

**Инес Црвенковска-Ристеска (Скопје, Македонија)**

***Антрополошки поглед врз процесот на создавање на македонскиот национален идентитет во периодот на преродбата, пред и во Илинденското востание (1903 година)***

*„Чувството за националниот идентитет е моќно средство за одредување и лоцирање на поединечноста 'јас' во својот низ призма на колективната личност и нејзината култура. Всушност, таа заедничка, единствена култура овозможува да дознаеме 'кои сме' во современиот свет. Повторно откривајќи ја таа култура, 'се откриваме' самиот себе, 'автентичното лично јас'. (...)Тој процес на самодефинирање и лоцирање претставува клуч за националниот идентитет, но и елемент кој предизвикува најмногу сомнежи и скептицизам“. (Antoni D. Smith, 1998:34)*

**Чувственост/чувство - опозиција природа : култура**

Кога зборуваме за категориите чувственост, односно чувство, зборуваме за повеќеслојни и крајно комплексни категории кои не можеме да ги третираме минималистички, како производ на перманентната филтрација низ културните механизми, кога чувството, но и чувственоста првенствено се поимаат како крајно биолошки, односно како дел од животинската, инстинктивната, односно човековата природна даденост, што понатаму повлекува сите чувствени реализации да се третираат како категорија крајна природа, која со својата генетска предодреденост како квинтесенцијална сушност претставува потврда за природноста *suī generis*. Вака еднострано поставените категории, со третман на чисти, односно прочистени форми, претставува уште една потврда дека човекот без дилема го перципира своето окружување како крајно црно, односно крајно бело, без опција за елаборативно нијансирање.

Затоа, кога зборуваме за категориите чувственост и чувство, мислиме на целосно различни категории кои меѓусебно контрапунктираат, при што чувството над чувственоста се поставува како чувствена реализација во форма на културно оформен антипод. Иако етимолошки произлегуваат од едно јадро, двата поима бинарно опонираат, едниот фиксирајќи се во категориите природа, а другиот во категориите од сферата на културата, зашто едниот претпоставува биолошка predisпозиција информациите акумулирани еднадвор низ културен процес да бидат реализирани во другиот реализиран краен ефект - чувство, оформено низ механизмите на културата. За да се дојде до заклучокот дека чувството е оформено низ културните механизми, треба да се согледа, пред сè, соодносот меѓу чувственоста и чувството. Тој го претпоставува токму процесот на културација на материјалот што го носи поединецот, кој потоа се реализира во изградено чувство кое го дефинира/самодефинира поединецот во својата околина. Ова

претпоставува дека изграденото чувство може да се креира низ културен процес, но и да се моделира според потребите на општествената заедница.

Гледано од позиција на претставникот на француската социолошка школа - социологот Емил Диркем, произлегува дека „не може да се создаде ништо колективно ако не постојат свесности на поединците, но и тој услов не е доволен. Потребно е уште оваа свесност на поединците да биде здружена, споена, и тоа споена на одреден начин; од овој начин произлегува општествениот живот, кој, според тоа, и го објаснува ова спојување. Здружувајќи се, испреплетувајќи се, претопувајќи се, поединечните духови раѓаат (...) едно психичко суштество, кое формира психичка личност од нов тип. Така, во природата на оваа личност, а не во природата на составните единици, треба да се бараат непосредните и одлучувачките причини за (општествените) факти (Не треба да се ставаат термините од српски, зашто и тоа е превод. Во загради можат да одат само клучни зборови или термини дадени во оригинал од авторот.) кои се создаваат во неа. Групата мисли, чувствува и дејствува сосема поинаку од тоа како би дејствувале нејзините членови кога би биле издвоени“ (Dirkem Emil, 1963: 97-98). Од ова заклучуваме дека, според социологот Диркем, „општествените факти се создадени со обработка на *sui generis* психичките факти“, при што „самата обработка не е без аналогии со обработката која се врши во секоја поединечна свесност и која постепено ги преобразува основните елементи (чувствата, рефлексите, нагоните) од кои првобитно се состои“ (Dirkem Emil, 1963: 103). Од ова произлегува Диркемовиот заклучок дека општествениот живот „непосредно произлегува од колективното суштество кое само по себе претставува природа *sui generis*, зашто тоа произлегува од посебната обработка на која се подложени поединечните свесности врз основа на нивното здружување и од што се издвојува нова форма на живот“ (Dirkem Emil, 1963: 111-112). Ваквиот заклучок, според него, би требало да ја оправда функцијата на општествениот факт, „која секогаш треба да се бара во односот што тој(таа) го одржува со некоја општествена цел“ (Dirkem Emil, 1963: 102).

Ако ваквите ставови на авторот се обидуваме некако да ги сведеме на конкретни примери од нашето културно окружување, доаѓаме до заклучок дека таа, условно да ја наречеме, конјугациска релација поединец : култура е неизоставно присутна. А кога би ја имале притоа предвид и крајната цел на таа релација, тогаш сигурно би го добиле моменталниот општествен контекст со контекстуалната суштина, но само како дел од одговорот на поставениот проблем, во случајов поврзан со одредена етничка, етничко-национална, па и политичка идентификација. Другиот дел од одговорот може се извлече од согледувањата што ги направиле етнологите и антрополозите кои се занимаваат со традициските култури и нивниот структурен, митско-религиски систем со сите неговите елементи и карактеристики, што би го покажале како модел за креирање на културата на ниво на етничноста. Од нивните истражувања извлекуваме заклучок дека традицискиот митско-религиски систем се издигнал на ниво на „иделен“ модел за креирање етнички политички митско-религиски систем со своите составни елементи и карактеристики, кои, според семиолошката концепција на Ролан Барт, кој го третира митот како семиолошки систем, односно „како носител на значење“ (Ролан Барт

1971: 263, цит. според Павловски Мишел, 2004: 42), се надградуваат како составна семиолошка структура врз етничката политичка митска приказна формирана врз „етнички центрираната идејна *фанијазмајска оска*“ (Не знам од што е изведено *фанијазмајска*) (Čolovič Ivan, 2000: 16).

На ваков начин може да се објасни „уредувачката“ тенденција на колективистичките идеи низ културните и општествените конкретни реализации (држави, востанија и војни, транзиции) како изнајдени „идеални“ пројави за уредување или преуредување на континуираниот опстанок на идентитетските заедници.

Горенаведената секвенција на познатиот антрополог Ентони Д. Смит поттикнува на размислување за тоа дека секој поединец, дефинирајќи се себеси, никогаш не се перципира самиот себе како исфрлена единка сама за себе, туку како дел од одредена заедница, при што ја утврдува и ја потврдува сопствената припадност кон одредена идентитетска групација и, што е најважно, сопствената позиција во истата. Ваквата културна разрешница подразбира поединец со развиено чувство на идентитетска себепотврденост, што придонесува за психолошко растоварување во одговорот на прашањата: Кој сум *јас*? Каде припаѓам *јас*?

Како потврда дека заедниците и колективното поединечно *јас*, всушност, отсекогаш се стремеле/о кон дефинирање на сето она што спаѓа во сферата на *ние*, според многу автори претставува утврдувањето на границите на заедницата онака како ги сфаќа авторот Б. Андерсон, кој е сосема во право кога зборува дека „заедниците треба да се разликуваат не по нивната лажност/автентичност, туку по *сѝилој* во кој *ѝие* се замислени“ (Андерсон Бенедикт 1998: 20). Кон заклучокот на авторот Б. Андерсон се надоврзува „желбата за одвојување“ (Брумбауер Улф, 2002: 90) и создавањето „симболичка граница околу сопствената заедница, која се чувствува загрозувана од поголемите“ (Брумбауер Улф, 2002: 90), манифестирана на организиран начин, на повеќе конструкциски нивоа.

#### - *Од миѝика до еѝника*

За потребите на ова истражување е опфатен еден сегмент од процесот на создавање модел на македонскиот национален идентитет во периодот пред и по Илинденското востание од 1903 година во Македонија, како и општествениот контекст во тоа време. Анализата на историското случување во општествениот контекст е со цел со користење најразлични методолошки постапки, првостепено, да се соочи со постојните субјективистички ставови и истите да ги апстрахира и второстепено и никако помалку значајно, со помош на адекватни методолошки техники и алатки да дојде до посакуваните нетенденциозни истражувачки решенија, кои би биле само уште еден пример во мозаикот процеси на создавање на културната категорија етничност, односно националност во единица време, особено зашто се однесува на пример кој е исклучително комплексен и сè уште актуелен на меѓународната сцена. Досегашните антрополошки истражувања на моделот на македонскиот национален идентитет ги правеле странски истражувачи, најчесто третирајќи го во истиот кош со другите балкански национални идентитети. Македонски автори многу малку пишувале за проблемот на македонскиот национален

идентитет, најверојатно со цел да се избегне опасноста од запаѓање во дневнополитичкото милје или поради стравот од осудата од страна на „националните дисциплини“, кои сè уште преовладуваат во научната сфера во Македонија. Од друга страна, во врска со македонскиот национален идентитет постои сè уште реална можност ваквата анализа да биде искористена како контраудар од *друѓиџиџе*, кои се сомневаат во постоењето на институциите (држава, име, црква, јазик) што се од голема важност за јавно манифестирање на македонскиот национален идентитет, при што би се релативизирала легитимноста на независната држава. Затоа, ваквите етнолошки и антрополошки истражувања не толерираат дневнополитички третман, кој ги става на една или на друга страна, туку бараат нивно третирање онакви какви што се изнесени и никако во друг контекст.

Моделот на македонскиот национален идентитет, особено процесот на неговото создавање, може да послужи како експлицитен пример во едно етнолошко и антрополошко истражување поврзано со проблемот на етничноста како еден од културните слоеви во градењето на посебноста врз основа на принципите на другоста, која произлегува од релацијата меѓу колективните *ние* : *друѓиџиџе*.

Обидите за истражување врз основа на македонскиот национален идентитет во дадениот општествен контекст и временски период кога авторот го врши своето истражување повлекува потреба за одредена реконструкција на историските настани и општествениот контекст во утврден историски временски период, кои со текот на времето се потврдиле како значајни за процесот на создавање на националниот идентитет, а тоа е периодот пред и по Илинденското востание, односно периодот на „преродбата“ (Наводниците треба да стојат само ако ова се употребува во некаква преносна смисла, или со некакво оградување, на пр. со иронија). Ваквата дијахронија во временски распон до процесот на општественото раздвижување не е доволна за да може да се даде комплетен одговор на поставениот проблем. Со тоа се задоволува само делот што произлегува од една од „основните категории-диспозиции за човекот и човечката природа: (...) потреба да се живее во заедница“ (Ристески Љ., 2005: 67), која кај преродбениците се среќава како „националнојто сојединувајне на македонскиџе словени во едно цело и на сојединувајнејто на инџијересиџиџе на сиџиџе македонџиџи народи“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 68).

За да биде потребата конечно задоволена, остатокот од одговорот би требало да се извлече од нивото на „диспозиција за создавање комуникациски системи базирани врз процесот на симболичка комуникација (...), при што овие системи на комуницирање овозможуваат (овозможувале - забел. И.Ц.Р) културните вредности да се пренесуваат, да се чуваат, да се складираат и да се пренесуваат од една генерација на друга, од едно поколение на друго, од една заедница на друга итн.“ (White 1970 : 11, Касирер 1996:47, цит. според Ристески Љ., 2005: 67). Со оглед на тоа дека идејата на Човекот е постојано да креира симболички комуникациски системи, се претпоставува и создавањето на комуникацискиот систем за идентификација на нивото на етничноста. За да се разбере етничкиот идентитетски комуникациски систем, потребно е да се вршат истражувања врз основа на, како што ги нарекува Едмунд Лич, *комуникациски*

однесувања, кои ги смета „како дел од знаковниот систем кои ’служат за пренесување пораки‘, и тоа не врз основа на механички врски меѓу средствата и целта, туку благодарейќи на културолошки одреден комуникациски код“ (Leach E, 1971: 772). Ако претпоставиме дека ваквите комуникациски однесувања пренесуваат пораки со културолошки утврдени комуникациски системи - кодови, заради потребите на симболичката комуникација, се јавуваат како генератори за (ре)активирање на складираниите културолошки утврдени комуникациски знаења, акумулирани во одреден временски период, од авторите формулирани како *колективна меморија*, односно *колективна мемориска матрица* на ниво на етничноста. (Ре)активирањето на колективната матрица, во дадениот контекст во единица време се објективизира низ форма на *обредно дејствување*, етнично-политички „*риитуали*“ и „*празници*“ (Dunja Rihtman-Auguštin, 2000: ???) кои „*создаваат целина и го ритмизираат целокупниот живот*“ (Dunja Rihtman-Auguštin, 2000: )

Ако тргнеме од заклучокот дека митот и митското мислење се определувачки категории врз кои почива севкупниот систем на перцепирање и создавање на претставите на човекот за себе и за светот (Lévi-Strauss 1988: 103-236; Lévi-Strauss 1989: 202-228, според Ристески Љ., 2005: 67) и фактот дека митот треба да се набљудува како основен феномен на човечката култура, или, поточно, како единствен релевантен систем на религиско и на општествено уредено однесување на луѓето во определена култура (Ристески Љ., 2005:68), тоа подразбира дека комуникацискиот систем за етнична идентификација ги црпи културолошки одредените комуникациски кодови од митот и од митското мислење, односно дека човековата етнична етничка/национална мисла и претстави се креираат по угледот на процесот на оформување на митско-религискиот систем создаден како резултат на митската логика, митското мислење и на митските претстави. Аналогно на феноменот митска свест, се создала етнична етничка/национална свест. Од сето ова произлегува дека сето она што спаѓа во сфера на *етничношо*, човекот го организира по аналогија на *митскошо* и како *резултат на митската логика, структурира на митско-религискиот систем го контекстуализира во структурира на етничниот полиитички митско-религиски систем*, односно дека културното ниво етничност, како релативно понов слој во културното комуникациско симболичко практикување, е создадено по аналогија на релативно постариот слој комуникациско симболичко практикување карактеристично за народната култура на Македонците.

За потребите на ова истражување се користени материјали од периодот на „*националношо возроуан’е на Македонија*“, период кој во подоцнежната официјална македонска пишана историја, историографија, е верификуван како период на „*преродбата*“, авторите како „*преродбеници*“ (В. ја забел. погоре.), а се однесува на периодот пред и по Илинденското востание (1903 година). Според авторите-„*преродбеници*“, „*возроуан’ешо*“ се среќава како синоним на она што го нарекуваат „*национален сепаратизам*“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 154-216), кој, во крајна линија, се јавува како резултат на македонското националистичко движење. Тргувајќи од претпоставката за значењето на терминот *возроуан’е* (преродба), повторно раѓање, тоа коорелира со идејата за

создавањето на „есенцијалното“, утврдено од историчарот на религијата мисла, Мирча Елијаде, според кого, „се работи за митско време, но тоа повеќе не она 'првото' што можеме да го наречеме 'космогониско време'. (...) 'Есенцијалното' не е веќе дел од онтологијата (како вистинскиот Свет започнал да постои) туку на една историја, воедно божествена и човечка, ...драма што ја одиграле човечките предци и натприродните суштества поинакви од семејните и бесмртни богови творци“ (Елијаде М., 2002: 119). Тоа било вообразено во митот за Златното доба, пантеонот на народните јунаци (демиурзи), како и во идејата дека „настаните што се случиле во митското минато заслужуваат да бидат предмет на сознавањето, зашто учејќи ги нив човекот станува свесен за својата вистинска природа - и се буди“ (Елијаде М., 2002: 143). Во овој контекст, со народните претстави во народната култура на Македонците, каде што будењето е тесно поврзано со претставите за раѓањето, при што „отворените очи се најзначајниот знак за живот“ (Ристески Љ., 2005: 103), корелираат претставите за националната преродба, будење и понатамошен животен тек и опстанок на идентитетската заедница, потврдена со „идеалот“ на македонското национално движење - „*авџиономиа на Македонија*“, кога сегментите од митот за Златното доба повторно ќе се актуелизираат во конкретна пројава - самостојна независна национална држава.

"Во традициите на секоја националност обично ги гледаме длабоко запечатени повеќето од овие историски факти што го претставуваат нејзиното величие и нејзиното опаѓање. Денеска, на пр., секој Македонец кога го споменува Александар Македонски, вели: "ние сме го имале цар Александар Велики." Со тие зборови тој си наумува за блескавиот период и величието за Македонската Држава. Александар Македонски стои пред лицето на Македонецот како национална гордост. Таа национална гордост денеска има за него интелектуално значење при односот за постигнување на идејата за самостојност. Великата Македонска Држава во лицето на Александра ѝ има направено огромна полза на науката..." (Македонија, 1888: 13-15, цит. според Ристовски Блаже, 1966: 72)

*„...Македонци! Сејте се за светијскиот победител, за светијската слава на Македонија - великиот Александар Македонски; сејте се за храбриот цар Самуил, македонскиот великан, за прекрасниот Крали Марко ошлословенска слава - дека во нив текла македонската крв; те од небесните височини беа и го благословуваат нашето зајочна дело. Да се покажеме досјојни нивни појомци: да им ги зачуваме славните имиња и да го зачудиме светиот со нашата храброст, умешност и самојжривуваност; да го ошресеме од себе срамниот јарем што не ги тежи веќе...“* (Рад македонских комитетата, 1902: 2, цит. според Ристовски Блаже, 1966: 164)

Тргувајќи од идејата „за континуитетот во трансцедентноста на аксиолошките вредности“ (Елијаде М., 2002: 148), за понатамошно креирање на националниот идентитет, од митската реалност биле активирани сегменти за кои „преродбениците“ сметале дека ќе послужат во создавањето на македонскиот национален идентитет. Аналогно на митското мислење, „(кое) се покажува како 'конкретно' мислење во



Авторот Улф Брунбауер во својот текст *Динамика на етничноста: идентитетот на Помациите*, сакајќи да направи пресек во перодите на формирање на балканските национални држави, упатува на заклучоците од авторите кои се занимаваат со идентитетите на Балканот, според кои, „регионот нема поминато низ раните фази на формирањето на националните држави“ (Брунбауер Улф, 2002: 80), односно дека балканските национални држави биле формирани релативно доцна, „при крајот на 19 и почетокот на 20 век“ (Брунбауер Улф, 2002: 80). Иако се создале одредени predispozicii македонското национално движење да ја реализира идејата за создавање независна национална држава со утврдени државни граници, планот останал само како идеја, која се реализирала временски подоцна.

Идеалната форма за манифестирање на заедништво на ниво на етничноста била преку претходно утврдени заеднички идентитетски карактеристики, видени во определени национални државни граници. Општествениот контекст дозволувал државните реални гранични линии да се карактеризираат со флексибилност, па идентитетските заедници секогаш се стремеле со првата варијанта граници да ја постигнат втората варијанта граници, зашто се претпоставувало дека коинцидираат со идеалните, замислени етнички гранични линии, кои се карактеризирале со фиксираност, непроменливост и секогаш опфаќаат (опфаќале) поголем квантум „замислена“ етнички „чиста“ територија (идејата за големите балкански „чисти“ национални држави: „голема Србија“, „голема Македонија“, „голема Албанија“, „санстефанска Бугарија“, „голема Грција“ - мегали идеја, итн.). Тоа било причина за чест меѓудржавен конфликт на веќе оформените национални држави и пролонгирање на решавањето на националните прашања кои сè уште не биле решени. Но, и покрај ваквиот потенцијален конфронтирачки исход, ваквата тенденција продолжила да се практикува и понатаму, да опстојува во рамките на усвоените креирачки политички програми во оформените балкански национални држави и во нивните државни институции. Влијанието во балканскиот простор на бугарскиот, српскиот и на грчкиот национализам било поголемо со оглед на тоа дека се темелело на уште еден значаен адут - формираната национална држава, преку која на организиран начин биле канализирани и унифицирани потребите за понатамошно градење на националниот идентитет и на официјалниот национализам.

Оваа идеална форма на манифестација на заедништво на ниво на етничноста, кон која се стремело населението на Македонија, а која ја постигнале одредени балкански национализми, не претставувала проблем за започнување на процесот на создавање на македонскиот национален идентитет. Примерот со македонскиот национален идентитет се спротивставува на идејата дека за градење национален идентитет, единствен пресуден фактор е претходното создавање национална држава, со своја креирачка политика. Напротив, се покажало дека идентитетот успевал непречено да се создава како резултат на потребата од реципрочен баланс во одмерувањето на силите на идентитетските посебности на Балканот, поттикнат од притисокот од големите или од помалите сили на Балканот, пред сè од Русија, поддржана од малите балкански држави, кој кај авторот Бенедикт Андерсон се среќава под терминот *русификација* (Б. Андерсон, 1998: 126). Русија, користејќи ја

реалната основа - словенскиот културен слој, ја наметнувала потребата од словенско заедништво. Инфилтрирањето на идејата било овозможено преку словенофилските балкански струи, со цел да ги наметне националните интереси за територијална и економска превласт на Балканскиот Полуостров. Идејата била спроведувана и од страна на владите на оформените балкански национални држави, кои, од друга страна, под маска на идејата за пан(југо)словенското заедништво пласирале националистички став. Двете варијанти на интереси биле насочени и кон османската провинција Македонија. Областите од територијата Македонија, каде што соседскиот официјален национализам успеал да се одржи, кај „преродбениците“ биле познати како „сфери на влијанија“. Населението кое се идентификувало со идентификациските карактеристики на соседните национални идентитети и официјалните национализми, според преродбениците, претставувало дел од таканаречните „пропаганди“:

*„Малечкиџе балканџи државици, кои ичџо сеџи заинтересуани и џодржуаџи џроџаџандиџе, на џрво време ќе се расрдаџи на Иџираџорџкоџо Сулџиџанџко џраџиџелсџиво за џџоа, ичџо џресече 'вековниџе' џривилеџиџи, џа ќе џоминиџи време и они ќе се џримираџи со усџираниџн'еџиџо на џроџаџандиџе, оџи џџо усџираниџн'е ќе бидиџи во нивна џолза: ќе џресџананиџи да џраџк'аџи во Македониџа секоџа џодина своџиџе милиони франкои...“ (Крџе П. Мисирков, 2003: 68)*

За територијата на тогашна Македонија, во својата книга Мисирков ја дава следнава територијална мапа на „сферите на влијанија“ кои прилегуваат од успешноста на „пропагандите“:

*„Срџкаџиџа џроџаџанда иџџи раџиџрена низ цела Македониџа без Косџуџурџко, Сереско, Пеџриџчко, Драџиџко, џ.е. без краџниџи џуџ и краџниџи џџџок. Во Косџуџурџко срџиџе немаџи џроџаџанда, не заџчо не се косџуџурџки срџи, ами добровол'но и оџсџиџаџуваџи на џрџкаџиџа џроџаџанда. Иџџокоџи на Македониџа срџиџе великодуџно џо оџсџиџаџуваџи на Буџариџа.*

*Буџариџа иџџи не џо малу великодуџна во македонџкоџо џраџан'е кон Срџиџа: и Буџариџа џризнаџи срџи на с.-з. оџи Шар џланина; сеџа друџа Македониџа иџџи буџарџка, сџоред буџариџе.*

*Значиџи, двеџе џроџаџанди не сџораџи само за земџиџе на с.-з. од Шар џланина и џиџе часџи оџи серџкиџи сандџак, ичџо сеџи краџ буџарџкаџиџа џраниџа. Во џрваџиџа живеаџи иџдноџласно срџи, а во друџаџиџа - џак иџдноџласно - буџари. (...) Буџариџе дори излезџа џо џџолераниџни: сџираниџиџа зад Шар џланина иџ џризнаџа за 'Сџара Срџиџа'.*

*Но оџи како ичџо се искл'учаџи џиџе две краџини, сеџа друџа Македониџа срџиџе иџ крџиџаџи срџка, буџариџе - буџарџка“.* (Крџе П. Мисирков, 2003: 244)

Во овој период започал процесот на официјализирање на македонскиот национализам, и тоа паралелено со дејствувањето, генерално однадвор (надвор од територијата на Македонија) и повремено однатре (на територијата на Македонија), и чија улога во тој период била преку различни механизми - медиуми, наука, култура, да пронајде цврста потпора кај населението на територија на Македонија, истовремено наметнувајќи го на меѓународната сцена македонското прашање со цел

ова прашање за делот од балканскиот простор да биде разгледано и конечно разрешено. Пример за прокламација на прашањето среќаваме во Манифестот на ВМРО (Обединета) во 1924 година, дефиниран со цел „да му наложи на оџишоевројскојо јавно мислење и на меѓународнајо дџиломаџија разрешување на македонскојо џрашање“ (Манифест на ВМРО (Обединета) од 6 мај 1924, Македониум, 2003: 83).

*Појавата на македонскојо националистџички елементи во својсџиво на идеолошко движење*

Во првиот бран движења за етничко самоопределување биле мобилизирани припадници на средните и на ниските слоеви, како што ги нарекува Е. Д. Смит, *вернакуларна џолиџизирана кулџура*, преку која се обидуваа да обезбедат отцепување на заедниците и на нејзините *истџориски* територии од големите империи. Во контекст на размислувањето на Е. Д. Смит дека кон крајот на 19 и почетокот на 20 век на територијата на Блискиот Исток се појавиле повеќе национални движења, била појавата и на македонското национално движење, во кое зеле учество голем број млади интелектуалци, од кои најголемиот дел се школувале надвор од Македонија. Авторот Блаже Ристовски во книгата *Крсте П. Мисирков (1874-1926). Прилоџ кон џроучувањето на развиџокојо на македонскојо национална мисла* пишува дека младите интелектуалци биле под силно директно влијание од „руската научна мисла и руската јавност каде што се направија извесни вонредно значајни потези за афирмацијата на македонските национални идеи“ (Ристовски Блаже, 1966: 73-74). Тоа се јавило како резултат на интересот кога „прашањето за македонската народност и македонскиот јазик стана централно не само во односите помеѓу Бугарија, Србија и Грџија, туку и во славистиката“ (Ристовски Блаже, 1966: 73-74). Б. Ристовски во книгата споменува дека во 1886 година, Иван Аксанов, истакнат раководител и вдахновител на словенофилското движење, „ги поттикнува Македонците да се борат за својата национална еманципација и да го издигнат својот јазик на степен на литературен“ (Ристовски Блаже, 1966: 74), под изговор дека македонското наречје „е побогато од бугарското и поблиско до нашето?“ (руското - забел. И.Ц.) (Ристовски Блаже, 1966: 74), што „ќе не приближи и ќе не сврзе посилно“ (Ристовски Блаже, 1966: 74). Во истиот период, бесарабискиот Бугарин Петар Драганов „имаше можност да ги почувствува идеалите на самите Македонци“, па „од 1887 год почна да ја објавува својата обемна монографија *Еџноџрафски оцртџ на словенскојо дел на Македонија*“ во тогашното централно руско списание за словенски прашања *Извџстџа С.-Петербургскога Славјанскога Благоотворителнајо Обџтества*“ (Драганов П., 1887, 1888, цит. според Ристовски Блаже, 1966: 74). Авторот Крсте П. Мисирков пишува за ставовите на руските предавачи на Универзитетот во Санкт-Петербург: „Сеџа веке имаџ џреџсџаџиџели од наукајо како џроф. И. А. Бодуен-де-Курџене (џолски џрофесор - забел. И.Ц.Р.), П. А. Лавров (руски славистџ - забел. И.Ц.Р.) и В. Јаџич (Хрваџ, џрофесор во Русија - забел. И.Ц.Р.), кои џледааџ на македонџкиџе наречџја, како на одделен џреџсџаџиџел на словенџкајо фамилија од јазици“ (Крсте П. Мисирков, 2003: ??). Ваквото силно

влијание придонело за организирање на македонската емиграција во Бугарија кон крајот на осумдесеттите години од 19 век и на македонската емиграција во Србија во „македонски национални научно-литературни друѓарства“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 108-154), во чии рамки дејствувал и Ѓорѓи М. Пулевски, претседател на Словенскомакедонската книжевна дружина во Софија, која била организирана „со основната цел да ја прероди народната македонска литература“ (Ристовски Блаже, 1966: 75).

Интересот на македонските автори-преродбеници за дефинирање на термините од сферата на етничноста започнал кон крајот на 19 и почетокот на 20 век. Така, дефинирање на терминот *народ* се среќава во книгата *Речник од ири јазика* на Ѓорѓија Пулевски, објавен во 1875 година, каде што е запишано дека „се велид људи који је од еден род и који зборувајед еднаков збор, и који живунајед и се друѓарад еден со друѓи, и који имајед једнакви обичаји и њсни и весеља; ишије људиие ји викајд народ, а месџо во које живувад народ се велид оџечесџво од џоои народ. Така и Македонциве се народ и месџово њивно је Македонија“ (Ѓорѓи Пулевски, Македониум, 2003: 20). Оваа дефиниција може да се поткрепи со констатацијата на Е. Д. Смит дека „припадниците на одредена група се исти токму според она по кое се различни од нејзините неприпадници. Припадниците се облекуваат и јадат на сличен начин, зборуваат ист јазик. Тој образец на сличност со несличност е едно од значењата на националниот идентитет“ (Antoni D. Smith, 1998: 120-121). Според Крсте П. Мисирков: „Народот не иеџ нишчо друѓо, осим иедно џолемо друѓарсџво, осноано на крвно родсџво, на оџич џроизлез, на оџичи иџтереси. Памеџуваџн’еџо на џооа родсџво, џооа џроизлез и џиџе иџтереси, засџаваџи секој член од некој народ, да се одречиџ од некоји своји џраа и иџтереси за да џосвечиџи часџ од своиие сили на оџичаџа арноџиџа. Тоа иеџ долѓоџ кон народниџе иџтереси, за ишчо членоџ од народносџа добиџаџи зашчиџа на своиие лични иџтереси џамо, каде не се сеџ досџа само неѓовиие сили“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 2).

Со заемно дејствување во својство на идеолошко движење, „преродбениците“ гледале потреба од процес на самоидентификација, најпрво меѓу самата интелигенција, а потоа и меѓу населението, особено кај македонските Словени, во кое, во форма на националистичко-идеолошка програма, би биле опфатени сите сфери од културата, науката во и надвор од Македонија:

„И џака џрвоџо нешчо, које ишчо ке џребџиџ Македонцаџа иџтелиџенџиџа да се добиваџи, џооа иеџ: усџранеџн’еџо на недовериеџо меѓ’у иџтелеџенџиџаџа со разво национално и релиџиозно образуџн’е, обиединуан’еџо на џаџа иџтелеџенџиџа, как во самаџа Македониџа, џака и зад неџниџе џраниџи; совмесџноџо обсудуан’е обичџиџе иџтереси на македонџиџе; усџануџн’еџо на национално-релиџиознаџа мрзн’а; восџиџаџн’еџо на македонџкиџе словени во чисџо македонџки национален дух; задолџиџелноџо изучуџн’е на македонскиоџи џазик и слоесносџи во сџредно-учебниџе заведеџн’а во џрадоџиџе со словенџко населеџн’е; обуџеџн’еџо на селџкиџе скоџиџи со словенџко населеџн’е на македонџки џазик. Во словенџкиџе села во цркватаџа словенџко боѓослужеџн’е“. (Крсте П. Мисирков, 2003: 74)

Под влијание на тогашната македонска интелигенција започнал процес на редефинирање на националниот идентитет, при што „одредени

трауматски случувања го нарушиле основното ткиво на културните елементи кои го чинеле чувството на континуитет, заеднички сеќавања и претстави за колективната судбина на една популациска единица“ (Antoni D. Smith, 1998: 47), со што бил поттикнат „обид за зацврстување на цртите за културна диференцијација во својства на ’културен белег‘ за регулирање на границите...“ (Antoni D. Smith, 1998: 47). Тие тежнееле кон активирање и мобилизација на „усилијата интелегенцијата и народо“ за да се постигне „*прочистиување и активирање на народој*“, за што биле потребни одредени примери од етничката историја, како и живописни реакции на славната историја на заедницата, со враќање кон минатото преку повеќе митови за потеклото и лозата, митот за ослободувањето и преселбите, за златното време и неговите херои и мудреци, кои на модерните луѓе им зборуваат што е тоа ’автентично нивно“ (Antoni D. Smith, 1998: 108).

Тоа може да се согледа преку авторските дела на „преродбеникот“ Крсте. П. Мисирков и неговата улога во македонското национално движење. Мисирков е оформен славист, балканист и темелен познавач на македонската и на балканската историја и култура (Блаже Ристовски, 2003: VII), како и на тогашната политичка ситуација во и надвор од Македонија. Истражувањата ги темели на македонското национално прашање, и како резултат на своите заклучоци, ја пишува книгата „*За македонскиите работи*“, каде што недвосмислено на сублимиран начин ја изложува својата програма за создавање на македонскиот национален идентитет:

*„Со иије неколку збори иас сакаф да љојаснам содржаин’ејџо на љредолжената на македонскиите чииачи книџа за најважније за нас љрашаин’а. Како љоследуач на идејата за љолно одел’аин’е на нашиите инљереси од инљересиите на Балканскиите народи и за самостојно културно-национално развијан’е, иас и је најисаф на ценљарлнојџо македонско наречје, које за мене оџ сеџа на љамо имаџ да бидиџ лиљературен македонски јазик“.* (Крсте П. Мисирков 2003: 18)

*Релацијата Македонци - друџи во книџата на Крсте П. Мисирков „За македонскиите работи“*

*- Народнојџо име*

Во своите текстови Крсте П. Мисирков експлицитно се произнесува во врска со народното име на населението во Македонија. Нему му е јасно дека политичкиот притисок од друџиите може силно да повлијае врз дефинирањето на идентитетот на населението, меѓутоа е свесен и дека, иако народните имиња се наметнати, тие не се постојани и се менуваат во зависност од успехот во освојувањето на поголеми „сфери на влијанија“ во Македонија:

*„Ако се исљразниџ од Македонија имейџо србин, љџо ке остљаниџ за македонскиите само имейџо буџарин, кое беше љолиљичен и еџноџрафџки љџермин уџче од љџурџкојџо завојан’је. Тоџ љџермин не беше лоџ од љџурџко гледџиџе, а од гџрџко љџо беше мноџо удобен, заџчо со неџо најубао можеше да бидиџ искажано љрезреин’е љџо и ненависџа на гџрџиите кон*

нас. Етнo зашто ниe мeг'у другоетo се иризнафме за буџари и.е. иврдоглавци“ (Крсте П. Мисирков 2003: 266)

„Буџарцокитo име во Македонија значити иетн резултатит на лошотo ипреитиран'е на македонцитe оит ситрана на грцокитo дуовенситво. Грцитe ја унишчита Охридцкита архиепископита за итoа, ичo се уитоминуаше иметит 'буџарцка', како иститорицки релицит, но уититребуваа иметит буџарин за да воитлоитит во негo своетит ипреитин'е кон сe словенцo. И имено итoа воитлоитин'е на грцокитo ипреитин'е кон нас и иетн иричинита да се велите 'буџари', а не иститорицкитe итрадитии“ (Крсте П. Мисирков 2003: 268)

„Но итoа ипрекситуаин'е не иетн иединситвено. Оит србитe ниe бeфме ипрекситени во срби“. (Крсте П. Мисирков 2003: 252)

Иако Мисирков смета дека „иeден народ долгo можит да бидит без народно име, ако на близу до негo немаит друг народ, од коит ичo ке итребит итoи да се разликуаит со оддел'но народно име“ (Крсте П. Мисирков 2003: 248), нему му e јасен проблемот со македонскo национално име. Примерите покажуваат дека во релацијата меѓу Македонците и Грците, како идентификациски маркер се наметнала припаднoста кон словенската заедница, во перцепцијата на Грците дефинирана како „бугари“, синоним за сe што e словенско:

„Буџарцокитo име мeг'у словенитe бeше иоитул'аризитано од грцитe и оно, ирво, означаше само буџаритe-монголитe. (...) Но итoа име во очитe и уситита на грцитe имаше уитче едно ситециално значен'е: нај ненависитни за ниф варвари, л'уг'е не образoани, груби, коит грнитчит со зверовитe. За грцитe сe словенцo бeше грубо и буџарцo“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 252)

Во релацијата меѓу Македонците и, како што ги нарекува Мисирков, Турците, Македонците биле именувани (самоименувани) како раја или каури: „Ако не иититаше некоит итурчин ичo сме? - ке му одгoоритфме да сме или 'каури' и.е. невернити или 'раја на цароит'. Со друзи зборoи, ниe иред итурцитe се кажуафме итака, како да не се расрдит агаита. Пред итурцитe ниe сме 'каури' и 'раја', и "каури" зафититфме да се велите и мeг'у нас“. (Крсте П. Мисирков, 2003: 260), што значи дека националното име на населението во Македонија се креирало во зависнoст од итoа со когo e во релациски/комуникациски однос: Македонец : Бугарин, Македонец : Грк, Македонец : Турчин, па Македонците најчесто ја приспособувале својата автоидентификација кон она што значело перцепција на другиот, онака како што дружитоит гледал на Македонците, односно се произнесувал од позиција на дефиниранит социјален статус во односот со дружитоит.

„Значит итурцитe од нас најраита народ 'каурицки' и 'рајайитски', итермини осноани на нашита иринизенoст иред итурцитe, на религитознита разлика мeг'у нас и ниф и на оитичеситвенoито наше иоложеин'е“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 262)

Ваквиот тип на автоперцепција (во однос на националното име) - низ перцепцијата на дружитоит, e типичен за население со недефиниран национален идентитет, зашто ваквиот систем за идентификација на ниво на етничноста се потврдува како релативно понов културен комуникациски систем, за разлика од системот за социјална и верска идентификација, при што поединците во релацијата се позиционирале со

утврдување на социјалениот статус, притоа земајќи го предвид и верското припаѓање/неприпаѓање, кои се покажале како порелевантни за утврдените норми во општественото живеење.

- *Народниот јазик*

Како се одразило влијанието на *друѓиот* врз, како што лингвистот Дубравко Шкилјан го нарекува, „динамичниот карактер на идентитетот, кој се конструира во релацијата *јас* или *ние* спрема *друѓиите*“ (Dubravko Skiljan, 1998: 235-236), во процесот на национално самоопределување на населението во Македонија?

Авторот Мисирков јасно прави разлика меѓу она што за него означува *ние*, „македонциите ѝо јазик“, и она што за него означува *друѓи* - оние што ги „ујојребуваат сиие дозволени и не дозволени сипрејсѝва да искоренај во нашиот народен живот сѝ самобитно, сѝ (Како е ставан наредниот знак во оригиналот? Дали е *è* или *é*? Во некои цитати јас го ставам како *è*, ама не знам дали е така или како во јорниов пример.) *чисто македонско*“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 280).

Во истражувачките достигнувања Мисирков на ерудитивен начин допира одредени комплексни прашања поврзани со македонскиот национален идентитет. Тој точно знае каде да го бара *идиомот* што е специфичен за одредена општествена група (за јазичниот и комуникацискиот колектив), кој се јавува во двојна симболичка улога: и како идиом на групна кохезија и како идиом за дистинкција од другите групи (Dubravko Skiljan, 1998: 240-241). Во тоа двојство Шкилјан ја утврдува *колективната идентитетска одредница* на таа општествена група (Dubravko Skiljan, 1998: 240-241).

Крсте П. Мисирков ја бара колективната идентитетска одредница во македонскиот народен јазик, бидејќи, како што вели тој: „*Јазикот иеј сипредсѝво, со које ние познааме, шчо мислиј, шчо осек’ат и шчо сакај нашиот собеседник. Во јазикот се имаат одделни гласовни знакови или зборови за сиие мисли, осек’ан’а и сакајан’а на еден чоек, за ѝоа јазикот на еден народ иеј неѝоо духовно бојатсѝво и наследсѝво, во које се закл’учуваат, оипечатени во гласовни знакови или зборови, сиие народни мисли, осек’ан’а и сакајан’а, со кои имај живено и живиј еден народ и кои се предаваат, као нешчо свејо од едно ѝоколејн’е на друѝо...*“ (Крсте П. Мисирков 2003: 288)

*Чоек се мениј во време и ѝросѝрансѝво: исто така се мениј и неѝојот јазик. Променејан’ата во јазикот на еден народ во време сосѝауваат историјата на јазикот на ѝој народ, а ѝроменејан’ата неѝо во ѝросѝрансѝво сосѝавуваат неѝоите современи варијации или дијалекти, ѝоддијалекти, ѝоори, ѝодѝоори и др.*

*Секој народен јазик има своја историја. ...своја историја и варијации имај и нашиот јазик. По така историја можат да се изучат, како сегашните варијации се добија од ѝо сѝари и ѝоследните од еден ошч македонски јазик, а ѝој од една јужно-словенска ѝруја. (...) Историјско-културните ѝрилки во создајан’ето на литературни јазаци ѝосѝодсѝвуваат секоаш, ѝосѝодсѝвуваат и сеѝа. Благодарен’е ним во нај ноо време се оѝкажафме да си избереме едно од нашиите наречия за наш ошч литературен јазик, а намесѝо ѝоа задофме се учиме и да*

ишиме на иуѓ'ише саседни јазици, на иовеке на буѓарскиио. Благодарен'е на ириликише сега нише си избираме оиич лииературен иазик, централноио македонско, и.е. Велешко-Прилепско-Биол'цко-Охридско наречје (тој го нарекува „јатката на македонскиот јазик“ - забел. И.Ц.Р.) (...) Нише видофме колку сеи народнише иишериеси ишесно врзани со иазикои, а иоследниои со харакитерои и дуои народен. Нише видиме сега, оиш ири национални и религиозни ироиаганди во нашиа иаикоина се борат иедна ироиив друа и сише заедно се борат ироиив нас и нашише иишериеси, сакајки да им нанесат смршен удар и да си и иоичинаи иод себе, зимаки со иаиа цел'а религиозноио и сколицкоио работен'е каи нас, во свои раци иреко црквата и сколицата за да нанесат смршен удар на нашиа народнос, ни налааат на нас нивниои, намесно нашиои јазик. (...) Како ишо во иедна држаа се имаи држаен центир, кои ишо на арно иеи да се наоѓ'ат во сипрединаи на држаата, и кон кои ишо се собираат сише конци од државниои жиои, ишо иака и иазиковнише или областии ои сродни наречиа иребии да се имаи иеден центир. (...) Около централноио наречие иребии да се ируираат сише наши научни и лииературни сили, за да го очистиат и обоаат со сокрошча од друише македонски наречиа и да создаат од него иеден убав лииературен иазик. На него иребии да се создади иедна боата сколица, научна и убаа лииература, за да можат иреко ниф да се рашириат низ цела Македониа во вид на лииературен иазик, кои ишо ќе ишесии од неиа ироиагандикише иазици“. (Крсте П. Мисирков, 2003: 296)

Според Мисирков, „сздаат'еио на лииературен иазик е дуовна иоишребнос каи нас, со коиа се мислиат да се клат краи на злоиоишребнише на ироиагандише со нашише иишериеси и со коиа иребии да се создади свои лииературен и научен центир, за да се немаи нужда од Белград и Софиа. А иаа иешка задак'а ќе се досиии само, ако македонецои од северна Македониа иодаат рака на своиои брати од иужна Македониа и македонецои од ишочна Македониа иодаат рака на иои од заиадна. Подаденише раци ќе се ирекрсиат около Прилеп - Биол'а“. (Крсте П. Мисирков, 2003: 300)

Од текстот може да се согледа дека Мисирков прави јасна дистинкција помеѓу групата која говори македонски народен јазик, кој го користи како маркер да се идентификува и на индивидуално ниво, наспроти групите кои ги говорат иуѓише саседни јазици. Тоа се поткрепува со дефиницијата на современите автори од областа на лингвистиката на јавната комуникација, според која, „секој тип на идентитет најдобро може да се толкува како релациска вреднос која произлегува од односот меѓу носителите на идентитетот и другите чиј идентитет од ист тип е различен. Идентитетите, и на индивидуално и на колективно ниво, се конструираат на релацијата јас или ние спрема друише, а за неговото дефинирање се значајни и двете страни во оваа релација, што значи дека идентитетот не се формира само од авиоиерцијата на неговите носители, ниту пак од иерцијата на разликише во односи спрема друише, туку и од перцепцијата на друише“ (Dubravko Skiljan, 1998: 235-236).

Како образуван истражувач, но и како маркантна, влијателна личност во Македонија од тој период, свесен за посебноста на македонската јазична заедница, Мисирков знае точно каде да ја побара,

што се гледа од горенаведениот текст, иницијативната каписла за активирање на процесот што самиот тој го нарекува „национално самосознавање“ во Македонија. Тој ја насетува моќта на јазикот и неговото дејствување и затоа не се грижи за народното име, туку сржта на сè ја гледа во народниот јазик, и во својата програма го наметнува како еден од основните маркери во процесот на идентификација. Тргувајќи од ставовите на современите истражувачи-антрополози кои денес јасно ја дефинираат функцијата на јазичното дејствување и начините на кои таа (се мисли на функцијата - забел. И.Ц.Р.) го покажува своето дистинктивно својство спрема другите живи суштества..., се доаѓа до заклучок дека човечкиот јазик е специфично обележан со тоа што освен *знаковен аспект* (во кој со јазичните знаци се означуваат некои појави од надворешнојазичниот универзум), има и *симболички аспект* (каде што јазикот како *симбол* служи за конструирање на означените феномени), и овие два аспекта се секогаш меѓусебно поврзани. Затоа и во доменот на јавната комуникација се формираат два простора - *комуникациски и симболички простор*: првиот од нив ги опфаќа сите членови на некоја јазична заедница кои можат да произведат и да разберат порака на одреден идиом, а и сите оние што во тој идиом пронаоѓаат симбол на свое заедништво. Симболичкиот простор е важен и во врска со набљудувањето на односот меѓу *јазикот* и *идентификацијата*, во кој треба да се разликува (иако многу зависат еден од друг) *идентификацијата на јазикот* (како единица во рамките на збирот други јазици) од *јазичниот идентификацијата* на поединците и на јазичните заедници и комуникациски колективи. *Јазичниот идентификацијата* е динамичен феномен, составен од поголем број елементи, и е детерминиран со постојаните и променливите релации помеѓу нас и другите.

Затоа Мисирков, свесен за македонскиот јазичен идентитет (со што се определува комуникацискиот простор на македонскиот јазик), за да се доизгради симболичкиот простор (и во тој идиом народот да го пронаоѓа симболот на своето заедништво), настојува да го дефинира и идентитетот (за кој го користи терминот *македонски народен јазик*) на македонскиот јазик (како единица во рамките на групата други јазици) и советува *ние* да си избереме општ литературен јазик - централното македонско, т.е. велешко-прилепско-битолско-охридското наречје (како што ја нарекува тој „јатката на македонскиот јазик“), односно да се стандардизира, да се кодифицира, да се подигне централното наречје на ниво на национален јазик. Во тоа е, всушност, суштината на Мисирковата истражувачка работа. Од неговата работа, ако ја сместиме во областа дефинирана како лингвистика на јавната комуникација, ќе произлезе дека тој бил свесен за процесот во кој се истакнува „човечката способност со помош на јазикот и на говорот да се *конструира* свет на означени феномени и притоа, во доменот на симболиката да вклучува потенцијално голем број појави кои се креираат со јазичната дејност, кои, веднаш по воспоставувањето на врската помеѓу комуникациската и симболичката димензија, во моментот кога тој однос се сместува во просторот на јавната комуникација, сите можни јазични конструкти во анализата ги редуцираме во еден единствен тип, кој ни се чинел како најрелевантен за изучување на јавниот (комуникацискиот, заб. - И.Ц.Р.) сообраќај. Според претпоставката дека во човековиот универзум самиот јазик се манифестира и како симбол на



може да биде воспоставена само преку примена на „духовна храна“ - јазикот на татковците и на мајките, со тоа што ќе го зачуваат и ќе го сакаат и ќе можат да бидат нивни духовни наследници. Со зачувувањето на јазикот, според Мисирков, ќе бидат достоинствени наследници и ќе ги знаат своите корени. Ќе бидат во постојана духовна комуникација со прадедовците и со татковците. Зборувајќи го нивниот јазик, ќе знаат кои се. Пораките и психологијата на предците, а со тоа и народниот дух, преку *јазикот* како канал ќе се пренесуваат до народот, за тие да станат духовни и телесни наследници на прадедовците и да ја продолжат нивната народна лоза.

ПРЕДЦИ →јазикот како канал →автори-преродбеници →јазикот како канал →денешните „чисти“ Македонци  
(носители на народната душа и вера) (наследници)  
(наследници)

### - Вера

Освен тоа што во своите трудови особено значење му дава на јазикот, неизоставен придружен сегмент во градењето на неговата програма за создавање национален идентитет претставува и прашањето за верата, притоа обрнувајќи големо внимание на *религиозниите пропаганди* кои, според авторот, биле тесно поврзани со националните пропаганди, кои, пак, силно влијаеле врз етничното етничко самоопределување/определување на поединците: **„Православието, најстарио, најраспространено и основно религија на сите македонски народности, за сожалување, сосим изгубило од видоите својата главна цел да се илустрираат меѓу народите (...) На местото илустрираат благородни задачи православието се илустрира само раздор и ненавист. (...) Православието во Македонија сега илустрира до толку искажено, што и не можат да бидат реч, за една православна црква - сега имаме 3 цркви, но не православни, а: грчка, бугарска, српска“.** (Крсте П. Мисирков, 2003: 62)

Авторот Мисирков во својата програма го утврдува православието како „основна“ религија на македонските народности. На тој начин, авторот ги определува другите религии на територијата на Македонија како потенцијално периферни во процесот на градење на националниот идентитет.

Како резултат на појавата на потребата од етнично определување, односно од конкретно етничко определување на населението, бил поттикнат процес на национализација на постариот слој на културното верско определување. На тој начин, единствената православна институција - „православната црква“, како резултат на националистичките верски пропаганди, била расцепкана на институции со национален предзнак, кои продолжиле да егзистираат како носители на националистичките идеи **„што и не можат да бидат реч, за една православна црква - сега имаме 3 цркви, но не православни, а: грчка, бугарска, српска“** (Крсте П. Мисирков, 2003: 62). Меѓу населението се наметнал стилот на етничко

определување по автоматизам. Ваквиот стил се среќава во рамките на православната заедница, при што етничката припадност на поединецот била утврдена според припадноста на одредена националистичка верска заедница: *џаџријархисџи-Грци*, *еџархисџи-Буџари*, *џаџријаришисџи-Срби*. Меѓу различните верски заедници, тргнувајќи од верата како маркер за определување на етничката припадност, неприпадниците на „православието“ - муслиманското население, сообразено со верската припадност на доселените етнички „Турци“-Османлии во Македонија, од православно население било квалификувано како „Турци“, односно „потурчени“.

Поддржувајќи ја во континуитет идејата православието да добие третман на основна религија во создавањето на националниот идентитет, клучот за решавањето на верското прашање во Македонија авторот го гледа во повторното установување на самостојната Охридска архиепископија: *„Ако релиџиозниџе џроџаџанди се џосџараџаџи да џобркаџи на здружаџи’еџи на македонџкаџа инџелеџенџиџа и македонџкиџо народ меџ’у себе, џиџо џрво неџичо, коџе ке се џоџребаџи, џиџоа џеџи, да се образуџи во Македониџа ’Едина Соборна и Аџосџоџца Цркџа џ.е. да се воспџановџи Охриџкаџа Архиеџискоџиџа, коџа џчо ке бидџи ”Архиеџискоџиџа всеџа Македониџи“ (Крсте П. Мисирков, 2003: 64). Оваа институџија би ги презела активностите на верските институџии со различен национален предзнак и би се создала институџија коџа низ механизмите на „народното просветување“, кај православно словенско население би влиџаела на „народниџо дух“ и на градењето на националниот идентитет: *„Тоџ зџоден џоџлед на исџориџаџа на Македониџа ми се чинџи, не само да џокажуџи, да ниџе македонџиџе имаџе своџа исџориџа и да сме народ, судбиџе на коџи џчо се развиџале во врска со судбиџе на друџиџе саседни нам народи, но и да имаџи во нашиџа исџориџа мноџо самобиџино и своџеобразно, као џчо џеџи да речџме самосџоџнаџа Охриџџа архиеџискоџиџа, со неџноџо рабоџеџи’е на џолеџи на народноџо џросвеџуеџи’е. Исџиџо џџака џоџи исџориџиџки џоџлед џокажуџи, да џоџоо во сиџе времиџн’а се забележуџи силно рабоџеџи’е на народниџо дух на кулџуно-исџориџџка осноа, резулџиџаџа на коџа се џауваџи образуџи’е на силна македонџка дрџаа оџи цар Самуил и боџаџа народна лиџераџура“.* (Крсте П. Мисирков, 2003: 280)*

#### Користена литература:

1. Ристески С. Љупчо, *Кџиџеџориџиџе џросџор и време во народнаџа кулџура на Македонџиџе*, „Матиџа македонска“, Скопје 2005.
2. Antoni D. Smith, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, 99, Beograd 1998.
3. Ćoloviĉ Ivan, *Politika simbola*, Biblioteka XX vek, 110, Beograd 2000.
4. Крсте П. Мисирков, *За македонџкиџе рабоџи*, фототипно издание по повод 100-годишнината од излегувањето на книгата, МАНУ, Скопје 2003.
5. Бенедикт Андерсон, *Замислени заедници*, размислувања за потеклото и ширењето на национализмот, ревидирано издание, „Култура“, Скопје 1998.

6. Брунбауер Улф, *Динамика на етничноста: Идентификации на Помациите*, ЕтноАнтропозум, Списание на Заводот за етнологија, бр. 2, Скопје 2002.
7. Блаже Ристовски, *Крстиа П. Мисирков (1874-1926)*, Прилог кон проучувањето на развитокот на македонската национална мисла, „Култура“, Скопје, 1966.
8. Dubravko Skiljan, *Javni jezik*, Pristup lingvistici javne komunikacije, Biblioteka XX vek, 102, Beograd 1998.
9. Македониум, *Антологија на македонската политичка мисла*, Скопје, 2003.
10. Leach E, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, Beograd 1971.
11. Елијаде Мирча, *Аспекти на митологијата*, „Култура“, Скопје, 2001.
12. Dunja Rihtman-Augustin, *Ulice moga grada*, Antropologija domačeg terena, Biblioteka XX vek, Beograd 2000.
13. Dirken Emil, *Pravila sociološke metode*, Savremena škola, Beograd 1963.
14. Павловски Мишел, *Театарот и митологијата* (митопоеетските елементи во современата македонска драматика), Книгоиздателство „МИ-АН“, Скопје 2004.