

Д-р Цацаноска Ружица
Научен советник

Cacanoska Ruzica, Ph.D.
Senior Research Fellow

РЕЛИГИОЗНИТЕ ТЕКОВИ НА МАКЕДОНСКОТО ОПШТЕСТВО

THE RELIGIOUS TRENDS IN THE MACEDONIAN SOCIETY

РЕЗИМЕ

Посткомунистичкиот период го одбележува развивањето на процесот на ревитализација на религијата. Тоа бележи свои специфики низ личната верска идентификација, низ верската практика и верското (знаење) образование.

Личната верска идентификација се дистрибуира низ голема стапка верничка популација. Националниот ентитет соодветно ја колорира верската идентификација.

Верската практика се развива низ прагматичното практикување на верските обичаи кои ги проследуваат главните верски празници.

Клучни зборови: јавна религија, лична верска идентификација, верска практика.

ABSTRACT

The post-communist period marks the development of the process of revitalization of religion. It underlines its own specific qualities through the personal religious identification, the religious practice and the religious (knowledge) education.

The personal religious identification is distributed through numerous religious congregations. The national entity appropriately colorizes the religious identification.

The religious practice develops through pragmatic practice of the religious customs and traditions which accompany the major religious celebrations.

Key words: public religion, personal religious identification, religious practice.

...Религијата не е само израз, односно симптом на општествените промени, туку една од неговите најзначајни причини...

Hubert Knoblauch

ЈАВНА РЕЛИГИЈА, ЦИВИЛНО ОПШТЕСТВО...

Религијата во новиот милениум е видно изменета и со уште поголема брзина продолжува да се менува. Предвидувањата на творците и поборниците на теоријата за секуларизација, дека развојот на модернизацијата ќе придонесе религијата постепено да исчезнува од светската сцена, едноставно не се обистинуваат. Религиозната мапа на светот, покрај традиционалната верска база, ја сочинуваат и многу нови религиозни движења, разновидни типови на хибридни религиозни форми, неконзистентни мозаични форми, синкретизам, еклектицизам, new age, post-new age. Многу впечатливо на ниво на религија во светски размери претставува аспектирањето на, во моментов најбрзорастечките религиозни колективитети - исламскиот и пентекосталниот. Светот, наместо да се секуларизира, тој напротив се „десекуларизира“, и денешниот свет е се повеќе религиозен. Религијата се пробива во сите сфери на општествениот живот. Со доза на „сензационализам“ медиумите ги преплавуваат настаните поврзани со данските карикатури, сатанските стихови, носењето на шамии на ученичките-муслиманки во Франција, погребот на францускиот претседател Франсоа Митеран, погребот на принцезата Дајана... Религиозните институции се обидуваат да го ограничат „дострелот“ на новите научни истражувања, па повикуваат на сериозни ограничувања во овој контекст, повлекувајќи кон себе, дел од влијателните политички елити. Етичките дилеми, моралната паника, кризата и дезорганизацијата на семејството, особено развивањето на неговите алтернативни облици, се само дел од прашањата на коишто религиозните авторитети особено се „задржуваат“. Нè помалку значајни се прашањата околу работата во неделите, верското образование во државниот образовен систем, христијанската „референца“ на европскиот устав. Сите овие теми и полемики недвосмислено стануваат повеќе од сериозен предизвик за поконструктивно и попрাগматично дејствување на современата религија на јавната сцена.

Религијата е доминантно вткаена во американскиот живот, но кога станува збор за Европа, нејзината „позиција“ е послаба, па вообичаено таа се смета за исклучок и генерално се атрибуира како „евросекуларизам“. Овој термин ги апсорбира секуларните тенденции коишто европските простори ги надвладуваат подолг период, создаваат слика во која европската современа религиозност ја одбележува постоењето на ослабената традиционална рели-

гиозна рамка, а од друга страна развој на цел спектар нови религиозни движења, со позитивен и негативен предзнак. Но, она што ја прави европската религиозна мапа специфична и „склона“ кон промени тоа е, неспорно, присуството на „религиозната другост“, олицетворена во најбрзорастечкиот исламски верски колективитет и помалиот раст на евангелските, односно пентекосталните заедници.

Во европската реалност сè повеќе се актуелизира прашањето за христијанска референца во Европскиот устав. Јасната социолошка емпирија, надополнета со богатата историска „меморија“, политиколошките анализи, ја предочуваат религиозната стварност, во овој дел напомената низ неколку карактеристични синтагми како: „верување без припаѓање“, „припаѓање без верување“, „амнезиско општество“, „bricolage“... Имајќи ја предвид општествената рамка, проследена низ сликата на општествената мисла, реално се предочува на малата веројатност, христијанската референца да се најде во европските основни акти. Од друга страна, Унијата „смета“ на реалната моќ, којашто во моментот ја имаат верските институции, но исто така и влијанието што на моменти многу забрзано го остваруваат, преточени во нејзината јавна моќ. Постоенето на цела категорија религиозни „интересни групи“ и асоцијации во нејзиното седиште во Брисел, претставува јасна манифестација на јавната функција на религијата. Колку влијанието на овие интересни групи е важно и значајно, зборува нивното „силно“ дејствување во насока, на пример, на ограничување на финансирањето на истражувањата на матичните клетки, клонирањето и слично, експерименти коишто можат сериозно да ја „развијат“ фармацевтската индустрија, а таа индустрија е значаен столб на финансискиот капитал на Унијата. Токму нивното присуство, нивното влијание на „дизајнирањето“ на јавната политика и практика, зацврстени во регулативата, го аспектираат отворениот, транспарентниот и редовниот дијалог на Унијата со верските институции.

Во рамките на јавната улога на религијата не треба да се заобиколи ниту тенденцијата кон нејзина сè поголема индивидуализација. Тоа значи поголем степен на индивидуално, засебно верско живеење, верски поглед кој зборува за потребата индивидуата постепено да се одвојува од колективитетот. Доживувањето на религијата како индивидуален чин, како себебарање, како потрага и потреба од личен идентитет, ја создава индивидуата подложна на мисионерското влијание на религиозни движења, од поблиското или од подалечното опкружување. Секако дека ваквиот тренд на индивидуализација на религијата ја прави Европа привлечно место за многу култови, секти, религиозни групи, збогатувајќи го нејзиниот „диверзитет“.

Религиозните институции во Европа, без разлика дали се посматраат индивидуално во локалните заедници или пошироко, на ниво на Унија, се легитимираат и дејствуваат сè „посигурно“. На ова треба да се додаде моќта на надворешните фактори, претставени секако во ликот на религијата преку Атлантикот, без разлика дали како „модел“, како конкуренција или, пак,

како „дијаспора“... Не би требало да се занемари ниту фактот, на одредени брзорастечки религиозните институции, на обликувањето на религиозни асоцијации, особено оние дефинирани како големи имагинарни, детериторијализирани колективитети, наднационално профилирани, распослани на целата земјина топка. Претставниците на дел од овие огромни религии или асоцијации, склони се со многу оптимизам да ја „претскажуваат“ својата блиска иднина. Но, сепак религиозната динамичност на дваесет и првиот век, едноставно им оди во прилог.

Етичкиот ареал е прашање кое се повеќе се аспектира и актуелизира, особено низ реалното утврдување на моќта и позицијата што ја добиваат или што во нив ја проектираат граѓаните индивидуално или општествената заедница.

Социјалната политика е поле кое, следејќи ја европската стварност (Шведска, Норвешка, Италија, Хрватска...) сè позначајно се наметнува како дел од јавната промоција на верските колективитети. Се очекува во блиска иднина верските институции да се јават како многу поактивни партиципенти во остварувањето на социјалната политика, почнувајќи од локално ниво.

Теоретско-емпириската рамка на проучување на религијата на европските простори, претставува теоријата на секуларизација, според која, развојот на модернизацијата го намалува влијанието на религијата во општеството. Оваа теза аналитички се развива низ три подтези. Првата укажува на процесот на функционална диференцијација, според кој секуларните „дејности“, од областа на политиката, економијата и науката се развиваат вон доменот и влијанието на религијата.¹ Втората и третата подтеза, го објаснуваат всушност, намалувањето на влијанието на религијата во општеството, преку опаѓањето на религиозната практика, односно преку миграција на религијата од јавната сцена во приватната.

Но, наместо движење кон пиетизам, расцепкана индивидуализација, напредна маргинализација, која ќе води кон постепено „атрофирање“ на религијата, заживува обратна тенденција, насловена како деприватизација. Деприватизацијата претставува нов глобален тренд, според кој „религијата го напушта своето определно место во приватната сфера и преминува во неиздиференцираната сфера на цивилното општество, партиципирајќи во заживеаниот процес на натпревар, непрекинат легитимитет и повторно одбележување на нејзините граници.“ (Casanova, 1994, 65) Аспектирањето на религијата како јавна, претпоставува активна партиципација на верските колективитети на три нивоа и тоа: на ниво на држава, политички систем и цивилно општество. Државата ги определува законските рамки и можности на постоењето и развојот, едноставно животот на „религијата“. На ниво на политика, религиозните колективитети може да се изборат за определени позиции, според коишто би можеле да влијаат на политичките случувања. Вообичаено, главната одредница на првите две нивоа укажува на базичната одбрана и движење околу стекнатите привилегии, додека третото ниво врз развива на принципот на социјална правда и одбрана на човековата личност.

Базичната секуларизациска парадигма, развиена на европско тло, има мала апликативна вредност за современата конкретност, како предмет на социологијата на религијата. Па, во таа смисла, прашањето за јавната улога на религијата, како што вообичаено се вели, во европските предели, останува помалку „замаглено”.

Историскиот европски кумулатив го карактеризира долгата традиција на „близина” на црквата и државата, додека сосема спротивно, преку Атлантикот, виталноста на религијата се развива на јасната одвоеност на црквата од државата. Цивилниот сектор е погодно место за религијата во современото општество, подвлекува шпанско-американскиот социолог Хосе Касанова. Јавното дејствување на религиозните колективитети, теоретско-емпириски се одредува како дел од цивилниот сектор, развивајќи го како една рамковна одредница на општествената наука во демократското општество. Јавната религија во американското општество се фундира во рамките на цивилното општеството и волонтерскиот сектор, а ги покрива прашањата од доменот на правото и јавната политика. Ваквата поставка ја подвлекува линијата на одвојување и немешање на религиозните и нерелигиозните „прашања”, односно доменот и природата на интерес.

Концептот на цивилното општество функционално ја одредува позицијата на религиозните колективитети во современото општество. Позиционирањето во цивилниот сектор и овозможува да се развива самостојно, да дејствува независно, и од таа позиција да може критички да се осврнува кон реалноста, со што може да ја стекне и задржи довербата кај поширокото опкружување. Овој концепт, според зборовите на Касанова, претставува аналитичко-теоретски и нормативен предизвик на либералните теории за позиционирањето на религијата во современото општество како ексклузивно приватна. Концептот на религиозните колективитети како дел од цивилното општество има повеќе интерпретативна функција, но на моменти таа преминува во нормативна. Во тој контекст, имајќи ја предвид емпириската „стварност”, која го потврдува фактот дека државните цркви се сè помалку подготвени да влијаат на општеството во целина или да дејствуваат како негово свето „небо” (Davie, 2000), религиозните организации од сите видови, не само да можат туку и би требале да дејствуваат во јавниот простор. Така, концептот на религијата како дел од цивилното општество, теоретската мисла го наметнува како норматив и низ таа призма се обидува да ги „вреднува” религиозните случувања вон нејзините простори.

Главни столбови, на коишто се потпира религијата во цивилниот сектор се индивидуализацијата на верата и религиозниот плурализам. Индивидуализацијата е клучниот сегмент на градење на религиозната личност, која поседува религиозна култура, првенствено сознанија (знаења за верата), но и соодветно ниво на практика (индивидуална и групна). Третирањето на религијата како приватно прашање на граѓаните е начелно решение на односот на државата кон религијата во цивилното општество. (Cvitkovic, 2007)

Модернизацијата го условува плурализмот, како „коезистенција на различни погледи и вредносни системи, во услови на граѓански мир и во услови во коишто луѓето се здружуваат”. (Berger, 2006). Модернизацијата го интензивира процесот на плурализација на религиозната сцена. Плурализмот значи можност да се избира и ја отежнува состојбата на една монополска црква да ја задржи својата „позиција” во однос на повеќе прашања. Религиозниот плурализам се темели врз постоењето на повеќе верски колективитети, каде што поединецот може да ја избере својата верска определба. Дали тоа ќе биде религијата на неговите предци или на неговите соседи или на некој друг ентитет, зависи од него лично. Религиозниот плурализам го физиомира верскиот пазар,² како централно место кое го регулира верскиот живот. Плурализмот честопати може да добие синкретична димензија, да го проследи еклектицизам, да се развива низ новите религиозни движења, да ги укине територијалните богови, да остави простор за конверзија³ и слично.

Поимот јавна религија станува многу фреквентен, посебно во последнава деценија. Јавната религија го апострофира јавниот живот на религијата, насочувајќи го главно кон етичките прашања и кон партиципација во социјалната политика.

Давид Херберт го проучува односот на религијата и модернизацијата, секуларизацијата, цивилното општество, јавната религија, либерализмот, правото. Тој, во неговата студија посебно ја апострофира „изненадувачки големата моќ на религијата да се адаптира на променливите општествени услови.” (Herbert, : 2003) Херберт издвојува три облици на таква адаптација. Религијата се адаптира, функционирајќи во рамките на доминантните инструментални системи на модернизацијата, особено во здравството, социјалната заштита и секако во приватниот волонтерски сектор. Религиозните симболи и говор се адаптираат на новите услови и стануваат моќен фактор во медиумската комуникација, мобилизирајќи голем дел од популацијата, насочена кон остварување на цели, некогаш дефинирани како добри, некогаш како лоши. Религијата може да стане моќен критичар на доминантната општествена стварност, како што тоа било случај во поновата полска историја, со улогата на Католичката црква во уривањето на комунистичкиот режим. Денес, критичкиот тон се согледува низ растечкиот број на дебати кои го оспоруваат етичкиот „дигнитет” на дел од јавната американска мировна политика или на европските движења за заштита на животната средина. (Herbert, : 2003, 291)

Враќањето на религијата во јавната сфера, во дел од европските научни кругови се определува како пост-секуларизам. Во периодот на секуларизмот, религијата преминува во приватната сфера. Верниците ја практикуваат религијата индивидуално и во помали или поголеми групи. Во оваа смисла таа се „дефинира” како приватна, „невидлива” за јавноста. Но, пост-секуларизмот ја нагласува токму јавната улога на религијата, нејзиното јавно практикување, јавно „институционализирање”, воопшто нејзината моќ во јавниот живот, како во локалната заедница така и на повисока инстанца.

Но, нејзиниот јавен живот е неодвоив од нејзините позиции во општеството, односно од главно одредената религиозна матрица на живот. Владејачката религиозна статика и динамика, непосредно ќе го скицираат активирањето на религиозните колективитети во јавниот живот.

МАКЕДОНСКИ КОНТЕКСТ

Во конститутивниот акт на Република Македонија, црквите, верските заедници и религиозни групи се дел од непрофитниот сектор. Тие имаат можност да основаат верски училишта, како и да дејствуваат во сферата на социјалната политика, преку отварање на социјални и добротворни установи. Во Уставот се споменати Македонската православна црква, Исламската верска заедница во Македонија, Католичката црква, Евангелско-методистичката црква и Еврејската заедница.

Посткомунистичката реалност ја карактеризира процесот на ревитализација на религијата, развивана на ниво на идеолошка опозиција, на ниво на национален и културен идентитет, односно на процес на трасирање на местото и улогата на религиозните колективитети во сегашниот систем и, секако, неговото позиционирање во непосредната и подалечната иднина. Процесот на ревитализација, кој го опфаќа ревитализирањето и зајакнувањето на позицијата на религиозните субјекти, првенствено на историски присутните, доминантни колективитети, кој може да се следи на ниво на верски колективитет, од една страна, и на индивидуално ниво, преку религиозните убедувања и индивидуалната практика. Враќањето на јавната сцена, на религиозниот меинстрим, непосредно и многу јасно, се огледа, низ застапеноста во медиумскиот простор, пројавувајќи ги своите аспирации кон „верското образование”, преземање на одреден степен социјални активности, побарување на конфискуваниот имот...

Емпириската евиденција⁴, верничката популација ја определува според личната верска идентификација како високо религиозна. Прашањето на личната верска идентификација, првенствено претставува одраз на индивидуалниот став на испитаникот кон неговото индивидуално верско „припаѓање”. Изјаснувањето на верската припадност во исто време го „следи” и прашањето за семејната традиционална верска припадност, која многу често испитаниците ја истакнуваат како значајна. Во испитуваниот примерок, на православната и исламската вера припаѓаат вкупно 92,8% од испитаниците. Стапката на протестанти е само 0,5%, додека стапката на лица кои се определиле како неверници е на скромните 2,4%. Верскиот идентитет, изразен низ индивидуалното определување на верската припадност, се јавува како супстрат на руинираниот секуларен вредносен систем. Руинирањето на световните колективитети се супституира со „верност”, а во некои случаи со „цврста емотивна и духовна поврзаност” со верскиот колективитет. Големите верски колективитети се ревитализираат, расте бројот на верниците, на верските објекти, се зголемува

фреквентноста на верските теми во медиумите, а сходно на тоа се развива “нормирањето” на оваа сфера, во контекст на регионалните односно глобални трендови. Од друга страна, во овој период, се повеќе се анимира малцинскиот верски субјект придонесувајќи, меѓу другото за „зајакнување” на верскиот плурализам.

Според емпириските податоци, кои се однесуваат на личната верска идентификација, стапката на верници бележи голем пораст, за сметка на стапката на неверници или атеисти. (Табела број. 1 и 2 во прилог). Според добиените одговори на прашањето за личната верска идентификација, јасно се бележи високата дистрибуција (93,5%), која зборува за големо акумулирање на верници во верскиот колективитет, односно за намалување на стапката на атеисти, како и неопределени. Вака големата стапка на верници во верските колективитети, зборува за ревитилизирање на индивидуалната религиозност. Но, исто така овој верски “ревивализам” ја продуцира големиот развоен чекор на институционалната религиозност, на “полнењето” на верските објекти со верници, развивањето и отворањето на верските заедници и слично. Ревитализирањето на верските колективитети ја зајакнува нивната позиција и можност поцврсто и појасно да дејствуваат на јавната сцена, анимирајќи бројни прашања и теми, во чиешто развивање може да партиципираат.

Споредувајќи ги податоците за личната верска идентификација, во периодот пред конфликтот, забележливо е значајно зголемување на стапката на верници. Макар и беглото споредување на податоците зборува за особено голем скок на категоријата верник - од 65,13% на повеќе од 90%. Речиси педесетпроцентното зголемување на стапката на верништвото упатува на размислување за активната верска парадигма, на диференцирање на категоријата на верници и нивно колективно влијание. Вообичаено, во периоди на етнички конфликти, каде што религијата се промовира во содејство со етничкиот колективитет, доаѓа до извесна симбиоза, која на моменти резултира со замаглување на поставеното ограничување меѓу овие два ентитета.

Личната верска идентификација соодветно ја надополнува етничката база. Така, 90,1% од припадниците на православната вера се изјасниле како Македонци, додека пак 99,6% од испитуваната албанска популација се изјасниле како припадници на исламската вера. Емпириските податоци зборуваат не само за испреплетување, туку можеби повеќе за „поистоветување” на етничкото и националното. Секако дека ваквата дистрибуција се должи на вкупноста на конфликтните случувања, при што развивањето на вооружениот судир ги конфронтира етничките, односно верските колективитети. Иако конфликтот од 2001 година не се определува како верски конфликт, оваа дистрибуција зборува сепак за фактот дека населението го перципира (макар и индиректно) со верски “вокабулар”.

Во Р. Македонија, како и во останатите југословенски држави, религијата се ревитализира и добива своја промоција во рамки на нацијата. Во посткомунистичкиот период, религијата станува идентификационен маркер на

нацијата. Политичките случувања во регионот, религијата ја инволвираат во политиката, покривајќи значајно ниво на легитимитет на националната политика.

Националниот маркер на религијата, вгнезден во идентитетските рамки, развива цврста рамка која придонесува да се обликува постепено цврста национално-конфесионална дистанца, во рамките на заедницата, што ќе рече, сè што е македонско е православно, или исламското станува албанско. Националниот маркер исто така придонесува да се развијат цврсти и јасни мрежи кои имаат поврзувачки социјален капитал, капитал кој се темели на сличноста.

Високите стапки на индивидуалната религиозна определба не се „проследуваат“ во верската практика. Имено, во однос на практиката, македонското население се определува како доминантно обичајно, проследено низ практикување на најзначајните верски празници, (коишто стануваат неработни денови), како и одбележување на главните настани од нивниот живот. Според двата индикатора на религиозноста, личната верска идентификација и верската практика, македонското население се приближува, делумно, кон „европскиот стил“. Верската практика, во овој труд се аспектира низ индивидуалниот чин на молитвата. (Табела бр. 4) Секојдневното практикување на молитвата претставува карактеристична парадигма за активната верничка популација. Практикувањето на молитвата го одразува сензибилитетот на индивидуалната религиозна определба, но во исто време претставува и одраз на групното практикување на молитвата, како верска практика на групата, согледлива од табела бр. 5.

Повеќе од половина од испитаниците претпочитаат молитва во верскиот објект, додека, пак, 23,3%, и даваат индивидуална конотација, определувајќи и го својот дом како најпријатно место за молење. Специфичноста на молитвата, одредена како специјален однос на верникот кон Севишниот, зборува за индивидуално доживување, кое може да се реализира и во верскиот објект, заедно со останатите верници.

Големите верски празници ги проследуваат практикувањето на соодветни верски обичаи. Тоа е случај и со православните верници и со верниците од исламска провинциенција. Доминантните стапки упатуваат на заклучок дека македонското верништво е претежно обичајно.

Во постконфликтниот период се развива интеррелигискиот дијалог. Забележливо е развивање на дијалог на ниво на невладин сектор, но и на највисоко ниво, преку Претседателог на државата. Покрај Дијалогот на цивилизациите, претседателот Борис Трајковски започнува практика на молитвени вечери, првенствено во неговиот матичен протестатнски круг.⁵ Интеррелигискиот дијалог, како на локално исто така и на повисоко ниво, треба да продуцира поголем степен на социјални мрежи на соработка, заемна доверба, кои ќе ја чинат основата на „квалитетниот“ премостувачки социјален капитал.

Следејќи ги емпириските показатели од неколку истражувања во последниве години, по опаѓањето на „рејтингот“ на повеќе општествени институ-

ции, јасно се издвојува довербата што граѓаните им ја даваат на религиозните институции.

Користена литература

1. Bruce, S. (2001), *Christianity in Britain, R.I.P.*, *Sociology of Religion*, 62 (2): 191-203.
2. Casanova, Jose, (1994.), *Public Religions in the Modern World*. Chicago\ London, University of Chicago Press.
3. Cvitkovic, I. (2007), *Socijalna naucavanja u religijama*, Edicija Memoria M1undi, Sarajevo.
4. Davie, G. (2005), *Religija u suvremenoj Evropi - mutacija sjecanja*, Golden marketing – Tehnicka knjiga, Zagreb.
5. Fukujama, F. (2000), *Povjerenje – drustvene vrline i stvaranje blagostanja*, Izvori, Zagreb.
6. Gill, R. (1992), *Moral Communities*, Exeter: Exeter University Press. / Gill, R. (1999), *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Hamilton, Malkom, (2003), *Sociologija religije*, Beograd, Clio.
8. Herbert, D., (2003), *Religion and Civil Society, Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot, Ashagate Publishing Limited.
9. Hervieu-Leger, D, (2000), *Religion as a Chain of Memory*, New Jersey, Rutgers University Press.
10. Knoblauch, H. (2004), *Sociologija religije*, Zagreb, Demetra, Filozofska biblioteka.
11. Norris, P. and Inglehart, R., (2004), *Religious Organizations and Social Capital*, *The International Journal of Non-for-Profit Law*, Volume 6, Issue 4, September 2004.
12. Simpson, J. H. 1988. *Religion and the churches*. In *Understanding Canadian society*, edited by J. Curtis and L. Tepperman, 345-69. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
13. Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion – Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley – University of California Press.
14. Stark, R., and W. S. Bainbridge. 1985. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
15. Verweij, J., P. Ester, and R. Nauta. 1997. *Secularization as an economic and cultural phenomenon: A cross-national analysis*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 309-24.
16. Vrcan, S. (1986), *Od krize religije k religiji krize*, Skolska knjiga, Zagreb.
17. Wallace, A. F. C. 1966. *Religion: An anthropological view*. New York:Random House.
18. Wilson, B. 1966. *Religion in secular society: A sociological comment*. London: C.A. Watts

ПРИЛОГ

Табела. бр. 1.

На која вера припаѓате	Број на испитаници	%	Кумулативна стапка
1. Православна	798	66,5	66,5
2. Исламска	316	26,3	92,8
3. Католичка	2	,2	93,0
4. Протестантска	6	,5	93,5
5. Друга	8	,7	94,2
6. Не сум верник	29	2,4	96,6
7. Без одговор	41	3,4	100,0
ВКУПНО	1200	100,0	

Табела. бр. 2.

Дали себе си би можеле да се одредите како	Број на испитаници	%	Кумулативен процент
Верник 1	1122	93,5	93,5
Неверник 2	13	1,1	94,6
Атеист 3	24	2,0	96,6
Неопределен 4	41	3,4	100,0
Вкупно	1200	100,0	

Табела бр. 3.

Ве молиме да се изјасните, дали сте	Број на испитаници	%
Верник	977	65,13%
Не сум верник	139	9,26%
Сум нешто помеѓу (Б.О.)	384	25,60%
Вкупно	1500	100,00%

* Податоците за личната верска идентификација се пренесени од истражувањето „Социјалното раслојување и квалитетот на животот во периодот на транзиција”, (1999-2000), ИСППИ, Скопје.

Табела бр. 4.

Колку често се молите	Број на испитаници	%	Кумулативна стапка
1. Секојдневно	428	35,7	35,7
2. Само за верски празници	249	20,8	56,4
3. Само за верски празници и тогаш кога имам проблем	274	22,8	79,3
4. Само кога имам некој проблем	77	6,4	85,7
5. Кога можам да се молам со мој близок	28	2,3	88,0
6. Не се молам	107	8,9	96,9
7. Без одговор	37	3,1	100,0
ВКУПНО	1200	100,0	

Табела бр. 5.

Каде попријатно се чувствувате кога се молите	Број на испитаници	%	Кумулативна стапка
1. Дома	279	23,3	23,3
2. Во верски објект	635	52,9	76,2
3. Сеедно ми е	231	19,3	95,4
4. Без одговор	18	1,5	96,9
5. Не се молам	37	3,1	100,0
ВКУПНО	1200	100,0	

Табела бр. 6.

Дали за некој голем верски празник практикувате некој верски обичај, типичен за тој голем верски празник?	Број на испитаници	%	Кумулативна стапка
1. Да	1145	95,4	95,4
2. Не	55	4,6	100,0
ВКУПНО	1200	100,0	

Белешки

1. Процесот на диференцијација се развива и во рамките на религиозните колективитети.
3. Конверзијата е прашање кое значајно се актуелизира.
4. Во трудот се користени податоци од проектот „Десекуларизација на македонското општество“, реализиран во периодот 2003-2005, во ИСППИ, Скопје.
5. Борис Трајковски, Претседателот на Република Македонија припаѓаше на Евангелско-методистичката црква. Тој беше лаички проповедник и се обидуваше позитивните практики да ги применува во своето претседателствување. Загина во авионска несреќа, во 2004 година, и дел од тие практики останаа во зародиш.