

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРОБЛЕМА ЗА ГЕНЕЗИСА И РОЛЯТА НА НАЦИОНАЛНАТА ИДЕЯ В БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Илия Тодев

Универсална теория за нацията няма. Както изглежда, тя е и невъзможна по принцип. Опитът за общовалидно определение означава или безкрайно разводняване, или най-обикновена, но твърде знаменателна тавтология. Така например, класическото определение на Е.Ренан гласи: “Нацията е душа, духовен принцип. Две неща, които в действителност са едно и също, създават тази душа... Едното е богато общо достойние от спомени, другото е действително съгласие, желание да се живее заедно и воля да се извлече максимумът от съвместното наследство.”¹ Тази дефиниция, ако пожелаем да я направим конкретна, ще трябва силно да се раздуе, а ако решим да я опростим, ще се получи онова, до което друг познавач на нацията Р. Емерсон, три четвърти век по-късно дава като: “Най-простото определение на нацията е, че това е група от хора, които чувстват, че са нация.”²

Етническата идентификация и самоидентификация съществуват през цялата история, но доминантна сила получават при прехода към Модерното време. Главна роля в поведението на традиционния човек играе религиозното съзнание, което се оформя и направлява предимно чрез невербални форми на комуникация. При тях словото е само част от ритуала, то има мистична стойност, а не участва със своя реален смисъл. Нещо подобно днес се наблюдава при поп-музиката. Вокалните партии в нея като правило се изпълняват на английски — разбира се, при наличие на желание за повече “автентичност”. Но този език е неразбираем за мнозинството нейни почитатели извън англосаксонският свят. В случая, в комуникацията — освен със смисъла на отделни, по-широко известни клишета — английският език въздейства не семантично, а като мелодия. Същото е било и през Средновековието с латинския на църковните служби. На обикновения човек — бил той романец, германец или славянин — този мъртъв език, разбираан от малцина високоучени люде, е въздействал по сходен начин.

Прогресът в Европа води до секуларизация на обществения живот и до навлизане на масовия човек в него като активна и съзнателна сила. Това налага смяна на традиционния обект на лоялност, на традиционните извори

на суверенитет — Бога и неговият “васал” кесаря. Като източник на върховната власт се издига нацията, разбрана като общност от хора, свързани помежду си чрез естествено /най-вече/ оформили се белези, сред които обикновено най-властно изпква езикът. Налагането на нов вид общност, основана главно на езика, се дължи на замяната на религиозната вяра с рационалното знание, при властта на което комуникацията се извършва почти изключително със средствата на словото — и то в неговата писмена форма. Лаицизирането на обществения живот и навлизането на масите в него императивно изтласкват словото като най-важна форма и канал за комуникация и съответно общият език като белег и спойка на дадена общност придобива доминираща роля. Тъкмо тази общност, назована с термина “нация”, става извор на суверенитет. Смяната на религиозната (а често и династическата) с етническа самоидентификация като първостепенна и определяща, е съпроводена с освобождаването на колосална обществена енергия, която прави национализмът най-важен фактор в новата история на света. Енергията, отделяна в сферата на духа при преобразуването на традиционния тип групово сцепление, може да се сравнява с друг, също така присъщ само на Новото време, но произвеждан във физическия свят феномен . ефектът от трансформацията на атомното ядро. Освен по интензитет (и по възможности за взривообразно протичане) тези два вида чудовищно-действена напрегнатост на своите пространства са съпоставими още и по своята несъмнена амбивалентност в аксиологически смисъл.

Би могло да се определи като исторически закон, че всички етнически общности /които се създават в своето предмодерно време в рамките на дълъг период от време по един предимно стихийен начин/, когато навлизат в Съвременността, неизбежно се конструират в нации. Рационалното знание, адресирано към масовия човек /който може да се определи като най-важен белег на нетрадиционния тип общества/, неизбежно води към национална самоидентификация. Националната самоидентификация, която заема мястото на религиозната, и, сменяйки обожествяването на нещо външно със своего рода самообожествяване³ /а необходимостта от Бог е иманентна черта на човешката природа/, генерира страхотна обществена енергия. Това е механизмът за образуване на нации, който може да се сметне за универсален. И ако все пак всяка нация е нещо неповторимо, то се дължи на различните предпоставки, при които този механизъм се привежда и поддържа в действие.

Когато тук се говори за универсалност, има се предвид предимно Европа през XVIII до началото на XX век. Периодът след Първата световна война извежда на сцената на световната история множество нови “нации” от Азия

и Африка, чиито параметри често нямат нищо общо с европейските. В много случаи те, в желанието си да извлекат максимална полза срещу колониализма и изостаналостта си от принципа на националностите, шумно афишират себе си като нации, искащи полагащите се по него права и привилегии. И е много любопитно, че тъкмо претенцията да бъдат третиращи като нация, превръща подобен род общност — понякога може би! — в нация, тоест придава им кохезия не по-малко интензивна от онази, притежавана от “класическите” нации /друг е въпросът колко дълго ще трае по такъв начин постигнатото вътрешно сцепление, щом то е лишено от такъв важен стабилизатор като собствена история/. Тук сякаш процесът, преживян от последните, е обърнат с главата надолу. При “традиционните” нации волята за национално единство през XVIII—XIX век идва като осъзната сила на една до голяма степен непреднамерено сложила се и главно езикова общност. В някои случаи “единният език” се осигурява чрез би- или трилингвизъм /Белгия, Швейцария/ за гражданите на отделни държави. Което, разбира се, не означава валидност на обратното — тоест: един език — една нация — една държава, когато могат да се намесят други етнодиференциращи фактори и да се стигне до повече от една нация и държава в рамките на един език /например англо- и испаноговорящите/. И тук волята /чужда или собствена/ за съвместен /или отделен/ живот се оказва определяща. При Швейцария тази воля налага дву- и триезичие. В случая с англо- и испаноговорящите /впрочем, това в някаква степен важи също за немския свят и за франкофоните/ общият език не е могъл да се наложи над волята за несъвместно, отделно съществуване. Но тук, впрочем, като че ли става дума не за образуване на нации в точния смисъл на думата, а по-скоро за “роене” на вече създадени нации. При новите “нации” в Африка и Азия волята за национална идентичност, защитена от антиколониализъм, жадна за прогрес и равноправие, се оказва в състояние да твори съзнателно и в кратки срокове такъв тип общности. И тук “тавтологичното” определение на Емерсон пасва необикновено добре — за да са нация, на определена група хора често пъти им е необходимо само волята да бъдат нация.

Прочее, всеки конкретен нациообразуващ процес е твърде специфичен — така е и с българите. Вероятно най-важната отлика от класическия европейски образец е, че докато в Европа секуларизацията на обществения живот се извършва в атмосфера, доминирана от антиклерикализъм, в България този процес не напуска рамките на религията. По този начин Българското възраждане силно се родее с Реформацията. Но докато това победило в Северна Европа могъщо движение за очистване на християнството, за премахване на папската организация и за демократизация и децентрализация

на църквата предизвиква нов силен прилив на религиозни настроения, на пиетет и благочестие, през Българското възраждане вярата като чисто човешко преживяване остава на втори план, а напред изпъква разумът със своите повели и закони. Християнството просто дава формата на неговата изява. Православната църква предлага готова вековна и широко разклонена организация, която българите просто си поставят за задача да национализират. Тоест, Българското възраждане е корелат едновременно на Реформацията и на Просвещението, то би могло да се нарече "Просвещение във формата на Реформация". Друга отлика предлага езика на богослужението — той не винаги /както е с латинския/ е напълно чужд на масовия православен. В ниските нива на църковната йерархия българите обикновено имат литургия на свой, макар и архаичен и трудно разбираем, език — църковнославянският. За български език не трябва да се борят само в смесените с гърци райони или във владишката литургия, където се използва гръцки. По-важните елементи в църковното движение са не толкова очистването на църквата и въвеждането на понятен език, колкото отвоюването на църковната организация в българските земи от Цариградската патриаршия.

Освен това, Реформацията на практика създава нова конвенционална общност, въвеждайки драстични промени в догмата, ритуала и организацията на църквата. Българското църковно движение изобщо не засяга нито доктрината, нито обредите, запазена е и наследената йерархия, като в администрирането на църквата е допуснато участие и на светско начало. Но до голяма степен всичко това в България е една външна форма, съобразена с традицията и чисто мирските нужди на възрожденското общество. Тя осигурява приемственост на българското развитие със Средновековието, запазва общението на българската църква с останалите автокефалии на Православието и най-вече с Русия, дава им културна автономия в рамките на Османската империя, каквато до този момент, бидейки част от т.нар. гръцки народ в милет-системата, те нямат.

Чисто религиозните задачи на българската църква — и в етапа на религиозната разпра с гърците до фермана от 1870 г., и по-сетне — във времето на Екзархията — са твърде ограничени. Вярата не е самоцел, не е уважавана сама за себе си като опора и път към Бога и спасението, а заради практически, културни и политически нужди. Освен това, църквата прави твърде много за просвещението на българите и то в чисто светски, модерен дух, служейки преди всичко на рационалното знание, а не толкова на мистицизма. И днес, в 1994 г., това, че българската църква е служела повече на националното, отколкото на религиозното възпитание на своето паство

може да се таксува колкото като заслуга, толкова и като заблуда. Така или иначе, българите, борейки се за национална църква, на практика секуларизират обществения си живот и за разлика от Европейското Просвещение в България намираме антифанариотство, гъркофобия, а не антиклерикализъм и атеизъм. Разбира се, не че няма подобни умонастроения, но те са главно лишени от почва в страната подражания на модни европейски радикални идеи.

За българите въвеждането на говорим език във всички сфери на културата притежава още специфики. Най-напред те вече имат precedent — Средновековието, когато, скоро след приемането на християнството, те получават автокефална църква, в която се говори напълно понятно за тях. До известна степен би могло и да се мисли, че българите свършват част от своята “нациообразуваща” работа още в IX—X век и с гордост да се афишира фактът, че докато първите немски императори говорили на немски само с конете си, в България братята Кирил и Методий били създали древнобългарската писменост. Впрочем, нещата като че ли стоят по-различно. Защото ранното възприемане на народен език в духовния живот, има и отрицателни въздействия. Изобщо, национализъмът рядко е еднозначно явление. За незрелия все още през Средновековието български дух той е не само полезен стимул за усъвършенстване. Той е и опасен катализатор, който изчерпва духовната му енергия и го дарява с продължителна немощ. Изглежда главно с ранната национализация на българската църква трябва да се свърже и широко разпространеният нихилизъм, който взема най-вече формата на Богомилство. То израства най-вече от дареното на масовия човек право чрез народния език да разбира Божественото слово, а значи — и да го тълкува и отрича. Християнството, лишено от чара на непознаваемото като източник на безкрайна надежда, лесно се профанира до елементарна идеология, лесно оборвана от масовото съзнание, търсещо социална справедливост в рамките на имущественото равенство и анархизма. Богомилството, което ненапрасно често се сочи като фактор, благоприятствал Реформацията, а значи — и обновлението на Европа и раждането на капитализма, на българска почва има предимно разрушителен ефект. То подкопава обществения морал, опустошава съзнанието на масите, руши йерархичните структури и така допринася за отслабването на църквата, държавата, културата, на българския дух като цяло и прави от България лесна плячка за османските турци. Неудовлетворимият богомилски нихилизъм изчезва сред българите едва сега, когато възможностите за широка ислямизация му позволяват да отрече и самия себе си, вкарвайки привържениците си в мохамеданството, където ятаганът не е оставял и най-малката възможност за отрицание.

Макар и да е перадоксално, но е факт, че незавидното положение на българите, в което ги заварва XVIII век, може да се отдава в някаква степен и на неправилното приложение в миналото на същото това средство, към което те вече отново посягат — именно интензивна фиксация върху своята самоличност. Модерният национализъм също крие опасност от израждане в крайности. Най-добрият пример е германският националсоциализъм, който показва възможните метаморфози на една силна и неудовлетворена нация. За по-малките и също не особено щастливи формации като българите пък националната неудовлетвореност може да се превърне в — отново! — себеотричане.

Раждането на българската национална идея през XVIII век се опира най-вече на съществуващата българска етническа самоличност, кристализирала в IX—X век. Облечена в две извънредно важни институции — собствена държава и собствена църква — през следващите няколко столетия обаче тя, най-вече поради своята скорозрелост, се поддава на силни деформации и започва да се възприема от мнозинството свои носители почти като наказание свише. Това вероятно в най-голяма степен довежда до залеза на средновековната българска цивилизация. В XIV век не просто биват унищожени българската държава и българската църква, а бива прекършен българският дух, волята за самостоятелно битие. Тъкмо при това изпитание най-добре личи основният български недостатък — липсата на гъвкавост, на устойчивост, на разумен опортюнизъм. Българинът не се огъва пред големите трудности, той направо рухва и много време минава преди да разбере, че още съществува, дори че е неунищожим, и следователно няма друг избор, освен да се вдигне и да се бори.

Няколковековният престой на българите под османско владичество се отразява двойко на тяхното етническо единство. От една страна, то ги поставя в рамките на обща държава, каквато те преди това само на два пъти и не за особено дълго бяха имали — при Симеон Велики и при Иван Асен II. Така че чуждото владичество /което се налага брутално, но оставя възможности за известна етнико-религиозна самостоятелност/ сега е основа за подсилване на техните общи характеристики, особено усещането за обща съдба. Но тъй като тази съдба е нещастна, нейното осъзнаване не води към култ или поне уважение спрямо общността, а повече като че ли към нейното отричане. Нещастieto, наистина, сплотява, но е в състояние и да разединява — особено когато колективът трудно може да защити индивида.

Освен това, бавният и устойчив ритъм на историческия живот в близките до имперската столица български предели създава сравнително лесна възможност /или задължение/ за смяна на верската или етническата

принадлежност — който акт може да открие пътя към личното благополучие било в рамките на държавната администрация, било в по-високите нива на църковната йерархия. По-късно, при ускорения темп на промени, за един българин ще бъде много трудно, даже невъзможно, да не разчита на своята натурална самоличност за обществена реализация. Просто, забързаното развитие не му дава възможност за една такава, искаща време и специални упражнения промяна, каквато неговите предшественици от XV—XVII век — за добро или за зло — бяха имали. Към забавния каданс на историята през ранните турски векове се добавят и силните егалитарни склонности на българите, както и хипертрофиралото се вследствие егоизма и бездарието на късносредновековния български духовен и светски елит нежелание на масовия човек да се откаже от простите житейски радости и да вложи енергията си в опасната борба за възстановяване на една държава, къято той почти не бе усещал като своя. Отсъствието на истински големи личности и събития на българския небосклон през този период изглежда не следва да се обяснява толкова с липсата на зрели икономически или социални предпоставки, а защото етническата самоидентификация тогава за българите е бивала инертна и безплодна, дори обременителна. Все пак, това твърдение не бива да се абсолютизира, защото дейността на българите-католици в XVII век е едно знаменателно изключение. Но тя черпи вдъхновение отвън, от католическия свят. По същия начин по-късно, през XIX век, православните българи ще дължат много от своя устрем на упованието си в Русия. Това сочи голямата роля на външните фактори в новата българска история. Когато говорим за несъмнено високия подем на Българското възраждане, не бива да забравяме, че изворът на тогавашната ни национална енергия не е лежал в пределите на българското етническо пространство — физическо и духовно. И днес ние не притежаваме не само основния енергоносител — нефта, ние нямаме и свой етногенератор, свой източник на достатъчно национална енергия, за да захванваме вярата в себе си и в своето бъдеще.

През XVIII век съзнанието за съществуване на българската етническа общност започва да се променя. Фронтовете на победоносните християни от запад и север приближават българските предели. Империята се разлага, порядъкът /добър или лош/, който съществува в ранните турски векове и който толкова много се нрави на българския дух, изчезва. Времето е покрило със забрава и горчивите разочарования на българина, донесени му от собствената държава и собствения елит. И най-скептичният българин, помъдрял от робството, е могъл за тях да казва онова, което понякога е говорел на жена си: “С тебе зле, без тебе още по-зле.” В такива условия се появява Паисий Хилендарски /Банско, 1722—1773 г./. Неговата поява може

да се свързва с определени, настъпили тогава в Империята обществени, стопански, духовни и политически промени. Но в равна степен, а и съобразно изповедта на самия Паисий, тя може да се взема и като реакция на чужда, най-вече гръцка, етническа агресивност.

Българското възраждане, в контекста на тук третираната материя, поставя един любопитен и не много разискван въпрос: доколко национализмът от 60—70-те години на XIX век е генетически свързан с Паисий, след като никой до статиите на В. Друмев и М. Дринов в “Периодическо списание” от 1870 г. не свързва началото му със светогорския монах?⁴ Дали българската национална идея в зрелите си форми е пряко заета от Паисий, или същият този духовен продукт, но вече идвайки отвън, от Европа и минавайки през Русия или Гърция, завладява жадния български идеен пазар и свиквайки с неговата консумация, българите в един момент си дават сметка, че досущ такъв артикул е бил произведен и им е бил предлаган преди стотина години в невзрачна опаковка от един техен сънародник — амбулантен търговец на интелектуална стока, именно таксидиотът Паисий?⁵ Ние можем да приемем, че Паисий сам е стигнал до един ярък национализъм, който тридесетина години по-късно чрез френската революция ще взриви Стария режим в Европа и ще получи блестяща разработка у немските романтици. Но трябва заедно с това да държим сметка, че все пак нишката от следовници, свързваща Паисий с хората от зрялата фаза на Възраждането, е твърде условна. Вероятно не пресилва чак толкова Симеон Радев, наричайки Паисий “предтеча на Фихте”.⁶ Но и в неговия случай като че ли се повтаря прастарата поговорка, че никой не е пророк в собствената си родина.

Българската национална идея се утвърждава главно в борба с два противника — елинизма и исляма. Нейната вътрешна консолидация — в смисъл на обществен пиетет и културни постижения в нейно име — обаче остава относително слаба. Постиганията срещу елинизма се манифестират главно от извоюваната през 1870 г. Екзархия. Това е голям успех, добит в сложна обстановка и без чужда помощ, дори при значителни външни противодействия. Не толкова категорични са резултатите срещу исляма. Наистина, създава се българска държава, макар и с помощта на Европа и Русия — впрочем, тази помощ може да се счита като законна бонификация заради пречките в църковното движение, а и изобщо за всички отрицателни въздействия от намесата на Великите сили в Източния въпрос. Ислямът обаче запазва известни позиции в новообразуваната българска държава и общество, позиции, които, колкото и минимални да са изглеждали на времето, могат да се окажат съдбоносни за българската нация при очерталото се вече мюсюлманско възраждане.

Културните постижения под знака на националната идея са относително малко. Фактически, само двама талантиливи творци ѝ посвещават вдъхновено живота си — Ив. Вазов /Сопот, 1850—1921 г.) и Захари Стоянов /Медвен, Сливенско, 1850 или 1851—1889 г./. Всички останали върхове в българската култура се базират на чужди или космополитични ценности.

Пиетет към националното у българина през Възраждането има, но той не е траен. Повече характерно за него е равнодушието, което, в ръцете на мнозина негови управници, лесно избива в национален нихилизъм. За сметка на това в българската история май няма нито един момент на масова националистическа екзалтация. В този контекст специален интерес заслужава македонизмът.⁷ Не само защото той се оказва силен етноерозивен фактор, но и с оглед неговия генезис. Първоначалният македонизъм, манифестиран около 60-те години на XIX век, е претенция — отчасти обоснована, отчасти не, — на отделни македонски книжовници, че те са по-истински и по-пълноценни българи от всички останали. Тези претенции са диктувани от по-добре опазената в Македония културна традиция, от манифестираното още по времето на цар Самуил извънредно силно, достигащо до парадоксизъм национално чувство, от нараненото македонско самолюбие поради очертаващото се изоставане по отношение на Източна България и са намерили почва къде в истински, къде в илюзорни исторически реми-нисценции — като например, че Кирил и Методий са излезли тъкмо от македонската земя, че далечни македонски прадеди са люде като Аристотел и Александър Велики, че македонското наречие е по-пълнозвучно и пр. Следователно, македонските диалекти са по-истински български от онези на Горна България, които са замърсени с “татаризми”, македонското минало е по-славно.

Заедно с това, тъкмо през 60-те години наред с този, ако си позволим нещо като игра на думи, македонски архибългаризъм, се проявява и неговата полярна противоположност — македонският антибългаризъм. Архибългарският македонизъм е форма на горещо и донейде болезнено родолюбие, каквото можем да намерим у един Йордан Хаджиконстантинов-Джинот /Велес, ок.1818—1882 г./. Антибългарският македонизъм, един от първите носители на който трябва да е Георги Пулевски /Галичник, Дебърско, 1838—1894 год./, е развиван от хора незначителни, своекористни /или наивни/ и вероятно платени от чужбина, е цялял раздробяване, обособяване на антибългарска основа на Македония, чието славянско население и тогава, и преди е било интегрална част от българския етнос.

Като цяло, ако търсим да преценим ролята на националната идея в новата българска история, би трябвало да се каже, че тя е голяма, но далеч не винаги

положителна. Най-важното — тя не изглежда овладяна. Вместо да си служат с нея, българите най-често са се оставяли като че ли тя да си служи с тях, дори да ги превръща в свои жертви.

БЕЛЕЖКИ И ПОЗОВАВАНИЯ

¹ Renan, E. Qu'est qu'une nation? — In: Renan, E. Discours et conferences. P., 1887, p.306.

² Emerson, R. From Empire to Nation. Cambridge /Mass. Harvard University Press, 1960, p.102.

³ Тук е много уместно да се цитира заглавието на една книга, което гласи: “Национализъмът, една религия.” — Hayes, C.J.H. Nationalism, a Religion. N.Y., 1960.

⁴ Виж за това у Арнаудов, М. Паисий Хилендарски. Личност — дело — епоха. С., 1962, с.5-23.

⁵ Например, Хр.Гандев, който измежду българските историци вероятно най-ангажирано се е занимавал с проблемите на нацията, веднъж /”Към идейния разбор на Паисиевата история”/ нарича великия светогорец “литературен родоначалник на буржоазната национална идея в Българското възраждане” /Гандев, Хр. Проблеми на Българското възраждане, С., 1976, с.674/, а на друго място /”Националната идея в българската историопис”/ пише: “Забележително е, че българската национална идея в нейното първоначално теоретично оформяне, доколкото такова е имало през време на Възраждането ни, е извънредно близка до немската... Любопитно е да се проследи как в малките нравоучителни преводни и оригинални книжки на времето, в прстонародните календарчета и букварите, в статиите и дописките из периодичните издания различни български писатели изказват отделни мисли върху “народността”, както се е казвало тогава... Произходът на тези идеи е несъмнено немски. И първото име, с което можем да ги свържем, е името на Шлайермахер. Неговото влияние минава у нас чрез културното посредничество на Русия. В писанията на родолюбивите българи ясно личат руските литературни извори, от които те са черпили своето романтическо и народническо вдъхновение. Ето как прочее немската национална идея играе голяма роля в българската история.” — пак там, с.733.

⁶ Ето цитираното място в малко по-разширен вид: “Книгата на Паисия е не само грамаден духовен факт в българската история. Тя представлява важност и в историята на Европа. В нея за първи път се явява модерният национализъм във всичките му съществени черти: единство, борческо самочувствие и гордост на народността. Паисий е предшественик на Фихте.” — Радев, С. Македония и Българското Възраждане. С., 1942, с.77, вж. и с. VIII. Без съмнение, С.Радев е имал предвид дейността на Й.Г.Фихте /1762—1814 г./ по време на немската борба за освобождение от наполеонова опека, когато той заедно с Фр.Шлайермахер /1768—1834 г./ изпъква като активен проповедник на немското национално възраждане. В цикъл публични беседи през зимния семестър 1807—1808 г. /Reden an die deutsche Nation. Berlin,

1808/ той, разочарован от Френската революция, разработва идеи за нацията като колективна личност, имаща свое особено призвание. Това мнение на С. Радев заслужава внимание. Защото може Паисий да е получил подтици за написването на българска история от посетилия през 1758 г. Атон Йован Раич /1726—1801 г./ или от друго. Също така, без съмнение той е бил в някаква степен докоснат от веянията, донесени в Атон от Евгениос Вулгарис /1716—1806 г./. Но е трудно да се повярва, че страстният и искрен патриотизъм на “История Славянобългарска” е бил просто заимстван от гърци или сърби. Не защото те са били изостанали или недосетливи, а тъй като тъкмо такова императивно внушение /да останат верни на всяка цена на своята натурална идентичност/ просто тогава не им е било нужно. Паисиевият патриотизъм е изстрадан от самия него, той е плод на неговия собствен опит и на заниманията му с българска история. Освен това, човешката природа лесно се поддава на националното чувство, то е много подобно на религиозното и може да служи за негов усилвател или заместител. Така че, не изглежда толкова важно как даден ум стига до формулировката на националната идея. По-важно е прозрението за нейната изключителна роля в бъдещето. Тъкмо в такъв смисъл може да се търси оригиналност у Паисий.

⁷ Разбира се, тук не може да се отмени и един феномен, който на пръв поглед може да се вижда като своего рода етнически опортюнизъм, като наклонност у македонците да се изтъргува колкото може по-изгодно националната самоличност. С това много е спекулирано. Например, дори един такъв добре осведомен и честен автор като Хенри Брейлсфорд /неговата книга и досега в англоезичната литература се смята основна по македонския въпрос/, бидейки категоричен, че в края на XIX и началото на XX век македонските славяни несъмнено се чувстват българи, се колебае да ги нарича с това име, когато говори за тяхната история и техния произход и дори цитира анекдота, измислен от някакъв остроумен френски консул. Този последният бил готов да се обзаложи, че с 1 млн. франка ще съумее да направи македонците французи, като започне да разпространява мнението, че те са потомци на френските рицари-кръстоносци, които в XII век завладяват Солун. Останалото, смятал французинът, щели да свършат франковете. Брейлсфорд опонира на това гледище в смисъл, че не всяка страна, която била готова да инвестира в македонската идентичност /гърците, например, вложили немалко средства но без особен успех/, а само кой да е славянски народ /българи, сърби, черногорци дори руси/ от православната вяра би могъл да спечели македонците за своята етническа самоличност при условие, че разполага с необходимите ресурси. — Brailsford, H.N. Macedonia. Its Races and Thier Future. London, 1906, p.102. Въпросното явление, което в никакъв случай не е по-широко разпространено отколкото у кой да е друг народ в подобни обстоятелства, всъщност се оказва обратната страна на македонския свръхбългаризъм, който тук-таме търпи подобни метаморфози, когато при крайно шовинистичната атмосфера на Балканите съдбата подлага на тежки превратности българското население — бедно и беззащитно — и слабо действащите инак материални изкушения на сръбската и гръцката пропаганда се сменят с безогледен терор. Но

това в никакъв случай не означава липса на етническа самоличност, национална аморфност, която би могла при подходящи условия да добие било български, било сръбски, било "македонски" характер. Може днес в Македония славянското население вече да се е превърнало безвъзвратно в македонска нация, но в изходното си състояние, когато започва македонизацията му /без съмнение брутално насилствена/ това население не е било етнически неоформено, то е било българско.