Весна Петреска

ПРЕДИЗВИЦИ НА СОВРЕМЕНИТЕ ФОЛКЛОРИСТИЧКИ И ЕТНОЛОШКИ ИСТРАЖУВАЊА

Апстракт: Глобалните промени што го одбележаа крајот на XX и почетокот на XXI век, доведоа до промени и во балканските земји, а следствено на тоа и кај нас. Новите услови придонесуваат и за промени во хуманистичките науки, следствено и во фолклористиката, со што доаѓа и до промена на перцепцијата на дисциплинарниот идентитет. Истражувањето е еден вид преглед на досегашните предизвици на современите фолклористички истражувања во поглед на „традицијата“, „фолклорот“, „народната култура“, кои сега се гледаат и како нематеријално културно наследство во перформативна смисла.

Клучни зборови: фолклористички и етнолошки истражувања, народна култура, традиција, перспективи, нематеријално културно наследство.

Глобалните промени што се случија на крајот на XX и на почетокот на XXI век, т.е. со почетокот на новиот милениум, во поглед на општествено-економските, политичките и идеолошките промени, се одразија и во балканските земји. Овие промени неминовно доведуваат и до промени во хуманистичките науки, а следствено на тоа и во фолклористиката и етнологијата, со што доаѓа и до промена на перцепцијата на дисциплинарниот идентитет, особено во контекст на интердисциплинарноста.

Едно од централните прашања околу промените во дисциплинарниот дискурс е поимот на народна култура. Критичкото преиспитување на теориските поставки на етнологијата, доведуваат до нејзино свртување кон сегашноста и нејзино постанување на критичка наука за културата. Културните процеси на различните нивоа на општеството и нивното меѓудејствување се значајна цел на истражување на така сфатената етнологија (Rihtman-Auguštin, 1988, 10). Културата не е само начин на живот, кој ја вклучува социоекономската сфера, туку истовремено е и начин на мислење и начин на однесување, акција. Културите се разликуваат не само по тоа како луѓето работат и живеат, туку и по тоа како мислат за себе и како се однесуваат, односно со она што се случува во расчекор меѓу нивното мислење и однесување (Rihtman-Auguštin, 1984, 13).

Европските етнологии и фолклористики главно се развивале како национални дисциплини и имале долга традиција на истражување на сопственото општество и култура во најширока смисла. Во прв ред тоа е истражување на: селската, традициската, народната култура, која, иако е составен дел на современоста, сепак, таа култура, се истражува како ризница на минатите, постарите културни облици, како и на оние што исчезнуваат. Европските етнологии, голем дел од истражувањата посветиле на значењето на поимот „народ“, „народна култура“, односно дали под народна култура

треба да се подразбира само селската култура. Особено ова беше изразено при процесите на индустријализација и модернизација, кои ги зафатија овие земји во XIX век, кога беа засилени и миграциите кон градовите. Затоа, и со право се поставуваше прашањето што стана со луѓето од селата, односно каде исчезнаа тие. Тоа води до смена на самиот објект на дисциплината. Така на пример, една од најважните карактеристики на теориската преориентација на германската етнологија е преосмислувањето и дискусијата за поимот „народ“, поистоветуван во минатото со „ниските“ и необразованите социјални слоеви (Bauzinger, 2002; Rihtman-Auguštin, 1988, 55; Rihtman-Auguštin, 1971a, 251-253; Rihtman-Auguštin, 1976, 6; Беновска-Събкова, 2001, 21). *Volkskunde* како културна и социјална наука се занимава со централниот поим „култура“ и како своја задача ја определува емпириската анализа на културата. Тоа во никој случај не значи дека е ограничена на еден слој од општеството, особено не на *Volk* (народ), како што е сфаќан претходно селскиот народ (Беновска-Събкова, 2001, 21). На слични релации размислува и водечкиот американски фолклорист Алан Дандес,* кој се откажува од поимот „народ“ како неадекватен на општествените реалности по Втората светска војна. Тој го разгледува фолклорот како културна практика на малите социјални групи (Беновска-Събкова, 2001, 23). При истражувањето на културата не треба да се занемари сложеноста на социјалната структура, а феномените со кои се бави етнологијата, не треба да се издвојуваат од културниот, социјалниот и во исто време од историскиот контекст (Bauzinger, 2002; Rihtman-Auguštin, 1971, 251-253; Rihtman-Auguštin, 1976, 6). Во слична насока се и размислувањата за терминот „традиционална култура“, кој се употребува како синоним, но, според некои истражувачи, тој е, во помал степен, идеолошки обременет, но, сепак и овој термин се сфаќал како статичен, со непроменето културно знаење, кое треба повторно да се бара во минатото (Беновска-Събкова, 2004, 30).

Со ваквите гледишта за народната, традиционалната култура, особено во време на брзи промени во секој поглед, се поставуваше прашањето што станува со етнологијата, фолклористиката, дали е тоа нивен крај како научни дисциплини. Ваквите трендови почнуваат од втората половина на XX век, кога се напушта гледиштето за културата како статична, што можеше да се гледа и како аисторичност на културата, при што се истакнува нејзината динамичност, што е во согласност со општествено-економските и политичките промени, но, истовремено е и историска, и таа колективно се доживува од страна на луѓето од генерација на генерација. Едмунд Хусерл, основачот на феноменологијата, културата ја сфаќа како динамична и интересубјективно конструирана, но и како објектифициран начин на живот, којшто колективно се доживува од страна на луѓето од генерација на генерација. За него, покрај останатото, културата е отелотворена во сензибилните и во духовните димензии на живеењето. Нашата свест, која оперира дијалектички, всушност, е културно оптоварена. Нашите перцепции

* Dundes, A. 1980: “Who Are the Folk?”, in: Dundes, A. *Interpreting Folklore*. Bloomington, 1-19 (цитирано според: Беновска-Събкова, 2001, 23).

се оптоварени со нашите културни вредности и со невредности (вклучувајќи ги и идеалите). Ние ја конституираме културата, но сме, исто така, создадени од неа. Многуге нешта што ги вреднуваме или не ги вреднуваме ние, кои ни се допаѓаат или не ни се допаѓаат, кои ги сметаме за: добри или лоши, исправни или погрешни, убави или грди, се културно конструирани. Во зависност од нашиот културен бекграунд, чувството на припадност станува есенцијално за нашиот идентитет (Чупеска, 2013, 16¹). Оттука произлегува дека функцијата на културата е да го одржи витално општеството или партикуларниот социум, кој е ставен под прашање (како, на пример, нацијата, етникумот и сл.) (Чупеска, 2013, 16).

Во вакви услови се поставуваше прашањето за предизвиците за проучување на традиционалната култура во контекст на целокупните промени што се случуваа на глобално ниво, и особено по падот на Берлинскиот ѕид околу 90-тите години на XX век. Во светски и европски рамки овие промени рековме дека почнуваат по Втората светска војна, но, исто така и промените, кои се случуваа кон крајот на XX век влијааа на отворање на дополнителни полиња на истражување. Во таа смисла во светски рамки се напуштаат егзотичните, далечни терени и се свртуваат кон антропологијата дома, додека во европски рамки може да се зборува за временското преместување на истражувањето од минатото кон сегашноста, додека во просторна смисла истражувањето се задржува во состав на сопственото општество, кое се преселило од село во град (Rihtman-Auguštin, 1988, 73-106; Ѓаро-Žmegač, Gulin Zrnić, Šantek, 2006, 29; Segalen, 2002, 16, 19; Беновска-Сџбова, 2001, 21-22). Паѓањето на Источниот блок, на западните научници им отвори нови полиња за истражување на земјите од социјалистичкиот блок. Овие земји се доживуваа како „затворени“, „егзотични“, „далечни“, „примитивни“. На иста линија водеа истражувањата за Балканот и/или Југоисточна Европа, кои исто така ги сметаа како дистанцирани места и земји, а во согласност со тоа, и како „туѓи“, „нецивилизирани“, „племенски“ итн. (да се види повеќе: Тодорова, 2001, 277; Ќулавкова, 2006, 11²; Моћник, 1998, 147-158). Во тој период се основаше и антропологијата/етнологијата на социјализмот, за која постојат неизедначени ставови, односно дали воопшто може и да се зборува за таква дисциплина (Беновска-Сџбова, 2001, 15³; Hann, 2002, 66; да се види и Зборникот: *Devijacije i promasaji. Etnografija domačeg terena*, 2006).

¹ Користено според: Hannush J. Mufid, “An Existential – Dialectical – Phenomenological Approach to Understanding Cultural Tilts: Implications for Multicultural Research and Practice”, Rosemond Coleedge Journal of Phenomenological Psihology n.38, Brill, 2007.

² Да се видат и другите трудови во зборникот: *Балканска слика на светот*. Зборник од Меѓународната научна работилница одржана во Скопје на 5 и на 6 декември 2005 година. Приредувач Катица Ќулавкова.

³ Авторката ги користела истражувањата на: Sampson, S. L. 1991: “Is There an Anthropology of Socialism”, in: *The Anthropology of East Europe Review*, 10, No. 2, 54-60; Veredey, K. 1991: “Theorizing Socialism: A Prologue to the ‘Transition’”, in: *American Ethnologist* 18, 419-439; Gellner, E 1993: “Foreward”, in: Hann, C.M.(ed) 1993. *Socialism. Ideals, Ideologies and Local Practice*, X-XI; Hann, C. M.(ed) 1993. *Socialism. Ideals, Ideologies and Local Practice*.

Промените неминовно се случуваа и кај нас, па и во таа смисла, исто така, се поставуваше прашањето: кои се перспективите за проучување на традиционалната, народната култура. Приодот беше различен, со самиот факт што народната, традиционалната култура не е статична, туку таа е динамична и таа мора да се гледа како составен дел на целокупната култура. Таа не треба да се гледа како просто наследство од минатото, а и таа е важен дел на современата култура, па во таа смисла се зборува и за етнологија на секојдневието (видете повеќе кај: Петреска, 2008). Традиционалната, народната култура е во процес на: непрекината адаптација, трансформација и иновации. Сите тие процеси на развој и обновување на модели и елементи на традицијата се нејзиниот нов живот (Беновска-Събокова, 2004, 30). Истражувањата не се насочуваат кон реконструкција на традиционалната култура, туку се насочуваат кон современоста, кон функционирањето и трансформациите на традиционалните културни модели во денешно време. Традиционалната култура како динамичен процес продолжува да генерира разнообразни форми и денес, што всушност е и невидливата нишка меѓу генерациите (Беновска-Събокова, 2004, 31). На пример, во современото време, заедничкото живеење на повеќе генерации или пак традиционалните механизми на заемна помош и солидарност – грижа и чување на внуците од страна на нивните баби и дедовци, помош на старите родители од страна на нивните деца – се актуелизираат како продукт на безработицата или ниските примања, кои се продукт на новото време (Петреска, 2005, 162-163; Петреска, 2008, 34). Но, од друга страна, за определена популација во голема мера е присутно и самостојното живеење на брачната двојка, особено во периоди на олеснато купување на станови на кредит, што покажува дека во најново време инвестирањето во недвижности обично е во станови, за разлика од пред 60-ина години кога инвестирањето во недвижности обично беше во земја. Но, би додала дека тука влијае и менталитетот и интимната страна на човековата природа врз кои тешко се влијае, а остатокот од минатото секогаш и секаде играл значајна улога. Традиционалните механизми можат да се откријат зад модерни и постмодерни културни случувања (традиционални или дури архаични стереотипи во модерната политичка култура; блискоста меѓу паремјата и графитите, печатените и електронските медиуми како нова форма на традиционални механизми за предавање и сочувување на информацијата; новите песни што можат да се гледаат како форма на традиционално пренесување; како и формите на „традиционалност“ што се јавуваат во новото време), кај кои се гледа потрошувачката, конsumerската култура (Беновска-Събокова, 2004, 31; Иванова 1997; Петреска, 2008; Методи на проучување на фолклорот; Ристески, 2002, 130-139; 2003, 48-88; Трпески, 2002, 140-149; 2003, 90-100; Bauzinger, 2002, 309, 316-318). Ваквите пристапи доведуваат и до нови размислувања и организирања на теренот (видете повеќе кај: Петреска, 2019, 5-21).

Забрзаните промени во новото време, кои неминовно доведуваат до губење на елементи на традицијата, на народната култура, кои сега се гледаат како нематеријално културно наследство, го отвораат и прашањето за негова заштита, која е една од перспективите на фолклористичките и на етнолошките

истражувања. Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ е овластен субјект за заштита на нематеријалното културно наследство и неговите истражувачи имаат изработено над 60-ина елаборати за валоризација на нематеријалното културно наследство, кои се изработени за потребите на Управата за заштита на културното наследство при Министерството за култура. Неколку елаборати изработени од вработените во Институтот за фолклор се впишани на репрезентативната листа на нематеријално културно наследство на човештвото на УНЕСКО⁴, еден е на Листата за потребата од итна заштита на нематеријално културно наследство на човештвото на УНЕСКО⁵, а неколку се и на националната листа на заштитени нематеријални културни наследства.⁶ И културните политики на земјите се насочени кон: претставување, промовирање и употреба на културните традиции, каде што покрај идентитетот, неизоставно е добивање и на капитал, а со самото тоа е видлива перформативната страна на фолклорот бидејќи политиките се насочени кон заштита на живото културно наследство. Покрај позитивните вредности (дијалог, уважување и разбирање меѓу луѓето и културите...), кои ги истакнува УНЕСКО-вата програма за зачувување на нематеријалното културно наследство како свои темели и цели кон кои се стреми, како и настојувањата преку заедничко содејствување на различни држави во мултинационални номинации да се спречат потенцијалните судири околу сопственоста над културното добро, впишувањето во листите на УНЕСКО – како начин на дејствување на подрачјето на заштитата на културното наследство, е истовремено и почетно место на низа проблеми на оваа иницијатива, на која континуирано предупредуваат бројни критички осврти од релевантни дисциплини (видете повеќе кај: Vukušić, 2017, 187-189, и таму наведената литература). Непожелните ефекти на имплементацијата на конвенцијата и нејзините листи се смета дека се најпрепознаени во контекст на нагласување на поимот заедница во тој документ и се движат во расчекор од прашањата на улогата на државата во дефинирањето на заедницата и наследството, потоа припадноста на некој поединец и неговата оддаденост кон наследството,

⁴ На репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото на УНЕСКО се „Св. 40 маченици („четерсе“) во Штип (*Feast of the Holy Forty Martyrs in Štip*) – заштитено во 2012 г.; „Орото Копачка, од селото Драмче – Пијанец (*Kopachkata, a social dance from the village of Dramche, Pijanec*) заштитено во 2014 г.; „Празникот Хдрлез/Ѓурѓовден“ (*Spring celebration, Hidrellez*) – заштитено од страна на Македонија и Турција во 2017 г. и „Културните практики поврзани со 1-ви Март“ (*Cultural practices associated to the 1st March*), познат како „Мартинки“, заштитено од страна на Македонија, Бугарија, Република Молдавија и Романија во 2017 г. Да се види: <https://ich.unesco.org/en/convention>. UNESCO Convention for Safeguarding the Intangible Cultural Heritage of Humanity, Paris, 2003.

⁵ На Листата за потребата од итна заштита на нематеријално културно наследство е впишано „Гласоечко, машко двогласно пеење во Долни Полог“ (*Glaseochko, male two-part singing in Dolni Polog*), впишано во 2015 г. Да се види: <https://ich.unesco.org/en/convention>.

⁶ Службен весник на Република Северна Македонија, 23 јули 2019, бр. 150, год. LXXV, стр. 7.

хомогенизацијата на разноликоста на припаѓањето на заедницата, репрезентацијата, односно застапувањето на заедницата во процесите на донесување одлуки, играта на моќ (политички, економски) внатре и меѓу различните заедници, до односот меѓу мнозинските и малцинските заедници итн., а сето тоа се слева во проблемот на сопственоста на културата, односно правото на управување со наследството заштитено од УНЕСКО. Ова, се разбира, дека е во потполно несогласување со залагањето на конвенцијата, со посредство на промоции и зачувување на нематеријалното културно наследство, да се осигура и да се олесни соработката, дијалогот, почитувањето, разбирањето и зближувањето на луѓето од различни делови на светот (според: Vukušić, 2017, 188-189). Друг проблем, кој многу често се споменува во врска со правото на културното наследство, иако УНЕСКО се залага за мултинационални апликации меѓу држави, е како културното наследство би било заедничко за неколку држави. Сепак, државите и понатаму се натпреваруваат во тоа која од нив ќе има повеќе културни добра на листите (Hameršak i Pleše 2013, 22), но и која од нив, доколку станува збор за „елементи“ на културата, кои се евидентно присутни во различни држави, прва ќе ја покрене постапката за додавање во листата, каде што, по завршувањето на процесот, би требало да служат како потврда дека културното добро „изворно“ припаѓа на онаа држава под чие именување се наоѓа на листата (Vukušić, 2017, 200).

Иако УНЕСКО и некои други „актери“ со задоволство ја нагласуваат улогата на културното наследство како идентитетски ресурс, е неоспорна неговата важност како обновлив економски ресурс, но и како политички (Bendix, 2013, 368-369), што особено се виде при процесот за заштита на Ѓурѓовед/Едерлез. Имено, беше поднесена заедничка апликација на неколку балкански и прибалкански држави за прославувањето на Ѓурѓовден за впишување на репрезентативната листа на нематеријално културно наследство на човештвото на светската организација за образование, наука и култура – УНЕСКО. Сличната обредност од доменот на сточарските обичаи, обичаите со кои се обезбедува здравје на луѓето и просперитет на заедницата во целост практикувана на овој празник, на просторот од Алпите, т.е. Словенија, па до Блискиот Исток (Сирија, Либан) и Месопотамија (Ирак), вклучувајќи и некои прибалкански (Молдавија, Украина) и прикавказки земји (Азербејџан, Грузија, Ерменија), доведе до иницијатива, од страна на Република Турција, да се поднесе заедничка апликација на земјите од овој простор за впишување на обредноста на Ѓурѓовден/Hidirellez на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на УНЕСКО. Но, од дваесетина земји, турската иницијатива појавена пред повеќе од десетина години, првично ја прифатија 12 земји, за потоа, официјалната апликација, во 2013 година, да биде потпишана од шест држави: Хрватска, Србија, Македонија, Романија, Молдавија и Турција. Но, различниот пристап, во врска со обредноста поврзана со празникот Ѓурѓовден (Х’дерлез) од страна на некои од државите коапликанти, беше причина стручните лица од телата на УНЕСКО да имаат повеќе забелешки за заедничката апликација на шесте земји. Ова доведе до заклучок дека е

потребно да се направат две апликации – едната за обредноста што се практикува на Ѓурѓовден (Ђурѓевдан, Jurjevo, Sfintul Gheorghe), а другата за Х'д'рлез (Hidirellez). Но, христијанските земји што преостанаа во апликацијата за прогласување на Ѓурѓовден за нематеријално културно наследство на човештвото (Хрватска, Србија, Македонија, Романија и Молдавија) не можеа да ги усогласат недоразбирањата околу забелешките доставени од стручните тела на УНЕСКО, па затоа сè уште нема договор за заедничка апликација (видете повеќе кај: Малинов, 2018, 10-11). Иако, заложбите на УНЕСКО за мултинационални номинации, од една страна, се средство за поврзување на различни заедници и држави, а од друга, се средство за превенција за потенцијални судири, сепак, во различни временски периоди и во различни околности, културните добра, покрај едно значење, можат да добијат и нови значења и реинтерпретации. Таков е случајот и со прогласување на обредноста на Ѓурѓовден како нематеријално културно наследство на УНЕСКО-вата репрезентативна листа, кој, за определени држави, добива симболичко надоградување на првичното, и неговата реинтерпретација оди во насока како место на сеќавање на трауматски настани, иако интерпретациите, т.е. конкуретноста, па и контрадикторноста на значења што, поединците или заедниците, го придаваат на некое културно добро, не се прашања со кои се занимава УНЕСКО (видете повеќе кај: Vukušić, 2017, 201-205). Затоа и постојат мислења според кои се смета дека „поставувањето“ на културното добро на УНЕСКО-вата листа може да ја носи со себе и идејата за право на една или на повеќе заедници на интерпретација на дел од својата историја, која е можно да не е во согласност со интерпретациите пожелни за други заедници вклучени во номинацијата (Vukušić, 2017, 205). Во слична насока Лауријана Смит (Laurajane Smith), истакнува дека културата е многу повеќе од она што е „убаво“ или „згодно“ и влијае на поединечното, колективното, националното и глобалното разбирање на себе и на другите (користено според: Vukušić, 2017, 205).

Од тие причини, Македонија се вклучи во иницијативата на Турција за прогласување на обредноста поврзана со Х'д'рлез како нематеријално културно наследство на УНЕСКО-вата репрезентативна листа, кое беше прогласено во 2017 година (видете повеќе кај: Малинов, 2018, 10-11).

Дека фолклорот може да биде значаен обновлив економски ресурс, пред сè, како туристичка понуда, го покажуваат и постарите истражувања (Bošković-Stulli, 1971, 165-186). Туристичките функции на фолклорот, исто така, ги посочува и Херман Баузингер (Bausinger, 2002, 177), а негови одредени елементи можат да се јават како идентитетски симбол на пределот. Во овој случај добро одговара Бурдијовата теорија на практиката дека општествениот живот речиси секогаш вклучува постапки и однесувања, кои се раководени од интерес, а факторите, кои се истовремено и материјални и симболички, укажуваат дека и неекономските (социјални, културни, ритуални) практики можат да претставуваат вредност, и дека симболичкиот и општествениот капитал можат да бидат претворени во економски капитал (Ivanović, 2008, 117-118). При тоа, особено се нагласува дека не треба да се занемарат постоењето на структури, кои имаат долго траење (*long durée*) и

дека антрополошката анализа треба да ги покаже како разбирање на секојдневните практики и релативно брзите промени, исто така и како изучување на долготрајните структури и вредносни системи (Ivanović, 2008, 115). Слично и Бендикс (Bendix) истакнува дека саканата економска добивка недоволно објаснува зошто поединечни случувања се одржуваат со векови, при што таа се занимавала со подетално истражување на мотивациите и изборот на иницијатори, изведувачи и публика на културните прикази, што ѝ покажало дека тоа упатува кон афирмација на локалниот и националниот културен идентитет. Притоа, авторката се залага за пристап, кој, во своето аналитичко средиште, ги сместува самите изумители, односно фокусот го преместува на самите случувања на дејствување на оние што се вклучени во креација и одржување (Kelemen i Škrbić Alempijević, 2012, 67-68⁷). Мотивацијата на организаторите и учесниците на културните прикази што ги проучува авторката во текстот била само индиректно поврзана со туризмот. Имено, мотивацијата се состоела од повеќекратни мотиви, како што се: регионална политика, сочувување на локалните култури, патриотските чувства, задоволство во глумата, желба за учествување во фестивалот, интерес за зголемување на личната добивка и сл. Авторката јасно истакнува како вплеткувањето на парите не мора нужно да значи исчезнување на значењето, туку, според нејзиното мислење, процесите на изуми на традицијата секогаш се поврзани со социоекономскиот контекст, додека впрочем изборите и стратегиите на оние што ги измислуваат, е многу посилен елемент за анализа (Kelemen i Škrbić Alempijević, 2012, 142-143).

Накратко за фолклорот, како нематеријално културно наследство во перформативна смисла и неговата заштита, може да се зборува кога се зборува за: неговата „употреба“, потврдувањето на идентитетот поради наглите општествени промени; регионалната политика; сочувувањето на локалните култури; претставувањето, промовирањето на културните традиции, ревитализацијата на местата и со нив поврзаните нарации итн. Но, тука би се додале и повеќето начини на разбирање и нивната интерпретација, во зависност од „симболичкиот капитал“ што го носат. Исто така, тие можат да се гледаат и како комерцијален производ и туристичка понуда, со што доаѓа до израз, повторно, перформативната, но и применетата фолклористика.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

БЕНОВСКА-СЪБКОВА, М. „Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвременността“, во: *Етно-културолошки зборник*, кн. 9. Сврљиг, 29-34.

БЕНОВСКА-СЪБКОВА, М. (2001). *Политически преход и всекидневна култура*. София: Академично издателство „Проф. М Дринов“.

⁷ Цитирано според: Regina Bendix – *Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom?* (1989), 131-132).

- ИВАНОВА, Р. (1997). *Сбогом динозаври, добре дошли крокодили: етнология на промените*. София.
- МАЛИНОВ, З. (2018). „Увод“, во: *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Посебни изданија, кн. 84. Скопје: Институт за фолклор.
- ПЕТРЕСКА, В. (2005). *Систем на сродство кај Македонците*. Посебни изданија, кн. 59. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- ПЕТРЕСКА, В. (2008). *Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот*. Посебни изданија, кн. 70. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- ПЕТРЕСКА, В. (2019). Од терен до научен текст: методолошки и етички прашања при теренските истражувања. *Македонски фолклор*, бр. 75, 5-21.
- РИСТЕСКИ, С. Љ. (2002). „Етничките симболи и политиката“, во: *ЕтноАнтропоЗум*, бр. 2, Скопје, 130-139.
- СТОЈАНОВИЌ-ЛАФАЗАНОВСКА, Л. (Ур.) (2005). *Методи на истражување на фолклорот*. Посебни изданија, кн. 60. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- ТРПЕСКИ, Д. (2002). „Сфаќањето на традицијата и на етничките карактеристики и нивната употреба во предизборната кампања“, во: *ЕтноАнтропоЗум*, бр. 2, Скопје, 140-149.
- ТОДОРОВА, М. (2001). *Замислувајќи го Балканот*. Скопје: Магор.
- ЌУЛАВКОВА, К. (2006). „Цивилизациска оска“, во: *Балканска слика на светот*. Зборник од Меѓународната научна работилница одржана во Скопје на 5-6 декември 2005 година. Приредувач Ката Кулафкова, Скопје, 9-12.
- ЧУПЕСКА, А. (2013). Културните идентитети во политиката – аспекти на мултикултурализмот. Скопје: Фондација Конрад Аденауер, Канцеларија Скопје/Македонија.

Латинични изданија

- BAUZINGER, H. (2002). *Etnologija. Od proučavanje starine do kulturologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, M. (1971). “O folklorizmu”, in: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slovena*. (Ur.) Akademik Ljubo Babić i akademik Ferdo Čulinović, Zagreb: JAZU, 165-186.
- ČALE FELDMAN, L. & PRICA, I. (Ur.) 2006. *Devijacije i promašaji. Etnografija domačeg socijalizma*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- ČAPO-ŽMEGAČ, J., GULIN ZRNIĆ, V. & PAVEL ŠANTEKG. (2006). “Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja”, in: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Ur. Čapo Žmegac, Jasna; Gulin Zrnić Valentina i Pavel Šantek. Goran Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Biblioteka Nova Etnografija, 7-52.
- HAMERŠEK, M. & PLEŠE, I. (2013). “Uvod u proizvodnju baštine”, in: *Proizvodnja baštine: Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. (Ur.). Hameršek, Marijana; Pleše, Iva; Vukušić, Ana-Marija. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 7-33.

- HANN, Ch. (2002). "Understanding Postsocialism: New Property Relationships and Their Cosequences", in: *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 4, Ljubljana, 49-68.
- IVANOVIĆ, Z. (2008). Pogled na savremene transformacije antropološke teorije i prakse. *Antropologija* 6, str. 88-116.
- KELEMEN, P. i ŠKRBIĆ ALEMPIJEVIĆ. N. (2012). *Grad kakav bi trebao biti. Etnološki i kulturnoantropološki osvrti na festivale*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2012.
- MOČNIK, R. (1998). "Balkan Orientalism", in: *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. II, Ljubljana, 129-158.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, D. (1971). "Ingeborg Weber-Kellermann, Deutsche volkskunde zwischen germanistik und socialwissenschaften, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1969, 113 str. *Narodna umjetnost*, knj. 8, Zagreb, 251-253.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, D. (1976). "Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja". *Narodna umjetnost*, 13, Zagreb, 1-25.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, D. (1984). *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, D. (1988). *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.
- SEGALEN, M. (2002). "Uvod", in: *Drugi i sličan. Pogledi na etnologiju suvremenih društva*, Zagreb, 11-21.
- VUKUŠIĆ, A. (2017). [Zajedništvo, dijeljenje i uvažavanje? UNESCO-ova multinacionalna nominacije proslave blagdana S. Jurja](#). Stranputice humanistike. (Ur.). Bagarić, Petar; Biti, Ozren; Škokić, Tea. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 187-209.

Vesna Petreska

CHALLENGES OF THE MODERN FOLKLORISTIC AND ETHNOLOGICAL RESEARCH

Summary

The end of the 20th century and the beginning of the new millennium are marked by socioeconomic, political and ideological changes on a global level; however those changes have also happened in the Balkan countries. Those new circumstances contributed to the changes in the human sciences. They are manifested in the folkloristic as well, which leads to a change in the perception of the disciplinary identity, especially in the context of the interdisciplinarity.

The research is an overview of the current challenges of contemporary folkloristic researches in terms of tradition, "folklore", "folk culture", which now can be seen as an Intangible Cultural Heritage. In this regard one can say about the use of folklore that it is confirmation of identity, caused by the accelerated social changes; regional politics; preservation of local cultures, revitalizations, presentations and revitalization of the cultural traditions and their narrations. Briefly, there are various ways of understanding and interpreting them, depending of the "symbolic capital" that the participants have with them. But they can also be seen as a commercial product and as a tourist offering, which reveals

both the performative and the applied folklore. The protection of the Intangible cultural heritage, which the Institute of Folklore is authorized to do, is also one of the challenges of the contemporary folkloric research.