентитет и репутацију.

- Брендинг (*branding*) јесте процес дизајнирања, планирања и презентовање имена, појединости и идентитета брэнда, са циљем да се издвоји или формира његова репутација/углед (Skinner 1990).

Повезивање културе једне државе са визуелним решењем које презентује ту државу представља много више од једне рекламе – то су националне поруке о репутацији, потенцијалу, угледу и идентитету државе. Дизајнирајући „лого/бренд/марку земље“⁴, зарад стварања оригиналне марке (*trademark*), на најбољи начин можемо искористити могућности које пружа глобализација. Нације, регије или градови морају имати свој „лого“, али оне нису бренд у оном значењу у ком су то производи, услуге или компаније. Брендинг на јасан начин комбинује проучавања људске психологије, културе и друштва са фактором идејног решења. Овај концепт може бити од пресудног значаја за менаџмент земаља, градова и региона, јер обухвата атрибуте који су тачно презентовани и схваћени.

Маркетинг и брендинг формирају јасан скуп универзално употребљивих правила за стварање снажне слике ради успешне комуникације. Оба се уједињују у бизнису и култури, као једна јака сила за остваривање напретка. Идеја руковођења сликом земље преко бренд менаџмента јесте необичан и битан спој, она може бити названа и „конкурентни идентитет“, јер има више заједничког са националним, политичким и економским идентитетом.

Закључак

Анализа културе и дизајна омогућава експлицитно дефинисање метода за структурирање стратегије дизајна у сврху промоције културе, чији је крајњи циљ – позиционирање српске савремене културе и српске баштине у свету. Актуализована слика Србије могла би се показати свету у хармонији комуникације, дизајна и културе. Ово је потпуно иновативна тачка гледишта српског модела, јер за решавање има неуобичајену тактику и став. Неопходно је са посебном озбиљношћу приступити креирању нове стратегије развоја културно-социјалне политике ради ефикаснијег очувања и заштите српске културе у процесу глобализације, али и ради непосредне економске користи. Самјуел Хантингтон сматра да, након тзв. хладног рата, најважније разлике међу људима нису биле ни политичке ни идеолошке, већ су биле културолошке, и то је оно што ће проузроковати најважније и најопасније конфликте у свету. Ове потенцијалне претње истовремено указују на важност интеркултурализма у интернационалним односима (Huntington, 2000).

Интенција овог текста јесте да укаже на нужност постојања прецизно утврђеног плана у осмишљавању идентитета Србије, који оптимизира спецификум нације, дефинишући је и позиционирајући је као усаглашену мултикултуралну земљу. Када се каже „веома прецизан план, који се односи

⁴ Шпански – *Marca País*; енглески – *Country Brand*.

на идентитет“, мисли се на креирање „новог лица“ Србије, прилагођеног савременим, економским и светским токовима, које уједно промовише целокупну културну сцену. С обзиром на проблеме са којима је Србија била суочена у блиској прошлости, главни циљ коме треба тежити у овом тренутку јесте њена добра репутација.

Циљ овог рада јесте подстицај за отварање многих питања о актуелном имиџу Србије на глобалној сцени, али и о одређеној, више или мање свесно ствараној самоперцепцији, која, почев од деведесетих година XX века, истовремено почива на аутоегзотизму и резултира њиме, затварајући могућност комуникације са другим културама. Одговори на ова питања отварају могућности позитивних промена и креирања нове слике Србије, која треба и може да почива на традиционалној култури, али протумаченој и презентованој у складу са модерним сензибилитетом. Истовремено, овај рад функционише као својеврстан теоријски увод у будућа истраживања улоге дизајна у „брендирању земље“, која ће резултирати предлагањем конкретних решења.

Библиографија

- Anholt, Simon. 2007. *Competitive identity, the new brand management for nations, cities and regions*. London, Palgrave Macmillan.
- Barthes, Roland. 1982. *Retorika slike, Plastični znak*. Izdavački centar Rijeka, Rijeka.
- Benedict, Ruth. 1968. *Comunicación y cultura*. Buenos Aires, Eudeba.
- Boas, Franz. 1943. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Lautaro. Consecuencias de la globalización. Recuperado el 2 de julio de 2007. <http://globalizacion.nireblog.com/>
- Deardorff, Alan; Stern, Robert. 2001. "What you should know about globalization and the world trade organization". *Review of international economic*.
- Durkheim, Émil. 2002. [1895] *Las reglas del método sociológico*. México, Colofón.
- Ianni, Octavio. 2002. (1998). *La Sociedad Global*. Río de Janeiro. Primera Edición. México, Siglo Veintiuno Editores, 165 .
- Jameson, Frederic, Žižek, Slavoj. 1998. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* ("On cultural studies."), Barcelona, Paidós Ibérica S.A.
- Klein, Noemi. 2005. *No logo: el poder de las marcas*. Buenos Aires, Paidós.
- Luttwak Edward. 1999. *Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy*, New York.
- Lučić, K. M. 2004. *Los Desafíos de la Interculturalidad – Identidad, Política y Derecho*. Universidad de Chile.

- Malinowski, Bronislaw. 1976. *Una teoría científica de la cultura, in Otros ensayos, Buenos Aires, Sudamericana.*
- Ortiz, Renato. 2004. *Mundialización y cultura.* Buenos Aires, Alianza.
- Pantović, Branislav. 2010. *Serbia multicultural diseñada para el mundo. Claves para la imagen que representará a la nación Serbia/ Мултикултурална Србија дизајнирана за свет. Кључни елементи за слику која репрезентује српску нацију.* Universidad de Palermo. Maestría en diseño.
- Piazza, Jorge. 2008. *Cómo presupuestar diseño; Cómo enfrentar el argumento de la intangibilidad de lo creativo, con un análisis concreto y racional de las variables en juego en el quehacer del diseño gráfico.* Commtools.
- Skinner, S. J. 1990. *Marketing.* Boston, Houghton Miffling Company.
- La UNESCO in La protección del Patrimonio Cultural* (sf). Preuzeto 4. 10. 2007. godine <http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/unesco.htm>.
- Yampey, Nasim. 1982. *Migración y trans-culturación: enfoque psicosocial y psicoanalítico.* Buenos Aires, Editorial Galerna.
- YY Kim. 1991. "Intercultural communication competence: A systems-theoretic view". In Ting-Toomey and F. Korzenny (Eds.), *Cross-Cultural Interpersonal Communication.* Newbury Park, CA: Sage.
- Huntington, Samuel. 2000. *Sukob civilizacija.* CID Podgorica i Romanov Banja Luka.
- Cancelini, Garsia Nestor. 2005. *Culturas híbridas: estrategia para entrar, in Salir de la modernida,* Buenos Aires, Paidós.

Branislav Pantović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
mr.pantovic@gmail.com

Recognition as Welfare in Globalization*

The subject matter of this study is an interdisciplinary envisaging of cultural problem in the process of globalization. The development and theoretical organization of the project that deals with cultural identity and strategy to represent Serbia on a global level could be a part of an overall strategy of the Serbian Government for development and advancement of the country. Globalization, as a gradual, progressive cycle of the world integrations is resulting in cultural exchange increase and represents a parameter for description of changes in the society. Culture constitutes a significant segment of international integration, where cultural authenticity and its promotion are of particular significance.

Key words:

culture, design,
communication,
reputation and im-
age of a nation,
globalization, brand

Introduction to Issues about Serbian Image in the World

In the book *Global society*, Oktavio Ianni states that in the 20th century it has come to some major changes and now not only do we have a division into industrial and agrarian states, poor and wealthy towns and cities, colonial and reliant nations etc., but also the world is transformed into a place of problematic cultural differences. In the most recent history many negative views about Serbia have been created, having in mind that the events of the 1990s have certainly played an important role. Current negative connotations have been formed during armed conflict between warring parties from the Balkans, mainly under the influence of war reports on the world media, as well as in specific period after the wars. (Ianni 2002)

Even though the armed conflicts in the region were finished more than 10 years ago, Serbia's media picture has not been changed significantly, because an adequately strong and positive picture was not sent. As this is one of the crucial

* This study is the result of the work on the project number 47016 (Interdisciplinary study of cultural and language heritage of Serbia), financed by The Ministry of Education and Science of The Republic of Serbia.

problems in Serbian society, state institutions should have a suitable strategy to actualize Serbia's image in the world. For example, an improved regional cooperation could be one of the positive indicators for a new stage, which is a very important subject that politicians from the region emphasize a lot. This could be accomplished through planning of campaigns, which would on one hand increase the investors' trust, and on the other hand strengthen regional stability.

To define a reputation concept, first of all it is necessary to define target group. This kind of starting point should serve the selection of the best strategy for communication, and it can also change not only Serbian image but also the attitude of the country itself in its position towards globalization¹ and communication on the international level.

Presentation Method of Countries and its Importance in Globalization

One of the most important elements of a social structure is culture, based on tradition, closely related to emotional values and a lot less to racial needs. Therefore culture represents a kind of identity base for every ethnos (Boas 1943). Every country should form project strategy which can be helpful in the development and consolidation of its positive image, offering greater possibilities for successful representation of cultural values which emphasize its specificity. In order for this to be accomplished, in project's development a model of cultural policy is suggested which will, through the means of protection and preservation of culture, be at the service of social and economic development and advancement.

Nation's² prestige and reputation is assessment and importance that individuals have over it; seen from another perspective, reputation is the face of a na-

¹ Globalization is a term used in various areas today; there are so many definitions about this phenomenon which sustain variety of comprehension. Since in today's world we cannot avoid outside effects (e.g. works of other cultures are mixed through cultural manifestations, music, movies, etc., and they inevitably come to us by the means of media: books, the Internet, television, movies, and radio), most of the today's changes on sociological and economic level come as a result of globalization.

Nevertheless, a nation should not close and isolate itself, blocking cultural boundaries to survive culturally, because through contacts/communication it embodies and demonstrates its uniqueness and particularity. This is innovative point of view which uses unusual tactic to deal with issues and has an aim to preserve and conserve more efficiently Serbian culture in globalization and increase the economic interest of the country. Regional markets (term 'market' refers to ideas, media, etc.) are rapidly incorporating into a large global community.

Globalization is an increase of the international exchange on goods, markets, services... Only countries, cities, regions, corporations, organizations and individuals with clear and palpable vision/target have a possibility to deal with global market and are capable to "compete" successfully in globalization. Of course, in this case only the best strategists will accomplish success with no regard to the level of their financial power.

² The reference is to the contemporary notion of the nation: nation = country. In Serbian public opinion the idea of nation=country almost does not really exist, mostly it is perceived as na-

tion and this face represents a country's population. It is not an overstatement to say that country's reputation has a very strong influence on social, cultural, economic and political destiny of the people. In most of the cases, once an opinion about a country is formed – it is hard to change it. Sudden reasons which change mind can be various unexpected, positive or negative events.

Communication strategy has a very important role at the moment of changing perception about a country, especially when (consciously or unconsciously) sent messages create unwanted image. A very important task for a country is an analysis of its image, where a possibility of a trap is emphasized – subjectivity in the assessment. The results of this type of study bring not only an awareness of the particularity of a country's culture, but they also enable a completely new cultural experience, creating empathy and understanding of the specific way of thinking that is common for members of other cultures. In addition, the results of this type of study can in a new way perceive the possibilities for business, financial and cultural exchange and cooperation, and strengthen communication policy on the national and international level. In spite of this all the continuity of the study is very important because of the possibility to rectify research field during the creation of the cultural identity image.

Communication strategy could be brought down to three levels: analysis of issues, implementation of knowledge in projecting of cultural policy and implementation of the research results to the national cultural policy's strategy. All of the above refers to expediency of planning a global integration of a country in an interdisciplinary, economic and cultural sense, with particular attention to its identity.³

To create a reputation of a country, general communication is of great importance: everything that comes from this place/country/city – communicates, informs and sends messages. The message does not imply only conscious message; but also everything that is a part of a process of communication – unconscious and nonverbal messages, attitudes, customs, gestures, everyday behavior etc. Therefore it is necessary to make a selection of suitable "messages" which can be used to create desirable reputation. It is not a solution to "pop up" country's image through commercial campaigns, because this does not accomplish objective change of the country's image over a long time period. If we only communicate for the sake of communication, little can be done to change country's image, but if we include brand management in cultural development, which is a process of including regulations/strategies of management, communication will be included in reinforcement of country's positive image. To sustain results of stable reputation, it is necessary in the first place to strategically bring into effect a campaign with a clearly defined aims and exact and precise messages, which are not only directed to the world, but

tion=ethnic group. This study is part of branding of Serbian country project, which in addition to Serbian nation includes other nationalities as well – the citizens of The Republic of Serbia.

³ I have elaborated in detail subject at master studies at *Universidad de Palermo*, Faculty of Design and Communication; master thesis '*Serbia multicultural diseñada para el mundo. Claves para la imagen que representará a la nación Serbia*' (Multicultural Serbia designed for the world. Key elements for the image which represents Serbian nation) (2010)

also to the citizens of The country. It is advisable to base a campaign so that it has a possibility of self-financing by the means of the accomplished results.

A country can have welfare from marketing commercials, but the stress has to be on ethnic, social, and economical complexity, in order to preserve credibility of the country which can otherwise be disturbed for a long time period. Utilizing marketing and commercials should be one of the last steps of a project defining what a country is offering. Only when ideas are developed, when there already is a defined offer, new national product, new initiative or innovation, it is time to start representation. As much as it is important to represent to foreign public conveniences that a country offers, it is important to bring to consciousness of country's own citizens what a foreigner can offer them by using national "products".

Strategies defined by a state should emphasize certain sectors of national economy/manufacture, in order to be preserved from wasting energy on an international plan and to improve socioeconomic development. When a state motivates and helps economic activities directing them to having relations with other countries, typical economic relations vanish, because the rivalry between the states changes into cooperation, creating a new form called "geoeconomics". Popularization of this term comes from Edward Luttwak (1999), who described in the late 90s the birth of a new world system, in which military arms are exchanged for economic instruments and as a help/tool are available to all the countries; the power of economic instruments is in the fact that they can help affirmation of the state in the international system.

Bearing in mind a fierce world competition, it is necessary to execute radical changes in, sadly to say, settled and unrealized activity practice. State's institutions would therefore, for the sake of new challenges, receive flexibility, and this is an important condition if advancement is desired in every possible way. Since this subject is of national significance, nation's image should be contained in government's everyday activity, so that the message sent is more efficient. Another equally important matter, is a matter of dynamism, and it implies rapid reactions to market's demands, bearing in mind long term aims and perception of chances that can be utilized through thoughtful and planned activities. If these matters are not taken into consideration and if extorted solutions, which bring present profit, are given, we could be facing long term damage in all fields.

When an opinion about a country is changed in a positive context, this opinion must not only be sustained, but also necessarily improved and strengthened by positive messages. A competitiveness question of identity and reputation of a country does not imply partiality in short term, practical aims and for this reason it should not be left entirely at government's hands, but it should indispensably include, depending on significance, certain agencies, organizations and scientific and cultural institutions. Their mutual cooperation can lead to creation of cultural policy model which will, through the means of cultural protection and preservation be at the service of economic development and advancement at a longer time period.

Coordination strategy of a project implies that people included in the project please more levels such as: possession of realistic notion about the aim (usually it is difficult to choose activity strategy between short term aims, which have more rapid economic benefit, and long term aims, where the results with more quality have to be waited on); level of systematic analysis and patience is required (since country's reputation changes gradually, sometimes it lasts for years); level of imagination (creativity and visionary capability, that help envisage a process); moral (protection of national interests) etc.

From all the characteristics necessary for responsible development and a change of country's image, objectivity is one of the most valuable stakes and one of the most difficult characteristics to reach; it implies authenticity as important precondition for expectation and certainty of all those who want to invest in a country. In order to be credible, we have to be trustworthy, in order to be trustworthy we have to be honest and sincere. In marketing and branding lie can only be stated once, because the truth is a powerful tool and the best advertisement (Anholt, 2007).

Connotation of Countries Image in Globalization

Culture can be apprehended as linkage between sociological relations, and simultaneously as a result of it; citizens are at the same time consumers and manufacturers – the creators of culture. A great number of “products” by cultural creativity do not belong only to the place where they are made, but they, through their core determination, overcome all demographic boundaries, national as well as political. In many cases those who use these “products” speak and write the language which is different than creator's language. As a result globalization leads to gradual softening of cultural differences, and countries are, among other things, set before the new, augmented, international, economic possibilities with increased degree of rivalry between them. In this case, design could have a role of additional value, with the protection and preservation of culture in the service of economic developments and advancements. When development and improvement of communication are concerned, design can represent an instrument which more efficiently helps culture understanding and presenting. Specificity of designing is expressed in the way of using symbols which imply universal concepts. Consciousness must exist about the fact that designing is one transversal, mind discipline, which uses instruments of visual communication to represent carefully selected characteristics of products and services.

Designing is a domain which is, sadly to say, repressed to the background. The role of design and image could be one of the most understandable forms of communication between countries of different speaking areas. Design is one of the factors which, as a part of cultural creativity, can in a characteristic way connect different cultural identities and unite nations. Uniquely designed “product” opens new possibilities in globalization. Communication strategy would be an answer to these challenges i.e. adapted to recipient's understanding, taking individuality of a

target group into account. Promotion is not only adequate design, but it is based on solid foundation of the previous analysis.

For example, cultural “products” would display their uniqueness in international exchange through the capability of giving information about identity, i.e. a place of origin. Such self-recognition of a nation i.e. auto recognition of nation’s culture, would have to be at this moment one of the most significant subjects, for its defining, if international recognition and reputation are its aims. The basic analysis before designing, in this case, would be directed to research of typical symbols for positive connotation and its sublimation, which would later be used to identify cultural value in design.

The notion “image” (Greek: *Eidos*; Latin: *Imago*) implies visual display of an object using various techniques of drawing, painting, photography, and video. The word *imago* is etymologically connected to verb *imitari* (demonstrate, imitate), and the notion of character, form, image is connected to the idea of imitation and reflection. Rolan Barthes (Barthes 1982, 71–82) emphasizes that an opinion that image is imitation has always existed: image is a special form of visual representation of ideas, visible manifestation of mental notions. When a person observes an image, it does not only receive a reflection of a real life, but also sets in motion entire set of intellectual actions that give a meaning and characteristics that improve it. The conclusion is that a mental image is an experience, which in most of the cases is a perception of objects or scenes, and it appears when a relevant object, event or scene is no longer present.

Designers can use physical accommodation to overcome mental and linguistic obstacles, and later, using/utilizing marketing resources, these images are publicly promoted until they become recognizable without the need for written language. Logo is usually made of an image and text; however, only graphic, visual elements can be used, with no need for any further verbal explanation. In the same way, musicians use videos in order to stimulate the sales of their music. Their songs are accepted in other cultures, even though the lyrics are not always understandable. In this way, a culture, with the help of an image, transfers and becomes understandable to another.

As an example we will take *turbo folk* which has been transferred from Serbia to other countries of the region, overcoming cultural, national, and state-political barriers. Its image is very appealing in Slovenia, Croatia, Macedonia, Bulgaria, Romania, etc., in spite of the fact that the young, who are influenced not only by the music but by the specific way of clothing and behavior, do not understand entirely or do not understand the meaning of the lyrics at all.

Creating Message through Effective Design

When design is being discussed, the word “creativity” changes into an obligation, and when design is observed as business, the most suitable word is “crea-

tion”, i.e. what a client purchases from a designer – the ideological solution for visual communication. A designer finds solutions to these problems, therefore it can be said that designing is a process in which a talent represents only added value, and not the essence; talent helps the design’s function and communicative transfer of a target/message.

Designers in a simple way systematically join together everyday actions, searching identity/essence of an image. With the help of entire cultural influence of its origin, education and its innovativeness, designers have possibilities to express originality and peculiarity of designing. They could contribute to development of identity and quality of products and services, creating good conditions for cultural development and optimizing conditions for exchange. Today designers could represent an important factor for countries’ modernizations, making contributions to development of products and services. Utilizing knowledge reached through suitable analysis, they can establish design at interdisciplinary bases, such as area of positioning, researching of markets, logistics, economy, etc. This concept enables presentation of various uses of design depending on area it should be implied on.

Designer’s solution implies more levels of processing, starting with clearly defined use of design. This is a process that has an aim to create an image which has to show hidden message in the correct way, and to present a strategy/image. “Good design” implies a design which fills out function it was made for, and hence it is incorrect to say “beautiful design”. Criteria of “beautiful” and “ugly” cannot be applied in designing instead we can only talk about effective or ineffective communication by means of design.

Marketing and Design – Assistance in Non Verbal Communication

Packaging is an expressive instrument which stresses characteristics of a product directed to certain target group. Depending on its form, material and content, it can motivate product consumption, since it “calls” on consumption. It could represent a powerful tool to pass a message from one culture to another, since different products have a contact with different people in the whole world. In this way, the space is made for promotion of a product and country of origin.

Means of communication, whose influence affects us on a daily basis, are instruments where design and marketing play an important role, for instance, through picture in graphic design, form and ergonomics in industrial design, as well as through clothes in fashion design, etc. An investor, a tourist or a potential consumer chooses a place where he will act/be. Before he does so, he usually compares or studies similar offers based on his own inclinations, necessities and/or economic possibilities; he chooses what he wants within already coordinated market that offers products, services and possibilities.

Having in mind the effects which globalization produces in all cultures, it is significant to build our own identity and to differentiate from others. Process of globalization brings possibilities to make a product well-known through campaigns, promotions and its strategies. When realized in its true sense, brand management re-

fers firstly to people, their psychology, intentions and reputation of a product, and only secondly to economic favor.

When management of cultural promotion is discussed, special attention should be paid to cultural recognition and defining of identity. This is a condition for correct direction and stress of a message which is further sent, about the potential of population and cultural heritage. It is essential to determine its exact place on the market, as well as elements which point out characteristics, enabling advantage over competition. Promoting cultural heritage of a country that stresses particularity emphasizing its image and potential, could reach a positive and powerful effect. As long as a country is considered as a specific brand, while its characteristics are represented through marketing and design, unity of design and product which show authenticity of a country where they come from, are accomplished. To present a country in a certain way and to make it recognizable as a different nation, which at first sight differs from others, leads the way to foreign investments, i.e. economic cooperation. In this process it is necessary to make a clear distinction between brand and branding:

- Brand is a product, service or organization which combines name, identity and reputation.
- Branding is a process of designing, planning and presenting a name, details and identity of a brand, aiming to isolate or form its reputation/prestige (Skinner 1990).

Joining a culture of a country with a visual solution that symbolizes this country represents a lot more than an advertisement – these are national messages on reputation, potential, prestige and identity of a country. Designing country brand⁴ for the sake of creating original brand (trademark), in the best possible way we can use the possibilities that globalization offers. Nations, regions or cities must have their own logo, but they are not a brand in the same sense as products, services and companies are. Branding combines in a very clear way analyzing of human psychology, culture and society with factors of notional solution. This concept can be of vital significance for the management of countries, cities and regions, because it includes attributes which are accurately presented and comprehended.

Marketing and branding form a self-evident set of universally usable regulations for creation of a powerful image used for successful communication. The both are united in business and culture as a firm force for advancement. The idea of managing country image through brand management is unusual and important connection, which can be called competitive identity, since it has more in common with the national, political and economic identity.

⁴ Spanish – *Marca Pais*

Conclusion

Analysis of culture and design enables explicit defining of a method for structuring a design strategy with a purpose to promote culture, whose final aim is to position Serbian contemporary culture and Serbian heritage in the world. Realized Serbian image could be shown to the world in harmony of communication, design and culture. This is a completely innovative point of view for Serbia, because it has unusual tactics and attitude. It is necessary to approach with certain gravity the creation of a new strategy for development of cultural and social policy for the sake of efficient preservation and safety of Serbian culture in the process of globalization, but also for direct economic profit. Samuel Huntington believes that, after the Cold war, the most significant differences between people were neither political nor ideological, but cultural, and this is the thing that will cause the most important and the most dangerous conflicts in the world. These potential threats point simultaneously to significance of interculturalism in the international relations. (Huntington, 2000)

The intention of this study is to demonstrate the necessity for the existence of an exactly determined plan in the process of giving meaning to Serbian identity, which optimizes specificity of the nation, by defining and positioning it as coordinated multicultural country. When mentioning a very precise plan referring to identity, it has to do with creation of a new look of Serbia, adjusted to modern and economic world trends, which at the same time promote entire cultural scene. Considering the problems that Serbia had to deal within the most recent past, the main aim to be reached at this moment is a good reputation.

The aim of this study is an incentive to raise plenty of issues on current Serbian image at the global scene, but also at a specific, more or less consciously created self-perception, which starting from the 90s in the 20th century has simultaneously rested on self egotism and has resulted with it, closing the possibility of communication with other cultures. The answers to these questions open a lot of possibilities for the positive changes and creation of a new Serbian image; which should and can rest on traditional culture; but interpreted and presented in accordance with modern sensibility. Simultaneously, this study functions as a kind of theoretical introduction to further studies about the role of design in country branding which will result in suggesting real solutions.

References

- Anholt, Simon. 2007. *Competitive identity, the new brand management for nations, cities and regions*. London, Palgrave Macmillan.
- Barthes, Roland. 1982. *Retorika slike, Plastični znak*. Izdavački centar Rijeka, Rijeka.
- Benedict, Ruth. 1968. *Comunicación y cultura*. Buenos Aires, Eudeba.

- Boas, Franz. 1943. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Lautaro. Consecuencias de la globalización. Recuperado el 2 de julio de 2007. <http://globalizacion.nireblog.com/>
- Cancilini, Garsia Nestor. 2005. *Culturas híbridas: estrategia para entrar, in Salir de la modernida*, Buenos Aires, Paidós.
- Deardorff, Alan; Stern, Robert. 2001. "What you should know about globalization and the world trade organization". *Review of international economic*.
- Durkheim, Émil. 2002. [1895] *Las reglas del método sociológico*. México, Colofón.
- Huntington, Samuel. 2000. *Sukob civilizacija*. CID Podgorica i Romanov Banja Luka.
- Ianni, Octavio. 2002. (1998). *La Sociedad Global. Río de Janeiro*. Primera Edición. México, Siglo Veintiuno Editores. 165 .
- Jameson, Frederic, Zizek, Slavoj. 1998. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* ("On cultural studies."), Barcelona, Paidós Ibérica S.A.
- Klein, Noemi. 2005. *No logo: el poder de las marcas*. Buenos Aires, Paidós.
- Luttwak Edward. 1999. *Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy*, New York.
- Lučić, K. M. 2004. *Los Desafíos de la Interculturalidad – Identidad, Política y Derecho*. Universidad de Chile.
- Malinowski, Bronislaw. 1976. *Una teoría científica de la cultura, in Otros ensayos, Buenos Aires, Sudamericana*.
- Ortiz, Renato. 2004. *Mundialización y cultura*. Buenos Aires, Alianza.
- Pantović, Branislav. 2010. *Serbia multicultural diseñada para el mundo. Claves para la imagen que representará a la nación Serbia/Multikulturalna Srbija dizajnirana za svet. Ključni elementi za sliku koja reprezentuje srpsku naciju*. Universidad de Palermo. Maestría en diseño.
- Piazza, Jorge. 2008. *Cómo presupuestar diseño; Cómo enfrentar el argumento de la intangibilidad de lo creativo, con un análisis concreto y racional de las variables en juego en el quehacer del diseño gráfico*. Commtools.
- Skinner, S. J. 1990. *Marketing*. Boston, Houghton Miffling Company.
- La UNESCO in La protección del Patrimonio Cultural* (sf). Preuzeto 4. 10. 2007. godine <http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/unesco.htm>.
- Yampey, Nasim. 1982. *Migración y trans-culturación: enfoque psicosocial y psicoanalítico*. Buenos Aires, Editorial Galerna.
- YY Kim. 1991. "Intercultural communication competence: A systems-theoretic view". In Ting-Toomey and F. Korzenny (Eds.), *Cross-Cultural Interpersonal Communication*. Newbury Park, CA: Sage.

Библиографија Bibliography

Биљана Миленковић-Вуковић

Етнографски институт САНУ, Београд
biljana.vukovic@ei.sanu.ac.rs

Сунчица Глишић

Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд
glisic@unilib.bg.ac.rs

Јасна Чанковић

Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд
cankovic@unilib.bg.ac.rs

Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у Гласнику Етнографског института САНУ – 50 књига

I Уводна белешка

Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ) је научна, периодична публикација из области етнологије/антропологије од међународног значаја. У њему се, од прве књиге, објављене 1952. године, па до ове, педесете¹, објављују резултати научноистраживачког и пројектног рада научника и сарадника Института и других сродних институција у земљи и иностранству.

Гласник је основан са циљем да објављује резултате научних истраживања насеља и порекла становништва, народног живота, обичаја и народних умотворина. Међутим, концепција Гласника, као сваке савремене научне публикације, мењала се и прилагођавала друштвеним, културним и

¹ Од 1952. године до данас објављено је укупно 50 књига Гласника, имајући у виду да су публикације број 2-3 (1953-1954), 4-6 (1955-1957), 9-10 (1960-1961), 19-20 (1970-1971), 36-37 (1988), 50-51 (2003) објављене као двоброји; бројеви 11-15 (1962-1966) и 16-18 (1967-1969) као четворброј, односно троброј. Од броја 55 (2007) излази полугодишње.

политичким процесима и научним трендовима у друштвеним и хуманистичким наукама.

У најкраћим цртама, радови у Гласнику могу се груписати у неколико фаза.² До осамдесетих година обављају се фундаментална етничка истраживања, и систематски организована проучавања урбаних и руралних средина у Србији и Југославији. Следећа фаза обухвата радове који дају нови теоријско-методолошки увид у разноврсне етнолошке и антрополошке феномене из области материјалне, духовне културе и друштвеног живота. Радови из области проучавања етничитета (дијаспоре и мањина у суседним земљама), културних и друштвених промена, политичке антропологије, друштвене свакодневице и др. настали су као резултат истраживања у периодима осамдесетих и деведесетих година. У последњим бројевима Гласника објављени су радови на темама транзиционих процеса у Србији. Од 2000. године радови у Гласнику углавном се заснивају на резултатима истраживања реализованих у оквиру домаћих и међународних пројеката.³

Као уредници Гласника потписују се академици, научни сарадници и универзитетски професори, који су уједно били и руководиоци Института: Војислав Радовановић (1952-1957), Боривоје Дробњаковић (1958-1961), Душан Недељковић (1962-1966), Бранислав Којић (1967-1969), Милосав Лутовац (1970-1971), Атанасије Урошевић за књ. 21 (1972) 1973, Милорад Васовић (1973-1977), Петар Влаховић (1978-1982), Десанка Николић (1983), Душан Бандић (1984-1988), Нилола Пантелић (1989-2000), Драгана Радојичић (2003-).

Од броја 27 (1978) часопис добија свој међународни стандардни број за серијске публикације (YU ISSN 0584-4895), а од књиге 18 па надаље YU ISSN 0350-0961. Према стандардима Универзалне децималне класификације (UDC) класификован је у групу 39 – Етнологија.

Језик писма је ћирилица, са апстрактима на страним језицима (француски, енглески, немачки). Од броја 50-51 (2003) поједини радови објављују се на енглеском језику, а од 2007. године, увођењем полугодишњег излажења, свака друга свеска Гласника је на енглеском језику.

² О Гласнику Етнографског института САНУ, концепцији рада, тематици, пројектима до 2010. године... детаљније је писано у Гласницима бр. 1 (1952), 26 (1977), 31 (1982), 50-51 (2003), 55 (2) (2007).

³ Види напомену бр. 2. Новим научноистраживачким пројектом за период од 2011. до 2014. године предвиђена су основна и интердисциплинарна истраживања. За основно истраживање теме су: *Културно наслеђе и идентитет, Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције - савремени процеси, Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*. У оквиру интердисциплинарног пројекта *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала 'Појмовник српске културе'*, је потпројекат *Етнолошко и антрополошко тумачење традиција* за чију реализацију је задужен Етнографски институт САНУ.

ГЕИ је реферисан у електронским базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), Ulrich's Periodicals Directory и SCIndex (Српски цитатни индекс). Српски национални цитатни индекс, је развијен да служи као допуна међународним цитатним индексима и да реферише домаће часописе категоризоване као периодичне публикације научног карактера. Чланци су електронски доступни у виду пуног текста који је типографски веран оригиналу (Pdf format).⁴ У истој форми Гласник је доступан и на интернет страници Етнографског института САНУ.⁵

Убрзан развој информационих технологија и научних информација условиле су и стварање нових, једнообразних правила уређивачке концепције, чији је циљ унапређење квалитета домаћих часописа и њихово укључивање у домаћи и међународни систем размене научних информација. Поштујући упутства дата у Акту о уређивању научних часописа, који је 2009. године донело Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије, Гласник Етнографског института САНУ је категоризован у часопис од међународног значаја (M24), а од 2010. године укључен је у међународни систем унакрсног реферисања (CrossRef) и додељена му је бројчана ознака DOI (Digital Object Identifier).

Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору је селективна библиографија и обухвата радове из 50 свезака Гласника Етнографског института САНУ за период 1952-2010. Рађена је *de visu*, по међународном стандарду за опис саставних делова серијских публикација ISBD (CP) – скраћени опис. Садржи 757 библиографских јединица, класификованих у седамнаест тематских целина⁶: 1. Уводна белешка; 2. Етноантрополошка истраживања; 3. Обичаји и веровања; 4. Религија, магија и култови; 5. Одевање; 6. Музика и игра; 7. Народна медицина; 8. Народна уметност и занати; 9. Дечији фолклор; 10. Народна књижевност; 11. Фолклор у књижевним делима; 12. Савремени фолклор; 13. Етницитет; 14. Теоријско-методолошки радови; 15. Биографије, библиографије, *in memoriam*; 16. Прикази; 17. Регистар аутора. Библиографска грађа унутар целина распоређена је азбучно, а у оквиру једне ауторске одреднице хронолошки.

Радови се односе на области традиционалне културе и фолклора. Биобиблиографије и прикази садрже радове о особама односно публикацијама, институцијама и скуповима, који се односе на тему

⁴ Више о електронским базама видети у: <http://scindeks.nb.rs/static/about.aspx> и [http://kobson.nb.rs/nauka_u_srbiji/casopisi_u_crossref-u_\(doi\).22.html](http://kobson.nb.rs/nauka_u_srbiji/casopisi_u_crossref-u_(doi).22.html)

⁵ <http://www.etno-institut.co.rs/latinica/GEI.asp>

⁶ Због обимности грађе, наставак библиографије биће објављен у наредним бројевима Гласника.

библиографије. На крају рада дат је азбучни регистар имена аутора, са упутним бројевима библиографских јединица.

Извори и литература:

Антонијевић, Д. (2005): *Антропологија фолклора-перспективе истраживања*, у (ур.) Драгана Радојичић, Етнологија и антропологија: стање и перспективе. Београд: Етнографски институт САНУ, 245-251.

N. M. [Nada Milošević]. 1985. „Folklor“ у: *Rečnik književnih termina*. Београд: Institut za književnost i umetnost., 208-209.

Naumović, Slobodan. 1996. *Od ideje obnove do prakse upotrebe : ogleđ o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije*, у: *Od mita do folka: zbornik*. Kragujevac : Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnost i Univerziteta, стр. 112-113.

Тезаурус из области етнологије. www.nb.rs/view_file.php?file_id=447 (2011)

II Етноантрополошка истраживања

Барјактаровић, Мирко Р.

1. Новија динарска племена / Мирко Барјактаровић. 35 (1986) 73-80.
2. Ариље : прилог проучавању вароши у Србији / Мирко Р. Барјактаровић. 2-3 (1953-1954) 313-324.
3. Гуча : прилог проучавању наших варошица / Мирко Р. Барјактаровић. 2-3 (1953-1954) 301-312.

Васовић, Милорад

4. Бор и околина : прошлост и традиционална култура / Милорад Васовић. 23 (1974) 162-163.

Гудовић, Зоран

5. Неке архаичне црте у друштвеном животу Брскућана (етнографске забелешке) / Зоран Гудовић. 52 (2004) 267-281.

Дивац, Зорица

6. Ка етнографији села: записи из подјеличког краја / Зорица Дивац, Мирослава Лукић-Крстановић, Десанка Николић, Миљана Радовановић. 48 (1999) 125-143.

Жунић, Лепосава

7. Саракачани : „Ашани“ на Гочу / Лепосава Жунић. 7 (1958) 87-108.

Идвореан-Стефановић, Братислава

8. Становање и домаћи живот – огледало друштвених слојева у Алексинцу почетком 20. века / Братислава Идвореан-Стефановић. 49 (2000) 187-193.

Јовановић, Милка

9. Шумадија у селима Боривоја Дробњаковића / Милка Јовановић. 30 (1981) 9-17.

Маринковић, Љубица

10. Традиционално виноградарство и његова улога у привреди смедеревског краја / Љубица Маринковић. 28 (1979) 99-129.

Николић, Десанка

11. Нека запажања о специфичностима у преображавању традиционалне културе становништва Србије на примеру два сеоска насеља / Десанка Николић. 27 (1978) 81-89.
12. Насеље Пиносава пре 57 година према речима једног савременика / Десанка Николић. 28 (1979) 47-57.
13. Рад и народни карактер Старовлашана / Десанка Николић. 48 (1999) 9-15.

Николић, Рајко

14. Матица српска у Новом Саду и етнолошка проучавања у Војводини / Рајко Николић. 1 (1952) 585-588.

Николић, Сима

15. Црна Трава : белешке о становништву и народним обичајима / Сима Николић. 28 (1979) 89-97.

Павловић, Радослав Љ.

16. Кулизе : порекло и старина / Радослав Љ. Павловић. 1 (1952) 9-36)

Петровић, Петар Ж.

17. Рашка : антропогеографска и етнолошка монографија варошице / Петар Ж. Петровић. 2-3 (1953-1954) 213-256.

Стојанчевић, Видосава

18. Етно-демографске карактеристике и друштвена обичајна традиција Пирота и пиротског краја у време ослобођења од Турака : 1878-1890 / Видосава Стојанчевић. 27 (1978) 23-37.

Трифуноски, Јован Ф.

19. Урвич и Јеловјане : два торбешка села у Пологу / Јован Ф. Трифуноски. 1 (1952) 409-419.

Чулиновић-Константиновић, Весна

20. Тематска истраживања културне адаптације Цетинске Крајине / Весна Чулиновић-Константиновић. 38 (1989) 35-46.

III Обичаји, веровања

Антонић, Драгомир

21. Три казивања о предказању / Драгомир Антонић. 47 (1998) 167-172.

Бандић, Душан

22. Огледало : капија звезда / Душан Бандић. 33 (1984) 9-20.

Барјактаровић, Мирко Р.

23. Ђаво у нашим народним вјеровањима / М. Р. Барјактаровић. 8 (1959) 45-60.
24. Кључ, кључаоница и справе којима се отварају закључане браве у вјеровањима и обичајима наших народа / М. Р. Барјактаровић. 9-10 (1960-1961) 202-212.

Братић, Добрила

25. Певање петлова / Добрила Братић. 34 (1985) 87-96.
26. Утемељеност друштвеног простора : анализа људске жртве при грађењу / Добрила Братић. 35 (1986) 21-32.
27. Ко су ноћнице и где могу преданити / Добрила Братић. 36-37 (1988) 27-36.
28. Вилинска тајна / Добрила Братић. 38 (1989) 61-67.
29. Баукова мрежа / Добрила Братић. 43 (1994) 165-174.

Влаховић, Петар

30. Традиција у српском савременом народном животу / Петар Влаховић. 43 (1994) 47-57.
31. Станиште у обичајима и веровањима код становништва северноисточне Србије / Петар Влаховић. 49 (2000) 19-25.

Драговић, Ђорђија

32. Народни обичаји у Загарачу / Ђорђија Драговић. 46 (1997) 195-

Ђаповић, Ласта

33. Један поглед на однос човек-простор / Ласта Ђаповић. 40 (1991) 161-166.
34. Склад човека и природе у веровањима / Ласта Ђаповић. 45 (1996) 131-136.

Ђорђевић, Десанка

35. Између две ватре / Десанка Ђорђевић. 2-3 (1953-1954) 839-841.

Ђурић, Рајко

36. Значај и смисао ромских празноверица / Рајко Ђурић. 25 (1976) 25-30.

Зечевић, Слободан

37. Ванбрачно дете у народном веровању источне Србије / Слободан Зечевић. 11-15 (1962-1966) 119-141.

Златковић, Драгољуб

38. Ижа / Драгољуб Златковић. 49 (2000) 115-118.

Николић, Видосава

39. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи / Видосава Николић. 9-10 (1960-1961) 113-137.

Николов, Иван

40. За антропоморфнија код на основите на традиционната кџаца / Иван Николов. 49 (2000) 101-108.

Ножинић, Дражен

41. Урис / Дражен Ножинић. 39 (1990) 119-126.

Павловић, Леонтије

42. Смедеревске металне змије које доносе здравље и срећу и елементи митологије / Леонтије Павловић. 28 (1979) 67-88.

Павловић, Миливој

43. Камен станац и везивање душе : фолклористичко-семантичка расправа / Миливој Павловић. 2-3 (1953-1954) 611-661.

Петровић, Сретен

44. Традиција као архетипски и носећи слој културног система : један оглед из компаративног проучавања српске митологије / Сретен Петровић. 43 (1994) 35-46.

Радан, Михај Н.

45. Обреди, веровања и обичаји Карашевака везани за изградњу куће / Михај Н. Радан. 49 (2000) 91-99.

Синани, Данијел

46. Привиђења у западној Србији / Данијел Синани. 53 (2005) 307-319.

Стедман, Лајл Б.

47. Australian Kinship / Lyle B. Steadman. 53 (2005) 9-20.

Трифуноски, Јован Ф.

48. Прилог проучавању Рома у Југославији : Роми Кочанске котлине / Јован Ф. Трифуноски. 22 (1973) 161-176.

Обичаји животног циклуса

Антонић, Драгомир

49. Грчка свадба и слатко од трешања / Драгомир Антонић. 45 (1996) 145-154.

Бандић, Душан

50. Трагови табуа у самртном ритуалу Срба / Душан Бандић. 23 (1974) 95-116.

Барјактаровић, Мирко

51. Обичај склапања „брака“ са мртвцем / Мирко Барјактаровић. 39 (1990) 95-105.

Благојевић, Гордана

52. Прилог проучавању вампира у Срба или Лужничке приче о вампиру / Гордана Благојевић. 52 (2004) 235-242.

Братић, Добрила

53. Усамљени покојници / Добрила Братић. 39 (1990) 53-59.

Бренч, Анђеј

54. Заједнички и особени елементи у погребним обичајима западних и јужних Словена / Анђеј Бренч. 24 (1975) 57-68.

Влаховић, Петар

55. Свадба у савременим условима живота на територији Србије / Петар Влаховић. 27 (1978) 91-99.

Вукмановић, Јован

56. Свадба у Перасту / Јован Вукмановић. 7 (1958) 141-151.

57. Свадба у Шкаљарима / Јован Вукмановић. 8 (1959) 1-14.

Дивац, Зорица

58. Савремене трансформације обредних улога у породици / Зорица Дивац. 32 (1983) 79-85.

Драшкић, Радован

59. Друштвени обичаји у рибничком крају / Радован Драшкић, Јелена Арсеновић, Слађана Лекић. 26 (1977) 231-241.

Дробњаковић, Боривоје М.

60. „Успомене“ на гробовима у космајским селима / Боривоје М. Дробњаковић. 1 (1952) 179-204.

Ђаповић, Ласта

61. Једна забелешка о сахрањивању / Ласта Ђаповић. 28 (1979) 147-148.

Живковић, Гордана

62. Помана / Гордана Живковић. 31 (1982) 79-85.

63. Митровске задушнице / Гордана Живковић. 33 (1984) 102-105.

Жикић, Бојан

64. Одбацивање одеће покојника – аспект друштвене организације простора у нашој традицијској култури / Бојан Жикић. 48 (1999) 107-113.

Ивановић-Баришић, Милина

65. Задушнице – вид комуникације живих са мртвима / Милина Ивановић-Баришић. 53 (2005) 293-305.

Јовановић, Бојан

66. Вампир као метафора / Бојан Јовановић. 52 (2004) 227-233.

Јовановић, Милка

67. Посмртни обичаји и гробље у Сутивану / Милка Јовановић. 7 (1958) 133-140.

68. „Састанак“ са покојником / Милка Јовановић. 39 (1990) 89-93.

Карановић, Зоја

69. Свадбени ритуал као поступак санкционисања и потчињавања моћи жене : на примеру грађе из Војводине / Зоја Карановић. 42 (1933) 15-26.

Квашњевич, Кристина

70. Народни породични обичаји у пољској сеоској средини / Krystyna Kwasińicz. 32 (1983) 65-77.

Кнежевић, Сребрица

71. Смртни и посмртни обичаји на Власини / Сребрица Кнежевић. 2-3 (1953-1954) 585-591.

Ковачевић, Иван

72. „Прикољиш“ / Иван Ковачевић. 39 (1990) 107-112.

Лазаревић, Анђелка

73. Сексуална потенција – импотенција као појам у нашим народним обичајима / Анђелка Лазаревић. 24 (1975) 115-127.

Миков, Лубомир

74. Burial in one's own land / Lubomir Mikov, Galina Lozanova. 45 (1996) 37-48.

Милошевић- Бревинац, Милорад

75. Кукавице на каменим надгробним споменицима у Студеници / Милорад Милошевић Бревинац. 1 (1952) 487-491.
76. Обичај скидања кућних врата пред изношење мртваца у Студеници / Милорад Милошевић Бревинац, . 1 (1952) 513-514.

Николић, Десанка

77. Однос према смрти у пословицама Срба / Десанка Николић. 39 (1990) 73-79.

Ножинић, Дражен

78. Погребна свечица на подручју сисачке Посавине / Дражен Ножинић. 38 (1989) 185-201.

Павићевић, Александра

79. The wedding act in Serbia in the light of social changes – a study of traditional and contemporary ceremony / Aleksandra Pavićević. 50-51 (2002-2003) 79-86.

Павковић, Никола Ф.

80. Обичајно правне радње у вези са смрћу / Никола Ф. Павковић. 40 (1991) 75-89.

Петреска, Весна

81. Вратата и прозорот во македонските свадбени обреди / Весна Петреска. 49 (2000) 127-133.

Пецо, Асим

82. Дочек пријатеља: један сватовски обичај код муслимана Подвележја (Херцеговина) / Асим Пецо. 2-3 (1953-1954) 829-833.

Радовановић, Миљана

83. Из проучавања друштвеног живота у шарпланинским жупама / Миљана Радовановић. 41 (1992) 147-156.

Стевановић, Лада

84. Ridiculed Death and the Dead: Black Humor: Epitaphs and Epigrams of the Ancient Greece / Lada Stevanović. 55 (1) (2007) 193-204.
85. Funeral Ritual and Power: Farewelling the Dead in the Ancient Greek Funerary Ritual / Lada Stevanović. 57 (2) (2009) 37-52.

Требјешанин, Жарко

86. Проблеми савременог истраживања веровања и обичаја из животног циклуса / Жарко Требјешанин. 41 (1992) 235-249.

Трифуноски, Јован Ф.

87. Гробља и надгробни споменици у Скопској Црној Гори / Јован Ф. Трифуноски. 23 (1974) 123-133.
88. Арапска гробља у битолском крају/ Јован Ф. Трифуноски. 25 (1976) 31-34.
89. Гробља и гробови у селима охридско-струшке области / / Јован Ф. Трифуноски. 42 (1993) 185-193.

Ћулафић, Вукман

90. О српским свадбеним обичајима у околини Новог Пазара / Вукман Ћулафић. 26 (1977) 243-247.

Фабијанић, Радмила

91. Промене у народним обичајима и веровањима у Жупчи код Брезе / Радмила Фабијанић. 19-20 (1970-1971) 149-175.

Обичаји годишњег циклуса

Антонић, Драгомир

92. Крстоноше у Доњој Трепчи / Драгомир Антонић. 43 (1994) 187-192.
93. Колико Срба у Београду слави славу / Драгомир Антонић. 44 (1995) 207-220.

Бандић, Душан

94. Функционални приступ проучавању породичне славе / Душан Бандић. 35 (1986) 9-19.

Бојанин, Станоје

95. Меснице – средњовековни назив за зимски мрсни циклус / Станоје Бојанин. 57 (1) (2009) 107-117.

Георгиев, Галин

96. За един ритуал преди и след сто години. Функции на Гергьовденската обредност във всекидневния живот на Българите от с. Чушмелий в Украйна / Галин Георгиев. 57 (2) (2009) 141-162.

Данова, Румјана

97. Крвна жртва у савременим обичајима становништва Подунавља, централне и северне Бугарске / Румјана Данова. 49 (2000) 109-114.

Дивац, Зорица

98. Pre-Marital Relations – Entering Adulthood / Zorica Divac. 50-51 (2003) 97-102.

Дрљача, Душан

99. Видео-записи обновљених обичаја / Душан Дрљача. 43 (1994) 181-186.

Златановић, Сања

100. Василица и самоодређење Рома / Сања Златановић. 52 (2004) 155-164

Ивановић-Баришић, Милина

101. „Арапи“ – обредна поворка у Беликом селу 1995. године / Милина Ивановић-Баришић. 44 (1995) 320-325.

102. Временско одређење празника и годишњих обичаја у подавалским селима / Милина Ивановић-Баришић. 52 (2004) 257-266.
103. Христијанизација народних обичаја – пример воловске богомоље / Милина Ивановић-Баришић. 57 (1) (2009) 175-188.

Ковачевић, Иван

104. Додоле : интегративни приступ проучавању обичаја / Иван Ковачевић. 25 (1976) 67-88.

Лазаревић Големовић, Јованка

105. Лазарице у Призренском Подгору / Јованка Лазаревић Големовић. 2-3 (1953-1954) 557-563.

Малешевић, Мирослава

106. Дан распусног живљења / Мирослава Малешевић. 45 (1996) 65-75.

Младеновић, Оливера

107. Добранске „краљице“ / Оливера Младеновић. 19-20 (1970-1971) 121-147.

Николић, Видосава

108. Прилог проучавању обичаја славе („фесте“) код католичких Шиптара у околини Пећи (Метохија) / Видосава Николић. 4-6 (1955-1957) 365-376.

Ножинић, Дражен

109. Ладокалице : ладарички обичај у мославачких Срба / Дражен Ножинић. 40 (1991) 121-130.

Павловић, Мирјана

110. Божићни обичаји Срба у Темишвару / Мирјана Павловић. 54 (2006) 333.

Петровић, Сретен

111. Магијско – митолошки смисао славског обредног хлеба "баба" у источној Србији / Сретен Петровић. 45 (1996) 19-36.

Попов, Рачко

112. Курбан на герана / Рачко Попов. 49 (2000) 85-89.

Прелић, Младена

113. Крсно име (крсна слава) код Срба у Будимпешти и околини у функцији одржавања етничког идентитета / Младена Прелић. 52 (2004) 109-115.

Савковић, Драгана

114. Један сточарски обичај : „говеђа богомоља“ у Темнићу / Драгана Савковић. 24 (1975) 141-162.

Стефановић-Бановић, Милеса

115. Ускршњи обичаји – слике из сећања Срба у Мађарској. Грађа и коментари / Милеса Стефановић-Бановић. 57 (1) (2009) 269-286.

Тодоровић, Ивица

116. Прилог проучавању литија у сврљишком крају / Ивица Тодоровић. 47 (1998) 103-120.
117. Хришћанска и претхришћанска димензија ритуала литијског опхода / Ивица Тодоровић. 54 (2006) 271-287.

Трифуноски, Јован Ф.

118. Слава Марковог манастира / Ј. Ф. Трифуноски. 31 (1982) 69-74.
119. Породична слава и сличне славе у Охридско-струшкој области / Јован Ф. Трифуноски. 45 (1996) 155-160.

Ћупурдија, Бранко

120. Један пример фолклоризма / Бранко Ћупурдија. 31 (1982) 87-90.
121. Пут ка целовитости дужијанце / Бранко Ћупурдија. 58 (2) (2010) 163-172.

Херолдова, Ива

122. Годишњи и породични обичаји банатских Чеха : на основу проучавања у Чешком Селу, Крушчици и Великом Средишту / Ива Херолдова. 22 (1973) 105-122.

Друштвени обичаји

Антонић, Драгомир

123. Прилог проучавању побратимства / Драгомир Антонић. 26 (1977) 43-57.

Барјактаровић, Мирко

124. О неким ранијим облицима сродства код нас / Мирко Барјактаровић. 38 (1989) 145-155.
125. Још о убијању старих људи (уопште и код нас) / Мирко Барјактаровић. 48 (1999) 51-71.

Братић, Добрила

126. Ритуални аспект деобе задруге / Добрила Братић. 33 (1984) 55-62.

Влаховић, Петар Ш.

127. Прилог проучавању жена у крвној освети / Петар Ш. Влаховић, Војислав Данчетовић. 9-10 (1970-1971) 95-111.

Гавриловић, Љиљана

128. Беса као ограничење самосуда : структура и функције / Љиљана Гавриловић. 32 (1983) 55-64.

Дивац, Зорица

129. Адопција као обред прелаза / Зорица Дивац. 33 (1984) 47-53

Ђаповић, Ласта

130. Завет и заклетва : сличности и разлике / Ласта Ђаповић. 28 (1979) 59-66.

Жупанић, Нико

131. Шишано кумство код југоисточних Словенаца и осталих Словена / Нико Жупанић. 1 (1952) 521-527.

Ивановић, Зорица

132. Један образац сродничког понашања у урбаној средини / Зорица Ивановић. 36-37 (1988) 95-103.

Малешевић, Мирослава

133. О прослављању рођендана / Мирослава Малешевић и Добрила Братић. 32 (1983) 87-99.

134. Просторне границе у иницијацијским ритуалима / Мирослава Малешевић. 43 (1994) 201-204.

Марјановић, Милош

135. Гастарбајтерско село / Милош Марјановић. 44 (1995) 247-260.

Пантелић, Никола

136. Наслеђе у друштвеном животу савременог села / Никола Пантелић. 39 (1990) 9-19.

Радоичић, Мирко С.

137. Каменовање кнеза у Херцеговини / Мирко С. Радоичић. 2-3 (1953-1954) 827-828.

IV Религија, магија, култови

Антонић, Драгомир

138. Однос етнологије према проучавању хришћанства / Драгомир Антонић. 41 (1992) 227-233.

Бакић-Хејден, Милица

139. Two Methods of Contemplation: Yoga and Hesychast Prayer. An Exercise in Comparative Religion / Milica Bakić-Hayden. 56 (2) (2008) 171-183.

Дукић, Душан

140. „Басма“ против уједа змије : прилог из околине Дрвара / Душан Дукић. 2-3 (1953-1954) 835-837.

Дурлић, Паун Ес

141. Леска као мушки апотропеон Поречких Влаха / Паун Ес Дурлић. 45 (1996) 137-143.

Ђаповић, Ласта

142. Зрак на тајни : тумачење једне басме / Ласта Ђаповић. 42 (1993) 27-31.

Јовановић, Бојан

143. Примарне митске представе као чинилац живог религијског наслеђа у српском народном веровању / Бојан Јовановић. 48 (1999) 17-24.

Јутронић, Андре

144. Узлови и виленице на Брачу, Хвару и Вису у XVII веку / Андре Јутронић. 11-15 (1962-1966) 179-184.

Крстић, Дејан

145. Објекти народног градитељства на култним местима горњег и средњег Тимока / Дејан Крстић. 49 (2000) 167-176.

Милошевић- Бревинац, Милорад

146. Неки подаци из култа св. Саве у Студеници / Милорад Милошевић Бревинац. 1. (1952) 511-512.

Павловић, Мирјана

147. Прорицање судбине / Мирјана Павловић. 42 (1993) 144-155.

Петровић, Петар Ж.

148. О Перунову култу код Јужних Словена / Петар Ж. Петровић. 1 (1952) 373-380.

Попов, Рачко

149. The calendar personifications of St. Helena among Bulgarians / Račko Popov. 46 (1997) 73- 78.

Стевановић, Лада

150. Human or superhuman: the concept of hero in Ancient Greek religion and/in politics / Lada Stevanović. 56 (2) (2008) 7-22.

Тодоровић, Ивица

151. Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек / Ивица Тодоровић. 56 (1) (2009) 53-70.

Трифуноски, Јован Ф.

152. Култно дрвеће у Скопској Црној Гори : поводом тридесетогодишњице смрти Тих. Р. Ђорђевића / Јован Ф. Трифуноски. 24 (1975) 129-140.

Филиповић, Миленко С.

153. Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена / Миленко С. Филиповић. 11-15 (1962-1966) 143-160.

Чворовић, Јелена

154. Магија без магичног: нови приступ / Јелена Чворовић. 54 (2006) 173.

V Одевање

Бељкашић-Хаџидедић, Љиљана

155. Утицај града на село на примјеру прихватања оријенталних елемената у сеоским ношњама средње Босне / Љиљана Бељкашић-Хаџидедић. 29 (1980) 87-96.

Вукмановић, Јован Л.

156. Крпље у Старој Црној Гори / Јован Л. Вукмановић. 1 (1952) 515-517.

157. Његошева ношња / Јован Л. Вукмановић. 1 (1952) 135-142.

158. Страни утицаји у формирању народне ношње Старе Црне Горе / Јован Л. Вукмановић. 28 (1979) 131-138.

Гавриловић, Љиљана

159. Грудна марама у женској сеоској одећи београдске оокоLINE / Љиљана Гавриловић. 42 (1993) 108-114.

Дурковић-Јакшић, Љубомир

160. Љубомир П. Ненадовић о црногорској народној ношњи / Љубомир Дурковић-Јакшић. 28 (1979) 139-146.

Ивановић-Баришић, Милина

161. Народна ношња у ивањичком крају – Кушићи, Маскова, Деретин и Равна Гора / Милина Ивановић-Баришић. 50-51(2003) 155-168.
162. Одевање и мода / Милина Ивановић-Баришић. 54 (2006) 245-257.

Јовановић, Милка

163. Народна ношња у Србији у 19. веку према делима путописаца / Милка Јовановић. 22 (1973) 211-220.
164. Неки балкански предсловенски елементи у народним ношњама у Србији / Милка Јовановић. 23 (1974) 43-48.
165. Утицај законских прописа на нестајање традиционалне ношње у Србији / Милка Јовановић. 24 (1975) 109-114.
166. Мирослав Драшкић и његов допринос проучавању народних ношњи / Милка Јовановић. 25 (1976) 227-232.
167. Војислав С. Радовановић и његов допринос проучавању наше народне ношње / Милка Јовановић. 26 (1977) 35-42.
168. Цвијић о ношњи као етничкој одредници / Милка Јовановић. 27 (1978) 57-61.
169. Народна ношња из времена Првог српског устанка у делима Павла Васића / Милка Јовановић. 33 (1984) 39-46.

Краснићи, Видосава

170. Српска женска ношња на глави у Сретечкој Жупи / Видосава Краснићи. 1 (1952) 143-159.

Марковић, Радулка

171. Стара српска народна ношња у северном Банату / Радулка Марковић. 1 (1952) 457-467.

Мијаиловић, Јасна

172. Ношња Брегасорки у улцињској општини / Јасна Мијаиловић. 38 (1989) 179-183.

Николић, Видосава

173. Народна ношља у Шумадијској Колубари / Видосава Николић. 2-3 (1953-1954) 465-510.
174. Шиптарска народна ношња у околини Пећи (Метохија) / Видосава Николић. 8 (1959) 15-43

Николић, Десанка

175. „Гуњац“ из времена Војне Крајине у XVIII и XIX веку / Десанка Николић. 23 (1974) 49-55.

Пешић, Надежда

176. Муслиманска женска ношња на глави у Сретечкој Жупи / Надежда Пешић. 1 (1952) 161-171.

Радојичић, Драгана

177. Traditional costume as a migration phenomenon on the part of the Adriatic coast in the 17th and 18th century / Dragana Radojčić. 50-51 (2003) 55-60.
178. Ношња из Врчина / Драгана Радојичић. 54 (2006) 259-270.

Родић, Никола

179. Занатство у Јањеву и његова лексичка грађа / Никола Родић. 19-20 (1970-1971) 73-95.

Томић, Светозар

180. Из реферата на рад Ј. Вукмановића „Крпље у Старој Црној Гори“ / Светозар Томић. 1 (1952) 519-520.

VI Музика и игра

Васић, Оливера

181. Садашње схватање орског наслеђа / Оливера Васић. 43 (1994) 123-129.

Гојковић, Андријана

182. Размишљања о музици Рома / Андријана Гојковић. 31 (1982) 61-68.
183. Настанак и развитак музичких инструмената / Андријана Гојковић. 38 (1989) 157-168.

184. Линос – песма. Повезаност мита и музике / Андријана Гојковић. 44 (1995) 314-318.

Големовић, Димитрије О.

185. Српско народно певање у прошлости и садашњости / Димитрије О. Големовић. 43 (1994) 119-121.

Дандес, Алан

186. О морфологији игара : проучавање структуре невербалног фолклора / Алан Дандес. 35 (1986) 125-134.

Зечевећ, Слободан

187. Порекло и функција функционо-мембрафоних народних инструмената у панонским деловима Југославије / Слободан Зечевећ. 16-18 (1967-1969) 49-68.

Јанковић, Љубица С.

188. Стилони и технике српских традиционалних играча / Љубица и Даница С. Јанковић. 2-3 (1953-1954) 593-598.

189. Противречности у живом стваралачком процесу орске традиције / Љубица С. Јанковић. 16-18 (1967-1969) 43'47.

190. Стање орске традиције у разним деловима света / Љубица Јанковић. 19-20 (1970-1971) 25-31.

Комицел, Емилиа

191. Методолошке перспективе у испитивању румунског фолклора / Emilia Komicel. 9-10 (1960-1961) 234-246.

Миљковић, Љубинко

192. Трагови старих музичких култура у нашој народној традицији и могућности њихових истраживања / Љубинко Миљковић. 43 (1994) 109-117.

Младеновић, Оливера

193. Неке законитости кретања народних игара у централној Србији после револуције / Оливера Младеновић. 11-15 (1962-1963) 47-76.

194. Око расправе Тихомира Ђорђевића „Српске народне игре“ / Оливера Младеновић. 26 (1977) 175-189.

Тановић, Стеван

195. Народна ора у околини Ђевђелије / Стеван Тановић. 4-6 (1955-1957) 261-302.

Хнараки, Марија

196. Speaking Without Words: Zorba's Dance / Maria Hnaraki. 57 (2) (2009) 25-35.

VII Народна медицина

Лазаревић, Анђелка

197. Хирургија и ортопедија у народној медицини код Срба / Анђелка Лазаревић. 26 (1977) 95-117.

198. Контрацепција у нашој етно-медицини и њена примена у савременој здравственој заштити / Анђелка Лазаревић. 28 (1979) 153-160.

Николић, Видосава

199. Прилози из народне медицине у Подрими / Видосава Николић. 2-3 (1953-1954) 565-583).

Николић, Десанка

200. Прилог проучавању народног лечења у херцеговачком устанку 1875-76. године / Десанка Николић. 9-10 (1960-1961) 225-230.

Павловић, Мирјана

201. Медицина у Београду – између традиције и савремености / Мирјана Павловић. 44 (1995) 235-246.

202. Појам болести у различитим медицинским системима / Мирјана Павловић. 48 (1999) 95-106.

Тодоровић, Ивица

203. Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве / Ивица Тодоровић. 50-51 (2003) 135-153.

Туцаков, Јован

204. Народна превентивна фитотерапија : заштитна употреба биља са сумпорним једињењима у борби против заразних болести становника подунавских земаља кроз векове / Јован Туцаков. 25 (1976) 59-66.

VIII Народна уметност и занати

Барјактаровић, Мирко Р.

205. Аранђеловачки лончари / Мирко Р. Барјактаровић. 2-3 (1953-1954) 821-825.

Давидов, Динко

206. Ликовни израз у народној уметности / Динко Давидов. 41 (1992) 59-64.

Родић, Никола

207. Занатство у Јањеви и његова лексичка грађа / Никола Родић. 19-20 (1970-1971) 73-95

Русић, Бранислав

208. Грнчарство у Вранештици : (у околини Кичева) / Бранислав Русић. 2-3 (1953-1954) 511-527.

Церовић, Емилија В.

209. Народна традиција као инспирација у ликовном стваралаштву савремених сликара сељака у Србији : Срби, Словаци, Румуни / Емилија В. Церовић. 23 (1974) 57-66.

IX Дечији фолклор

Крел, Александар

210. Пuteви трансформације традиционалних дечијих игара Срба у Товаришеву / Александар Крел. 52 (2004) 91-108.

211. Традиционалне такмичарске дечје игре као инструмент социјализације деце у Товаришеву / Александар Крел. 53 (2005) 351-365.

Марјановић, Весна

212. Култура становања – њен одраз у дечјим играчкама код становништва јужног Баната / Весна Марјановић. 49 (2000) 195-199.

X Народна књижевност

Поезија

Антонијевић, Драгослав

213. „Врабац“ : нов облик масовног народног певања / Драгослав Антонијевић. 7 (1958) 123-132.

Борели, Рада

214. Трагови авункулата код Срба / Рада Борели. 7 (1958) 71-86.

Влаховић, Петар

215. Неколико мотива сличних народној песни „Смрт Омера и Мериме“ / Петар Влаховић. 4-6 (1955-1957) 249-260.

Гацовић, Славољуб

216. Откуда реч неимар у епици Балкана? / Славољуб Гацовић. 49 (2000) 155-160.

Драшковић, Владо

217. Уз збирку народних песама из области Жабљака са Дурмитора / Владо Драшковић. 2-3 (1953-1954) 599-610.

Ђаповић, Ласта

218. Девојка, младожења и момак / Ласта Ђаповић. 46 (1997) 143-148.

Јанковић, Љубица С.

219. Вертекопски ратни албум Лајонела Бадена : британски добровољни болничар као сакупљач песама и мелодија српских војника на Солунском фронту / Љубица С. Јанковић. 22 (1973) 61-85.

Костић, Цветко

220. Сплавари на Дрини некад и сад / Цветко Костић. 2-3 (1953-1854) 529-543.

Краснићи, Марк

221. Кула у Метохији / Марк Краснићи. 7 (1958) 47-70.

Љубинковић, Ненад

222. Епска легенда о Краљевићу Марку и епска легенда о Титу : прилог проучавању законитости развоја епске легенде у Јужних Словена / Ненад Љубинковић. 26 (1977) 11-25.

Милошевић-Ђорђевић, Нада

223. Поетика или мајсторија певавања у српској епској поезији / Нада Милошевић-Ђорђевић. 42 (1994) 77-83.

Младеновић, Оливера

224. Краљичка песма за којом је Вук Караџић трагао / Оливера Младеновић. 27 (1978) 101-105.

Мојашевић, Миљан

225. О скупљању и проучавања наше најновије народне поезије / Миљан Мојашевић. 1 (1952) 1962-1966.

Мороз, Андреј Б.

226. Дом в календарных песнях юго-восточной Сербии и соседних областей / Андреј Б. Мороз. 49 (2000) 135-145.

Недельковић, Душан

227. Улога народне песме у Вуковој културној револуцији и методолошко питање разликовања рационалног револуционарног језгра народне уметности и културе / Душан Недельковић. 1 (1952) 1-8.
228. Вук Караџић, фолклористика и данашњи развитак „Косовке девојке“ / Душан Недельковић. 11-15 (1962-1966) 1-46.
229. Заједничка тема поруке мрвог хероја српског и румунског народног певања у заједници усменог фолклора народа Балкана / Душан Недельковић. 16-18 (1967-1969) 1-24.
230. Општи проблеми и методе етнологије и фолклористике лимитрофних етничких група и етнологски карактеристичан одраз лимитрофности у народном певању српске кордунашке етничке групе / Душан Недельковић. 19-20 (1970-1971) 11-24.

Пешикан-Љуштановић, Љиљана

231. Неке сличности и разлике српске и муслиманске усмене лирике из Санџака / Љиљана Пешикан-Љуштановић. 45 (1996) 55-63.

Радовановић, Војислав С.

232. Марков мегдан са Мусом : култ народног хероја – заштитника сиротиње раје : пример транспоновања из народне епске песничке уметности у ликовну зографску уметност у Лопатичкој сеоској трпези у црквеној припрати у околини Битоља у Македонији / Војислав С. Радовановић. 1 (1952) 213-256.

Радовановић, Голуб

233. Воденице на Градашњици / Голуб Радовановић. 49 (2000) 217-223.

Рајковић-Кожељац, Љубиша

234. Мотив градитељства и његова функционалност у народној поезији источне Србије / Љубиша Рајковић-Кожељац. 49 (2000) 161-166.

Смиљанић, Томо

235. Старе народне мијачке песме / Томо Смиљанић. 9-10 (1960-1961) 139-177.

Церовић, Емилија В.

236. Непозната народна епска песма и народно предање о учешћу Брђана и Арбанаса у устанку 1737. године / Емилија В. Церовић. 21 (1972) 193-206.

Џацић, Петар

237. Народна поезија и судбина народа / Петар Џацић. 43 (1994) 71-75.

Шаулић, Аница

238. Петар Перуновић : народни гуслар / Аница Шаулић. 2-3 (1953-1954) 663-687.

Проза

Антонијевић, Драгана

239. Значење природе у бајкама / Драгана Антонијевић. 34 (1985) 97-102.
240. „Чудноват змај...“ или бајка о невољеном / Драгана Антонијевић. 35 (1986) 33-49.
241. Варијације теме смрти у бајкама српског усменог стваралштва / Драгана Антонијевић. 39 (1990) 81-87.

Башић, Ивана

242. Зашто се први мачићи у воду бацају? – Иконичност лексеме *мачка* и *кот* (I) / Ивана С. Башић. 58 (1) (2010) 69-83.
243. Зашто се први мачићи у воду бацају? – Иконичност лексеме *мачка* и *кот* (II) / Ивана С. Башић. 58 (2) (2010) 131-145.

Ђаповић, Ласта

244. Највећа жртва – Жртвовање сопственог детета као мотив у словенској народној књижевности / Ласта Ђаповић. 52 (2004) 243-256.
245. Зла судбина деце сурових родитеља / Ласта Ђаповић. 53 (2005) 367-380.

Илић, Марија

246. Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног – теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска) / Марија Илић. 55 (1) (2007) 217-232.

Јанковић, Љубица С.

247. Оглед класификације и систематизације српских народних приповедака / Љубица С. Јанковић. 11-15 (1962-1966) 161-167.

Лалевић, Миодраг С.

248. Мушкатиновићеве „причте“ као етнографски материјал / Миодраг С. Лалевић. 2-3 (1953-1954) 845-849.

Николић, Десанка

249. Анегдота – израз ерског менталитета / Десанка Николић. 46 (1997) 149-159.
250. Шаливе ерске приче из Ариљског краја / Десанка Николић. 52 (2004) 295-300.

Павловић, Леонтије

251. Београдски рукописни молитвени свитци / Леонтије Павловић. 8 (1959) 117-135.
252. Твоја воља и мечкина / Миливој Павловић. 2-3 (1953-1954) 843-844.

Радовановић, Миљана

253. Српскохрватска епска традиција у народној прози куцурских Русина / Миљана Радовановић. 16-18 (1967-1969) 69-86.

Ранчић, Јасминка

254. Митологема о ђаволовом ученику и ђаволу шегрту у народним бајкама и прироветкама / Јасминка Ранчић. 36-37 (1988) 37-51.

Тодоровић, Ивица

255. Прилог проучавању универзалних образаца у културним феноменима на примеру српске грађе / Ивица Тодоровић. 57 (1) (2009) 147-174.

Узенева, Елена

256. Джендър в български пословици / Елена Узенева. 53 (2005) 223-231.

Филиповић, Миленко С.

257. Прилог проучавању живота наше народне приче / Миленко С. Филиповић. 1 (1952) 493-497.

Чворовић, Јелена

258. Приче мачванских Рома: наратив као стратегија учења / Јелена Чворовић. 58 (1) (2010) 185-200.

Легенде, митови, предања

Антонијевић, Драгана

259. Демонолошка предања : фантастика у традицијском причању / Драгана Антонијевић. 43 (1994) 85-100.

Барјактаровић, Мирко

260. Легенда и истина о једном старом путу / Мирко Барјактаровић. 9-10 (1960-1961) 219-224.
261. Још о неким народним предањима код нас / Мирко Барјактаровић. 34 (1985) 79-86.

Братић, Добрила

262. Митска бића у казивањима из западне Србије / Добрила Братић. 39 (1990) 113-118.
263. Тајна закопаног блага или сан о богаћењу преко ноћи / Добрила Братић. 40 (1991) 91-101.

Вражиновски, Танас

264. Градење на манастири и цркви во македонската народна традиција / Танас Вражиновски. 49 (2000) 43-48.

Драшкић, Радован

265. Легенде о причањима житеља рибничког краја / Радован Драшкић. 26 (1977) 229-230.

Ђаповић, Ласта

266. Честице космогонијског мита / Ласта Ђаповић. 36-37 (1988) 123-129.
267. Тумачење једне традиције : слика света / Ласта Ђаповић. 43 (1994) 175-180.
268. Крупањске приче / Ласта Ђаповић. 48 (1999) 119-123.

Жикић, Бојан

269. Културни херој као "морални трикстер" (Свети Сава у усменом предању Срба из БиХ) / Бојан Жикић. 46 (1997) 123-128.

Здравковић, Иван

270. Новобрдске легенде / Иван Здравковић, Милица Симић. 4-6 (1955-1957) 359-363.

Радојчић, Ђорђе Сп.

271. Јањићије Девички / Ђорђе Сп. Радојчић. 1 (1952) 173-178.

Тодоровић, Ивица

272. Прилог реконструкцији базичног митолошког кôда српске народне религије – митска бића Тамнаве / Ивица Тодоровић. 52 (2004) 205-225.

Чворовић, Јелена

273. Gypsy Dragon: An Evolutionary Approach to Narratives / Jelena Čvorović. 55 (1) (2007) 205-215.

XI Фолклор у књижевним делима

Гојковић, Андријана

274. Народни музички инструменти у делима Стевана Сремца / Андријана Гојковић. 30 (1981) 41-50.

275. Народни музички инструменти у делима Јанка Веселиновића / Андријана Гојковић. 35 (1986) 81-89.

276. Музички инструменти у делима Ђуре Јакшића / Андријана Гојковић. 42 (1993) 210-217.

Златановић, Сања

277. Књижевно дело Боре Станковића и Врање: идентитетске стратегије, дискурси и праксе / Сања Златановић. 57 (1) (2009) 51-69.

Коњик, Ивана

278. Представе о Грцима у Вуковом корпусу епских песама / Ивана Коњик. 54 (2006) 57-67.

Радовановић, Војислав С.

279. О неким Цвијићевим антропогеографским и етнолошким основама утканим у једну новију историјско-књижевну студију о једном знаменитом српском писцу / Војислав С. Радовановић. 4-6 (1955-1957) 311-319.

Стојанчевић, Видосава

280. Етнолошке компоненте књижевног стваралаштва Иве Андрића / Видосава Стојанчевић. 24 (1975) 1-24.
281. Традиционална култура Врања на прелому два века у делима Борисава Станковића / Видосава Стојанчевић. 25 (1976) 119-147.
282. Стеван Сремац о етнопсихичким карактеристикама и о менталитету људи наших крајева : посвећено седамсетопетогодишњици пишчеве смрти / Видосава Стојанчевић. 30 (1981) 19-40.

XII Савремени фолклор

Антонијевић, Драгана

283. Нека разматрања на тему : урбана етнологија – нови обичаји / Драгана Антонијевић-Пајић. 33 (1984) 141-144.
284. „Освета Косова“ и „призивање“ Милоша Обреновића / Драгана Антонијевић. 46 (1997) 129-141.

Антонић, Драгомир

285. Три казивања о предсказању / Драгомир Антонић. 47 (1998) 167-172.

Баћевић, Јана

286. Дан заљубљених као Осми март транзиционе Србије. Анализа једног (новог?) празника / Јана Баћевић. 55 (1) (2007) 77-89.

Големовић, Димитрије О.

287. Да ли је новокомпонована народна музика заиста народна? / Димитрије О. Големовић. 44 (1995) 185-189.

Диковић, Јована

288. Метафоре у оквиру политичког дискурса / Јована Диковић. 58 (1) (2010) 141-155.

Ђаповић, Ласта

289. Мраморови по Београду. Спомен-обележја погинулима. / Ласта Ђаповић. 57 (1) (2009) 239-252.

Ђорђевић, Иван

290. Улична прослава Нове године у Београду / Иван Ђорђевић. 52 (2004) 81-90.

Ерден, Илдико

291. Рурално урбани континуум у дијахронијској перспективи / Илдико Ерден. 42 (1993) 115-128.

Жиких, Бојан

292. „Нови обичај“ као визуелни извор – на примеру снимања свадби у источној Бачкој / Бојан Жиких. - 47 (1998), стр. 135-141

Иванова, Радост

293. Свети Валентин vs. Свети Трифон или две в едно / Радост Иванова. 55 (1) (2007) 91-102.

Ивановић-Баришић, Милина

294. Holiday Text Message Well-Wishing / Milina Ivanović-Barišić. 56 (2) (2008) 75-98.

Ковачевић, Иван

295. Три елемента кафанског фолклора : дизање, куцање и разбијање чаша / Иван Ковачевић. 33 (1984) 79-84.

Кумариану, Марија

296. Cursed Sites and Cursed Practices. Treasure Hunting at Haunted Places: A Case Study from Greece / Maria Koumarianou. 55 (1) (2007) 171-192.

Лукић Крстановић, Мирослава

297. Схватања рада у сеоској свакодневици / Мирослава Лукић Крстановић. 43 (1994) 157-163.

298. Фолклорно стваралаштво у бирократском коду – управљање музичким догађајем / Мирослава Лукић Крстановић. 52 (2004) 53-65.

Малешевић, Мирослава

299. Осми март : од утопије до демагогије / Мирослава Малешевић. 36-37 (1988) 53-80.

Наумовић, Слободан

300. Традиција и процеси транзиције: кратка прича о љубави и потискивању / Слободан Наумовић. 43 (1994) 141-150.

301. Српско село и сељак: између националног и страначког симбола / Слободан Наумовић. 44 (1995) 114-128.

Отченашек, Јарослав

302. Transformace současných analýz slovesného folkloru – pohádka versus fantasy / Jaroslav Otčenášek. 58 (2) (2010) 105-109.

Павићевић, Александра

303. Дани жалости и време успомена. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега / Александра Павићевић. 57 (1) (2009) 223-238.

Трифунковић, Весна

304. Интернет као терен: пример сакупљања фолклорне грађе / Весна Трифунковић. 58 (1) (2010) 157-168.

Халанд, Еви Јоана

305. 15 August on the Aegean Island of Tinos / Evy Johanne Håland. 57 (2) (2009) 95-110.

Цвјетићанин, Тијана

306. Електронски фолклор тинејдера: SMS поруке / Тијана Цвјетићанин. 54 (2006) 113-125.

Чоловић, Иван

307. Смрт Љубе Земунца или парадокс о заштитнику / Иван Чоловић. 39 (1990) 61-71.
308. Фолклор, политика и реклама : једна банка у потрази за својим идентитетом / Иван Чоловић. 40 (1991) 103-110.
309. Популаризација националних јунака / Иван Чоловић. 45 (1996) 49-53.
310. Политички фолклор и религија – савремени српски и хрватски примери / Иван Чоловић. 46 (1997) 161-165.

XIII Етницитет

Давидовић, Душан

311. Улога традиције у структурисању културног идентитета Срба – миграната у западноевропским друштвима пријема / Душан Давидовић. 43 (1994) 101-107.

Дрљача, Душан

312. Tzintzars among the Serbs in Hungary / Dušan Drljača. 42 (1993) 61-72.

Илић, Марија

313. Фолклорни текст у процесу заборав / Марија Илић. 53 (2005) 321-335.

Лукић Крстановић, Мирослава

314. Митолошка анализа извора о Србима у Батањи / Мирослава Лукић Крстановић. 40 (1991) 145-160.

315. Путујуће приче из далека : новине и чланци о исељеницима / Мирослава Лукић Крстановић. 42 (1993) 129-143.

Николић, Десанка

316. Етнокултурне стереотипије у функцији локалних идентитета / Десанка Николић. 56 (1) (2008) 115-126.

Павловић, Мирјана

317. Различитости и заједнички идентитет: Срби у Чикагу / Мирјана Павловић. 47 (1998) 55-64.

Пантелић, Никола

318. National Minority as the Keeper of Majority's Arhaic Cultural Elements / Nikola Pantelić. 42 (1993) 9-14.

Прелић, Младена

319. Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти / Младена Прелић. 47 (1998) 121-134.

Славковски, Петер

320. Традиционална култура словачких мањина у средњој и југоисточној Европи / Петер Славковски. 52 (2004) 139-145.

XIV Теоријско-методолошки радови

Антонијевић, Драгослав

321. Теоријска размишљања о народној традицији / Драгослав Антонијевић. 43 (1994) 27-33.

Владић-Крстић, Братислава

322. Питање терминологије и типолошке класификације у проучавању материјалне културе / Братислава Владић-Крстић. 41 (1992) 163-168.

Гамс, Андрија

323. Традиција у светлости рационализма и романтизма / Андрија Гамс. 43 (1994) 17-26.

Дандес, Алан

324. Текстура, текст и контекст / Алан Дандес. 35 (1986) 111-124.

Жикић, Бојан

325. Природа и функција народног стваралаштва: етноантрополошки аспект / Бојан Жикић. 45 (1996) 123-129.

Златановић, Сања

326. Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима / Сања Златановић. 58 (1) (2010) 129-139.

Јовановић, Бојан

327. Читање традиције / Бојан Јовановић. 43 (1994) 137-140.

Лукић Крстановић, Мирослава

328. Феномен масовних окупљања у теоријском дискурсу / Мирослава Лукић Крстановић. 46 (1997) 111-121

Мелетински, Елеазар Моисејевич

329. Перспективе и границе структуралног истраживања фолклора / Е. М. Мелетински. 34 (1985) 103-113.

Михаличка, Вацлав

330. Field Research as Village Community's Cultural Awareness Identification Tool / Václav Michalička. 58 (2) (2010) 91-96.

Мур, Сали

331. Секуларни ритуал : форме и значења / Сали Мур и Барбара Мајерхоф. 33 (1984) 117-139.

Николић, Десанка

332. Дулијан Стјуарт и теорија културне промене / Десанка Николић. 42 (1993) 53-60.

Павићевић, Александра

333. Time With or Without Death. Researching Death in Serbian Ethnology during the Second Half of the 20th Century / Aleksandra Pavićević. 56 (2) (2008) 23-35.

Петровић, Соња

334. Теренско истраживање фолклора – перпетуирајући процес / Соња Петровић. 58 (2) (2010) 43-58

Продановић, Ана

335. Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије / Ана Продановић. 54 (2006) 403-413.

Прошић-Дворнић, Мирјана

336. Односи америчке културне антропологије и српске етнологије / Мирјана Прошић-Дворнић. 42 (1993) 33-52.

Путилов, Борис Николаевич

337. Фолклористика на поразе новог века / Б. Н. Путилов. 41 (1991) 75-83.

Ристески, Љупчо С.

338. За истраживањето на народната култура / Љупчо Ристески. 56 (1) (2009) 71-86.

Тодоровић, Ивица

339. Традиција поново. Стратегијски концепт савремених проучавања традиционалне духовне културе Срба – сажети осврт / Ивица Тодоровић. 58 (1)(2010) 201-215.

Ђулибрк, Светозар

340. Социолошка теорија и методологија код Јована Ердџановића / Светозар Ђулибрк. 19-20 (1970-1971) 33-34.

Ђурчић, Невена

341. Религијски концепт смрти и неке могућности његовог тумачења / Невена Ђурчић. 35-36 (1988) 139.153.

Чоловић, Иван

342. Vox populi – vox naturae : фолклор као средство легитимисања националног суверенитета / Иван Чоловић. 41 (1992) 221-226.
343. Етнологија и религија / Иван Чоловић. 43 (1994) 205-213.

XV Биографије, библиографије, In memoriam

Андрејић, Љубомир

344. Прилог етнолошкој библиографији титовоужичког региона / Љубомир Андрејић. 30 (1981) 209-265.

Аранитовић, Добрило

345. Прилог библиографији радова о крвној освети на тлу Југославије / Добрило Аранитовић. 29 (1980) 191-204.

Барјактаровић, Мирко Р.

346. Библиографија радова преминулог др Боривоја М. Дробњаковића, директора Етнографског института Српске академије наука и уметности / М. Р. Барјактаровић. 9-10 (1960-1961) 257-280.

[Благојевић, Гордана]

347. Гордана Благојевић / [Гордана Благојевић]. 55 (2) (2007) 70-73.

[Гавриловић, Љиљана]

348. Љиљана Гавриловић / [Љиљана Гавриловић]. 55 (2) (2007) 74-82.

[Дивац, Зорица]

349. Зорица Дивац / [Зорица Дивац]. 55 (2) (2007) 85-89.

[Дрљача, Душан]

350. Душан Дрљача / [Душан Дрљача]. 55 (2) (2007) 90-102.

[Ђаповић, Ласта]

351. Ласта Ђаповић / [Ласта Ђаповић]. 55 (2) (2007) 103-107.

[Ђорђевић, Иван]

352. Иван Ђорђевић / [Иван Ђорђевић]. 55 (2) (2007) 108-109.

[Ђорђевић-Црнобрња, Јадранка]

353. Јадранка Ђорђевић-Црнобрња / [Јадранка Ђорђевић-Црнобрња]. 55 (2) (2007) 110-113.

Зечевић, Даринка

354. Библиографија радова о градским насељима / Даринка Зечевић. 19-20 (1970-1971) 285-310.

[Златановић, Сања]

355. Сања Златановић / [Сања Златановић]. 55 (2) (2007) 114-116.

Ивановић-Баришић, Милина

356. Библиографија радова Видосаве Стојанчевић / Милина Ивановић-Баришић. 47 (1998) 43-54

357. Милина Ивановић-Баришић / [Милина Ивановић-Баришић]. 55 (2) (2007) 117-123.

Јанковић, Александар

358. Библиографија радова академика Мехмеда Беговића / Александар Јанковић. 32 (1983) 141-148.

359. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду од 1982-1986. / Александар Јанковић. 35 (1986) 152-164.

360. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду од 1986-1992. / Александар Јанковић. 41 (1992) 271-287.

361. Библиографија издања ЕИ САНУ 1947–2003 / А. Јанковић, М. Ивановић-Баришић, Б. Миленковић-Вуковић. 50-51 (2003) 171-237.

Крановић, Вукосава Н.

362. Библиографија радова Милана Крановића / Вукосава Н. Крановић. 8 (1959) 175-186.

[Крел, Александар]

363. Александар Крел / [Александар Крел]. 55 (2) (2007) 124-126.

Кумар, Жељко

364. Прилози антропогеографској библиографији (1945-1950) / Жељко Кумар. 2-3 (1953-1954) 851-880.

Лукић Крстановић, Мирослава

365. Библиографија: етнологија, антропологија и фолклористика 1995–1997 – Монографске студије, огледи, речници и библиографије = Bibliography of the Ethnology, Anthropology and Folklore 1995–1997, Monographs, essays, dictionaries and bibliographies. / Мирослава Лукић Крстановић. 46 (1997) 249-276.

366. Мирослава Лукић-Крстановић / [Мирослава Лукић Крстановић]. 55 (2) (2007) 127-133.

[Малешевић, Мирослава]

367. Мирослава Малешевић / [Мирослава Малешевић]. 55 (2) (2007) 134-137.

Марковић Борели, Рада

368. Прилог етнолошкој и фолклорној библиографији (1945-1950) / Рада Марковић-Борели. 2-3 (1953-1954) 881-917.

Миленковић-Вуковић, Биљана

369. Библиографија проф. др Ђурђице Петровић – 1. део (1927-2003) / Биљана Миленковић-Вуковић. 52 (2004) 335-355.

370. Биљана Миленковић-Вуковић / [Биљана Миленковић-Вуковић]. 55 (2) (2007) 138-139.

371. Библиографија издања Етнографског института САНУ (2003-2007) / Биљана Миленковић-Вуковић, Александар Јанковић. 55 (2) (2007) 241-283.

372. Библиографија: етнолошка/антрополошка научна продукција у периоду транзиције / Биљана Миленковић-Вуковић. 57 (1) (2009) 287-313.

[Митровић, Маријана]

373. Маријана Митровић / [Маријана Митровић]. 55 (2) (2007) 140.

Николић, Видосава

374. Прилог етнолошкој библиографији књига и брошура публикованих у ФНРЈ од 1945. до 1950. год. / Видосава Николић. 4-6 (1955-1957) 423-446.

[Нишкановић, Мирослав]

375. Мирослав Нишкановић / [Мирослав Нишкановић]. 55 (2) (2007) 141-145.

[Павићевић, Александра]

376. Александра Павићевић / [Александра Павићевић]. 55 (2) (2007) 146-149.

[Павловић, Мирјана]

377. Мирјана Павловић / [Мирјана Павловић]. 55 (2) (2007) 150-155.

[Прелић, Младена]

378. Младена Прелић / [Младена Прелић]. 55 (2) (2007) 156-160.

Радовановић, Војислав С.

379. Прилози антропогеографској библиографији нашој: библиографија антропогеографских радова у географским часописима и осталим издањима географских друштава ФНРЈ за првих шест послератних година народне државе (1945-1950). 1 / Војислав С. Радовановић. 1 (1952) 529-546.

[Радојичић, Драгана]

380. Драгана Радојичић / [Драгана Радојичић]. 55 (2) (2007) 163-170.

Радотић, Нада

381. Прилог антропогеографској библиографији књига и брошура објављених у ФНРЈ од 1945-1950. год. / Нада Радотић. 4-6 (1955-1957) 401-422.

[Стевановић. Лада]

382. Лада Стевановић / [Лада Стевановић]. 55 (2) (2007) 193-195.

[Тодоровић, Ивица]

383. Ивица Тодоровић / [Ивица Тодоровић]. 55 (2) (2007) 198-202.

[Трифунровић, Весна]

384. Весна Трифунровић / [Весна Трифунровић]. 55 (2) (2007) 203-204.

Церовић, Емилија В.

385. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду 1972-1976. / Емилија В. Церовић. 27 (1978) 133-159.

[Чворовић, Јелена]

386. Јелена Чворовић / [Јелена Чворовић]. 55 (2) (2007) 205-208.

In memoriam

Антонијевић, Драгослав

387. Даринка Зечевић : (1911-1970) / Драгослав Антонијевић. 19-20 (1970-1971) 277-279.

388. Лик и научно дело Војислава Радовановића / Драгослав Антонијевић. 41 (1992) 27-34.

Аранитовић, Добрило

389. Седамдесет пет година од смрти Танасија Пејатовића (1875-1903) / Добрило Аранитовић. 27 (1978) 169-174.

Барјактаровић, Мирко Р.

390. Библиотека професора Ердељановића / Мирко Р. Барјактаровић. 1 (1952) 593-594.
391. Бранислав Русић : (1912-1971) / Мирко Р. Барјактаровић. 19-20 (1970-1971) 283.
392. Деведесет година од смрти Марка Миљанова / Мирко Барјактаровић. 39 (1990) 155-157.
393. Поводом педестогодишњице од смрти Тихомира Ђорђевића и Јована Ердељановића / Мирко Барјактаровић. 43 (1994) 229-231

Бошковић, Александар

394. Век Леви-Строса / Александар Бошковић. 57 (1) (2009) 261-268.

Васовић, Милорад

395. Војислав Радовановић : научник, учитељ и организатор научно-истраживачког рада / Милорад Васовић. 26 (1977) 27-33.

Влаховић, Петар Ш.

396. Јован Цвијић као оснивач наше науке о народу / Петар Ш. Влаховић. 4-6 (1955-1957) 241-248.
397. Општи осврт на рад др Миленка С. Филиповића / Петар Влаховић. 16-18 (1967-1969) 159-164.
398. Сима Тројановић као истраживач српског народа и његове културе : прилог проучавању наших етнолога / Петар Влаховић. 25 (1976) 89-97.
399. Уз стогодишњицу рођења Веселина Чајкановића / Петар Влаховић. 30 (1981) 157-165.
400. Уз 25. годишњицу смрти проф. Др. Војислава С. Радовановића, директора ЕИ САНУ : (1894-1957) / Петар Влаховић. 31 (1982) 91-93.

Дробњаковић, Боривоје М.

401. Др Јован Ердељановић : (30. X 1874 – 12. II 1944) / Боривоје М. Дробњаковић. 1 (1952) 553-557.
402. Др Тихомир Р. Ђорђевић : (19. II 1868 – 28. V 1944) / Боривоје М. Дробњаковић. 1 (1952) 547-551.
403. Војислав С. Радовановић : 1894-1957 / Добривоје Дробњаковић. 7 (1958) IX-XII.

Ђаповић, Ласта

404. Јован Мишковић – заборављени етнограф и географ / Ласта Ђаповић. 54 (2006) 345.

Жикић, Бојан

405. Проф. др Душан Бандић (1939-2004) / Бојан Жикић. 52 (2004) 363-364.

Зечевић, Даринка

406. Маринко Станојевић : (30. VII 1874 – 9. III 1949) / Даринка Зечевић. 1 (1952) 567-568.

Илијин, Милица

407. Даница С. Јанковић (7. V 1898 - 18. VI 1960) / Милица Илијин. 8 (1959) 171-173.

Јовановић, Бојан

408. Тумач митске прошлости : поводом смрти Слободана Зечевића : (1918-1983) / Бојан Јовановић. 32 (1983) 105-107.

409. Чајкановићев пут од античке и народне књижевности до српске религије и митологије / Бојан Јовановић. 56 (1) (2009) 37-51.

Јовановић, Милка

410. Професор Боривоје М. Дробњаковић : поводом петнаестогодишњице смрти / Милка Јовановић. 25 (1976) 217-224.

411. Професор Војислав С. Радовановић / Милка Јовановић. 36-37 (1988) 203-207.

412. Мр Милан Јевтић : (1924-1990) / Милка Јовановић. 39 (1990) 151-153.

Керимова, Марина М.

413. Етнограф Вера Николаевна Харузина / Марина М. Керимова. 56 (1) (2009) 19-36.

Кнежевић, Сребрица

414. Академик професор др Јован Туцаков : (1905–1978) : сарадња са Етнографским институтом САНУ и допринос на пољу етнофармације и етномедицине / Сребрица Кнежевић. 27 (1978) 161-168.

415. Професор етнологије Тихомир Р. Ђорђевић и његово проучавање медицинских прилика у прошлости / Сребрица Кнежевић. 44 (1995) 261-270.

416. Народна медицина и здравствена култура у истраживачком и научном опусу др Видосаве Стојанчевић / Сребрица Кнежевић. 47 (1998) 13-16.

Ковачевић, Божидар

417. Јаша М. Продановић : (10/22. IV 1867–1. VI 1948) / Божидар Ковачевић. 1 (1952) 559-562.

Крстић, Ђурица

418. Досадашњи научни опус академика и професора Мехмеда Бегивића / Ђурица Крстић. 32 (1983) 11-17.

Марић, Растислав

419. Др Веселин Чајкановић : (28 III 1881–6 VIII 1946) / Растислав Марић. 2-3 (1953-1954) 67-80.

Миљковић, Александар А.

420. О Валтазару Богишићу, његовој личности и његовом делу у области проучавања неписаног народног права и наше сеоске породице / Александар А. Миљковић. 25 (1976) 99-117.

Младеновић, Оливера

421. Академик Љубица С. Јанковић : (1894–1974) / Оливера Младеновић. 23 (1974) 135-142.

Николић, Десанка

422. Етнолог др Видосава Николић – Стојанчевић / Десанка Николић. 47 (1998) 13-16.

Нишкановић, Мирослав

423. Др Влајко Палавестра : (1927–1993) / Мирослав Нишкановић. 42 (1993) 218-226.

Пантелић, Никола

424. У спомен Тихомира Ђорђевића и Јована Ердџановића / Никола Пантелић. 44 (1995) 11- 16.

425. In Memory of Tihomir Đorđević and Jovan Erdeljanović / Nikola Pantelić. 44 (1995) 17-22.

426. Народно градитељство и култура становања у делима Ранка Финдрика / Никола Пантелић. 48 (1999) 115-118.

427. Ранко Финдрик (1922–2004) – Неимар музеја „Старо село“ у Сирогојну / Никола Пантелић. 52 (2004) 365-367.

[Петровић, Ђурђица]

428. Радмила Кајмаковић (рођ. Николић) (19. 2. 1931, Велес – 13. 3. 1999, Станфорд, Калифорнија) / [Ђурђица Петровић, Мирослав Нишкановић]. 48 (1999) 145-150.

Петровић, Петар Ж.

429. Коста Јовановић : (13. V 1866–13. X 1946) / Петар Ж. Петровић. 2-3 (1953-1954) 935-937.

Прица, Инес

430. Funkcija „konkretnog Boga“ / Ines Prica. 57 (1) (2009) 253-260.

Радовановић, Војислав С.

431. Јован Цвијић : из перспективе савремене научне мисли : један поглед на живот и научно дело великог српског научника, с нарочитим обзиром на антропогеографију и етнографију : на дан двадесетопетогодишњице његове смрти : (16. I 1927–16. I 1951) / Војислав С. Радовановић. 2-3 (1953-1954) 1-66.

Радовановић, Миљана

432. У спомен Нику С. Мартиновићу, прегаоцу на проучавању борбеног фолклора / Миљана Радовановић. 24 (1975) 41-43.
433. Душан Недељковић : мај 1899 – јун 1984 / Миљана Радовановић. 33 (1984) 191-193.
434. Оливера Младеновић : (1914–1988) / Миљана Радовановић. 36-37 (1988) 199-201.
435. Народна традиција у Цвијићевим разматрањима сеоба / Миљана Радовановић. 43 (1994) 131-135.
436. Јован Ф. Трифуноски (1914–1997) / Миљана Радовановић. 47 (1998) 173-174.

Радусиновић, Павле С.

437. Из живота и рада П. А. Ровинског : уз шездесетогодишњицу смрти / Павле С. Радусиновић. 26 (1977) 199-208.

Редакција Етнографског института САНУ

438. In memoriam: Др Никола Пантелић 1930–2009. 57 (1) (2009) 329-331

Сечански, Живан

439. Др Радивој Симоновић : (17 VIII 1858–21 VII 1950) / Живан Сечански. 1 (1952) 563-566.

Стојанчевић, Видосава

440. Петар Ж. Петровић : (1897–1970) / Видосава Стојанчевић. 19-20 (1970-1971) 280-282.

Стојковић, Андрија Б.

441. Јован Жујовић као антрополог и етнолог / Андрија Б. Стојковић. 29 (1980) 21-31.

Токарев, Сергеј Александрович

442. Вук Караџић као етнограф / С. А. Токарев. 25 (1976) 1-8.

Трифуноски, Јован

443. Професор Андре Јутронић : (1895–1977) / Јован Трифуноски. 27 (1978) 175-177.

Филиповић, Миленко С.

444. Светозар Раичевић : (1902–1950) / Мил. С. Филиповић. 1 (1952) 569-570.

Чоловић, Иван

445. Село и град у делу Тихомира Ђорђевића / Иван Чоловић. 44 (1995) 23-30.

Шобајић, Петар

446. Светозар Томић : (30. III 1872–21. V 1954) / Петар Шобајић. 2-3 (1953-1954) 929-933.

XVI Прикази

Антонијевић, Драгана

447. Serbische Märchen. Übers. und hrsg. Von Wolfgang Eschker, Diederich, München, 1922., s. 364. / Драгана Антонијевић. 42 (1993) 246-247.

448. Иван Ковачевић, *Антро(по)политички есеји*, Глас Горе, библиотеке „Волос“, Београд 1996. стр. 107. / Драгана Антонијевић. 45 (1996) 175-176.

449. Miodrag Popović, *Vidovdan i časni krst: Ogled iz književne arheologije*, треће pregledano izdanje; Biblioteka XX vek, Beograd 1998. 266 стр. / Драгана Антонијевић. 47 (1998) 176-178.

450. *"La Fabrique des héros"*, edd. Pierre Centlivres, Daniel Fabre, Françoise Zonabend, Collection Ethnologie de la France, Cahier 12, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1998 / Драгана Антонијевић. 47 (1998) 189-192.

Антонијевић, Драгослав

451. Вера Бенедикова: Мутафчийският занаят в България / Драгослав Антонијевић. 4-6 (1955-1957) 480-482.
452. Известия на етнографскиот музеј. Кн. 2, Софија, Българска Академија на науките, 1955. / Драгослав Антонијевић. 7 (1958) 182-184.
453. Драгана Антонијевић: Значење српских бајки, Београд. – (Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 33), 1991. / Драгослав Антонијевић. 40 (1991) 185.
454. Обрен Благојевић: Село Буковац и негови становници, Београд, САНУ. - (Посебна издања, Одељење друштвених наука, књ.101), 1993. / Драгослав Антонијевић. 42 (1993) 230-232.
455. Мила Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Издање Музеја Војводине и „Прометеја“, Нови Сад 1966, 1–490. / Драгослав Антонијевић. 45 (1996) 164-166.
456. Андријана Гојковић, *Музички инструменти: митови и легенде, симболика и функција*, Београд 1994. / Драгослав Антонијевић. 46 (1997) 242-244.

Антонић, Драгомир

457. Гостовање групе „Colegium historicum“ из Александровца, 26-27. маја 1975. године, Београд / Драгомир Антонић. 24 (1975) 183-184.
458. Омладинска истраживачка акција „Тимок 77“: (етнолошка програмска акција) / Драгомир Антонић, Зорица Дивац. 26 (1977) 266-269.
459. Љубомир Андрејић: Библиографија о народној ношњи код југословенских народа, Београд, Етнографски музеј. - (Посебна издања; св. 8), 1976. / Драгомир Антонић. 26 (1977) 280-281.

Аранитовић, Добрило

460. Вредан прилог антропологији / Добрило Аранитовић. 28 (1979) 183-186.
461. Марино Зурл: Крвна освета на Косову, Загреб, Аугуст Цесарец, 1978. / Добрило Аранитовић. 29 (1980) 186-189.

Бабић, Горан М.

462. Драгиша Милосављевић – *Осаћански неимари*, Просвета, Београд, Завичајни музеј, Прибој, 2000, 280 стр. илуст. / Горан Бабић. 50-51 (2003) 250- 252.

463. Љубивоје Костић, *Мостови причају* Часопис „Изградња“, Београд 2004. 430 стр. / Горан М. Бабић. 53 (2005) 427-429.
464. Мирјана Ротер-Благојевић, Стамбена архитектура Београда у 19. и почетком 20. века, Архитектонски факултет у Београду, Орион арт, Београд 2006, 522 стр. / Горан Бабић. 55 (2) (2007) 227-228.
465. Mirjana Roter-Bлагојевић, *Stambena arhitektura Beograda u 19. i početkom 20. veka (Dwelling Architecture in Belgrade in 19th and Beginning of 20th Century)*, Arhitektonski fakultet Univerziteta u Beogradu, Orion art, Beograd 2006, 522 pp. / Goran Babić. 55 (2) (2007) 229-230.

Бандић, Душан

466. Петар Влаховић: Бродарево и његова околина : етнолошка расправа, Београд, Универзитет, 1968. / Душан Бандић. 16-18 (1967–1969) 187-188.

Барјактаровић, Мирко Р.

467. Д-р Јован Кујачић: Прилози историји здравствене културе у Црној Гори до краја 1918. г., Београд, САНУ 1950. – (Посебна издања САНУ, књ. 170) / Мирко Р. Барјактаровић. 2-3 (1953-1954), 1029-1031.
468. Драгутин М. Ђорђевић: Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, Београд, 1958. – (Српски етнографски зборник, књ. LXX) / Мирко Р. Барјактаровић. 8 (1959) 157-158.
469. С. А. Токарев: Етнографија народова СССР, Москва, Универзитет, 1958. / М. Р. Барјактаровић. 8 (1959) 147-149.
470. Vilko Novak: Slovenska ljudska kultura, Ljubljana, 1960., str. 3-271. / М. R. Barjaktarović. 9-10 (1960-1961) 248-249.
471. Анастас Примовски: Бит и култура на родопските Българи, Софија, 1973. / М. Р. Барјактаровић. 25 (1976) 234-235.
472. Dr Milutin Đuričić: Arbanaška zakletva – beja, Zagreb, 1975. - (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena; 46) / М. R. Barjaktarović. 25 (1976) 235-236.
473. Радмила Кајмаковић: Семберија : етнолошка монографија, Сарајево, 1974. - (Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, књ. XXIX) / Мирко Р. Барјактаровић. 27 (1978) 218.
474. Мила Босић: Божићни обичаји Срба у Војводини, Београд, 1985. / Мирко Барјактаровић. 34 (1985) 127-129.
475. Никола Павковић: Етнографски записи Јеврема Грујића, Београд, САНУ, 1992. / Мирко Р. Барјактаровић. 42 (1993) 232-233.

Благојевић, Гордана

476. Зборник радова са научног скупа *Димитрије С. Лукатос и грчка лаографија* (Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία, Δημοσιεύματα του Κέντρου έρευνας της Ελληνικής λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα 2008. 244 стр.) / Гордана Благојевић. 58 (1) (2010) 217-219.
477. Марија Хнараки, *Критска музика: Одмотавајући Аријаднину нит* (Maria Hnaraki, *Cretan Music: Unraveling Ariadne's Thread*, Kerkyra Publications, Athens 2007, 196 стр. / Гордана Благојевић. 58 (2) (2010) 200-201.

Бошковић, Александар

478. Милан Вукомановић, *Рани хришћанск митови*, Научна књига, Београд 1992, 181 с. / Александар Бошковић. 44 (1995) 340

Братић, Добрила

479. Hulio Karo Varoha: Veštice i njihov svet. Књ. 1-2, Beograd, Mladost, 1979. / Dobrila Bratić. 28 (1979) 196-199.
480. Ричард Кевендиш: Историја магије, Београд, 1979 / Добрила Братић. 29 (1980) 148-150.
481. Бранко Ђупурдија: Аграрна магија у традиционалној култури Срба, Београд, САНУ, Етнографски институт, 1982.- (Посебна издања; књ. 23) / Добрила Братић. 32 (1983) 131-132.
482. Dušan Bandić: Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko : ogledi o narodnoj religiji, Beograd, 1990. – (Biblioteka XX vek) / Добрила Братић. 39 (1990) 172-173.
483. Зоја Карановић: Закопано благо : живот и прича, Нови Сад, Институт за југословенске књижевности и општу књижевност Филозофског факултета у Новом Саду, 1989. / Добрила Братић. 39 (1990) 169-170.

Васовић, Милорад

484. Koroška in Koroški Slovenci, Maribor, Obzorje, 1971. – (Zbornik poljudno-znanstvenih in lepostavnih spisov) / Milorad Vasović. 22 (1973) 270-272.
485. Владимир М. Николић: Стари Пирот : етнолошке белешке из прошлости града, Пирот, Музеј Понишавља, 1974. / Милорад Васовић. 23 (1974) 166-167.

Веселиновић-Анђелић, Магдалена

486. Gunda Béla: Ethnographica carpathica, Budapest, Akadémia kiadó, 1966. / Magdalena Veselinović-Andelić. 19-20 (1970-1971) 230-232.

Веселиновић-Шулц, Магдалена

487. Délszláv Hősénekek székely jánosról fordította és a bevezetőt írta Borislav Jankulov. Utószó kíséretében közzéteszi Jung Károly, Ujvidék, 1990. / Magdalena Veselinović-Šulc. 39 (1990) 167-168.
488. Jung Károly: Hiedelemmondák és hiedelmek : adatok gombos népi hiedelemvilághoz, Ujvidék, Forum, 1990. / Magdalena Veselinović-Šulc. 39 (1990) 168.
489. Kiss Mária: Délszlav szokások a Duna mentén, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. / Magdalena Veselinović-Šulc. 39 (1990) 166-167.

Влаховић, Бреда

490. Етнографија Помурја. 1, Мурска Собота, 1967. / Бреда Влаховић. 16-18 (1967-1969) 193-195.
491. Milenko S. Filipović: Srpska naselja u beloј Krajini (u Sloveniji), Sarajevo, 1970. - (Radovi ANUBiH, knj. XXXV; Odeljenje društvenih nauka, knj. 12) / Breda Vlahović. 19-20 (1970-1971) 225-227.
492. Niko Kuret: Praznično leto slovencev. 1-4, Celje, 1965-1971. / Breda Vlahović. 19-20 (1970-1971) 229-230.
493. Boris Kuhar: Odmirajoči stari svet vasi, Ljubljana, Prešernova družba (Poljudno znanstvena rasprava), 1972. / Breda Vlahović. 23 (1974) 172-173.
494. Etnološka monografija slovenskoga etničnega ozemlja : vprašalnice, Ljubljana, Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov. / Breda Vlahović. 27 (1978) 231-235.

Влаховић, Петар Ш.

495. Д-р Војислав Ђурић: Постанак и развој народне књижевности, Београд, 1954. / П. Ш. Влаховић. 2-3 (1953-1954) 1046-1048.
496. К. Халими: О савременој народној поезији Косова, Горње Мораве и Изморника. Св. 1, Београд, Наша реч, 1950. / П. Ш. Влаховић. 2-3 (1953-1954) 1048-1049.
497. Миленко С. Филиповић: Трачки коњаник, Нови Сад, Матица српска, 1950. - (Научна издања; књ. 4) / Петар Ш. Влаховић. 2-3 (1953-1954) 1019-1025.
498. М. S. Filipović: Žir u ishrani balkanskih naroda, Zagreb, JAZU, 1953. - (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena; knj. 37) / Petar Š. Vlahović. 2-3 (1953-1954) 1016-1019.
499. Dr Fanula Papazoglu: Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba, Sarajevo, ANUBiH., 1969. - (Djela XXX, Centar za balkanološka ispitivanja; knj. 1) / Петар Влаховић. 19-20 (1970-1971) 219-221.

500. Walerian Sobisiak: *Wiejskie wolkiennictwo w Wielkopolsce : porównowsze studium historyczno-etnograficzne*, Poznań, 1968. / Petar Vlahović. 19-20 (1970-1971) 234-235.
501. Др. Мирослав Драшкић: Народне ношње северне Босне. 2, Зеница, Музеј града, 1972. – (Радови ; 4) / Петар Влаховић. 22 (1973) 253-254.
502. Špiro Kulišić: *Stara slovenska religija u svijetlu novih istraživanja, posebno balkanoloških*, Sarajevo, Akadamija nauka Bosne i Hercegovine, 1979. - (Djela, knj. LVI, Centar za balkanološka ispitivanja; knj. 3) / Petar Vlahović. 29 (1980) 151-154.
503. Раде Познановић: Традиционално усмено народно стваралаштво ужичког краја, Београд. 1988. – (Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 30., св. 1) / Петар Влаховић. 38 (1989) 220-230.
504. Уз гусларску плочу РТВ Београд: „Све је светло и честито било“. У редакцији проф. Драгослава Девића / Петар Влаховић. 38 (1989) 239-240.
505. Сретен Петровић, *Митологија раскрића*, Просвета, Ниш 1993. стр. 144 / Петар Влаховић. 44 (1995) 337-339.

Вучинић, Весна

506. Joel M. Halpern, Barbara Kerwsky-Halpern: *a Serbian village in historical perspective, prospect heights*, Illionis, Waveland Press, 1986. / Vesna Vučinić. 36-37 (1988) 169-173.

Дивац, Зорица

507. Милан З. Влајинац: Жена у народним пословицама, Београд, САНУ, Одељење друштвених наука, 1975. – (Српски етнографски зборник, књ. LXXXVII, Народне умотворине; по. 3) / Зорица Дивац. 25 (1976) 238-239.
508. Драгослав Антонијевић: Ритуални транс, САНУ, Балканолошки институт, Београд, 1990. – (Посебна издања; 42) / Зорица Дивац. 39 (1990) 170-172.

Диковић, Јована

509. Русаље у светлу савремених антрополошких теорија о опседнутости: Данијел Синани, *Русаље*, Етнолошка библиотека књига 41, Српски генеалогски центар, Београд 2009, 336 стр. / Јована Диковић. 58 (1) (2010) 226-228.
510. Савремене перцепције митова. Marjanić, Suzana i Prica, Ines (ur.), 2010. *Mitski zbornik*. Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatsko etnološko društvo, Scarabeus-naklada: Zagreb, s. 574. / Јована Диковић. 58 (2) (2010) 197-200.

Драгојловић, Ана

511. Никола Дудић, *Стара гробља и надгробни белези у Србији*, Републички завод за заштиту споменика културе и „Просвета“, Београд 1995. / Ана Драгојловић. 45 (1996) 172-174.

Драгојловић, Драгољуб

512. Критички осврт на Српски митолошки речник, Београд, Нолит, 1970. / Драгољуб Драгојловић. 19-20 (1970-1971) 196-202.

Драшкић, Мирослав

513. Проучавање народних ношњи Тихомира Р. Ђорђевића: поводом тридесетогодишњице смрти / Мирослав Драшкић. 22 (1973) 221-228.

Дрљача, Душан

514. Петнаести јубиларни фолклорни фестивал чехословачких Русина и Украјинаца у Свиднику, 1969. / Душан Дрљача. 16-18 (1967-1969) 209-211.
515. Преглед етнографије Русина у Југославији, Музејска збирка Руски, Крстур, 1976. / Душан Дрљача. 26 (1977) 276-278.

Ђаповић, Ласта

516. Занимљив резултат једне акције / Ласта Ђаповић. 27 (1978) 241-242.
517. Карољ Керењи, *Кћери Сунца*, Чачак 1994. стр. 99. / Ласта Ђаповић. 44 (1995) 342-344.
518. Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе*, Библиотека Словенски свет, „Просвета“, Ниш 1995; 365 стр. Избор текстова и поговор: Љубинко Раденковић. Превод: Људмила Јоксимовић / Ласта Ђаповић. 45 (1996) 166-168.
519. Татомир Вукановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији – VI век – почетак XX века*, Војно издавачки завод, Verzaipress, Београд, 2001, 1-548. / Ласта Ђаповић. 50-51(2003) 245-246.

Ђокић, Марија

520. Zorica Rajković: Tradicionjski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svijetlu poјma „pokusni brak“, Zagreb, Institut za narodnu umjetnost, 1975. / Марија Ђокић. 25 (1976) 239-241.

Ђорђевић, Иван

521. Мирослава Малешевић, *Женско*, Српски генеалогички центар, Етнолошка библиотека, књига 25, Београд 2008. 264 стране / Иван Ђорђевић. 56 (2) (2008) 185-187.

Ердеи, Илдико

522. Етнографија музике света – Иван Чоловић, Етно, приче о музици света на Интернету, XX век, Београд, 2006 / Илдико Ердеи. 55 (1) (2007) 259-262.
523. Дуго путовање у Јевропу. Мирјана Прошић-Дворнић, *Одевање у Београду крајем XIX и почетком XX века*, Стубови културе, Београд 2006. / Илдико Ердеи. 56 (1) (2009) 287-290.

Жикић, Бојан

524. Senka Kovač, *Maska kao znak*, Filozofski fakultet, Beograd 1996, s. 223+49 ilustracija. / Бојан Жикић. 45 (1996) 177-178.

Жунић, Лепосава

525. И. Ф. Симоненко: К историји гончарства Закарпаття, Москва, 1956. – (Словенска етнографија, 2,) / Лепосава Жунић. 4-6 (1955-1957) 478-480.
526. В. К. Соколова: фолклор как историко-етнографическиј источник, Москва, 1960. – (Советска етнографија, 4) / Лепосава Жунић и Драгослав Антонијевић. 9-10 (1960-1961) 262-263.

Златановић-Цветковић, Сања

527. Никита Ильич Толстој, *Језик словенске културе*, Библиотека Словенски свет, „Просвета“, Ниш 1995; 365 стр. Избор текстова и поговор: Љубинко Раденковић. Превод: Људмила Јоксимовић. / Сања Златановић-Цветковић. 45 (1996) 168-169.
528. Dimitrije O. Golemović: Etnomuzikološki ogledi, Biblioteka XX vek, Beograd 1997. str. 286 / Сања Златановић-Цветковић. 46 (1997) 240-

Ивановић-Баришић, Милина

529. Миладин Николић, *Зуце – село под Авалом*, Београд 1996, Библиотека „Хроника села“, с. 1-225. / Милина Ивановић-Баришић. 45 (1996) 178-180.
530. Љубинко Раденковић, *Симболика света у народној магији Лужних Словена*, Просвета – Ниш ; Балканолошки институт САНУ – Београд, Посебна издања 67, Ниш 1996. стр. 386 / Милина Ивановић-Баришић. 46 (1997) 244-

531. Радоје Д. Цветић, *Пиносава – подавалско насеље*, Београд 2003, Библиотека *Хроника села*, 351 стр. / Милина Ивановић-Баришић. 52 (2004) 358-360.
532. Тома Миленковић, *Калмици у Србији 1920-1944* Београд 1998, 5-241 / Милина Ивановић-Баришић. 53 (2005) 423-427.
533. Бранко Ћупурдија, *Породица колониста у Бајмоку 1945-1948*, Београд 2005. / Милина Ивановић-Баришић. 54 (2006) 482-486.

Јовановић, Милка

534. Бојана Радојковић: Накит код Срба од краја XII до краја XVIII века, Београд, Музеј примењене уметности, 1969. / Милка Јовановић. 19-20 (1970-1971) 228-229.
535. Седми сабор народног стваралштва СР Србије / Милка Јовановић. 27 (1978) 204-205.

Карановић, Вукосава Н.

536. Vechi cînetece de viteji. Culegere alcătuită sub îngrijirea Institutului de folklor, Bucuresti, Editura de stat pentru literatură si artă, 1955. / Vukosava N. Karanović. 8 (1959) 150.
537. Tiberiu Alexandru: Instrumentele muzicale ale poporului romin. Lucrarea apărută sub îngrijirea Institutului de folklor, Bucuresti, Editura de stat pentru literatură si artă, 1956. / Vukosava N. Karanović. 8 (1959) 151.
538. Из румунске фолклористике, Emilia comiseli : Recitativul epic al baladei. – Supliment Nr. 6-1954. „Musica“ Revista Uniunii compozitorilor din Republica populara Romina / Вукосава Н. Карановић. 11-15 (1962-1966) 237-239

Кулишић, Шпиро

539. Одговор на критику Српског митолошког речника : (Драгољуб Драгојловић, Критички осврт на Српски митолошки речник, ГЕИ, Београд 1973. Књ. 19-20.) / Шпиро Кулишић. 22 (1973) 257-268.

Лазаревић, Јованка

540. Д-р Харалампије Поленаковић: Македоската народна песна, нејзините собирачи и издавачи во првата половина на XIX век, Скопје, 1950. / Јованка Лазаревић. 1 (1952) 640-641.
541. Извештај о резултатима анкете Етнографског института о вучарима. / Јованка Лазаревић. 1 (1952) 584-585.
542. Н. Колпакова: Книга о русском фолклоре, Ленинград, 1948. / Јованка Лазаревић. 1 (1952) 648.

Лукић, Мирослава

543. Драгослав Антонијевић: Обреди и обичаји балканских сточара, Београд, 1982. – (Посебно издање Балканолошког института САНУ; књ.16) / Мирослава Лукић. 32 (1983) 133-134.

Лукић Крстановић, Мирослава

544. *Between the Archives and the Field: A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans*, Miroslav Jovanović, Karl Kaser, Slobodan Naumović (eds.), translation Aleksandar Bošković, Nina Dobrković, Beograd: Udruženje za društvenu istoriju Teorija 1; Graz: Zur Kunde Südosteuropas – Band II/27, Beograd 1999, 276 str./ Мирослава Лукић Крстановић. 48 (1999) 158-159.
545. Етнолошка/антрополошка научна продукција у периоду транзиције / Мирослава Лукић Крстановић, Зорица Дивац. 57 (1) (2009) 201-221.

Луковић, Милош

546. Ján Botík, Etnická história Slovenska. K problematike etnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov / Miloš Luković. 57 (2) (2009) 165-166.
547. Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. / Miloš Luković. 57 (2) (2009) 167-169.

Марић, Ратка

548. Инес Прица : Омладинска поткултура у Београду: симболичка пракса, Београд, САНУ, Етнографски институт, 1991. – (Посебна издања; књ. 34) / Ратка Марић. 40 (1991) 183-185

Меденица, Радосав

549. Поетика и композиција лирске народне песме балканских Словена на светлости Полокових студија / Радосав Меденица. 11-15 (1962-1966) 222-227.

Међеши, Хелена

550. Русини очима етнолога. Душан Дрљача, *Руснаци у етнографских записох/Русини у етнографским записима* (Друштво за русински језик, књижевност и културу, Нови Сад 2006.) / Хелена Међеши. 56 (1) (2009) 294-296.

Милорадовић, Софија

551. Невенка Миловановић, *Доња Мутница. Варош међу селима*, Параћин 2003, 505 стр. / Софија Милорадовић. 52 (2004) 357-358.

552. Shranli smo jih v bančah: Slovarki prispevek k poznavanju oblačilne kulture v Kanalski dolini = Contributo lessicale alla conoscenza dell'abbigliamento in Val Canale [avtor / autore Karmen Kenda-Jež], Ukve – Ljubljana, 2007, 73 str. / Софија Милордовић. 57 (1) (2009) 320-323.

Милошевић-Ђорђевић, Нада

553. Albert B. Lord: Pevač priča. (1. Теорија; 2. Примена), Beograd, Idea, 1990. (1), 278 стр. + (2) 282 стр. / Нада Милошевић-Ђорђевић. 40 (1991) 188-189.

Миљковић, Александар А.

554. Једна монографска студија о Царичином граду ..., Београд, 1977. / Александар А. Миљковић. 28 (1979) 199-203.

Младеновић, Оливера

555. Гумењукова монографија о народним играма Украјине / Оливера Младеновић. 11-15 (1962-1966) 231-232.
556. Ivan Ivančan, Zvonimir Lovrenčević: Narodni plesovi Hrvatske. 3, Zagreb, Bilogoa, 1969. / Olivera Mladenović. 16-18 (1967-1969) 188-190.
557. L'udova kultúra v Karpatoch, Bratislava [издала Словачка академија наука], 1972. – (Ethnographia carpatobalcanica) / О. Младеновић. 22 (1973) 249-253.
558. Народни песни от средните Родопи. Записал Атанс Раичев; студия, съставяне, обработка и коментар Росица Ангелова, София, Българска академия на науките, 1973. / О. Младеновић. 23 (1974) 169-171.
559. Václav Frolec: Tradiční vinařství na Moravě, Brno, vydala Universita J. E. Purkyně – Filosofická fakulta, 1974. / О. Младеновић. 24 (1975) 173-174.
560. Dr Roderyk Lange: Tradycyjny taniec ludowy w polsce i jego przeobrażenia w czasie i przestrzeni, London, 1978. / О. Младеновић. 28 (1979) 205-206.
561. Михаило Димоски: Македонски народни ора од репертоарот на ансамблот за народни игри и песни „Танец“, Скопје, 1977. / О. Младеновић. 28 (1979) 203-204.
562. Interetnické vzťahy vo folklóre Karpatskej oblasti, Bratislava [издала Словачка академија наука], 1980. – (Ethnographia carpatobalcanica) / О. Младеновић. 30 (1981) 198-200.
563. Горо Горов: Странджански фолкор, София, Българска Академия на науките. (Сборник за народни умотворения и народопис; кн. I, VII) / Оливера Младеновић. 33 (1984) 163-164.

Недељковић, Невенка

564. Јанићије Ђурић, Гаја Пантелић, Петар Јокић, Анта Прокић: Казивања о српском устанку 1804. Приредила Драгана Самарцић. Београд, 1980. - (СКЗ, коло LXXIII, књ. 484) / Невенка Недељковић. 30 (1981) 185-187.

Николић, Видосава

565. Cvjetko Rihtman: Čičak Janja, narodni pjevač sa Kupresa. Bilten Instituta za proučavanje folkloru u Sarajevu, 1., 1951. / Vidosava Nikolić. 2-3 (1953-1954) 1049-1051.
566. Vilko Novak: Der aufbau der Slowenischen Volkskultur, Braunschweig, 1952. - (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 77, Heft 2) / Vidosava Nikolić. 2-3 (1953-1954) 1060.
567. G. A. Kupres: Rosalienfest und trancetanze in Duboka : Pfingstbräuche im Osterbischen Bergland, Braunschweig, 1954. - (Zeitschrift für Ethnologie; Bd. 79, h. 2) / Vidosava Nikolić. 4-6 (1955-1957) 459-461.
568. Banicka dedina Žakarovce, Bratislava, Slovenska akademija, 1956. / Vidosava Nikolić. 7 (1958) 161-171.
569. Етнографска монографија о развоју једног совјетског села / Видосава Николић. 11-15 (1962-1966) 208-213.

Николић, Десанка

570. Мемоарско-етнографска грађа о насељу Дубац: Рајка Боројевић, Из Дубца у свет, Задружна књига, Београд 1964. / Десанка Николић. 22 (1973) 229-236.
571. Миодраг Матицки: Српскохрватска граничарска епика, Београд, Институт за књижевност и уметност, 1974. / Десанка Николић. 24 (1975) 175-177.
572. Етническе стереотип мужског и женског поведенија, Институт етнографије им. Н. Н. Миклухо-Маклаја, Санкт Петербург, 1991. / Десанка Николић. 42 (1993) 233-235.
573. Војислав С. Радовановић: Шабачка Посавина и Поцерица : антропогеографска испитивања из теренских бележница. Грађу приредила Миљана В. Радовановић, Нови Сад, 1994. / Десанка Николић. 43 (1994) 240-242.
574. Бојан Јовановић, *Карактер као судбина*, Народна библиотека „Стефан првовенчани“, Краљево 2002. / Десанка Николић. 50-51 (2003) 253-255.
575. Бојан Јовановић. *Пркос и инат: етнопсихолошке студије*. Београд : Завод за уџбенике, 2008, 302 с. / Десанка Николић. 58 (2) (2010) 191-197.

Нишкановић, Мирослав

576. Gabriella Schubert, *Kleidung als Zeichen Kopfbedeckungen im Donau-Balkan-Reum*, *Balkanologische Veröffentlichungen*, Bd. 20, Osteuropa Institut and der Freien Universität, Berlin 1993, 642. / Мирослав Нишкановић. 44 (1995) 350-351.
577. Олга Зиројевић: *Булгур – (не)заборављена намирница*, Музеј „Старо село“ – Сирогојно 2002. стр. 54. / Мирослав Нишкановић. 50-51 (2003) 252-253.

Павићевић, Александра

578. Слике прожимања: Драгана Радојичић, *Слике из Боке*, Етнографски институт САНУ, Београд 2008, меки повез, 1-170. / Александра Павићевић. 57 (2) (2009) 166-167.

Павковић, Никола Ф.

579. Зоја Карановић и Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Послови и дани српске песничке традиције*, Издање „Светови“, Нови Сад 1994. стр. 200. / Никола Ф. Павковић. 44 (1995) 339-340.

Палавестра, Предраг

580. Драгослав Антонијевић, „Дромена“, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 72, Београд 1997. стр. 216 / Предраг Палавестра. 46 (1997) 232-234.

Пантелић, Никола

581. Helena Johnová: *Lidový malovaný nábytek v Českých zemích z muzejních sbírek*, Praha, 1989. / Никола Пантелић. 38 (1989) 229.
582. *Vojvodanski svatovi: zbornik radova*, Izdanje Kulturno-istorijskog društva „Proleće na Čenejskim salašima“- РСЕСА, 1990. / Никола Пантелић. 39 (1990) 174.
583. Едиција Етнички простор Срба. 1-3, Београд, 1992-93 / Никола Пантелић. 42 (1993) 228-229.
584. Марина Михаиловна Громько: *Мир русской деревни*, Москва, 1991. / Никола Пантелић. 42 (1993) 235-237.
585. Шарпланинске жупе Гора, Ополье и Средска – антропогеографске, етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике, Географски институт „Јован Цвијић“, САНУ, Посебна издања 40/II, Београд 1995, 1-582. / Никола Пантелић. 45 (1996) 161-164.
586. Боса Росић, *Шарена села – гробља и надгробни белези у средњем и доњем току Увца*, Завичајни музеј Прибој и Народни музеј, Ужице,

Прибој 1999, 140 страна и 106 илустарција / Никола Пантелић. 48 (1999) 160-161.

587. Петар Влаховић, *Србија – земља, народ, живот, обичаји*, издавачи Етнографски музеј и Вукова задужбина, Београд 1999, страна 411. / Никола Пантелић. 48 (1999) 153-154.

588. Миленко Каран, *Психологија стећка*, Просвета Ниш 2001, 264 стране / Никола Пантелић. 50-51 (2003) 248-250.

Прелић, Младена

589. Српска Византија. Приредио Бојан Јовановић, Београд, 1993. / Младена Прелић. 42 (1993) 251-252.

Прошић, Лука

590. Српске божанске тачке: Сретен Петровић, Митологија Срба, Просвета, Ниш 1997. стр. 287 / Лука Прошић. 46 (1997) 237-240.

Прошић-Дворнић, Мирјана

591. Nikola Pantelić: Narodna umetnost Jugoslavije, Beograd, Jugoslovenska revija, 1984. / Мирјана Прошић Дворнић. 33 (1984) 167-171.

592. Никола Пантелић: Наслеђе и савременост. Друштвени живот у селима чачанског и горњомилановачког краја, Београд, САНУ, 1991. - (Посебна издања Етнографског института; књ. 35) / Мирјана Прошић-Дворнић. 40 (1991) 181-183.

593. Angelos Vaš: Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. i 18. stoletju, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1992. / Мирјана Прошић-Дворнић. 42 (1993) 237-241.

594. *Две нове књиге у библиотеци XX век*: Мери Даглас, Чисто и опасно – анализа појмова прљавштине и табуа, (превела Ивана Спасић) XX век, Београд: Плато 1993, 257. стр. – Добрила Братић, Глуво доба – представе о ноћи у народној религији Срба, Београд: Плато, 1993, 226. стр. / Мирјана Прошић-Дворнић. 42 (1993) 247-250.

595. Омаж професору Павлу Васићу – костимологу и костимографу „Павле Васић и костим“. Изложба и каталог аутора Ђурђице Петровић, Београд, Културни центар, 1993. / Мирјана Прошић-Дворнић. 42 (1993) 227-228.

Радовановић, Миљана

596. Значајни прилози о етнографско-фолклористичким истраживањима Русина у Бачкој / Миљана Радовановић. 16-18 (1967-1969) 165-172.

597. Два зборника радова посвећених научном делу Сретена Вукосављевића и проблемима социологије села / Миљана Радовановић. 23 (1974) 156-158.

598. Три зборника радова са научних састанака слависта у Вукове дане 1971-1973, Међународни славистички центар СР Србије / Миљана Радовановић. 23 (1974) 158-160.
599. Ласта Ђаповић, *Земља – веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања 39, Београд 1995, с. 274. / Миљана Радовановић. 45 (1996) 170-172.
600. Татомир Вукановић, *Дреница – Друга српска Света гора*, Музеј у Приштини и Народна универзитетска библиотека у Приштини, 1998, 1-172+3 карте, 13 слика / Миљана Радовановић. 47 (1998) 175-176.
601. Атлас народне културе Словака у Југославији (Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Juhoslávii), Матица словачка у Југославији – Бачки Петровац, 2002. / Миљана Радовановић. 50-51 (2003) 246- 247.
602. Недељко-Неђо Паовица: *Љубомир – антропогеографска истраживања*; Српска академија наука и уметности, Београд 2002. / Миљана Радовановић. 50-51 (2003) 247-248.

Радојичић, Драгана

603. Илија Становчић, *Убли херцеговски у писаним изворима и сјећању*, Матица Боке, Херцег Нови 2008, 297 стр. / Драгана Радојичић. 57 (1) (2009) 315-316.

Радусиновић, Павле С.

604. Петар Стојановић: Побратимство као особита врста сродства у Црној Гори и сјеверној Албанији : осврт на стање у 19. и на почетку 20. вијека, Загреб, ЈАЗУ, 1977. - (Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена; књ. 47) / Павле С. Радусиновић. 28 (1979) 190-192.
605. Ђоко Д. Пејовић: Друштвено-филозофски погледи у Црној Гори од почетка XIX до средине XX вијека : прилог изучавању теоријске мисли у Црној Гори, Титоград, САНУ, 1980. - (Посебна издања, књ. 10) / Павле С. Радусиновић. 29 (1980) 169-174.
606. Ђурица Крстић: Правни обичаји код Куча, Београд, САНУ, Балканолошки институт, 1979. - (Посебна издања; књ. 7.) / Павле С. Радусиновић. 29 (1980) 174-179.

Ратковић, Драгана

607. Лингвогеографска слика власитиначког краја: Станислав Станковић, *Границе призренско-тимочких говора у власитиначкоме крају*, Институт за српски језик САНУ, Монографије 5. Београд, 2008, 247 страна / Драгана Ратковић. 58 (1) (2010) 221-226.

Ромелић, Живка

608. Татомир Вукановић, *Речник древног рударства на централном Балкану од XII до XVIII века*, Музеј рударства и металургије, Бор 1998. / Живка Ромелић. 47 (1998) 192-194.

Стевановић, Лада

609. Александар Крел, Дечије игре, традиционалне српске такмичарске дечије игре у Товаришеву, Београд 2005. / Лада Стевановић. 55 (2) (2007) 212-213.
610. Aleksandar Krel, Children' Games: Traditional Competitive Children' Games in Tovariševo, Belgrade 2005 / Lada Stevanović. 55 (2) (2007) 213-214.
611. Лидија Радуловић: *Пол/род и религија, конструкција рода у народној рлигији Срба*, Етнолошка библиотека, књига 42, Београд 2009. / Лада Стевановић. 58 (1) (2010) 219-221.

Стефановић-Бановић, Милеса

612. Петар Славковски, Свет који нестаје. Традиционална аграрна култура Словака у централној и јужној Европи / Милеса Стефановић-Бановић. 57 (2) (2009) 169-171

Стојанчевић, Видосава

613. Životni prostredi. Sv. 2, Brno 1974. / Vidosava Stojančević. 27 (1978) 226-230.
614. Premeny e udových súčasnosti Socialisticke krajiny // Slovenska akadémia, Narodopisný ústav, Bratislava, 1978. - (Edícia Spisy Medzinárodného komitétu pre etnograficke študium súčasnosti; zv. 2) / Vidosava Stojančević. 28 (1979) 180-183.
615. K. Horalek: Folklór a světová literatura, Praha, Čehoslocenska akademia, 1979. / Vidosava Stojančević. 29 (1980) 157-158.
616. Драга Вуксановић-Анић: Са капетаном д`Ормесоном 1877 : 22 дана двоколицама кроз Србију, Београд, Народна књига, 1980. / Видосава Стојанчевић. 30 (1981) 188-192.

Стојић, Марта

617. Радост Иванова, Култура наше свакодневице, Фабер, Велико Трново, Бугарска, 2006. Обим: 188 страна / Марта Стојић. 55 (1) (2007) 263-266.

Сувајџић, Бошко

618. Народне песме из лесковачке области. Сакупио Драгутин М. Ђорђевић; приредио Момчило Златановић, Београд, САНУ, 1990 - (Српски етнографски зборник, књ. 5) / Бошко Сувајџић. 40 (1991) 195-199.

Тодоровић, Ивица

619. Рачко Попов, Български народен календар, 2006, 130 стр. / Ивица Тодоровић. 55 (2) (2007) 209-210.
620. Rasko Popov, Bulgarian Folk calendar, 2006, 130 pp. / Ivica Todorović. 55 (2) (2007) 210-212.

Трифунковић, Весна

621. Милина Ивановић-Баришић, *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*, Београд: Етнографски институт САНУ, књ. 59, 2007. (Београд: Академска издања), 411 стр. / Весна Трифунковић. 57 (1) (2009) 316-318.

Трифуноски, Јован Ф.

622. Мил. С. Филиповић: Номадски Цинцари на Ограждену, Београд, 1983. - (Гласник Етнографског института, св. 24) / Ј. Ф. Трифуноски. 1 (1952) 639-640.
623. Коста Н. Костић: Историја Пирота, Пирот, Музеј понишавља, 1973. / Ј. Ф. Трифуноски. 23 (1974) 167-168.
624. Миленко С. Филиповић: Таковци : етнолошка посматрања, Београд, 1972 - (САНУ, Одељење друштвених наука; Расправе и грађа, књ. 7) / Ј. Ф. Трифуноски. 23 (1974) 168-169.
625. Petar Stojanović: Pobratimstvo kao osobita vrsta srodstva u Crnoj Gori i sjevernoj Albaniji, Zagreb, JAZU, 1977. - (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena; knj. 47) / J. F. Trifunoski. 27 (1978) 216.
626. Јован В. Јовановић: Лесковачко поље и Бабичка гора : привредна, етнографска и социолошка истраживања, Лесковац, 1978. – (Лесковачки зборник, књ. 18) / Ј. Ф. Трифуноски. 28 (1979) 186-187.
627. Радмила Кајмаковић: Народни обичаји становништва Дербенте, Сарајево, 1978. - (Гласник Земаљског музеја БИХ, св. 30-31) / Ј. Ф. Трифуноски. 28 (1979) 189-190.
628. Братислав Владић-Крстић: Ћилимарство у Босни и Херцеговини, Сарајево, Гласник Земаљског музеја, 1978. (Серија за етнологију, св. 32) / Ј. Ф. Трифунковић. 29 (1980) 156.
629. Јасна Бјеладиновић: Српска народна ношња у Ибарском Колашину, Штавици и у околини Новог Пазара. Књ. 43., Београд, Гласник Етнографског музеја, 1979. / Ј. Ф. Трифуноски. 29 (1980) 155.
630. Радмила Филиповић-Фабијанић: Веровање у куративну моћ култних грбова код Срба и Хрвата у Босни и Херцеговини, Сарајево, 1979. (Гласник Зеамљског музеја Босне и Херцеговине) / Јован Ф. Трифуноски. 29 (1980) 154.

631. Радмила Кајмаковић: Традиционални народни обичаји динарског становништва у Површи и Ракитном, Сарајево, Гласник Земаљског музеја БИХ, 1979. – (Серија Етнологија, св. 34) / Ј. Ф. Трифуноски. 31 (1982) 120-121.
632. Миливоје Милосављевић: Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву, Нови Сад, 1980. – (Рад војвођанских музеја, књ. 26) / Ј. Ф. Трифуноски. 32 (1983) 140.
633. Светлана Бајић: Хрватска народна ношња у Неуму и околини, Сарајево, 1981. – (Гласник Земаљског музеја БИХ) / Ј. Ф. Трифуноски. 33 (1984) 181.

Ћупурдија, Бранко

634. Петнаеста зонска смотра аматерских хорова оркестара и фолклорних ансамбала у Чантавиру / Бранко Ћупурдија. 32 (1983) 119-120.
635. Пут ка целовитости дужијанце / Бранко Ћупурдија. 58 (2) (2010) 163-172.

Филиповић, Миленко С.

636. А. Венац: Radimlja, Sarajevo, 1950. / Mil. S. Filipović. 1 (1952) 632-633.
637. Д-р инж. Матија Крајчиновић: Прилог проучавању бојадисарског умјећа код нашега народа, Београд, Српска академија наука, 1984. - (Посебна издања, CXLVIII) / Мил. С. Филиповић. 1 (1952) 617-618.
638. Bela Bartok and Albert B. Lord: Serbo-croatian folk songs, New York, Columbia Universit Press, 1951. / Mil. S. Filipović. 2-3 (1953-1954) 1067-1068.
639. Narodopisje Slovencev. Deo 1-2. S sodelovanjem ravnatelja dr Antona Breznika ... [et al.], Ljubljana 1944, 1952. / Mil. S. Filipović. 2-3 (1953-1954) 1014-1016.
640. Clement Simon Mihanovich: Religious folklore of the Poljica region of Dalmatia, 1984. – (Journal of American folklore; vol. 61) / Mil. S. Filipović. 2-3 (1953-1954) 1062.
641. Clement Simon Mihanovich: Religious folklore of the Poljica region of Dalmatia, 1951. – (Journal of American folklore; vol. 64) / Mil. S. Filipović. 2-3 (1953-1954) 1062.
642. Carleton S. Coon: The mountains of giants : a racial and cultural study of the nort Albanian Ghegs, Cambridge (Mass.), USA, 1950. / Mil. S. Filipović. 2-3 (1953-1954) 1032-1035.

Церовић, Емилија В.

643. Joel Harpern: Bibliography of English language sources of Yugoslavia. – 2nd. Ed., Amherst, University of Massachusetts, 1969. - (Department of

- anthropology, Research reports; no. 3) / Emilija V. Cerović. 16-18 (1967-1969) 207-208.
644. Milada Kubová: Bibliografija slovenskeje etnografie a folkloristiki za roky 1960-1969, Bratislava, Národopisný ústav SAV, 1971. / Emilija V. Cerović. 19-20 (1970-1971) 238-240.
645. Др Јаша Романо: Југословенска библиографија лекаруша и народних медицинских рукописа, Београд, Научно друштво за историју здравствене културе Југославије, 1973. / Емилија Церовић. 24 (1975) 177-178.
646. Јелена Шаулић: Вук и породица, Београд, Југословенска ревија, 1978. / Емилија Церовић. 28 (1979) 195-196.

Шаулић, Аница

647. Здравац миришљавац: народне песме и бајалице из Тимочке Крајине. Сакупио Љубиша Рајковић Кожељац, Зајечар, 1978. / Аница Шаулић. 28 (1979) 210-214.

Шобајић, Петар

648. Белешке и објашњења уз 4. књигу српских народних песама / П. Шобајић. 4-6 (1955-1957) 461-466.

Шћепановић, Михаило

649. Ријеч – и мелем и посијеч: Драго Ћупић – Жељко Ћупић, Речник говора Загарача, Српски дијалектолошки зборник XLIV, Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик, Београд 1997. стр. 615. / Михаило Шћепановић. 46 (1997) 233-237.

Серијске публикације

Антонић, Драгомир

650. Гласник Етнографског музеја. Књ. 37., Београд, 1974. / Драгомир Антонић. 24 (1975) 174-175.

Барјактаровић, Мирко Р.

651. Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. XVI, 1953, стр. 266. Уредник Митар Влаховић. / М. Р. Барјактаровић. 2-3 (1953-1954) XVI, 1037-1042.

Бркић, Ласта

652. Journal of the gipsy lore society. XLIX / Ласта Бркић. 3-4 (1970-1971) 249-251.

Влаховић, Бреда

653. Словенски етнограф. Св. 12, 14,15, 16-17., Љубљана, 1960-1964. / Бреда Влаховић. 11-15 (1962-1966) 239-244.
654. Slovenski etnograf. 21-22 (1968-1969), Ljubljana, 1970. / Бреда Влаховић. 19-20 (1970-1971) 242-243.
655. Slovenski etnograf. 23-24 (1970-1971), Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 1972. / Бреда Влаховић. 23 (1974) 171-172.
656. Slovenski etnograf. 29 (1976), Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 1978. / Бреда Влаховић. 27 (1978) 239-241.
657. Pogledi. 3, Ljubljana, 1978., str. 454. / Breda Vlahović. 28 (1979) 175-179.

Дрљача, Душан

658. Revue des etudes sud-est europeennes. 1-8, Bucarest / Душан Дрљача. 19-20 (1970-1971) 245-247.
659. Етнографија Јужних Славена у Мађарској. Т. 1-2. / Душан Дрљача. 27 (1978) 243-245.
660. Етнографија Јужних Славена у Мађарској. Т. 3. Будимешта, 1979. / Душан Дрљача. 30 (1981) 197-198.
661. Етнологија у часопису шабачког Музеја – Годишњак Народног музеја у Шапцу, бројеви 1, 2 и 3 (2000, 2001. и 2002) / Душан Дрљача. 52 (2004) 360-361.

Ђорђевић, Јадранка

662. *Etnolog* – Glasnik Slovenskega Etnografskega muzeja, 5 (LVI), Ljubljana, 1995, 441 str., 6 (LVII), Ljubljana, 1996, 485 str., 7 (LVIII), Ljubljana, 1997, 517 str. / Јадранка Ђорђевић. 47 (1998) 187-189.
663. Преглед словеначких часописа из етнологије (2000-2003) / Јадранка Ђорђевић. 52 (2004) 327-334.

Зечевић, Даринка

664. Летопис Етнографског института Српске академије наука : 1947-1950. / Даринка Зечевић. 1 (1952) 577-580.
665. Летопис Етнографског института Српске академије наука : 1951-1955. / Даринка Зечевић. 4-6 (1955-1957) 381-387.

Златановић, Сања

666. *Кодови словенских култура бр. 3, Свадба*, Слио, Београд 1998, 273. / Сања Златановић. 47 (1998) 186-187.

Ивановић-Баришић, Милина

667. Годишњак Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност, Бајмок 2007 / Милина Ивановић-Баришић. 56 (1) (2009) 292-293.

Идвореан Стефановић, Братислава

668. Рад војвођанских музеја 35, Музеј Војводине, Нови Сад, 1993. / Братислава Идвореан Стефановић. 43 (1994) 246-248.

Јовановић, Милка

669. Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 31-32 (1968-1969), Београд, 1969. стр. 9-515. / Милка Јовановић. 19-20 (1970-1971) 240-241.

Кнежевић, Сребрица

670. Гласник земаљског музеја у Срајеву. Нова серија, св. 12, Срајавео, 1957. / Сребрица Кнежевић. 7 (1958) 171-172.

Малешевић, Мирослава

671. Етнолошке свеске. 1, Београд, Етнолошко друштво Србије, Београд, 1987., стр. 188. / М. Малешевић. 29 (1980) 183-185.
672. Етнолошке свеске. 2, Београд, Етнолошко друштво Србије, Београд, 1980., стр. 122. / М. Малешевић. 29 (1980) 185-186.

Младеновић, Оливера

673. Нови чехословачки фолклористички часопис : Narodopisne aktuality, Stražnice, 1964, 1965.. / Оливера Младеновић. 11-15 (1962-1966) 236-237.
674. Národopisné actuality. 1; 2; 3-4. Главни уредник Јозеф Томаш, Strážnice, 1969. / Оливера Младеновић. 16-18 (1967-1969) 197-198.
675. Český lid. Институт за етнографију и фолклористику Чехословачке академије наука, Праг, 1'6 (1980) / Оливера Младеновић. 19-20 (1970-1971) 243-245.
676. Македонски фолклор. 1; 2; 3-4 (1968-1969). Главни уредник Блаже Ристовски, Скопје, Фолклорен институт / Оливера Младеновић. 19-20 (1970-1971) 241-242.
677. Јубилеј часописа „Развитак“ / О. Младеновић. 30 (1981) 193-194.

Николић, Видосава

678. Slovenski etnograf. Letnik VI-VII, Etnografski muzej, Ljubljana 1953-1954. / Видосава Николић. 2-3 (1953-1954) 1042-1045.

Павловић, Мирјана

679. Етнолошке свеске. 10, Етнолошко друштво СР Србије, Београд, 1989. / Мирјана Павловић. 39 (1990) 176.

Пантелић, Никола

680. *Ethnologia Slavica*. Т. XXI ;XXII, Univerzita Komenského, Bratislava, 1990-1991. / Никола Пантелић. 40 (1991) 194-195.
681. Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 57, Београд, 1993. / Никола Пантелић. 43 (1994) 245-246.

Прелић, Младена

682. *Folklór és tradíció*. V, МТА, Nepszajzi Kutató Csoport, Budapest, 1988. / Младена Прелић. 36-37 (1988) 183-185.
683. *Folklór és tradíció*. VI = Folklor i tradicija. VI, МТА, Nepszajzi Kutató Csoport, Budapest, 1988. / Младена Прелић. 38 (1989) 236-239.

Радовановић, Миљана

684. “*Ethnologia europaea*”, Paris, 1967. / Миљана Радовановић. 16-18 (1967-1969) 199-202.

Трифуновић, Весна

685. Излазак нове серије ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ на Филозофском факултету у Београду / Весна Трифуновић. 55 (2) (2007) 218-220.
686. Reinstatement of the journal *Ethno-Anthropological Problems*, published by Belgrade University of Philosophy / Vesna Trifunović. 55 (2) (2007) 220-221.
687. Први број часописа Центра за етнолошка и антрополошка истраживања – *АНТРОПОЛОГИЈА* / Весна Трифуновић. 55 (2) (2007) 221-222.
688. The first issue of the journal for ethnological and anthropological research – *Anthropology* / Vesna Trifunović. 55 (2) (2007) 222-223.

Црнић Пејовић, Марија

689. Зборник радова из науке, културе и умјетности, БОКА 25 Херцег Нови, 2005 / Марија Црнић Пејовић. 54 (2006) 476.

Прикази грађе

Миленковић Вуковић, Биљана

690. Етнографска грађа у делу Јована Мишковића, 1. део / Биљана Миленковић Вуковић, Ласта Ђаповић. 54 (2006) 445-473.

691. Етнографска грађа у делу Јована Мишковића, 2. део / Биљана Миленковић-Вуковић, Ласта Ђаповић. 56 (1) (2009) 253-286.

Милутиновић, Вера

692. Обредна пецива у Војводини / Вера Милутиновић. 16-18 (1967-1969) 125-158.

Научни скупови

Антонић, Драгомир

693. Seminarium etnologicum. 7 / Dragomir Antonić. 23 (1974) 146-147.

Аранитовић, Добрило

694. Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“. 7, Пријепоље, Заједница образовања, 1979. / Добрило Аранитовић. 29 (29 (1980) 142-144.

Благојевић, Гордана

695. Светски конгрес: *20th World Congress on Dance Research "Promotion of Diversity"* 25-29. октобар 2006. године, Атина (Грчка) / Гордана Благојевић. 55 (1) (2007) 262-263.

Влаховић, Бреда

696. Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“. 5, Пријепоље, 1977. / Бреда Влаховић. 26 (1977) 264-266.
697. Etnologija in sodobna slovenska družba. Savetovawe etnološkog društva Slovenije, Brežice, jun 1978. / Breda Vlahović. 27 (1978) 235-239.
698. Први конгрес југословенских етнолога и фолклориста, Рогашка Слатина, 5-9, октобар 1983. / Бреда Влаховић. 32 (1983) 109-110.
699. Састанак међународне комисије за проучавање народне културе у области Карпата и Балкана (МКККБ), Пријепоље, 1983. / Бреда Влаховић. 32 (1983) 111-112.
700. 25 година рада Међународне комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ) / Бреда Влаховић. 38 (1984) 187-189.

Влаховић, Петар

701. Стручно научни скупови ЕИ САНУ у 1982. години / П. Влаховић. 31 (1982) 95-98.

Дрљача, Душан

702. Проблеми словенске етнографије и етнографског атласа на V међународном конгресу слависта, Софија, 1963. / Душан Дрљача. 11-15 (1962-1966) 213-219.
703. Научни скуп словенских етнолога „Заједничке и различите црте у народним културама Словена“, Слањичка Осада (Орава, Словачка), 1-3. VII 1970. / Душан Дрљача. 19-20 (1970) 260-230.
704. Саветовање о палеонтолошком раду у Босни и Херцеговини / Душан Дрљача. 19-20 (1970-1971) 257-259.
705. Први међународни конгрес европске етнологије у Паризу 1971. / Д. Д. и др. 19-20 (1970-1971) 264-275.
706. Други симпозијум етнолога СР Србије: посвећен стогодишњици рођења Јована Ердџановића, Панчево, 30. и 31. X и 1. XI 1974. године / Душан Дрљача. 23 (1974) 148-152.
707. Симпозијум етнoлошког друштва Југославије: етнoлошко проучавање градских и приградских насеља, Крушевац, 8-10. новембра 1974. године / Душан Дрљача. 23 (1974) 153-156.
708. Четрнаесто саветовање ЕДЈ: у част осамдесетогодишњице живота проф. Др Милована Гавација, Суботичке Топлице, 7-10. октобра 1975. / Душан Дрљача. 25 (1976) 209-212.
709. Научни скуп посвећен стогодишњици ослобођења Пирота од Турака / Душан Дрљача. 27 (1978) 194-196.
710. 725. Петанесто саветовање етнолога Југославије / Душан Дрљача. 27 (1978) 181-184.
711. 726. Саветовање „Културно наслеђе и културне манифестације у развоју туризма“ / Душан Дрљача. 30 (1981) 177-178.
712. Други конгрес међународног удружења за етнологију и фолклор Европе, Москва – Суздаљ, 30. IX – 6. X 1982. / Душан Дрљача. 31 (1982) 99-105.

Дробњаковић, Боривоје

713. Четврти међународни конгрес за антропoшке и етнoлошке науке у Бечу и припреме за Пети међународни конгрес у Филаделфији 1956. године / Боривоје, Дробњаковић. 2-3 (1953-1954) 957-959.

Ђаповић, Ласта

714. Seminarium ethnologicum VI / Lasta Ђаповић. 22 (1973) 279-280.
715. О симпозијуму „Животи и обичаји Рома у нашој земљи“ / Ласта Ђаповић. 26 (1977) 254-259.

716. Етничка традиционална култура и народна знања / Ласта Ђаповић. 43 (1994) 235-236.

Ивановић-Баришић, Милина

717. Међународна конференција "*Art Design and Folk Tradition*", Санкт Петербург, 11 –15. маја 1998 / Милина Ивановић-Баришић. 47 (1998) 199-200.

Јовановић, Милка

718. „Мокрањчеви дани“. Шесто саветовање музиколога, етнолога и фолклориста, 1971. / Милка Јовановић. 19-20 (1970-1971) 256-257.
719. Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“, VI, Пријеполје, 1978. / Милка Јовановић. 27 (1978) 202-203.

Лукић Крстановић, Мирослава

720. Извештај са ДЕМОС – Конференције, Братислава 1997. / Мирослава Лукић Крстановић. 46 (1997) 247-
721. Трибина: *www.agresija: Ка етнографији комуникације Интернетом у времену рата*, Филозофски факултет у Београду, 17. јула 1999. / Мирослава Лукић-Крстановић, Мирослав Нишкановић. 47 (1998) 200-203.

Луковић, Милош

722. Научни скуп у Чешкој Републици / Милош Луковић. 57 (2) (2009) 176-178.

Малешевић, Мирослава

723. Четврти конгрес међународних удружења за етнологију и фолклор (SIEF), Берген, јун 19-23, 1990. / Мирослава Малешевић. 39 (1990) 159-161.

Младеновић, Оливера

724. Саветовање о традиционалној култури Словака у Војводини / Оливера Младеновић. 19-20. (1970-1971) 254-256.

Павићевић, Александра

725. „Држава, наука, култура“, научни скуп у организацији етнолошко-антрополошког друштва Србије, Београд, Етнографски музеј 11-12. јун 2009. / Александра Павићевић. 57 (2) (2009) 173-176.
726. Хроника научног скупа Етнолошко-антрополошког друштва Србије, Гуча 1-2. октобар 2010. / Александра Павићевић. 58 (2) (2010) 203-205.

Пантелић, Никола

727. Уводна реч на отварању научног скупа „Етнологија пред новим изазовима“ / Никола Пантелић. 41 (1992) 11-18.
728. Зашто расправе о народној традицији данас / Никола Пантелић. 43 (1994) 9-11.

Прелић, Младена

729. Округли сто *Друштвене науке о Србима у Мађарској*, Београд 6 – 8. децембра 1998. / Младена Прелић. 47 (1998) 195-197.
730. VI конференција *Међународног удружења за етнологију и фолклор (SIEF)*, Амстердам, 20-25. априла 1998. / Младена Прелић. 47 (1998) 197-199.

Радовановић, Миљана

731. Саветовање о традиционалној култури Русина и Украјинаца у Војводини / Миљана Радовановић. 19-20 (1970-1971) 253-254.
732. Међународне научне конференције етнолога социјалистичких земаља / М. Радовановић. 23 (1974) 147-148.
733. Етнологија и фолклор на Петом међународном конгресу за проучавање југоисточне Европе (AIESEE), Београд, септембар 1984. / Миљана Радовановић. 33 (1984) 183-186.
734. Конференција ДЕМОС-а у Дрездену 1995. стр. 334. / Миљана Радовановић, Мирослава Лукић-Крстановић. 44 (1995) 334-335.

Радовић, Срђан

735. Шеста бугарско-српска конференција у Варни / Срђан Радовић. 57 (1) (2009) 325-327.

Радотић, Нада

736. Први конгрес историчара ФНРЈ 1954. год. / Нада Радотић, Видосава Николић. 2-3 (1953-1954) 973-974.

Стојанчевић, Видосава

737. Етнологија и фолклор југословенских народа у рефератима совјетске делегације на Шестом међународном конгресу слависта, Праг, 1968. / Видосава Стојанчевић. 19-20 (1970-1971) 194-196.
738. Учешће чехословачких етнолога на Осмом међународном конгресу антрополошких и етнолошких наука, Токијо, 1968. / Видосава Стојанчевић. 19-20 (1970-1971) 202-208.

739. Два значајна јубиларна скупа Народног музеја у Лесковцу 1977-78. године / Видосава Стојанчевић. 27 (1978) 191-194.

Филиповић, Миленко С.

740. Први међународни конгрес за европску и западну етнологију / Мил. С. Филиповић. 1 (1952) 575-576.

Церовић, Емилија В.

741. Трећи међународни конгрес за студије југоисточне Европе; Букурешт, 4-10. септембар 1974. / Емилија В. Церовић. 23 (1974) 143-146.

Рад научних установа

Бјеладиновић-Јергић, Јасна

742. Допринос етнолога музеалаца развоју етнологије / Јасна Бјеладиновић-Јергић. 41 (1992) 179-186.

Влаховић, Петар

743. Уз тридесет пету годишњицу рада Етнографског института САНУ / Петар Влаховић. 31 (1982) 9-18.

Дивац, Зорица

744. Међународна сарадња Етнографског института Српске академије наука и уметности / Зорица Дивац. 55 (2) (2007) 41-48.

745. International Cooperation of the Ethnographic Institute of SASA / Zorica Diac. 55 (2) (2007) 49-56.

Марковић, Рада

746. Извештај о фолклорној збирци Етнографског института Српске академије наука / Рада Марковић. 1 (1952) 580-584.

Мартинова, Марина

747. Етнолошка наука у Русији. Нови пројекти Института за етнологију и антропологију Руске Академије Наука / Марина Мартинова. 53 (2005) 337-350.

Николић, Десанка

748. Народна традиција: предмет проучавања у Етнографском институту / Десанка Николић. 31 (1982) 9-18.

Пантелић, Никола

749. Издања Етнографског института САНУ у 1983. години / Никола Пантелић. 43 (1994) 233-234.

Радовановић, Миљана

750. Поводом тридесетогодишњице рада Етнографског института / Миљана Радовановић. 26 (1977) 249-254.

Радојичић, Драгана

751. Јубилеј Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 50-51 (2003) 7-10.

752. Jubilee of the Ethnographic institute Serbian academy of sciences and arts / Dragana Radojčić. 50-51 (2003) 11-14.

753. Сарадници Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 50-51 (2003) 15-17.

754. Researchers of the Ethnographical Institute Serbian Academy of Sciences and Arts / [Dragana Radojčić]. 50-51 (2003) 19-21.

755. Научноистраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 55 (2) (2007) 9-16.

756. Scientific and Research Proceedings of the Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts / Dragana Radojčić. 55 (2) (2007) 17-24.

Рајковић, Зорица

757. Монографска истраживања Завода за истраживање фолклора / Зорица Рајковић. 28 (1989) 29-34.

XVII Регистар имена

- Андрејић, Љубомир 344
 Антонијевић, Драгана (види и Антонијевић-Пајић, Драгана) 239-241, 259, 284, 447-450
 Антонијевић, Драгослав 213, 321, 387-388, 451-456, 526
 Антонијевић-Пајић, Драгана 283
 Антонић, Драгомир 21, 49, 92-93, 123, 138, 285, 457-459, 650, 693
 Аранитовић, Добрило 345, 389, 460-461, 694
 Арсеновић, Јелена 59
- Бабић, Горан 462-465
 Бакић-Хејден, Милица (Bakić-Hayden, Milica) 139
 Бандић, Душан 22, 50, 94, 466
 Барјактаровић, Мирко Р. 1-3, 23-24, 51, 124-125, 205, 260-261, 346, 390-393, 467-475, 651
 Баћевић, Јана 286
 Башић, Ивана С. 242-243
 Бељкашић-Хаџидедић, Љиљана 155
 Бјеладиновић-Јергић, Јасна 742
 Благојевић, Гордана 52, 347, 476-477, 695
 Бојанин, Станоје 95
 Борели, Рада (види и Марковић Борели, Рада) 214
 Бошковић, Александар 394, 478
 Братић, Добрила 25-29, 32, 53, 126, 133, 262-263, 479-483
 Бренч, Анджеј 54
 Бркић, Ласта (види и Ђаповић, Ласта) 652
- Васић, Оливера 181
 Васовић, Милорад 4, 395, 484-485
 Веселиновић-Анђелић, Магдалена 486
 Веселиновић-Шулц, Магдалена 487-489
 Владић-Крстић, Братислава 322
- Влаховић, Бреда 490-494, 653-657, 696-700
 Влаховић, Петар Ш. 30-31, 55, 127, 215, 396-400, 495-505, 701, 743
 Вражиновски, Танас 264
 Вукмановић, Јован Ј. 56-57, 156-158
 Вучинић, Весна 506
- Гавриловић, Љиљана 128, 159, 348
 Георгиев, Галин 96
 Гамс, Андрија 323
 Гацовић, Славољуб 216
 Гојковић, Андријана 182-184, 274-276
 Големовић, Димитрије О. 185, 287
 Гудовић, Зоран 5
- Давидов, Динко 206
 Давидовић, Душан 311
 Дандес, Алан 186, 324
 Данова Румјана 97
 Данчетовић, Војислав 127
 Дивац, Зорица 6, 58, 98, 129, 349, 458, 507-508, 545, 744-745
 Диковић, Јована 288, 509-510
 Драговић, Ђорђија 32
 Драгојловић, Ана 511
 Драгојловић, Драгољуб 512
 Драшкић, Мирослав 513
 Драшкић, Радован 59, 265
 Драшковић, Владо 217
 Дрљача, Душан 99, 312, 350, 514-515, 658-661, 702-712
 Дробњаковић, Боривоје М. 60, 401-403, 713
 Дукић, Душан 140
 Дурковић-Јакшић, Љубомир 160
 Дурлић, Паун Ес 141
- Ђаповић, Ласта (види и Бркић, Ласта) 33-34, 61, 130, 142, 218, 244-245, 266-268, 289, 351, 404, 516-519, 690-691, 714-716

- Ђокић, Марија 520
Ђорђевић, Десанка 35
Ђорђевић, Иван 290, 352, 521
Ђорђевић, Јадранка 662-663
Ђорђевић-Црнобрња, Јадранка 353
Ђурић, Рајко 36
- Ерден, Илдико 291, 522-523
- Живковић, Гордана 62-63
Жикић, Бојан 64, 269, 292, 325, 406, 524
Жунић, Лепосава 7, 525-526
Жупанић, Нико 131
- Здравковић, Иван 270
Зечевић, Даринка 354, 406, 664-665
Зечевић, Слободан 37, 187
Златановић, Сања 100, 277, 326, 355, 666
Златановић-Цветковић, Сања 527-528
Златковић, Драгољуб 38
- Иванова, Радост 293
Ивановић, Зорица 132
Ивановић-Баришић, Милина 65, 101-103, 161-162, 294, 356-357, 361, 529-533, 667, 717
Идвореан Стефановић, Братислава 8, 668
Илијин, Милица 407
Илић, Марија 246, 313
- Јанковић, Александар 358-361, 371
Јанковић, Даница С. 188
Јанковић, Љубица С. 188-190, 219, 247
Јовановић, Бојан 66, 143, 327, 408-409
Јовановић, Милка 9, 67-68, 163-169, 410-412, 534-535, 669, 718-719
Јутронић, Андре 144
- Карановић, Вукосава Н. 362, 536-538
Карановић, Зоја 69
- Квашњевич, Кристина (Kwasnievicz, Krystyna) 70
Керимова, Марина М. 413
Кнежевић, Сребрица 71, 414-416, 670
Ковачевић, Божидар 417
Ковачевић, Иван 72, 104, 295
Комицел, Емилија (Komicel, Emilia) 191
Костић, Цветко 220
Коњик, Ивана 278
Краснићи, Видосава (види и Николић, Видосава; Стојанчевић, Видосава) 170
Краснићи, Марк 221
Крел, Александар 210-211, 363
Крстић, Дејан 145
Крстић, Ђурица 418
Кулишић, Шпиро 539
Кумар, Жељко 364
Кумариану, Марија (Koumarianou, Maria) 296
- Лазаревић, Анђелка 73, 197-198
Лазаревић, Јованка 540-542
Лазаревић Големовић, Јованка 105
Лалевић, Миодрог С. 248
Лекић, Слађана 59
Лозанова, Галина (Lozanova, Galina) 74
Лукић, Мирослава 543
Лукић Крстановић, Мирослава 6, 297-298, 314-315, 328, 365-366, 544-545, 720-721, 734
Луковић, Милош 546-547, 722
- Љубинковић, Ненад 222
- Мајерхоф, Барбара 331
Малешевић, Мирослава 106, 133-134, 299, 367, 671-672, 723
Маринковић, Љубица 10
Марић, Растислав 419
Марић, Ратка 548
Марјановић, Весна 212
Марјановић, Милош 135

- Марковић Борели, Рада (види и Борели, Рада) 368
 Марковић, Рада 746
 Марковић, Радулка 171
 Мартинова, Марина 747
 Меденица, Радосав 549
 Међеши, Хелена 550
 Мелетински, Елеазар Моисејевич 329
 Мијаиловић, Јасна 172
 Миков, Лубомир (Mikov, Lubomir) 74
 Миленковић-Вуковић, Биљана 361, 369-372, 690-691
 Милорадовић, Софија 551-552
 Милошевић-Бревинац, Милорад 74-75, 146
 Милошевић-Ђорђевић, Нада 223, 553
 Милутиновић, Вера 692
 Миљковић, Александар А. 420, 554
 Миљковић, Љубинко 192
 Митровић, Маријана 373
 Михаличка, Вацлав (Michalička, Václav) 330
 Младеновић, Оливера 107, 193-194, 224, 421, 555-563, 673-677, 724
 Мојашевић, Миљан 225
 Мороз, Андреј Б. 226
 Мур, Сали 331
- Наумовић, Слободан 300-301
 Недељковић, Душан 227-230
 Недељковић, Невенка 564
 Николић, Видосава (види и Краснићи, Видосава; Стојанчевић, Видосава) 39, 108, 173-174, 199, 374, 565-569, 678, 736
 Николић, Десанка 6, 11-13, 77, 175, 200, 249-250, 316, 332, 422, 570-575, 748
 Николић, Рајко 14
 Николић, Сима 15
 Николов, Иван 40
 Нишкановић, Мирослав 375, 423, 428, 576-577, 721
 Ножинић, Дражен 41, 78, 109
- Отченашек, Јарослав (Otčenášek, Jaroslav) 302
- Павићевић, Александра 79, 303 333, 376, 578, 725-726
 Павковић, Никола Ф. 80, 579
 Павловић, Леонтије 42, 251-252
 Павловић, Миливој 43
 Павловић, Мирјана 110, 147, 201-202, 317, 377, 679
 Павловић, Радослав Ј. 16
 Палавестра, Предраг 580
 Пантелић, Никола 136, 318, 424-427, 581-588, 680-681, 727-728, 749
 Петреска, Весна 81
 Петровић, Ђурђица 428
 Петровић, Петар Ж. 17, 148, 429
 Петровић, Соња 334
 Петровић, Сретен 44, 111
 Пецо, Асим 82
 Пешикан Љуштановић, Љиљана 231
 Пешић, Надежда 176
 Попов, Рачко 112, 149
 Прелић, Младена 113, 319, 378, 589, 682-683, 729-730
 Прица, Инес 430
 Продановић, Ана 335
 Прошић, Лука 590
 Прошић-Дворнић, Мирјана 336, 591-595
 Путилов, Борис Николаевич 337
- Радан, Михај Н. 45
 Радовановић, Војислав С. 232, 279, 379, 431
 Радовановић, Голуб 233
 Радовановић, Миљана 6, 83, 253, 432-436, 596-602, 684, 731-734, 750
 Радовић, Срђан 735
 Радоичић, Мирко С. 137
 Радојичић, Драгана 177-178, 380, 603, 751-756
 Радојчић, Ђорђе Сп. 271
 Радотић, Нада 381, 736
 Радусиноввић, Павле С. 437, 604-606
 Рајковић, Зорица 757

- Рајковић-Кожелџац, Љубиша 234
Ранчић, Јасминка 254
Ратковић, Драгана 607
Ристески, Љупчо С. 338
Родић, Никола 179, 207
Ромелић, Живка 608
Русић, Бранислав 208
- Савковић, Драгана 114
Сечански, Живан 439
Симић, Милица 270
Синани, Данијел 46
Славковски, Петер 320
Смиљанић, Томо 235
Стевановић, Лада 84-85, 150, 382,
609-611
Стедман, Лајл Б. (Steadman, Lyle B.)
47
Стефановић-Бановић, Милеса 115,
612
Стојанчевић, Видосава (види и
Краснићи, Видосава; Николић,
Видосава) 18, 280-282, 440, 613-616,
737-739
Стојић, Марга 617
Стојковић, Андрија Б. 441
Сувајџић, Бошко 618
- Тановић, Стеван 195
Тодоровић, Ивица 116-117, 151, 203,
255, 272, 339, 383, 619-620
Токарев, Сергеј Александрович 442
Томић, Светозар 180
Требјешанин, Жарко 86
Трифунковић, Весна 304, 384, 621,
685-688
- Трифуноски, Јован Ф 19, 48, 87-89,
118-119, 152, 443, 622-633
Туцаков, Јован 204
- Ђулафић, Вукман 90
Ђулибрк, Светозар 340
Ђупурдија, Бранко 120-121, 634-635
Ђурчић, Невена 341
- Узенева, Елена 256
- Фабијанић, Радмила 91
Филиповић, Миленко С. 153, 257,
444, 636-642, 740
- Халанд, Еви Јоана (Håland, Evy Jo-
hanne) 305
Херолдова, Ива 122
Хнраки, Марија (Hnaraki, Maria) 196
- Џвјетићанин, Тијана 306
Џеровић, Емилија В. 209, 236, 385,
643-646, 741
Џрнић Пејовић, Марија 689
- Чворовић, Јелена 154, 258, 273, 386
Чоловић, Иван 307-310, 342-343, 445
Чулиновић-Константиновић, Весна
20
- Џацић, Петар 237
- Шаулић, Аница 238, 647-648
Шобајић, Петар 446
Шћепановић, Михаило 649

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

Serbian Dance Tradition

Gordana Blagojević, *Σέρβικη χορευτική παράδοση (Serbian Dance Tradition)*, Institute of the Academy for the Arts and Monuments Preservation of the Serbian Orthodox Church, Sremski Karlovci-Serbia 2009.

As stated in the book's prologue, *Serbian Dance Tradition* aims to introduce a rich dancing heritage to Greek audiences. Greek is the language, therefore, that Dr. Gordana Blagojević has chosen in order to introduce "her native dancing culture" to a wide audience with an ultimate goal to establish a cultural dialogue amongst the two peoples. Her study is historical, covering mostly the period from the end of the 19th to the beginning of the 20th century, as after the Second World War a big change on the Serbian socio-political levels affected also their dancing customs.

The book starts with a brief history of the Serbian people and reviews of previous studies on and research sources of Serbian dances. It proceeds to talk further about the formations and the names of the dances as well as provide the readers with information on the gender and the age of the dancers. Several ways of holding hands and the movement of the dancing circle is mentioned before the writer proceeds with analyzing the relationship between music and dance. According to Dr. Blagojević, Serbian dances fall under four major categories: "silent" dances, dances accompanied by voices and/or instruments, all referring to specific geographical areas, such as the

ones around the Dinarides mountains or the Pannonian plains.

More information on urban dancing is provided as well as the reasons "why" and the spaces "where" dancing usually takes place at. Dr. Blagojević also examines the ritual dimensions of Serbian dancing and talks about specific dances that are performed for communal purposes but also during important, traditional events that take place throughout the calendar year (--such as Carnival and Easter). She also describes dance events that take place during several rites of passage, such as birth, weddings and funerals.

The book concludes with information on the places where dancing is performed as well as the way it used to be taught -- orally passed down from generation to generation. It emphasizes how Serbian dancing today is observed mostly at "folkloric" events even though there has been a strong attempt for its dissemination by educating younger generations through cultural associations and groups that perform folk dances. To that end, the Serbian diaspora has a strong word, as traditional dances performed by immigrants are a significant means for connecting with "home".

Serbian Dance Tradition views Serbian culture at the crossroads of East

and West, as a living organism that has accepted and is still absorbing several influences from neighboring countries and their respective traditions. The attempt of a “foreigner”, like Dr. Gordana Blagojević, to introduce us through a non-native language, Greek, to the dancing tradition of her native place is remarkable. Her book is raw material for the understanding

and the respect of a complicated, cultural tradition, like the Serbian. I particularly applaud the rare collection of historical photos that accompany the writer’s dancing descriptions and which manage to travel readers to the Serbian land, sealing, this way, the similarities but also the deep friendship amongst “our” peoples.

Maria Hnaraki

Изазови визуелне антропологије: Историја Балкана у сликама

Осврт на FWF – пројекат *Visualising family, gender relations and the body: The Balkans approx. 1860-1950*

Документовање социокултурног живота издвојило се као једна од значајних намена фото-апарата и камере још од времена када је привилегија руковања овим изумима припадала искључиво професионалцима. Са почецима њихове шире употребе, тај потенцијал су, између осталих, свесрдно искористили антрополози, утирући уједно тиме и пут визуелној антропологији. Могуће је да је то и један од узрока повезивања ове области најпре са етнографском документарном продукцијом, у смислу визуелне грађе чији су аутори сами антрополози, и то преваходно у научне сврхе. Ипак, не треба заборавити да ова грана антропологије промовише и истраживања визуелног материјала који су други аутори стварали за различите намене, што у фокус интересовања посебно поставља начин представљања и интерпретације путем одговарајућег визуелног медија. Управо је изазов оваквог истраживања инспирисао пројекат на тему проучавања фотографија начињених на подручју Балкана у периоду од 1860. до 1950. године, а у

реализацији Центра за историју југоисточне Европе при Универзитету у Грацу. Још прецизније, идеја овог пројекта настала је након што је констатовано непостојање критичке рефлексije у ревизији историје Балкана, када је реч о визуелној грађи и изворима.

Комплексност оваквог подухвата огледа се на више нивоа. Удаљеност просторно али и временски спецификованог „терена“ није једини проблем са којим ће аустријске колеге морати да се суоче. Природа грађе у овом случају такође захтева посебну пажњу и опрезност, на које нарочито „опомиње“ савремени контекст постмодерног друштва, у коме је јасно да фотографија непосредно представља оне који се на њој налазе, али да је у њу посредно учитан и социокултурни оквир из кога је потекао њен аутор. Стога се као један од битних захтева овог пројекта намеће паралелно разматрање контекста продукције и коришћења фотографија, са анализом самог њиховог садржаја. Лични печат аутора, који ове

визуелне творевине могу у себи носити, такође се не сме занемарити, иако не мора нужно имати онолики значај колики му се на први поглед може придати. Бавећи се социјалном праксом фотографисања, њеним импликацијама и интерпретацијама, Бурдије је истакао да друштво ставља ову праксу под свој колективни надзор, тако да и најбаналнија фотографија, поред експлицитних намера свога аутора, изражава систем шема, перцепција, мисли и вредновања заједничких целом друштву. Овакав приступ свакако охрабрује подухват какав је овај пројекат и даје му полета у суочавању и са другим изазовима које једно овако узбудљиво и интересантно истраживање у оквиру визуелне антропологије нуди.

Главни циљ и допринос овог пројекта познавању историје Балкана огледа се у другачијем приступу овом пољу, који фокусирањем на визуелне презентације даје „глас“ фотографисаним субјектима и обавештава о начину на који су они сами желели да буду представљени и запамћени. Друштвени слој, чији ће се систем шема, перцепција, мисли и вредновања анализирати путем фотографија рађених у оквиру овог пројекта, представља један прилично мали, али уједно јако утицајан сегмент некадашњег живља на Балкану. Едукација као један од главних адута за стицање водећих позиција, а поготово дипломе стечене на европским универзитетима – као „улазнице“ за друштвену елиту – донеле су са собом и нове начине схватања и погледа на свет, иначе веома различите од оних паралелно постојећих на селима и у мањим срединама, и често прилагођене потребама новонастале националне државе. Заузимајући водеће улоге у политичком, економском, правном и културном животу, као и у другим сферама моћи,

припадници овог слоја успешно су промовисали своје вредности и идеологије као парадигме успеха и прогреса, уједно стварајући и утемељујући дистанцу у односу на руралну средину, а све то – врло често – путем стратегија (само)презентације кроз фотографију. Исто тако, на овим визуелним творевинама је посебно видљиво и интересантно прожимање јавних и породичних дискурса, као и њихово рефлектовање на креирања рода, конструкције фигуре појединца у породици и, уопште, конструкције саме породице.

Појединачне и породичне слике, које ће овде бити у фокусу, потписали су локални фотографи који су у дужем периоду успешно радили у Београду, Сарајеву и Софији, попут Анастаса и Милана Јовановића у Београду, или попут породице Карастојанова у Софији. Фотографије начињене у њиховим атељеима, са раскошним позадинама, са „моделима“ одевеним по моди европских метропола, уз став препознатљив у ликовној уметности средине 19. века, помагали су самопрезентацију и креирање идентитета једне грађанске културе која је себе видела као део европске елите. На својим фотографијама, појединци су неретко остављали додатне информације које сведоче о њиховој привилегованој позицији, као што су посвете на страним језицима, или потписи који потцртавају њихову улогу у друштву и достигнућа у пословном или културном животу. У неким случајевима су те информације додате накнадно, од стране каснијих власника ових фотографија, који су тиме помогли контекстуализацију живота портретисаних. Ти усмени натписи, као и колекција више фотографија појединаца или пак целих фото-албума, наглашавају наративну димензију фотографија и омогућавају читање *суспендованих конверзација* (Langford) – прича које су визуелно забележене на

аверсу и које би, иначе, једино приказани на сликама или њима блиски могли дочарати.

Читави корпуси поменутих, али и других познатих фотографа обимних колекција биће проучени и анализирани коришћењем серијско-иконографског метода, који отвара могућност класификација фотографија у повезане групе (као што су породични портрети, фотографије са венчања, фотографије умрлих, визиткарте и разгледнице), и који информише о значајним социоекономским трендовима и односима. Поред тога, дубинска анализа одабраних фотографија понудиће даље увиде на микро нивоу. Да би се указало на различитост ових слика у односу на спољашњу тачку гледишта, оне ће бити упоређене са фотографијама чији су аутори западноевропски истраживачи који су путовали Балканом у приближно истом временском периоду (као што је Arthur Haberlandt), и који су користили фото-апарат у документарне сврхе, визуализујући оно што су сматрали вредним записа и приказивања западној публици.

Циљ овог пројекта нису само обрада и анализа грађанске културе Балкана с краја 19. и почетка 20. века на основу њене визуелне заоставштине, већ и предочавање и преиспитивање данашње историографије Југоисточне Европе, те деконструкција једноличних слика и наратива, базираних на текстуалности и традираних из генерације у генерацију појединаца и елите чији печат превасходно носе. Кроз анализу самог начина чувања, обраде, класификације и документације визуелне грађе, намера је да се прикаже њен данашњи значај у друштву и, како је већ Банкс показао, сама визуелна култура и социјалне, политичке и историјске снаге које је формирају и управљају њоме, пружајући тиме додатни слој значења свакој појединачној слици. Изнад свега, замишљено је да овај пројекат пружи даљи подстрек већ постојећим дебатама на тему историје породице, родних односа у урбаним контекстима, историје тела, модернизацијских процеса и економског развоја, материјалне културе и повећаног значаја фотографије за популацију.

Ана Ђорђевић
Весна Трифуновић

Пластичне деведесете

Аутори изложбе: мр Марко Стојановић и мр Милош Матић;
Етнографски музеј у Београду, 20. септембар – 20. децембар 2010.

Деведесете године прошлог века виђене из угла двојице антрополога, Марка Стојановића и Милоша Матића, оживљене су прошле јесени у виду изложбе *Пластичне деведесете* у Етнографском музеју у Београду. Изложбом је уједно обележено и 109 година од оснивања ове институције, али –

чини се – и најављен њен даљи рад у оквирима нових музеолошких и антрополошких концепција какве су овде примењене. Овде је подржана визија новог музеја, садржана у идеји „Telling story of space, time or concept instead of historiography“ (Т. Шола).

Период деведесетих, културну и друштвено-политичку стварност ових година, аутори су изабрали да представе употребним предметима од пластике. Јефтине и доступни, присутни у свим сегментима тадашњег друштва, били су изазов за нова промишљања и интерпретацију културне климе, начина живота и владајућих система, политичких и моралних, с краја двадесетог века. Функционална и симболичка значења пластичних предмета, смернице су које воде од предмета до доживљаја времена и околности у којима су настали и били коришћени. Паралелним присуством и активирањем семантичких путоказа, на изложби *Пластичне деведесете* нуди се једна од могућих прича о периоду распада бивше Југославије и социјалистичког друштвеног система, о времену последњих ратова, о међународној изолацији, о кризи – како привреде тако и хуманих вредности, те целокупног друштва. Значење пластике и настаје у оваквим условима, огледа се у тржишном утемељавању тзв. бувљих пијаца, киоска, отворених тржних центара и сличних простора у којима „циркулише“, а истовремено указује на транзиционе процесе, економске и све оне друге које нужно са собом носи.

Заправо, на изложби *Пластичне деведесете*, о транзицији у ширем смислу нужно и јесте реч. Јер, како културну и друштвено-политичку стварност једног времена турбуленције (и турбо културе) унети у данашњу стварност, другачију, а опет једнако извитоперену непрекидним транзицијама? Можда управо транзицијом самог музеја, односно процеса који га творе.

Тако се (пластични) предмет, не као сушта материја него као скуп знакова, пренео у једну музејску стварност у коју се учитава од стране аутора изложбе и у складу са ауторском концепцијом. Поруке створене, те припи-

сане самим предметима, даље су у отвореној комуникацији са публиком, која пак активирањем значењског потенцијала предмета може створити нове поруке, чиме испитује *поље неодређености*, односно – могућности интерпретација самих предмета као значењских извора. Посетилац, јасно, излази из изложбеног простора са информацијама и доживљајем представљене теме и времена, које је и сам креирао. Односно, откривањем нових значења и промишљањем предмета, појединац – посетилац открива и чува лични идентитет, а као интегрални део једног колективног који му се нуди. Ту је негде и уметнута транзиција музеја, у трансформацији и одмицању поља делатности од предмета ка процесу – процесу тражења и очувања сазнања. Сазнања, пак, о сопственом идентитету и значају наслеђа за прогрес будућности, а које опстаје у свести појединца и колектива. Њу већ треба неговати и изнова будити, јер је гарант опстанка поруке музеја, тј. баштине.

Пластичне деведесете су свест аутора и слух музеја да се ухвате у коштац са не тако давном прошлошћу, блиском већини савремене публике, те да помире она опречна мишљења која се увек јављају када је реч о догађајима из скоријих времена.

У оквиру изложбе у Етнографском музеју, експонати, пластични предмети из свакодневне употребе деведесетих година прошлог века, груписани су по критеријуму функционалних значења и чине мање целине. Као такве су и означене, и то ненаметљивим и кратким – не легендама на које смо навикнути, већ пре би се рекло – досеткама-паролама: „Деца су највеће благо“, „Хоћу да ти будем лепа“, „Секс, лажи и видео траке“, „Зон политикон“, „Куварице мање збори да ти ручак не загори“, „Од свитања...“, „До сумрака...“, итд. Овим су мини целинама у ствари представ-

љени сви животни циклуси човека и активности које их прате, а у којима је присутна пластика као „говорљиви“ елемент. Најлон пелене за бебе, лепо коцке за децу, перлон кошуље као симбол пословног човека, који „од свитања“ креће на посао, накит од јефтине пластике за лепши пол, вештачко цвеће које прати човека „до сумрака“ и обезбеђује му вечну (лажну) свежину. Већина предмета је постављена на беле столове и уз ободу изложбеног простора, чиме се оставља довољно места за кретање посетилаца, али и асоцира на тезге са тзв. бувљих пијаца. Њима је могуће слободно прићи и разгледати, те додиривати предмете. Овим позитивним приступом, у ком је култура понуђена публици на непосредно конзумирање, брише се дистанца посетилац – предмет. Тиме је и налажење сопствених слика прошлости у *значањским капсулама* предмета оствариве.

Остатак изложбе такође је оријентисан ка аранжираним целинама, као одговор на могућа виђења улоге и значаја пластике. Посматрање пластике из развојно-технолошког, тржишно-употребног, друштвено-културног и комуникацијско-значањског угла утицало је на сценографију изложбе, али пре свега на темељно бављење овим значањским аспектима и њиховим целовитим представљањем у пратећем каталогу изложбе. Употреба и значење пластике у транзицији, као и транзиција саме пластике, теме су које обојица аутора обрађују на 97 страна поменутог каталога. Уз помоћ њега се уједно и лако прати и допуњује поставка.

Симулација нормалне стварности, културе доколице и лагодног живота, остварена у хиперпотрошњи, употреби јефтине пластике и лоших копија, прикривала је објективну стварност

деведесетих у Србији. Културна инверзија тог перида подржана је и социјалистичким статусним симболима – симболима напретка: најлон чарапама, тзв. шушкavicима, венецијанским гондолама, што све чини део поставке у Етнографском музеју.

Тржиште преплављено пластиком и играчкама из Кине, односно – копијама играчака популарне културе Запада, још један су пример културне инверзије која се живела. Лажно уживање у благодети и удобности, упоредо са животом шверцера на улици, стварност је деведесетих. Зато је пластична столица, скут доколице и радно место шверцера бензина, у симболичком смислу нашла своје место и на изложби и на насловној страни каталога. Исто-времено или напослетку, пластика егзистира и комуницира и кроз секундарну употребу. Исечене флаше и канте служиле су углавном за једнократну употребу, ношење и пресипање намирница, течности и бензина. Окачене заједно на паноу у Етнографском музеју, говоре о томе, али и истичу разлику између секундарне употребе у урбаним и руралним срединама, у којима се пластика црпи до максималне искористивости.

У недостатку материјално и симболички вреднијих ствари, обичном човеку биле су довољне *пластичне вредности*, што је неминовно условило деградацију културног система. Јефтине производи од пластике, њихова доступност и масовна потрошња, у намери да одбаце сурову реалност, довели су до привида културног напретка, те до деградације читавог једног вредносног система.

Отуд вероватно и *Јефтино буђење скуких успомена* – као мото ове изложбе.

Јелена Павличић

Roast Chicken and Other Gypsy Stories

by Jelena Čvorović

publisher Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften,
EUROPEAN UNIVERSITY STUDIES, Series 19 B – Ethnology,
Hamburg, Germany, 2010

A book *Roast Chicken and Other Gypsy Stories* by Jelena Čvorović, views oral narratives from an evolutionary perspective. The book presents a group of tales collected orally in a fieldwork from Gypsies in western Serbia. The stories are a part of a collection (80 all together) made from several different Gypsy groups showing varying degrees of influence from Serbian culture. The significance of an oral tradition is examined from anthropological, ethnographical and historical perspectives. The Gypsy narratives presented in this book explore vital issues relevant for their survival and reproduction, such as marriage, residence, resources, tensions with the surrounding majority, and proper modes of behavior. In an attempt to interpret these stories as instructions for behavior, the author developed a theoretical framework based on anthropology and evolutionary approach that relates the stories to Gypsy culture. In doing so, the author explores the world of Serbian Gypsies in details. The author argues that a variety of Gypsy narratives' characteristics such as function, scenery, depiction and variation serve the Gypsies to cover and use social knowledge on local surroundings that throughout their history have been relevant to their survival and reproduction. From the stories, other humans, non-Gypsies and their surrounding social environment appear to be the main, unpredictable, and latent dangerous aspect of the Gypsy past environment. The narratives originated probably as a response to the life conditions Gypsies met and lived upon their arrival in the Balkans: since their coming to Europe, the Gypsies main

concern was how to survive and outwit life obstacles. The conclusion is that the Serbian Gypsy Oral tradition provided models of behavior that has helped to regulate their cognitive and conscious domains through which they negotiated their social and cultural environments.

The explanatory concept applied in the book is drawn from the argument of the “dual inheritance of genes and traditions” (Boyd and Richerson 1985). Evolutionary theorists attempting to explain forms of literary narrative agree on general premise that literature is a product of the evolved human mind, reflecting so basic human motives like mating, parenting, gaining social status and resources (Carroll 2002, 1999, 1995; Storey 1996, Miller 2000, Scalise Sugiyama 2001, 2003). Scholars however, disagree about whether or not literary narrative may have an evolutionary function (Pinker 1997) or what the function might be. According to one argument, literary narrative satisfies a need for cognitive order (Carroll 2002) while the other argument holds that a narrative can directly or indirectly influence behavior (Scalise Sugiyama 2001). Both arguments are supported in this book, concentrating on Gypsy narrative strategies, and demonstrating how the stories cultural variation, description and settings influence the pattern of Gypsy behaviors, widespread traits that presumably were successful in the past. In doing so, the book presents how literary/oral narrative universals at the macro level (adaptive problems) and variations at the micro level (local solutions to these adaptive problems and constraints) are reflected in Gypsy stories.

There are several reasons why this book will make invaluable reading for all scholars and students in the field. Firstly, Gypsies remain understudied in international anthropology. Secondly, although a number of literary scholars, theorists and critics have been working successfully to integrate literary study with evolutionary approach, most contemporary theoretical studies deal with written, not oral literature, with little or no emphasis on case studies, with the exception of important works on Bushmen and foraging folklore. This book so represents a unique case study of oral tradition within one ethnic group that retained most of its traditional cultural and behavioral features in modern times. The findings complement and extend the works of others but also contribute in new ways to our understanding of the evolutionary significance of narratives, by bringing together the narrations of local people with the objective data produced by anthropology. This case study provides evidence and ways in which traditional stories are used by Gypsies to manipulate and influence the social behavior of many generations of descendants. In addition, this book is the first study to examine Gypsy traditional stories based on the concepts drawn from evolutionary psychology. This book enables us to investigate the link between the form of traditional Gypsy culture and their social and economic marginalization in Serbia. Additionally, the book is a valuable contribution to the better understanding of the Gypsy rich folklore, showing that Gypsies are something more than the usual stereotypes and mythological portrayal.

References

- Boyd, R. and Richerson, P.J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carroll, Joseph. 1999. The Deep Structure of Literary Representations. *Evolution and Human Behavior* 20:159-173.
- Carroll, Joseph. 2002. Adaptationist Literary Study: An emerging Research program. *Style* 36, 4:597-617.
- Carroll, Joseph 2002. Organism, Environment, and Literary Representation. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 9, 2:27-43.
- Carroll, Joseph. 1995. Evolution and Literary Theory. *Human Nature* 6, 2:119-134.
- Miller, Geoffrey. 2000. *The Mating Mind*. New York: Doubleday.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Minds Works*. New York: Norton
- Scalise Sugiyama, M. (2003). Cultural variation is a part of Human Nature. *Human Nature*, 14, 4, 383-396.
- Scalise Sugiyama, M. 2001. Food, foragers, and folklore: The role of narrative in human subsistence. *Evolution and Human Behavior* 22, 4, 221-240.
- Storey, Robert. 1996. *Mimesis and the Human Animal: On the Biogenetic Foundations of literary Representation*. Evanston, IL: Northwestern UP. Tooby and Cosmides 1989

Ljiljana Gavrilović

Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ, познат широј научној и стручној јавности као једина етнологска публикација међународног ранга у Србији, већ више од пола века објављује резултати истраживања етнологских и антрополошких, као и сродних наука.

У Гласнику се објављују следеће категорије чланака: оригинални научни радови, прегледни чланци, научне критике, полемике, прикази, хронике и библиографије. Политика редакције Гласника је да публикује само радове који се први пут објављују, и то на српском или на неком од светских језика.

Гласило Етнографског института настоји да објављује радове који прате светске научне токове у матодолошком и тематском погледу. Наш перманентни циљ је што бољи и квалитетнији часопис, као и учешће еминентних аутора, како из земље тако и из иностранства.

Најљубазније Вас позивамо да као угледни аутор/сарадник пошаљете свој прилог (чланак, осврт, приказ, критику и сл.) до 31. децембра текуће године.

У уверењу да ћете се одазвати нашем позиву упућујемо Вам изразе нашег поштовања и жеље да заједно оснажимо Гласник ЕИ САНУ.

Срдачни поздрави

Редакција ЕИ САНУ

Рукописи за објављивање у издањима Етнографског института САНУ предају се у следећем облику, до 1. јануара наредне године.

Издања Етнографског института штампају се ћиричним писмом.

У Гласнику Етнографског института објављују се радови обима до једног ауторског табака (30.000 знакова, са проредима) – укључујући напомене и друге прилоге. Овај збир карактера не укључује наслов (**наслови и поднаслови не смеју да буду кцзани само великим словима**), апстракт, кључне речи и резиме.

Поред основног текста рукопис обавезно садржи:

- Име и презиме аутора, назив установе, адресу и електронску адресу, као и годину рођења (захтев НБС, неопходан за УДК).
- Величина **апстракта не сме да прелази 100 речи**, а резимеа 3000 карактера. **Кључних речи треба да буде највише шест.**
- Резиме се преводи на енглески језик. Уколико је текст на страном језику,

резиме мора бити најмање обима једне стране и објављује се на српском језику.

- Рукопис се предаје у електронској верзији или e-mailom на адресу marija.djokic@ei.sanu.ac.rs као Word документ. – Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребини прилози (илустративни прилози, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи старогрчко или старословенско писмо обавезно треба да достави и фонтове које је користио.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији од 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у облику *tif*, *pdf* или *jpg*.

Литература и аутори у тексту цитирају се према Чикашком систему цитирања (значи без употреба фуснота, које треба да буду само текстуалне, а са библиографском листом на крају текста) – детаљније о начину цитирања на основу овог система можете видети на сажетом упутству ***Guide for Citing Resources: Chicago Manual of Style (Author-Date System)*** који можете видети у pdf фајлу на следећем линку:

<http://library.osu.edu/sites/guides/chicagoauthor.php>.

Прилози се не враћају ауторима.

General Guidelines for Submissions

In the past 50 years, the Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU has published results from ethnology and anthropology and other related sciences. It aims to be a transnational journal and to encompass all scholarship on human cultures and therefore makes a strong commitment to a comprehensive view of anthropology and ethnology and provides a forum for active scholarly critique as a major means by which to achieve this view. It is distributed in more than 70 countries worldwide, and it is the only journal of this kind in the area.

The Bulletin of IE SASA builds a comprehensive ethnology and anthropology by publishing analytic, theoretical, or synthetic articles that communicate to the ethnologists and anthropologists and to scholars in related disciplines. Scholarships (previously unpublished) in several formats are published: original scientific articles, reports, critical comments, book reviews, bibliographies and other anthropological news items. Publications could be in Serbian, English or other world languages. The Bulletin makes a commitment to publish articles contributing to current trends in ethnology/anthropology and related disciplines.

You are kindly invited to submit your article for our journal by April 1st every following year.

Sincerely,

Editorial Board of the
Bulletin of the Institute of Ethnography, SASA

All articles should be submitted by January 1st.

Contributions submitted for review should take the following format:

- length up to length up to 30.000 characters
- all articles should include the author's full name, affiliation, email, year of birth and position when applicable.
- summaries are translated to English language; if the manuscript is written in a foreign language, it must be accompanied by a summary up to 1 page in Serbian language;
- All articles must include an abstract and key words. This abstract may not be longer than 100 words, with key words up to 6, and summary approximately 10% of the manuscript's length;
- 2 hard copies of the manuscript, and an electronic version (in Word doc);
- Times New Roman, 12pt, in Cyrillic, notes in the text, accompanied by tables, marked illustrations etc.
- If Ancient Greek or Ancient Slavic are used, submit also fonts used or use the command *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*.

The command Insert Symbol is not to be used with older version of Word XP;

- Graphic contributions to be submitted in an electronic form, for drawing *Line art* resolution of 600 dpi, and photographs in resolution of 300 dpi. A graphic contribution in word doc must be accompanied by .tig, .pdf или .jpg. *Avoid low quality photocopies.*
- All text, including quotations and footnotes, should be prepared in typescript according to *The Chicago Manual of Style* (University of Chicago Press). See the http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Submitted material is not returned to the authors.