

(NE) MISLE NA BOGA

Antropološka studija

verskog života u zatvorima u Srbiji

Lidija B. Radulović



1838

Одељење за етнологију
и антропологију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

ДОСИЈЕ
СТУДИО

МЕАП

Biblioteka
Etnoantropološki problemi
MONOGRAFIJE
Knjiga dvadeset četvrta

Lidija B. Radulović
(NE) MISLE NA BOGA:
antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji

**Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju**

Etnoantropološki problemi

MONOGRAFIJE

Knjiga dvadeset četvrta

Urednik

Prof. dr Marija Brujić

Sekretar redakcije

Dr Nevena Milanović, naučni saradnik

Recenzenti

Prof. dr Danijel Sinani,
redovni profesor Filozofskog fakulteta u Beogradu

Dr Aleksandra Pavićević,
naučna savetnica Etnografskog instituta SANU

Dr Aleksandra Đurić Milanović,
viša naučna saradnica Balkanološkog instituta SANU

Uređivački odbor

Rodrigo Araya Dujisin (Universidad Católica de Chile, Chile); Mirjana Veselinović Hofman (Katedra za muzikologiju, Univerzitet umetnosti u Beogradu – Fakultet muzičkih umetnosti); Dejan Dimitrijević (Departament de sociologie-ethnologie, Université de Nice – Sophia Antipolis); Jelena Đorđević (Odeljenje za politikologiju, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka); Zorica Ivanović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Zoja Karanović (Odsek za srpsku književnost, Univerzitet u Novom Sadu – Filozofski fakultet); Senka Kovač (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Sanja Potkonjak (Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju – Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu); Radmila Radić (Institut za savremenu istoriju Srbije); Vladimir Ribić (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Vojislav Stanimirović (Katedra za pravnu istoriju, Univerzitet u Beogradu – Pravni fakultet); Lidija Radulović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet); Gordana Gorunović (Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet)

Lidija B. Radulović

(NE) MISLE NA BOGA:
antropološka studija
verskog života u zatvorima
u Srbiji

Beograd, 2023.

*Program istraživanja Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i
inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog
rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu
(broj ugovora 451-03-47/2023-01/200163)*

*Etnoantropološki problemi – MONOGRAFIJE
je neprofitno izdanje koje možete besplatno da preuzmete
u elektronskoj formi na internet adresi:*

www.anthroserbiabooks.org

SADRŽAJ

REČI ZAHVALNOSTI.....	7
UVOD.....	9
STATISTIČKI PODACI O OSUĐENICIMA U ZATVORIMA U SVETU I SRBIJI	23
1. ANTROPOLOŠKI PRISTUP VERSKOM ŽIVOTU U ZATVORU.....	25
1.1. Antropolog na „delu“: „I u zatvoru žive ljudi“ – zatvorenik/ca i zajednica zatvorenika	25
1.2. Teorijski okvir istraživanja	36
1.3. Metodologija istraživanja i problem učesničkog posmatranja	47
2. OD TAMNICA DO „ZATVORA SA PET ZVEZDICA“.....	61
2.1. Reforme zatvorskog sistema	61
2.2. Reforme u Srbiji	69
2.2.1. Reforme zatvorskog sistema u Srbiji posle dvehiljaditih godina	74
3. CRKVA IZA REŠETAKA.....	85
3.1. Institucionalizacija religije u zatvorima u Srbiji	85
4. BOG IZA REŠETAKA	103
4.1. Religioznost i verski život osuđenika	103
4.1.1. Kako se osuđenici samoidentifikuju?... ..	103
4.1.2. Percepcija o religioznosti u zatvoru	110

4.1.3. Uslovi za praktikovanje verskog života i uloga sveštenika ili crkvenog lica	117
4.1.4. Ritualne prakse.	124
4.1.4.1. Tradicionalne verske prakse	127
4.1.4.2. Molitva – svakodnevna komunikacijska praksa.	135
4.2. Individualizacija religijskog života.	150
4.2.1. Religija i/ili duhovnost	152
4.2.2. Individualizovani pristupi tradicionalnih vernika.	160
5. KONCEPTI RELIGIJSKOG I/ILI DUHOVNOG ŽIVOTA	167
5.1. Religijsko iskustvo	167
5.1.1. Iskustvo nužno posredovano konceptima	169
5.1.2. Taksonomija religijskog iskustva.	171
5.2. Religijska, sekularna i duhovna konverzija	182
5.2.1. Religijska konverzija	191
5.2.2. Posredovana religijska i/ili duhovna konverzija	199
5.2.3. Promena u sekularnom kontekstu	203
5.2.4. Duhovnost kao konverzijski koncept.	207
5.3. Pastirska i/ili duhovna moć i briga	211
6. ULOGA RELIGIJE I/ILI DUHOVNOSTI U REHABILITACIJI I NEGOVANJU PLURALIZMA.	221
6.1. Uloga religije u rehabilitaciji i resocijalizaciji	221
6.1.1. Potencijal religioznosti i/ili duhovnosti u zatvoru.	229
6.2. Verski pluralizam u zatvorima	233
UMESTO ZAKLJUČKA	245
LITERATURA.	251

REČI ZAHVALNOSTI

Knjiga pred vama ne bi bila moguća bez podrške i pomoći većeg broja ljudi kojima želim da se zahvalim.

Istraživanje sam započela kada sam dobila dozvolu od Uprave za izvršenje krivičnih sankcija, ali, metaforički, vrata zatvora mi je otvorila školska drugarica Ana Tepavčević tako što me je dočekala i upoznala sa članovima Uprave Specijalne zatvorske bolnice u Beogradu. Zahvalna sam svima koji su prepoznali da je ovo istraživanje važno, a Ani na podršci i pazama odmora koje smo provele zajedno prisećajući se prošlih dana.

Veliku zahvalnost dugujem načelnicima tretmana Stevanu Zlatkoviću (Specijalna zatvorska bolnica u Beogradu) i posebno njegovim saradnicama Vesni Kalabi Markić i Aleksandri Mirković; Gorani Strahinjić, načelnici u Okružnom zatvoru u Beogradu; Aleksandri Pešić, načelnici tretmana u Kazneno-popravnog zavodu za žene u Požarevcu; Nevenki Bjelić, načelnici tretmana u Kazneno-popravnog zavodu u Zabeli. Veoma su me ohrabrine njihova srdačnost i spremnost da mi pruže dragocenu pomoć, već na prvom susretu. Zahvalna sam im na trudu da organizuju i omoguće istraživanje, neformalnim razgovorima uz kafu koji su mi pomogli da bolje razumem kako funkcioniše život osuđenika i zaposlenih u zatvoru.

Hvala svim osuđennicima i osuđenicama koji su se dobrovoljno javili da učestvuju u istraživanju. Njihov doprinos je nemerljiv jer bez njih antropološka studija verskog života u zatvorima ne bi bila moguća. Hvala svim komandirima i komandirkama na neformalnim razgovorima, zanimljivim pričama o zatvorskom životu, od kojih sam mnoge zadržala za sebe, kako sam i obećala.

Mojoj prijateljici i kolegici Ildiko Erdei zahvalna sam na inspirativnim razgovorima, trudu koji je uložila da pročita rukopis, korisnim savetima i kritičkim primedbama, podrška koja je bila najpotrebnija u teškim momentima pisanja nakon dugih pauza. Koleginici Mariji Brujić veliko hvala na konstruktivnim komentarima i savesno obavljenom poslu urednice biblioteke monografija. Koleginici i veoma posebno prijateljici Željki Škorić zahvalna sam što uvek ima vremena da me sasluša, pruži podršku i savet za moje privatne i profesionalne probleme. Hvala svim kolegicama i kolegama koji su se interesovali i pružali mi podršku, a posebno kolegi Igoru Čoku, koji mi je ustupio fotografiju za korice knjige.

Veliku zahvalnost dugujem suprugu i sinovima na moralnoj podršci i ohrabrenju, svim prijateljima, prijateljicama i članovima moje šire porodice, koji su se interesovali za moj rad i često me pitali koliko još imam do kraja (to je, inače, esencijalno zatvorsko pitanje), i mami, koja je to pitanje najčešće postavljala.

UVOD

Pišem ovaj uvod početkom jula 2020. godine u jeku pandemije virusa korona, u vreme zastrašujućeg povećanja broja zaraženih u gotovo celoj Srbiji. Kovid 19 je obeležio ovu godinu i, kako se često može čuti u javnom diskursu na lokalnom i globalnom nivou, više ništa neće biti isto. Ova rečenica me je podsetila na zatvorenike¹ i njihovu ekspresiju da im se život iz korena promenio. Ne znajući šta da očekuju, znali su sigurno, bar oni koji su prvi put došli da odsluže kaznu zatvora, da ništa neće ličiti na život na slobodi, da će zatvor trajno „obeležiti“ njihov budući život. Istraživanje verskog života realizovano je u Okružnom zatvoru u Beogradu, Specijalnoj zatvorskoj bolnici, Kazneno-popravnom zavodu za žene u Požarevcu i Kazneno-popravnom zavodu Zabela, od januara 2018. do kraja februara 2020. godine. A onda sam, za samo nekoliko meseci, bar donekle mogla da osetim, istina u sopstvenom domu, šta znači biti zatočen u karantinu i komunicirati sa sinom, rodbinom i bliskim ljudima samo putem telefona, baš kao i osuđenici u zatvorima. Ako bi trebalo da izdvojim jednu rečenicu kao najjači utisak mimo naučnih rezultata, to bi bilo da se velikom broju mojih ispitanika u zatvorima život svodio upravo na težnju da i u zatvor unesu „ono što bi bilo isto ili nalik“ prethodnom životu. Religija, bilo da je reč o kulturnoj tradiciji, bilo da je reč o „istinskim“ vernicima ili onima koji su etiketirani kao „lažni“, postaje njihova spona sa spoljnim svetom, svetom koji je „na slobodi“. Na taj način sami osuđenici procenjuju ko je kakav vernik, koliko od vere mogu da uzmu ili koliko i na koji način da joj se posvete.

1 Termin „zatvorenik“ i „osuđenik“ u tekstu su izraženi u gramatičkom (generičkom) muškom rodu i podrazumevaju muški i ženski rod. Tamo gde sam smatrala da je neophodno koristila sam paralelno navođenje forme u muškom rodu sa oznakom za nastavak u ženskom rodu.

Antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji rezultat je etnografskog istraživanja čije je polazište bilo neophodno suočavanje sa životima zatvorenika iz njihove perspektive, njihovim životnim pričama o odnosima prema religiji, vrednostima i stilovima verskog života u zatvorima. *(Ne) misle na Boga!?* – odnosi se na kolokvijalnu uzrečicu kada se neko ponaša ili radi nešto nemoralno i društveno neprihvatljivo, krade, ubija, vara i ponaša na društveno neprihvatljiv način. U tom smislu opravdana je upitanost – da li osuđenici zaista (ne) misle na Boga, da li je opravdana predstava da je biti religiozan nespojivo sa kriminalitetom ili da religiozna osoba u određenim životnim okolnostima neće izvršiti krivično delo jer je na to obavezuju religijski nazor i etika. S druge strane, popularna kultura i mediji kriminalce predstavljaju sa lancima i privescima hrišćanske simbolike (krst, raspeće), tetovažama sa hrišćanskim motivima, kao što su krst, likovi Isusa, Bogorodice, patrijarha Pavla, manastir Ostrog i drugi.

U većina zatvorskih etnografija dokumentuju se procesi, obrasci i prakse zatvorskog života, ne uzimajući u obzir perspektivu i iskustva samih zatvorenika. Možda je pretenciozna tvrdnja da je ovo prva etnografija zatvorskog života u Srbiji budući da se bavi jednim aspektom tog života – religijom. Međutim, jeste prva obimnija studija koja, baveći se religijskim životom zatvorenika na osnovu njihovih iskustava u zatvorima, nastoji da bude sveobuhvatna. U njoj se uzima u obzir i istražuje širi kontekst svakodnevnog života u zatvorima, ne samo religijska iskustva već i način života, vrednosti i obrasci ponašanja, iskustva nejednakosti i različiti oblici uskraćenosti. U njoj postavljam pitanja kako osuđenici gledaju na sasvim drugu dimenziju života u kojoj su se našli, uglavnom svojom krivicom, sticajem nesrećnih okolnosti ili pogrešnim izborima u životu. Kako gledaju jedni na druge, ljude sa kojima su prinuđeni da žive u često skućenom i prenaseljenom prostoru zatvora? Kako vide sebe u tim novim okolnostima oročenog života na jedan kraći ili duži period?

Cilj ove studije je da se prikaže institucionalni religijski život u zatvorima koji traje više od deset godina, s jedne strane, i da se pokaže kako su pojedini zatvorenici prihvatili

institucionalni upliv religije i povezivanje sa tradicionalnom religijom, s druge strane. Jedan od ciljeva je da se istraže i alternativne religijske prakse, da se obuhvate različiti načini na koje se stihijski odvija verski život zatvorenika/ca u kontekstu zatvorske svakodnevice, da se prikaže kako ga zatvorenici interpretiraju i grade narative o značenjima i značaju verskih uverenja i praksi. Izdvojene su ključne komponente religije koja se konstruiše i razvija u skladu sa specifičnostima zatvorskog konteksta, koji se vremenom menjao pod uticajem društvenih i kulturnih promena.

Dosadašnja znanja i pojedine teorijske postavke zapadne kulture o religijskom životu u zatvorima malo su poznati domaćoj nauci. Neka istraživanja u svetu bila su korisna da se upoznam sa njihovim zaključcima i uporedim ih sa zatvorskom kulturom i regulacijom zakonske obaveze institucionalnog praktikovanja religije u Srbiji. Do sada u Srbiji nije bilo istraživanja koja bi nam dala odgovor na pitanja – kako se odvijao religijski život od 2010. godine, kako je tekao proces tada ustanovljene institucionalizacije religije u zatvorima i kakva su iskustva osuđenika?

Pred čitaocima je, dakle, jedna kvalitativna studija koja polazi iz konstrukcionističke pozicije, ali je otvorena i za druge teorijske paradigme koje bi pomogle u tome da razumemo specifičnost zatvorskog okruženja, pravila i prakse po kojima se odvija verski život zatvorenika u kontekstu zatvorske svakodnevice i interpretacije njihovih iskustava.

Izbor određene teme i lokacije za istraživanje retko kada je sasvim slučajan (Gupta and Ferguson 1997, 11). Moj izbor je proizašao iz rada na projektu o rodno zasnovanom nasilju² koji me je odveo iza visokih zatvorskih kapija i zidova. Fascinirana onim što sam videla i doživela i činjenicama da ne postoji društvo bez kriminala i prestupničkog ponašanja i da

2 Radila sam na projektu „Društveno-ekonomske i političke promene u Srbiji i pitanje rodno zasnovanog nasilja“, u organizaciji Centra za ženske studije u saradnji sa Fakultetom političkih nauka Univerziteta u Beogradu. Vidi: Radulović 2019a.

zatvor nije najefikasniji odgovor na društveno neprihvatljivo ponašanje, odlučila sam da nastavim istraživanje, ali u drugom pravcu. O životu zatvorenika iza zidina zatvora malo se zna, malo se piše i govori u javnosti, a kada se pojave specijalizovane emisije ili serijali na televizijskim kanalima, toj temi se često pristupa senzacionalistički ili čak afirmativno (TV Hepi, TV Prva). Malo toga znamo o stvarnom životu zatvorenika. Uglavnom, u nedostatku znanja, podložni smo stereotipima, predrasudama ili uticaju bogate produkcije filmova i serijala o zatvorima.³

Na osnovu veoma obimne stručne literature, pa i na osnovu laičkih predstava, bilo mi je jasno da je reč o jednoj veoma složenoj naučnoj oblasti, da neće biti jednostavno razumeti taj „poseban svet“, posmatrati ga izvan onoga što smatramo očiglednim – da su počinili zločin ili prestup – da im je tu mesto da bismo *mi* bili sigurni i bez straha. Obično osećamo ono što Gidens naziva „tradicionalnim strahom od kriminala“, koji se zasniva na „uličnom kriminalu“ i krivičnim delima kao što su krađa, provala, fizički napad, silovanje. Za ta zlodela su najčešće optuženi mladi muškarci iz radničke klase, siromašni iz nižih slojeva društva. Malo se u društvu javno govori i skreće pažnja na takozvani kriminal belih okovratnika⁴, kriminal moćnih, u novije vreme – korporacijski kriminal, organizovani kriminal, sajberkriminal – možda i zato što se prema tim vrstama kriminala državni organi ponašaju mnogo tolerantnije nego prema kriminalu nižih slojeva društva (Gidens 2007, 242). Činjenica je i da retko završavaju u zatvoru pa ih tako nema ni među mojim ispitanicima, sem onih koji su osuđeni zbog pronevere, proizvodnje i prodaje opasnih proizvoda koje bi uslovno mogli da svrstamo u „kriminal belih okovratnika“.

3 Na primer: *Prison Break*, *The Shawshank Redemption* (1994), *Sivi dom* (1986), *Orange is the New Black* (2013–2019), *Wentworth* (2013–2021).

4 Sintagmu „kriminal belih okovratnika“ uveo je Edvin Saderlend (1949). To je kriminal svojstven bogatijim slojevima i odnosi se na utaju poreza, malverzacije sa hartijama od vrednosti i nekretninama, pronevere, proizvodnju i prodaju opasnih supstanci itd. (Gidens 2007, 241).

Izvršenjem krivičnih sankcija i zatvorima bave se kriminolozi, sociolozi, penolozi, psiholozi, socijalni radnici, specijalni teparapeuti i svaka od tih disciplina poslužila mi je da upoznam zatvor i život zatvorenika iz određenog ugla. Međutim, pitanja koja postavljam tiču se prevashodno religijskog života u zatvorima iz perspektive samih zatvorenika i zatvorenica. Lorna Rouds antropološki pristup u istraživanju zatvora vidi u pokušaju da „uđe i direktno se uključi u unutrašnji život zatvora“, naglašavajući ipak da nije moguće iz autsajderske perpektive posmatrati i učestvovati u stvarnom životu u zatvoru (Rhodes 2001, 76). Drugi cilj vidi u istraživanjima koja se prevashodno obraćaju zatvorenicama i nastoje da problematizuju preovlađujuću mušku perspektivu u istraživanju zatvora (isto, 66). Uključiti se u unutrašnji život zatvora je visoko postavljen cilj svojstven antropolozima i njihovom pristupu terenu⁵, međutim, u slučaju zatvora, taj cilj je gotovo neostvarljiv. Sedamdesetih godina XX veka Fuko je

- 5 Mnogo je naučnih istraživanja koja se odvijaju na terenu, ali su jedino antropolozi od terena napravili samodefinišući disciplinarni i „profesionalni marker“. Džejms Kliford je smatrao da će vreme pokazati da li će terenski rad postati samo istraživački alat (Clifford 1997, 195) ili će ostati „profesionalni marker“ i pored disciplinarnih rasprava. Nekoliko godina pre Kliforda, Stoking je naglasio da se posebna vrednost pridaje terenskom radu „kao osnovnom konstitutivnom iskustvu i antropologa i antropološkog znanja“ (Stocking 1992, 282). Zagovaram drugu mogućnost jer vreme protiče i pokazuje nam da se shvatanje terena toliko proširilo da su antropolozi zainteresovani za virtuelne svetove interneta od „antropologije kod kuće“ prešli na „antropologiju od kuće“ znatno pre nego što nas je, sve globalno, virus korona koji izaziva covid 19 primorao na „rad od kuće“. „Antropologija kod kuće“ se, inače, u antropologiji koristi kao koncept koji ukazuje na terenski rad u sopstvenoj zemlji, kulturi, društvu ili etničkoj grupi. Uporedo su se koristile i sintagme „autohtona antropologija“, „domorodačka“ ili „insajderska antropologija“, međutim, one su opterećene različitim konotacijama pa se vremenom odomacila „antropologija kod kuće“. Sintagma „antropologija od kuće“ nametnula se u skladu sa pandemijskim načinom rada ne tako malog broja ljudi, možda i povlašćenih u odnosu na one koji svoj posao nisu mogli da obavljaju od kuće. Digitalna antropološkinja Magdalena Góralaska predlaže da se ta sintagma koristi u naučnom radu o digitalnoj etnografiji u vreme pandemije (Góralaska 2020, 46).

napisao da niko od nas nije izuzet od mogućnosti da ode u zatvor, to je jedan od najekstremnijih instrumenata moći, i pita se – sa kojim pravom ga onda vlast obavlja velom tajne (Thompson and Zurn 2021, 68). Taj veo tajne lebdeo je nada mnogom zajedno sa brojnim pravilima kojih sam morala da se pridržavam, kao što je pravilo da se ne zadržavam na hodnicima i ne razgovaram sa zatvorenicima i zatvorenicama sa kojima mi nije odobren razgovor. Mogućnosti antropološkog istraživanja u zatvorima su ograničene, redukovane i uslovljene mnogim pravilima kojima istraživač mora nužno da se prilagodi i osmisli koje bi metode recimo mogle da kompenzuju posmatranje, pogotovo posmatranje sa učestvovanjem. Ni stvarni kontekst u kojem ljudi žive, što je za antropologe veoma važno, u kojem mogu da posmatraju i učestvuju u ovom slučaju nije bio moguć. I o tome sam saznavala na osnovu narativa zatvorenika/ca i zaposlenih u zatvorskim ustanovama u kojima mi je dozvoljeno i omogućeno samo delimično posmatranje, tačnije, usputno posmatranje delova zatvora na putu do kancelarija ili prostorija u kojima sam intervjuisala ispitanike i eventualno „turističko“ razgledanje blokova u kojima su oni smešteni. Nesumnjivo je da zatvorska ustanova zbog svoje specifične organizacije i specifičnih „stanovnika“ nije teren na koji sam navikla. Pre svega, i sama sam, kao istraživač, osetila nedostatak slobode, ne samo zbog ograničenog kretanja, različitih zabrana i traženja posebnih dozvola, već nisam imala mogućnost da pronalazim, biram i uspostavljam kontakte sa sagovornicima, što je za antropologa osnovno. Kako istovremeno izgraditi poverenje zatvorskih službenika i ispitanika, kako obezbediti što povoljnije uslove za istraživanje a ne ometati ustaljeni rad zatvorskih službenika? To je na početku istraživanja bilo najizazovnije pitanje. Trebalo je, dakle, prilagođavati istraživačke taktike, tehnike i metode uslovima istraživanja na terenu, moliti i zahtevati i ono što zatvorski službenici nisu bili spremni ili nisu smeli da mi dozvole ili pruže a istovremeno razumeti i poštovati njihova pravila službe. Najviše vremena i pažnje posvetila sam

intervjuima sa zatvorenicima/ama. Nastojala sam da prilagodavam, menjam i nalazim načine kako da pristupim zatvoreniku/ci, bio je važan individualan pristup svakom ispitaniku i odnos poštovanja i razumevanja koji sam gradila u prvih 15 minuta razgovora. Nadala sam se da ću uspeti da steknem njihovo poverenje i da će rezultat biti iskren i otvoren razgovor (o tome opširnije u prvom poglavlju). Ono što je za mene bilo novo, istraživački fascinantno, često i potresno, izazivalo je u početku, kako antropolozi vole da kažu, „kulturološki šok“ i potpuno odbacivanje teze pojedinih sociologa da je zatvor ogledalo društva. Složila bih se sa Ajrin Beći da je zatvor posebna sredina i da su neosporni uticaji i načini na koje se upravlja kriminalom van zatvora (Becci 2016, 2).

U istraživanju zatvorskih ustanova važno je otvoriti i pitanje samorefleksije istraživača, u kojoj meri i na koji način uspeva da zadrži objektivnost, da li je moguće operacionalizovati i postići refleksivnost u praksi, kako se izbegava romantizacija ranjivih i marginalizovanih pojedinaca koji su osuđeni na kaznu zatvora. Nažalost, moram da napomenem da u ovoj knjizi nisam dovoljno pažnje posvetila pitanju refleksivnosti. Smatram da jednostavan i jednoznačan odgovor na ta pitanja ne postoji, pa ću se u nekom budućem radu vratiti na ova pitanja, jer su u epistemološkom i metodološkom smislu narativi istraživača o njihovim istraživačkim iskustvima dragoceni. Nadam se, ipak, da su navodi o mom subjektivnom iskustvu na pojedinim mestima obogatili opise zatvorskog okruženja i doprineli boljem razumevanju religijskog života u zatvorima.

O religiji u zatvorima u oblasti antropologije nije mnogo istraživano. Međutim, u poslednjih desetak godina ta tema postaje predmet interesovanja većeg broja naučnika društvenih i humanističkih nauka. Dve studije su posebno značajne jer su u vreme njihovog pojavljivanja u Evropi bile pionirske. Autori prve studije Džejms Bekford i Sofi Gilijat (Beckford and Gilliat 1998) fokusirani su na institucionalni rad zatvorskih kapelana. U Ujedinjenom Kraljevstvu je uspostavljena

državna religija, ali i pored toga što vlada velika verska raznolikost, državne vlasti su anglikanskim kapelanima poverile ulogu posrednika za zatvorenike drugih vera. Studija je ukazala na strukturne razlike između hrišćanskih i nehrišćanskih verskih zajednica (hinduizam, islam i sikizam) u obezbeđivanju jednakih mogućnosti za religijsku praksu i, nakon što je objavljena (Beckford and Gilliat 1998, 203), uticala je da se to stanje promeni. Međutim, anglikanski kapelani su i dalje činili 80% stalno zaposlenih kapelana i nerado su delili uloge sa sveštenicima drugih vera sa kojima je trebalo da koordiniraju rad (Beckford 2001, 373). Beći je počela istraživanja u zatvorima u Evropi dvehiljaditih, napisala je više naučnih radova o religiji u zatvorima Istočne Nemačke, Italije i Švajcarske, što joj je dalo mogućnost da komparativno uoči različitosti i značaj nacionalnog konteksta. Kao rezultat tih istraživanja nastala je studija o religiji u zatvorima Istočne Nemačke nakon pada Berlinskog zida, pod nazivom *Imprisoned Religion: Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany* (Becci 2012, 2016). Autorka problematizuje odnos države i crkve u kontekstu sekularizacije i dvojnu ulogu kapelana koji, s jedne strane, učestvuju u rehabilitaciji zatvorenika, dok, s druge strane, radeći u službi države, predstavljaju i deo administrativnog osoblja i „agente kontrole“. Dva zbornika radova o religiji u zatvorima u Evropi značajno su doprinela da se naučna zajednica upozna sa nedovoljno poznatim činjenicama i problemima u toj oblasti. Verska diversifikacija je sve češća širom Evrope i diktira da se većina država povinuje poštovanju verskih sloboda i u zatvorskim ustanovama. U zborniku *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe* objavljeni su prilozi o formalnim i neformalnim okvirima regulacije religije i nacionalnim specifičnostima u zatvorima širom Evrope iz istorijske, pravne i sociološke perspektive (Martínez-Ariño and Zwillling, ed., 2020). Tekstovi tog zbornika proširili su moja saznanja o strategijama državnih i zatvorskih vlasti u priznavanju verskih različitosti i ljudskih prava u različitim

zemljama, kao i saznanja o ograničenjima koja postavljaju vlasti u definisanju religije. U većini zemalja su regulisana prava u vezi sa odevanjem, različitim oblicima lične higijene i ishrane, posetama sveštenika, pristupom verskoj literaturi, a tamo gde je to moguće, i organizovanim verskim obredima (Beckford 2020, x). Raznolikost pristupa istraživanju religije u zatvorima i velike promene koje su nastupile u odnosu prema religiji i duhovnosti u poslednjih dvadeset godina prikazane su u ovom zborniku, ali ostaje otvoreno jedno značajno pitanje, kao uostalom i u ovoj studiji – da li verska posvećenost ili aktivnost u zatvorima doprinosi rehabilitaciji i u kojoj meri se nastavlja nakon puštanja na slobodu? (Beckford 2020, x). Od država bivše Jugoslavije, priloge u ovom zborniku imaju Hrvatska i Crna Gora, ali ne na osnovu empirijskih istraživanja već analize pravnih aspekata, administrativnih podataka i intervjua sa sveštenicima i predstavnicima verskih zajednica u slučaju Hrvatske (Staničić i Zrinščak 2020, 63–78; Šaranović 2020, 258–268). Drugi zbornik prati procese razvoja religije i duhovnosti u zatvorima⁶, svaka pojedinačna studija je rađena na osnovu teorijskog i analitičkog ključa koji su postavili priređivači Ajrin Beći i Olivije Roj, krećući se u okviru određenih tematskih pitanja. Radovi objavljeni u tom zborniku značajno doprinose rasvetljavanju različitih institucionalnih formi i funkcija zatvorske verske i duhovne brige koje zavise od specifičnih odnosa između crkve i države u svakoj od evropskih zemalja (Roy 2015, 187). Viševerške kapelanije u mnogim državama Evrope, u poslednjih deset do petnaest godina, postale su „duhovnike“ i sveštenike različitih religijskih organizacija zadužene za „duhovnu brigu i negu“. Različite religiozne i svetonazorne tradicije ciljaju, kako to primećuju holandski autori, na ljude koji su u „velikoj meri sekularizovani ali nisu potpuno napustili stare religiozne okvire“ (Ajouaou and Bernts 2015, 36). Razlike među državama postoje i u načinima na koje se religija mobilise u institucionalnim okvirima ili

6 Obuhvaćeni su zatvori u Belgiji, Engleskoj i Velsu, Francuskoj, Nemačkoj, Italiji, Španiji, Švajcarskoj i Holandiji.

u značaju koji se pridaje njenoj ulozi u zatvorima kao što je to slučaj u Francuskoj, gde zatvorske vlasti pridaju minornu ulogu veri i kapelanima (Becci 2015, 9).

U domaćoj etnologiji i antropologiji do sada nije bilo radova i studija koje se bave religijom u zatvorima. Saša Nedeljković, koji se bavi antropologijom kriminala i nasilja, posvetio je jedno poglavlje u knjizi *Kultura i nasilje: antropološki pristup proučavanju naličja nasilja* procesu viktimizacije pritvorenika, analizirajući odnos između formalnih i neformalnih struktura moći na osnovu dve studije slučaja. Tekst mi je bio dragocen na početku istraživanja jer mi je ukazao na za nas antropologe važan izvor – „apokrifnu isповest“ pritvorenika Zorana Raškovića Serdara, napisanu na osnovu iskustva u Centralnom zatvoru u Beogradu. Nedeljković u drugoj studiji slučaja prati proces sprovođenja krivičnihopravnih sankcija nad svojim prijateljem koji ne pripada kriminalnoj potkulturi (Nedeljković 2011, 403–432). Rad Biljane Anđelković o hegemonom maskulinitetu u muškim zatvorima u Srbiji značajan je za razumevanje međuljudskih odnosa u zatvoru i koristan svakom istraživaču koji namerala da se bavi istraživanjima u zatvorima. U radu su razmatrani socijalni odnosi u muškim zatvorima u svetlu koncepta o hegemonom maskulinitetu. Na osnovu ličnog iskustva osuđenika i načina na koji doživljavaju zatvorsko okruženje i svakodnevnu komunikaciju sa drugim osuđenima, Anđelković je uočila kako se konstruiše i održava status idealnog modela muškosti. Hegemona maskulinitet se regrutuje među „kriminalcima“, kao posebnoj kategoriji zatvorenika, koji su prigrabili neformalnu moć i kreiraju zatvorski život većine zatvorenika. Od njih zavisi hijerarhijska struktura u zatvoru, šta se smatra prihvatljivim a šta neprihvatljivim obrascima ponašanja (Anđelković 2015, 53).

Etnolog i antropolog Igor Čoko ostvario je izuzetan uspeh u svetu zahvaljujući svom umeću spajanja akademskog obrazovanja, profesionalnog bavljenja fotografijom i senzibilisanosti za društveno angažovane teme u radu sa osuđenima u zatvoru, migrantima i drugim marginalizovanim gru-

pama. Timski projekat usmeren ka rehabilitaciji osuđenika kroz različite umetničke izraze, kao što su kreativna radionica pisanja, pozorišna predstava „Zapisi iz ćelije br. 12“, snimanje dokumentarnog filma o celokupnom projektu realizovanom u Okružnom zatvoru u Beogradu⁷, na kraju i foto-monografija Igora Čoka *Iza rešetaka: Život osuđenika iz Okružnog zatvora u Beogradu*, pomerili su granice pristupa tretmanu zatvorenika. Pružena im je mogućnost da putem umetničkog izraza, igrajući predstavu u kazneno-popravnim ustanovama, ali i javnim izvođenjem u Domu omladine, iskažu svoj kreativni potencijal (Čoko 2016).⁸ Za domaću antropologiju je važno pomeranje granica u praktičnoj primeni antropološkog znanja i znanja o fotografiji na umetnički i primenjeni rad sa zatvorenicima. Na taj način Igor Čoko pruža mogućnost da i sami osuđenici učestvuju u procesu stvaranja vizuelnog značenja i slike o sebi u javnom diskursu (Naumović, Brujić i Mitrović 2021, 166–167). Za razvijanje antropologije zatvora značajan je vizuelni materijal o svakodnevnom životu zatvorenika, kako navodi Čoko, o njihovim ličnim i moralnim preispitivanjima, stanjima ravnodušnosti i euforije, emocijama iskazanim kroz tetoviranje i ožiljke „ili nešto treće što definiše i opisuje kompleksnost njihovih ličnosti i zatvorske ikonografije“ (Čoko 2016, 7).

Iz oblasti domaće kriminologije pomenuću monografiju kriminologa Miroslava Ivanovića i istraživanje odnosa religioznosti i kriminaliteta (Ivanović 2008). Nažalost, rezultati empirijskog istraživanja prezentovani su veoma površno i zaključeno je da nema statistički značajnih pokazatelja da religioznost utiče na smanjenje stope kriminaliteta. Ivanović potvrđuje hipotezu Stara Kenta Dojla da je uticaj primetan tamo gde je religioznost na visokom nivou, što, dakle, ne važi za društva u kojima je sekularizacija dominantna (Ivanović 2008, 54–61).

7 Marina Kovačević, direktorka nevladine organizacije Centar za rehabilitaciju imaginacijom, prikazala je dokumentarni film „Zapisi iz ćelije br. 12“ na konferenciji „Performing the world“ u Njujorku.

8 Igor Čoko, Oslobođajuća terapija kulturom, <https://www.xxzmagazin.com/oslobadajuca-terapija-kulturom>

Antropološka studija pred vama podeljena je na dve veće celine. Prvi deo je posvećen kraćem istorijskom razvoju institucije zatvora ili kazneno-popravnih zavoda u Srbiji, sistemskim rešenjima organizacije zatvorskog života, zakonima o izvršenju krivičnih sankcija. U drugom delu bavila sam se rezultatima empirijskog istraživanja religijskog života u zatvorima, kako se on odvija, koja značenja osuđenci pridaju religiji, da li ona dobija poseban smisao u životnim uslovima kao što je zatvor i šta možemo da naučimo o religiji u savremenom društvu ako zatvor shvatimo kao laboratoriju za istraživanje različitih oblika verskog života. U tom delu knjige se smenjuju klasične sistematizacije empirijskog materijala dobijenog pisanim upitnicima, intervjuima i neformalnim razgovorima sa tematskim konceptima relevantnim za antropologiju religije primenjenim na specifičnost odnosa prema religiji u zatvorskom životu. To su delovi u kojima se razmatraju pitanja religijskog iskustva, ritualizacije zatvorskog života, konverzije, koncepta pastirske moći, uloge religije u rehabilitaciji i religijskom pluralitetu. Rodnim aspektima zatvorskog života zatvorenica nameravam da se posebno posvetim u nekim budućim istraživanjima. Ova knjiga je, dakle, pisana na osnovu veoma obimnog materijala koji neće biti obrađen u celini, a neka od važnih istraživačkih pitanja ostaće otvorena za nastavak istraživanja. Jedno od tih pitanja je ima li interreligijskog dijaloga u zatvorima i kako se odvija interakcija između osuđenika različitih vera, čemu je posvećen veoma kratak deo. Drugo, veoma važno pitanje je pitanje specifičnih kategorija zatvorenika i zatvorenica koji se nalaze u diskriminatorском i često veoma opasnom položaju u odnosu na druge zatvorenike, koji podrazumeva zlostavljanje.

Na kraju ovog uvoda želim sa čitaocem da podelim jednu impresiju – u dragocenoj literaturi o zatvorima koju sam pročitala autori su retko pisali o emocionalnom proživljavanju ljudskih sudbina. Posebno o sudbini onih kategorija osuđenika koji nemaju kriminalnu prošlost i usled različitih životnih okolnosti i pogrešnih izbora provode godine na izdržavanju kazne zatvora. Za njih bismo mogli da kažemo da

su „obični ljudi“ – naročit senzibilitet izazivaju žene koje su trpele nasilje, majke i očevi koji su lišeni roditeljske uloge i pate za svojom decom, osobe sa posebnim potrebama i intelektualnim poteškoćama⁹ i osobe kojima je izrečena mera psihijatrijskog lečenja¹⁰ (Ljubičić 2015, 234).¹¹ Smatram da su pojedini ispitanici uočili empatiju koju sam osećala, što je doprinelo da uspostavam odnos poverenja i da ispitanici, a pogotovo ispitanice, otvoreno govore o svojim životnim iskustvima jer – kako se Ivon Džuks pita – zar naše priznanje o emocionalnom ulaganju, ako uspemo za zadržimo epistemološku i teorijsku strogost, ne doprinosi proizvodnji zanimljivijeg i iskrenijeg znanja (Jewkes 2011, 72). Nadam se iskreno da će čitalac na kraju moći to da kaže i za ovu knjigu.

-
- 9 Globalni problem sve veće zastupljenosti osoba sa invaliditetom, mentalnim bolestima, mentalno nedovoljno razvijenih osoba u zatvorima otvara jedno novo istraživačko polje, preko potrebno, koje bi trebalo da ponudi drugačiji pristup sistemu krivičnog pravosuđa potrebama tih osoba (Segrave 2017, 267–271). Vidi pregled literature u radu: Milićević, Ilijić 2022.
 - 10 Zamenik zaštitnika građana Miloš Janković analizira položaj osoba sa mentalnim smetnjama lišenih slobode u ustanovama kao što su psihijatrijske bolnice, zavodi za izvršenje krivičnih sankcija i ustanove socijalne zaštite domskog tipa (Janković 2018).
 - 11 Referišem na rad u kojem Milana Ljubičić „daje glas“ forenzičkim pacijentima Zatvorske bolnice u Beogradu (Ljubičić 2015).

STATISTIČKI PODACI O OSUĐENICIMA U ZATVORIMA U SVETU I SRBIJI

U skoro svim državama sveta primetan je rast zatvorske populacije. Na osnovu izveštaja, obično ministarstva ili nacionalne zatvorske uprave, podaci o zatvorima širom sveta mogu se naći na jedinstvenoj bazi podataka World Prison Brief.¹² U novembru 2018. godine zabeleženo je, sa velikom verovatnoćom, više od 11 miliona zatvorenika, za trinaest godina taj broj se povećao za više od 2 miliona. Pretpostavlja se da bi broj bio znatno veći ako bi se uračunali pritvorenici i zatvorenici u Kini i zatvorskim logorima u Severnoj Koreji. Najviše zatvorenika je u Sjedinjenim Američkim Državama¹³, visoke stope su i u Belorusiji, Rusiji, Devičanskim ostrvima, Ukrajini, Bahamima itd. U mnogim zemljama je došlo do pada broja zatvorenika u 2020. godini, pre svega zbog različitih faktora povezanih sa pandemijom kovida 19.

-
- 12 WPB raspoláže statistikom iz 223 jurisdikcije; nisu dostupni podaci o Eritreji, Severnoj Koreji i Somaliji, kao ni pojedini podaci iz Kine, na primer, broj pritvorenih sudija ili političkih zatvorenika, <https://www.prisonstudies.org/about-us>.
 - 13 https://www.prisonstudies.org/research-publications?shs_term_node_tid_depth=27&page=1. Podaci, kako se navodi na tom sajtu, ne mogu biti sasvim precizni na svetskom nivou budući da nedostaju podaci za 11 zemalja, u različitim zemljama postoje i različite prakse, kao što je nadležnost nad maloletničkim zatvorima, zatim, da li je za psihijatrijske bolesnike koji su prekršili zakon zadužena zavorska uprava, a obično se izostavljaju podaci o zatvorenicima u pritvoru.

U Srbiji je 2003. godine bilo 7.487 zatvorenika, 2010. godine¹⁴ taj broj se uvećao na 11.211, da bi se približno ponovio i 2019. godine 11.077. Srbija u odnosu na državu bivše Jugoslavije ima najveću stopu zatvaranja.¹⁵

Na osnovu podataka iz 2013. godine, u svetu se nalazi 660.000 žena u zatvorima, što je u odnosu na 2000. godinu porast od 53.3%¹⁶, one u većini zatvora čine 2–9% zatvorske populacije. Porast zatvaranja žena je zabrinjavajući i postavlja se pitanje zašto dolazi do tog povećanja. Pretpostavlja se da se povećava broj zatvorenih žena zbog trgovine i zloupotrebe droge. Tokom dugog perioda stopa muške zatvorske populacije porasla je 4% u odnosu na 9,3% povećanja kod žena.¹⁷

U Srbiji je takođe primetan rast zatvaranja žena u odnosu na 2000. godinu (116), 2010. godine zatvoreno ih je 348, što je činilo stopu od 4,8%.

(Ne)efikasnost zatvorske kazne i tretmana koji se sprovode u rehabilitaciji osuđenika jednako je univerzalan i, svi su izgledi, nerešiv problem ako imamo u vidu prethodne podatke. Oni nam govore da su zatvori u tradicionalnom institucionalnom obliku neefikasni za osuđenike, ali i preskupi za državu.

-
- 14 Walmsley, Roy. 2005. World Prison Population List (12th edition), World Prison Brief, Institute for Criminal Policy Research, https://www.prisonstudies.org/researchpublications?shs_term_node_tid_depth=2
 - 15 https://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world_prison_population_list_13th_edition.pdf. World Prison Population List (13th edition).
 - 16 https://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world_female_prison_4th_edn_v4_web.pdf
 - 17 <https://www.prisonstudies.org/news/female-imprisonment>

1. ANTROPOLOŠKI PRISTUP VERSKOM ŽIVOTU U ZATVORU

1.1. Antropolog na „delu“: „I u zatvoru žive ljudi“ – zatvorenik/ca i zajednica zatvorenika

Komentarišući emisiju o Kazneno-popravnom zavodu Zabela na TV *Politika*, 1997. godine, u kojoj niko od zatvorenika nije prepoznao da je reč o zatvoru u kojem i sami izdržavaju kaznu, Žarko Laušević, glumac i pisac, napisao je u svojoj zatvoreničkoj autobiografiji šta bi zaista rekao „robijaš“ iz Zabele:

„Rekao bi im da godinama ležimo u istim sobama sa umirućim bolesnicima od side. Da ovde jedino homoseksualci nisu uskraćeni za telesnu ljubav. Da se u hrani može svega pronaći... Ali dali bi im i nekoliko recepata! Kako se u Zabeli, na primer, pravi vino! Prava domaća, zabelska „ružica“! Ali, nećemo, jer se taj recept prenosi ovde godinama, pa neka to ostane zabelska tajna.“ (Odlomak iz knjige: Žarko Laušević. 2018. *Sve prođe, pa i doživotna*, Beograd: Tipografik plus, 359)

Određena mesta ili prostori izazivaju u nama različita negativna osećanja, za njih vezujemo izvesne pretpostavke i predrasude ukoliko ih nismo lično posetili ili u njima boravili. Zatvor je jedno od takvih mesta, a narodna izreka „I zatvori su za ljude“ zvuči kao racionalizacija kapaciteta ljudskog trpljenja i otpornosti. Mnogo toga bi moglo da se kaže o samom zatvoru kao mestu koje posredno utiče na ljude koji u njemu borave, i na osuđeničke i na zaposlene. Ali u ovom istraživanju akcenat je na ljudima koje nazivamo

robijaši, zatvorenici, osuđenici, zločinci ili kriminalci, iako su ova dva poslednja naziva netačna jer nisu svi ljudi na odsluženju kazne zatvora ni zločinci ni kriminalci. Termin „robijaši“ se, čini mi se, zadržao više među samim zatvorenicima nego u komunikaciji ljudi van zatvora. Krivično delo se često izjednačava sa osobom i postaje njen amblem ili, kako kaže jedan zatvorenik, „krst koji ću nositi celog života i kada izađem odavde“. Ljudi van zatvora obično osuđenike percipiraju generalizovano kao one koji su učinili neki zločin, namereno su napravili teži prestup, društveno neprihvatljivo se ponašaju, što je njihov svestan izbor, pravno su odgovorni za svoje krivično delo i u skladu sa tim izrečena im je zatvorska kazna i slično. Mislim da se samo u naučnim radovima može sresti perspektiva iz koje se sagledavaju i širi društveni i psihološki uslovi odrastanja, siromaštvo i nezaposlenost kao nepovoljni uslovi života koji dovode do krivičnog dela i kazne zatvora.

O „bolovima zatvaranja“ dosta je pisano u sociologiji zatvora kao neminovnom svojstvu institucionalnog zatvaranja. Zatvorski uslovi imaju veoma negativan uticaj na zatvorenike jer, kako je istakao Sajks, doprinose deprivaciji na više različitih nivoa, pre svega deprivaciji slobode, heteroseksualnih odnosa, autonomije ličnosti i njene sigurnosti koja je ugrožena od drugih zatvorenika, gubitak materijalnih dobara i osiromašenje u najvećem broju slučajeva. Osobe u zatvoru gube osećaj lične vrednosti, samopoštovanje, nastupa kriza identiteta (Sykes 1958, 65–77). Mnogobrojna istraživanja su potvrdila da zatvor neminovno izaziva te deprivacije, što ima negativne efekte na ponašanje zatvorenika, dovodi do prizornizacije, umanjuje mogućnosti za rehabilitaciju i uspešnost tretmana u celini. Bolna iskustva zatvaranja i ograničenja slobode vezana su i za veliki broj pravila (često i ponižavajućih) i mera bezbednosti, a posebno je bolan izostanak podrške porodice ili samo razdvajanje, kao i veoma česte pretnje nasiljem od zatvorskih čuvara i drugih zatvorenika. Deprivacija ne pogađa sve zatvorenike na isti način i u istoj meri, ona je uslovljena i drugim faktorima, kao što su starost osuđenika,

bračno stanje i odnosi sa članovima porodice, tj. time da li zatvorenik ima podršku porodice, kakvog je porekla, obrazovanja i zanimanja.

Smatra se da zatvori sa oštrijim odnosom prema zatvorenicima usađuju zatvorenicima sklonost ka nasilju i povećavaju verovatnoću recidivizma. Stenfordski zatvorski eksperiment je pokazao da kultura zatvorskih institucija utiče na pojedince koji rade na održavanju reda i bezbednosti. U SAD više od 13% svih zaposlenih u javnom sektoru radi u sektoru krivičnog pravosuđa, a taj procenat je povećan za 86% u periodu od 20 godina do 2003. godine (Lerman 2013, 8). Naime, na Univerzitetu Stanford izveden je 1971. godine eksperiment u simuliranom zatvoru koji je izgrađen u podrumu zgrade Univerziteta. Učestvovali su muškarci studenti, njih 24, tako što su bili podeljeni – 12 zatvorenika i 12 zatvorskih čuvara. Cilj eksperimenta je bio da se ispita uticaj zatvorskog okruženja na osuđenike i čuvare, sa hipotezom da se i „obični“ i „normalni“ ljudi mogu oblikovati pod uticajem okruženja i njihovog položaja u njemu. Za istraživače koji su vodili eksperiment bila je neočekivana brzina kojom su se učesnici prilagođavali zatvorskom životu. Već drugog dana su pokazivali promene u ponašanju, jedna trećina čuvara je svakim danom sve više ponižavala i kažnjavala zatvorenike, dok su se pojedini zatvorenici opirali i organizovali pobunu, drugi su se povlačili, bili depresivni i pokazivali druge simptome emocionalnog stresa. Za istraživače je bio poražavajuć rezultat da su mladići, koji su prošli testove ličnosti i koji su procenjeni kao pacifisti, u takvoj eksperimentalnoj situaciji brzo birali ulogu zlostavljača, i to najčešće u noćnim smenama kada su mislili da će izbeći nadzor i mešanje istraživačkog tima (Haney and Zimbardo 1998, 709). Uočeno je da se niko od čuvara koji nisu učestvovali u gotovo zlostavljajućem odnosu prema zatvorenicima nije osmelio da komentariše ili da se požali na neprimereno ponašanje drugih čuvara. Suočeni sa tako neočekivanim rezultatima eksperimenta i zabrinuti za zdravlje i bezbednost subjekata istraživanja, istraživači su

prekinuli eksperiment nakon šest dana. Sam eksperiment i analize istraživačkog tima koje su usledile pokrenuli su niz etičkih i metodoloških pitanja (Haney and Zimbardo 1998; Haslam and Reicher 2006; Carnahan and McFarland 2007; Turner 2006; Zimbardo 2006).

Svakodnevni život u zatvorima, kako sam ga ovde opisala na osnovu narativa zatvorenika, ne svodi se samo na nasilje, patnju i negativna iskustva. Mnogo toga se promenilo poslednjih godina pa i međusobni odnosi komandira i zatvorenika, koji se sve češće grade na poverenju i poštovanju. Ipak, sve zavisi od osoba koje se nalaze ispred i iza rešetaka, od zatvorskog režima i stepena sigurnosti, odnosno obezbeđenja, ali i odeljenja u kojem se zatvorenik nalazi – da li je u otvorenom, poluotvorenom ili zatvorenom odeljenju zatvora.¹⁸ Da se promena dogodila, svedoči osuđenik iz ozloglašnog 7. paviljona „zatvora u zatvoru“ Kazneno-popravnog zavoda Zabela, strogo zatvorenog tipa. „I ovde su komandiri smekšali ili ne smeju više da nas biju“. Odnosi između zatvorskog osoblja i zatvorenika konstruišu se u opozitnim kategorijama „mi“ i „oni“. Sajks je još krajem pedesetih godina prošlog veka dobro opisao veoma složene strukture i prakse u zatvorima, probleme u odnosima čuvara i zatvorenika: prvi su usmereni na maksimalno obezbeđenje, a drugi na strategije bekstva koje je živopisno opisao u svojoj knjizi *Društvo zatrobljenika* (Sykes 1958). Zaposleni u službi obezbeđenja, neposredni čuvari i komandiri koji su najščešće u komunikaciji sa zatvorenicima nalaze se na formalnim pozicijama moći sa kojih raspolazu pravom da daju nagrade i kazne. A kako kaže

18 Na osnovu stepena obezbeđenja određen je tip kazneno-popravnog zavoda. Tipovi su: otvoreni, poluotvoreni, zatvoreni i zatvoreni sa posebnim obezbeđenjem. Tako u zavodima otvorenog tipa nema prepreka u vidu bodljikavih ograda ili zidina na kojima stoje naoružani stražari kao u zatvorima zatvorenog tipa ili onima sa posebnim obezbeđenjem. Zavodi poluotvorenog tipa po pravilu ne bi trebalo da imaju fizičke prepreke tipa zidina, ali to nije čest slučaj u zatvorima koji su građeni početkom prošlog veka, kao što je Kazneno-popravni zavod za žene u Požarevcu. Kada bude izgrađena nova zgrada zavoda, predviđeno je da se sruši visoka zidana ograda.

Sajks, imaju i „legitimni monopol nad sredstvima za prinudu“ (Sykes 1958, 41), mada se ta vrsta moći poslednjih dvedesetak godina ograničava propisivanjem procedura o (zlo) upotrebi moći, prevenciji torture, nehumanom ili ponižavajućem postupanju u zatvorima. Veliki broj prekršaja komandiri ne uspeavaju da otkriju jer zatvorenici imaju razrađene taktike sakrivanja, posebno ilegalnog dopremanja droge do zatvora, švercovanja nedozvoljene robe, izrade nedozvoljenih predmeta. U dokumentarnom filmu „Zatvorska molitva“, upravnik KPZ u Nišu pokazuje jedan od načina „krijumčarenja“ u dnevnim novinama koje dolaze sa duplo zalepljenom fotografijom ispod koje je ubačena droga.¹⁹

Nije lako opisati kako zatvaranje ili zatočeništvo doživljavaju sami zatvorenici. Moji informanti su o tome govorili iz različitih perspektiva. Kada pomisle na porodice i pogotovo decu koja su ostala kod kuće, za njih je zatvor izvor najvećeg bola i patnje. Doživljaj zatvaranja se veoma razlikuje od pojedinca do pojedinca. Mnoge teorije su pokušavale da objasne da se dominantan doživljaj većine zatvorenika odnosi na lišavanje, frustraciju, gubitak identiteta, deprivaciju, gubitak autonomije. Sve započinje gubitkom slobode – svakodnevnim podsećanjem i opomenom osuđenika da su izgubili pravo na izbor jer moraju da se povinuju zatvorskim pravilima ponašanja. Jedan od mojih sagovornika objasnio je odluku da se podvrgne asketskom životu i da svoje telo stavi na probu tako što neće uzimati hranu najmanje 15 dana kao potrebu da oseti autonomiju, da bira šta će uraditi sa svojim telom po cenu ugrožavanja sopstvenog zdravlja. Na isti način objašnjava i samopovređivanje pojedinih zatvorenika. Da se psihička stabilnost lako naruši u zatvoru, uverila sam se posmatrajući predugačak red zatvorenica koje na hodniku čekaju da dobiju terapiju. Jedna od sagovornica kaže da nema zatvorenice koja ne pije sedative, a mnoge i antidepressive. To je način da preguraju dan, smanje usamljenost i besciljnost života u zatvoru.

19 Dokumentarni film „Zatvorska molitva“, <https://www.youtube.com/watch?v=vWJFs4EYLsQ>.

Mnoge su zaboravljene i odbačene od porodice i prijatelja, naročito ako su osuđene na dugu zatvorsku kaznu. Često se dešava da vremenom ljudi zaborave ili odmah odbace nekog ko je osramotio porodicu. Postoje i suprotni primeri podrške porodice bez obzira na vrstu krivičnog dela. Zatvorenice u ženskom zatvoru navode primer osuđenice na veoma dugu zatvorsku kaznu kojoj roditelji pružaju bezrezervnu podršku, nameravaju da se presele u Požarevac kako bi mogli da je češće posećuju, iako je bila saučesnica u najstrašnijem zločinu ubistva njihove unuke.

U Kazneno-popravnom zavodu za žene i dalje se insistira na gestovima poštovanja prema zaposlenima ili bilo kome ko u civilu dođe u zatvorski krug. Osuđenice su stajale u stavu mirno dok sam prolazila hodnicima ili dvorištem. Jedna starija osuđenica je sedela na klupi u dvorištu zatvora i naglo ustala kada sam ja prolazila. To me je zbunilo, a kako mi je naloženo da ne razgovaram sa osuđenicama koje se nisu prijavile za intervju, uputila sam joj samo osmeh koji nije trebalo da znači odobravanje gesta koji je iznuđen i predstavlja deo zastarelih propisa, već uzvraćeno poštovanje. Sve je usmereno ka tome da zatvorenik nikada ne sme da zaboravi da se, počinivši zločin, odrekao statusa punopravnog člana društva (Sykes 1958, 66).

Značajan aspekt zatvorskog iskustva je interakcija između zatvorenika/ca. Odnosi koji se uspostavljaju nekada su i najteži deo zatvorskog iskustva, obeležen sukobima i brojnim incidentima, o čemu su mi često govorili i sami/e zatvorenici/e. Akademska literatura i popularni mediji najčešće prikazuju najteže aspekte zatvorskog života i specifičnu kulturu kojoj su svojstveni viktimizacija zatvorenika, silovanje, sukobi na rasnoj osnovi ili između bandi, smatra Kristin Čong (Chong 2013, 106). Dominantni diskursi o nasilnim odnosima doveli su do stereotipa i pretpostavki iz kojih proizilaze predstave o zatvorskoj kulturi i onemogućavaju da se razume interakcija među muškim zatvorenicama (isto).

Moja saznanja o međusobnim interakcijama na nivou ličnog odnosa i grupnog povezivanja u zatvorima u Srbiji zasnivaju se na narativima zatvorenika/ca, formalnim i neformalnim razgovorima sa službenicima tretmana i komandirima. Nemam iluziju o tome da je moguće obuhvatiti realnost zatvorskog života u ovom segmentu, a različita negativna iskustva u međusobnoj interakciji osuđenika bez sumnje postoje, nasilje očigledno postoji u svim zatvorima, ali u kojoj meri i na koji način se ono odvija, nije potpuno vidljivo ni zaposlenima u zatvorima. Mene više zanimaju opisi međusobnih odnosa na ličnom nivou, kako se zatvorenici povezuju u grupe na osnovu odnosa prema religiji, koji su mehanizmi preživljavanja i odbrane od bilo kojeg oblika nasilnog odnosa. Interesuju me obrasci ponašanja u određenim situacijama koje prati neformalni zatvorski kodeks i šta osuđenici misle o tome. Činilo mi se kao da na pitanje kako prevazilaze individualne razlike i da li su one često nepremostive imaju već spreman odgovor. Među osuđenicama vlada velika netrpeljivost prema majkama koje su ubile svoju decu ili bile saučesnice. Posebno ako je reč o ljubavniku ili očuhu deteta, to je linija preko koje većina zatvorenica ne može da pređe „pa makar bile i na pustom ostrvu“, kako kaže jedna od sagovornica. Animizitet postoji generalno prema ubicama, ali je jedan manji broj sagovornica pokazao razumevanje za žene koje su ubile svoje partnere nakon što su dugo trpele nasilje, pogotovo ukoliko dele zajedničku sobu i bolje su ih upoznale. Među muškarcima najgore prolaze, kažu, silovatelji, sa njima niko ne želi da kontaktira, a neretko mogu biti izloženi torturi i ponižavanju od „onih jačih krimosa“. Zatvorska zajednica odbacuje i ubice dece i žena, makroe. Odnosi među osuđenicama su veoma složeni i hijerarhizovani, a mreža odnosa se gradi na osnovu ustanovljenih pravilnosti koje pripadaju takozvanom zatvorskom kodeksu. Male grupe se formiraju na osnovu „prepoznavanja“ ko je dobar čovek ili sa kime vam je prijatno da pričate, na osnovu obrazovanja, krivičnog dela, porekla, nekih zajedničkih interesovanja, međusobnog fizičkog dopadanja. Lezbejski odnosi u ženskom zatvoru u Poža-

revcu pretočeni su u „zatvorske legende“, o kojima se mnogo priča i u samom zatvoru. Dve moje sagovornice su se tokom intervjua autovale, iako nisu imale sklonosti ka istopolnim vezama pre zatvora, ovde su pronašle jedna drugu kao srodnu dušu. Nisu sigurne da li će i kako nastaviti kada izađu na slobodu. Homoseksualne prakse su neizostavna tema razgovora i u muškim zatvorima, ali u manjoj meri. Objašnjavaju mi da to nisu pravi homoseksualci, mada i njih ima, „ali onda nadrljaju jer izigravaju ovim opasnim devojke“. Te prakse su i odgovor na lišavanje heteroseksualnih veza, povezane sa predstavama o kriminalnoj i nasilnoj muškosti koja je u osnovi seksualno perverzna (Cisneros 2014, 95). U popularnoj kulturi i filmu neizostavne su nasilne scene silovanja u muškim zatvorima i univerzalno rasprostranjena šala u zatvorima širom sveta da „treba paziti da ti ne ispadne sapun prilikom tuširanja“, što sam čula i od mojih sagovornika.

U literaturi se najčešće pominju dve teorije kojima se objašnjava koncept zatvorske kulture: teorija prizonizacije i diferencijalna asocijacija (Chong 2013, 108). Donald Klemer je zatvorsku zajednicu opisao kao „moćnu potkulturu zatvorenika“, koja ima svoje pravila ponašanja, hijerarhiju, vrednosti i predrasude. Tvorac je koncepta *prizonizacije*, pod kojim se podrazumevaju društveni aspekti zatvorskog života. Prizonizacija je za Klemera slična pojmu asimilacije u opštoj kulturi.²⁰ Zatvorenici prihvataju mehanizme prilagođavanja zatvorskom životu, ulaze u supkulturne grupe zatvorenika i preuzimaju običaje i obrasce zatvorske kulture (Clemmer 1940, navedeno prema Mays and Winfree 2014, 170). Klemer smatra da u većoj ili manjoj meri svi zatvorenici internalizuju kriminalnu perspektivu i da niko ne ostaje potpuno imun na uticaj neformalne društvene strukture (Clemmer 1968, navedeno prema Sobecki 2020, 478). Stepen prizonizacije zavisi od niza faktora – podložniji su zatvorenici osuđeni na duže zatvorske kazne, psihički nestabilne ličnosti, zatvorenici koji su

20 Slično procesu „amerikanizacije“ i asimilizaciji imigranata u američku kulturu.

izgubili bilo kakve kontakte sa spoljnim svetom (porodicom, prijateljima), oni koji su snažnije povezani sa primarnom zatvorskom grupom i oni koji nekritički prihvataju modele ponašanja i pravila primarne grupe (Clemer 1968, navedeno prema Sobecki 2020, 479)

Dominantan narativ među mojim informantima je da se prizonizacija događa nekom drugom, ali ne i njima. Oni koji su više puta boravili u zatvoru pozivaju se na dobro poznavanje zatvorskih pravila i kodeksa. Pojedini su bili deo takvih zatvorskih zajednica, ali im odluka koju su doneli da se više nikada ne vrate u zatvor, želja da se promene i nastave sa „normalnim“ životom, sposobnost da se odupru kriminalnim zatvorskim grupama daju pravo da tvrde kako nisu više deo zatvorske kulture. Jasno je da oni imaju drugačiju percepciju šta se pod procesom prizonizacije i zatvorske kulture podrazumeva u nauci.

Kriminalni kodeks važi na slobodi ali i u zatvoru, s njim je povezan i zatvorski kodeks. Pojedini imaju i neka lična pravila u okviru tih kodeksa, kojih se dosledno pridržavaju. Jedan od osuđenika, kako sam shvatila iz njegovih aluzija, imao je privilegovan položaj u zatvoru, izvesne povlastice koje drugi nemaju, ali i sopstveni kriminalni kodeks po kome je pljačkao samo u inostranstvu. Njegovo shvatanje patriotizma ogleda se u tome što nema nijedno krivično delo u Srbiji: „Nikada to nisam ovde radio, ja volim svoju zemlju.“ Na izdržavanju kazne zatvora je zbog „saobraćajke“ sa smrtnim ishodom. Dobro je upoznat sa zapadnoevropskim zatvorima koji su uređeniji i, kako kaže sagovornik, „Možeš da imaš sve, samo je važno da imaš novac.“ A do novca je dolazio pljačkom koju opravdava kodeksom koji važi za „krupne kriminalce“:

„To je bezazlen vid otimanja sredstava od onih koji imaju mnogo a mi nemamo ništa, nikada nismo orobili nekog ko je imao svoju imovinu nego su to bogate radnje sa skupim stvarima, imamo savest jer nikada ne uzimamo od nekog ko nema dovoljno. Imali smo lažne predstave o tome da to nije loše.“ (Zoran, 1975)

Zatvorski život zavisi od odnosa između zaposlenih na jednoj strani i zatvorenika na drugoj, odnosa između samih zatvorenika, od toga da li se ostvaruju prava i privilegije, materijalni standardi i uslovi i osećaj ukupnog kvaliteta života.²¹ Većina mojih informanata se gorko nasmejala na pitanje o kvalitetu života u zatvoru. Istina, to bi moglo da bude shvaćeno kao oksimoron, nalik antitezi „zatvorska sloboda“. Kvalitet života u zatvoru osuđenici povezuju uglavnom sa ekonomskim statusom, na izvestan način smatraju da novac može da kompenzuje po pravilu loše uslove života u toj instituciji. Novac je i u zatvoru glavni resurs, ne samo za kvalitetniji život kako ga zatvorenici vide već, što je mnogo važnije, za sticanje statusa i moći, stvaranje specifične mreže društvenih odnosa. Novac utiče na društvenu strukturu, na osnovu posedovanja novca se stiče pozicija vođe ili „uglednog“ člana zatvorske zajednice. Oni na nižim pozicijama novcem kupuju svoj mir i štite se od preteće viktimizacije. Novcem porodica osuđenika obezbeđuje bolje uslove i privilegije, potkupljivanjem komandira, ali i zatvorenika koji su u ćeliji sa njihovim srodnikom, posebno potkupljujući one zatvorenike koji predstavljaju pretnju ili naplaćuju ulogu zaštitnika. Nekoliko članova različitih porodica potvrdilo mi je isti scenario podmićivanja, šalju pakete, kupuju posebnu hranu koja je svakako deficitarna u zatvoru, cigarete, parfeme, kupuju mir za svoje osuđene srodnike. Zatvorenici ne raspolažu novcem, ali mogu da imaju račun u kantini na koji im se uplaćuje novac mesečno do visine minimalnog ličnog dohotka. Međutim, kako pojedini tvrde, nađe se ilegalni način da povećaju svoj budžet, da svoju ekonomsku moć iskoriste za kupovinu usluga i nedozvoljene robe. U nepovoljnom položaju su oni koji „nemaju uplate“ i, da bi došli do cigareta, kafe ili nekog drugog proizvoda, čine

21 Crewe Ben, Bethany Schmidt, Alison Liebling *et al.* Measuring the Quality of Prison Life at HMP Highpoint, Key findings from the Cambridge MQPL+, September 30 – October 4, 2019, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.whatdotheyknow.com/request/694624/response/1655985/attach/3/HMPPS%20Highpoint%20MQPL%20SQL%20report.pdf?cookie_passthrough=1

različite usluge, peru veš (u ženskom zatvoru) i služe onima koji mogu da im to obezbede. Neformalna ekonomija je posebno polje gde vladaju i posebni zakoni i pravila.

Obično tek kada mojim sagovornicima objasnim šta sve čini kvalitet života boljim osim ekonomskog statusa, slože se da im je i to važno. Pod kvalitetom života kao novim naučnim konceptom podrazumevaju se različiti domeni svakodnevnog života, zdravstvenog stanja, funkcionalnosti zatvorenika, psihološke stabilnosti, socijalne uključenosti, porodičnih odnosa. U pojedinim radovima se ispituje kvalitet života sa pretpostavkom da je rezultat većeg zadovoljstva zatvorenika uslovima života u zatvoru bolja reakcija na zatvorske tretmane i uspešnija rehabilitacija (Liebling and Arnold 2004; Johnsen *et al.* 2011, 516).

Lindzi Viter piše reflektivno o svom istraživanju u zatvoru i insajderskoj perspektivi. Smatra da je najočigledniji aspekt njenog identiteta vredan refleksivnosti zapravo rod, činjenica da je žensko u zatvoru za muškarce. Imajući u vidu seksualne frustracije osuđenika, uvek se oblačila neženstveno, sa namerom da što više prikrije ženske attribute, nije se šminkala niti parfemisala. Nije želela da izgleda „previše pametno“ kako je ne bi doživljavali kao člana osoblja ili deo sistema, cilj joj je bio da izgleda „respektabilno“. Prikriivanje simbola ženstvenosti omogućilo joj je bar delimičan uvid u „brisanje“ identiteta koje doživljavaju zatvorenici/ce (Whetter 2015, 329).

Moje iskustvo nije bilo insajdersko, oblačila sam se pristojno i na druge načine pre svega svojim kredibilnim stavom prema zatvorenicama/cama nastojala da stvorim prijatnu atmosferu za razgovor. Na moje oblačenje skrenuta mi je pažnja kada sam jednog dana ulazila u zatvor za žene, a ne za muškarce. Na sebi sam imala crnu suknju dužine jedan centimetar iznad kolena i široku tuniku sa rukavima. Službenica obezbeđenja na samom ulazu u deo zatvora u kojem su smeštene zatvorenice, u telefonskom razgovoru sa komandirkom, komentarisala je dužinu moje suknje, a nakon toga mi predložila da suknju

povučem ispod kolena. Taj događaj je indikativno, na izvestan način, potvrdio iskustvo pojedinih zatvorenica koje su tvrdile da se u zatvoru za žene primenjuju stroža pravila nego u mnogim zatvorima za muškarce.

Ključ zatvorske etnografije je da se uspostavi poverenje sa ispitanicima, da se pokažu naklonost, profesionalizam, poštovanje, da se na njih gleda kao na osobe a ne osuđenike, da se „aktivno sluša“ ono što sagovornici govore, da se pokaže razumevanje i koliko su njihov pristanak i otvorenost za razgovor važni. Pod aktivnim slušanjem podrazumevam da u toku intervjua pokažete razumevanje, saosećanje, da ne prosuđujete glasno o onome što ste čuli jer je sagovornik već osuđen i kažnjen za počinjeno delo. I onda kada sam ostala bez reči nakon što sam čula uznemirujuću ispovest jedne sagovornice, shvatila sam da je važnije to što sam je saslušala nego bilo koji komentar ili reči utehe koje bih joj uputila. U toku istraživanja i pisanja ove knjige doživela sam trenutke erupcije osećanja, ali od iskusnijih istraživača sam naučila da je priznanje i prihvatanje emocija vitalni deo zatvorske etnografije, što znači da bi trebalo da pišem o emocijama, a ne emocionalno (Whetter 2015, 337).

1.2. Teorijski okvir istraživanja

Moja istraživačka perspektiva se najpribližnije može odrediti kao diskurzivna analiza religije – religija se shvata kao istorijska, društvena i kulturna konstrukcija koja ima određeno značenje i značaj u životima ljudi ili, konkretnije kada je reč o religiji u zatvoru, u određenim životnim situacijama. Antropolog Telal Asad smatra da religiju ne bi trebalo posmatrati kao „transistorijsku“, vanvremensku i *sui generis* pojavu (Asad 1993, 15). Objektivni uslovi u kojima se ljudi nalaze utiču na to kakav odnos prema religiji mogu ili žele da izgrade. Religije se menjaju tokom vremena, a moramo imati u vidu da se menjaju i vernikovo shvatanje religije i, posledič-

no, religijske prakse. Polazeći u ovom istraživanju od pojedinaца koji na različite načine razumevaju i praktikuju religiju u specifičnim okolnostima zatvaranja, bilo mi je jasno već na početku istraživanja da ne postoje jednoznačni odgovori i zaključci, da su religijske i/ili duhovne prakse raznovrsne, dinamične i složene. U jednom intervjuu Asad se kritički odnosi prema antropolozima koji misle da su dobro razumeli iskustvo njihovih sagovornika, da je to iskustvo homogeno, dosledno i potpuno obuhvaćeno onim što su podelili sa istraživačem, te da će prikaz odražavati autentičnu stvarnost (Martin 2014, 12).

Iako je pojam diskursa i diskurzivne analize široko zastupljen u društvenim i humanističkim naukama i ima najrazličitiju primenu, ne postoji saglasnost u njegovim definicijama. Pod diskursima ovde podrazumevam sistematski organizovane oblike znanja u određenoj zajednici koji nastaju u komunikativnoj praksi i mogu se smatrati, često i prećutno, opšteprihvaćenim (Stuckrad 2016, 203). Takođe, ni beskonačne rasprave o generičkoj definiciji religije nisu urodile plodom, pa se tako u ovoj studiji posebno oslanjam na važne diskusije o diskurzivnom proučavanju religije i razliku koju predlaže Fon Štukrad između „religije“ i „predmeta istraživanja akademskih studija religije“ (Stuckrad 2010, 165). Naime, on smatra da je predmet proučavanja sam način na koji je religija organizovana, o kojoj se raspravlja i koja se diskurzivno materijalizuje u kulturnim i društvenim kontekstima, a to znači da je religija „prazan označitelj“ koji može biti ispunjen različitim značenjima (isto, 166). Na tragu Burdijea, koji je govorio o „polju“ (Burdije 1998, 143–158), proučavanje religije u zatvorima odvija se u specifičnom društvenom polju, izdvojenom fizički od ostatka društva, a njegovi „korisnici“ se nalaze u krajnje posebnoj životnoj situaciji. Moguće je očekivati da će za organizaciju religije u zatvorima važiti diskursi koji se ne razlikuju od ostatka društva, ali imaju neke specifičnosti, pa se u „prazan označitelj“ upisuju drugačija značenja.

Pitanje različitog poimanja religijske doktrine, svakodnevnih praksi i verovanja običnih ljudi – kako oni razumeju verovanja, religijsko učenje, rituale, kakva su njihova proživljena iskustva za razliku od institucionalno propisanih verovanja i običaja – ključna su pitanja za antropologe religije i teorijski pristup „življene religije“ („lived religion“)²². Sintagma „življena religija“ je neologizam, Orsi navodi da ga podseća na frazu „proživljeno iskustvo“, te je stoga odgovarajući termin za proučavanje religije koja nastaje u stalnom i „dinamičnom odnosu sa realnošću svakodnevnog života“ (Orsi 1997, 7). Nensi Amerman nas poziva da tražimo religiju i na neočekivanim mestima ako želimo da razumemo svet u kome živimo (Ammerman 2021, 4). Jedno od tih neočekivanih mesta je zatvor, mesto na kome se nalaze oni koje društvo kažnjava i popravlja (kazneno-popravni zavodi), za koje se pretpostavlja (ili smatra) da ne žive u skladu sa deset Božjih zapovesti, da ne poštuju moralne norme i vrednosti društva te je, stoga, uvreženo mišljenje da zatvorenici ne mogu da budu ni religiozni. Individualizovano praktikovanje religije i u zatvorima je stvar ličnog izbora i preferencija, pa se, u tom smislu, teorijski okvir življene religije ispostavio kao najadekvatniji.

Amerman i sama zapaža da su antropolozi odavno proučavali religijske prakse i verovanja u svakodnevnom životu. Podele u društvenim i humanističkim naukama antropolozima su nepravedno „dodelile“ samo proučavanje „primitivnih“ kultura i tako je ponovo „otkrivena“ verska praksa kao svakodnevna religija (Ammerman 2021, 5). Šta nam je od devedesetih godina ponudila ova nova teorija?

Verske tradicije i prakse različitih religija širom sveta imaju veoma izražen normativni karakter, nude nam načine kako da živimo, delujemo, kako da oblikujemo naš pogled na svet. Međutim, kako ljudi zapravo žive verski život, ne-

22 Na Konferenciji o istorijskom proučavanju religije 1994. godine na Univerzitetu Harvard skovan je termin „lived religion“ za taj teorijski pristup.

što je što se bitno razlikuje od toga (Schielke and Debevec 2012, 2). Kako napraviti terminološku razliku, jednako je problematično pitanje. Od primarne i sekundarne, zvanične i popularne ili narodne religije, do male i velike verske tradicije, nijedna od terminoloških dihotomija nije izdržala kritička promišljanja. Najpre se zameralo na implicitnoj pojmovnoj hijerarhiji, koja je, uzgred, neminovna kada je reč o dihotomijama. Za domaće etnologije i antropologe teorijski pristup življene religije i nije neka novina, a Dušan Bandić je razvijao veoma sličan naučni pristup u proučavanju narodne religije Srba i narodnog pravoslavlja još pre više od trideset godina. Narodno pravoslavlje je za njega bilo „življeno“ pravoslavlje u interpretaciji običnih ljudi, koje se razlikovalo od onog koje proklamuje pravoslavna religija (Bandić 2010; Radulović 2007, 117). Taj dinamički model pravoslavne vere nastao je „iz generacije u generaciju u svesti narodnih masa, ali se istovremeno rađa(la) i jedna nova (religija), koja nosi pečat svog vremena“ (Bandić 1998, 2010, 41). Na taj način Bandićev model omogućava da se realnije sagleda značaj religije u svakodnevnom životu ljudi, da se posmatra u društvenom i kulturnom kontekstu, da se „otkriju značenja koja prevazilaze granice koje postavlja formalna religija“ (Radulović 2007, 118).

Življena religija se u velikoj meri konstruiše na osnovu ličnih uverenja i stvarnih religioznih iskustava u individualizovanom praktikovanju religije i razlikuje se od institucionalno definisanih verovanja, kanona i praksi, pa, u tom smislu, možemo da kažemo i da je stvar ličnog izbora i preferencija. To pak ne isključuje verske prakse i običaje koji se odvijaju pod uticajem verskih institucija, a koje vernici modifikuju i preoblikuju. Življena religija nije isto što i popularna ili narodna religija, nije isto što i narodno pravoslavlje, ali je sve ono što možemo naći na terenu što živi, razvija se, revitalizuje ili rađa, preuzima iz drugih kultura, preoblikuje i prilagođava sadašnjem vremenu i kulturnom i društvenom kontekstu. Svedoci smo da se oživljavaju čudotvorne isceliteljske

prakse u manastirima, ali i u sopstvenom domu eklektizujemo holističke prakse duhovnosti u koncept samorazvoja, dostupne su nam najrazličitije verske prakse i simboli u svakom trenutku, dovoljno je da samo „guglamo“. Amerman smatra da čiste kategorije koje se odnose na određeno mesto i tradiciju nestaju, a da će hibridne religije i življena religija koju nalazimo na terenu, koje dolaze na njihovo mesto, „neizbežno biti pačvork“ (Ammerman 2014, 193). Akcenat na verskoj praksi i veri kao proživljenom iskustvu smatra se veoma važnim za razumevanje verskog pejzaža koji se brzo menja, kao i za razumevanje „institucionalne difuznosti“ religije i pojave nove duhovnosti. Nema razloga da ne pretpostavimo da se to događa i u totalnim institucijama, u koje Gofman²³ svrstava i zatvore.

Ilustrativni primeri religijskog i/ili duhovnog iskustva protežu se na više mesta u radu, i kada govorim o molitvenim praksama zatvorenika i kada pratim specifične primere holističkih alternativnih duhovnih i telesnih praksi male grupe zatvorenika u KPZ Zabela. Krovni koncept je i ovde „življena religija“, a molitva je svakodnevna religijska praksa i najznačajniji segment religijskog života za više od 50% osuđenika u zatvoru, ali i za malu grupu pravoslavnih posvećenih vernika koji se zajednički mole svakog jutra u zatvorskoj kapeli.

Sveštenskom službom u zatvorima svakako se ostvaruje dublji uticaj zvanične religije, koji se postiže i čitanjem Biblije i popularne teološke literature. Međutim, u skladu sa konceptom svakodnevne „življene religije“, trebalo bi obratiti pažnju na postojeće razlike u interpretaciji, na to kako izražavaju i šta

23 Gofman pojam „totalna institucija“ definiše kao „mesto boravka i rada gde više pojedinaca sličnog položaja, odsečenih od šireg društva tokom jednog značajnog vremenskog perioda, vodi jedan zatvoren, kontrolisan život“. Kao najjasniji primer navodi zatvor, ali se upravo karakteristike zatvora mogu pronaći i u drugim institucijama, kao što su bolnice (Gofman je istraživao klinike za psihijatriju), domovi (za stare, siromašne, za nezbrinutu decu), logori, internati, samostani itd. (Gofman 2011, 13).

pojedinci smatraju smislenim i korisnim u verovanjima i verskoj praksi. Kako izgleda svakodnevnica u zatvoru i koliko su zatvorenici posvećeni veri? Kako se u narativima osuđenika konstruiše religijski identitet? Na samom početku terenskog istraživanja uočila sam osporavanje autentičnog religijskog izraza zatvorenika, kako od zaposlenih službenika tako i od samih osuđenika. Bilo je jasno da bi trebalo posebno obratiti pažnju na intersekcionalnost identiteta – kako se ukrštaju identitet zatvorenika i vernika? Da li se religijski identitet potiskuje jer se ne smatra prikladnim uz identitet osuđenika, kao u slučaju pretpostavljene kolizije gej i pravoslavnog identiteta (Ivanović i Radulović 2014, 180). Amerman smatra da supkulturna izolacija, na primer, može potisnuti one identitetske narative koji krše neka društvena pravila i norme. Sugerše da prirodu religijskog identiteta ne možemo razumeti ako ne postavimo pitanja o institucionalnoj moći i hegemonijskim diskursima (Ammerman 2003, 222). Tim pitanjima ću se vratiti u analizi zatvoreničkih narativa i pojedinih hegemonijskih diskursa.

Kako možemo da tumačimo verski život osuđenika, da li je on specifičan u odnosu na vernike „na slobodi“, da li je njihova verska praksa poprimila neke individualne situacione karakteristike; kako osuđenici shvataju predanost religiji u zatvoru; kako konceptualizuju individualni pristup verovanjima i praksi u odnosu na zvanična učenja određene religije; kakav je odnos između zatvorske kulture i kulture religije; kako se u zatvoru razmenjuju znanja i verovanja; koje su dobrobiti religioznosti; kako se odvija interakcija između vernika i zatvorenika koji to nisu, ili između vernika različitih vera? Na osnovu tih istraživačkih pitanja u radu se postepeno izgrađuju i analitički koncepti, jedan od njih je i religijsko iskustvo. Koncept najpribližniji antropološkoj operacionalizaciji i poimanju religijskog iskustva oslanja se na ljude koji će neke proživljene događaje i osećanja, bilo da je reč o kontaktu sa natprirodnim, bogom, nekom kosmičkom energijom ili apsolutom, odrediti kao posebna (Stark 1965, 99), ako iz

toga proizilaze verovanja i praksa koje prepoznajemo kao religijske ili duhovne. Baveći se narativizacijom iskustava a ne iskustvima kao takvim, načinom na koji ispitanici kontruišu značenja i vrednosno konotiraju doživljeno iskustvo, analiziram interpretacije zatvorenika koje su neminovno obojene određenim verskim i kulturnim konceptima, posredovanim iz zajedničke kulture na slobodi ili konstruisani u eventualnoj konverziji u zatvoru. U poglavlju posvećenom religijskom iskustvu zatvorenika poslužit ću se Starkovom taksonomijom, delimično modifikovanom, u sistematizaciji i klasifikaciji empirijskog materijala.

Jedan od pristupa primenjen u ovom istraživanju jeste interpretativno-fenomenološka analiza, inače primarno razvijena u psihologiji, dok se oba aspekta analize koriste i u drugim disciplinama, kao što su antropologija, sociologija, političke nauke i druge. Fenomenološki pristup u ovom istraživanju odnosi se na proživljena iskustva i percepciju religije ispitanika u kontekstu specifičnog života u zatvoru. Iskustva koja su zajednička zatvorenicima ili grupama zatvorenika, značenja i značaj koji pridaju religiji i načini na koje ona utiče na njihove živote u zatvoru biće opisani i protumačeni u nastojanju da razumemo njihov poseban svet. U istraživanju sam praktikovala da ispitanici govore i o svom životu pre zatvora, posebno o odrastanju i odnosu prema religiji u porodičnom i širem socijalnom okruženju. Bilo je potrebno saznati na koji način ispitanici određuju svoju pripadnost, u kojoj meri i na koji način razmišljaju i govore o svojoj verskoj socijalizaciji, participaciji u verskim obredima, kakav je njihov odnos prema verskom učenju i verskim pravilima i sl. O tome neće biti reči u ovoj knjizi, religijska pozadina je trebalo da posluži kao osnova za razumevanje religijskog identiteta shvaćenog kao dinamička kategorija koja se konstruiše i preoblikuje zavisno od društvenog i kulturnog konteksta, ali i od životnog iskustva, motivacije i specifičnih okolnosti u kojima se moji informanti nalaze.

Fuko je nezaobilazan kada istražujemo temu zatvora pa, iako se nije bavio religijom u zatvorima, korisno je imati u vidu njegove koncepte. U svojoj studiji Džeremi Karet pokazuje da je pitanje religije neodvojivo od pitanja moći i da čitanje Fukoa vodi do posmatranja religije kao strategije moći, odnosno da se u tom svetlu pokazuje da se religija može koristiti kao sredstvo disciplinovanja (Carretee 2000, 147–149). Verovatno bi se u tom pravcu kretalo i Fukoovo promišljanje da je kojim slučajem razmatrao religiju u zatvorima, što pokazuju i diskusije onih koji slede Fukoa (Smith 2004, 199). Na primer, Smit smatra da je analiza religije kao strategije moći relevantna kada se religija posmatra kao oruđe vlasti države koja odozgo uvodi disciplinske metode koristeći religiju kao sredstvo discipline.

O religioznosti zatvorenika malo možemo saznati iz Fukoovih dela. Pre svega, u *Nadziranju i kažnjavanju* Fukou je jasno da religija postoji i u savremenim zatvorima, ali ne vidi da ona ima značaj za moderne zatvorske institucije. Religija je za Fukoa strategija moći, a njegov doprinos je upravo u tome što su istraživači nakon njega smatrali da religija postoji kao sistem moći. Tako Karet navodi da se duhovni život ne postiže nasiljem i prisiljavanjem već se subjekti oblikuju na taj način što dobrovoljno pristaju na određeni način života (Carretee 2000, 149). Religija i religijske prakse nisu uvek i nužno negativne manifestacije moći, možemo da ih sagledamo i kao otpor u oblikovanju i shvatanju određenog načina života (isto, 149). U tom smislu, i praktikovanje religije u zatvoru vidim kao polje slobode kojim se prevazilaze postojeće granice, moć da se zatvorenici mobilišu u konstruisanju posebnog načina života. Značajno je i Fukoovo sagledavanje religije kao tehnologije sopstva, gde se, paradoksalno, sopstvo konstruiše odricanjem od sopstva, na primer, sam čin otkrivanja i odricanja u praksi ispovesti. Upravo se u religijskoj praksi primenjuju tehnike ili tehnologije sopstva kojima se interveniše na telu, duši, sopstvenim mislima i ponašanju, a pojedinac na taj način transformiše sebe bilo da postiže

određeno stanje sreće, moralne čistote ili natprirodne moći (Foucault 1993, 203).²⁴ Religija funkcionira kao tehnologija sopstva u zatvorima, i to kao shvatanje da je duhovnost sadržana u sopstvu, pri čemu nije ni potrebno da se „konstituiše onostrano transcendentno postojanje“ (Smith 2004, 200). Fukoovo delo je učvrstilo naučnike u uverenju da je zločin kulturna konstrukcija i kao takva istorijski promenljiva. U određenom društvenom, kulturnom kontekstu i vremenu zločinom su se smatrali bogohuljenje, jeres i abortus, ali se u konceptima crkvenog prava to i dalje smatra zločinom. Kada je ukinuta crkvena vlast, bogohuljenje se više nije smatralo zločinom (Fuko 1997, 20). Abortus je i u XXI veku tema sporenja, borbe i otpora, pogotovo tamo gde je Katolička crkva politički uticajna kao, na primer, u Poljskoj.

Kvalitativno istraživanje je izabrano kao najpogodnije jer pruža mogućnost da saznamo koje su stvarne potrebe osuđenika za verskim životom, na koji način ih zadovoljavaju, u kakvom se okruženju i kulturnom kontekstu za koji važi takozvana „zatvorska kultura“ odvija proces institucionalnog obezbeđivanja uslova za zadovoljavanje verskih potreba, kakvi su stavovi osuđenika koji nisu religiozni itd.

Posebna pažnja je posvećena verskom preobraćenju (konverziji), ali sa idejom da ga posmatram i u teorijskom smislu mnogo šire od same religijske konverzije, da uključim i sekularne oblike koji govore o životnim promenama i duhovnom razvoju koji su pojedini ispitanici shvatali nezavisno od bilo kojeg oblika religije. Na osnovu iskaza pojedinih sagovornika u ovom istraživanju, zatvor se pokazao kao „idealno“ mesto za razmišljanje zatvorenika o korenitoj životnoj promeni koja zahteva transformaciju sistema značenja, normi i vrednosti. U teorijama motivacije u psihologiji se pak tvrdi suprotno, da takva situaciona motivisanost nije dovoljan uslov da dođe do promene i nakon izlaska na slo-

24 Fuko je održao dva predavanja na Koledžu Darmut u SAD 1980. godine, a u časopisu *Political Theory* (1993) priređeno je predavanje pod nazivom „Subjectivity and Truth“.

vodu. Pojedini zatvorenici tek u zatvoru uvide da ljudi oko njih nisu „njihovo društvo“ i da im je neophodan alternativan sistem vrednosti, koji možemo da posmatramo kao otpor „zatvorskoj kriminalnoj kulturi“, ali i kao vid zaštite koji će im omogućiti da konstruišu nov identitet vernika u odnosu na identitet osuđenika na kaznu zatvora. Teorijski okvir konceptualizacije religijske konverzije u zatvorima detaljnije je objašnjen u posebnom poglavlju posvećenom toj temi.

Koncept identiteta kao fiksiranog i nepromeljivog tokom života doveden je odavno u pitanje. Između ostalih teorijskih promišljanja, Eliot govori o ideji da postoji tzv. narativni identitet (Elliott 2006). Pod narativnim identitetom mogli bismo da podrazumevamo konstrukcije identiteta koje se formiraju u trenucima naracije, pogotovo ako je ta naracija poprimala svoj oblik u prepričavanjima koja su se više puta ponavljala. Obično ne možemo da znamo koliko su puta naši ispitanici prepričavali priče koje nama pričaju. Međutim, u slučaju zatvorenika to je sasvim izvesno, s obzirom na procedure prilikom hapšenja, istražnog postupka i suđenja, prilikom prijema u zatvor i tokom boravka u zatvoru u komunikaciji sa drugim zatvorenicima. O odnosu prema religiji oni nisu pričali u istražnom postupku, ali su mogli da pričaju drugim osuđenima i vaspitačima. Dakle, osuđenici su konstruisali određene identitetske narative samopredstavljanja u postupcima isleđivanja, saslušanja na sudu, u toku prvih mesec dana po dolasku u zatvor kada prolaze kroz različite provere i bivaju kategorizovani na osnovu procene rizika i procene potrebnih mera prevaspitanja.

Eliot istraživačima skreće pažnju na uobičajene teme narativa na koje bi trebalo da obrate pažnju. Izdvojila bih proživljena iskustva ispitanika i temporalnost, odnosno sled događaja koji su značajni za život ispitanika, „svest da je i sam istraživač i pripovedač“ (Elliott 2006, 6). Osuđenici su često imali potrebu da ispričaju i ono što nije bilo relevantno za istraživanje i o čemu i nisu bili pitani. To su obično lični problemi koje su imali i pre zatvora sa porodicom, prijateljima ili

rođacima i koji nisu razrešeni. Kao što je poznato, u bilo kom narativu važno je kome narator govori. Istraživači moraju da objasne ko su, šta istražuju, na koji način će obaviti intervju, da pitaju za dozvolu da razgovor bude snimljen, da objasne kako će se rezultati istraživanja koristiti. Dešavalo mi se da i pored svega toga ispitaniku ne bude najjasnije sa kim zapravo razgovara. Kada sam objašnjavala da će njihov identitet biti zaštićen, da ih molim da budu otvoreni u razgovoru i da mogu da naglase ukoliko ne žele da se i pored tajnosti identiteta neki od podataka koriste u javnom objavljivanju, bilo je i onih koji su, naprotiv, želeli da njihovo ime i prezime i izjava budu objavljeni. U tim situacijama bilo mi je jasno da su intervju i sve ono što su u njemu kazali doživeli kao priznanje i da su želeli javni oprostaj. Pojedini su očekivali da mogu da im pružim pomoć, na primer, jedna ispitanica je u toku intervjua, koji je trajao tri sata, insistirala da joj protumačim neke sekvence iz njenog života, da procenim njenu krivicu i kažem da li će joj njena deca oprostiti. Uloga istraživača ne može da bude ista u svim istraživačkim okolnostima, veoma zavisi od toga ko su ispitanici i gde se odvija intervju. U razgovorima sa osuđenima to posebno dolazi do izražaja. Važnu ulogu u tome ima njihova motivacija. Zašto su se prijavili da učestvuju u istraživanju? Od motivacije su zavisili i stepen njihove uključenosti, njihova otvorenost i spremnost da promisle i daju iscrpne odgovore.

Individualni aspekt odnosa prema religiji, lična uverenja i prakse i institucionalni aspekt u zatvorima povezani su na specifičan način i oblikovani pravilima i propisima totalne institucije kakva je zatvor, s jedne strane, i odnosima crkve i države, s druge strane. Religija je teoretizovana kao fenomen koji se tiče različitih dimenzija društvenog života i zahteva pristup iz različitih perspektiva, privatne i kolektivne, zbog čega je neophodno razmatrati institucionalni odnos države i crkve paralelno sa razmatranjem ličnih uverenja i verskih iskustava (Becci 2016, 6), odnosno u kakvoj su međusobnoj vezi, koliko je ta veza uticala na promene u ličnom odnosu

zatvorenika prema religiji. U Srbiji su isprepletani procesi se-kularizacije i revitalizacije religije. Za prvi proces, vidno za-počet u socijalizmu, karakteristično je institucionalno slablje-nje religije i sekularnost koja je i dalje prisutna kod znatnog broja ljudi, dok drugi proces prati jačenje religije i crkve u javnoj sferi i jačanje kolektivnih etničkih identiteta. Prome-njen odnos između države i crkve omogućio je religiji da uđe u državne institucije – škole, bolnice, zatvore i vojne ustanove u poslednjih dvadeset godina (Radulović 2012a, 82–89).²⁵

1.3. Metodologija istraživanja i problem učesničkog posmatranja

Društvene nauke i humanističke discipline sve više teže interdisciplinarnosti i nastoje da u metodologiji istraživanja integrišu više različitih pristupa. Jedan od relativno novijih metodoloških pristupa je mešovita metoda istraživanja, u kojoj su integrisane kvantitativne i kvalitativne metode. Iako se već dugo u nauci koriste kombinacije ovih metoda, počtom 21. veka pokrenuta je „nova era u konceptualizaciji i korišćenju integrisanih pristupa“ u društvenim naukama. Nova era je obeležena prvim izdanjem časopisa *Journal of Mixed Methods Research* (2007). Mešovite metode se razvijaju u bogatoj literaturi na osnovu koje možemo da zaključimo da ih naučnici na različite načine definišu i konceptualizuju i da ne postoji saglasnost ni o samom terminu. U optičaju su: kombinovano istraživanje (Thomas 2003), integrativno istraživanje (Johnson and Onwuegbuzie 2004), multime-todsko istraživanje (Hunter and Brewer 2003) i mešovito

25 „Javna politika kojom država stimuliše ili promoviše masovno oživ-ljavanje religioznosti podrazumeva, na primer, uvođenje veronauke u obrazovni sistem, izgradnju sakralnih objekata uz dozvole za naj-a-traktivnije lokacije, uvođenje verskih praznika kao državnih prazni-ka, njihovo javno proslavljanje uz podršku političkih struktura, veliki medijski prostor i zanemarivanje kulturološke i sociološke dimenzije praznika, na račun isticanja religijske, a često i nacionalne, pravoslav- no-srpske dimenzije“ (Radulović 2012a, 16).

istraživanje, kao najpopularnije (Johnson and Onwuegbuzie 2007, 118). Mešovite metode u istraživanju koriste dve vrste podataka – kvalitativne i kvantitativne – i integrišu ta dva pristupa. Najbolji pregled definicija i konceptualizacija različitih naučnika dao je Džonson u radu u kojem tumači i postojanje različitih kombinacija integrisanih metoda. Moja prvobitna zamisao da kombinujem kvalitativne i kvantitativne metode, bez pretenzija da se ograničavam na stroge metodološke postavke mešovite metode, najpribližnije se može označiti kao „Dominantno kvalitativno istraživanje mešovitim metoda, ‘QUAL+quan research’“ (Johnson and Onwuegbuzie 2007, 124), što podrazumeva da ću uključiti kvantitativne podatke i pristupe u inače prevashodno kvalitativno istraživanje. Tačnije, da parafraziram Džonsona, definicija bi glasila: dominantno kvalitativno istraživanje mešovitim metodama je vrsta istraživanja u kojem istraživač koristi kvalitativno-konstruktivističku perspektivu u procesu istraživanja, dok istovremeno smatra da bi dodavanje kvantitativnih podataka i pristupa bilo korisno u istraživačkom projektu (isto, 124).

Predstoji mi da operacionalizujem i obrazložim integrisani metodološki pristup koji podrazumeva primenu kvalitativnih metoda istraživanja u kombinaciji sa kvantitativnim podacima. Razlozi su višestruko opravdani, pre svega, ne postoje zvanični podaci na institucionalnom nivou ili u prethodnim istraživanjima o religioznosti i verskim praksama u zatvorima u Srbiji. Polazna osnova za tumačenje kvalitativnih istraživačkih podataka treba da bude opis različitih formi i tipova odnosa prema religiji, ali su potrebni i kvantitativni podaci o različitim tipovima religijske samoidentifikacije. To bi bio razumljiv okvir u kojem bi kvantifikacija bila dovoljna i opravdana. Razumevanje konteksta zatvorskog života postiže se kvalitativnom metodom istraživanja na osnovu životnih priča osuđenika. Kvalitativno istraživanje omogućava da se dobiju podaci o raznovrsnim perspektivama i iskustvima ispitanika, da se mapiraju različiti problemi

sa kojima se susreću osuđenici, a intervjui doprinose da se čuje glas osuđenika kao marginalne društvene grupe. Prava osuđenika zaštićena su mnogim međunarodnim i domaćim zakonima o ljudskim pravima, a pojedini osuđenici su veoma verzirani u poznavanju i tumačenju njihovog sadržaja, uključujući i religijska prava. Budući da ne postoje državni statistički podaci o broju vernika niti rezultati empirijskih istraživanja koji bi poslužili kao polazna osnova, pokazalo se da je nužno kombinovanje kvalitativnih sa najelementarnijim kvantitativnim metodama istraživanja. Istraživanje sam započela kvalitativnim metodama intervjua i ograničenog posmatranja, na taj način sam došla do mapiranja problema i istraživačkih pitanja koja su poslužila za izradu pisanog upitnika namenjenog široj populaciji osuđenika. S druge strane, kvantitativnim metodom su dobijeni podaci o odnosu zatvorenika prema religiji koji bi, upoređivanjem sa kvalitativnim podacima, potvrdili njihovu generalizaciju, budući da se kvalitativna istraživanja rade na manjem uzorku. Kombinovanjem tih metoda omogućeno je korišćenje različitih alata: 1) nestrukturirani i polustrukturirani upitnik, koji sam prilagođavala u intervjuisanju ispitanika; 2) pisani upitnik dostavljen ispitanicima sastojao se od strukturiranog dela koji je sadržao anketna pitanja, po pravilu, zatvorenog tipa, koja su analizirana osnovnim statističkim parametrima, i pitanja otvorenog tipa, koja su analizirana kvalitativnom metodom. Pitanja sa zatvorenim odgovorima obrađena su osnovnim kvantitativnim metodom koji je trebalo da pruži informacije o frekventnosti konfesijalne pripadnosti i o osnovnim pokazateljima religioznosti putem indikatora kao što su verovanja, praksa, samoidentifikacija i samoprocena odnosa prema veri. To je, s jedne strane, rezultiralo kontradiktornim odgovorima pojedinih ispitanika prilikom popunjavanja upitnika, ako se uporede pitanja sa zatvorenim i otvorenim odgovorima, ali je, s druge strane, verovatno pokazivalo nesvesne kognitivne procese o tome na koji način doživljavaju svoj odnos prema veri i crkvi.

U kvalitativnom delu istraživanja vođeni su dubinski nestrukturirani i polustrukturirani intervjui; ograničena opservacija zbog uslova u zatvorima; dnevnicima istraživanja; neformalni razgovori sa zatvorskim službenicima; u zatvorima u kojima mi je to dozvoljeno i omogućeno, analizirani su lični listovi pojedinih osuđenika; korišćeni su različiti medijski izvori uglavnom objavljeni na internetu; rezultati istraživanja religioznosti u Srbiji; zvanični izvori statističkih podataka Republičkog zavoda za statistiku Srbije; izveštaji državnih organa i nevladinih organizacija.

Integrisanjem kvantitativnih i kvalitativnih podataka postignuto je bolje razumevanje problema sa kojima se suočavaju osuđenici. U istraživačkom smislu maksimalno su iskorišćeni resursi koji su mi bili na raspolaganju. S jedne strane, postojala su ograničenja zbog specifičnosti istraživanja u zatvoru, s druge strane, načelnici/e i specijalni pedagozi su mi izlazili u susret i uz moje instrukcije kompletno organizovali da osuđenici koji su se dobrovoljno javili popune upitnik i obezbedili ispitanike za intervjue. Budući da sam ovo istraživanje u celini i u svim fazama obavljala kao samostalni istraživač, kombinovanje metoda je omogućilo veći broj ispitanika, samim tim i veću količinu neophodnih podataka.

Prednost sam dala kvalitativnom pristupu u antropološkom istraživanju religijskog odnosa prema veri u zatvorima iz više razloga – omogućava razumevanje odnosa osuđenika prema veri u specifičnim životnim okolnostima zatvaranja i života u zatvorskoj ustanovi, mogućnost da sagledamo kako se konstruiše lična perspektiva, na koji način nastaju i kako se odvijaju religijske prakse, kako se odvijaju na individualnom a kako na kolektivnom nivou, te kako se uspostavljaju odnosi između vernika iste ili drugih vera u zatvorima. Uzimajući u obzir da postoje izvesne razlike u 29 zatvorskih ustanova u Srbiji²⁶, pre svega u uslovima koji su obezbeđeni

26 Nisam uzela u obzir šest zavoda sa teritorije Kosova i Metohije koji su privremeno smešteni na teritoriju Srbije.

za ostvarivanje verskih prava, smatram da uzorak od oko 2% ispitanika zatvorske populacije (broj zatvorenika varira u poslednjih desetak godina, prosečno je oko 8.000–11.000 osuđenika), uz integrisanu metodu primenjenu u ovom istraživanju, može da nam obezbedi prihvatljiv nivo generalizacije i uopštavanja.

Proživljena iskustva osuđenika u njihovoj zatvoreničkoj stvarnosti onako kako je zaista žive, kao što je već pomenuto, nije moguće istraživati antropološkim boravkom na terenu i posmatranjem. Na osnovu narativa osuđenika moguće je uključiti se posredno u njihov svet, razumeti kako ga oni doživljavaju, kojim strategijama pribegavaju da bi se prilagodili životu u zatvoru, kakvi su međusobni odnosi i kako zastupaju i čuvaju svoj integritet i interese.

Istražujući, imala sam ograničen i kontrolisan pristup određenim delovima zatvora, kako mi je predočeno, pre svega, zbog bezbednosti u zatvoru, moje lične sigurnosti i radi poštovanja pravila o kretanju i ponašanju civila i posetilaca. Interesi zatvorskih službi mogu biti u koliziji sa različitim verskim službama, nevladinim organizacijama, različitim borcima za ljudska prava, udruženjima građana pa i nama istraživačima. Prioritet su sigurnost, red i nesmetano funkcionisanje zatvorskih službi. Istraživanje sam u većini zatvora mogla da obavljam samo u prepodnevnim časovima, međutim, tada su radno angažovani osuđenici obično na svojim radnim zadacima, a ostali osuđenici imaju redovne aktivnosti sa službenicima tretmana.²⁷ Sa ispitnicima sam vodila i razgovore o životu u zatvoru i njihovim problemima, pojedini su bili veoma otvoreni i sami započinjali razgovor žaleći se na uslove, ali su u većini slučajeva imali manje primedbi nego što se to može videti u izveštajima zaštitnika građana ili istraživanjima Helsinškog odbora za ljudska prava. Pret-

27 Bilo je jasno da svojim prisustvom mogu da poremetim ustaljeni način organizacije i funkcionisanja zatvora, ali su mi načelnici tretmana izlazili u susret, često i na uštrb nekih radnih obaveza zatvorenika, na čemu im se zahvaljujem i ovoga puta.

postavljam da mnogima nije bila sasvim jasna moja uloga ili su delom sumnjali u to ko sam zapravo i šta istražujem, iako sam se trudila da detaljno objasnim ciljeve i način istraživanja, da im garantujem potpunu diskreciju i anonimnost i da neće snositi nikakve posledice za ono što budu govorili. Zamolila sam ih najpre da budu iskreni i otvoreni u razgovoru, a od većine ispitanika sam čula gotovo istu rečenicu – da im niko ne veruje i da ih niko nije saslušao i ovako sa njima razgovarao. Osuđeničke najviše „boli“ to što ljudi retko u njima vide osobu, ličnost, već ih obično svode na krivično delo za koje su osuđeni. Polustrukturirani i nestrukturirani dubinski intervju iziskuje da ispitanik „zaroni“ u svoje iskustvo i detaljno i promišljeno ga izloži, što nije uvek moguće i zavisi od niza faktora, a pre svega je važna motivisanost ispitanika, da li je uspostavljen otvoren odnos i zadobijeno poverenje, koliko je ispitanik sposoban da osmisli a na kraju i verbalizuje svoja iskustva i slično.

Upitnik su popunila 152 zatvorenika/ca, od čega 45 zatvorenica. Samostalno su popunjavali upitnik uz instrukcije koje su im pismeno date na prvoj strani i dodatna uputstva vaspitača. Smatrala sam da je taj metod koristan u specifičnim uslovima zatvora budući da su se zatvorenici dobrovoljno prijavljivali da učestvuju u istraživanju. Moram da priznam, bili su vrlo podozrivi i oprezni tako da se u početku prijavljivao mali broj, pogotovo u ženskom zatvoru.

Intervjuisano je 55 ispitanika/ca i to: 25 ispitanica iz Kazneno-popravnog zavoda za žene u Požarevcu i Specijalne zatvorske bolnice u Beogradu, 30 ispitanika iz Okružnog zatvora u Beogradu, Specijalne zatvorske bolnice i Kazneno-popravnog zavoda Zabela u okolini Požarevca.

Fenomenološki, o zatvorima možemo da govorimo kao univerzalnoj pojavi, a zatvori i zatvorenici koji su bili predmet istraživanja odgovaraju opštim karakteristikama u velikoj meri. Međutim, trebalo bi imati u vidu da ovim istraživanjem nisu obuhvaćeni zatvorenici koji se nalaze u zatvorima

pojačane bezbednosti, kao što je posebno odeljenje u 7. paviljonu, kolokvijalno nazvano „Alkatraz“ („zatvor u zatvoru“), zatvorenici kojima je izrečena mera psihijatrijskog lečenja u Zatvorskoj bolnici ni zatvorenici u zatvorima pod posebnim obezbeđenjem sa najtežim krivičnim delima osuđeni na maksimalnu kaznu od 40 godina. To se odnosi i na agresivne zatvorenike, problematične, one koje su načelnici procenili kao opasne po druge, zatvorenike koji nisu želeli da učestvuju u istraživanju iz različitih razloga: nisu razumeli o kakvom istraživanju je reč, strahovali su da će to uticati na dobijanje uslovnog otpusta, nalazili su se nadomak kraja zatvorske kazne i iz mnogobrojnih drugih razloga.

Zamolila sam vaspitače da zatvorenicima objasne o kakvom istraživanju je reč, da pokušaju da ih motivišu budući da mi nije bilo dozvoljeno da ulazim u paviljone gde su inače smešteni. Sugerisala sam da su mi potrebni ispitanici različite starosti, obrazovanja, počinioci različitih krivičnih dela i osuđenici koji su osuđeni na različite dužine kazne. U ženskom zatvoru se na početku prijavio veoma mali broj ispitanica. Načelnica je objasnila da se osuđenice plaše kako će se to odraziti na njihov dalji boravak u zatvoru jer su se pojedine nadale i čekale odluku o uslovnom otpustu, pojedine su bile pred završetkom kazne itd. U muškim zatvorima se javio veliki broj osuđenika, a kako sam saznala tokom intervjua, specijalni pedagozi – vaspitači birali su ko je pogodan za intervju. Naime, razlog zbog kojeg su pravili izbor među prijavljenima je bila moja bezbednost. Kako je jedan od osuđenika objasnio:

„Javilo se dosta ljudi za razgovor sa vama, ali oni su izabrali, čuli su da je žena pa se javili, ovde imate tonu budala, nemaju nikog i šta imaju da izgube, mnogo je jezivih, kljukaju se lekovima, čovek se svaki dan moli bogu i ubije dvoje ljudi i dođe na sahranu...“ (Vid, 1990)

Motivi da se prijave za intervju bili su veoma različiti, a nekoliko osuđenika je o tome otvoreno govorilo. Pojedini su se javljali jer su očekivali da će nešto od toga dobiti,

nadajući se da će njihova aktivnost i učestvovanje u različitim tretmanima doprineti da lakše dobiju privilegije, osvoje tzv. tačke za napredak u tretmanu i prelazak u poluotvoreno ili otvoreno odeljenje. To je strategija kojoj osuđenici inače pribegavaju kada se prijavljuju za radionice, predavanja i tretmane. Nekome je cilj da tako dođe do poena u prevaspitnoj službi, „nekome da se samo prošetata“, nekome da razgovara sa osobom koja dolazi iz spoljnog sveta, pojedini ispitanici su bili vođeni željom da ispričaju svoje životne priče. Vremenom sam počela da prepoznajem koji bi motiv bio presudan za pojedine zatvorenike. Za bihevioralnu terapiju koju je držala psihološkinja prijavilo se 11 osuđenika sa Odeljenja za alkoholizam Zatvorske bolnice u Beogradu. Tokom terapije sam posmatrala koliko je njih bilo zaista zainteresovano da u tome učestvuje. Samo dva osuđenika su aktivno učestvovala i odgovarala na pitanja terapeuta.

Njihov doživljaj vremena je specifičan jer se deli na vreme pre zatvora „na slobodi“, vreme provedeno u zatvoru, koje bismo mogli da nazovemo „privremena sadašnjost“ (bez obzira na dužinu trajanja kazne, ta privremenost je poseban osećaj vremena karakterističan za situacije kao što su boravak u bolnici, vojsci, internatu), i vreme posle zatvora – „kada izađem na slobodu“. Istraživač bi trebalo da doprinese osnaživanju ispitanika i da im omogući da učestvuju u određivanju relevantnih tema za istraživanje, da budu istovremeno u ulozi istraživača i pripovedača (Elliot 2006, 6). To je posebno važno ukoliko istraživač ne poznaje u dovoljnoj meri sredinu koju ispituje, kao što u ovom slučaju život u zatvoru poznaje samo na osnovu predstava koje je stekao čitanjem literature ili stereotipnih predstava iz popularne kulture. Za istraživača su često dragocene perspektiva ispitanika i posebne teme koje bi oni izdvojili.

Narativ je, pored mnogobrojnih značenja i načina na koje se koristi u društvenim naukama, u ovoj studiji upotrebljen u formi priča kojima se izražava proživljeno ljudsko (religijsko) iskustvo. Ispitanici koji su popunjavali upitnik sa

otvorenim odgovorima takođe su dali podatke u narativnom obliku, a u pojedinim slučajevima su davali iscrpne odgovore ili su beležili dopune na marginama ili na posebnoj strani praznog papira koja je tome i bila namenjena. Transkripcije intervjuva su druga vrsta narativnih podataka, u formi priča koje nam govore o iskustvima ispitanika u vezi sa određenom temom, jednim delom i u formi kraće životne priče, kojom sam obično započinjala intervju sa ispitanicima. Naime, kraća životna priča je bila neophodna da bih dijahrono posmatrala njihov odnos prema religiji, počev od najranijeg detinjstva, uticaja porodice, socijalizacije, okoline i vršnjačke grupe. U drugom delu intervjuva razgovor se vodio o odnosu prema religiji u zatvoru, uz veoma važan kontekst priča o zatvorskom životu, međusobnim odnosima itd. Sledeći postmoderne autore, smatram da je neophodno misliti i o tome kako je iskustvo fragmentarno i često neorganizovano, da stoga i narativima ispitanika nedostaje koherenta priča koju je samim tim teško pratiti i ustanoviti uzročno-posledične veze. Narativni diskursi osuđenika se razlikuju i po tome kako predstavljaju zatvor i zatvorski život i kako vide svoje mesto u njemu. Za ovo istraživanje su bili važni i samopercepcija i konstruisanje identiteta zatvorenika, da li su se i u kojoj meri integrisali u zatvorsku grupu ili kulturu. S druge strane, već u razgovoru sa jednim posvećenim vernikom, a i u kasnijem istraživanju, bilo je jasno da pojedini vernici koriste različite mehanizme i okvire da ostanu van te identifikacije, da se izoluju od kriminalnih grupa koje vladaju u zatvorima. U tom smislu, religija je igrala ulogu zaštitnog mehanizma od „kriminalne infekcije“.

Kvalitativna analiza narativa primenjena na intervjuima urađena je na osnovu postupka kodiranja i kategorizacije, koje su na kraju svrstane i tumačene tematski. Taj pristup je svrsishodan kada se istražuje fenomen koji je zajednički za grupu ljudi. Kvalitativni deo upitnika i intervjui tragaju za konstruisanim kategorijama i konceptima. Paradigmatski pristup je podrazumevao postepeno kodiranje u prvoj fazi,

dok su u drugoj fazi kodirani podaci organizovani u tematske kategorije, a treća faza je podrazumevala povezivanje i analiziranje odnosa među kategorijama. Stvoren je bogat korpus građe za analizu na osnovu narativa u kojima su ispitanici opisivali verovanja i versku praksu, ulaganje u posvećenost, promene i procese u vezi sa verom, koji su to prelomni trenuci kada se okreću veri ili kada joj se kao već religiozni više posvećuju, zašto i kada je napuštaju, kako su tumačili te promene, kako su tumačili međusobne odnose sa drugim osuđenima, nereligioznim ili druge vere. Na osnovu paradigmatičke analize izdvojile su se zajedničke kategorije koje se ponavljaju kod različitih osuđenika.

„Etnografski imperativ“ ili vrednost antropološkog rada na terenu čine i metodologija učesničkog posmatranja, boravak na terenu, posmatranje i zapažanje razlike između onoga što nam ispitanici govore u intervjuima i kako se zaista ponašaju. Hamersli dovodi u pitanje uvreženo mišljenje da nam etnografski imperativ posmatranja učesnika pruža „superiorno razumevanje“ (Hammersley 2015, 22). Da li uopšte mogu da posmatram svet iz ugla zatvorenika, sve i da sam dobila privilegiju i mogućnost za insajdersku perspektivu?²⁸ Kako se to obično kaže, antropolozi su mnogo mastila potrošili da bi rešili to metodološko pitanje. Pomenuću primer koji nam govori o intersekcionalnosti – možda će u nekim slučajevima određene sličnosti između istraživača i zatvorenika, na primer, pol ili obrazovanje, biti značajnije za razumevanje nego zatvorenički položaj i identitet. Nakon trosatnog intervjua sa jednom zatvorenicom iz KPZ za žene u Požarevcu, mogla sam da zaključim da imamo više zajedničkih stavova o nekim pitanjima, da držimo do istih vrednosti i da imamo neka zajednička iskustva, čak sam sigurna da smo imale mnogo više zajedničkog nego što je ona imala sa zatvorenicama iz bloka

28 U domaćoj antropologiji, Saša Nedeljković je iz insajderske perspektive pisao o svojim iskustvima u ezoterijskoj organizaciji „Duhovna škola“ u Srbiji i taj pristup je nazvao „ispovednom antropologijom“ (Nedeljković 2011).

ili ja sa nekim koleginicama na fakultetu.²⁹ Da li bi ona bila dobar insajder kojem bih „dala glas“? I onda kada mislimo da smo razumeli sagovornika iz emske perspektive, da smo mu „dali glas“, kako smatra Hamersli, naša uloga je da filtriramo i formulišemo insajderske stavove. Možda pojedini antropolozi precenjuju ili, složiću se sa Hamerslijem, preneglašavaju vrednost insajderskog znanja (Hammersley 2015, 25).

Istraživanje vulnerabilnih i marginalnih grupa posebno je osetljivo kada se primenjuje metoda učesničkog posmatranja, a Žikić smatra da postoji izbor između učešća i ne-učešća koji nije nimalo jednostavan. Taj izbor se kreće od potpunog uklanjanja antropologa kao punopravnih učesnika u aktivnosti koje se proučavaju do preuzimanja uloge gledaoca ili mnogih „varijacija duž konitnuuma između ove dve krajnosti“ (Žikić 2007, 127). Da li će i u kojoj meri istraživač postati punopravan učesnik koji ima zajedničko iskustvo, zavisi od same prirode istraživačkog problema i predmeta koji se posmatra. Žikić je pokazao, na primeru istraživanja intravenskih korisnika droge i seksualnih radnica, da učesničko posmatranje nije bilo moguće, iako mnogi istraživači smatraju da etnograf mora da nastoji da bude i autsajder i insajder, a da se pritom zadrži na marginama te grupe i socijalno i intelektualno (isto, 127). Direktno posmatranje ponašanja osuđenika u svakodnevnom životu u zatvoru nije bilo moguće, između ostalog, i zbog moje bezbednosti. Tako je u Zabeli, zatvoru koji se smatra najstrožim i sa najvišim nivoom bezbednosti, zatvorski čuvar bio prisutan i u toku intervjuva, što nije bio slučaj u ostalim zatvorskim ustanovama, gde mi je na moj zahtev omogućeno da intervjuje obavljam bez prisustva čuvara.

29 Koleginica Ildiko Erdei mi je dala korisnu sugestiju u vezi sa pitanjem mnogostrukih pripadnosti i društvenih pozicija. Složila bih se sa njenim komentarom da su danas relativizovane nekadašnja jasna podela između insajdera i autsajdera i čvrsta granica među njima. Danas više vredi pitati u kojim aspektima i momentima možemo da imamo iste perspektive, a u kojima se razlikujemo.

Glavnu metodu antropološkog istraživanja, posmatranje sa učestvovanjem, priželjkuju antropolozi kada se nađu u prilici da istražuju specifične zajednice, kao što su kriminalne grupe i mafija, ili specifične antropološke terene, kao što su zatvorske ustanove i psihijatrijske bolnice. Istina, postoji nekoliko naučnih studija antropologa i sociologa u kojima se navodi da su zauzimali uloge zatvorenika ili čuvara kako bi posmatrali osuđenike iz insajderske perspektive (Marquart 1986, Jacobs 1974).³⁰ Danas je tako nešto upitno iz više razloga. Profesionalna etika nam nalaže da ispitanike upoznamo sa našom namerom i da tražimo njihov pristanak da učestvuju u istraživanju. Poznati primeri sociologa koji su istraživali posmatranjem i učestvovanjem u ulozi zatvorenika uglavnom potiču iz ranijih perioda i zatvora u Sjedinjenim Američkim Državama. Cilj je bio da se utvrde pojedinačni i socijalni faktori koji doprinose neuspehu kaznenih institucija da uspešno obave rehabilitaciju i resocijalizaciju zatvorenika i smanje recidivizam (Haynes 1948, 432). U prvoj polovini XX veka spovedeno je nekoliko „rezidencijalnih studija kriminologa o uslovima u zatvorima i analizi zatvora kao zajednice“. Tehniku učesničkog posmatranja u istraživanju zatvora primenio je sociolog Tomas Ozborn od 1913. do 1926. godine. Kritika naučnika upućena Ozbornu svodila se na to da kao dobrovoljni zatvorenik nije mogao da doživi iskustvo osuđenog zatvorenika. Međutim, njegov cilj je bio da upozna stavove zatvorenika kako bi se sprovele reforme za koje je inače bio zadužen kao predsednik državne komisije za reformu zatvora (isto, 433). Elis Eš je boravio četiri meseca u zatvoru u Ajovi 1937. godine i proučavao organizaciju zatvorenika. Hans Rimer je prošao celu proceduru prijema u zatvorsku ustanovu u Kanzasu u kojoj je proveo tri meseca kao dobrovoljni zatvorenik, pri čemu ni zatvorski službenici ni zatvorenici nisu znali pravu prirodu njegovog prisustva. Ispitivao je društveni život osuđenika i reakcije na situaciju u zatvoru u kojem vlada posebna zatvorska kultura, koju karakteriše

30 Marquart je bio doktorand sociologije i radio je kao zatvorski čuvar.

specifična tradicija poštovanja socijalne hijerarhije, „običaja, stavova i zatvorske mitologije“ (isto, 436). Donald Klemer je 1940. godine objavio knjigu *Zatvorska zajednica*, koja je rezultat devetogodišnjih istraživanja u zatvorskom sistemu Ilioisa. Radio je kao sociolog, odnosno kao član odbora za klasifikaciju zatvorenika, ali se zatvorenicima najviše približio kao trener zatvorskog fudbalskog tima i kao otac ispovednik (Haynes 1948, 439).

Nemogućnost da primenim metod posmatranja zatvorenika u svakodnevnim aktivnostima, posebno posmatranje sa učešćem, smatrala sam u početku velikim nedostatkom ovog istraživanja. Poredila sam ga sa svojim dosadašnjim terenskim istraživanjima religije i pitala se koje su to situacije u kojima je bilo nemoguće primeniti tu istraživačku strategiju. Bilo je ih mnogo, uopšteno sve one koje nisu bile u javnom prostoru. Iako sam imala prilike da uđem u kuće mojih ispitanika, nikada nisam mogla da posmatram privatnost religijskih aktivnosti koje vernici obavljaju u samoći u svom domu ili u različitim životnim situacijama i kontekstima koji se dešavaju kada nisam na terenu. Antropolozi se oslanjaju na narative svojih ispitanika, pa su, u tom smislu, zatvorske sobe i ćelije, svakodnevni život zatvorenika za nas istraživače najskrivnije „privatne“ sfere, paradoksalno, na mestu na kojem su neprestano izloženi posmatranju i gde je privatnost najpoželjnija i najskuplja reč.

2. OD TAMNICA DO „ZATVORA SA PET ZVEZDICA“³¹

2.1. Reforme zatvorskog sistema

Povezanost religije i zatvora datira još iz vremena ranohrišćanske crkve. U vreme cara Konstantina zločinci su dobijali azil, a prvi zatvori formirani su nešto kasnije pod jurisdikcijom crkve, koja je, pozivajući na samilost, oprost grehova i pokajanje, doprinela da se surove telesne i smrtne kazne zamene kaznom zatvora. Sveti tekstovi velikih religija su na različite načine i u različitim društvenim, istorijskim i političkim kontekstima imali, potencijalno, uticaj na kaznene politike.³² Oduzimanje slobode se i u rimskom i u feudalnom dobu koristilo kao mera zadržavanja do izricanja kazne, ali ne i kao dugoročna kazna. Poznato je da se mera zadržavanja sprovodila u taminicama, da su, osim

31 Kolokvijalni naziv za novoizgrađene zatvore, kao što je takozvani „Alkatraz“, poseban paviljon KPZ Zabela u kome su smešteni osuđenici za najteža krivična dela. Među njima je i Milorad Ulemek Legija, bivši komandant Jedinice za specijalne operacije, osuđen na 40 godina zatvora zbog ubistva premijera Zorana Đinđića. <https://n1info.rs/vesti/nova-rs-milorad-ulemek-zapoceo-strajk-gladju-u-zatvoru/>

32 Na primer, starozavetne kazne su bile veoma surove, a smrtna kazna nije bila predviđena samo za ubistvo već i za nepoštovanje roditelja (Iz 121,5 i 17; Lev 20,9), svi neprimereni seksualni odnosi, kao što je preljuba ili opštenje sa nedozvoljenim partnerima, jednako su kažnjavani smrću, često kamenovanjem do smrti. Takozvano talionsko načelo podrazumevalo je ekvivalentu retribuciju, „oko za oko, zub za zub“, da se zlo vrati istom merom, mada su u obzir dolazili i drugi načini „poravnanja“ u vidu imovinske naknade, a u mnogim drugim slučajevima talionsko pravilo se nije primenjivalo doslovno (Petković 2012, 225).

počinilaca krivičnih dela, obično zatvarani i prosjaci, skitnice, mentalno oboleli. Ceo srednji vek je karakterističan po svirepom kažnjavanju prekršilaca normiranih obrazaca ponašanja. Javna mučenja na vešalima, rastrzanje udova, stubovi srama i gubilišta, kao tada prihvaćeni oblik kažnjavanja, izazivali su fizičku patnju i bol osuđenih i kažnjenih, sa ciljem da izazovu strah i odvrte prisutnu masu od prekršaja i zločina.³³ Kazne su se inače svodile na bičevanje, javno sramoćenje, žigosanje i zaplenu dobara. Takav sistem kažnjavanja i utamničenja poslužio je kao osnova za formiranje prvih zatvora u XVI veku. Oni su uglavnom služili za kažnjavanje prosjaka i skitnica, uveden je obavezan rad kao vaspitna mera za koju se dobijala i novčana nadoknada, u Engleskoj je uveden model zatvora koji je imao izolaciju kao meru prevaspitanja po ugledu na hrišćansko monaštvo i samice. Surove kazne mučenja i sakaćenja i smrtne kazne u doba Inkvizicije odnele su, na primer, u Španiji više od 300.000 života, dok je u Engleskoj u XVIII veku osuđeno 200 osoba na smrtnu kaznu (Radovanović 1959, 297). Promenom kulturnih značenja praksi javnog pogubljenja kao spektakla, razvojem humanističkih ideja i ciljeva u kontekstu ekonomskih i političkih uzroka, novi običaji, verovanja i vrednosti doprineli su promenama politike kažnjavanja. Dakle, zatvor se pre XIX veka koristio kao pritvor za prekršiće zakona dok im se ne izrekne kazna, a nije se koristio kao zatvor za osuđenike koji su tu izdržavali kaznu. Zatvori kakve danas poznajemo nastali su krajem XVIII veka.

Cilj reformi su bili humaniji oblici kažnjavanja i formiranje zatvora u kojima se ciljalo na prevaspitanje radom i

33 Stravičan prizor javnog pogubljenja koji Fuko veoma ubedljivo i plastično opisuje na početku knjige o nastanku i istoriji zatvora, u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* (Fuko 1997, 7–9), dogodio se sredinom XVIII veka, u vreme kada je u evropskim državama i Sjedinjenim Američkim Državama razmatrana potreba za reformom sistema kažnjavanja. U ostatku sveta reforme se pojavljuju sto godina kasnije, pa se tako u Vijetnamu, Kini i Africi, kao rezultat kolonizacije kasnog XIX veka, zatvori otvaraju početkom XX veka i, između ostalog, predstavljaju simbole modernosti i civilizacijskog napretka.

izolacijom, a u reformama kaznenog sistema do kraja XVIII veka religiji je data važna funkcija u rehabilitaciji zatvorenika. Humaniji pristup kažnjavanju prestupnika u Sjedinjenim Američkim Državama započeo je lobiranjem reformatora za promenu krivičnog zakona i uvođenje zatvaranja kao alternative vešalima i drugim načinima izvođenja smrtne kazne. Reforma je izmenila „shvatanje kazne, kažnjelog i društva koje kaznu očekuje i zahteva“ (Zaharijević 2014, 250), tamnicu je pretvorila u zatvor, ali, kako smatra Zaharijević, razlog nije u humanijem pristupu ili u političkim revolucijama, već u industrijskoj revoluciji. Reforma u Engleskoj se može razumeti kao društveno strukturiranje tela koje se preobražava u klasu, a istovremeno se javlja potreba da se u „turbulentno doba“ uspostavi red i da se osuđeni stavi pod ingerenciju države (isto, 253). Pitanje reforme zatvora počev od XVIII veka veoma je kompleksno i zahteva mnogo više prostora i tumačenja. Smatram da ne bi trebalo odbaciti ideju o humanijem postupanju i pretpostavljam da su, pre svega, ulogu u tome imali Francuska revolucija, učenja Monteskeja i Rusoa i *Deklaracija o pravima čoveka i građanina* doneta 1791. godine.

Međutim, neosporno je da su društvene, političke i ekonomske okolnosti u Evropi doprinele da se uvedu nove kaznene sankcije kojima bi se zaštitili novonastali proizvodni odnosi i svojina, a razvoj nacionalnih država omogućio je da se onima na vlasti prepusti upotreba sile i moći nad prestupnicima, daleko od očiju javnosti. U literaturi je, kao jedan od prvih reformatora, poznat Čezare Bekarija, koji je u knjizi *Eseji o zločinima i kažnjavanju* iz 1764. godine (Matthews 1999, 4) postavio temelje zakonskim okvirima prema onima koji su činili zločine, racionalno procenjujući koristi i posledice. U tom smislu, kako je smatrao Bekarija, kažnjavanje bi trebalo da bude sprovedeno tako da nadmaši potencijalne prednosti učestvovanja u zločinu (isto, 5). U reformisanom sistemu zločin se nije tretirao kao čin koji je usmeren direktno protiv vladaoca već kao prestup kojim se krši „društveni ugovor“ i nanosi šteta društvu. Prosveti-

teljske ideje tog vremena promovisale su načelo jednakosti, kazna je važila za sve prestupnike bez obzira na društveni status, a načelo moguće rehabilitacije odsluženjem zatvorske kazne bio je cilj usmeren ka svakom prestupniku.³⁴ Osim Bekarije, jedan od značajnijih reformatora zatvora krajem XVIII veka bio je Džon Hauard. Obilazeći zatvore u Evropi, on je zaključio da zatvorenici žive u teškim i nehumanim uslovima, te da je neophodno uspostaviti disciplinu uvođenjem radne obaveze, ograničiti upotrebu samice i uvesti higijenske mere. Zajedno sa Belstonom, Haurad je radio na pisanju kaznenog zakona 1779. godine, kojim započinje reforma zatvora. U preambuli se ističu tri funkcije zatvora: da služi kao opomena za buduće počinioce, da dovede do preobraćenja i da pruža mogućnost učenja, tako što se zatvorenici podvrgavaju izolaciji, svakodnevnom obavljanju manuelnih poslova i verskoj nastavi (Fuko 1997, 119). Uvođenje radne obaveze za zatvorenike proisteklo je iz uverenja da je dokolica „uzrok većine zločina“ te da među zatvorenicima nema onih koji su živeli od svog rada već su to prevashodno prosjaci i skitnice. Radna obaveza u zatvorima, zadržana i danas, bila je plaćena i omogućavala je zatvoreniku da sa zarađenim novcem započne novi život nakon izlaska iz zatvora. Tako je zatvorski rad oduvek imao prevaspitni karakter. Engleski zatvorski model je obaveznom radu pridodao i izolaciju, sa ciljem da se, kako je smatrao Džonas Hanvej, kreator tog nacrtu iz 1775. godine, zatvorenik vrati vrednostima koje zastupa moralno biće i da u „dnu svoje duše ponovo začuje glas dobra“ (Fuko 1997, 119). Međutim, metoda izolacije zatvorenika je postojala i pre reforme zatora, ne iz humanih razloga već da bi se sprečilo širenje zaraznih bolesti, a tek kasnije je viđena kao način da se izbegne tzv. prizonizacija i kao sredstvo za reformu.

34 Verovatno od tada počinje i mistifikacija zatvorskog života, a ono što se događa iza zidina postaje predmet spekulacija, medijskih inspiracija za muziku, filmove i serijale, ali ipak udaljeno od svakodnevnog života onih koji se nalaze izvan zatvorskih zidina.

Prvi zatvori su izgrađeni 1790. godine u državi Njujork i Pensilvaniji. Značajna uloga u reformskim procesima pripisuje se kvekerima (već pomenutom Džonu Hauardu i Tomasu Ediju) i stvaranju zatvorske discipline pod nazivom Oburn³⁵, koja je podrazumevala naporan rad zatvorenika u toku dana i zatvaranje u samice tokom noći. Nakon otpora i pobuna u zatvorima, uvedena su dva sistema u novoizgrađenim zatvorima – po modelu Oburn 1823. godine i pensilvanijskom modelu 1829. godine. Razlika između tih modela sastojala se u stepenu izolacije – u Oburnu su zatvorenici izolovani u svoje ćelije u toku noći dok su preko dana zajednički radili, dok su u pensilvanijskom modelu zatvorenici bili u potpunoj danonoćnoj izolaciji. Veliko poverenje u efekte izolacije zasnivalo se na činjenici da je smanjena korupcija, a zatvorenici disciplinovani i većim mogućnostima za rehabilitaciju. Naime, verovalo se da je osamljenost, nalik monaškom životu, omogućavala samoreflekciju zatvorenika, čiji bi krajnji rezultat bilo pročišćenje duše, prihvatanje i priznanje zločina, dok bi radom i moralnim uticajem koji sprovodi kapelan, uz čitanje Biblije, zatvorenik primao i prihvatao hrišćanske vrednosti (Smith 2004, 206).

Reforme u Sjedinjenim Američkim Državama uticale su i na evropske zemlje. Najpre je u skandinavskim državama uspostavljen pensilvanijski model, kao dosledniji u primeni izolacije, što je omogućavalo kontemplativno preispitivanje sopstvene krivice. Uz veću podršku kapelana očekivan je i bolji rehabilitacijski rezultat. Iako je uočavan poguban efekat potpune izolacije po psihičko zdravlje, taj model je dugo primenjivan. Postoje i druga tumačenja da je, zbog nedostatka radne snage u Americi u XIX veku, dominirao model samo noćne izolacije dok su zatvorenici u toku dana radili u fabrikama. U Evropi je prevladao pensilvanijski model jer je postojala i veća ponuda radne snage (Johnson *et al.* 2017, 50).

35 U Oburnu, u državi Njujork, 1823. godine, nastala je ta modifikovana verzija ćelijskog sistema po kojoj osuđenici nisu smeli da međusobno razgovaraju u toku dana i nosili su kape sa velikim obodom da bi bio sprečen bilo koji vid komunikacije.

Najuticajnije naučno delo napisano o reformama zatvora je Fukoova knjiga koja je kod nas prevedena kao *Nadzirati i kažnjavati*, iako bi suštinski adekvatniji prevod bio *Disciplinovati i kažnjavati* jer istražuje kako se ostvaruje moć i kako se grade tehnike za disciplinovanje i normalizaciju pojedinaca. Fuko navodi da se moderni zatvori rađaju počev od 1760. godine i da je novi sistem uspostavljen do 1840. godine. U tom periodu je telesno kažnjavanje zamenila zatvorska kazna sa ciljem, kako smatra Fuko, da se lišavanjem slobode kriminalci promene ciljajući ne na telo već na njihovu dušu. Razlog ne leži u altruizmu ili humanijem pristupu kažnjavanju već u težnji buržoaskih reformatora da smanje prestupe koji su štetili njihovim ekonomskim interesima. Iako je zatvor najbolji primer, i druge institucije sistema učinile su da se niže klase podvrgnu nadzoru i disciplinovanju. Stalni nadzor čuvara, koji su iz centralne kule (panoptikom³⁶) mogli da posmatraju svakog zatvorenika u ćeliji, dok su oni ostajali nevidljivi za zatvorenike, nije ništa manje represivan jer se suptilnijim metodama deluje na preoblikovanje uma i duše, smatra Fuko. Na taj način društvo ima cilj da refomiše pojedinca, što se odnosi na sve institucije, počev od zatvora preko vojske, obrazovnih i zdravstvenih institucija (Fuko 1997, 134 i dalje). Znanje koje su proizvele institucije koje su disciplinovale te pojedince omogućilo je razvoj naučnih disciplina kao što su kriminologija, medicina, psihijatrija. Istovremeno, discipline se razvijaju i formiraju strategije kojima bi se institucije učinile što efikasnijim u proizvodnji „poslušnih tela“ (isto, 133). Zatvori ne normalizuju subjekte već proizvode delinkvente, smatra Fuko i postavlja pitanje: Ako cilj kazne nije više usmeren na telesnu bol i patnju, „na šta onda kazna cilja“? Odgovor je sadržan u rečenici jednog od teoretičara iz XVIII veka, koji kaže da je cilj kazne da pogodi dušu ili, kako

36 Džeremi Bentam je 1792. godine izradio dizajn panoptikuma koji je predložio britanskom parlamentu kao arhitektonsko rešenje za zatvora, a Fuko je na tom modelu zasnovao koncept nadzora, moći i kažnjavanja.

Fuko konkretizuje, to je kazna „koja deluje dublje – na srce, na misli, na volju, na sklonosti“ (Fuko, 1997, 19). Cilj Fuko-ove knjige je bio da „prikaže istoriju odnosa između duše savremenog čoveka i nove sudske vlasti“.

Od prve reforme u XVIII veku religiji se, dakle, pridaje uloga za koju se smatralo da može biti korisna za rehabilitaciju zatvorenika. O tome nam govori i naziv „penitencijalna ustanova“ (zatvor), koji direktno upućuje na uključenost religije u reformu zatvora na principu religiozne koncepcije opraštanja grehova, a ime je dobio od reči „penitentiary“, koja je izvedena od reči „penitence“ – „pokajanje“. Trebalo je da prinudni rad, uvođenje reda i discipline, obrazovanje i obavezna bogoslužjenja i duhovni saveti zatvorenicima dovedu do transformativnog iskustva i doživljaja Boga (Graber 2008, 19), konačno i da pruže osuđenima mogućnost da se promene i vrate u društvo kao rehabilitovane moralne osobe. Funkcija religije kao moralnog (pre)vaspitača, što je posebno naglašeno u građanskim zakonicima, održala se do danas u mnogim državama zapadne Evrope.

Fuko u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* ne poklanja pažnju uticaju religije na zatvorenike, osim što ističe procese koji vode opštem preobražaju pojedinca, „njegovog tela i njegovih navika“ prinudnim radom, dušebrižništvom sveštenika i verskih službi i čitanjem Biblije i verskog štiva, što je trebalo da utiče na preobražaj duha i volje (Fuko 1997, 121). Za Fukoa je daleko važnije da se za potrebe nadzora i promene ponašanja uvodi sakupljanje podataka „instrumenta saznanja“ o osuđenima, koje će poslužiti da se oni klasifikuju a zatvor postane „neka vrsta stalne osmatračnice, koja pruža mogućnost da se razvrstaju različiti poroci i slabosti“ (isto, 123). Izolacija zatvorenika je omogućila da kapelani oblikuju ili preoblikuju ličnost zatvorenika kao jedini koji sa njim dolaze u gotovo svakodnevni kontakt.

Istorija žena osuđenica na kaznu zatvora govori o univerzalnoj činjenici da su žene najpre zatvarane na osnovu kr-

šenja stereotipnih rodnih uloga sa ciljem održavanja patrijarhalnog poretka i društvene kontrole. Tako su njihovi najteži prestupi u srednjem veku bili preljuba, razvratno ponašanje, besposličarenje i rađanje vanbračnog deteta, dok su u XIX veku hapšene zbog moralnih prekršaja kao što su prostitucija, pijanstvo ili sitne krađe i skitnja. Kriminalizacija žena kao „moralno posrnulih“ postaje u patrijarhalnoj kulturi, fenomenu dugog trajanja, „oreol“ stigmatizacije kojeg se žene gotovo nikada nisu oslobodile.

Razlike između tretmana u ženskim i muškim zatvorima odrazile su se i na razlike u verskim praksama i ideacijskom odnosu prema veri. Na tretman žena u zatvorima utiču polna podela rada, predstave o „ženstvenosti“ koje su se kroz istoriju menjale, ali su se u osnovi uvek saobražavale dominantnim predstavama o ulozi žene kao majke, domaćice i supruge. U toku XVIII veka, uporedo sa reformom muških zatvora, započeta je i reforma ženskih. Elizabet Fraj, kvekerka, osmislila je metode verskog spasenja, jasno i precizno strukturiranog vremena i dnevnog rasporeda aktivnosti. Žene koje su radile na reformi propagirale su ideju spasenja i iskupljenja grešnika, što bi dovelo do moralnog preobražaja nekada „palih“ žena (Banks 2003, 8). Reforme u Americi krajem XVIII i početkom XIX veka zasnivale su se na tri principa: insistiralo se na odvajanju ženskih od muških zatvora, rodnim specifičnostima i kontroli ženskih čuvara i drugog osoblja.

Posle Drugog svetskog rata novi talas reformi usmeren je na reorganizaciju savremenog zatvora ka formiranju ustanova poluotvorenog i otvorenog tipa jer su do tada postojale jedino ustanove zatvorenog tipa. Na Kongresu u Hagu 1950. godine razmatrano je pitanje o otvorenim kazneno-popravnim ustanovama, dok je 1955. godine održan i Prvi kongres Ujedinjenih nacija za suzbijanje zločina i postupanje sa prestupnicima. Na tom kongresu je ustanovljen skup pravila za postupanje sa zatvorenicima i regrutovano je stručno osoblje za rad u kazneno-popravnim ustanovama i kaznenim zavodima. Od tog vremena pa do danas, svrha zatvora je da

prevaspita osuđenike i omogućiti im povratak i prilagođavanje društvenom životu. Ustanovljena su i nova načela na kojima bi se utemeljio sistem krivičnih sankcija: 1) boravak u zatvoru bi trebalo da, pravilnim postupanjem, zatvorenike osposobi za društveni život i poštovanje zakona; 2) sistem i režim izvršenja sankcija trebalo bi da teži tome da razlike između života u zatvoru i života na slobodi budu što manje, a pri kraju izdržavanja kazne zatvorska ustanova bi trebalo da radi na uvođenju mera koje bi omogućile povratak u društveni život. Zavod bi trebalo da održava kontakte sa organizacijama i institucijama društva kako bi zatvorenici doživeli da zajednica nije drastično odvojena na onu u zatvoru i van njega. Pre svega, na Kongresu Ujedinjenih nacija izdvojeno je kao posebno važno humano postupanje sa zatvorenicima, da su zasluženo kažnjeni za počinjeno delo i da im sam sistem izvršenja kazne ni na koji način ne sme otežavati i povećati patnju. Teorijska promišljanja kaznenog prava i praksi u XX veku širom sveta usmerena su na prevaspitnu ulogu zatvora i prilagođavanje zatvorenika nakon izvršenja kazne na društveni život. Većina država je ta nastojanja izražavala u svojim pravnim dokumentima i ustavu i kao cilj izdržavanja kazne naglašavala, osim popravljanja i prevaspitanja, pre svega, osposobljavanje za rad i moralni preporod osuđenika uz humano izvršavanje kazne.

2.2. Reforme u Srbiji

Srednjovekovna Srbija u vreme Nemanjića kažnjavala je prestupnike utamničenjem, ali zatvori kao mesta izvršenja kazne lišavanjem slobode nisu postojali. Tamnice su služile za privremena zatvaranja dok traje istražni postupak ili od izricanja do izvršenja presude. Suđenje i kazna u vreme Prvog srpskog ustanka zasnivali su se na običajnom pravu te su smrtnom kaznom kažnjavani najteži prekršaji, kao što su ubistvo, vojna i politička krivična dela, ali i „obični“ prekršaji protiv imovine. Zakoni nisu postojali jer nisu postojali

ni elementarni uslovi da se podigne svest o njihovoj potrebi, a ti uslovi se rađaju onda kada se razvijaju pismenost, građansko društvo i javno mnjenje (Janković 2012). Sticanjem autonomije Srbije 1833. godine, u vreme praktičnog dvovlašća, srpskog i turskog, ljudi su osuđivani na smrtnu kaznu i bez sudskih presuda. Karađorđevim zakonikom iz 1807. godine bila je predviđena kazna od šest meseci za ubistvo iz nehata i novčana nadoknada za porodicu ubijenog (Mirković 2008, 70–73, prema Krstić Mistrizdelović 2016, 3).³⁷ U to vreme postojao je „haps“ kao kazna lišavanja slobode radi izvršenja kazne obično pri samim sudovima ili u posebnim tamnicama (Kalemegdanska tvrđava je bila jedna od tamnica). Osim oduzimanja slobode, jedna od obaveznih mera od 1820. godine bila je i kazna batinama i stavljanje u bukagije. Različitim pravnim aktima, uredbama, naredbama, zapovestima u vreme prve vlade kneza Miloša Obrenovića propisani su različiti oblici zatvaranja prestupnika. Srpska država u izgradnji tokom Miloševine vladavine, pa i u vreme ustavobranitelja, propisala je da troškove izdržavanja snose sami „apsenici“ i njihove porodice, a prihode od prinudnog rada je zadržavala. Zbog problema nedostatka prostora za smeštaj zatvorenika i potrebe da ženski i muški zatvorenici budu razdvojeni, 1828. godine je doneta naredba da se u apsane zatvaraju samo žene koje su izvršile ubistvo, dok su ostale osuđenice izdržavale kaznu, modernim rečnikom rečeno, u kućnom pritvoru, pod nadzorom sveštenika ili seoskih kmetova (isto, 32). Ustavobranitelji su započeli izgradnju Srbije kao pravne države, ali nepostojanje osnovnog krivičnog zakona otežavalo je da se uredi oblast izvršenja krivičnih sankcija. Po okruzima su izgrađene apsane od „debelih brvana“, osim beogradske, koja je sazidana 1841. godine na dva sprata. I u Srbiji su zatvorenici primoravani na javne radove na građevinama ili oglednim

37 Istorijski arhiv Požarevca priredio je značajnu monografiju *Kazneno-popravni zavodi u Srbiji – primer požarevačkog kaznenog zavoda 1853–1918*, knjiga prva, 2016. i *Kazneno-popravni zavodi u Srbiji – primer Kazneno-popravnog zavoda Požarevac, Zabela 1918–1945*, knjiga druga, 2020. godine.

ekonomijama.³⁸ Prvi zakoni ustanovljeni su za vreme vlade kneza Mihaila između 1839. i 1858. godine, tačnije, započeta je reforma pravosuđa i kaznenih sankcija te je tako prvi Kriminalni zakonik za Knjaževstvo Srbiju stupio na snagu 1860. godine.³⁹ Tim krivičnim zakonikom predviđena je kazna lišenja slobode koja je podrazumevala robiju, zatočenje i zatvor. Razlika između ta tri oblika kazne je bila značajna, robija je značila doživotnu ili vremenski ograničenu kaznu, ali uz prinudni rad i nošenje okova; zatočenje je vremenski ograničeno od 2 do 20 godina, dok je zatvor, koji je bio ograničen od 35 dana do 5 godina, izrican obično za lakša krivična dela uz obavezan rad (Krstić Mistrizdelović 2016, 38, 39).

Broj smrtnih kazni se tokom istorije smanjivao, pa iako je u više navrata od 1880. godine bilo parlamentarnih predloga da se ona ukine, smanjivao se samo broj krivičnih dela za koje je ona propisana. Tako je od 1901. godine ukinuta smrtna kazna za političke osuđenike, dok je nekoliko godina kasnije uvedena za veleizdaju i špijunažu. Represija države se pojačala u kriznim vremenima nakon Drugog svetskog rata kada se smrtna kazna primenjivala vansudskim rešenjima vojnih sudova i, po ugledu na sovjetsko zakonodavstvo, postojalo je skoro pedeset kapitalnih krivičnih dela za koja je bila propisana (Janković, 2012).

Reformisani krivičnopravni sistem Srbije u drugoj polovini XIX veka uveo je i obrazovanje osuđenika mlađih od 30 godina, uz učenje čitanja, pisanja i prostih računskih radnji, a

38 Ogledna ekonomija u Kaznenom zavodu na Topčideru (1851) propisala je kao kazneni cilj prinudno obrazovanje i popravlanje osuđenika kroz rad, po ugledu na modernu penologiju. Međutim, Ivan Janković smatra, na osnovu bogate arhivske građe Ministarstva unutrašnjih dela u arhivu Srbije, da je prvi moderan kazneni zavod u Srbiji bio kazneni zavod za žene u Požarevcu (tačnije Žensko apseničko radilište u Požarevcu od 1848. do 1852. godine, u kome su žene izrađivale platno za topovske fišeke; Janković 2013, prema Krstić Mistrizdelović 2016, 36).

39 Kriminalni zakonik je ostao na snazi do 1929. godine, što nam govori da je za to vreme bio veoma moderan i zasnovan na evropskim modelima.

sveštenici su bili u obavezi da drže časove veronauke. Kazneni zavodi su imali i prostorije za crkvene obrede, osuđenici su bili u obavezi da jednom nedeljno posete crkvu prilikom nedeljene „službe božije i večernje“, a sveštenik je imao obavezu da nakon službe održi propoved. *Srpske novine* iz 1868. godine navode da je odlazak u crkvu bio obavezan za sve osuđenike, dok su robijaši, inače osuđivani za teža krivična dela na doživotne ili duže robije, bili u obavezi da se tokom Božićnog i Uskršnjeg posta pričeste, uz napomenu da se na to ne smeju „naterivati“ (Krstić Mistrizdelović 2016, 64). Osim propisanih pravila za zatvorenike, pravilnicima su bile regulisane i obaveze sveštenika: služba božja nedeljom i praznikom, bar jednom u 15 dana držanje propovedi, da jednom nedeljno obilazi i „poučava“ osuđenike, da bolesnima pruža utehu, pričešćuje i nadzire da li poštuju postove, da jednom mesečno sveti vodicu u zavodu, bar dva sata dnevno drži veronauku, da vrši opelo za umrle zatvorenike (isto, 68).⁴⁰

Zakon o izvršenju kazne lišenih slobode iz 1929. godine sadržao je odredbe koje se nisu bitno promenile ni do danas. Naime, samo osuđenici priznatih veroispovesti, i to samo ako ih u zavodu ima u većem broju, imaju pravo na redovno bogoslužjenje koje vrši zavodski sveštenik. Čini se da je čak napredniji od današnjeg jer predviđa da se za ostale osuđenike omogući povremeni dolazak sveštenika njihove vere, pri čemu se ne specifikuje da to moraju biti sveštenici priznatih religija. Obaveza zavoda je da omogući priliku da se osuđenici ispovede, ali na to ih nisu smeli ni na koji način primoravati. Kazneni zavodi u periodu između dva rata, u prvoj polovini XX veka, imali su katoličke i pravoslavne sveštenike tamo gde je broj vernika bio veći, pa je tako i u zatvoru u Lepoglavi zbog velikog broja pravoslavnih osuđenika određen pravoslavni sveštenik, koji je, osim službe, predavao veronauku. U dokumentu Vorskog odeljenja Ministarstva pravde

40 Krstić Mistrizdelović koristi kao izvor „Dužnosti sveštenika Beogradskog apsanskog zavedenja“ br. 3944, od 31. oktobra 1968. godine, *Zbirka krivičnih zakona*, 277–279.

(1924) navodi se: „Glavna svrha kaznenih zavoda nije samo da osuđenik izdrži dosuđenu kaznu kao odmazdu za počinjeno delo, već da ga popravi i sve više priuči da kasnije dodeljenu mu slobodu ne upotrebljuje više na zlo tj. da u buduće ne čini ono radi čega je kažnjen. Da se to poluči jedini i najbolji je put razvijanjem religiozne svesti i moralnih osećanja kod osuđenika, koji su redovno radi uspravane svoje savesti neobrađeni dovoljno u religioznom pravcu i postali zločinci“ (Miloradović 2020, 163). Na osnovu arhivske građe može se zaključiti da se ishrani na verskoj osnovi posvećivala posebna pažnja. Naime, osuđenima „izraelitske veroispovesti“ dozvoljeno je da za pashu imaju „maces“ obredni hleb, dok se za osuđenike muslimanske veroispovesti kuvalo u zasebnim kazanima a kuvar je trebalo da, po pravilu, bude musliman (isto, 160). Uredbom o uređenju kaznenih zavoda iz 1931. godine bili su predviđeni honorarni sveštenici u zatvorima, i to po jedan sveštenik pravoslavne i jedan rimokatoličke veroispovesti, a ukoliko je postojala potreba, angažovan je i jedan veroučitelj drugih veroispovesti.

Na osnovu Ustava Kraljevine Jugoslavije iz 1931. godine i Zakona o pravnom položaju verskih zajednica u Jugoslaviji, neposredno nakog Drugog svetskog rata, na zatvorske kazne zbog odbijanja nošenja oružja osuđivani su pripadnici manjinskih verskih zajednica nazareni i manji broj adventista sedmog dana (Đurić Milovanović 2017, 450–452).

Posebna tema bi mogao da bude socijalistički period, političke i ideološke posledice kazne i zatvaranja nakon Drugog svetskog rata, počev od Golog otoka i internacije većeg broja ljudi podvrgnutih prevaspitanju i kažnjeničkom radu. Prema *Krivičnom zakoniku* SFRJ iz 1951. godine, svrhe kažnjavanja su sprečavanje i zaštita od opasnosti po društvo, sprečavanje u vršenju krivičnih dela, popravljanje zatvorenika uz zabranu nanošenja telesnih patnji i vređanja njegovog ljudskog dostojanstva (Radovanović 1959, 307). U Srbiji je ukinut čelijski sistem i uveden ili tačnije vraćen zajednički boravak više zatvorenika u jednoj prostoriji, počelo se sa in-

dividualnim pristupom svakom zatvoreniku i psihološko-sociološkim ispitivanjem koje je, uz druge karakteristike zatvorenika, služilo za klasifikaciju i razvrstavanje u tri odeljenja ili grupe: 1. zatvorene ustanove ili odeljenja sa maksimalnom sigurnošću i obezbeđenjem, 2. poluotvorena odeljenja sa srednjim stepenom i 3. otvorene ustanove sa minimalnim stepenom sigurnosti i obezbeđenja. Prevaspitna i popravna uloga zatvora trebalo je da se ostvari pod uticajem radnog angažovanja zatvorenika, obrazovanjem i ličnim uticajem osoblja zatvora i trebalo je da se neprestano radi na razvijanju lične odgovornosti osuđenika (Radovanović 1959, 311).

Socijalistički period je obeležen isključivanjem sveštenika iz zatvora, a u literaturi o društvenom problemu kriminaliteta, čak i u onim istraživanjima koja su rađena u zatvorima, nema pomena o odnosu zatvorenika prema religiji.⁴¹ Glavni cilj zatvorskog sistema bio je da kazni i popravi zatvorenika, a to se postizalo stručnim osposobljavanjem i obrazovanjem, vaspitanjem kroz rad i mnogim drugim aktivnostima usmerenim na resocijalizaciju i rehabilitaciju zatvorenika.

2.2.1. Reforme zatvorskog sistema u Srbiji posle dvehiljaditih godina

Jedan od najznačajnijih problema na globalnom nivou poslednjih 40 godina jeste rast zatvorske populacije i prenaseljenost zatvorskih ustanova, koje su u Srbiji bile u veoma lošem stanju, često i neuslovne za normalan i dostojanstven život i rad ne samo osuđenika već i zaposlenih. Evropske organizacije su proteklih dvadeset godina pratile sprovođenje reformi i posebnu pažnju su posvetile prenaseljenosti zatvora, upozoravajući na nehumane higijenske i smeštajne uslove.

41 Kapitalističkom društvu i ostacima klasnog društva pripisivane su negativne pojave kao što je kriminal. Lenjin je, na primer, smatrao da će razvitkom proizvodnih odnosa, regulisanjem tržišne privrede i oslobađanjem od starog društva doći i do oslobađanja od kriminala (Milosavljević 1975, 37).

Višedecenijski problemi u oblasti pravosuđa i izvršenja krivičnih sankcija u Srbiji, zapušteni i neuslovni zatvori i najveća pobuna zatvorenika u istoriji kaznene politike u novembru 2000. godine skrenuli su pažnju Saveta Evrope i Organizacije za evropsku bezbednost i saradnju (OEBS) na neophodnost procene kazneno-popravnog sistema u Srbiji još 2001. godine. Pokazalo se da su najvažniji problemi zastareo sistem izvršenja kazne u kazneno-popravnim ustanovama sa neobučeniim osobljem, nepostojanje sistema inspekcije i pritužbi, sistem probacije i pravosudna politika prema maloletnim licima. Ministarstvo pravde Republike Srbije je, neposredno nakon petooktobarskih promena, započelo i proces reforme zatvorskog sistema koristeći pomoć Saveta Evrope i OEBS-a. Usledili su proces pristupanja Savetu Evrope 2003. godine i implementacija Zajedničkog programa sa Evropskom komisijom, koji je imao prevashodni cilj da Srbija i Crna Gora ispune evropske standarde za upravljanje kaznenim sistemom i pripremu za reintegraciju zatvorenika u društvo. Dakle, zahvaljujući pristupnim pregovorima Srbije za članstvo u Evropskoj uniji izmenjena je i unapređena pravna regulativa izvršenja krivičnih sankcija, a Ministarstvo pravde je donelo brojne pravilnike i strategije za reformu zatvorskog sistema u Srbiji. Reforma pravosudnog sistema započela je nakon 2000. godine, a u izveštaju o aktivnostima 2007/2008. godine tog ministarstva stoji da je u periodu od 6 meseci usvojeno 17 zakona u Skupštini Republike Srbije. Strategija za reformu pravosuđa i Strategija za reformu sistema izvršenja krivičnih sankcija donete su 2005. godine⁴², a zatim i Zakon o izvršenju krivičnih sankcija, koji je stupio na snagu već 1. januara 2006. godine.⁴³ Cilj reforme sistema izvršenja krivičnih sankcija jeste da omogući zakonit, stručan i

42 Godišnji izveštaj o radu Uprave za izvršenje zavodskih sankcija za 2005. godinu, Ministarstvo pravde Republike Srbije, Uprava za izvršenje zavodskih sankcija, Beograd, mart 2006, <https://npm.rs/attachments/2005%20godisnji%20izvestajPROBA.pdf>

43 *Službeni glasnik RS* 85/2005 od 6. oktobra 2005. godine

humani tretman lica lišenih slobode, usaglašen „sa svim međunarodnim normama i standardima, jer je postalo opšteprihvaćeno stanovište da se demokratski status i kapacitet jedne zemlje procenjuje, pored ostalog, i načinom na koji je rešen problem položaja i tretmana lica lišenih slobode“, istakao je u Izveštaju Uprave za izvršenje krivičnih sankcija tadašnji ministar pravde Zoran Stojković.⁴⁴ Izdvojiću samo one aktivnosti koje se se tiču „unapređenja sistema izvršenja zavodskih sankcija“: čuvanje svakog lica lišenog slobode na bezbedan i siguran način i u humanim uslovima; implementacija novih programa postupanja prema posebnim kategorijama lica lišenih slobode i uvođenje alternativnih sankcija; prihvatanje osuđenika po otpustu i smanjenje stope povrata. U tom periodu su rekonstruisani i izgrađeni pojedini objekti u Novom Pazaru, Padinskoj skeli i Zatvorskoj bolnici u Beogradu; uspostavljeni su uslovi za funkcionisanje alternativnih sankcija, pre svega, rekonstruisani su i opremljeni prostori za poverenike, izvršena je obuka poverenika, sudija i tužilaca; uvedeni su novi individualizovani tretmani maloletnika.⁴⁵

O samom procesu reformi koji traje već dve decenije svedoče izveštaji Uprave za izvršenje zavodskih sankcija, koja je kasnije preimenovana u Upravu za izvršenje krivičnih sankcija (UIKS), koji su redovno izlazili do 2013. godine, dok se od 2014. godine izdaje samo Informator o radu UIKS, u kojem se objavljuju opšte informacije o organizacionoj strukturi i nadležnostima. Izveštaji od 2005. do 2013. godine su veoma detaljni i svedoče o reformskom procesu i svesti nove vlasti da su potrebni drugačiji pristup i javnost rada ove institucije u skladu sa demokratskom kulturom i potrebom za upoznavanjem šire javnosti sa radom Uprave.⁴⁶ Zakonom je oblast krivičnih sankcija uređena u skladu sa međunarod-

44 Isto, 6.

45 http://www.podaci.net/_z1/8126847/O-unsrpr03v0644.html

46 Isto, 7. Informator o radu za 2013. i 2014. godinu i godišnje izveštaje o radu UIKS-a od 2005–2012. godine moguće je preuzeti na linku: <http://www.uiks.mpravde.gov.rs/lt/articles/izvestaji/>.

nim normama i standardima, posebna pažnja je poklonjena zaštiti i ostvarivanju prava zatvorenika⁴⁷, a angažovane su i međunarodne organizacije koje periodično vrše monitoring u zatvorskim ustanovama ili se bave zaštitom ljudskih prava i pružanjem pomoći bivšim osuđenima (Helsinški odbor za ljudska prava, Organizacija za evropsku bezbednost i saradnju – OEBS, YUKOM, Beogradski centar za ljudska prava, Neostart – Centar za prevenciju kriminala i postpenalnu pomoć, Inicijativa mladih za ljudska prava, Kancelarija zaštitnika građana).

Međunarodni standardi o ljudskim pravima, prihvaćeni i u Srbiji, podržavaju etički kodeks koji ne zavisi od kulture određene zajednice već su univerzalno primenjivi i odnose se na poštovanje svakog ljudskog bića na human, pravičan i pristojan način i u uslovima kažnjavanja za počinjeno zlo-delo. Zakonski su regulisane i zaštićene osnovne društvene vrednosti u demokratskim društvima. Najvažnija vrednost je načelo čovečnosti i postupanja prema svim ljudima bez obzira na njihov društveni položaj. U tom smislu, obično se navodi da je načelo čovečnosti na proveru onda kada ga jedno društvo primenjuje na drugačiji način prema onima koji su prekršili zakon. Srbija kao potpisnica Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, između ostalog, dužna je da poštuje i sprovodi u praksi član 10: „Sa svakim ko je lišen slobode postupaće se čovečno i sa poštovanjem urođenog dostojanstva ličnosti.“⁴⁸

47 Međunarodne konvencije koje je potpisala Republika Srbija: Evropska konvencija o ljudskim pravima, Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima, Evropske konvencija protiv mučenja i drugih svirepih, nehumanih ili ponižavajućih kazni i postupaka.

48 Ovaj međunarodni ugovor SFRJ je ratifikovala zakonom 1971. godine (*Službeni glasnik SFRJ 7/1971*). Država je dužna da se pridržava preuzetih obaveza i izveštava Komitet za ljudska prava UN. Na osnovu Izveštaja iz 2017. godine, na primer, Komitet je procenio da država treba da i dalje radi na smanjenju prenatrpanosti zatvora, da nastavi sa korišćenjem alternativnih sankcija, da poboljša uslove pritvora, pristup zdravstvenoj zaštiti i smislenim aktivnostima, da poveća „napore u garantovanju prava zatvorenima da će biti tretirani

Poštovanje ljudskih prava u zatvorima u Srbiji kontroliraju institut zaštitnika građana i nevladine organizacije koje se bave ljudskim pravima. Helsinški odbor za ljudska prava je, na primer, od 2003. godine radio na regionalnom projektu „Prevenција torture – podrška rehabilitaciji žrtava torture“, sa ciljem prevencije torture, nehumanog ili ponižavajućeg postupanja u zatvorima, policijskim stanicama i psihijatrijskim ustanovama.⁴⁹ Neposrednim monitoringom, dakle, i pre nego što je Zakonom (2005) omogućeno uvođenje instituta poseta nevladinih organizacija, Helsinški odbor je počeo sa posetama nakon neformalnog dogovora sa Upravom za izvršenje zavodskih sankcija. Tada je konstatovano da su u zatvorima u Srbiji uslovi za život veoma loši, zgrade neuslovne, nameštaj dotrajaao, a prenaseljenost i zdravstvena zaštita jedan od najvećih problema.⁵⁰ Nedovoljan broj vaspitača u odnosu na prenaseljenost zatvora otežava prevaspitni rad sa zatvorenicima koji retko uspeju da dođu u kontakt sa vaspitačem.⁵¹ Ne postoji sistemska tortura, ali postoje slučajevi neljudskog i ponižavajućeg postupanja i kažnjavanja osoba koje su zadržane od policije, nalaze se u pritvoru ili na odsluženju zatvorske kazne, kao i u institucijama socijalne i zdravstvene zaštite. Konvenciju Ujedinjenih nacija protiv torture i drugih surovih, neljudskih, ponižavajućih kazni ili postupaka, usvojenu 1984. godine, bivša Jugoslavija je ratifikovala 1991. godine. Republika Srbija je članica od 2001. godine, potpisala je i ratifikovala i Opcioni protokol (2003, 2005), a država članica Opcionog protokola postala je 2006. godine. U julu 2011. godine Narodna skupština je zadužila zaštitnika građana da obavlja poslove Nacionalnog meha-

bez kršenja dostojanstva. Izveštaji su dostupni na linku: <https://www.minlmpdd.gov.rs/lat/pakt.php>

49 *Zatvori u Srbiji*, april 2005–april 2006 Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd 2006.

50 Isto, 153–159.

51 Isto, 163.

nizma za prevenciju torture (NPM).⁵² Od 2012. godine, on je posetio 550 mesta na kojima borave lica lišena slobode i uputio 2.000 preporuka za otklanjanje utvrđenih nedostataka.⁵³ Komisija zaštitnika građana je 2012. godine izabrala Helsinški odbor za ljudska prava za saradnju u obavljanju poslova NPM, da sistemski prati položaj lica lišenih slobode i pojavu torture u zatvorima.

Budući da se kasnilo sa uvođenjem NPM, zaštitnik građana je postupao na osnovu Preventivnog mehanizma i u 29 zavoda, a u većinu je ušao nenajavljeno, utvrdio je da je broj lica u zavodima gotovo udvostručen u poslednjih 10 godina, što je dovelo do prenaseljenosti zatvora (kapacitet je 7.000 lica, a na primer 2010. godine bilo je smešteno 11.500 zatvorenika). Prilikom posete 2019. godine, na primer, u KPZ Sremska Mitrovica, koja ima smeštajni kapacitet 1500 lica, tamo su boravila 2.173 lica.⁵⁴

Osim neophodnog povećanja smeštajnih kapaciteta, utvrđen je i niz drugih nedostataka, kao što su: smeštaj u oronulim i ruiniranim sobama bez prirodne svetlosti i ventilacije, licima nije obezbeđeno da, kako je propisano, dva sata borave napolju, nepropisno razdvajanje zatvorenika kao posledica smanjenih kapaciteta, zavisno od njihove ranije osuđivanosti i učinjenog krivičnog dela, osuđena lica su nezadovoljna aktivnostima vaspitača, tačnije izostankom individualnog i kolektivnog rada, lošom i jednoličnom ishranom, neadekvatnom zdravstvenom zaštitom, veći broj zatvorenika nije radno angažovan, ne postoji socijalna podrška licima lišenim slobode, ne postoji postpenalni tretman – osuđenom se nakon otpuštanja ne pruža efikasna socijalna podrška, pa se kao posledica pojavljuje recividi-

52 Zaštitnik građana je 2009. godine formirao tim za monitoring ustanova u kojima se nalaze lica lišena slobode pod nazivom Preventivni mehanizam zaštitnika građana, koji je 2011. zamenjen NPM.

53 <https://www.npm.rs/index.php?limitstart=36>

54 Izveštaj o poseti KPZ Sremska Mitrovica, Beograd, avgust 2019.

zam (Redovan godišnji izveštaj zaštitnika građana za 2010. godinu).⁵⁵ Svi ti problemi su bili aktuelni i u toku mojeg istraživanja u zatvorima.

Nova Strategija sistema razvoja izvršenja krivičnih sankcija doneta je za period 2013–2020. godine (*Sl. glasnik RS* 114/2013). Zakon o izvršenju krivičnih sankcija (ZIKS) i Zakon o izvršenju vanzavodskih sankcija i mera (ZIVSM) izmenjeni su 2014. godine. Odredbama ZIKS su predviđene podeljena nadležnost i koordinacija vaspitnih službi u zatvorima i povereničke službe pri UZKS i da, načelno, nevladin sektor može da se uključi u postpenalnu podršku bivšim osuđenima. Zaključak o Akcionom planu za sprovođenje Strategije (*Sl. glasnik RS* 85/2014) obuhvata niz precizno definisanih aktivnosti usmerenih na sprovođenje mera iz Strategije: „zakonsku regulativu i propise, infrastrukturu, poštovanje ljudskih prava lica lišenih slobode i zaštitu posebno osetljivih kategorija, tretman, zdravstvenu zaštitu, izvršenje mere bezbednosti, obuku, stručno osposobljavanje osuđenih i njihov rad, pravosudnu policiju, alternativne mere i sankcije, socijalnu reintegraciju i postpenalni prihvata, obuku i stručno osposobljavanje zaposlenih u sistemu izvršenja, nadzor, kao i informacione i bezbednosne sisteme“. Do 2020. godine znatno je poboljšana infrastruktura izgradnjom novih i renoviranjem već postojećih zatvora i povećanjem smeštajnih kapaciteta u: Okružnom zatvoru u Beogradu, KPZ u Nišu, KPZ u Sremskoj Mitrovici, izgrađen je novi zatvor u Pančevu, izgrađeni su novi paviljoni i renovirani stari u KPZ Zabala, izgrađen je novi objekat u KPZ za žene u Požarevcu, srušen je stari i sagrađen novi objekat zatvorenog odeljenja u tom zavodu itd.

Doneti su podzakonski i zakonski akti kojima se regulišu položaj i postupanje prema osobama lišenim slobode u skladu sa međunarodnim standardima, na primer, uveden je institut sudije za izvršenje krivičnih sankcija, a na taj način

55 https://www.npm.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=283:2011-24035284&catid=113&Itemid=117

su obezbeđeni sudska zaštita i nadzor nad poštovanjem prava zatvorenika. Kontinuirano se sprovodi obuka pripadnika službi za obezbeđenje sa ciljem prevencije „torture, nečovečnog ili ponižavajućeg postupanja ili kažnjavanja“. Održavaju se i obuke za zaposlene u drugim službama zavoda za procedure postupanja u slučajevima neprihvatljivog ponašanja. Pobjoljšavaju se individualni programi postupanja prema osuđenim osobama, organizuju smislene aktivnosti i unapređuje obuka za radno i okupaciono angažovanje osuđenika, obuke sa ciljem stručnog osposobljavanja i obrazovanja. U periodu od 2005. do 2020. godine obuke i kurseve je završilo 3.100 osuđenih osoba. Muškarci su obučavani za: kuvara, gajenje i obradu lekovitog bilja, proizvodnju ranog povrća, restauraciju nameštaja, krojenje, duborez, prošli su osnovnu informatičku obuku, obučavani su za pekara, molera, zavarivača. Žene su obučavane za osnove informatike, gajenje cveća, krojenje i šivenje, za pedikira, manikira i frizera.⁵⁶

Porast broja osoba koje su lišene slobode naglo je rastao od 2015. do 2019. godine i premašio 11.000, a 2019. godine dolazi do izvesnog pada. Kada je reč o strukturi osoba lišenih slobode, na primer, 2020. godine od ukupno 10.540 osoba koliko se nalazilo u zavodima, 7.301 (69%) lice je osuđeno na kaznu zatvora zbog učinjenog krivičnog dela, pritvorenih je bilo 1.959 (18,6), na izvršenju medicinskih mera bezbednosti 639 (6%), kazna maloletničkog zatvora dosuđena je 21 (0,2%) osobi, a vaspitnu meru su dobila 183 (1,73%) maloletnika. Cilj pravosudnih i reformi za izvršenje krivičnih sankcija je da se smanji broj pritvorenika; tako je u odnosu na 2010. godinu, kada je bilo 30% pritvorenih u odnosu na ukupan broj osoba lišenih slobode, 2020. godine taj broj smanjen na 1.956 pritvorenika. Muškarci su, kao i svuda u svetu, najčešće osuđivani na izdržavanje kazne zatvora, pa je 2020. godine u

56 Strategija razvoja sistema izvršenja krivičnih sankcija za period 2021–2027. godine, Republika Srbija, Ministarstvo pravde, Uprava za izvršenje krivičnih sankcija, Beograd 2021, <https://www.mpravde.gov.rs/sr/tekst/33173/strategija-razvoja-sistema-izvršenja-krivicnih-sankcija-u-republici-srbiji-za-period-2021-2027-godina.php>

zatvorima bilo 10.085 ili 89,58% muškaraca. Stopa zatvaranja žena u Srbiji je znatno niža u odnosu na srednje vrednosti u evropskim razmerama (455 ili 4,2%). Udeo osoba preko 50 godina u zatvorima u stalnom je rastu (16,7%), što je iznad opštih statističkih srednjih vrednosti u evropskim zemljama. Prioritetni ciljevi Strategije za 2013–2020. bili su smanjenje prenaseljenosti i povećanje primene alternativnih sankcija. S tim je povezano nastojanje da se smanji udeo kratkoročnih kazni na tri i godinu dana, međutim, i dalje postoji visoka zastupljenost tih kazni. Najviše je osoba koje su osuđene na kaznu zatvora zbog zloupotreba droga (26,02%), teških krađa i krađa (25,42%), razbojništva (10,59%), ubistava i pokušaja ubistva (11,31%), nasilja u porodici (3,66%), dela organizovanog kriminala (1,33%) i dr.⁵⁷

Refome se odvijaju uz finansijsku i stručnu podršku misije OEBS-a, u okviru reforme pravosudnog sistema. Ciljevi strategije su razvijanje i širenje mreža kancelarija za alternativne sankcije i realizacija postpenalnog tretmana lica nakon odslužene kazne zatvora. Jedan od ciljeva zatvorske kazne je da se osuđenik korektivnim tretmanima pripremi za reintegraciju u društvo. Zakonski propisi i strategija formalno su omogućili razvijanje sistema postpenalnog prihvata. Kao krajnji rok za implementaciju Strategije navodi se 2020. godina. U vreme kada sam započela istraživanje, 2018, vaspitači, psiholozi i drugi službenici za sprovođenje tretmana u svim zatvorskim ustanovama govorili su da ne postoji postpenalni tretman. U gotovo svim zatvorima u Srbiji inače nedostaju službenici za sprovođenje tretmana, a oni nemaju kapaciteta da se bave i postpenalnim tretmanom. Jedino uspevaju, ukoliko postoji potreba, da obezbede privremeni smeštaj u saradnji sa službama za socijalni rad u mestima u koja se vraćaju bivši zatvorenici, da omoguće ostvarivanje prava na obezbeđivanje ličnih dokumenata i sl. U martu 2019. godine osnovana je Mreža organizacija za postpenalnu podršku Srbije, koja broji više od 20 organizacija. Mrežu organizacija

57 Isto, 9–14.

iz civilnog sektora podržali su Uprava za izvršenje krivičnih sankcija i OEBS na osnivačkoj skupštini, a tek u septembru 2020. godine potpisan je Memorandum o saradnji između Uprave za izvršenje krivičnih sankcija i Mreže koja bi nadalje radila na poboljšanju položaja bivših osuđenih lica u društvu, na razvijanju praksi postpenalnog prihvata i njihovoj reintegraciji.⁵⁸ Nakon osnivanja mreže nevladinih organizacija u martu 2019. godine, čini se da Vlada RS nije imala u vidu angažovanje civilnog sektora kada je objavila projekat zahvaljujući finansijskoj podršci iz fondova Evropske unije „#EU za tebe“, „Poboljšanje kapaciteta Uprave za izvršenje u oblasti alternativnih sankcija, postpenalne i zdravstvene zaštite“, koji traje od septembra 2019. do septembra 2021.⁵⁹ Naime, u opisu projekta stoji da se oslanjaju na ulogu javnih službi, kao što su socijalna i zdravstvena zaštita, obrazovanje i zapošljavanje. „Projekat će uvesti sporazume i protokole, kako bi otpuštena lica imala bolji pristup podršci zajednice. Mora se imati na umu da je post-penalna zaštita definisana kao proces reintegracije prestupnika, na dobrovoljnoj osnovi i nakon konačnog puštanja iz zatvora natrag u zajednicu na konstruktivan, planiran i nadgledan način. Međutim, aktivnosti i procesi uključeni u post-penalnu zaštitu odnose se i na uslovno otpuštena osuđena lica, koje bi poverenici trebalo da nadziru, a za koje se može koristiti ista metodologija koja se koristi za post-penalnu zaštitu.“⁶⁰

58 <http://www.biramoporavak.com/mreza-organizacija-za-postpenalnu-podrsku-srbije/>, <https://www.facebook.com/moppsrbija/>

59 <http://improving-capacities-of-prison-administration.euzatebe.rs/rs/o-projektu>; <http://www.euzatebe.rs/rs/projekti/poboljsanje-kapaciteta-uprave-za-izvršenje-u-oblasti-alternativnih-sankcija-post-penalne-i-zdravstvene-zastite>

60 <http://improving-capacities-of-prison-administration.euzatebe.rs/rs/o-projektu>

3. CRKVA IZA REŠETAKA

3.1. Institucionalizacija religije u zatvorima u Srbiji

Nakon 2006. godine započeo je proces akomodacije religijskih sadržaja u državne institucije kao što su škole, bolnice⁶¹, zatvori, kasarne, policijske stanice, centri za socijalni rad i staranje, javne i privatne firme i državne ustanove.⁶² Zakonom o crkvama i verskim zajednicama (*Sl. glasnik RS* 36, od 27. aprila 2006) definisani su obim bogoslužbene delatnosti i prostor u kojem se ona odvija. Tako je članom 31, između ostalog, predviđena mogućnost da se bogoslužjenje i verski obredi mogu obavljati „na zahtev nadležnog organa i u bolnicama, vojnim i policijskim objektima, zavodima za izvršenje krivičnih sankcija i drugim institucijama i objektima, a u školama, ustanovama socijalne i dečje zaštite samo u prigodnim prilikama“. Od tih institucija se očekuje da, u skladu sa mogućnostima, na zahtev članova ili korisnika usluga, obezbede vršenje bogoslužjenja i verskih obreda. Velikim razlika-

61 Gotovo sve veće bolnice u Srbiji imaju kapelice, najčešće najbliže ulazu, uređene po ugledu na pravoslavne crkve, oslikane ikonama i opremljene potrebnim crkvenim mobilijarom. Crkva u bolnici ima svoju funkciju jer, i bez prisustva sveštenog lica, pojedini bolesni ljudi traže smisao, odgovore, utehu i nadu u posećivanju kapele i molitvi za ozdravljenje. Međutim, za razliku od zatvora, u zdravstvenim ustanovama religijski koncepti bolesti i isceljenja su u suprotnosti sa naučno utemeljenim postulatima o bolesti i ozdravljenju.

62 Uloga religije i prisustvo, pre svega, najbrojnije reprezentativne pravoslavne crkve kao privilegovane, razlikuje se u svakoj od institucija, a od toga zavisi i način na koji se u institucijama upravlja religijom. Iako taj proces traje već dvadeset godina, nije dovoljno naučno istražen.

ma u vršenju bogoslužbene delatnosti u institucijama širom Srbije doprinosi zakonski ostavljena mogućnost da se o načinu, uslovima i obimu (povremeno, stalno ili prigodno) pod kojim se delatnost odvija crkve i verske zajednice dogovoreju sa nadležnim organima pomenutih institucija.⁶³

Verska prava osuđenih lica u Srbiji bliže su određena Zakonom o izvršenju krivičnih sankcija (ZIKS), čijim je članom 125. propisano ostvarivanje prava: „1) na verski obred; 2) da drži i čita versku literaturu; 3) da ga poseti svešteno lice ili drugi verski službenik“. Sledeći navod ovog zakona prenet je i u Pravilnik o kućnom redu kazneno-popravnih zavoda i okružnih zatvora (*Sl. glasnik RS* 110/2014), u čijem se članu 44. propisuje ili prepisuje član 125. Zakona o izvršenju krivičnih sankcija. „Ako u zavodu postoji dovoljan broj osuđenih iste veroispovesti, na njihov zahtev, upravnik zavoda će dozvoliti sveštenom licu ili drugom verskom službeniku te veroispovesti da ih redovno posećuje ili da u zavodu ima redovnu službu ili nastavu.“ Zakonom je predviđeno da osuđeno lice slobodno odlučuje da li da prisustvuje verskom obredu ili poseti sveštenog lica ili drugog verskog službenika. Takođe, određuje se da se verski obred obavlja u posebnoj, prikladnoj prostoriji zavoda. „Vreme, trajanje i način korišćenja verskih prava uređuje se propisom o kućnom redu zavoda“, kaže se u članu 125. Zakona o izvršenju krivičnih sankcija.⁶⁴ Pravilnik o kućnom redu kazneno-popravnih zavoda i okružnih zatvora (*Sl. glasnik RS* 72/2010) u članu 50. predviđa da osuđeni „ima pravo da ga jednom mesečno poseti svešteno lice“. U kasnijim verzijama Pravilnika to je preinačeno u „jednom nedeljno“. U Pravilniku iz 2010. godine, član 50. stav 3, propisano je da „Zavod obezbeđuje posebnu prostoriju prikladnu

63 Opšteprisutan trend klerikalizacije u Srbiji u suprotnosti je sa proklamovanim uređenjem na sekularnim osnovama i Ustavom, član 11, koji propisuje da se „nijedna religija ne može uspostaviti kao državna i obavezna“.

64 Zakon o izvršenju krivičnih sankcija (*Sl. glasnik RS* 55/2014 i 35/2019), https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_izvršenju_krivicnih_sankcija.html

za verske obrede, versku nastavu i posete sveštenih lica različitih veroispovesti“. Ova odredba ne postoji u Pravilniku⁶⁵ iz 2014. i trenutno važećem iz 2016. godine, a razlog bi trebalo tražiti u neuslovnim objektima u kojima su smešteni zavodi u mnogim gradovima i nemogućnosti da posebnu prostoriju izdvoje za kapelu⁶⁶ (u Srbiji postoji 29 zatvora različitog tipa). Član 33. se odnosi na ishranu u zatvoru i, između ostalog, njegovim odredbama se predviđa da se osuđenom „u skladu sa Zakonom, obezbeđuje ishrana vodeći računa o njegovim verskim uverenjima, a prema mogućnostima zavoda“.

U skladu sa Zakonom o izvršenju krivičnih sankcija i Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima, na taj način formulisana pravna koncepcija religije je individualna. Pojedinaac ima pravo da zatraži posetu sveštenog lica ili verskog službenika jednom nedeljno. U praksi to pravo, na osnovu izjava osuđenika, intervjuisanih sveštenika i načelnika za tretman, osuđenici uglavnom retko koriste. Međutim, ukoliko postoji veći broj osuđenih lica iste veroispovesti, na njihov zahtev, upravnik zavoda je dužan da dozvoli redovne posete, službu ili versku nastavu. Problem vidim u tome što se Pravilnikom ne precizira koliki je „dovoljan broj“ niti koje su obaveze upravnika zavoda u pružanju institucionalne podrške.

Propisano je i da su kazneno-popravni zavodi u obavezi da obezbede „posebnu prostoriju prikladnu za verske obrede, versku nastavu i posete sveštenih lica različitih veroispovesti“. Zakon i Pravilnici su, videli smo, kontradiktorni po ovom pitanju. Na taj način se ne samo prećutno dozvoljava već na izvestan način podržava, a nezvanično i podstiče, nedoslednost u poštovanju tog naloga, što ostavlja moguć-

65 https://npm.rs/attachments/013_PRAVILNIK%20o%20kucnom%20redu%20KPZ%20i%20OZ.pdf

66 Ograničeni smeštajni kapaciteti u mnogim zatvorima i nedostatak prostorija prepreka su poštovanju tog stava Zakona, pa je tako volšebno nestao iz jedne od verzija. Evropske organizacije su proteklih godina pratile sprovođenje reformi i iz evropskih fondova finansirale renoviranje i izgradnju nekoliko objekata u pojedinim zatvorima.

nost da se iz najrazličitijih razloga u praksi mogu susresti raznoliki primeri. U nekoliko KPZ postoje renovirane ili novoizgrađene crkave u krugu zatvora, u većini su namenske prostorije pretvorene u kapele, a ima i primera da se izdvaja „namenska prostorija“ koja se koristi i za druge namene i ne može da zadovolji specifične potrebe vernika (na primer, da se pomole, zapale sveću), kao što je to slučaj u Kazneno-popravnom zavodu za žene u Požarevcu (sve do kraja 2022. godine). U Okružnom zatvoru u Beogradu (poznatijem kao Centralni zatvor) od 2014. godine postoji paraklis Vaskrsenja Hristovog, prostorije u zatvoru su preuređene po svim standardima uređenja crkvenog enterijera, a nedavno je i proširena tako da može da primi do 50 vernika. Crkva u Okružnom zatvoru u Novom Sadu izgrađena je 2003. godine. Crkva svetog kralja Stefana Dečanskog u Okružnom zatvoru u Nišu sagrađena je 1934. godine kao zadužbina kralja Aleksandra. Posle Drugog svetskog rata je bila van upotrebe sve do renoviranja 2015. godine, takođe od donacija i radom samih zatvorenika. Zatvorska crkva u Sremskoj Mitrovici iz 1893. godine nakon Drugog svetskog rata pretvorena je u Dom kulture, da bi od 2000. godine jedan deo pozornice preuredili u bogoslužbeni prostor. Tada se počelo i sa verskom nastavom, liturgijama i pričešćivanjem osuđenika za veće praznike.⁶⁷ Formalno ili „na papiru“ svih 29 zavoda ima određen prostor za zadovoljenje verskih potreba, ali nisu svi prostori bogoslužbeni, odnosno oltarski. Problemi postoje i u samoj Srpskoj pravoslavnoj crkvi koja nema jasne smernice ili pravilnike kojima bi regulisala dužnosti sveštenika u zatvorima. Nadležnost nad određenim zatvorom se određuje na osnovu toga kojoj eparhiji zatvor pripada. Vladike, dakle, imaju nadležnost da biraju i smenjuju sveštenike i određuju da li će se vršiti liturgija u zatvoru. Sveštenici, a i nekoliko posvećenih vernika, objasnili su da se braničevski

67 Godišnji izveštaj o radu Uprave za izvršenje zavodskih sankcija za 2005. godinu, Beograd, mart 2006, Ministarstvo pravde Republike Srbije, Uprava za izvršenje zavodskih sankcija, <http://www.uiks.mpravde.gov.rs/lt/articles/izvestaji/>

vladika protivni održavanju liturgije u zatvorima jer smatra da je liturgija u crkvi mesto slobode, da je otvorena za sve vernike, a budući da u zatvor ne mogu da uđu vernici „sa ulice“, liturgiju tamo ne bi trebalo ni služiti. Sveštenici zaduženi za KPZ za žene u Požarevcu i KPZ za muškarce u Zabeli, koji pripadaju Braničevskoj eparhiji, zato ne mogu da služe liturgiju, a dozvoljeno im je samo bogoslužjenje (obično služe večernju službu), da čitaju molitve, akatiste, svete vodice i razgovaraju sa osuđenima.

Pravoslavlje, kao jedna od zvaničnih religija u Srbiji, na osnovu najvećeg broja stanovnika koji joj konfesionalno pripadaju, dobila je privilegovani status i u zatvorima. Izgradnja crkava i preuređenje pojedinih zatvorskih prostora u kapele, za priznate religije u Srbiji, samo je naizgled produkt institucionalizacije verskih praksi, poštovanja i implementacije zakonskih propisa. U već pomenutom članu 125. ZIKS, podsetiću, nije specifikovano šta se podrazumeva pod „dovoljnim brojem“ osuđenih iste veroispovesti, ali od njega zavisi da li će svešteno lice ili verski službenik određene veroispovesti redovno posećivati vernike, imati redovnu službu ili nastavu u zavodu. S tim u vezi je i obaveza zavoda da obezbedi prostoriju za vršenje verskih obreda, što ostavlja mesto za različita tumačenja. Nije jasno ko donosi odluku o tome šta je „dovoljan broj“, a na osnovu izjava zatvorenika se čini da uprave zatvora, i pored nejasnih propisa, pozitivno odgovaraju na verske potrebe, poštuju inicijative i zahteve samih osuđenika.

Obezbeđivanje prostornih uslova za vernike je veoma važno, o čemu govori i činjenica da su većinu crkava i kapela izgradili ili uredili sami zatvorenici zahvaljujući najčešće donacijama, uz podršku i dozvole organa zatvorske ustanove. Nejasno je u kojoj meri i da li u izgradnji učestvuje i sama SPC. Na primer, crkva posvećena apostolima Petru i Pavlu u KPZ Zabela koštala je 10 miliona dinara, kako se navodi u prilogu o osveštavanju crkve, sredstva je obezbedila Uprava za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama, a „značajan

deo su bile donacije, među kojima su i prilozima patrijarha Porfirija, kao i blaženopočivšeg patrijarha Irineja⁶⁸. Izgradnja crkve u zatvoru u Nišu i Kazneno-popravnog zavodu Zabela izvedena je dobrovoljnim radom i zalaganjem samih zatvorenika, a veliki broj njih je učestvovao i u donacijama.⁶⁹ Jedan od mojih ispitanika, osuđenik u Zabeli, pokazao mi je uplatnicu kao potvrdu da su i zatvorenici donirali novac.

Pravila o verskim slobodama i obezbeđivanju uslova da se one i ostvare u praksi veoma su opšta i nedovoljno precizna i ne postoje sistemski rešenja za vernike različitih veroispovesti i njihove različite i specifične religijske prakse. S druge strane, podrazumeva se konfesionalna pripadnost verskim zajednicama i crkvama, i to samo ukoliko postoji „određeni broj vernika iste veroispovesti“. Isključeni su

- 68 Hram svetih apostola Petra i Pavla je prvi kompletno izgrađen hram u krugu zatvora od 1934. godine kada je sagrađen Hram svetog cara Stefana Dečanskog u zatvoru u Nišu, kao zadužbina kralja Aleksandra. „Osveštan Hram Svetih apostola Petra i Pavla u KPZ Zabela“, Sat TV, 28. oktobar 2021, http://www.sattelevizija.com/vesti/jedna_vest/osvestan_hram_svetih_apostola_petra_i_pavla_u_kpz_zabela_211028145328, <http://www.ver.gov.rs/Lat/Newsview.asp?ID=887>. Srpska pravoslavna crkva je osveštavala različite faze izgradnje crkava u zatvorima, od polaganja kamena temeljca, podizanja zvona do otvaranja za bogoslužbene aktivnosti. Mediji su izveštavali o tim institucionalnim ceremonijama koje nam ne govore ništa ili pak veoma malo o samoj religioznosti zatvorenika i njihovim verskim potrebama i praksama. Tim događajima je nekad prisustvovao veliki broj osuđenika (na primer, prilikom osveštavanja KPZ u Nišu) ili samo crkveni velikodostojnici, političari, ministri, zatvorski službenici i po koji osuđenik (crkva u KPZ Zabela). Upriličeni performansi je svečanost u koju se upisuju različita, pre svega, politička značenja, o čemu svedoči i činjenica da se novosagrađena crkva u Zabeli retko koristi a vernici i dalje radije idu u kapelu.
- 69 Hram svetog cara Stefana Dečanskog u zatvoru u Nišu, kao zadužbina kralja Aleksandra, obnovljen je 2013. godine, a obnovu su u potpunosti realizovali sami zatvorenici, zaključno sa oslikavanjem cele crkve. Kratki dokumentarni film o obnovi zatvorske crkve reditelja Miljana Gogića „Zatvorska molitva“ nagrađen je zlatnim vitezom na festivalu u Krimu. Vid. Zlatni vitez za kratki film „Zatvorska molitva“, RTV 1. jun 2016, https://rtv.rs/sr_lat/zivot/kultura/zlatni-vitez-za-kratki-film-zatvorska-molitva_723789.html. Film se može videti na: <https://www.youtube.com/watch?v=vWJFs4EYLsQ>

vernici manjinskih religija i vernici pojedinih verskih organizacija koje nisu uspele da regulišu svoj status na osnovu Zakona o crkvama i verskim zajednicama (2006), kao i individualni vernici koji ne prihvataju pripadnost bilo kojoj crkvi ili religijskoj organizaciji, a kojih u ovom istraživanju ima više od 5%. Postojeći Zakon je godinama kritikovan od naučnika koji se bave proučavanjem religije (Sinani *et al.* 2012, 518; Vukomanović 2008, 114), nevladinih organizacija i predstavnika Ambasade SAD,⁷⁰ pre svega zbog zahteva da se manjinske verske grupe i pojedine koje su priznate u periodu od 1953. do 1977. godine registruju kroz veoma zahtevne procedure. Do 2012. godine u Registar crkava i verskih zajednica upisano je 25 religijskih organizacija, mnoge su odbijene „zbog procesnih nedostataka“, a pet podnosilaca zahteva pokrenulo je upravne sporove pred nadležnim sudom (Sinani *et al.* 2012, 518). Trenutno se na sajtu Ministarstva pravde RS nalazi 37 registrovanih religijskih i verskih organizacija i zajednica, dakle, u poslednjih desetak godina registrovano je 12 novih.⁷¹

U neformalnim razgovorima su mi i zaposleni u različitim službama i načelnici tretmana potvrdili da se pridržavaju propisa da svaki zatvorenik može da napiše zahtev da ga poseti verski službenik bilo koje priznate religije u Srbiji. Očekivalo bi se da zatvorenici manjinskih religija češće koriste to pravo budući da ne mogu, zbog brojnosti koja, kako sam naglasila, nije ni definisana, ostvare pravo na „redovnu versku službu ili nastavu“, ali u praksi se ni to ne dešava.

70 [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://2009-2017.state.gov/documents/organization/132851.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://2009-2017.state.gov/documents/organization/132851.pdf)

71 Registar sadrži 37 priznatih religijskih organizacija i verskih zajednica u Srbiji. Poslednjih nekoliko godina u Registar je upisan najveći broj: Novoapostolska crkva u Srbiji, Vaišnavska verska zajednica ISKCON, Prva Romska hrišćanska crkva u Srbiji, Theravada Budistička zajednica u Srbiji, Crkva Golgota u Srbiji, Hrišćanska zajednica LOGOS u Srbiji, Budistička verska zajednica Ničiren-Daišonin, Jehovini svedoci – Hrišćanska verska zajednica, Zavetna crkva Sion i drugi. Spisak ostalih religijskih i verskih organizacija na: <https://www.mpravde.gov.rs/registar/1138/spisak-crkava-i-verskih-zajednica-pph>.

U članu 18. Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. godine prvi put se pravo na religiju ne tretira kao manjinsko pravo i smešta se u domen individualnog prava. Prema tom članu, jasan je i način na koji se konceptualizuje religija: to je, pre svega, pravo na unutrašnju slobodu – sloboda, misli savesti i veroispovesti – pravo na veroispovest, ali i pravo da se ona promeni, dakle, individualno pravo. Pravo na ispoljavanje vere kroz bogoslužjenja, učenje, praksu i poštovanje ostvaruje se individualno ili u zajednici sa drugima. Dakle, javno ili privatno, pri čemu se podrazumeva da je religija individualna stvar, stvar pojedinca, koji može da bira da li će to pravo ostvarivati individualno ili kolektivno u zajednici sa drugima. U tom smislu, verske grupe ne mogu da ostvare kolektivno pravo kao grupe već samo zaštitom prava pojedinaca, članova verske grupe (Sandberg 2008, 159). Evropska komisija za ljudska prava, na primer, tumači član 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima tako da crkve imaju pravo na zaštitu, ali samo zaštitu koja se pruža njenim pojedinačnim članovima, drugim rečima, u slučajevima kada pojedinac svoja individualna prava ostvaruje kolektivno, a privatna stvar pojedinca je kako će ispoljavati svoju religioznost (isto, 160).⁷² U članu 43. Ustava Republike Srbije definiše se na sličan način i garantuje sloboda misli, savesti, uverenja, što znači kao individualno pravo, ali se dodaje „i veroispovesti“, što upućuje na pripadnost određenoj verskoj organizaciji i ističe kolektivnu dimenziju.

Institucionalna saradnja je u ovom procesu bila podrazumevana i neophodna. Srpska pravoslavna crkva je dobila nalog ili poziv od Uprave za izvršenje krivičnih sankcija da organizuje versku službu u zatvorima, a zatvorskim ustanovama je naloženo da to sprovedu u skladu sa potrebama zatvorenika i pravilima o bezbednosti i radu tih ustanova. Jerej

72 Većina država u Evropi, osim Finske, nije prihvatila ideju da je religija privatna i individualna stvar svakog pojedinca i da se može ostvarivati i vaninstitucionalno već se naglašavaju kolektivna prava verskih organizacija (Sandberg 2008, 165).

Gligorije Marković je dobio nalog od SPC i UIKS da koordinira uvođenje religije u zatvore i za sve druge konfesije. On smatra da „sve crkve i verske zajednice treba da imaju jednaka prava da vode duhovnu brigu u zatvorima, pri čemu je ne treba svoditi samo na versku brigu“ već treba krenuti od početka i same organizacije, a to podrazumeva redovno prisustvo sveštenika ili verskog službenika i posebne prostorije za bogoslužjenje.⁷³ Jerej Gligorije Marković pokrenuo je 2013. godine dva seminara⁷⁴ za sveštenoslužitelje svih crkava i verskih zajednica koji obilaze osuđena i pritvorena lica u kaznenim zavodima u Srbiji. Reč je praktično o redovnim godišnjim sastancima, ali od tada se, kako navodi, nije mnogo napredovalo u ostvarivanju verskih prava za sve verske zajednice jer još uvek ne postoji sistemsko rešenje. Istina, formalno je zadovoljen zakonski okvir po kojem uprave zatvora imaju obavezu da na zahtev osuđenika pozovu sveštenika ili verskog službenika bilo koje veroispovesti priznate u Srbiji, ali to pravo, na osnovu svedočenja samih zatvorenika, vaspitača i načelnika tretmana u zatvorima, zatvorenici retko koriste. Međutim, i danas važi zaključak jereja Gligorija Markovića, koordinatora sveštenoslužitelja u zatvorima: „Nepostojanje sistemskog rešenja u oblasti delovanja sveštenoslužitelja pri ustanovama ovog tipa vodi brojnim manipulacijama, zahvaljujući kojima vernici ne mogu da osete duhovnu brigu Crkve prema njima.“⁷⁵ Sveštenik Marković, osim aktivnosti u prostoru zatvorske crkve, može da odlazi na blokove gde su smešteni zatvorenici, posećuje ih i sa njima razgovara. Nekoliko radionica je organizovao poznajući potrebe zatvorenika, ali

73 Izjava jereja Gligorija Markovića na skupu predstavnika sveštenoslužitelja, predstavnika službi za tretman u KPZ, organizacija civilnog društva i službi zaštitnika građana, 22. oktobra 2013. godine, <https://www.kas.de/de/web/serbien/veranstaltungen/detail/-/content/saradnja-crkava-i-verskih-zajednica-i-kazneno-popravnih-ustanova>

74 <https://www.kas.de/en/web/serbien/veranstaltungen/detail/-/content/ostvarivanje-verskih-prava-lica-lisenih-slobode>

75 Isto. <https://www.kas.de/de/web/serbien/veranstaltungen/detail/-/content/ostvarivanje-verskih-prava-lica-lisenih-slobode>

zahvaljujući razumevanju i podršci upravnika, kako navodi, mogućnosti za kreativnost i versko učenje su velike. Nedostaje pomoć volontera za duhovno staranje koji bi pomagali i podržavali rad sveštenika u realizaciji različitih aktivnosti u zatvoru.

Prisustvo sveštenika ili drugih verskih službenika uticalo je na veću vidljivost religije u zatvorima, a u gotovo svim većim zatvorima zatvorenici je pružena mogućnost da učestvuju u verskim ritualima. Da li je institucionalno prisustvo religije doprinelo porastu religioznosti među zatvorenici i zatvorenicama, nije relevantno pitanje za ovo istraživanje, tim pre što nemamo nijedno istraživanje o religioznosti u zatvorima pre 2010. godine sa kojim bismo mogli da uporedimo sadašnje stanje. Proces institucionalizacije religije u zatvorima je postepen i veoma složen, a za sada teče stihijski. Pitanja kako se odvija ovaj proces, koji je započeo pre desetak godina u Srbiji (do tada se sprovodio sporadično od 1998. godine),⁷⁶ kako zatvorenici prihvataju institucionalnu organizaciju religije u zatvorima i kakav je njihov odnos prema pripadanju crkvi razmatram u drugom delu knjige. Odnos prema religiji zavisi od ličnih preferencija i motivacije zatvorenika, ali važan faktor je obezbeđivanje strukturnih uslova i okruženja u kojem zatvorenici mogu da promene svoj odnos prema veri ili, ako su već bili religiozni, da dobiju institucionalnu podršku.

Sve aktivnosti koje se organizuju u zatvorima, pa i one verske, bilo da je reč o verskim službama ili radionicama, prvenstveno u podređene bezbednosti u zatvoru i onemo-

76 Autobiografije zatvorenika su koristan izvor za istraživanje zatvorskog života. Žarko Laušević u svojoj knjizi *Sve prođe, pa i doživotna*, svedoči i daje značajan podatak da su ga 1997. godine posećivali predstavnici crkava, verskih zajednica i sekti. „Svi su imali slične poruke za mene – da je sada trenutak da se pokajem, preobratim i da se NJIMA pridružim jer oni znaju da Svevišnji nije još završio sa mnom i da mi je odredio novu namenu i da je ovo sve samo put mog pročišćenja posle koga ću, preko njih, zakoračiti u novi život.“ Laušević, Žarko. 2018. *Sve prođe, pa i doživotna: dnevnik jedne robije*. Beograd: Hipatia, 369.

gućavanju da se manipuliše verskim potrebama i praksama. Na osnovu izrečene kazne i vrste krivičnog dela, zatim i vladanja i aktivnosti u zatvoru određuje se da li će zatvorenik biti u zatvorenom, poluotvorenom ili otvorenom odeljenju. Osuđenici u zatvorenom odeljenju organizovano odlaze na versku službu ili po zahtevu da posete kapelu, dok jedna grupa vernika iz poluotvorenih blokova u Zabeli, na primer, može da posećuje kapelu/crkvu onda kada za to oseti potrebu. Nekoliko vernika provodi više sati u toku prepodneva u kapeli. Vernici retko insistiraju na svojim verskim pravima, ali je više njih, u Okružnom zatvoru u Beogradu i Zatvorskoj bolnici, pomenulo da se liturgija odvija dva puta mesečno, sa nekoliko meseci pauze tokom leta, u ranim jutarnjim satima u vreme kada su pojedini zatvorenici radno angažovani, što im onemogućava da prisustvuju verskoj službi. Međutim, vernici imaju pravo da iskažu svoju potrebu i zatraže da ih komandir odvede do kapele ili crkve, a u kojoj meri koriste tu mogućnost, niko od ispitanika i službenika nije znao da mi odgovori.

Mali broj zatvorenika/ca su pristalice nekoconvencionalnih sistema verovanja ili „sive zone“ religijskog života, kao što su joga, hinduističke prakse, meditacija i drugi alternativni religijski koncepti, o čemu će biti više reči u posebnom odeljku. Formalno odobreni programi odnose se na zvanično priznate religije. Međutim, u ženskom zatvoru u Požarevcu u jednom kratkom periodu bila je omogućena i joga, koja se ne smatra verskom praksom već telesnom vežbom u sklopu fitnesa. Liturgije i razgovori sa sveštenicima, verske prakse za praznike, pričešće, post, krštenja i venčanja sve su to formalne aktivnosti, a neformalne se odvijaju u krugu vernika, na njihovu inicijativu i na način koji su sami osmislili u skladu sa svojim potrebama, bilo da je reč o pripadnicima zvaničnih religija ili pristalicama alternativnih religija.

Sveštenici i verski službenici drugih priznatih religija u Srbiji dolaze u zatvore na poziv osuđenika koji je dužan da pismenim putem obavesti službu za tretman da mu je

potrebna poseta. Jehovini svedoci su nekoliko godina dolazili sredom u KPZ Zabela, osuđenici koji su prijavili posetu odlazili su na razgovor sa pastorom, dobijali literaturu, pakete hrane, a pojedini i materijalnu pomoć.

Sukob zbog prevlasti između islamske zajednice u Beogradu i Novom Pazaru⁷⁷ odrazio se i na institucionalno delovanje te zajednice u zatvorima. Koordinator imenovan od Uprave za izvršenje krivičnih sankcija smatra da je muslimanska verska zajednica nezainteresovana da obezbedi versku praksu u zatvorima. Pojedinačni primeri angažovanja islamske zajednice u proteklih dvanaest godina mogu se svesti na nekoliko poseta islamskih zvaničnika iz Sandžaka i Beograda i prilagođavanje jedne prostorije u KPZ u Nišu 2010. godine za molitve islamskih vernika. U jesen 2019. godine sklopljen je sporazum i sa Islamskom zajednicom u Beogradu, ali, kako je naveo Eldin Ascerić, pandemija kovida 19 je usledila nekoliko meseci nakon toga tako da (do intervjua sredinom 2021. godine) Islamska zajednica nije bila u mogućnosti da započne sa „dušebrižničkim“ aktivnostima u zatvorskim ustanovama. Ascerić smatra da bi trebalo da Uprava za izvršenje krivičnih sankcija malo preciznije definiše rad verskih službi u zatvorima. Islamska zajednica u Beogradu je postavila cilj da se zatvorenicima pruži savetodavna podrška, da se u njima probudi versko osećanje, da preispitaju svoje

77 U vreme Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije postojala su četiri mešihata (islamske verske celine teritorijalno organizovane) sa jednim reis-ul-ulemom. Nakon njenog raspada, formirane su islamske zajednice u Beogradu, Vojvodini, južnoj Srbiji i Sandžaku. Zakon o verskim zajednicama iz 2006. godine islamsku zajednicu tretira kao jedinstvenu organizaciju. Kada je reč o verskim aktivnostima tih podeljenih zajednica u zatvorima, one su i delovale vrlo sporadično, samostalno i nesinhornizovano. Pojedine aktivnosti, kao što je opremanje sobe za molitvu u niškom zatvoru, rezultat su mešanja političkih i verskih prilika. Naime, muslimanska zajednica iz Novog Pazara je inicirala da se opremi jedna prostorija za molitvu muslimanskih zatvorenika nakon što je grupa vehabija optužena za terorizam i planiranje ubistva Muamera Zukorlića. <https://www.nezavisne.com/novosti/ex-yu/Sud-odredio-prinudno-dovodjenje-Zukorlica/22273>

postupke i sami uvide greške, bez osuđivanja imama koji bi ih posećivao u zatvorima. Kao primarnu misiju Ascerić navodi živi kontakt „pa makar on ne bio kroz obred ukoliko nema uslova u zatvoru, rad sa zatvorenicima je veoma osetljiva dužnost i veliki izazov za zajednicu“. I do sada su imali povremeno zahteve vernika da im se dostavi literatura u zatvor, međutim, verska literatura bez autentičnog tumačenja, smatra Ascerić, može da proizvede kontraefekat jer slobodnim tumačenjem mogu da dođu i do pogrešnih shvatanja koja vode u terorizam. Zajednica je, osim literature, imala zahteve koji su se odnosili na materijalnu pomoć, najčešće su to zatvorenici koji su ostali bez porodične podrške ili im je porodica u teškoj finansijskoj situaciji. Muslimanski vernici obično traže da im se dostave podaci o vremenu posta ili sedžade⁷⁸ za obavljanje namaza. U pojedinim zatvorima, nakon renoviranja kao što je to slučaj u Padinskoj Skeli, izdvojene su prostorije namenjene obredima i za katoličke i za vernike islamske zajednice. U KPZ Zabela muslimanski vernici se mole u svojim sobama i, koliko sam uspela da saznam od službe za tretman, retko koriste pravo da pozovu imame.

Koje verske aktivnosti se obično organizuju u zatvorima? Navešću nekoliko ilustrativnih primera verske prakse koja se odvijala proteklih godina u zatvorima u Srbiji. U Okružnom zatvoru u Beogradu organizovane su radionice na određene verske teme, pre svega predavanja, razgovor i diskusija sa vernicima i predavačima (prof. Bogoslovskog fakulteta Peđa Dragutinović i sveštenik koji služi u zatvoru Gligorije Marković), farbanje uskršnjih jaja. Beogradski centar za ljudska prava obilazio je zatvore u Srbiji u više navrata od 2011. godine. Prilikom posete Okružnom zatvoru u Kruševcu u novembru 2011. zabeleženo je da je na inicijativu jednog osuđenika iz zatvorenog odeljenja i vaspitača, uz pomoć SPC, organizovana verska radionica „Jovan Milostivi“. Izrađivani su verski predmeti, ikone svetaca, brojanice u vidu ogrlica i narukvica,

78 Sedžada je molitvena prostirka koju muslimanski vernici koriste prilikom molitve.

krstići od koštica nektarina. Takve radionice se uglavnom organizuju sporadično i ne postoji kontinuirano održavanje niti zainteresovanost zatvorenika, kako se navodilo u pojedinim izveštajima o nadzoru zavoda. U Sremskoj Mitrovici postoji radionica „Angelina Krušedolska“, u kojoj aktivnosti vodi veroučitelj postavljen od SPC. Smatra se da su koristi takvih radionica razvijanje praktičnih veština, ali i izgradnja i razvijanje strpljenja i smirenja i duhovno napredovanje i razvoj. Međutim, nekoliko intervjuisanih zatvorenika/ca smatra da to nisu aktivnosti primerene zatvorenicima, da se mnoge aktivnosti svode na „zanimaciju kao da smo u vrtiću, crtamo, farbamo jaja, pletemo brojanice... to mu dođe ko neka terapija“ (Marko, 1973).

U pravilnicima o kućnom redu ne precizira se na koje sve načine je moguće ostvarivati verska prava, generalno verske aktivnosti zavise od prostornih uslova i mogućnosti kao i od senzibilisanosti i zainteresovanosti sveštenog lica zaduženog za određeni zatvor. Za grupne i individualne razgovore dovoljno je izdvojiti jednu prostoriju u zavodu, čak i koja nije specifične namene za kapelu, kao što je u Kazneno-popravnim zavodu za žene u Požarevcu izdvojena prostorija za različite namene, uglavnom slobodnih aktivnosti i zove se „Vezeraj“. Krajem 2022. godine uslovi za praktikovanje vere su se poboljšali, u novoizgrađenom delu određena je namenska prostorija i opremljena crkvenim mobilijarom. Međutim, i dalje ne postoje oltarski prostor i mogućnost održavanja liturgije, iz razloga o kojima sam već pisala. Ispovedanje i pričest se obično praktikuju posle liturgije u zavodima u kojima postoje mogućnosti da se ona i održava. Najčešći slučaj je da se održava jednom mesečno ili samo za određene, značajnije praznike u verskom kalendaru. Postoje i primeri krštenja,⁷⁹

79 Zatvorska kapelanija Republike Češke je, na primer, preporučila da se prestane sa krštenjima u zatvorima, te da se osuđenici krštavaju nakon puštanja na slobodu (preporuka ne važi za duge zatvorske kazne). Razlog tome, kako su приметili kapelani, leži u pragmatičnom pristupu religiji većeg broja osuđenika (Dirga Lukáš and Jan Váně 2020, 105).

obično grupnog, a primer je Okružni zatvor u Beogradu, gde je održan veliki broj krštenja, ali i crkveno venčanje u zatvorskoj crkvi. Verska nastava takođe nije redovna i odvija se najčešće u sklopu radionica ili putem predavanja. U Kazneno-popravnog zavodu za maloletnike u Valjevu održavaju se i tribine koje vode teolozi i sveštenici Srpske pravoslavne crkve, organizuju posete manastirima i Svetosavska akademija. Na osnovu izveštaja koje su zavodi uputili Beogradskom centru za ljudska prava čini se, ili bar je to utisak vaspitača u pojedinim zatvorima, da šticećenici doma u Kruševcu nisu zainteresovani za religijsku praksu,⁸⁰ da ni na elementarnom nivou ne znaju kako bi ta praksa mogla da izgleda niti imaju razvijen osećaj religioznosti.⁸¹

Dakle, s jedne strane, u zatvorima u Srbiji postoji institucionalni nivo organizovanja verskih službi na osnovu poštovanja Ustava, koji garantuje verske slobode, i Zakona o izvršenju krivičnih sankcija, nasuprot privatnoj i ličnoj religioznosti, koja može da se odvija van institucionalne organizacije. Za prvu je karakteristična kolektivna dimenzija koja bi trebalo da bude dostupna svim zatvorenicima različitih veroispovesti, vidljiva u zatvorskim ustanovama i podjednako podržavana od zvaničnih državnih institucija, pre svega samih zatvorskih uprava i krovne institucije Uprave za izvršenje krivičnih sankcija. Sveštenici zaduženi za organizovanje verske službe nisu dobili uputstva niti programe od Srpske pravoslavne crkve i u osnovi se prilagođavaju uslovima i dozvolama koje dobijaju od zatvorske uprave. Uglavnom se svi oslanjaju na mogućnost da inicijativa za pojedinačni susret

80 Na Odeljenju za etnologiju i antropologiju mentorisala sam jedan master rad koji je pokazao slične rezultate. Vidi: Jovana Stojković, Religijski aspekt zatvoreničkog života: primer Vaspitno-popravnog doma Kruševac, završni master rad, Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Univerzitet u Beogradu.

81 Ostvarivanje verskih prava osuđenih i pritvorenih lica u Republici Srbiji, Beogradski centar za ljudska prava, https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=c04f51ce-af96-5807-16fd375a4330ad1&groupId=266990

između sveštenika i zatvorenika potekne od samih zatvorenika. Retko se dešava da dobiju poseban poziv na zahtev zatvorenika van ustaljenih termina za posetu. I sami zatvorenici neretko navode da je zatvor, kao državna ustanova, sekularna institucija, a da je religija privatna stvar i građansko pravo koje se ostvaruje na osnovu ustavnog i zakonskog prava na izražavanje verske pripadnosti. Sistemski neuređen angažman sveštenika, praktično dobrovoljan rad, prevashodno zavisi od ličnih preferencija, želje i volje sveštenog lica da li će se i u kojoj meri posvetiti zatvorenicima. To zavisi i od njegovih mogućnosti u odnosu na druge obaveze i svakodnevni posao koji obavlja u svojoj parohiji, u krajnjoj liniji njihov rad ni na koji način nije nagrađen niti plaćen. U drugim evropskim zemljama tradicija kapelanstva datira od kada i zatvori, a sistemska rešenja su usledila posle mnogobrojnih reformi posebno nakon Drugog svetskog rata. U početku su, kao i u Srbiji danas, uglavnom bile jednokonfesionalne kapelanije, ali se danas, usled demografskih promena koje su nastupile u zatvorima, sve više sreću i druge verske tradicije. Prisustvo crkava u zatvorima u evropskim državama se smatralo „moralnom garancijom dobrog funkcionisanja zatvora“ (Becci 2011, 68), te se u većini država prisustvo bar jednog kapelana nekoliko sati dnevno obezbeđuje tako što to delimično ili potpuno finansiraju državni organi (vid. Martínez-Ariño and Zwillinf, eds., 2020). Na osnovu formulacije u članu 125. Zakona o izvršenju krivičnih sankcija, koja je, pretpostavljam, preuzeta iz evropskih zakona, osuđenima je data sloboda praktikovanja svoje vere i nigde se ne pominje religijska organizacija ili crkva, niti bilo kakva ingerencija koju bi one imale u zatvorima. Međutim, kao što je već pomenuto u ovoj knjizi, Zakonom o verskim zajednicama (2006) propisano je da se bogoslužbeni i verski obredi mogu obavljati u „bolnicama, vojnim i policijskim objektima, zavodima za izvršenje krivičnih sankcija i drugim institucijama i objektima“. Vršenje bogoslužjenja i verskih obreda se, dakle, sprovodi na zahtev članova tih institucija ili na zahtev korisnika njihovih

usluga. Pošlo se, kako ja to tumačim, od individualnog prava i potreba koje ni u kom slučaju ne mogu da budu nametnute već dobrovoljne. U drugim evropskim zemljama, mada se modeli veoma razlikuju, država je dužna da obezbedi sredstva i uslove da bi verske organizacije odgovorile na potrebe „korisnika“ institucija. Ne polazi se od hijerarhijskog odnosa između crkve i pojedinca, „odozgo nadole“ već od individualnih potreba, a kapelan je, u na primer Italiji i bivšoj Istočnoj Nemačkoj, neko ko postaje deo zatvorskog osoblja zadužen za duhovnu brigu, po „modelu odozdo nagore“ (Becci 2016, 171). U velikom broju evropskih zatvora kapelan je (u Ujedinjenom Kraljevstvu i skandinavskim zemljama on je praktično državni službenik) obično uključen u određivanje tretmana za pojedine zatvorenike i ima niz svakodnevnih obaveza, od verskih službi i sakramenata, poverljivih razgovora sa zatvorenicima i pružanja duhovne pa i materijalne pomoći, do organizovanja slobodnih aktivnosti i, na kraju, od njih se očekuje i mišljenje o prevremenom oslobađanju zatvorenika. U Srbiji se sveštenici i verski službenici, osim deklarativno, ne tretiraju kao akteri u tretmanima zatvorenika koji doprinose rehabilitaciji i za sada nema nagoveštaja da će se integrisati u formalne strukture zatvora. Za razliku od Srbije, u Italiji i Nemačkoj glavni zadatak kapelana je individualna duhovna briga, a ne hrišćanski veronauk i dogma, pri čemu nadležne službe u zatvorima smatraju da religija doprinosi rehabilitaciji osuđenika.

Naglasila sam da je u formiranju odnosa zatvorenika prema religiji važan faktor obezbeđivanje strukturnih uslova institucionalnom podrškom i stvaranje okruženja u kojem je moguće da zatvorenici promene svoj odnos prema veri. U nekom narednom istraživanju trebalo bi ispitati u kojoj meri institucionalno prisustvo religije u zatvorima utiče na religioznost zatvorenika jer se može pretpostaviti da su stvoreni strukturni uslovi na izvestan način regulisali i ponašanje zatvorenika. Ipak, trebalo bi naglasiti da je individualno iskustvo vere u zatvorima postajalo i pre institucionalnog uvođe-

nja sveštenika i prava na ispoljavanje i praktivanje vere, da je i dalje percipirano kao deo privatnosti i da ne zavisi od toga da li je verska sloboda proklamovana i zakonski uređena. Ulazak sveštenika i verskih službenika u zatvore učinio je da religija postane vidljivija tamo gde postoje uslovi za služenje i učešće zatvorenika u liturgiji, ali, kao i u opštoj populaciji, upitno je da li je zbog toga religioznost zatvorenika veća.

Dakle, među osuđenicima postoje ne samo različiti oblici religioznosti i različite religijske prakse već i velike razlike u dinamici verskih aktivnosti i samoj organizaciji rada sveštenika koji je još uvek neregulisan na nivou religijskih praksi. Uprava za izvršenje krivičnih sankcija, kao institucija sekularne države, ne meša se u pravo svake od verskih organizacija sa kojom je sklopljen sporazum da definiše koncepte i ciljeve verskog i duhovnog staranja. Međutim, čini se da je neophodno da verske organizacije same ustanove zajedničke standarde i pravila verskog staranja u zatvorima. Institucionalna i individualna dimenzija religije međusobno su isprepletane, a u zatvorima se to dešava na specifične načine. Zato je važno kako pojedinac živi svakodnevnim životom i šta ga i u kom segmentu čini religijskim. O tome govore deskriptivno-analitička poglavlja u nastavku knjige.

4. BOG IZA REŠETAKA

4.1. Religioznost i verski život osuđenika

4.1.1. *Kako se osuđenici samoidentifikuju?*

„Ovo je ustanova izgubljenih duša, verujte mi...“

(Vid, 1990)

U ovom delu studije dat je glas zatvorenicima i zatvorenicama da govore o iskustvima verskog života, odnosima prema religiji i/ili duhovnosti, na koji način i u kakvim uslovima se odvijaju religijske prakse i o sopstvenim iskustvima. Između ostalog, religijski život je raznolik, ali i otežan hegemonističkim diskursima koji ga osporavaju. Pošla sam od toga da je zajednička čovečnost ono što nas povezuje, da su zatvori mesta koja u dovoljnoj meri i na različite načine dehumanizuju ljude, da ne možemo očekivati promenu ako osuđenike/ce definišemo samo na osnovu počinjenog krivičnog dela za koje već služe zatvorsku kaznu. Zbog toga nisam smatrala da su moralno nedostojni da ispričaju svoja proživljena iskustva i da nemaju kredibilitet da o tome govore, naprotiv, ako čujemo njihov glas o onome što ih se zaista tiče, možda ćemo ih bolje razumeti i naći način da unapredimo zatvorske institucije. Njihovi glasovi su bili utišani, a sada kada imaju priliku da ih čujemo, očekivano je da žele da predstavu pozitivnu konstrukciju sebe, ali to ne umanjuje autentičnost njihovih narativa.

Kvantitativne rezultate iznosim samo za slučajni uzorak od ukupno 152 ispitanika, od čega 45 ispitanica. Svima je upućen poziv da se dobrovoljno jave da učestvuju u istraživanju

odnosa osuđenika/ca prema religiji tako što će popuniti pisani upitnik. Kvalitativni deo istraživanja tiče se intervjua jedna na jedan sa 55 sagovornika (iz pomenuta četiri zatvora), od toga 25 sagovornica iz Zatvorske bolnice u Beogradu i KPZ za žene u Požarevcu. Njima je upućen isti poziv, uz objašnjenje da je istraživanje anonimno, odnosno da ne moraju da kažu svoje ime i prezime. Svi ispitanici su govorili svoje ime i prezime kada sam im objasnila da će njihovi odgovori, ukoliko ih citiram, biti anonimizovani. Ilustrativni primeri citata ispitanika kod kojih ne stoje imena navedeni su iz upitnika. Tamo gde se navodi ime, ono je promenjeno radi zaštite i poštovanja anonimnosti sagovornika i rezultat je intervjua. Zbog toga, kada navodim primere iz upitnika, koristim termin „ispitanik“, a za primere iz intervjua „sagovornik“.

Većina ispitanika/ca se izjasnila o krivičnom delu zbog kojeg su osuđeni na kaznu zatvora: najviše je osuđeno za različite oblike krađe i razbojništva 57, krivična dela povezana sa drogom 51, ubistvo 16, zloupotrebu službenog položaja i prekoračenje ovlašćenja 9, nasilje u porodici 5, teško delo bezbednosti u saobraćaju 3, prevara 3, a ostali ispitanici/ce se ili nisu izjasnili ili sam ih svrstala u druga krivična dela zbog malog broja, kao što je krijumčarenje migranata, neplaćanje alimentacije, falsifikovanje itd. Bilo je i onih koji su napisali „nisam počinio“, dok je jedan ispitanik svoje krivično delo okvalifikovao kao „porodična svađa“, pretpostavljam da je reč o nasilju u porodici.

Nisu se svi ispitanici/ce izjasnili ni o svom bračnom statusu: bračna zajednica 40, vanbračna zajednica 21, udovac/ca 14, neoženjen/neudata 34, razveden/a 19.

Među ispitanicima/cama koji su se izjasnili o stepenu obrazovanja, najviše je onih sa srednjoškolskim obrazovanjem 94, sa osnovnom školom 30, a sa višim ili visokim obrazovanjem 21 ispitanik/ca.

Najviše je ispitanika/ca osuđeno na kaznu zatvora do 3 godine – 67 zatvorenika/ca, na kaznu od 4 do 7 godina 55,

od 8 do 15 godina 19, od 15 do 20 godina 5, dva ispitanika/ce služe kaznu od 30 godina i dva od 40 godina, ostali se nisu izjasnili.

Ispitanici/ce koji su želeli da se izjasne o vremenu koje su do sada proveli u zatvoru zbog krivičnog dela za koje trenutno služe kaznu (ima i onih koji imaju više kazni zatvora na čekanju) proveli su do sada manje od 3 godine – 80 zatvo- renika/ca, od 4 do 7 godina 45, od 8 do 15 godina 17 i jedan ispitanik više od 15 godina.

Ispitanici su se izjašnjavali najpre o veroispovesti: naj- više je pripadnika pravoslavne veroispovesti – 88,8%, kato- ličke 1,3%, protestantske oko 2%, islamske oko 2%, jevrejske 0,66%, budizma 0,66%, hinduizma 0,66%, a 5,9% ne pripada nijednoj institucionalnoj religiji.⁸²

Religioznih ispitanika koji prihvataju učenje crkve kojoj pripadaju ima najviše – 41,8%, 12,3% ispitanika se izjasnilo kao religiozni, ali smatraju da im nije potreban posrednik u vidu crkve, 30,8% ispitanika se samoidentifikovalo kao po- štovaoci tradicije i verskih običaja, 2,6% nije sigurno da li je religiozno ili nije, ravnodušnih prema religiji je 3,4%, nije re- ligiozno 2,6%, porotivnici religije 1,3%, nijedan od ponuđe- nih odgovora nije izabralo 5,2% osuđenika već su sami opi- sali odnos prema religiji koji bi mogao da se konceptualno svrsta u individualistički. Ako ispitanike koji su religiozni a nije im potreban posrednik u vidu verske organizacije svr- stamo u istu grupu sa onima koji imaju individualni odnos prema religiji, procenat takvih vernika iznosi 17,5%.

Kontrolno pitanje u upitniku ticalo se odnosa prema veri onako kako sebe vide, što je sadržano u drugom pitanju.

82 U osnovne kvantitativne rezultate nisu uključeni iskazi sagovornika iz intervjua jer je sama priroda vođenja intervjua takva da svim sa- govornicima nisu postavljena sva pitanja iz upitnika. Drugo, pisane upitnike su popunjavali i pojedini osuđenici/ce koji su ispitivani pu- tem intervjua. Iako je reč o malom broju, kako su me obavestile na- čelnice, smatrala sam da zbog toga nije metodološki ispravno kvanti- fikovati i rezultate intervjua.

Koliko ispitanika prihvata institucionalna tumačenja dogme, vere i religijske prakse? Mnogo manje nego što je onih koji prihvataju učenje crkve – 22,8%, sopstveno religijsko iskustvo i lični odnos s bogom naglašava 18,3% ispitanika, što je približno, odnosno neznatno više u odnosu na ispitanike koji imaju individualni odnos prema religiji; povećao se broj onih koji prihvataju veru kao kulturnu tradiciju – 50,3% ispitanika, što je praktično za 20,5% više od onih koji su se izjasnili kao poštovaoci tradicije i verskih običaja. Nijedan ispitanik nije odgovorio da od svega navedenog prihvata ono što mu odgovara, ali je bilo onih koji nisu odgovorili na pitanje. Rezultati pokazuju da je različita formulacija ponuđenih odgovora, jedna: „Religiozni ste i prihvatate učenje crkve kojoj pripadate“ i druga: „Prihvatam institucionalna tumačenja dogme, vere i religijske prakse“, navela da 19% manje ispitanika potvrdi da prihvata dogmatiku i praksu crkve. Na osnovu intervjuja mogu da zaključim da većina pod „učenjem crkve“ podrazumeva literaturu iz zatvorske biblioteke koju je čitala – knjige i tekstove vladike Nikolaja Velimirovića, oca Tadeja, patrijarha Pavla. Kada se postavi pitanje dogme, nije mali broj onih koji ne veruju u večni život, bezgrešno začće Bogorodice, u vaskrsenje i druge dogme. U istraživanjima religioznosti u Srbiji 2010. godine, 27,2% ispitanika su „uvereni vernici“, dakle „bezuslovno prihvataju sve što njihova vera uči“, dok onih koji ne prihvataju učenje crkve ima 17,1% (Blagojević 2011, 54).⁸³ Ti rezultati su približni rezultatima ovog istraživanja, ali je veoma upitno izvoditi takav zaključak s obzirom na različite formulacije ponuđenih odgovora. U istraživanju iz 2010. godine dominirali su tradicionalni vernici – 36,9%, a među osuđenima u ovom istraživanju bilo je 30,8% poštovalaca tradicije i verskih običaja. Međutim, u konstelaciji sa ponuđenim odgo-

83 Istraživanje religioznosti građana Srbije 2010. godine rađeno je u organizaciji Hrišćanskog kulturnog centra, uz finansijsku podršku Centra za evropske studije i Fondacije Konrad Adenauer, na uzorku od 1.219 ispitanika sa teritorije Republike Srbije bez Kosova i Metohije.

vorima na pitanje kako sebe vide, čak 50,3% je zaokružilo „Prihvatam veru kao kulturnu tradiciju“. To su metodološki problemi koji se često javljaju u istraživanju religioznosti. Na osnovu intervjua sa osuđennicima i prilike da se o takvim nedoslednostima diskutuje ispostavilo se nekoliko tumačenja. Pojedincima ispitanicima nije bilo jasno šta se podrazumeva pod određenim terminima, pojedinci su opismenjeni ali ne i pismeni i često ne razumeju značenje pročitano, a ima i onih koji su neodlučni u izboru jednog od ponuđenih odgovora. U razgovorima sa osuđennicima često sam nailazila na njihovu neodlučnost i situaciju da vodimo dijalog o značenju termina. U intervjuima sam insistirala na pitanjima ličnog odnosa i iskustva vere, ali je nesumnjivo da među osuđennicima preovlađuju tradicionalni vernici.

Da se njihov odnos prema religiji nije promenio dolaskom u zatvor te da i dalje nisu religiozni, procenilo je 13,7% ispitanika. Takav ishod u odnosu na odgovore na prvo pitanje, u kojima se samo 2,6% izjasnilo da nije religiozno, neočekivan je i kontradiktoran. Moguće je da su ispitanici na različit način shvatali pitanje da li se njihov odnos prema religiji promenio dolaskom u zatvor – tako da su oni koji su na prvo pitanje odgovorili da su nesigurni, ravnodušni, da nisu religiozni, protivnici religije ili nisu ništa od toga identifikovali sebe kao one koji nisu postali religiozni dolaskom u zatvor. Najveći broj ispitanika, 54,2%, procenjuje da se njihov odnos nije promenio i da su i dalje religiozni i nakon dolaska u zatvor, religijsku konverziju iz nereligiozne u religioznu osobu u zatvoru je doživelo 4,3% ispitanika, da su u zatvoru postali još religiozniji smatra 14,4% ispitanika, dok 11,1% njih smatra da je posredi nešto drugo, čega nema u ponuđenim odgovorima. Samo 1,3% ispitanika se izjasnilo da su se dolaskom u zatvor udaljili od religije. Religijsku konverziju je, dakle, doživio procentualno mali broj zatvorenika, ali su intervjui pokazali da je mala razlika između onih koji su u zatvoru postali religiozni i onih koji svedoče o kvalitativnoj promeni religioznosti. Na izvestan način, kao nominalni

vernici pre nego što su osuđeni na kaznu zatvora, u zatvoru su postali „istinski religiozni“ ili su na putu da to postanu. Obično opisuju svoj odnos kao „uzrastanje u veri“ i promenu u pozitivnom smislu.

„Jer kada je čoveku najteže i kada ga prijatelji i najrođeniiji napuste i zaborave, ostaje mu samo vera i Gospod.“

„Ja, nažalost, nisam znao neke stvari koje sada znam, da ima nešto više na ovom svetu što čoveka može da ispunji, nije sve jelo i piće i naslada, postoji zakon Božji, to je duhovni zakon koji sve nas drži i pokreće nas da živimo sa 10 Božjih zapovesti i ne traži mnogo od nas. Svet bi bio mnogo bolji, ovi ljudi ne bi bili ovde da smo se malo držali, neki kažu da to nije istina, ja zaista verujem, ja sam video njegovu silu i na meni i na drugim ljudima, ali nisam hteo da poverujem.“ (Goran, 1982)

„Ružno je to što samo kad je teško setimo se Boga, pa tada ga svi traže, uvek se treba setiti a ne samo tada, čini dobro i dobrom se nadaj.“

„Upravo u zatvoru! Iskrenim molitvama koje sam uputio apsolutnom Bogu dobio sam duhovnog učitelja gurua jer, kako kažu u vedskim spisima, 'Kada je učenik spreman, učitelj se pojavljuje.'“

„Iskreno mislim da je i kod mene došlo do 'probudjenja' svesti i želje da se dobije oproštaj za počinjena nedela.“

„Usled života kakav sam vodio otpao sam od Boga skoro u potpunosti. Zatvor mi je pomogao da ponovo preispitam sebe i ponovo pođem putem spasenja koji nam je Hristos ostavio.“

„Nažalost, tako je, u zatvoru sam se više okrenuo Bogu, žao mi je što takav nisam bio napolju jer verujem da ne bih ni završio u zatvoru.“

„Bila sam religiozna ali sam ovde dublje zašla u duhovnu stranu mog sopstvenog bića. Čitajući duhovne knjige moja vera je postala jača. Čvršća i dublja.“

„Bio sam i napolju religiozan, ali mi to nije smetalo da vršim krivična dela, verujem u Boga... ne znam, ne mogu da vam kažem baš Bog, ne znam u kojem je obliku, viša sila, energija ili ljubav, da li je čovek. Verujem da postoji, da ne verujem ko zna gde bih bio... Prvenstveno to je ljubav prema porodici, da sebe volite najviše na svetu, malo je to kod mene pojačano.“ (Vid, 1990)

„Pa ne baš... ovde nemamo ni kapelu ni crkvu... u CZ sam bila i išla sam u crkvu, moja polusestra je velika vernica i idem sa njom u crkvu, ali jednostavno nisam u tom svetu kao ona, jer je ona previše zagrižena za te stvari. Mene nikad to nije interesovalo, gde sam bila udata, to su komunisti, od skora su krenuli da slave slavu. Odem ja u crkvu da zapalim sveću, nikakav problem nije, odem i na službu, nije problem ni da postim petkom, ali više poštujem veru, poštujem bilo koju veru.“ (Kata, 1986)

Zatvor je prostor u kojem se protok vremena doživljava na specifičan način, a dublje posvećivanje veri kao smisleno provođenje vremena: „Suštinski odnos je isti, veoma ličan, možda je malo jasnije definisan zbog neumitnog uticaja slobodnog vremena za razmišljanje i filozofiju.“ Kako je istakao jedan sagovornik/ca: „Više se obraćam univerzumu, tako se oslobađam samoće.“

Više od polovine ispitanika/ca veruje samo u Boga (57,9%), ostali imaju veoma različite predstave o tome u šta zapravo veruju. Nekoliko ih veruje u Boga, a među onima koji veru u Boga ne pominju najčešće se navode *viša sila* i *kosmička energija*, ali se mogu sresti i bliža i potpunija tumačenja, na primer verovanje:

„U *kosmičku energiju* svakako, neki *prirodni poredak*, i da, *viši princip*, nepojmljiv nama ili, bolje rečeno, svako ga doživljava na sebi svojstven način.“

„Ne verujem crkvi, više je to individualna vera i gledam na to da je Bog čovek među ljudima, ja to tako shvatam, to je moj neki osećaj. Verujem u raj, pakao i zagrobni život. Apsolutno verujem da treba da poštujemo božje zapovesti i to su moralne vrednosti kojih se držim. Raj ne zamišljam, ali verujem da se duša smirila u raju i da ga je zaslužila. Dušu zamišljam kao toplotu, sve vezujem za neku energiju, a samim tim kao da osetim toplotu, kad mi čovek priđe, ja osetim da li je osoba bez duše i odmah se sklonim.“ (Jagoda, 1976)

„Ono što se kosi sa religijom, astrologiju, nebo, zvezde.“

„Ravnoteža u kosmosu, prisutnost svesti, verujem u razlog postojanja svesnih bića.“

„Autosugestiju, sebe, odnosno samoubedeње.“

„Sudbinske okolnosti karmičke manipulacije.“

Ima i onih koji ističu humanističku dimenziju vere: „Verujem u čoveka, moralni obzir u meni i zvezdano nebo iznad mene“; „Moralnost – pošten međuljudski odnos, humanost“; „Najviše verujem u samog sebe“; „Univerzalni um koji sve definiše“.

4.1.2. *Percepcija o religioznosti u zatvoru*

Percepcija ispitanika o religioznosti u zatvoru je veoma raznolika i često kontradiktorna, od onih koji negiraju da je veliki broj religiozan, onih koji smatraju da je među religioznima mali broj istinskih vernika, da se religija koristi u druge svrhe i sa drugim ciljem, do onih koji tvrde: „Koliko vidim u zatvoru su skoro svi religiozni. Jedna je ta religioznost koja se dokazuje tetoviranjem krstovima, manastirima, Isusom, siguran sam da tu nema ni trunke iskrenosti.“ Jedan deo ispitanika ne vidi razliku između posvećenosti religiji u zatvoru ili na slobodi, smatra da su zatvorenici neobrazovani i da

malo znaju o religiji, da posvećenost religiji ne može da bude iskrena jer inače ne bi bili u zatvoru. „Ne mogu da se setim besmislenijeg mesta da neko postane religiozan. Mislim da je to potpuno neiskreno“, napisao je nereligiozni ispitanik.

Utisak drugih je da ima pravih vernika, ali i onih koji manipulišu i „foliraju se“ ili očekuju neku korist od deklarativne religioznosti. Pravoslavni vernici često ističu tradiciju kao posebnu vrednost, zahvaljujući njoj ostali su dosledni veri svojih predaka. Jedan od ispitanika sa dugom zatvorskom kaznom od 30 godina i iskustvom iz tri zatvora za proteklih 13 godina, pribegao je i proceni u procentima, smatra da je u zatvorima „svojoj religiji“ dosledno samo 10%, 50% je dosledno „svojoj veri“, pri čemu misli na tradicionalne vernike, 30% su nevernici i 10% nedosledni. Vera je često na iskušenju u zatvorima, možda i više nego na slobodi, ima i onih koji veruju i poštuju Boga, ali to ne ispoljavaju, štiteći sebe od javnih negativnih komenatra o neiskrenim vernicima. I u intervjuima je bilo primetno nepoverenje u iskren odnos prema veri, ali je analiza odgovora iz upitnika pokazala znatno izraženiji kritički odnos i nepoverenje, često uz etiketiranje da je reč o „lažnim“ vernicima:

„Ne želim da govorim u ime drugih, nikada nisam voleo, ali mogu da kažem da se svi sete Boga kada im je teško, ne samo ljudi sa ove strane već ljudski rod, ali i to je nešto, barem su se setili.“

„Mislim da nisu, pa i za sebe mogu da kažem da nisam dovoljno posvećen, a kamoli za nekog ko ne zna da se preksti, da mi Bog oprostí ali neznanje nije greh, a opet mogli su da se potrude da osnovno bar nauče.“

„Dosledni da, što se tiče posvećenosti to varira u skladu sa zbivanjima. Pogotovo stvari na koje ne mogu lično da utiču čine da čovek snažnije gravitira ka tvorcu. Kada Boga postavimo kao fundamentalni oslonac u životu, neće biti povratnika. Gotovo sigurno.“

„Samo ako imaju neku korist od toga. Sve su navodno velike vernice dok ne izađu na slobodu.“

„Mislim da nisu, prikazuju se kao velike vernice, ali se uopšte ne ophode u skladu sa verom koju propagiraju, nažalost, to je maska koju nose za druge, a verujem da lažu i same sebe, mole se bogu, poste i tako to, ali im misli nisu čiste, kao ni postupci, gorde su i halapljive, imaju zle misli kao i dela...“

„Malo je žena koje su religiozne i koje veruju, možda je to zbog toga što ne postoji crkva u kojoj bi gradile veru i verovanje u Boga.“

„Mislim da je to teško foliranje osuđenika, ti ljudi su lažni vernici, napolju nikada ne bi posećivali crkvu.“

Negativan odnos prema deklarisanim vernicima, čija se religioznost dovodi u pitanje, imaju i pojedini sagovornici, bilo da za sebe kažu da su nereligiozni ili religiozni.

„Lepo je biti posvećen religiji i da postite... a onda komentarišete devojčicu koja ima 16 godina u Zvezdama granda... sad mi objasnite, on je religiozan ali mu je normalno da ima takve misli, većina se molimo, daj bože da mi se smanji kazna, a da li stvarno veruju, to je pitanje, imate mnogo njih... ovde je takva energija, ali ne mogu da pričam. Ja ovde idem u crkvu zbog sebe ali gledam da ne slušam... ali ovde su ljudi činili takva dela a kao religiozni, ovde imate razne psihopate, ja ne mogu da sedim pored čoveka koji je zlostavljao dete ili silovao ženu, ja bih mu polomio kosti, ali to bi se odrazilo na moj napredak u zatvoru i tako izbegavam ljude.“ (Vid, 1990)

Komandiri i vaspitači su me u neformalnim razgovorima često upozoravali da su pojedini osuđenici manipulativni i da žele da se predstave u što boljem svetlu. Ništa novo, to je poznato sociološko i antropološko načelo o kojem je govorio

i Gofman, a i za „ljude na slobodi“ važi jednako da pojedinac upravlja utiscima o sebi igrajući različite uloge (Gofman 2000). Među samim osuđennicima, ali i među zaposlenima u različitim zatvorskim službama, često se može čuti da su religioznost i verski identitet osuđenika nespojivi sa njihovim načinom života i hrišćanskim vrednostima te da je njihova religioznost neiskrena i lažna. „Malo je iskrenih vernika“, „to ti je kad se kriminalac seti krsta i tri prsta“, reči su osuđenika koji kaže da nije religiozan, ali poštuje tradiciju i izjašnjava se kao pravoslavac.

„Nema nikakve razlike između nas ovde u zatvoru, robova, ožigosanih, loših i besramnih ljudi, od opšteg stanja nacije. Svi se busaju u prsa da su bogobojažljivi, ali niko u stvari nije u biti religiozan. A u biti je onaj sledbenik Hrista uvek spreman da oprost, a mi svi u zatvoru se ponašamo u stilu 'šta me gledaš'. A taj se ne pita da li smo u njemu videli neko stanje bola, čemera, pa ga gledamo jer hoćemo da pomognemo. Kao generalno ovi ljudi napolju, i mi se ovde foliramo da smo ozbiljno religiozni, a to je foliranje i samo trend jer smo mi Srbi takvi.“ (Zoran, 1975)

„Nije se to (gradnja crkve u zatvoru) shvatilo ozbiljno bez galame, buke, psovke. Ljudi psuju. To se zove prelest – duhovna obmana, pogotovo kada se javno ispoljava, duša je prazna, licemerje i tako to... ne mogu, previše sam i ovo rekao. Više iz pomodarstva se okreću veri, ne žive po tim pravilima, više je moda kod velike većine. Ako veruje u Boga, mora da živi po tim pravilima, kao modni trendovi kod većine... niko nema strahopoštovanje.“ (Jovan, 1965)

Pojedini osuđenici na različite načine kalkulišu i manipulišu da bi ostvarili svoje ciljeve da steknu različite privilegije, kao što su broj poseta, broj paketa ili radno mesto, na kraju i uslovni otpust. U tom smislu službenici tretmana

procenjuju i odnos većine osuđenika koji se predstavljaju kao vernici.

„Ljudi traže pomoć na drugoj strani, onaj (đavo) što boravi u njemu ne da mu da ide na pravu stranu. Ja im kažem stani pred Hrista jer Bog te oće takav kakav jesi i kaži mu sve svoje. Većina to radi da bi dobili bolju pogodnost, da su pokazali da su drugačiji, ali to ne utiče na tretman. To je sve jedan vid resocijalizacije koji se odvija u zatvoru.“ (Goran, 1982)

Osuđenice se prijavljuju za razgovor sa sveštenikom, na primer, „od njih devet odu na razgovor njih četiri, a vamo se žale kada sveštenik ne dolazi u toku leta“ (Kazneno-popravni zavod za žene u Požarevcu). Jedna zatvorenica tvrdi da „žene idu da vide sveštenika i popričaju sa njim, samo da se prošetaju i vide muško... lep čovek“. U negativnoj proceni religioznosti osuđenica posebno prednjače nereligiozne osuđenice, koje ne veruju da vera može da promeni osobu koja nije iskreno religiozna: „U zatvoru je kao religiozna a kada dobije izlaz u grad i ne ode u crkvu.“ Glavni argument je velika stopa recidivizma i povrata u zatvor „jer kada izađu na zatvorsku kapiju, zaborave Boga“.⁸⁴

„Iz radoznalosti sam čitala o veri i zainteresovala me je sa te strane, poštujem i sveštenike i ljude koji su vernici što se kaže sa dušom, ali od kada sam došla ovde nagleдалa sam se svega i svačega i postala sam neviđeni cinik po pitanju vere. Ja ovde vidim sprdačinu sa verom – nošiš krst a drogiraš se.“ (Milena, 1976)

Izrazito posvećena vernica u početku je nailazila na ismejavanje, ruganje i kritike, nazivali su je „bogomoljka“, a „jedna žena je pravila neslane šale kada sam trebala da idem

84 Beći objašnjava da se u zatvorima religija doživljava intenzivnije, na šta utiču iskustvo krize i preovlađujuće strukture, dok se nakon izlaska na slobodu osuđenici suočavaju sa spoljnim svetom u kojem je, po pravilu, verski okvir mnogo labaviji (Becci 2016, 148).

na razgovor sa sveštenikom... Ljudima ne možeš ni hlebom usta da zatvoriš – samo pusti“, kaže ispitanica (Hana, 1976).

U zatvoru u Zabeli postoji grupa posvećenih vernika okupljena oko najaktivnijeg osuđenika Milana, koji svakodnevno vodi grupnu molitvu u zatvorskoj kapeli (Milan, 1966). Posećivali su ih monasi okupljeni oko raščinjenog raško-prizrenskog vladike Artemija, kako navodi osuđenik Goran. On provodi po nekoliko sati dnevno u zatvorskoj kapeli i slučajno je pronašao Artemijev broj telefona u nekoj „knjižici“ koju je čitao. Pozvao je taj broj i nakon toga su ga više puta posećivali monasi iz Artemijevog bratstva. Goran je pisao molbu za odobrenje posete i „upisao“ u lični list duhovnog oca koji je trebalo da ga poseti. Posetio ga je duhovnik iz manastira u Barajevu, „...to je katakomba Svetog Justina Ćeljijskog. Dobio sam pitimije i čekam da prođe za koji dan i da me pričesti“, kaže osuđenik Goran.

„Artemijevi monasi su nas obilazili, ali kao da je on bio jer dobiju blagoslov od njega, ima nas ovde više, neko dobije i finansijsku pomoć ako mu treba, u lekovima, hrani, voljni su da izađu u susret koliko mogu. Postoje i druga bratstva po manastirima, ali oni žive pravi hrišćanski život... Mi se skupimo u crkvi, ima nas nekoliko i u mom paviljonu, pa se mi tu i vidimo, popričamo, ima sportski centar i tu se okupljamo, razgovaramo... postoji način da se to prenese i ako hoćeš da pomogneš, niko to neće da ti ospori. Ako bi više dolazili, onda bi mogli da promene mnoge, ja sam sto posto uveren da samo vera može da promeni, ja sam probao sve i znam da jedino sa Bogom možete sve da uradite i da pobedite svet jer on kaže 'ja sam pobedio svet.'“ (Goran, 1982)

Raščinjeni vladika Artemije i njegovi sledbenici monasi imaju uticaj na manju grupu osuđenika, a o tome je govorio i poslužitelj u zatvorskoj kapeli:

„Svaki dan su tu njih 5–6 ujutru od 7 do ručka. Po meni, ja njih ne smatram da su normalni ljudi, prvo to

klanjanje u pravoslavnoj crkvi, to nema nigde, pitao sam i sveštenika i on kaže neka rade kako misle da je za njih dobro, a to po mojoj proceni nije normalno. Oni kleče i mole se... niko nema manje od 15 godina robije.“ (Božidar, 1968)

U poslednjih desetak godina, podrška verskih organizacija i crkava u većini zatvora u Srbiji često je nedovoljna, nepravovremena i neredovna, kako smatraju osuđenici koji imaju potrebu za svakodnevnim prisustvom sveštenika u zatvorskoj crkvi. Pojedini osuđenici veoma predano rade na konstruisanju sopstvene religioznosti i/ili duhovnosti i verskim praksama koje prilagođavaju zatvorskim uslovima. Oni najpredaniji, s jedne strane, nailaze na neodobravanje, ali, s druge strane, postaju neformalne vođe ili religijski zastupnici osuđenika koji nisu razvili religijske prakse te umesto njih izgovaraju molitve, tumače verske tekstove i slično. „Pripisani“ identiteti zatvorenika kao „otpadnika“ od društva, sa kriminalnom strukturom ličnosti koja predstavlja prepreku za rehabilitaciju, doprineli su da izaberu religijski i/ili duhovni identitet. Želja da se „sklone“ od apsurdnosti zatvorskog života, koji se odvija uz upotrebu droga, tuče, grabežljivo ponašanje otimanjem cigareta, kafe i drugih deficitarnih stvari, učvrstila je njihovo uverenje da su napravili dobar izbor bilo da su hvaljeni ili etiketirani zbog svoje vere. Ima i onih koji su izabrali da prikriju posvećenost veri, mole se pre spavanja da niko ne zna, dovoljna im je lična komunikacija sa Bogom i trude se da o tome ni sa kim ne razgovaraju. Religijski individualizam je u mnogim slučajevima strategija za samoprihvatanje sopstvenog identiteta, okretanje sebi kao subjektu novog iskustva, odricanje od života kakav su živeli i prilika da prigrabe identitet makar ih drugi osuđenici diskvalifikovali kao „bogomoljce“. Jedan od načina da se „sklone“ od takvih reakcija drugih osuđenika je vreme provedeno u čitanju stotine ili više od hiljadu knjiga, a ima i onih koji su pročitali „sve što ima od religije, ne samo pravoslavne“.

Nereligiozni i osuđenici koji sebe smatraju „pravim“ ili posvećenim vernicima najkritičniji su prema onima koji pre-naglašavaju religioznost u svom ponašanju, tvrdeći da se dobro zna ko gde pripada, ko se i iz kojih razloga prijavljuje za liturgiju, ko posti iz ubeđenja a ko trguje posnom hranom⁸⁵ i slično. Narativi o religiji kao privatnom domenu podržani su unutrašnjom motivacijom i subjektivnim doživljajem. Smatra se da iskreno religijski posvećene osobe nemaju potrebu da svoju religioznost pokazuju i dele sa drugima (Webb *et al.* 2005, 358), za razliku od spoljašnje religioznih, kojima manifestacija religioznosti služi kao sredstvo za postizanje drugih ciljeva. Takva tumačenja potekla su iz psihologije religije. Tačnije, među prvima je Gordon Olport (Allport 1967), šezdesetih godina XX veka, ponudio koncept intrinzičke i ekstrinzičke religioznosti na osnovu procene motivisanosti osobe za versku aktivnost. Naizgled, koncept vrlo pojednostavljeno svodi ekstrinzičko učešće u verskoj praksi na ispunjenje društvenih očekivanja i spoljašnje ispoljavanje religioznosti, dok se unutrašnja (intrinzička) religioznost vezuje za osobe koje doživljavaju religiju kao suštinski aspekt njihovog svakodnevnog života, na osnovu kojeg konstruišu i pogled na svet. Konformistička motivisanost za verske aktivnosti trebalo bi da bude lišena iskrenog, istinskog religijskog iskustva jer se oslanja samo na formu, ali ne i na suštinu.

4.1.3. *Uslovi za praktikovanje verskog života i uloga sveštenika ili crkvenog lica*

Tehnički uslovi za praktikovanje vere obezbeđeni su u gotovo svim zatvorima u Srbiji, a razlike mogu biti velike, od nenamenskih „privremenih“ prostorija, kao u KPZ za žene u Požarevu, do novoizgrađenih crkava u krugu zatvora. Međutim, zvaničnim propisima o verskim pravima i formalnim pravilima ne određuje se i stvarna praksa u kazneno-popravnim zavodima. Nisu imenovani sveštenici za sve zatvorske ustanove u Srbiji, a ima i onih koji ne ispunjavaju nametnute

85 Misli se na konzerve sa posnom hranom, uglavnom sardinama.

im obaveze. Jedan od sagovornika, David, svedoči o stanju u pritvorskoj jedinici Okružnog zatvora u Beogradu 2008. godine (Centralni zatvor u to vreme), kada su zatvorenici mogli da se prijave za razgovor sa sveštenikom ali se na taj razgovor čekalo mesecima. Da bi pozvali sveštenika da dođe, navodno je bilo potrebno da se prijavi oko 50 zatvorenika. Uslovi su se promenili nabolje od 2012. godine:

„Tada ste mogli bar na kratko da pričate sa sveštenikom Gligorijem, on širi neku pozitivu i daje mi savet... sve dok se crkva nije otvorila, nisu baš funkcionisale stvari što se tiče toga jer desi se da se vi prijavite za pričest a niko vas ne pozove, ako postite, morate da odete na pričest, onda vi sami nešto pokušate jer ste svim srcem postili.“

David je prisustvovao i otvaranju crkve u Okružnom zatvoru u Beogradu:

„Ja sam tada bio punih 6 godina i 4 meseca, pisao sam se da odem na otvaranje. Zapalio sam sveću, pogledao sve ikone, i to je neverovatan osećaj jer ste vi sada u prostoriji kao da ste van zatvora, bukvalno se oseti ta energija, u toj prostoriji su se ranije odvijale posete, a sada je tamo prava crkva. Liturgiji sam prisustvovao posle mnogo godina, napolju je to bilo 2006. godine, sat i po vremena smo stajali, baš je Gligorije to vodio, bilo nas je dosta i stražara i načelnika i upravnik, baš je bilo kao da sam bio na slobodi. Mnogo mi je značilo računajući da sam bio 6 godina u zatvoru.“ (David, 1989)

Osuđenice u ženskom zatvoru u Požarevcu smatraju da bi bilo korisno da se omoguće pričest i odlazak u crkvu, verski časovi, žele posebno mesto gde bi vernice mogle da se okupe, većina nije zadovoljna formalnim ispunjavanjem uslova jer nemaju kapelu ili crkvu a sveštenik dolazi jednom nedeljno, mesecima ne dolazi (uglavnom preko leta) a

„i kada dođe, tu je sat vremena, tako da jedva porazgovara sa par zatvorenica“.

„U zatvoru ne postoji ništa, pop dolazi svakog utorka i razgovor sa nama u proseku traje 2,5 minuta i poziva žene kao na pokretnoj traci i tako od utorka do utorka.“

„Meni lično nije ništa potrebno – ja svog ‘boga’ nosim u sebi, a to je ljubav, ljubav prema životu, prirodi, ljudima – sklad u sopstvenoj duši na prvom mestu.“

U novom delu KPZ za žene u Požarevcu napravljena je kapela koja je za osuđenice otvorena tek krajem 2022. godine. U toku istraživanja 2018. godine i osuđenice koje nisu religiozne izrazile su želju da odlaze u kapelu ili crkvu da zapale sveću „za zdravlje živih i da mrtvi počivaju u miru“. Većina osuđenica smatra da je neophodna crkva ili bar kapela u zatvoru da bi žene odlazile u crkvu jer bi to bilo jedino mesto u zatvoru na kome bi mogle da provedu vreme u miru i tišini. Istina, i za mene je bilo veliko iznenađenje to što su zatvori u toj meri bučna mesta, u dvorištu je obično neka grupa preglasnih zatvorenika/ca u šetnji ili sportskim aktivnostima, po hodnicima odjekuju glasovi i zvuk zatvaranja metalnih vrata. Ne postoji mesto gde bi čovek mogao da se osami, prepusti mislima ili emocijama. Kapela ili crkva u zatvoru mogu da budu takvo mirno i „sigurno mesto“ za intimne susrete sa samim sobom.

„...Verujem kada bi bila crkva kod nas, da bi žene više odlazile i osetile bi onaj mir i spokojstvo u crkvi, jer ja kada sam odlazila znam da zaplačem, a onda izađem kao nova.“

„Da, apsolutno sam ubeđena da je postojanje verskog objekta ili prostorije u okviru svakog KP zavoda na svetu od vitalnog interesa za opšte psihofizičko zdravlje osuđenih lica, a da ne pominjem da je nepostojanje takve institucije unutar ove kršenje osnovnih ljudskih prava propisanih ustavom. Međunarodni sporazum, Povelja UN o ljudskim pravima.“

„Smatram i tvrdim da bi se i žene više okrenule religiji i duhovnosti.“

Većina je saglasna da su potrebni verski objekti u zatvorima, među njima čak i oni koji su govorili o neiskrenim vernicima. Pojedini smatraju da se na kraju sve svede na poštovanje forme ili onoga „što ih tera Evropa“ i da će se to desiti i u ženskom zatvoru ukoliko ne bi bilo dozvoljeno da se provodi određeno vreme svakog dana u kapeli.

„Ovde je zatvor sa tri strogo zatvorena odeljenja, zaključane smo stalno 24 časa, gde god da krenemo, vodi nas straža. Ne znam kako bi žene išle u crkvu da se u miru pomole, straža ne bi mogla to da vremenski postigne.“

„Da, smatram da je neophodno i da bi bilo od izuzetnog značaja ako se neko iskreno pokaje za svoj greh, pa u tome bude podržan, možda je baš to mogući put ka njegovom preobražaju. Crkva i duhovnici mogu mnogo doprineti ukoliko neko to iskreno poželi.“

„Ženama je potrebna crkva gde bi se pomolile, svešteno lice sa kojim bi razgovarale da bi ojačale svoju veru i održale u ovako sumornom i groznom mestu. Uslova za molitvu ovde nema, potreban je mir da bi se pomolile, a to je nemoguće u sobi 5x4 sa 8 žena u istoj sobi.“

„Uslova nema, ne postoji crkva, svešteno lice nije dostupno kada je potrebno.“

„Da svako ima svog propovednika shodno svojoj veri, da se izgradi crkva u koju bi mogle da odemo kada osetimo potrebu, većina smatra da je, dakle, neophodno da imaju crkvicu ili prostoriju u kojoj bi mogle da se okupljaju, mole i zapale sveće.“

U Zabeli je većina zatvorenika zadovoljna ponuđenim uslovima za praktikovanje vere. Obezbeđeni su hrana za vreme posta i posete crkvi za vreme praznika i pričesta, zado-

voljni su i oni koji ne mogu samostalno da idu u crkvu, na primer iz paviljona sa strogim, ćelijskim režimom. U zavisnosti od zatvora, bilo je i onih koji su izjavljivali da su odvedeni na molitvu kada god su zatražili.

„Što se mene tiče, vera ide sa nama gde god bili i za to nisu potrebni uslovi za neko praktikovanje.“

„Mnoge stvari treba promeniti u zatvorima, na primer, ukinuti meru lečenja jer je kontraproduktivna, a da se moliš, dovoljan je bilo koji prazan kutak.“

„Po rečima svetih otaca 'ne spasava mesto nego način.'“

Za osuđeničke koji su učestvovali u izgradnji crkve u Zabeli, kao i za većinu ispitanika, postojanje crkve u krugu zatvora ima veliki značaj, posebno činjenica da su samostalno izgradili. U vreme istraživanja crkva nije bila oslikana niti osveštana, ali su mnogi polagali nadu da će se bitno promeniti dinamika bogoslužbenih aktivnosti i da će imati redovne liturgije. Većina smatra da je neophodno svakodnevno prisustvo sveštenika i bar nedeljna liturgija i nije im poznato teološko stanovište vladike Braničevske eparhije. Jedan od osuđenika ističe da je zadovoljan uslovima za praktikovanje vere, ali smatra da za poslužitelja u crkvi treba izabrati nekog sa lakšim krivičnim delom, a „nikako silovatelje, ubice dece i višestruke povratnike“. Potrebno im je prisustvo sveštenog lica svakodnevno jer je „za praktičnu, delatnu veru potrebno da se čovek neprestano trudi i da molitveno bdi“. Oni koji nisu zadovoljni obično ističu da ne postoji mogućnost da svake nedelje idu u crkvu i da se održava liturgija, što pojedinicima veoma nedostaje. Više ispitanika nije pozvano na razgovor sa sveštenikom ili na liturgiju iako su se upisali na spisak, a razloga je više i zavise od uslova u zatvoru, broja onih koji su se prijavili, vremena koje je sveštenik odvojio za bogoslužbene aktivnosti i mnogi drugi.

„Kad već vodite ljude u crkvu, to bi trebalo da bude redovno, bar nedeljom ujutru liturgija, praktikovanje vere je na minimumu.“

„Pa da češće dolazi sveštenik da drži liturgije, odlazio bih tamo pa bih onda možda i promenio svoje mišljenje kada bih išao na liturgije i ispovesti. A pritom da sveštenik zaista poseduje tu snagu duhovnosti i da razgovara sa mnom o temama koje me interesuju.“

„Čovek koji je zatvoren bliži je Bogu nego onaj na slobodi, zato što je Bog svestan da je zatvoren čovek udaljen od ljudi pa mu pruža tu mogućnost i da mu se što više približi. Nije džabe ta kapelica ovde.“

Pojedini su moje prisustvo u zatvoru shvatili na pogrešan način, ali svakako kao nešto što im je potrebno i što im može pomoći:

„Nisam zadovoljan, trebalo bi da ljudi koji su zaduženi za poučavanje mene češće obilaze, ali da to bude u posebnim prostorijama.“

„Ja ne znam šta je ovo, ali pretpostavljam da je neka tribina evropskog sadržaja, mislim da ovakve stvari treba da više budu zastupljene, pogotovo u zatvorima, da bi ljudi pronašli utehu u duhovnim vrednostima a ne u tabletama.“

„Trudim se i trudiću se, vera kao vera pomaže samim tim što priznamo svoje grehe i trudim se da što manje podležem istim.“

Način organizacije i pravila po kojima se osuđenici prijavljuju za prisustvovanje liturgiji ili drugoj verskoj službi, kao i razgovor sa sveštenikom „kada god osete potrebu“ isti su u svim zatvorima. Osuđenici se prijavljuju, „(u)pišu se“, što ne znači da će biti pozvani od komandira ukoliko je prijavljen veći od predviđenog broja. Tako se dešava da osuđenik kaže:

„Pisao sam se par puta, ali me nikad nije niko pozvao.“ Na spisku, u jednom od zatvora, koji sam imala prilike da vidim, „(u)pisano je“ 46 osuđenika, a na liturgiji je prisustvovalo 20. Dešava se često da osuđenici sami odustanu ili su u to vreme radno angažovani.

Velika većina osuđenika ima pozitivno iskustvo u komunikaciji sa sveštenicima u sva četiri zatvora, osećaju zahvalnost „što je uopšte pristao da svoje vreme troši na nas“, o sveštenicima imaju samo reči hvale – „dobar je čovek“, „trudi se da pomogne“, „obećao mi je da će da razgovara sa mojim bivšim mužem u vezi dece i to je i uradio“, „zna da me ohrabri i pruži podršku“.

„Potreban mi je duhovnik iz razloga što ne bih volela da se u mom duhovnom uzdizanju izgubim. Želim sve da shvatim onako kako je sam Isus propovedao i upravo tako da se vodim. Da, nakon zatvora ću imati svog duhovnika, podvrgnuću se svetoj tajni ispovesti, gajiću i negovati tu ljubav prema gospodu koju u svom srcu nosim, pustiću da me ona kroz život vodi, jer jedino taj put smatram ispravnim i pravednim.“

Kako sveštenici koji rade sa osuđencima vide svoju ulogu u zatvoru? Sveštenik Gligorije Marković smatra da su crkve i verske zajednice pozvane da rade na popravljajući onih koji učine krivična dela, da „vera daje najveći doprinos u novom sazdanju čoveka jer zatvori sadrže apsurd... morate određenim prisilnim metodama da naterate da osuđenik sam sebe menja, a to ne može niko do samostalne odluke“, da vera daje veliki podsticaj da neko dođe do promene, a važna je i uloga profesionalaca u zatvorima. Crkva ima moć da promeni sistem vrednosti i njihov pogled na egzistencijalna pitanja. Radeći sa osuđencima, sveštenik Gligorije se suočava sa mnogim ograničenjima, a kao jedno od najvećih izdvaja često preseljenje zatvorenika iz zatvora u zatvor. U Okružni zatvor u Beogradu, na primer, dolaze pred kraj kazne, što znači da provode kratko vreme u komunikaciji sa njim, a kako kaže: „Ja u ovom zatvoru ne verujem u kratkoročno bavljenje

ili promenu u kratkoročnim intervalima, osim Božjom intervencijom koja može da se desi, ali ja ovde nisam svedok.“

Sveštenik u KPZ za žene u Požarevcu Dušan Marković o svom iskustvu razgovora sa osuđenicama navodi: „Ja im kažem, samo oni koji hule na duha svetoga neće im biti oprosteno, samo ako se okrenu leđa crkvi, ako se napusti Bog. Ali molite se Bogu da to nikada ne učinite i koristite ovo vreme dok ste u zatvoru jer prolazite kroz jednu smrt i to je samo privremena smrt – godinu, dve, pet, pa neka je i dvadeset, proći će, ali mislite na drugačiju smrt, večnu smrt, večno nepostojanje ako okrenemo leđa Bogu. Moje je da ih utešim i usmerim, ali šta će biti kada odu odavde, šta će raditi u životu, to je njihova sloboda.“ Religioznost se shvata u zatvoru kao momenat slabosti i to je imanentnije ženama, smatra Dušan Marković. Navodi primer iskrene vernice koja često dolazi i najiskrenije govori o želji da se promeni, shvatila je životni promašaj, ima dugu kaznu i želi da ode u manastir, ali pati za detetom i brine šta će sa njim biti ako tamo ode. „Iskreno kajanje osuđenica je retko, uglavnom je retorički. Ne shvataju smisao pokajanja, neke kažu da nisu dostojne. Ne shvataju šta to zapravo znači“ – smatra otac Marković.

4.1.4. Ritualne prakse

Zatvorske ustanove su mesta na kojima se ustrojenost i uređenost zasnivaju na zakonima, procedurama, propisima, a svakodnevni život je koncipiran kao njihov formalan niz ponavljanja sa jasno utvrđenim i očekivanim oblicima ponašanja. Sve što iskače iz određenih procedura, propisa i ustaljenih oblika ponašanja koji su, između ostalog, definisani pravilnicima, remeti rad i funkcionisanje institucije. Ritualni se, po svojim karakteristikama, uklapaju u tako definisane procedure i oblike ponašanja, bilo da odgovaraju sekularnim ili religijskim kontekstima.

Teorija rituala interakcije će mi poslužiti u razmatranju religijskih rituala u zatvorskim ustanovama. Tamo gde to

bude bilo potrebno, povlačim paralelu ili ih poredim sa sekularnim ritualima kojima obiluju totalne ustanove (Gofman, 2011). Kolins je primetio da za interakciju nije važan pojedinac već situacija, pa je, u tom smislu, teorija interakcije rituala – teorija situacija (po ugledu na Ervina Gofmana).

Ritualizacija zatvorskog religijskog života se, s jedne strane, odvija organizovano tamo gde su uspostavljeni uslovi da se izvodi liturgija po kanonu SPC, s druge strane, odvija se stihijski, gradi se u krugu zatvorenika koji su posvećeni veri ili su povremeni „konzumenti“ rituala koje vode neformalne religijske vođe. Tri manje grupe vernika okupljene oko pojedinaca koji su se izdvojili kao „verski autoriteti“ u zatvorskim uslovima pripadaju pravoslavnoj religiji, a jednu čine poklonici alternativnih religijskih praksi. Taj aspekt je značajan i za konstruisanje identiteta koji se ne vezuje za postojeće forme kolektivnog identiteta, kako nacionalnog tako i religijskog, na liniji Srbin–pravoslavac (jače izraženo kod zatvorenika nego zatvorenic), već se razvija spontano, u skladu sa potrebama vernika. Dakle, oni se konstruišu van onih postojećih, dominantnih, možda i hegemonih ritualnih praksi i proističu iz onoga što osoba čini – u ovom slučaju svoju religioznost zasniva na svakodnevnoj ritualizaciji putem molitve i drugih performativnih aktivnosti, kao u slučaju zatvorenika Milana, koji vodi jutarnji ritual zajedničke molitve. Identitet je interaktivan i zasniva se na aktivnostima koje se javljaju u konkretnim situacijama i načinu na koji se organizuju vreme i prostor (vreme jutarnje molitve i prostor kapele kao niša ili prostor slobode ili, najčešće, prostor koji jedino smatraju svojim – krevet). Dakle, identiteti nisu fiksirani i homogeni već se kreiraju u situaciji izdržavanja zatvorske kazne u tom specifičnom kontekstu koji je uticao da se stvaraju novi identiteti. Verske prakse se prenose u zatvorski kontekst svakodnevnog života i moraju mu se prilagoditi, pošto ustaljene obrasce iz života na slobodi nije moguće u celini preneti u prostor ćelije i zatvora. Zatvorenici stvaraju nove obrasce koji se prilagođavaju situaciji u zatvorskom

kontekstu, ograničeni su okolnostima, mogu da budu „kreativni ali i subverzivni“. „Obrasci društveno konstruisanog delovanja (prakse)“, u situacijama koje su nove ili nesređene, kao što je prirodna katastrofa, preseljenje na novo mesto ili pandemija, mogu biti uobičajene, iznenađujuće, ograničene okolnostima, kreativne ili subverzivne (Swidler 1986, prema Ammerman 2021, 18). Šta bi od toga bilo karakteristično za neformalne zatvorske verske prakse? Ako gledamo šta religiozni ljudi zapravo rade, smatra Amerman, nailazimo na predvidljivost obrazaca, s jedne strane, i na „neurednu improvizaciju koja varira u zavisnosti od vremena i mesta“, s druge strane. „Obrasci koje skladištimo u našem mozgu formirani su kompleksom mreže informacija o prethodnim interakcijama, emocijama vezanim za njih, sećanjima“ (Ammerman 2021, 18). Istraživači iz teorijske perspektive življene religije jednostavno posmatraju sve ono što ljudi rade, što može biti fragmentarno, nekad i kontradiktorno, a – budući da se Amerman nije bavila religijom u zatvorima – dodala bih da u zatvorskom kontekstu obično prevlađuju improvizacije. Važno je da i na taj način, religijskom praksom, ljudi izgrađuju verski identitet (isto, 19). Zatvorski kontekst u velikoj meri menja odnos prema religiji, videli smo da se većina izjašnjava kao „samo poštovalac tradicije“, da često i zaposleni u službama pa i sami zatvorenici smatraju da se religioznost u zatvoru simulira iz različitih razloga i da nije iskrena. Pojedini zatvorenici su skloni da radije govore o duhovnosti, a jedan od razloga može biti upravo diskurs o „lažnim vernicima“ u zatvorskom kontekstu. Različiti narativi o mestu religije u zatvorima zahtevaju preispitivanje u odnosu na kontekst u kojem nastaju. Uzimajući u obzir emski pristup i značenja koja sami zatvorenici pridaju nekim praksama, neke od njih mogu i da ne smatraju verskim, na primer, joga se može, ali i ne mora smatrati verskom praksom, već duhovnim ili pak samo telesnim vežbama; s druge strane, iz etskog perspektive gledano, i one prakse koje sami ispitanici ne doživljavaju kao religijske mogu se posmatrati

kao verske jer izražavaju poseban pogled na svet i smisao života koji se pronalazi u transcendentnom.

4.1.4.1. Tradicionalne verske prakse

Religijske prakse koje se tradicionalno slave među vernicima pravoslavne religije su krsna slava, Božić i Uskrs, a pre bi se moglo reći da se u zatvoru „obeležavaju“ nego da se slave. Većina ne slavi krsnu slavu u zatvoru niti je „obeležava“ (48,7%), a odgovori su bili veoma emotivni, najpre zbog toga što se slava doživljava kao porodični praznik i odvojenost od porodice u tako važnom danu za celu porodicu ima naglašeniji emotivni značaj: „Ne slavim u zatvoru verske praznike jer su to momenti kada je porodica na okupu, što svakako nije slučaj, niti može biti, dok se nalazim na izdržavanju kazne.“ Osim isticanja važnosti porodičnog okupljanja, često se pominje da nema uslova za slavljene slave jer su zabranjeni osnovni slavski ritualni simboli slavska sveća, kolač i vino. Većina u zatvoru ima ikonu svog porodičnog sveca i obično se tog dana pomole i obrate svecu da zaštiti najpre članove porodice, a zatim i njih. Jedan od ispitanika smatra da „slavu ne treba unositi u zatvor“, a ispitanica iz zatvorenog odeljenja navodi da u svom paviljonu nije videla da neko slavi slavu ili da je na bilo koji način obeležava.

„Skoro nikad, retko se i pominje neki svetac kao da su nas napustili svi sveci i slave, neizvesnost života nam ne dozvoljava da se radujemo.“

„To je ovde nemoguće i nemamo uslova za to, što je jako sramota za naš srpski i pravoslavni narod.“

„Dušom i duhom može svako da slavi, materijalno ne. Kako to da pravoslavac Srbin u Srbiji slavi slavu bez popa i bez kolača?“

„Krsnu slavu nema uslova da obeležim niti bilo koji od verskih praznika. Nemamo crkvicu, ne možemo čak ni

sveću da zapalimo i na nekom osveštenom mestu da se u miru pomolimo.“

„Lepo je za vreme praznika, ja osetim to u srcu i meni je taj dan neverovatan, ja osetim u atmosferi nešto, a ljudi to ne vide. Napravimo neko jelo, sok, proslavimo sa nekom muzikom, ljudi se raduju, svi su tog dana srećni, taj duh sveti siđe, a kada bi ga pitao, on ne zna da kaže zašto je srećan.“

„Ne vidim potrebu da bilo šta slavim jer sam odvojena od ljudi koje volim.“

„Nažalost, nisu nam dozvoljeni ni slavski kolač ni sveća a ni odlazak u pravoslavnu crkvu, slavim Sv. Vasilija Velikog.“

U ženskom zatvoru ispitanice su pominjale da slave krišom, da nema uslova, ali se one „snađu“ i od onoga što imaju krišom naprave i tortu za neku proslavu. Poznato je da najveći broj vernika u Srbiji slavi Svetog Nikolu i Svetog Arhandela, tako da se za Svetog Nikolu u zatvorima tog dana priprema posna hrana u skladu sa tradicijom.

Veći broj ispitanika/ca (34,2%) naveo je da slavu samo „obeležava“, što je odrednica i u opštoj populaciji u slučajevima kada porodica nema finansijskih sredstava da proslavi pozivajući goste (obično se kaže „obeležimo u porodičnom krugu“).

Narativi o sticanju statusa pojedinca u zatvoru, o korupciji i načinima da se obezbedi pozicija ili dođe do nedozvoljenih stvari, o tome šta je sve moguće postići novcem, govore nam i o uticaju na pozicioniranje zatvorenika i sticanje privilegija i kada je reč o proslavljanju slave. Ne samo da nelegalni tokovi novca pomažu da se ostvari stratifikacija zatvorske zajednice već i da se, na primer, organizuje proslava slave, napravi torta, počasti društvo. Tokovi novca, razmena usluga, neformalna ekonomija dobara i usluga u

zatvorima utiču na mogućnosti i oblike praktikovanja religije.⁸⁶ Posmatrano iz perspektive materijalne kulture, svaka religijska praksa ima svoju materijalnu dimenziju i izraz, a za praktikovanje religije su potrebni materijalni elementi – od samih ikona, krstića, do molitvene prostorije, verske literature, pa i rekvizita za slavu. Zatvorenicima je načelno dozvoljeno da proslave slavu, kako pojedini navode: „Ne onako kao napolju, ali može da se slavi, pozoveš sebi drage ljude i počastiš ih“ ili „Slavljenik u paketu dobije svečanu hranu, u kantini kupi piće, sveću zapali u crkvi a drugu u zajedničkoj prostoriji/TV sali, gde posluži kolege osuđenike (u poluotvorenom odeljenju ide se kući za slavu).“ Vlada je tradicionalni vernik sa veoma izraženim nacionalnim identitetom, nekoliko puta je ponovio da voli svoj narod, a „što se tiče vere naše pravoslavne, ja želim samo da budem Srbin i najviše volim što sam Srbin, ne bih voleo da budem niko drugi“.⁸⁷ Vlada je jedan od retkih zatvorenika koji je priredio „veselje“ povodom slave u zatvoru:

„Prvi put sam slavio svoju slavu 2014. u Sremskoj Mitrovici, ispraznio sam svoju sobu i ubacio tri stola i pozvao ekipu i na pola slave mene odjednom neki žmarci obuzmu odozdo nagore, kao da ću da padnem u nesvest. Stvarno sam osetio nešto. Ja verujem u ono što vidim i osećam, mene je život naučio tako... Sve se naruči na kantini, sve sam imao, sveću, kolač. Bilo nas je više, pa smo se malo zaneli, previše nacionalnih pesma smo pevali – Bajuz Malog Knindžu.“ (Vlada, 1983)

„Slavimo i slave, nešto se napravi, pozove društvo. Pokušavaju da upodobu kao i napolju, došli su na slavu i

86 Zahvalnost na ovim uvidima dugujem kolegici Ildiko Erdei.

87 Ispitanik Vlada poistovećuje verski i nacionalni identitet, velikim delom konstruiše nacionalistički narativ na osnovu proživljenog tragičnog ratnog iskustva u okolini jednog grada u Hrvatskoj, kada su mu sugrađani druge vere ubili majku i oca, a njega ranili u nogu. Odrastao je u domovima za nezbrinutu decu i već tu počeo da se bavi preprodajom droge.

nađu se nekako da to izgleda kao napolju. Ne dolaze u crkvu, ja im kažem da bi trebalo da odu u crkvu i proslave sveca, ali neko neće. To jeste više ovde tradicija, mnogo je odabranih, ali malo izabranih. Ljudi slave kako znaju, neko i ne može da oseti više od toga i mi ne treba da ih gledamo ne znam kako jer on to tako oseća i svako na svoj način oseća Boga.“ (Goran, 1982)

Jedan od zatvorenika je imao u vidu i ritualno presecanje kolača u crkvi kao za njega bitan deo proslavljanja slave: „Neke svece možemo da proslavimo uz sveštenika i presecanjem kolača (one koji su u vreme posta jer tada sveštenik dolazi), ali većinu ne jer nam to uslovi ne dozvoljavaju, još uvek nemamo našeg paroha.“

Manje je onih koji navode da na dan slave posete kapelu ili crkvu u zatvoru, zapale sveću i pomole se svecu zaštitniku pred ikonom.

Ispitanice u KPZ za žene u Požarevcu žalile su se na uslove u zatvoru i na, kako pojedine smatraju, mnogo stroži tretman nego u muškim zatvorima.⁸⁸ Lista formalnih pravila ponašanja uključuje i zabranu pripreme hrane u paviljonima, a osuđenice mogu da dobiju u paketima ili kupe u kantini samo fabrički upakovanu hranu. Međutim, više njih je ispričalo kako se snalaze i prave, na primer, rođendanske torte ili kolače od onoga što mogu da kupe u kantini ili da nabave tajnim kanalima neformalne zatvorske ekonomije.

„Slavimo. Napravimo tortu a posle nas kazne jer je zabranjeno.“

88 Helsinški odbor za ljudska prava je procenio (2010) da se u KPZ za žene u Požarevcu koriste „rigidnija pravila nego u bilo kom drugom klasičnom zatvoru u Srbiji“, vrlo blizu granice onoga što se zove otvorena tortura. Smatraju da je to jedini zatvor u kome su osuđena lica, samo zato što su žene, prinuđena da veš peru ručno, i to čak i usred zime. (Izjava Ljiljane Palibrk u: Nebojša Grabež, Neljudski uslovi u zatvorima u Srbiji, Radio slobodna Evropa, 11. mart 2011, https://www.slobodnaevropa.org/a/srbija_zatvori_ljudska_prava_helsinski_odbor/2334213.html)

„Slavimo i pazimo da nas ne uhvate kada pravimo torte.“

„Ovde se više obeležavaju rodendani nego slave. Nema se ni para.“ (Maja, 1986)

Glavna obeležja slave – slavski kolač i sveća – nisu dozvoljeni, ali pojedine sagovornice imaju razumevanja za poštovanje pravila koja su uvedena zbog mogućnosti zloupotreba i domišljatosti zatvorenica da obezbede dopremanje nedozvoljenih supstanci u zatvor.

„Da, kako moramo tj. kako je dozvoljeno, a zavisi od smene“ (misli na dežurne komadire/ke).

„Počastimo se i onim što dobijemo od kuće, za mene je to najveći verski praznik i kako uslova za bilo šta drugog nemam, rana jutarnja molitva nalik ispovesti pred gospodom za mene je najbitnija.“

Pojedini ispitanici/e (6,6%) navodili su uopšteno da se slava može slaviti u zatvoru, da nije zabranjeno ili da se uglavnom ne slavi, ne izjašnjavajući se o ličnom izboru. Bilo je i onih (10,5%) koji nisu želeli da odgovore na pitanje o porodičnoj slavi.

Verske praznike, Božić i Uskrs slavi većina zatvorenika/ca (oko 54%) ili ih samo „obeležavaju“ (oko 12%), kako kažu pojedini koji žele da naprave razliku između slavljenja praznika kod kuće i u zatvoru. Oko 12% zatvorenika ne slavi niti na bilo koji način obeležava praznike. Glavni razlog je to što se Božić i Uskrs proslavljaju u krugu porodice, koja im nedostaje, to su za njih dani kada posebno tuguju za svojim članovima porodice, naročito decom.

„U zatvoru ne slavimo jer je to porodični i slobodarski praznik.“

„Ne, jer smatram da ovi praznici treba da se slave u krugu porodice.“

„Ne, nema uslova (nedostatak porodice, crkve...)“

Za one koji slave ti praznici predstavljaju dane kada, iako su odvojeni od porodice koja im veoma nedostaje, osećaju posebnu povezanost, obavezno se čuju sa porodicom, čestitaju praznik i bar na trenutak dožive prazničnu atmosferu u kući.

„Da, znači mi što me zbližava sa porodicom, a proslavljam sa svim običajima svoje vere.“

„Naravno da ih slavim, ali pošto su to praznici koji se proslavljaju u krugu porodice koja mi fali i inače, pogotovo tokom praznika, pre bi se moglo reći da ih obeležavam, a ne da ih slavim.“

„Da, slavimo, to su najteži trenuci u zatvoru kada nismo svojim kućama sa svojim najbližima.“

Pojedinim zatvorenicima je posebno važan ritualni deo praznika, liturgija i mogućnost da odu u crkvu i zapale sveću za zdravlje porodice i za mrtve.

„Samo rođenje i vaskrsenje Hristovo mi predstavljaju nešto posebno, ne samo u zatvoru već i u životu. A ovde se obično posle pričešćivanja i liturgije vraćamo u paviljon i uz skromno počašćavanje trudimo da što radosnije proslavimo.“

„Obeležavaju se i naravno i ja to činim, slavim i obeležavam po pravilima crkve i vere moje pravoslavne, uz neke nedostatke, ali i bez vršenja liturgije, što je najbitnije, u ovom zatvoru toga i za sada nema.“

Za tradicionalne vernike proslavljanje Božića i Uskrsa je običaj koji se mora poštovati i prenositi „gde god se čovek nalazi pa i u zatvoru“, pri čemu se ističu nacionalna komponenta praznika i značaj pravoslavne vere.

„Više znače u smislu poštovanja hrišćanskih običaja.“

„To su uz svetitelje koje slavimo jedini praznici, to su tradicionalno i religijski značajni dani za očuvanje pravoslavlja, a slavimo u skladu sa tradicijom.“

„Proslavljam, to su dva praznika najveća u hrišćanskoj veri, molitva, zdrave misli bitne su na prvom mjestu i čestitati porodici praznik telefonom, ostalo što se može – zatvor je ovo.“

„Žao mi je što najradosniji hrišćanski praznik moram da proslavim u zatvoru, ali obavezno obeležim oba praznika koliko mogu, pošto mi puno znače. Ali tu sam gde sam jer je bog tako rekao.“

„Da, slavim i Božić i Uskrs jer sam pravoslavac.“

Veliki broj ispitanika ističe socijalnu komponentu praznika, okupljanje i proslavljanje sa prijateljima koje su stekli u zatvoru, uz malo bolju hranu koju nabave u kantini, ali i tu je bitan ekonomski momenat, koji definišu „u skladu sa mogućnostima“.

„Ništa posebno ne činim, u zavisnosti kakva je atmosfera u sobi onoliko bude i svečano. Lične molitve i želje su svakako uključene. Svečana trpeza u skladu sa mogućnostima.“

„Kao i na slobodi, sve zavisi od mogućnosti.“

„Obeležimo, to nas spaja.“

„U krugu svojih prijatelja u sobi i liturgijom ako je organizovana, nekim ručkom tog dana, kada ustanem, kažem u sebi danas je sveti dan, prekestim se i trudim se da ga provedem bez svađe i loših misli.“

Običaj, hrana, okupljanje u zajednici prijatelja značenja su koja izdvajaju pojedini zatvorenici, kojima nije važna ili bar ne pridaju značaj religijskoj komponenti praznika.

„To mi je više navika nego poštovanje religije, slave drugi, pa slavim i ja, kako kući tako i u zatvoru, počastimo se dobrom hranom, osećam prazninu zbog porodice.“

„Uglavnom nikako, sem što više jedemo, tada se više ljudi otvara za hranu i ostalo šta ima.“

„Dva najveća praznika, spremi se neka hrana, krišom, jer je to zabranjeno, tako da je to daleko od slavlja, znače mi kao običaji.“

Izdvajaju se narativi jedne manje grupa posvećenih vernika koji praznike povezuju sa velikim iskušenjem, a poštovanje praznika i vera u Boga im pomažu da psihološki izdrže pritisak koji nosi život u zatvoru, osećaju se bliže Bogu tokom praznika i više praktikuju molitve nego drugim danima, dok je za druge značajna duhovna pozadina ovih praznika.

„Skoro da strahujemo od velikih praznika ili bar ja, na ogromnom smo iskušenju i bojim se da baš na taj dan ne iskusimo Božju ruku, puno grešim na taj način što se šalim na tu temu i normalno da se bojim. Vera u Boga mi pomaže da izdržim pritisak kome sam izložena.“

„Obeležim jer ta dva praznika su bliska duhovnosti koju nosim.“

Zatvorske ustanove za Badnji dan i Veliki petak pripremaju posnu hranu za sve zatvorenike, što pojedini zatvorenici zameraju: „Nismo svi vernici, a posna hrana u zatvoru je najlošija.“ Zavodi obično pripreme neku svečaniju hranu i farbana jaja za Uskrs i to je sve, kako kaže jedna ispitanica, „tek da i mi osetimo da je praznik“. Marginalizovanost, socijalna isključenost i deprivacija najvidljiviji su u vreme praznika i osuđenici/ce ih doživljavaju na različite načine. Razlike postoje u odnosu na vrstu tretmana u zatvorenom, poluotvorenom i otvorenom odeljenju zatvora u koje se osuđenici raspoređuju. Nezavisno od te činjenice, generalni doživljaj da

su socijalno isključeni iz šire zajednice intenzivnije se doživljava za vreme praznika. Kako kaže jedna sagovornica: „Sve je mrtvo, niko ne dolazi da nas obiđe, mnogi odu na vikende a i zaposleni na praznični odmor.“ (Rada, 1964)

Jedna ispitanica je istakla negativnu pojavu koja prati obično praznike nešto više nego obične dane:

„Ovi praznici su u zatvoru izvor dosade, iz čega obično proizađe napetost jer tugujemo za kućom i porodicom. Posledično, samo se uveća broj rasprava, svađa, pa i tuča. Žalosno ali tačno.“ (Lena, 1973)

4.1.4.2. Molitva – svakodnevna komunikacijska praksa

Molitva je deo života ljudi gotovo u svim religijama, tradicionalnim, narodnim, plemenskim, novim ili alternativnim, u različitim istorijskim, društvenim, ekonomskim i kulturnim kontekstima, često i ljudi koji nisu religiozni. Molitva je nesumnjivo naučeno ponašanje i u tom smislu podložna kulturološkim i kognitivnim ograničenjima, poštovanju određenih normi i pravila ponašanja u sekularnoj sferi (Wuthnow 2008, 493). Na drugoj strani, obraćanje Bogu ili natprirodnoj višoj sili podrazumeva ritualizovane vidove interakcije (Goffman 1967). Antropolozi su na različite načine, raspravljajući o ritualima, i molitvu okarakterisali kao granicu koja povezuje dve sfere, profanu i sakralnu, ljudsku i nadljudsku, nemoćnu i moćnu. Međutim, nije dovoljno pažnje posvećeno emotivnoj dimenziji religijskog iskustva, koje se više tumačilo kroz verovanja i ritualne prakse, posebno u sociologiji, pod uticajem pozitivističkog pristupa koji je nametnuo proučavanje onoga što se može posmatrati i meriti (Riis and Woodhead 2010, 2).

Komunikacija se, u činu molitve, odvija na nivou onostrane realnosti sa ovozemaljskim posledicama, a antropološka istraživanja bi trebalo da nam protumače iskustva samih vernika i kako oni razumeju šta se prilikom te komunikacije dešava. Postojanje molitve u svakodnevnom ži-

votu, posebno u specifičnim životnim situacijama kao što je izdržavanje zatvorske kazne, pruža nam mogućnost da iz naracija o proživljenom iskustvu bolje razumemo kako ljudi tumače svet u kojem žive, sopstvene potrebe i vrednosti, u šta veruju i šta im molitva znači. Molitva je jedan od oblika komunikacije sa božanskim, verovatno i najčešći i najdo-stupniji običnim vernicima, usmeren na dobijanje pomoći i blagostanje vernika. Istovremeno, molitva je na izvestan način potvrda prisustva božanskog i sredstvo kojim se iskazuje društvena podrška u grupi, kada je reč o kolektivnoj molitvi, kao i vid formalne i neformalne socijalizacije u vršnjačkoj ili bilo kojoj grupi (Corwin 2014, 174) (u ovom slučaju odnosi se na socijalizaciju zatvorenika koji osećaju neformalnu povezanost sa drugim vernicima u zatvoru). Značaj molitvene komunikativne prakse zabeležen je na planu fizičkog i psihičkog blagostanja, u manjoj anksioznosti i depresiji tokom života. Iako naučnici priznaju i ističu višestruku korist molitve, ona empirijski nije u dovoljnoj meri proučena, što važi i za antropološka istraživanja. U novijim projektima istraživačka pažnja usmerena je na tipologiju molitve, merenje učestalosti i doslednosti u posvećenosti praksi molitve i efektima koje ostvaruje u životu vernika. U kontekstu življene religije molitvena praksa se posmatra kao deo svakodnevnog života, fokus je na onome što ljudi rade i kako to oblikuje njihov život i odnos prema svetu (Orsi 1997; Ammerman 2003, 2021, 2007).

Prvo antropološko promišljanje molitve dao je Marcel Mos, u eseju koji je napisao 1909. godine, koji je ostao nepoznat naučnoj javnosti i tek je 2003. godine preveden i objavljen na engleskom jeziku. Molitve su, uključujući i lične molitve u osami, verski obredi, u tom smislu Mos ih vidi kao društveni akt neodvojiv od društvenog konteksta u kojem se izvode. Smatrao je da molitva nije individualna komunikacija sa Bogom ili zadovoljenje neke psihološke potrebe već je identifikuje kao instituciju. Molitva je proizvod dogme, istorijskog razvoja i crkvenog poretka sadržanog u

najjednostavnijoj formuli molitvene fraze „U ime Oca...“, smatra Marsel Mos (Mauss 2003, 33). Društveno poreklo i karakter molitve, čak i onda kada je individualna i lična, za Mosa su nesumnjivi čak i kada slobodno biraju način izražavanja, gde i kada će se moliti, ali se uvek koristi posvećeni jezik koji se odnosi na svete stvari koje podržava društvena i kulturna tradicija (isto, 33). Ne postoji sfera „društvenog života u kojoj molitva ne igra ili nije igrala neku ulogu“ (Mauss 2003, 36). Ona je formalizovana u mnogim socijalnim situacijama i organizaciji porodice, učvršćuje zajednicu, dok je moralna komponenta uočljiva u ispovesti, iskupiteljskoj molitvi i priznanju krivice. Dakle, za Mosa molitva je „društvena stvarnost izvan pojedinca, u sferi ritualne i verske konvencije“, iako ne osporava individualnu komponentu molitve, iako svako može da stvori ličnu molitvu, ona ne prestaje da bude društvena institucija (isto, 36). Polazeći od Mosovog dela, antropolozi su istraživanje molitve usmerili ka lingvističkom pristupu posmatrajući molitvu kao oblik religijskog jezika inkorporiranog u specifične društveno-istorijske kontekste (Hanks 2010, Robins 2001, prema Corwin 2014, 175), kao govorni žanr sa akcentom na formi, sadržaju i načinu na koji se praktikuje (Bauman 1983, Shoaps 2009, prema Corwin 2014, 175). Molitva, u eri individualizacije, neoliberalnih i globalističkih težnji, kao i Mosovo insistiranje na društvenom karakteru molitve, može da opstane samo tamo gde je zvanična crkva povratila svoj uticaj u javnoj sferi, gde se religija revitalizovala, gde su desekularizacijske tendencije jake, kao u zemljama bivšeg socijalizma, uključujući i Srbiju.

Pritisak javnosti i nastojanje Srpske pravoslavne crkve da vrati vernike u crkve propagirajući sabornost i zajedništvo uključuje, dakle, crkvene rituale, između ostalih, i zajedničku molitvu na liturgiji. Upravo taj i slični zahtevi dovode u pitanje autonomnu motivaciju vernika i daju mogućnost da prisustvo u crkvi pa i molitvu okarakterišemo kao konformističku. Videli smo da i u zatvorima postoje sumnje u

iskrenost javnog ispoljavanja religioznosti, posebno od kako je ona omogućena i u zatvorima institucionalnim uvođenjem liturgijskog života.⁸⁹ Molitva u zatvorima ostaje neformalna, svakodnevna i na privatnom nivou, kao individualistički čin, koji se često obavlja i u tajnosti, te se zajedničkoj molitvi ne pridaje značaj – niko od ispitanika nije pominjao grupnu molitvu nakon liturgije. Međutim, teološki zajednička molitva na liturgiji simbolizuje povezivanje vernika zajedničkom praksom bez obzira na to da li su oni doživeli tu praksu kao rutinsku, bili neiskreni, počev od motivacije da prisustvuju liturgiji i zajedničkoj molitvi, ili su posvećeni i iskreni vernici.

S druge strane, malom broju vernika je bio poznat citat: „A kad se molite, ne budite kao licemeri, koji vole da se mole stojeći u sinagogama i na raskršćima, da se pokažu ljudima. Istinu vam kažem: dobili su svoju nafradu. 6. Nego, kad se moliš, uđi u svoju sobu, zatvori vrata i moli se svome Ocu, koji je u tajnosti, i uzvратиće ti tvoj Otac, koji gleda u tajnosti, javno. 7. Kad se molite, ne brbljajte kao neznabošci jer oni misle da će zbog mnogo reči biti uslišeni. 8. Ne budite, dakle, kao oni jer vaš Otac zna šta vam je potrebno i pre nego što ga zamolite“ (Matej, 6. 5.). Međutim, kada sam im to pročitala iznenađeno su potvrdili da se upravo tako i ponašaju.

U sociološkim i antropološkim istraživanjima molitva se definiše kao materijalistička, bilo da je usmerena ka sticanju ovozemaljskih nagrada ili ka izbegavanju nesreća, kao instrumentalna (nije sama sebi cilj već sredstvo za postizanje drugih ciljeva), ili ka postizanju ličnih interesa. Iako sociolozi smatraju da ti aspekti zastupljeniji u praksi, postoje i nematerijalističke molitve sa prevashodno duhovnim ciljevima. Pojedine nemaju direktne zahteve ili molbe već su deo meditacije ili kontemplativne molitve, zatim molitve kao verske

89 Nemaju svi zatvori kanonske uslove za održavanje liturgija, a tamo gde i postoje, retki su zatvori za koje može da se kaže da imaju redovno, bar jednom nedeljno, bogoslužjenje uz zajedničku molitvu (redovne liturgije se održavaju u Okružnom zatvoru u Beogradu).

obaveze ili dužnosti (na primer, u islamu, namaz pet puta dnevno) ili cilj sam po sebi, gde motiv nije instrumentalan u postizanju uzvratnog *qui pro quo* – „ja tebi, ti meni“ (isto, 12). „Molite – i daće vam se; tražite – i naći ćete; kucajte – i otvoriće vam se. 8. jer ko god moli, dobija; i ko traži, nalazi; i otvoriće se onom ko kuca“ (Matej, 7.7; 7.8).

Ljudi mole za konkretne stvari, često i materijalne prirode. Pentakostalna vera je najeksplicitnija jer kroz versku praksu obećava materijalni prosperitet te nije čudo što vremenom postaje poznata i kao „pokret za zdravlje i bogatstvo“. Pojedini vernici očekuju materijalne i fizičke nagrade za versku privrženost i kao odgovor Boga na molitve. Molitve zahvalnosti su uglavnom opšte prirode, odnose se uopšteno na Božje prisustvo, naklonost i pažnju koju Bog iskazuje svojim blagoslovima. Ispitanici su isticali da veruju da ih Bog voli, da je to za njih značajna psihološka podrška. Ali kada sam ih pitala na osnovu čega su to zaključili, odgovori su uglavnom išli u pravcu intuitivnog osećaja ili doživljenog emocionalnog stanja u kojem se nalaze prilikom molitve. Sadržaj molitve je najčešće ispostavljanje konkretnih zahteva: od Boga se očekuje određena intervencija u sudskim procesima, u izricanju kazni, dobijanju uslovnog otpusta, izlaska u grad, paketa i slično. Često se mole za druge, članove porodice, prijatelje, ali i sve ljude, decu, bolesne itd. Jedna ispitanica uvek počinje molitvu tako što „navedem sve druge ljude, pre svega decu, zatim molim za svoju decu, a tek naposletku za sebe“. U većini molitvi se kombinuju iskazivanje zahvalnosti i postavljanje zahteva, a zasnivaju se na verovanju i nadi da će molitva biti delotvorna. Naravno, ne pristupaju svi molitvama očekujući neku korist. Jedna od posvećenih vernica koja se moli svakodnevno u tome vidi „odu zahvalnosti Bogu.“

Kako se konstruiše slika Boga kroz molitvu? Za vernike je najznačajnije da oseće da je Bog prisutan i da molitve nisu uzaludne, dakle, „da je tu i da me čuje“ i ne samo da čuje već i da sluša često i veoma duge molitve, da je neko ko prima

i daje ljubav, sa kim mogu da uspostave emocionalni odnos za koji se veruje da je obostran. Većina osuđenika/ca posebno ističe da nisu ljuti na Boga što ih, na primer, nije spasio zatvorske kazne već su, naprotiv, zahvalni jer i u tom slučaju Boga doživljavaju kao spasioca. Da li je drugačije u slučajevima kada se kazna zatvora doživljava kao nepravedna? Više puta sam imala prilike da čujem da su greškom u zatvoru i da su nepravedno osuđeni i onda se racionalizuje da je Bog imao svoje razloge zašto je tako uredio, obično se to pravda Božjim korektivnim naumom, „moralo je da se to desi da bih shvatio šta su prioriteti u životu i gde sam grešio“. Bog na poseban način šalje poruku koju osuđenik prepoznaje kao opomenu. U tome je dalje neophodna Božja pomoć da se ne čini loše, da se verom u Božje prisustvo usmeravaju budućnost i ponašanje.

Molitve zatvorenici doživljavaju kao način da antropomorfizuju Boga, da ga dožive kao prisutnog i bliskog, ali u situaciji kada im nedostaju bliske osobe, molitve su i način da se racionalizuje sopstveni status, da se osmisli ili preosmisli, da se iskaže patnja koju osećaju zbog nedostatka porodice, najviše dece i voljenih osoba. Moleći se za svoje bližnje na taj način, u situaciji kada su daleko, svakodnevno obnavljaju i održavaju vezu i učestvuju u njihovim životima. Jedna od ispitanica se svakog jutra pomoli da njena deca budu zdrava, da polože ispit, da se dobro pokažu na razgovoru za posao, da se međusobno slažu i brinu jedni o drugima.

Od ispitivanih zatvorenika, moli se njih 53%, ne moli se 22,8% i povremeno se moli 18,3%. Na ovo pitanje nije odgovorilo njih 5,9%. Značajan podatak je da se mole i oni koji se nisu izjasnili kao vernici. Uglavnom se osuđenici mole svakodnevno, najčešće ujutru i uveče, u sobi, sedeći ili ležeći u krevetu pre ustajanja i/ili pred spavanje. Molitva je duboko privatna stvar, ritual za koji ostali zatvorenici i ne moraju da znaju, a nekoliko njih je naglasilo da se trude da ostali u sobi to ne primete. „Da, s obzirom da nema mesta gde mogu biti sama, molim se kako znam i umem a da pri tome ne budem

upadljiva. Naročito noću, kada legnem, zaspim izgovarajući molitvu.“ Vernici tako konstruišu svoj sveti prostor koji se nalazi u njihova dva kvadrata koje zauzimaju ormarić i krevet, uz obavezne rikvizite Bibliju, molitvenik i ikonice.

Posvećeni vernici, ukoliko su i drugi zatvorenici upoznati sa tim, molitveni ritual obavljaju javno, a ako je više onih koji se neskriveno mole u sobi, dešava se da organizuju zajedničku molitvu. Ispitanica Hana, koju su u početku ismejavali i nazivali bogomoljkom, a kako kaže, sve više oseća da prihvataju i menjaju odnos prema njenoj posvećenosti, kaže da se dešava da joj druge osuđenice dolaze i pitaju je da se pomoli za nekog od članova njihove porodice, najčešće u nekom važnom momentu u njihovom životu, kada je u pitanju zdravlje ili važan ishod suđenja, dobijanje uslovnog otpusta i slično.

Ređe se mole po nekom ritualnom pravilu, uz molitvenik i brojanicu, najčešće izgovaraju „Oče naš“ i na kraju ga zamole za neku konkretnu pomoć, mada je nezanemarljiv broj onih koji tvrde da se obraćaju Bogu na „prirodan način“, svojim rečima, kao da razgovaraju direktno sa njim. Pojedini osuđenici/ce uvode svoja pravila, tačnije svakodnevne rutine kojima organizuju svoje vreme i izdvajaju momente koji su samo njihovi, većina se moli ujutru i uveče pre bilo kojih aktivnosti. Jedan ispitanik se ujutru i uveče moli uz molitvenik, a tokom dana uz brojanicu i Isusovu molitvu, bez obzira na to gde se nalazi i šta radi. Manji broj posvećenih vernika uvodi svoja pravila ili poštuje ona koja smatra crkvenim pravilima i ritualima koje su na slobodi praktikovali obično u crkvi, kao što je čitanje akatista.

„Imam svoje molitveno pravilo. Ujutru i uveče se molim iz molitvenika, a u poslepodnevnim satima svojim rečima. Svaki dan u određeno vreme čitam akatiste gospodu Isusu Hristu i majci Božjoj. U slobodno vreme izgovaram Isusovu molitvu, takođe, obavezna je i molitva pre i posle jela, kao i pre i posle rada.“

„Uvek sam u molitvi, i kad je dan i po noći molim se u sebi, nekad naglas, tiho i sa brojanicom i sa molitvenikom, budim se uz molitvu isto i zaspim.“

Neki osuđenici/ce se mole i dok rade. Ispitanica koja šije u pogonu moli se dok radi jer je tada niko ne ometa i može da usredsredi svoje misli. Molitva postaje njihov svakodnevni ritual, spona koja ih povezuje sa Bogom i verskom tradicijom, ali i sa članovima njihovih porodica jer se obično mole za njih, najčešće za decu, to je trenutak u kojem misle na njih, iskazuju svoj brižni odnos i osećaju povezanost. „Da mi porodica bude zdrava, da imaju sve što im treba i da se ne sekiraju za mene toliko“, kaže jedna od sagovornica.

„Gledam da se molim svako veče i dodam i svoju molitvu, prvo 'Oče naš', a onda da podari mojoj deci mnogo zdravlja, da budu uspešni u svakom poslu koji rade, pruži im tu dobrotu da imaju i da prepoznaju u drugim ljudima, štiti ih od svakog zla, da budu svoji ljudi i da ne skrenu sa puta.“ (Maja, 1986)

„Noću pred počinak u mraku sklopim ruke prekrstim se, poljubim sliku Boga i pomolim se, dugo... za moje najdraže, za one koji nisu uz mene, za sebe, zamolim Boga da me povede pravim putem i oprostí grehe, da nađem mir unutrašnji i budem uz svoje bližnje.“

„Molim se Bogu svakodnevno jednom, a nekad i više puta dnevno, obratim se Bogu kroz molitvu 'Oče naš', a onda ga molim da se umilostivi na mene slugu nedostojnog i zatražim oprostaj svih grehova, pa za zdravlje najbližih, sina, sestru, sestričinu i za svoje prijatelje i neprijatelje. Jer smatram da je čovek velik onoliko koliko može da oprostí.“

„Osećam povezanost sa svojom porodicom od koje sam odvojena, jer znam da se i oni mole za mene.“

Bilo da ispitanik/ca veruje da je Bog antropomorfnog karaktera ili ga zamišlja kao višu silu, energiju, očekuje odgovor na molitvu, a načini na koje ispitanici prepoznaju da je to rezultat koji stiže od imanentnog božanstva retko su u domenu čudesnih dela.

Od toga kako se obraćaju Bogu zavisice i epistemološki problem kako (s)poznaju Boga i određuju kakav je zapravo (Geret 1993, 333). Većina ispitanika se obraća u privatnim molitvama ličnom, a ne bezličnom Bogu, koji je, kao takav, sposoban da razume emocije, ali i da ih uzvрати. Geret tumači da je takav odnos u anglikanskim molitvenim priručnicima iz XVII veka očekivan, u protivnom, ukoliko bi se prihvatila Božja različitost kao apsolutna, „molitva kao smisljeni oblik lične komunikacije sa božanskim postala bi nemoguća“ (isto, 337). Pojedini se obraćaju i svecima, obično onom kojeg slavi njihova porodica i mole se držeći u rukama ikonicu tog sveca.⁹⁰

Molitvu ne upražnjavaju samo pravoslavni vernici već i vernici drugih religija i praktikanti alternativnih religijskih vera ili koncepata. Jedan ispitanik molitvom smatra izgovaranje mantrе i imena bogova, „svih 6 sati kada radim pranajamu odnosno vežbe disanja i dizanja kundalini energije“. Ispitanica se moli jednom bogu ili ponekad i bogovima, ali i „osećaju i energiji, sve što u duši osećam. Obično gledam kroz prozor ili sedim prekrštenih nogu ili kao Indijci, sklopim dlanove izgovorim dve totalno različite molitve i onda svojim rečima sa zatvorenim očima“. Ili u svakom momentu kada oseti potrebu da se poveže sa univerzumom.

90 Karakteristično je da se pravoslavne ikone ne smatraju objektima obožavanja, one su materijalna manifestacija božanskog i most između dva sveta. Međutim, vernici ih percipiraju kao svete same po sebi, što se najbolje vidi ne samo u gotovo obaveznom posedovanju bar jednog religijskog rekvizita u vidu ikone, već i u razvijenom kultu čudotvornih ikona u svim pravoslavnim crkvama pa i SPC (Radulović 2012). Ispitanici su takođe navodili da je ikona najčešći materijalni religijski predmet koji imaju u intimnom sakralnom prostoru sobe ili samo kreveta, a često i u većem broju.

„Ja sa Bogom uveče razgovaram u svom krevetu, molim ga da moju dušu zaštiti i ne dozvoli mi da budem zavidna, pakosna, ljubomorna, sebična jer to čoveka najviše čini nesrećnim. Pričam sa njim o svemu što me muči, uz pomoć njega u sebi pronalazim odgovore i rešenja za sve.“

„Molim se Bogu za svoju porodicu i dete, činim to kad god osetim potrebu, uveče pre spavanja i ujutru kada započnem dan, kao i pre svakog obroka, obično je to kratka molitva koju izgovaram u sebi.“

„Molim se u sebi, jednostavno isključim se od svega, osetim tu neku energiju, ništa vizuelno, tu energiju iz duše i molim se za sve ljude i za sve one koji su se ogrešili da se vrate na pravi put. Inače sam to radila, na prvom mestu je zdravlje za moju decu i da ne pokleknu i da budu dobri ljudi.“ (Jagoda, 1976)

„Da, ali ovde je mnogo otežano ujutru, ponekad i danju i pred spavanje. Mada sam baš u kušnji. Najlepše je kada ti je Isusova molitva vazda na usnama.“

„U momentima kada želim da sredim misli i kaos koji mi je obično u glavi. Obično u nedogled ponavljam Isusovu molitvu u sebi.“

Neki ispitanici se mole povremeno, samo onda kada osećaju potrebu, ili u crkvi kada sveštenik pozove na molitvu, povodom nekog praznika ili u kriznim situacijama: „Uglavnom kada mi u nekim momentima bude teško kada mislim da mi može pomoći.“ Nikada se ne moli 22,8% ispitanika, i to ne samo onih koji nisu religiozni već i onih koji su se izjasnili kao poštovaoci kulturne tradicije. „Ne, lagao bih kada bih to rekao, ali ozbiljno razmišljam da promenim svoj stav o tome.“

Zatvorenici najčešće čitaju dela oca Tadeja, pojedini izgovaraju Isusovu molitvu onako kako je ona glasila u po-

četku: „Gospode Isuse Hriste, sine Božiji i Reči Božija, Bogorodice radi, pomiluj me (grešnog/grešnu).“ Najčešće im je poznata skraćena verzija: „Gospode Isuse Hriste, sine Božiji, pomiluj me grešnoga (grešnu).“ To je sveobuhvatna molitva u skladu sa Isusovim učenjem o molitvi, a većina nakon toga obično doda konkretna imena ljudi za koje se moli.

Poznato je da istraživači religije često navode kako njihovi sagovornici imaju problem da opišu i izraze rečima emocije i iskustva tokom molitve. Osećanja koja imaju prilikom molitve moji sagovornici opisuju kao: olakšanje, smirenost, blaženstvo, sigurnost, duševni mir i spokoj, hranu za dušu, razbistravanje uma, smirenje, približavanje bogu; skidanje tereta sa duše, „osećam da me Bog čuje i da će uslišiti moje molitve“, osećaj povezuju i sa onim što im najviše nedostaje – „Osećam da sam ušla u svoj dom, tj. u svoju slobodu“.

Ilustrativni primeri svedoče o veoma složenim iskustvima ispitanika i višestrukim dimenzijama molitvenih praksi.

„Nekada toliko plačem, jecam dok se molim, a nekada kao da skinem sav teret.“

„Blagostanje i mir oko svoje aure koju sam napravila, tj. stvorila od zlih sila.“

„Osećam veru, nadu i da je to dug put – ispravan put koji vodi spasenju i koji štiti moje najdraže.“

„Osećam se da nikada, nijednog trenutka nisam sama, uvek imam sagovornika koji u meni budi ono najlepše i najvrednije, ljubav.“

„Kada sam povezana sa univerzumom, osećam spokoj i povećanje energije.“

„Molitva je lek za moju dušu. Dok se molim, osećam da me Gospod sluša i da direktno moji vapaji molbe, boli,

jecaji, zahvalnost, poniznost do njega sežu. Kada osetim toplinu koja se rasplamsava u mojim grudima, mirna sam i spokojna jer znam da je Gospod uz mene i da me njegov blagoslov prati.“

„Osećam se blaženo, često su mi molitve propraćene suzama, a mnogo puta osećam da se i moj anđeo hranitelj moli zajedno sa mnom.“

„Bog ne kažnjava, bog je milostiv, sila njegovog milosrđa je bezgranična. Sve što mi se u životu desilo ružno je i strašno, nemilosrdno, lično je moja greška jer sam podlegla nesvesno i svesno iskušenjima koja nisu od Boga.“

„Ne bih da opisujem, ali najbliži je talasima ljubavi i emocija koju širim i dajem svima oko sebe.“

„Uvek se molim s ljubavlju, s radošću pristupim molitvi, s mirom uvijek čovjek osjeti molitvu na različit način u svakom slučaju na napredak, velika su iskušenja posebno za vrijeme molitve, ali je Bog najveći.“

„Posebno sam smiren i mnogo mi je lepo.“

„To je neopisivo.“

„Budna pažnja uz želju da molitva bude iskrena te da zadobijem smirenje i da Gospod prihvati moje pokajanje možda je najbolji izraz za osećaj tokom molitve – strahopoštovanje.“

„Kada završim molitvu, osećam da sam rasterećen jer sam sve svoje muke i molbe uputio i ispričao onome ko bi mi pomogao.“

„Pre molitve prvo sabranost i koncentracija, iskreno kajanje je neophodno da bi Gospod Bog uslišio molitvu. Kada osetim spokoj i blaženstvo, neopisivu sladost u

srcu i duši, znam da je molitva uslišena jer je prisutna blagodat Duha svetog u meni.“

„A kako neko može da se oseća dok se moli za ceo svet za ljubav, razumevanje odgovornost, to je jedini i pravi osećaj kada te prožima ljubav i život, a samo to je vredno našeg postojanja, naše prave naravi.“

Ispitanica na meri lečenja od narkomanije u Zatvorskoj bolnici u Beogradu preispitivala je u toku intervjua svoj odnos prema veri i molitvi. Iako je odrasla u svešteničkoj porodici, dosta je slušala o veri, ali nisu posebno na tome insistirali. Deda je bio sveštenik i govorio je da će on postiti za sve njih. Ispitanica misli da veruje u Boga, uvek se molila kada je bila u problemima, ali u drugom braku muž nije religiozan te je zapostavila i molitve. Dok je bila u prvom braku posećivala je sa suprugom manastire i obavezno se molila svaku noć, ali „iskrena da budem, to sam prestala da radim, trebala bi više da se posvetim“. Išla je dva puta na liturgiju u zatvoru i molila se za decu, „za sve ljude dobrog srca i za sve ljude loše da prime negde dobrotu u sebe, tako sam naučena i vaspitavana“. Nastoji da se sada češće moli, bar uveče, jer ima troje dece na koju misli i koje pominje u molitvi. Obično izgovori „Oče naš“, a onda doda i svoju molitvu u kojoj se moli Bogu da podari deci zdravlje, „da budu uspešni u svakom poslu koji rade, da im pruži dobrotu da imaju i da je prepoznaju u drugim ljudima, da ih štiti od svakog zla da budu svoji ljudi i da ne skrenu sa puta“ (Mima, 1986).

Otac dvoje dece, samohrani roditelj, koji je u zatvoru odlučio da se promeni zbog dece, tu motivaciju održava uz pomoć religije.

„Dešavale su mi se lepe stvari posle nekih intenzivnijih molitvi, ne znam kako bih to opisao, ali eto, konkretno, kada se molim da sa decom bude sve u redu i kada se čujem sa decom, čujem da im se nešto lepo dogodilo, dođu ovde i srećni su. Uglavnom su molitve usmerene

prema deci, ali i prema samom sebi. Kada nešto priželjkujem, molim se i stvarno se iznenada dogodi to nešto. Ne znam baš neki konkretan primer, ali bilo je situacija“ (Nenad, 1979).

Antropolozi posmatraju molitvu kao žanr, u smislu da se na osnovu ponašanja jedne osobe može zaključiti da se ona moli, na osnovu posebnog položaja tela, položaja ruku, tihog glasa i slično, to je posebna tehnologija molitve koja zahteva usredsređenu pažnju. Ljudi uče da se mole na specifične, strukturirane načine, kako od sveštenika tako i od drugih vernika, iako postoje i priručnici o molitvi. Međutim, to ne važi potpuno za zatvore, pojedini osuđenici su prinuđeni ili biraju da prikriju svoju posvećenost molitvi. Temporalnost molitve strukturise svakodnevni život, dnevna rutina oblikuje zatvorski život, a molitva je deo te rutinizacije kojom se obeležavaju različiti delovi dana. Od uslova u zatvoru zavisi kako će organizovati svakodnevni život u molitvi. Ispitanica osuđena na veoma dugu kaznu zatvora izuzetno je posvećena religiji od kada je u zatvoru, nastoji da se često moli i koristi svaki trenutak da se posveti molitvi. Opisala je kako izgleda njena svakodnevna posvećenost:

„Ja sam ovde često u molitvi, svakog trenutka ako mogu ja se tome posvetim. Radim u pogonu od početka i tako kada radim rutinski posao, i ja se onda molim pa sam pitala sveštenika i on kaže da nije greh da se moliš uvek kada osetiš... imam molitvenik koji koristim, a imam i svoje molitve. Najpre ujutru kada ustanem zahvalim se Bogu za dan koji mi je podario pa ga zamolim za zdravlje i blagoslov mom detetu i celoj porodici, potom se molim da mi oprosti sve grehe, da mi da snage da sve ovo izdržim i da se što pre vratim svojoj ćerki. Onda se zahvalim na svemu što mi je podario, na porodici, na svima koji žele da mi pomognu, za svako dobro i sve što je učinjeno za mene, svim svetim i anđelima koji mole za mene, na kraju se pomolim i za dušmane i za neprijatelje, nek im oprosti jer ne znaju šta rade.

U sobi imam osam žena, ja sam i to pitala sveštenika jer čujem dosta pogrdnih reči iza sebe, pusti se muzika glasno, ja nisam na mestu gde bi trebalo da tražim, nemam ni pravo da tražim da čute dok se molim. Ja uspem da se ponekad isključim, ali nekad dopru te reči do mene, nekad mi zasmeta, a sveštenik mi kaže da su to iskušanja, samo vi nastavite.“ (Hana, 1976).

Sagovornica Jovana je nakon dolaska u zatvor promenila svoj odnos prema veri i molitvenoj praksi:

„Imala sam ranije potrebu i molila sam se i kada legnem i kada ustanem i kada sednem da jedem ili bilo gde da krenem, pomolim se da l' u sebi ili naglas, mogu da kažem da sam tada išla čistim putem, ali kako mi se sve izdešavalo, zapostavila sam da se molim.“ (Jovana, 1983)

Prestala je da se moli nakon izrečene kazne za krivično delo za koje tvrdi da nije počinila, kako kaže, zbog toga je i želela da dođe na razgovor. Osećaj nepravde, pomešana osećanja tuge i besa udaljila su je od molitve i vere:

„Razlog je taj što se sve izdešavalo, a sve je komplikovano da vam ispričam, sve što se desilo. Vrata sudbine... postoje neke stvari koje su drugim ljudima nepozate, a meni su poznate, saznajući ko sam i šta sam u toj priči. Zato sam zapostavila, mada bi trebalo da se molim. Osećam da mi je čista duša jer ja lično znam da li sam ili nisam. Teško mi je, kada krenem da se molim, pomolim se vratima moje sudbine, ali ne znam kako da vam to dočaram, verovatno ćete me razumeti. Pomolim se i ne znam da li ima svrhe da se više molim, taj osećaj mi je još uvek čudan. Verujem da postoji viša sila i kada se moliš, pa onda probam, pa zastanem i pitam se da li ima više svrhe.“ (Jovana, 1983)

Rekla bih da se u zatvorima podjednako koriste institucionalne i individualne, improvizovane i duboko emocionalne molitve, koje nam govore o duhovnoj posvećenosti pojedinih

osuđenika. Sakralni prostor koji svako stvara za sebe, vreme koje sporo protiče i, ma koliko bilo strukturirano zatvorskim propisima, ostavlja dovoljno slobodnog vremena koje osuđenici moraju sami da organizuju i popune iole smislenim aktivnostima.

4.2. Individualizacija religijskog života

O tome kako je institucionalno organizovan religijski život u zatvorima bilo je reči u ovom poglavlju, ukratko su izneti i kvantitativni podaci, koji bi trebalo da približe sliku o zastupljenosti religioznosti u zatvorima, i kvalitativni, koji se odnose na zadovoljstvo osuđenika uslovima za praktikovanje vere i poverenje koje iskazuju prema sveštenicima i duhovnicima.

U daljem tekstu ću više pažnje posvetiti pitanju kako su osuđenici odgovorili na postojeće organizacione modele i aktivnosti ili kako su nezavisno od toga gradili svoj odnos prema veri, verskim, alternativnim ili holističkim praksama. Interesovao me je svakodnevni verski život zatvorenika, kako ga žive – „življena religija“, različita značenja koja pridaju religiji i/ili duhovnosti, različita shvatanja, šta za njih znače verovanja, religijske i/ili duhovne prakse i identiteti. Vernik je često nevidljiv ili marginalizovan u brojnim prikazima religijskih verovanja i praksi jer se veća pažnja posvećuje kolektivnom ispoljavanju vere i za to je odgovorna dihotomija između individualnog i kolektivnog, naglašavaju se društveni strukturni faktori kao važniji za razumevanje života vernika (Collins 2008, 144)

Proces prisvajanja verskog identiteta i izgradnje verskog života u zatvorima je u velikoj meri individualizovan, osuđenici su prinuđeni da pribegavaju konstruisanju sopstvene duhovnosti i/ili religioznosti i verskim praksama koje prilagođavaju zatvorskim uslovima, što ne isključuje potrebe koje mogu da se zadovolje i u institucionalnim ob-

licima religijske prakse, prisustvom duhovnika i pre svega liturgije, koja je posebno važna za pravoslavne vernike. Položaj zatvorenika, njihovo mesto „otpadnika“ u društvenoj strukturi, kojima se ne veruje i kada „mole ili se zaklinju Bogu“, to što kriminalna struktura predstavlja prepreku za rehabilitaciju neki su od razloga zbog kojih se osuđenici okreću ili biraju verski individualizam. Religija i/ili duhovnost im daje mogućnost da uprkos svemu zadrže pozitivnu sliku o sebi. Kako uspevaju da pomire i učine koherentnim različite identitete, kako one dodeljene, „pripisane“, tako i one inherentno lične i iskustvene, od kojih je jedan verski i/ili duhovni identitet?

U procesu izgradnje verskog individualizma upravo oni pojedinci koji su najdalje otišli u verskom „uzrastanju“ vremenom postaju i neformalni misionari ili „surogat sveštenici“ koji preuzimaju neke od funkcija, mole se u ime onih osuđenika koji nisu razvili individualne prakse, tumače verske tekstove, bilo da je reč o pravoslavnim ili alternativnim religijskim praksama. Izuzetno religiozni osuđenici imaju potrebu da utiču naročito na mlađe zatvorenike, da čitaju versku literaturu, da se mole i nadaju pomoći koju u zatvoru, kako sami veruju, može da im pruži jedino vera u Boga. To latentno misionarenje vidim kao način da se povežu sa drugima, da osete da nekome mogu da pomognu i da su mu potrebni, a oni sami u tome ne vide zadatak koji se nezvanično ili zvanično propagira u verskoj organizaciji.

„U svemu sam se trudio da budem dobar i dobijem pažnju. Sada shvatam da me je to naučilo u religijskom smislu smirenju, ja sam se osećao neadekvatno, nepotrebnim, uvređenim i to je bilo konstantno osećanje, ali sada bih na nekog preneo ovo što sam ja doživeo da ne bi prolazio isto kao ja.“ (Andrija, 1985)

Kada ispitanici govore o ličnom odnosu sa Bogom, doživljaju da je Bog tu prisutan u njima, reč je o unutrašnjoj, subjektivnoj veri, odnosno jednom od oblika religijskog

individualizma. Takva, lična povezanost sa Bogom ne odgovara nijednoj crkvi ili verskoj organizaciji, a za samog ispitanika to može biti jedna od strategija za samoprihvatanje sopstvenog identiteta u situaciji kada su svi drugi identiteti na „čekanju“, često ostavljeni od porodice i prijatelja, kada ne pripadaju nijednoj zajednici, a ne žele da se poistovete ni sa identitetom zatvorenika. Prisvajanje Boga i lični odnos s Bogom karakteristični su za posvećene vernike bilo koje religijske orijentacije. Zbog krizne situacije, pojedini osuđenici pronalaze smisao u prihvatanju vere i posvećeno rade na svom obrazovanju o praktikovanju vere pre svega, verskim molitvama, edukuju se čitajući teološku i popularnu religijsku literaturu. To i dalje ne znači da su oni isključivo na tragu zvaničnog učenja SPC ili drugih manje zastupljenih religija u zatvorima. Način na koji razumeju svoj odnos prema veri, pa i prema pročitanoj, obično popularnoj literaturi, kod većine posvećenih vernika može da se okarakteriše kao alternativna hrišćanska praksa, kao narodno pravoslavlje ili, na kraju, i kao življena religija.

4.2.1. *Religija i/ili duhovnost*⁹¹

Prvi rezultati Galupovih istraživanja upućivali su 1978. godine na preovlađujući stav među Amerikancima da bi pojedinac trebalo samostalno da dođe do sopstvenih verskih uverenja, bez posredovanja crkve ili sinagoge, te da može biti jednako dobar hrišćanin ili Jevrej in i ako ne pohađa crkvu ili sinagogu. Ruf smatra da su ti rezultati otvorili pitanje verskog individualizma i najavili budućnost u kojoj će postojati veoma različiti izbori u verskom životu. Istovremeno se u javnom životu vodila diskusija o tome kakva će biti budućnost organizovane religije ako ljudi budu sami odlučivali o verovanjima i praksama ne poštujući autoritet verskih institucija

91 Način na koji naizmenično koristim termine „religija“, „religioznost“ i „duhovnost“ u skladu je sa neodređenim načinima na koje ih pojedini ispitanici razumeju i koriste.

(Roof 1999, 145).⁹² U svetu su se događali mnogi paralelni procesi sekularizacije, slabljenja autoriteta crkvenih institucija, rađanja i nestajanja novih religijskih pokreta, *New Age* religija, alternativnih duhovnih praksi, procesa desekularizacije i revitalizacije religije u mnogim delovima sveta, posebno postkomunističkim i postsocijalističkim državama u Evropi, evangelistički i pokreti harizmatičnog hrišćanstva širili su se posebno među mladim ljudima u Južnoj Americi. Shvatanje religije velikog broja ljudi u Americi i Evropi sve više se okretalo ličnoj dimenziji i subjektivnom razumevanju religije. Bela smatra da je došlo do neke vrste radikalnog individualizma koji teži da uzdigne sopstvo do kosmičkog principa, a u svakodnevnom životu mladi se fokusiraju na životni stil, uspešnu karijeru i lične slobode izbora (Bellah *et al.* 1996, viii; Roof 1999, 148).

Budući da je prisutnost institucionalnih religija u zatvorima intenzivirana poslednjih desetak godina, postavlja se pitanje da li su neki širi globalni procesi u vidu neinstitucionalnih alternativnih duhovnosti, što Dawson naziva „globalizacijom duhovnosti“ (Dawson, 1998), stigli i do naših zatvora. U mnogim verskim tradicijama i sekularnim kontekstima uočen je porast onih koji se ne izjašnjavaju kao religiozni već kao duhovni,⁹³ pri čemu se izgubilo teološko značenje pojma. Danas je uobičajena razlika, koja je potekla iz društvenih nauka, da se duhovnost posmatra kao unutrašnji, suštinski aspekt, a da se, s druge strane, religioznost povezuje sa spoljašnjom manifestacijom religije. Kao i obično, ne postoji naučna saglasnost u definisanju tih pojmova, ali jedan značajan deo naučnika duhovnost povezuje sa individualnim iskustvom, a religioznost sa institucionalnošću verovanja i praksi, samom organizacijom verskih zajednica i ideologijom koja ih prati.

92 Smatra se da su u SAD ljudi najreligiozniji, ali da 40% ne pripada nijednoj verskoj organizaciji (Fuller 2001).

93 Pojam „duhovnost“ potiče iz hrišćanske tradicije i označava ono što je obuhvaćeno Duhom Božjim, a tek kasnije je počela da se koristi da označi unutrašnji život hrišćana.

U SAD i delovima Evrope koristi se sintagma „biti duhovan a ne religiozan“. Takav odgovor ispitanika preovlađuje u mnogim istraživanjima, tako da se međusobno isključuju.⁹⁴ Razliku između „religijskog“ i „duhovnog“, kako smatra Piter Berger, najčešće ističu ljudi koji su nezadovoljni svojim crkvama ili pak ljudi koji u *New Age* ideologiji tragaju za harmoničnim životom (Berger 2004, 122–123). Za njih je karakteristično da negiraju pripadanje bilo kojoj tradiciji, da se upuštaju u potragu za transcendentnim iskustvom i eklektički spajaju različite religijske tradicije, posebno one koje imaju kontemplativne tehnike (Radulović 2019, 143).

Značajna većina ispitanika u mom istraživanju ne pravi razliku između duhovnosti i religioznosti, u isto vreme bi za sebe kazali da su i duhovni i religiozni, a veliki broj njih nije znao da odgovori ili nije razumeo pitanje. U veoma raznolikim odgovorima, od ispitanika do ispitanika, mogu da se uoče kulturni obrasci povezani sa odnosom prema religiji kao institucionalnoj formi. Posvećeni pravoslavni vernici su dali slične odgovore, za njih je duhovnost povezana sa Bogom i „oboženjem“, to je vera u Gospoda, ljubav i poštovanje prema Bogu, a s druge strane religiju poistovećuju sa crkvom, učenjem i propovedanjem. Smatram da je važno da doslovno i u celini preuzmem citate iz upitnika i transkribovanih intervjua, kako bi čitalac shvatio punu dubinu i složenost različitih shvatanja.

„Duhovnost je, da kažem, stanje duha i tela, tj. način i obrazac ponašanja, življenja, a koji je u skladu sa religijom. Religija je pismeno predanje, učenje (vero-nauka), dok je duhovnost, kao što sam već rekao, način življenja, ponašanja i verovanja u skladu sa religijom.“

„Duhovnost predstavlja pročišćeno stanje svesti čoveka tj. da su njegova dela bogougodna i pravedna, da dobro-

94 Istraživanja pokazuju da 90% ispitanika sebe nominalno određuje kao „duhovne“, a 78% kao „religiozne“ (Zinnbauer *et al.* 1997, 555; Marler and Hadaway 2002, 291).

ta čoveka ne dozvoli da on traži mrlje u tuđim karakteristikama već da pomogne svakome na neki način da nađe svoj pravi put, to je produhovljen čovek. Duhovnost je ovozemljaska a religija božanska. Jedno bez drugog ne ide.“

„Živeti život u Jevanđelju, ispunjavati Božje zapovesti, molitva, post, ljubav prema Bogu i bližnjima. Uzdržavanje od zlih misli i dela, u svakom čoveku videti lik Božji... kajanje, ispovedanje, pročišćenje, smirenost, poslušnost, trpeljivost. Razlike ima i postoje. Ima mnogo religija, ali je jedna prava i istinita, pravoslavna duhovnost – religiozni su mnogi, ali ne veruju svi u istog i jedinog pravog boga.“

„Vera u gospoda i sama ljubav prema njemu. Ljubiti i voleti gospoda Boga, Oca našeg, našeg Spasitelja, slediti njegove puteve, poštovati reči njegove, njegove zapovesti i truditi se iz dana u dan, kroz molitve, post, njegova učenja i spoznaje i saznanja, da se sve više izdizete, uporan trud da dušu i srce i od najmanjeg zrnca kukolja očistite, da čistog srca i duše budete kako bi pokušali da zavrednujete i život nakon ovog života. Upornost i iskrenost u ljubavi prema Bogu, ka putu spasenja. Religija je sve ono čemu nas Crkva uči i propoveda, vera u Boga. Dok je duhovnost ogledalo naše duše same iskrenosti i čistote ljubavi prema Gospodu. Kada se religija i duhovnost spoje u iskrenoj duši i srcu, onda je to čista ljubav prema Bogu.“

Navodim i dva odgovora protestantskih vernika, koji naglašavaju individualni izraz i lični odnos sa Bogom kao duhovnost bez obzira na to kojoj religiji neko pripada.

„Dobrota, strpljenje, ljubav, nedeljivost, zdrav razum, to su po mom mišljenju osobine duhovnog čoveka. Duhovnost je dobrota, religija je vlast nad ljudima i kontrola.“

„Upoznao sam nemali broj ljudi hrišćana, nebitno da li su to bili protestanti, pentakostalci, evangelisti, koji su

veoma jaki u svojoj veri sa čvrstim ličnim odnosom sa Gospodom Isusom Hristom, smatram da su to veoma duhovni ljudi.“

Pravoslavni vernici, čak i onih koji ističu razliku između duhovnosti i religije, naizmenično koriste oba termina, naročito kada govore o verskoj pripadnosti i tradiciji. Tradicija je za njih takođe duhovnost shvaćena kao stvar kulture i običaja.

Postoji primetna razlika u shvatanju religioznosti i/ili duhovnosti između ispitanika koji su se izjasnili kao nereligiozni, kao religiozni ali im nije potreban posrednik u vidu religijske organizacije, koji su naveli da nisu sigurni u svoju (ne)religioznost ili da nisu religiozni i, na kraju, oni koji nisu izabrali „ništa od navedenog“, a među njima su i koji biraju alternativne religijske koncepte. Za njih duhovnost ima mnogo značenja: okrenutost ka sebi; individualnost; moralnost; osećanje; unutrašnji život neke osobe; savršen sklop duha i uma; dobrotu i strpljenje; energija duše; na većem je nivou od religije; ono što nam je u duši; ono što mislimo i kako se osećamo; snaga duha; humanost i čovekoljublje; unutrašnja lepota i snaga bića; lična ispunjenost sopstvene duše; rad na sopstvenom intelektu i razvoj sopstvenih moralnih principa. Nasuprot tome, za religiju imaju mnogo manje inspiracije i svode je na: običaj; religija je skup aktivizam; vlast nad ljudima i kontrola; religija pripada instituciji; religijska dogma je opijum za narod; može biti usiljena i neiskrena; velike religije su sebične (i vernici) i sveštenici ne priznaju nikog drugog; religija je praćenje zakona koje je neki čovek napisao; ukalupljeni način razmišljanja; vera da se ponašamo u skladu sa onim što crkva propoveda.

Praktikanti alternativnih vera

U kontekstu individualizacije religije, Beći i u zatvorima prepoznaje verski brikolaž elemenata koji se kombinuju na različite načine i potiču iz različitih izvora (Becci 2016, 125).

Onako kako Levi-Strosov zanatlija od polomljenog stola pravi stalak za kišobran, zatim od istog stalka pravi lampu, tako i osuđenik Bojan svoje telo podvrgava različitim praksama – istovremeno se bavi jogom, meditacijom, praktikuje vegetarijansku ishranu, ali i odlazi na sastanke sa Jehovinim svedocima⁹⁵, pričešćuje se u pravoslavnoj crkvi. Polazeći od ideje da zanatlija-umetnik konstruiše potpuno novi predmet na osnovu znakova a ne na osnovu koncepata (isto, 125), vernik koji brikolira konstruiše individualni verski život u zatvoru služeći se kombinacijom različitih verskih elemenata koji za njega imaju posebno značenje. Za osuđenika Bojana pričešće i odlazak u pravoslavnu crkvu imaju posebno značenje – „konekciju“ sa porodicom, priliku da zapali sveću mrtvim članovima porodice. Motiv za traženje da ga poseti pastor Jehovinih svedoka, osim verske radoznalosti, bio je prevashodno utilitistički. Naime, dobijao je pakete sa voćem, ali kada je počeo da vežba jogu, pastor mu je kazao da je joga satanizam i od tada ne ide na sastanke. Bojan je višestruki osuđenik i višegodišnji zatvorenik, za veru je počeo da se interesuje u zatvoru i pronašao je „sebe u jogi“. Izjašnjava se kao hinduista i došao je do različitih uvida: da je „molitva večnom jedinom, jedinstvenom, apsolutnom bogu najmoćnija stvar“; da hata joga poboljšava zdravlje i dugovečnost i uspostavlja sklad između tela i duha; da mu je zatvor „pružio maksimalne mogućnosti da radi na sebi i da se usavršava“ da bude veliki „reprezent“ joge kada izađe na slobodu; da je joga duhovno povezivanje sa Krišnom, da može da pruži sva moralna načela od Boga data; da je proučavanjem literature došao do saznanja da su sve vere na svetu prepisane, „ono što je govorio i radio Hrist sve je radio Krišna; da nije slučajno u zatvoru, da ga je Bog poslao da usavrši sebe u svakom pogledu“.

95 Služba za tretman zabeležila je u dosijeu da najveću podršku ima od Jehovinih svedoka, koji su ga posećivali nekoliko puta. Bojan pastora opisuje kao ljubaznog i društvenog, kaže da nije insistirao da se Bojan priključi Jehovinim svedocima, razgovarali su po sat vremena i donosio mu je pakete sa voćem i povrćem koji su mu mnogo značili jer je vegetarijanac.

Samovalidizacija i uzajamna validizacija (Hervieu-Léger 2004, prema Becci 2106, 126) verovanja i praksi karakteristična je za alternativne oblike religijskog života kojih ima malo u zatvorima u Srbiji. Tipičan primer je pomenuti Bojan, koji svoje telo svakodnevno podvrgava različitim telesnim praksama, ispitujući njegove granice (joga, asketski post, meditacija) upravo sa ciljem da samovalidira sopstvene duhovne i holističke prakse. Eklektičke primere necrkvene religioznosti ili duhovnosti na koje sam nailazila u zatvorima nije jednostavno kategorizovati jer se razlikuju od sličnih primera van zatvora možda samo po tome što je svakodnevni život prazan, bez sadržaja i obaveza i moguće je potpuno se posvetiti različitim eklektičkim duhovnim praksama.

„Duhovni svet, svet mentalne konstrukcije je čudo o tome ništa ne znaš, moraš da učiš...“ (Adam 1966)

Adam smatra da ne postoji razlika između duhovnosti i religioznosti:

„To je sve jedno, bog je jedan, sve je jedno od njega sve polazi i sve se vraća. Duhovnost je stanje posmatrača, morate da se pustite i samo se sve odvija, samo gledate, čim učestvujete, Vi se gubite u tome, više niste duhovno biće već učesnik u igri. Ovako ste posmatrač i kroz to posmatranje dolazi do jedne specifične promene koja je ovako na početku kratka, ali se dešavaju ti uvidi, čovek dolazi do znanja jer znanje je lično individualno iskustvo, sve ostalo su gluposti, mogu da budu svašta, knjige čoveka mogu da navedu na svašta, ali sve moraš sam. Kroz duhovnost može čovek da spozna mnoge stvari. Vremenom svet oko tebe nema uticaj na tebe već gubi smisao odnosno nema dodira, nešto osećaš, ali nalazite drugu svrhu.“ (Adam 1966)

Lični religiozni narativi osuđenika koji praktikuju alternativne religijske koncepte, pre svega hinduističke koncepte, jogu i meditaciju, upućuju na specifične oblike duhovne potrage. Alternativni religijski diskursi analizirani na osno-

vu ličnih narativa ukazuju na potragu za duhovnošću, ali i konstruisanje verskog ideniteta koji se suprotstavlja dominantnom pravoslavlju u sredini koja nema razumevanja za Druge i drugačije.

„Oni (pravoslavni sveštenici) na jogu i meditaciju gledaju kao na odvracanje naroda, kao neki greh, osuđuju to.“

Na pitanje kako na njihove duhovne i telesne prakse gledaju ostali zatvorenici i vaspitači kaže:

„Sprdaju se sa nama, što god da tražimo neki ustupak, sve gledaju sa podozrenjem, nailazimo na nerazumevanje, vidi ovaj šta glumi, osuđuju to...“ (Bojan, 1967)

Za ostale osuđenike Adam je guru, mala grupa okupljena oko njega, kako sam navodi, često ima publiku i one koji pokušavaju da im se priključe, ali retko ko istraje u odluci i disciplinovano se posveti duhovnim praksama. Naizgled, reč je o usredsređenosti na različite oblike samopomoći i na zadovoljavanje sopstvenih želja i potreba, ali za to je potrebna izuzetna istrajnost. Zatvor na različite načine utiče na osuđenike da svoje telo stave u prvi plan. Pojedini vežbaju snagu u teretani, tetoviraju se, kako sami ističu, više nego što bi to radili na slobodi. Zatvorska kultura je izgradila poseban model ponašanja u odnosu na telesne identitete. Dakle, uopšteno, preuzimanje odgovornosti za sopstveno telo odvija se na različite načine, a jedan od njih je i poseban način ishrane, npr. vegetarijanska ishrana, što je veoma teško organizovati u zatvoru. Zadovoljavanje potreba koje su usmerene na neke oblike duhovnosti ili religioznosti u zatvoru postaju fluidnije pa, iako se prilagođavaju posebnim uslovima života, upravo ta nesigurnost i nestabilnost koje izaziva lišavanje slobode iskazuje se ili zadovoljava potragom za duhovnošću. U njihovim iskazima se koncept duhovnosti vezuje za jogu i meditaciju, ali i za različita uverenja koja potiču delom iz psihoterapijskih tehnika za razvijanje ljudskog potencijala, nekih alternativnih isceliteljskih praksi i slično. Adam, kao

guru, stvara brikolaž i pripisuje ga sopstvenim uvidima. Njegov verski brikolaž je spoj elemenata stare slovenske religije (zbog toga je pre zatvora proveo mesec dana u prirodi, u blagoj askezi). Ne znajući suštinu religije, molio je Svetovida da mu da znanje da eksperimentiše sa biljkama, ovladao je jogom i meditacijom, doživeo je i prosvetljenje.

I za jedne i za druge, poklonike religijskih praksi zvaničnih religija i alternativnih duhovnih praksi, specifično je da se na taj način izdvajaju iz problematičnih zatvorskih klubova i grupa i time štite od spornih i rizičnih situacija koje se svakodnevno događaju u međuljudskim odnosima u zatvoru. Mali broj ispitanika bih mogla da svrstam u kategoriju vernika alternativnih i/ili duhovnih verskih praksi, moguće je da ih je u zatvorima mnogo više, ali ja nisam uspela da doprem do njih ili oni sami nisu smeli da se prijave i učestvuju u istraživanju.

4.2.2. Individualizovani pristupi tradicionalnih vernika

Kada zvanična crkva ne daje adekvatne odgovore na potrebe ljudi, povezanost sa crkvom u sekularnom društvu slabi. Činjenica da najveći broj osuđenika sebe smatra tradicionalnim vernicima koji poštuju pravoslavne običaje ne znači da jednako poštuju i Srpsku pravoslavnu crkvu. Individualizovani tip odnosa prema pravoslavnoj religiji nije teško prepoznati ni u zatvorima. Razlog je, između ostalog, u tome što među osuđenicima većinu čine tradicionalni vernici i u jednom značajnom broju oni kojima nije potrebna nikakva validizacija od SPC. Oni obično ne odlaze u crkvu, slave slavu bez osveštanog kolača, poste samo na Badnji dan i Veliki petak, jedini direktan „susret“ sa sveštenikom dogodi se na opelu za sahranu, ukoliko ne ostave drugačiju oporuku – taj tip vernika se na isti način ponaša i u zatvoru.

Među pravoslavnim vernicima, individualizacija se kod pojedinih osuđenika uočava kao prilagođavanje i izbor onih

verovanja i verskih praksi koje se čine prihvatljivim u odnosu na ličnu istoriju. „Nisam siguran da li verujem ili ne, jedno vreme sam išao svake druge srede, kada je red na nas sa bloka, čitao molitve i prestao... non-stop kršim pravila, kršim zakone i radim nešto što ne valja. Nedavno sam hteo da idem u crkvu zbog nekog ko će doći u crkvu (*da bi video devojku iz bloka za žene u Zatvorskoj bolnici*), a ne zbog Boga i kako mogu da kažem da verujem.“ Dejan je više puta osuđivan zbog ilegalnih poslova, prodaje droge i lekova, a za razliku od drugih osuđenika koji smatraju da je Bog veliki i da oprašta i najgrešnijim, on smatra: „Stavljam po strani verovanje u Boga, kako da verujem kada sam ovakav, ja sam prodavao mladima lekove i osećam odgovornost jer sam to radio, ne mogu da tražim oprostaj od Boga.“ I na slobodi je odlazio u crkvu i napominje da mu nije važno koja je crkva, u Italiji je išao u katoličku crkvu da bi zapalio sveću za strica kojem nije mogao da ode na sahranu. S druge strane kaže:

„Možda i ne mora da se ide u crkvu da bih verovao, Bog je nešto drugo, ovi uslovi toliko dopuštaju i to nema nikakve veze sa tim ko će verovati ili ne. Ja bih voleo da kažem – eto ima Boga, nagradio me je ili kaznio, ali ne mogu, ja se ne dajem u tome mnogo. Ipak, kaznio me je za ono što sam uradio. Da li to ukazuje da verujem ili ne verujem, kažite mi vi, ja sada ne znam?“ (Dejan, 1989)

Ovo traženje odgovora i, činilo mi se, želja da se dobije potvrda upravo za slobodu izbora individualističkog pristupa religiji koji neće biti stavljen u ograničavajući nacionalno konfesionalni okvir, kakav je očekivan i smatra se „normalnim“ u Srbiji, dobar je primer za „življenu religiju“, ali i za narodno pravoslavlje u bandićevskom ključu.

Grej Dejvi je pokazala da pripadanje i verovanje u mnogim evropskim državama ne moraju biti povezani, moguće je verovati a ne pripadati nijednoj verskoj zajednici i, obratno, moguće je pripadati ali ne verovati (Davie 2005, 53). Taj složeni odnos ima veoma specifičan karakter u Srbiji. Pitanje

pripadanja po pravilu je i identitetsko pitanje, u tom smislu, poznato je poistovećivanje verskog i etničkog identiteta na ovim prostorima u sve tri veće konfesije. Pripadanje bez verovanja je karakteristično za tradicionalne i konfesionalne vernike, oni pripadaju pravoslavnoj konfesiji, ali ne ispovedaju pravoslavnu veru (Radulović 2012a, 17).

Verski identitet se konstruiše na različite načine i u zatvorima postoje različiti varijeteti i načini na koje može da se organizuje i vodi religijski život. Nemoguće je izdvojiti neku jasnu kategorizaciju i tipologizaciju, pojedini identiteti su fluidni, drugi možda postojani, neki privremeni ili situacioni, čak i u zatvorima postoje različite mogućnosti, izbori su naizgled ograničeni. Međutim, imajmo u vidu i činjenicu da se zatvorenici smenjuju, izlaze na slobodu i ulaze drugi osuđenici, da se i u spoljnom svetu odnos prema religiji menja, a pojedini autori smatraju da „postoji ogromna razlika između tradicije koja se podrazumeva i neotradicionalizma koji se bira“ (Berger, Davie and Fokas 2016, 14). I u Srbiji, možda ne kao u Evropi i SAD, postoji kakvo-takvo religijsko tržište, a mogućnosti su sve veće ako zađemo u potragu za religijskim konceptima na internetu (Banić Grubišić 2012; Stojanović 2021). U istraživanju sam tragala za konceptima, a ne za taksonomijama, iako se neke očigledne kategorije nameću gotovo same po sebi. Religijski život može da se individualizuje i kada se osuđenik poistovećuje sa kolektivnim religijskim identitetom, čuvanjem verske tradicije, a kada osoba nije religiozna, može biti i neophodan uslov kulturnog i/ili nacionalnog identiteta pojedinih osuđenika. Sekularni diskursi dominiraju u zatvorima kao sekularnoj državnoj instituciji. Berger je zamerao teoriji sekularizacije da ne uzima u obzir sposobnost ljudi da žive u verskim i sekularnim oblastima stvarnosti i da se, po potrebi, prebacuju iz jedne u drugu (Berger 2014, 53). To u velikoj meri važi i za pojedine osuđenike, a odnos prema religiji nije jasan ni samim osuđencima, čak ni razlika između utilitarnog i iskrenog odnosa. Podsetiću na primer osuđenika Dejana,

koji je želeo da ode u crkvu da bi video devojkicu iz Zatvorske bolnice, a pojedini zatvorenici odlazak u crkvu koriste da bi se sastali sa drugim zatvorenicima. Naime, instrumentalni odnos prema crkvi često ne isključuje mogućnost da postanu iskreni vernici (Becci 2012, 136).

I ispitanici-osuđenici koji sebe smatraju poštovaocima verske tradicije i običaja imaju veoma različit odnos prema religiji, na različite načine shvataju Boga i praktikuju veru. Osuđenici za koje bismo mogli da kažemo da su veoma posvećeni tradiciji i nacionalnoj pripadnosti izdvajaju se na osnovu značenja koja pridaju pravoslavnoj crkvi, tradicionalnim vrednostima kao što su porodica, poreklo simbolizovano u „kućnom ognjištu“ i tradicionalni obred krštenja, koji se prenosi sa kolena na koleno. Tipičan narativ vernika posvećenog tradiciji, naveden u nastavku, dobijen je od osuđenika (rođen 1987. godine) koji negira delo za koje je optužen, za koje je dobio zatvorsku kaznu od 20 godina i u vreme istraživanja se nalazio u strogoj izolaciji:

„Kada shvatite još od malih nogu da se najsrećnijim i najjačim, najbogatijim osećate kada ste u crkvi na liturgiji, u krugu porodice, na svom vjekovnom toplom porodičnom kućnom ognjištu i da ste sedmo koljeno od svoje loze koje je u Srpskoj pravoslavnoj crkvi kršteno, onda osjetite posebnu ljubav koja je gospod Bog, koja vas nadahnjuje bez ikakve obmane da vjerujete u Boga.“

„Kad postim, postim cijeli post, za post mogu reći da doživim veliko, jako pročišćenje, uz molitve postim i na Krstovdan i na još neke svece koji se svetkuju mimo četiri velika posta.“

Isti osuđenik slavi sve pravoslavne praznike, poseban dan u njegovom životu je krsna slava Sveti Jovan Krstitelj, koju namerava da slavi „sve i da sam u pećini“, a kako je u ćeliji u izolaciji, nazdraviće uz čašu vode, zdrave misli i molitve jer mu je sve uskraćeno. Moli se redovno i smatra da se čovek može moliti Bogu i „kod ovaca i koza i u ćeliji“.

Oseća se poniženim jer mu je u izolaciji uskraćen pristup crkvi i smatra da je neophodno da se osuđenicima omogući redovan odlazak u crkvu. Na pitanje da li želi da promeni svoj pogled na svet, stavove, vrednosti i ponašanje, da li radi na tome i da li mu u tome pomaže odnos prema religiji, ispitanik je odgovorio:

„U nečemu ako je Bog odredio da nas promjeni, to će se desiti, htjeli mi to ili ne, od Boga dolazi napredak pa i sama priroda, godine, uslovi u kojima čovjek boravi nastoje čovjeka promeniti psihički i fizički, ali kad se duhovno držite u napretku, sve će opet doći na svoje mjesto i to bolje i mimo želje koje čovjek gaji za sebe u mislima.“

Dakle, osuđenici koji su se izjasnili kao posvećeni poštovaoci verske tradicije manje su skloni individualističkom odnosu prema religiji, češće preferiraju učešće u zajednici, pojedini naglašavaju srž pravoslavlja, a to su sabornost, zajedništvo u veri i prisustvo u crkvi, uz to obično ide etnička pripadnost, manje ili više naglašena kod pojedinih zatvorenika.

Nominalni tradicionalni vernik je kategorija brojnija od onih posvećenih veri i tradiciji. Tipičan predstavnik veruje u Boga, ali ne oseća nikakvu posebnu povezanost, ističe da je kršten pravoslavac, poštuje praznike i „obeležava“ slavu u zatvoru, veruje u raj i pakao, poneki i u sudbinu, u kapelu ili crkvu u zatvoru odlazi samo da zapali sveću ili za praznike, nikad se nije ispovedio, ne ide na razgovor sa sveštenikom niti pridaje značaj pruženoj mogućnosti u zatvoru, nije čitao Bibliju, eventualno, ukoliko se moli, ima molitvenik, najčešće nosi brojanicu i manji broj ima malu ikonu, ne moli se Bogu, ne radi na sebi da promeni ponašanje i vrednosni sistem, obično trenira u teretani, smatra da su mnogi postali religiozni u zatvoru iz čiste koristi, smatra da se duhovnost i religija ne razlikuju, zadovoljan je uslovima za praktikovanje vere u zatvoru i nije mu potreban sveštenik kao posrednik, poštuje crkvu i sveštenike, ali im

mного toga i zamera. Obično se ovako prikazan idealtipski model nominalnog tradicionalnog vernika „regrutuje“ iz kriminalne zatvorske strukture, višestruko je osuđivan, na telu je istetovirao tetovažu sa religijskim simbolom ili tekstom kao što je „Samo Bog može da mi sudi“.

„Nemoj da me puno pitaš zašto sam tu istetovirao molitvu. Sam sebi sam je radio. On me maltretirao, ja sam ga rokn'o. Nema tu puno filozofije. Da li žalim? Ne. Zato što je zaslužio. I opet bi ga rokn'o. A tetovaža je moje iskupljenje, krst koji ću nositi do kraja. Toliko...“ (Is-povest osuđenika iz knjige fotografija Igora Čoka, *Iza rešetaka: život osuđenika u Okružnom zatvoru Beograd*, 2016, 2022, 60).

5. KONCEPTI RELIGIJSKOG I/ILI DUHOVNOG ŽIVOTA U ZATVORIMA

5.1. Religijsko iskustvo

Od sedamdesetih godina XX veka antropološki problem o kojem se često diskutovalo u istraživanjima bilo je pitanje iskustava ispitanika i da li su za nas istraživače ta iskustva relevantna, s obzirom na njihovu „prirodu“. Viktor Turner je pod uticajem Diltaja pisao o konceptu iskustva i izraza na osnovu kojeg se formuliše interpretativno-performativna perspektiva u savremenoj antropologiji (Turner 1989, 19–27). Antropologija iskustva, kako je Bruner određuje u predgovoru istoimenog zbornika radova, bavi se time kako pojedinci doživljavaju svoju kulturu, pri čemu se pod iskustvom ne podrazumevaju samo osećanja već i podaci, saznanja i očekivanja (Bruner 1986, 4). U tom širem smislu pišem o iskustvima zatvorenika a ne, kako se to obično očekuje, o nekim mističnim ili harizmatiskim, pa i natprirodnim iskustvima. Karakteristično je da je svako iskustvo autentično u smislu da možemo da „iskusimo samo sopstveni život“, ali ne možemo potpuno da upoznamo tuđa iskustva jer pojedinci ne moraju da budu ni potpuno svesni tog iskustva ni sposobni da ga artikulišu. Turner je od Diltaja preuzeo ideju da usku sferu iskustva prevazilazimo tumačenjem izraza. Pod izrazom je „podrazumevao prikaze, predstave, objektivizacije i tekstove“ koji imaju određeno značenje (Bruner 1986, 5; Geertz 1986, 373). Turner tumači razliku između individualnog iskustva i artikulacije intersubjektivnog iskustva koje se transformiše u izraz. Iskustvo je kulturno konstruisano, a za Diltaja taj odnos podrazumeva da „iskustvo strukturira izraze kao što i izrazi

strukturiraju iskustvo“ (Turner 1986, 35). Svako iskustvo teži nekom izrazu ili predstavi, ono ne može da bude celovito „sve dok nije 'izraženo', odnosno, sve dok nije posredovano, jezično ili drugačije, tako da ga i drugi mogu shvatiti“ (Turner 1989, 21–22). Razlika postoji između stvarnosti (ono što zaista jeste), iskustva (kako je stvarnost percipirana u svesti) i izraza (na koji način je individualno iskustvo uobličeno i artikulirano). Naravno, izrazi ne mogu biti ekvivalentni stvarnosti (osim ako niste pozitivista), pa iz tog razloga i postoji simbolička manifestacija iskustva putem izraza (Bruner 1986, 7).

Disciplinarne razlike u pristupima religijskom iskustvu kreću se od psiholoških, počev od psihopatoloških tumačenja hipersugestibilnosti, mentalne bolesti i deprivacije, preko neurofiziologije, koja religijska iskustva povezuje sa efektima neuroloških stanja, do socioloških i antropoloških. Potonja tumačenja obično se vezuju za društvena i kulturna tumačenja religijskog iskustva koja se javljaju u obespravljenim i marginalizovanim grupama, kao što su, na primer, žene (Zar kult), ili među onima koji se bore za društvenu i političku moć.⁹⁶

Antropologija iskustva nije konstituisana kao subdisciplina, ali zaslužuje pažnju po broju radova koji su joj posvećeni. Bruner, koji je priredio zbornik *Anthropology experience*, ističe razliku između života koji živimo u stvarnosti, načina na koji doživljavamo život, dodala bih – i stičemo, kako se obično kaže, životno iskustvo, i na kraju kako to iskustvo artikuliramo verbalno (Bruner 1986, 6). Nemogućnost da informanti potpuno artikuliraju iskustva, sa kojom se susrećemo kao terenski istraživači, opterećena je i načinom na koji u sistemizaciji terenske građe filtriramo interpretirana iskustva.

Priroda verskog iskustva se, dakle, različito tumači. Fenomenološki pristup srećemo u delima antropologa, filozofa i teologa poput Vilijama Džemsa, Rudolfa Ota, Mirčea Elija-

96 <https://warwick.ac.uk/fac/soc/ces/research/wreru/research/current/religiousandspiritualexperience/>

dea, koji su razmišljali o iskustvu kao suštinskom aspektu religije, kulturološkom i univerzalnom fenomenu. Smatrali su da se iskustvo mora doživeti i da je van toga, na primer nama istraživačima, nepojamno i nerazumljivo.

Buš je krenuo od Šarfovih kritika na račun retorike iskustva, odnosno određenih koncepcija religioznog iskustva. Pod retorikom iskustva Šarf podrazumeva iskustva koja su apsolutno privatna, subjektivna, neosporna i neposredna. Međutim, Buš smatra da iskustvo po definiciji ne mora da uključuje te kvalitete. Iskustvo je nezavisno od koncepata i uverenja onog ko to iskustvo doživljava, zagovarali su pobornici fenomenološkog pristupa, ono ima univerzalni smisao u osećaju numinoznog o kojem je govorio Oto ili osećaju svetog kod Elijadea. Oto ide toliko daleko da tvrdi da oni koji nisu imali religijska iskustva ne mogu da razumeju njegovu prirodu (Bush 2012, 201). Šarf upravo kritikuje retoriku iskustva i razmatra ideološku funkciju pozivanja na univerzalnost iskustava (isto). Retorika iskustva u naučnim krugovima sreće se u više konceptualnih oblika, a jedan od koncepata je i ovaj koji pominjem. Stefan Buš smatra da je stoga ispravnije govoriti o kategorijama iskustava jer iskustvo je, kako ga razumeju i predstavljaju retoričari iskustva, jedna od mogućih koncepcija (Bush 2012, 202). Buš nastoji da dođe do nove konceptualizacije iskustva jer je pomenuta doživela brojne kritike, dok su rasprave povodom nejasnih definicija i mogućnosti istraživanja religijskog iskustva ozbiljno pretile da se taj pojam napusti u naučnim istraživanjima.

5.1.1. Iskustvo nužno posredovano konceptima

Velika pažnja se pridaje raspravi o religijskom iskustvu, ona je korisna, ali nismo daleko odmakli. Uglavnom se vrtimo oko pitanja: koja značenja i koliki značaj vernici pridaju iskustvima koja doživljavaju praktikovanjem rituala, komunikacijom sa bogom, nekim religijskim entitetom i simbolima koje prisvajaju u okviru određenog verskog izraza? Pitanje da li je neko religijsko ili mistično iskustvo zaista

doživljeno, da li se opisi iskustava koje jedva da možemo da izvučemo od informanata odnose na nešto što se zaista dogodilo, kako smatra Buš, ne bi trebalo da bude predmet rasprave te bi, umesto toga, antropolog trebalo da se bavi diskursima o iskustvu (Bush 2012, 210). U ovoj knjizi sklonija sam perspektivi narativizacije iskustva kao predmeta proučavanja nego iskustvima kao takvim i, u tom smislu, ispitanici sami konstruišu značenja i vrednosno konotiraju doživljeno iskustvo. Ljudi narativizuju određena stanja u kojima se versko iskustvo odnosi na boga, duha, neko biće, osećanje, koje je posve subjektivno ili, kako često i sami kažu, intimno. Očekivalo bi se da su verska iskustva toliko različita da ih je teško definisati i klasifikovati. Međutim, ona podležu kulturnim obrascima i veoma sličnoj retorici. Čini mi se da je najcelishodniji Starkov koncept prema kojem su različiti događaji i osećanja kategorisani kao verska iskustva ako ih sam ispitanik definiše kao takva (Stark 1965, 99). Tako bi se pojam verskog iskustva operacionalizovao u pitanju: kako ljudi doživljavaju iskustvo bilo koje vrste kontakta sa natprirodnim, bogom, apsolutom, kosmičkom energijom ili transcendentnom realnošću, što u njima izaziva određena osećanja, emocionalna stanja koja je moguće povezati sa religijskim verovanjima i praksom.

U konstruktivističkom pristupu se mogu sresti različite konceptualizacije kojima je zajedničko da su religijsko iskustvo i njegova interpretacija neodvojivo povezani te da se konstruišu u određenom kulturnom kontekstu. Religijsko iskustvo i interpretacije vernika uvek su posredovani određenim verskim i kulturnim konceptima. Ali i prazan pojam konteksta bi trebalo razraditi i operacionalizovati, kako predlaže Gofman. On koristi pojam „okvira“ kao „epistemološke strukture na koje se oslanjaju definicije situacije“ (Spasić 2006, 151). Pojmovi okvira i ključa pomažu da se definišu situacije koje su kolektivno posredovane iz zajedničke kulture. Vernici ipak svoje religijsko iskustvo doživljavaju i o njemu govore u specifičnoj situaciji osuđenika koji se nalazi

na izdržavanju kazne zatvora. Osnovni „gradivni elementi“ koje osuđenici koriste da bi interpretirali svoje versko iskustvo posredovani su konceptima iz tradicionalnih religija ili iz alternativnih verskih koncepata. Na koji način osuđenici „stavljaju u okvir“ svoje religijsko iskustvo i koje mehanizme koriste, zavisice od mnogih proživljenih situacija u kojima su se našli tokom života, na primer: od uticaja različitih socijalnih agensa u odrastanju, kao što su porodica, škola, vršnjačka grupa, same situacije boravka u zatvoru, uticaja zatvorske kriminalne kulture, čitanja verskih knjiga koje ispitanici veoma često pominju, organizovanog institucionalnog prisustva sveštenika ili drugih verskih službenika, postojanja kapele ili crkve u krugu zatvora itd.

5.1.2. *Taksonomija religijskog iskustva*

Rodni Stark je na osnovu uzorka od 3.000 članova američkih crkava izradio taksonomiju religijskog iskustva – klasifikovao je i dao osnovne karakteristike četiri kategorije verskog iskustva: potvrđujuća, uzvraćajuća, ekstatičko i iskustvo otkrivenja (Stark 1965, 98). Starkova taksonomija, delimično modifikovana, poslužiće i za empirijsku proveru i klasifikaciju religijskih iskustava osuđenika. U odgovorima ispitanika mogu se prepoznati te vrste iskustava. Pokušaću da ih izdvojim na osnovu Starkove klasifikacije, uz napomenu da se ona prepliću, te se tako u jednom doživljaju mogu sresti i doživljaj spasenja u vidu zatvorske kazne, ali i doživljaj sankcije, što je, rekla bih, tipično za zatvorenička iskustva.

Potvrđujuća religijska iskustva su, smatra Stark, najčešća i odnose se na potvrdu da su ne samo osećanja ili saznanja istinita već pre na potvrdu Božjeg prisustva. Na osnovu toga Stark razlikuje dva podtipa takvih iskustava. Prvi je osećaj svetosti posebno intenzivno doživljen u ritualima krštenja, venčanja, pričešća, molitve. Drugi se tiče potvrđujućih iskustava prisustva boga, i to na poseban način, kao njegovo prisustvo u sobi, osećaj da je blizak itd.

„Imao sam najviše iskustava u zatvoru, ali to nije za priču. Jedan čovek mi je rekao iskoristi to vreme dok si ovde jer nikada više takvo prisustvo Božje nećeš doživeti kao tu gde si sada. ...takva komunikacija, to konektovanje između Boga i čoveka je neverovatno, toliko je ovde zla, greha i patnje, a dovoljno je da kažeš Bože i on je tu.“ (Goran, 1982)

„Osećam nekako prilično blisku povezanost, često osećam da je Bog u meni.“

„Prilikom smirenog, sabranog uma i krsne molitve i iskrenog kajanja, skoro uvek doživljam neopisiv spokoj i mir u duši, sve mi je lepo i potaman. A molitva i jeste carica svih vrlina i komunikacija sa Bogom.“

Ispitanica koja je krštena u pritvoru iako veruje u Boga ali, kako kaže, veruje i u ono što se kosi sa religijom – astrologiju – navodi primer koji smatra potvrdom Božjeg prisustva, ali i doživljam čuda: „Krštena sam u pritvoru, mesec nakon toga puštena sam iz pritvora. Ono što se kosi je tranzitni Jupiter koji mi je prešao preko podznaka.“ Dakle, iako je usledilo krštenje u pritvoru, kao neki oblik konverzije, njena religioznost bi mogla da se opiše kao „pačvork“ – kombinovanje pravoslavlja i različitih alternativnih religijskih i/ili duhovnih koncepata. „Krštenje u manastiru Ostrog kada sam osetio duhovno preobraćenje i sveti obred krštenja“ za ispitanika koji je postao još religiozniji u zatvoru je iskustvo koje povezuje sa potvrdom postojanja Boga.

Većina, čak i oni koji se izjašnjavaju kao religiozni, nije imala nikakva potvrđujuća iskustva prisustva boga, ali su često skloni kontradiktornim izjavama. Ovako odgovara ispitanica koja za sebe tvrdi da je religiozna, ali joj nije potreban posrednik u vidu crkve, koja veruje u Boga ali i u kosmičku energiju:

„Prisustvo ne osećam, naprotiv, unazad skoro deset godina mislim da je on zaboravio na mene. Prolazim

kroz veoma težak period u životu, sačinjen od patnji i nepravdi i bezbroj puta se pitam zašto je on zaboravio na mene, čime sam to zaslužila, ako nisam uradila ništa pogrešno ili ako jesam, onda ga molim da mi pokaže gde sam pogrešila, da bi to mogla da popravim. Ipak za sve ovo vreme ponekad pomislim da on možda ima neki plan za mene i da se ništa ne dešava slučajno. Kada sam bila na ivici smrti, on me je spasio, a opet, s druge strane, pušta me da patim i stradam nepravično.“

Mnogi autori smatraju da religija ublažava emocionalne patnje i traume. Kroz „teodiceju“⁹⁷ zatvorenici dobijaju odgovor na pitanje „zašto se baš meni ovo desilo“, oni koji su svesni svoje krivice iz dubine patnje koju osećaju kao afirmaciju božanske dobrote govore i o potvrđujućim iskustvima postojanja Boga.

„Osećam da me Bog voli. Uprkos mojim greškama, mukama i samom stradanju jednostavno osećam da me Bog čuva, da me pazi, štiti i da je uz mene.“ (Hana, 1976)

„Pa čak i ovaj život koji živim ovde je od Boga i ne lju-tim se već molim za sve jer sam posrnula i tako sam došla da i ovde mogu da živim bez straha i trzavica.“ (Mira, 1983)

Česta su intenzivna afektivna iskustva koja se pripisuju Bogu, nekoj višoj sili ili svetom na osnovu proživljenih snova, poruka za koje se veruje da su od Boga poslate, osećaja za vreme i posle molitve, za vreme liturgije i krštenja. Pojedini to povezuju sa tradicijom koja je održala „srpski narod a to je slava i pravoslavna vera“.

97 Reč je o nekoj vrsti „zatvoreničke teodiceje“, oni koji su činili krivična dela i možda nanosili zlo i patnju drugima sada pokušavaju da tu činjenicu povežu sa postojanjem svemogućeg dobrog božanstva, u smislu u kojem je o teodiceji govorio Lajbnic – da postojanje zla u svetu ne protivreči Božjoj dobroti, da zlo može da bude samo plod slobodne volje čoveka.

„Da verujem da je Bog uvek prisutan i uvek nam šalje poruke, ali postoje i one druge poruke od mračnih sila gde tačno može da se vidi dobro i zlo.“

„To što sam izgubio veru u Boga onda kada sam izgubio sebe. Posle jednog događaja desio se i povrćaj na veru ali bez moje volje: kao vođen Božjom rukom.“

„Obred krštenja, osetio sam duhovno preobraženje, Bog mi je pomogao i Sveti Vasilije Ostroški, slava mu i milost, pomogao mi je dok sam bio nepravedno osuđen i dok sam bio u zatvoru na pravdi Boga.“

Druga vrsta iskustva je takozvano iskustvo uzvraćanja – u komunikaciji sa bogom osoba oseća da je bog uzvratio, odnosno da je primetio vernika i da mu uzvraća, obično na tri načina – u tom smislu, Stark razlikuje i tri tipa uzvraćajućeg iskustva – iskustvo spasenja, iskustvo čuda i iskustvo sankcije. Spasenje doživljava osoba koja je priznala svoje grehe i krivicu, čuda se obično vezuju za isceljenje ili opasne situacije i nesreće u kojima je osoba doživela da je bog spasava (najčešće saobraćajne nesreće, za osuđenike sa kriminalnom prošlošću to su obično opasne situacije); na drugoj strani su sankcije koje stižu od boga u trenutku kada osoba prekrši neke moralne kodekse ili učini nešto što bog smatra da nije za nju ili druge ljude dobro. Takvo iskustvo se često doživljava kao božja opomena ili kazna za greh i krivicu, na kraju, reč je o doživljaju spasenja. Ovaj tip je veoma čest u iskustvima osuđenika, sam zatvor često percipiraju kao božju intervenciju u trenutku kada je kazna bila neminovna ali i otrežnjujuća i spasiteljska – „Da nisam u zatvoru, danas bih bio sigurno mrtav.“

„On (Bog) je bio tu ali sam ja bila uspavana u veri, ali je vera negde u meni bila... sve se događa sa nekim planom i sve se događa sa nekim razlogom, možda je sve moralo da se desi ko zna da li bih bila živa da sam ostala napolju, ovako me je možda zaštitio.“ (Hana, 1976)

„Mnogo puta sam to doživeo, imao sam zdravstvenih problema, ali tu lekar ne može da pomogne, imao sam i situaciju gde sam bio u smrtnoj opasnosti i Bog me je spasio i još više me je utvrdio u veri. Ništa više ne može da me obori i skrene sa tog puta.“ (Goran, 1982)

Religijsko iskustvo u zatvoru se doživljava kao spasenje od samog sebe, od drugih koji se ponašaju preteće (nasilnici, „okoreli kriminalci“, „sobnjaci“⁹⁸), od iskušenja kojih je mnogo i pored ograničenja koja postoje u zatvoru, od „zavtorske kulture“⁹⁹ u kojoj vladaju posebna pravila i obrasci ponašanja, formalni i neformalni sistem kontrole koji ima svoju dinamiku, a poznavanje tog sistema je neophodno za preživljavanje i funkcionisanje (Nedeljković 2011, 429).

„Ja osećam krivicu i nisam kivna na Boga, zahvaljujem se Bogu jer ko zna gde bih sada bila... misli da bi još više zgrešila... I ovo ovde je moj život jer ja i ovde stvaram, našla sam način da ispoljim svoj talenat i radim ono što volim. U početku sam se ljutila na Boga.“ (Jana, 1959)

„Proveo sam tri godine u pritvoru i preživeo sam pakao, toliko je trajao proces suđenja, on traje još uvek, ja sam ovde po prethodnoj kazni. U pritvoru sam prvi put osetio da mi je Bog jedina nada i kada sam prvi put pokušao samoubistvo, prvi put sam osetio priziv Boga, u momentima tuge i očaja tražio sam da mi se donese Sveto pismo i Biblija. Tada nije bilo crkve, nisam ni pitao tada da li dolazi sveštenik. Ja sam ovde (u Okružnom zatvoru u Beogradu) bio do juna 2015. Ustremio

98 „Sobnjak“ je zatvorski sleng za zatvorenika koji ima dugogodišnje zatvorsko iskustvo, ali da bi bio autoritet u sobi, nedostaje mu harizma vođe (Nedeljković 2011, 420).

99 Nedeljković piše o zajednici pritvorenih kao veoma specifičnoj grupi u odnosu na zatvorenike, razlog vidi u istovremenom pravnom vakuumu života u dva sveta: „svetu pravednih i ispravnih, i u svetu kriminalaca i devijantnih. Oni još nisu osuđeni, njihova krivica još nije dokazana, ali se nad njima vrši nasilje kao da jesu osuđeni“ (Nedeljković 2011, 429).

sam se ka Bogu i usrdno ga molio da nešto učini. Nisam video izlaz, nisam nazirao kraj, mogu da kažem da su mi bile uslišene molitve i doveden sam ovde gde sam progledao.“ (Andrija, 1985)

Uzvrćajuće iskustvo spasenja je očekivano, kao što je očekivana i zatvorska kazna za počinjeno krivično delo. Međutim, verski problem nije samo etički, prihvatanje zakonske kazne obično mora da se poklopi i sa prihvatanjem gneva Boga ili više sile, vere da će spasenje neminovno doći. Spasenje se „zaslužuje“ prihvatanjem krivice i greha, molitvom i traženjem duhovnog mira, taj osećaj – da mora da se zasluži i uzvrat – može biti praćen osećajem dužnosti, obavezom da se uzvrat pokornošću, pa i nekim vidovima samokažnjavanja (pominjani su mi primeri zatvorenice koja se sekla žiletom, dešava se da odbijaju hranu iz religijskih razloga ili se podvrgavaju strogom postu). Kod pojedinih ispitanika prepoznajem čestu neodlučnost kada govore o tome da li su religiozni i na koji način se odnose prema predmetu svoje vere. I kada su pokolebani u veri, bilo je slučajeva da su doživeli da svoj boravak u zatvoru dovode u vezu sa božjom kaznom.

Većina vernika koja je posvećena veri ne oseća da ih bog kažnjava ili da na bilo koji način sankcioniše njihovo ponašanje. Dirkem smatra da vernici osećaju da imaju više snage i u podnošenju i u savlađivanju nedaća, veruju da su spaseni od zla (zavisno od toga kako shvataju zlo), a „prva stvar svake vere je verovanje u spas verom“ (Dirkem 1969, 644).

„Da, ali ne znam zbog čega. Kaznio me mužem nasilnikom koji mi je uništio život (osuđena za ubistvo).“

„Padam i ja pored vere i pored svega, ali se i podižem, Bog je toliko milosrdan da znam da će se smilovati i na mene iako imam breme grehova na svojim leđima, bez obzira što ovo delo nisam počinila, ima drugih stvari, prvo, bila sam bludnica.“ (Hana, 1976)

„Ne, e pa nisam, zato što kako razumem ono dobro, tako isto razumem i ono loše i verujem da dragi gospod Bog zna najbolje sa svima nama.“

„Ja smatram da sam kažnjena za svoja dela što sam ovde i nije mi žao, nisam se nadala tolikoj kazni, ali šta je tu je. Najteže mi je što nisam pored ćerke i što znam da i ona pati.“

„Da. Ne mogu, nisam u stanju da opišem, u suštini za mene ne postoji veća kazna od fizičke razdvojenosti od moje dece.“

„Smatram da je sve dobro od Boga a loše od greha, samu sam sebe kažnjavala mojim nedelima.“

„Doživela sam tragične gubitke članova porodice, to me je udaljilo od Boga.“

„Kada svesno radim nešto suprotno od usmeravanja univerzuma, dolaze problemi koje doživljam kao životne lekcije i dok ih god ne naučim, isti problemi se ponavljaju.“

„Samim tim što sam odvojena od porodice ispaštam i shvatam da je to jedini način da počnem ispravno da mislim i radim.“

„Bog ne kažnjava, Bog je milostiv, sila njegovog milosrđa je bezgranična. Sve što mi se u životu desilo ružno je i strašno, nemilosrdno, lično je moja greška jer sam podlegla nesvesno i svesno iskušenjima koja nisu od Boga.“

„Imam utisak da kada pogrešim, Bog me za to brzo kazni, što je za mene olakšavajuće jer što se duže čeka na kaznu tj. na oprost od Boga, to znači da je i sam greh bio veliki.“

„Kad god me je kaznio, on je to učinio iz ljubavi, kao moj nebeski otac, da bi me osvestio i vratio me na svoj put. Znam da on ima plan za mene, verujem u njegovu premudru promisao i kad mi se nešto ne sviđa, znam da mi gospod daje po meri vere i meru iskušenja da bi me ojačao u trpljenju.“ (Steva, 1960)

„Da, upravo sada, mada ne znam zbog čega, ponekad mislim da iskušava moj stepen izdržljivosti ili demona, đavola, neke negativne i zle sile.“

Jedno od tipova uzvraćajućeg iskustva je i iskustvo ili doživljaj čuda, kao individualni religijski doživljaj, sa dubokim emocionalnim ulaganjem. Pojava čuda u životnoj priči može da dobije ključni značaj i značenje za pojedinca (Baeva 2000, 76).

„Kada sam bio pripadnik Vojske Srbije i Crne Gore, obišao sam manastir Prohor Pčinjski, prekrstio sam se i popio svetu vodicu i pomolio se, posle par dana je prestao sukob na Kosovu, hvala Bogu.“

„Blagodat krštenja nakon kojeg sam neverovatnom lakoćom odbacio sve poroke, bilo je u najmanju ruku čudesno. Takva snaga duha oseća se samo tada bez molitvenog truda.“

„Mir koji zadobijem od truda u ispunjavanju Božjih zapovesti je više nego čudesan. Duševni mir prožet saznanjem da i ovakav grešnik nalazi milost kod Boga je zaista čudo.“

„Pucali su na mene iz dva automatska oružja i nijedan metak me nije ni okrznuo, od tada zaista osećam neku pozitivnu energiju oko sebe koja me štiti.“ (Ivan, 1980)

Verovanje u čudo isceljenja je važan motivacioni faktor za ispitanike i neretko znači potvrdu vere ili religijsku konverziju (Radulović 2012, 931). Međutim, iako u ovom istra-

živanju veliki broj ispitanika veruje u čudotvornu moć, samo dva su navela da je isceljenje bilo razlog njihove konverzije.

Treći tip religijskog iskustva Stark je nazvao ekstatičkim iskustvom (Stark 1965, 105). Ekstatički doživljaji proizilaze iz prva dva iskustva, odnosno neophodno je da ona postoje da bi se izazvalo ekstatičko iskustvo ili zanos u kojem se dešavaju fizičke senzacije. Nisam naišla na primere koji bi odgovarali ekstatičkom iskustvu, mada su pojedini izuzetno posvećeni vernici opisivali svoja iskustva za vreme molitve kao da su u zanosu. To su uglavnom objašnjavali činjenicom da nemaju uslova da se mole u tišini i osamljeni i da im neki oblik duboke molitvene kontemplacije omogućava da se potpuno izoluju od bučne sredine i atmosfere u sobi sa više zatvorenika (ponegde je i do dvadesetak zatvorenika smešteno u jednu prostoriju).

„Ja sam doživeo neverovatne stvari, ja to ne vidim, kao što ni vi ne vidite, ali osetim čim izgovorim njegovo ime. To je velika tema, ako o tome nešto kažeš ljudima, pomisle da si lud, ja sam to doživeo i svakoga dana osećam prisustvo Božje. Ja sam probao svašta, ali to što sam doživeo je nešto posebno, ne može da se opiše rečima, mora da se oseti. Ne može da se poredi sa drugim doživljajima, ja sama probao sva zadovoljstva koja nudi svet, to ne može da se poredi, ovo je nešto mnogo jako i veliko ... a osetio sam samo delić i ja sada tražim više. Tvoje telo ne može da izdrži to nešto a pritom ti nisi uzeo nikakavu drogu ili nisi opijen nečim veštačkim. Meni se to nije desilo nikada pre i to je preobražaj, ja sam to doživeo, taj osećaj je trajao satima i ne mogu da poredim to ni sa čim. To mora da dođe od Boga jer to niko ne može da stvori, to je veliko kada on odluči da se na tebe izlije blagodet duha svetog i da ti osetiš Boga.“ (Radovan, 1972)

Malo je sagovornika koji su doživeli neki vid ekstatičkog iskustva, pogotovo u zatvoru. Ispitanik koji se izjasnio kao hinduista, ali zapravo kombinuje više religijskih koncepata

različitih religija, od paganskih do orijentalnih, o svom iskustvu prosvetljenja kaže:

„U prirodi sam molio Svetovida da mi da znanje i počeo sam da otkivam o čemu se radi. Put ka bogu je put ka bogu i to paganskom, ali bog je jedan, a puteva ima puno, u zadnje vreme sam čitao knjige o jogi i ja to sve znam i to sam dobijao meditacijom i molitvom. A kada čovek doživi prosvetljenje, pre 6 godina, to je jedan specifičan događaj, kompletno nestajete kao ličnost, ličnost je promenjena ne tvojom voljom nego samim procesom, i to je doživljaj koji ne može da se opiše, za prosvetljenje ne postoji svedok. Seo sam i doživio sam i probudio sam se posle tog bljeska i smirivanja i predivnog doživljaja, nisam mogao da izdržim i samo sam pao i samo su mi curile bale. Sada doživljam da je to nešto dublje, suptilnije, jedna druga dimenzija stvarnosti.“ (Adam 1966)

Četvrti tip religijskog iskustva, kako Stark navodi, koji se i najređe pojavljuje, jeste otkrovenje – dešava se da pojedini vernici svedoče o tome da im je bog poslao poruke putem znakova, simbola ili glasova (isto, 107). Otkrovenja mogu da variraju od ličnih poruka do onih proročkih, koje se odnose na celu zajednicu, bilo da je reč o porodici, naciji ili čovečanstvu, od „trivijalnih do velikih otkrića večne istine“. I u mom istraživanju primeri takvih iskustava su bili retki. Iskustva ispitanika Adama su najbliža „otkrovenju“ jer do svih uvida je došao, kako navodi, preko božanske sile. Jedan od ispitanika je dao primer poruke koja je upućena celom selu, a to je ujedno i primer čuda. Inače, reč je ispitaniku koji je bio veoma konfuzan i kontradiktoran u svojim odgovorima, od toga da se konfesionalno izjašnjava kao pravoslavac, izjavljuje da ima više stvari koje ga navode na to da Bog ne postoji, ali ipak veruje, prihvata crkvena tumačenja dogme, vere i religijske prakse, odlazi u crkvu ali sebe ne smatra religioznim, veruje u sudbinu i čuda a zatvorsku kaznu doživljava kao kaznu od Boga:

„Lično ne, ali u selu moje majke je ikona sv. Petke koja se neobjašnjivo našla u crkvi u Bosni. Niko je nije preneo u toku rata jer su svi bežali i gledali da spasu svoje porodice. Popovi i meštani pričaju kako je sama otišla za svojim narodom.“

Stark predlaže da se ta četiri tipa verskog iskustva primene kao razvojni model kroz koji može da prođe vernik na svom putu verskog razvoja (isto, 114). U ovom istraživanju nije bilo dovoljno podataka za svakog ispitanika da bih mogla da pratim razvojni put njihove religioznosti.

Veoma važan deo taksonomije je uviđanje da se na isti način može klasifikovati i okarakterisati i religijsko iskustvo povezano sa hrišćanskim pandanom ili suprotnošću Bogu – za đavola. Zatvorska sredina je plodno tlo za ovakva iskustva jer se na jednom mestu sakuplja neverovatna količina zla, nesreće, patnje, tuge i postavlja se večno religijsko pitanje o smislu života. Za Starka su potvrđujuća iskustva ona koja se odnose na specifičnu svest o prisutnosti zlog ili zlih natprirodnih bića ili sila. Teško je naći pandan za doživljaj definisan kao svetost koji se vezuje za božanstvo, ali većina iskustava koja su opisana u istraživanjima govore o jednom uopštenom smislu za zlo (Stark, 1965, 112). U uzvraćajućem iskustvu, kada i natprirodne zle sile ili đavo priznaju prisustvo pojedinca, Stark razlikuje podtipove posebnih prilika u kojima đavo iskušava i navodi osobu na zlo, iskustva čuda kada đavo podstiče i nagrađuje greh, shvaćenog kao iskustvo prokletstva kojem je teško odupreti se, pandan sankcijama je đavolova intervencija u materijalan svet u kojem donosi nesreću onima koji se odupiru grehu. To je istovremeno alibi da se neuspesi i nesreće pripišu „satanskim uticajima“. Treći tip je iskustvo terorisanja – susret sa đavolom koji se veoma snažno doživljava kao napad koji izaziva jake emocije straha. Slično iskustvu otkrovenja, kao četvrtom tipu iskustva sa božanskim, zaposednutost đavolom predstavlja potpuno preuzimanje vlasti nad osobom koja postaje đavolov medij za

prenošenje poruka. Posednutost je na izvestan način alibi za kršenje verskih zabrana i tumačenje neprihvatljivog ponašanja osoba koje, samim tim što su zaposednute, nisu odgovorne za svoje ponašanje. Nijedan narativ ispitanika ne mogu da povežem sa Starkovom taksonomijom iskustva sa đavolom, a i kada su ga pominjali, to je bilo metaforički.

5.2. Religijska, sekularna i duhovna konverzija

Religijska konverzija je radikalna promena u životu vernika. Pitanje je kako se ona dešava u životima onih koji su već doživeli verovatno najradikalniju promenu u životu – osuđenicima na izdržavanju zatvorske kazne. Promena znači da se odreknu kriminalnog ili identiteta osuđenika i prihvate novi identitet zatvorenika koji se radikalno promenio posvetivši se religiji.

Konverzija je fenomen star koliko i religija. Neću ga posmatati istorijski, ali je veoma važan socijalni, politički, ekonomski i kulturni kontekst u kojem se konverzija odvija. Uticaj tih faktora u Srbiji možda nije presudan, ali jeste značajan. Institucionalni okvir u kojem se odvija formalno ispunjavanje uslova za verski život osuđenika doprineo je da formalna konverzija bude moguća i da se dešava kao društveni odnos. Vernika u zatvorima je bilo i pre nego što su stvorene institucionalne procedure kojima se obezbeđuje ostvarivanje verskog prava. Privatna stvar vernika je da li će i koliko moliti, koliko će se posvetiti komunikaciji sa Bogom i kako će uskladiti svoj verski život sa procedura-
ma postupanja i pravilima zatvorskog života. Konverzija je takođe individualni proces koji podrazumeva radikalnu promenu pogleda na svet i promenu religijskog identiteta. S druge strane, presudan momenat je individualni kontekst kažnjavanja i zatvaranja jer je pitanje da li bi se dogodila unutrašnja promena u drugačijim okolnostima, kako smatra

i većina konvertovanih zatvorenika. Poznato je da životne krizne situacije, kao što su nesreće, tragični događaji, bolest, siromaštvo, i kolektivne krize izazvane ratovima, prirodnim katastrofama, ekonomskim krizama mogu da iniciraju religijsku konverziju kao jedan od mogućih mehanizama za promenu. Mnogima je poznata izreka „bez nevolje nema bogomolje“, a videli smo da su i sami osuđenici spremni da ulože napor i rad i sagrađe bogomolju u zatvoru. Uvreženo je mišljenje da se veliki broj zatvorenika preobrati iz nevernika u vernika, a to je normalizovani deo diskursa o zatvoru u Evropi i Americi (Rolston 2011, 104). Koliko je konverzija zaista česta u zatvorima u Srbiji ili je krilatica – da se tek u zatvoru mnogi sete „krsta i tri prsta“ – deo uobičajenog diskursa i zatvorskog folkloru? Koji oblici konverzije se javljaju i da li među inače dominantno pravoslavnim osuđenima ima onih koji su konvertovani u druge zvanične ili alternativne religije? Medijski je praćen primer prelaska u islam¹⁰⁰ Mališe Jevtovića, koji je poznat po svirepom zločinu, zlostavljanju i ubistvu devojčice od 3 godine, za koji je osuđen na 40 godina zatvora. Sličnih primera nema među ispitivanim osuđenima, a najčešći oblici konverzije su u okviru vere kojoj su osuđenici pripadali konfesionalno, ali nisu bili religiozni ili posvećivanje alternativnim religijskim konceptima i religijama. Svojevrsnim oblikom situacione konverzije smatram primere onih osuđenika koji su u zatvoru postali religiozniji i prešli iz nominalnog tradicionalnog u vernika izuzetno posvećenog veri.

Najpre bi se trebalo odrediti prema tome šta se podrazumeva pod religijskom konverzijom. Operacionalno se konverzija može najjednostavnije definisati kao preokret ili preo-

100 Fenomen konverzije u islamsku veru u evropskim zatvorima u XXI veku povezan je sa masovnom muslimanskom migracijom i prevelikom zastupljenošću muslimana u zatvorima; na primer, u Engleskoj i Velsu oni čine 17% muške zatvorske populacije (Wilkinson *et al.* 2021). O problemu prelaska u islam u zatvorima u Britaniji i zapadnoj Evropi, vidi više u: Spalak Basia and Salah El-Hassan 2007.

bražaj u životu osobe iz nepripadanja sistemu vere u veru; iz verske pripadnosti jednom verskom sistemu u drugi i, treće, u okviru jednog verskog sistema, prelazak iz jedne orijentacije u drugu. Narrative osuđenika koji za sebe kažu da su doživeli koverziju interpretiram i analiziram na osnovu prepoznatih tipova koje je izdvojio Rambo: tip apstazije ili otpadništva, pod kojim podrazumeva odbacivanje verske tradicije od nekadašnjih članova. Najčešće se dešava da osoba usvaja ne-religiozni pogled na svet i sistem vrednosti. Drugi tip je tip intenzifikacije – reč je o revitalizovanoj posvećenosti veri sa kojom je konvertit imao veze u prošlosti. Inače, nominalni članovi neke verske institucije u jednom periodu svog života iz različitih razloga mogu postati veoma posvećeni vernici. Istraživanja su potvrdila da se preobraćenici najčešće regrutuju iz verski neopredeljenih ili iz grupe nominalnih vernika. U Srbiji se nominalnim pravoslavicima mogu smatrati oni koji se konfesionalno izjašnjavaju kao pravoslavni ali i ne moraju biti vernici ili sebe smatraju poštovaocima kulturne tradicije. Afilijacija ili pripadnost je treći tip konverzije koja nastaje povezivanjem sa novim verskim pokretom, dok institucionalna tranzicija podrazumeva prelazak iz jedne u drugu srodnu versku tradiciju, na primer, u hrišćanstvu (Rambo 1993, 13). Konverzija u zatvorima je možda i najbolje proučavani fenomen o religijskom životu zatvorenika. Antropološki i sociološki pristupi, svaki iz svoje teorijske perspektive, ispituju značenja procesa verskog preobraćenja i pitanje konstrukcije novog identiteta.

Počev od šezdesetih godina prošlog veka, a naročito tokom osamdesetih, u vreme kada su se u Americi i Evropi pojavili novi religijski pokreti ili alternativne religije, u društvenim i humanističkim naukama koje se bave religijom došlo je do hiperprodukcije radova u kojima se raspravljalo o problemu religijske konverzije. Zbog tradicionalnog pristupa u sociološkim radovima tog vremena konverzija je posmatrana kao promena koja se dešavala iznenada u momentima lične krize i kao kognitivni događaj radikalnog preobražaja osobe

koja bi promenom verovanja promenila i svoje ponašanje. Preobraćenje je shvatano deterministički, zavisno od okolnosti, društvenih mreža komunikacije i interakcije između konvertita i verskih zajednica kojima do tada nije pripadao (Duvnjak 2001, 51). Budući da je konverzija proces kojem istraživač ne može da pristupi, ne bavim se samom konverzijom već narativima zatvorenika/ca o konverziji.

Istraživanja pokazuju da je popularnost narativa o konverziji u zatvoru u skladu sa opštom paradigmom narativa o verskom preobraćenju, ali u suprotnosti sa statistikom širom sveta koja nam govori da je većina zatvorenika ponavljala krivično delo nakon izlaska na slobodu najčešće već posle tri godine. Narativ konverzije je, čini se, opšteprihvaćen i normalizovan način da se narativizuje iskustvo zatvaranja, bilo da je reč o religijskoj ili sekularnoj konverziji. Rolston vidi u tome ulogu institucije zatvora koja proizvodi diskurs konverzije kako bi legitimisala svoje postojanje. Autor pri tome ne osporava mogućnost iskrene konverzije, ali ističe da ona može biti i rezultat prinudnih i diskurzivnih moći zatvora (Rolston 2011, 114). Zatvorenici reprodukuju narativ konverzije u opisima svojih iskustava i na taj način podržavaju ideologiju američkog zatvorskog sistema u kojem je, od kraja XVIII veka, kao osnovni cilj uvedena rehabilitacija zatvorenika, a zatvor istaknut kao mesto duhovnog iskupljenja i lične transformacije (Rolston 2011, 106). Međutim, pojedine autobiografije svedoče o nekoj vrsti otpora zatvorskoj ideologiji upravo korišćenjem zatvorskog diskursa rehabilitacije. Đžejms Kar to upoređuje sa ilegalnom ekonomijom zatvorenika koji koriste pojedine predmete u zatvoru da bi napravili nove, nedozvoljene artefakte. Na sličan način i zatvorenici koriste diskurs o sopstvenoj rehabilitaciji da bi kritikovali, na primer, institucionalni rasizam (isto, 110).

U novijim pristupima konverzija se posmatra kao proces svesne potrage za smislom života i novim načinom života kojim se taj smisao dostiže. Uvidelo se da značenje tog poj-

ma može da se proširi i van religijske konverzije, odnosno da se može objasniti i drugim sociopsihološkim procesima koji vode do promene. U nastavku ću se osvrnuti na studiju u kojoj se ispituju iskustva konverzije kroz humanističke, duhovne i religijske korektivne prakse u 14 zatvora države Oregon.¹⁰¹

U metaanalitičkoj studiji koju je naručilo Američko psihološko udruženje (American Psychological Association – APA) trebalo je da se ispituju rezultati prilagođavanja psihoterapije određenom religijskom i duhovnom pogledu na svet. Zatvorski pacijenti su najpre svrstani u četiri kategorije duhovnosti: humanističku, prirodnu, versku i kosmičku. Zbog problematične definicije i raznovrsne upotrebe pojma „duhovnost“ u konvencionalnom govoru, tačnije imajući u vidu da „humanisti, sekularisti i ateisti ne vole da koriste reč ‘duhovno’ da bi opisali svoju perspektivu“ (O’Connor and Duncan 2011, 593), zatvorski pacijenti su svrstani u tri kategorije: humaniste, duhovne i religiozne. Humanisti, po pravilu, smisao pronalaze u samom životu, ponekad se nazivaju sekularistima ili ljudima bez religije, ateistima i agnosticima. Inače, kako navode O’Konor i Dankan, to je populacija koja brojčano raste u Americi i danas čini oko 15% stanovništva. Duhovni i/ili religiozni pronalaze smisao života u povezivanju sa nekom silom ili bićem koje nadilazi ljudski život (O’Connor and Duncan 2011, 593). Psiholozi versko i

101 Jedan od autora te studije Tom O’Konor angažovan je kao administrator verskih službi u *Oregon Department of Corrections* koji obuhvata 14 zatvora sa blizu 14.000 zatvorenika/ca. Kompjuterizovano vođenom administracijom beleženo je učešće zatvorenika u humanističkim, duhovnim i religijskim programima koje su vodili kapelani i članovi verskog osoblja u Jedinici za verske službe različite provenijencije – zen-budisti, sunitski muslimani, prezviterijanci, baptisti, luteranci, grčki pravoslavci itd. Gotovo sve službe i programi koje organizuju kapelani verske su ili duhovne prirode, ali su vremenom sve više organizovali i sekularne i humanističke programe, kao što su nenasilna komunikacija, dijalozli između žrtve i počinioca, programi restorativne pravde, nereligiozni programi transcendentalne meditacije, obrazovni programi itd. (O’Connor and Duncan 2011, 596).

duhovno preobraženje u zatvorima objašnjavaju kao narativ na osnovu kojeg se formira novi društveni identitet, daje novi smisao boravku u zatvoru, pruža mu se okvir u kojem može da vidi sebe kao nekog ko je dobio oprostaj. Koncept konstruisanja humanističkog, duhovnog i verskog samoidentiteta moguće je posmatrati kao oblike konverzije koja se i na institucionalnom nivou podržava i podstiče u zatvorima. Irena Beći na sličan način definiše te koncepte konverzije, ali koristi, rekla bih, adekvatnije termine – sekularni, verski i duhovni (Becci 2015, 161). Pozitivne promene ili preobražaj koji pojedini zatvorenici doživljavaju u zatvorima obično se posmatraju kao deo rehabilitacije, što je i jedan od najvažnijih ciljeva tretmana u zatvorima. Da li religijska konverzija može da se posmatra kao važna alatka za proces rehabilitacije i da li religijski identitet i posvećenost veri u zatvoru mogu da smanje recidivizam? O tom važnom pitanju biće više reći u posebnom delu knjige. Važno je naglasiti da su empirijska istraživanja dala veoma različite rezultate. Nekoliko studija je pokazalo da je religioznost doprinela smanjenju recidivizma i kriminalnom ponašanju nakon izlaska iz zatvora (Johnson 2011, Dodson *et al.* 2011, više o tome u Duncan *et al.* 2018), međutim, istovremeno postoje i studije koje to nisu uspele da dokažu (O'Connor *et al.*). Naime, nisu uspele da dokažu da u američkim zatvorima verski programi, koji inače imaju dugu tradiciju u tom zatvorskom sistemu, smanjuju recidivizam. Problem je mnogo složeniji i zavisi od brojnih faktora koje je veoma teško obuhvatiti u jednom istraživanju, dok su empirijska istraživanja veoma složena i zahtevaju dugotrajan longitudinalni pristup. S druge strane, veliki broj istraživanja u zatvorima potvrdio je značaj i uticaj verskih i duhovnih praksi na smanjenje prekršaja u zatvoru i bolje prilagođavanje na zatvorske uslove i život (Clear *et al.* 1992; O'Connor and Perreyclear 2002).

U nekoliko etnografskih studija preispituju se značnije i uloga koncepta humanizma, duhovnosti i religije u životima zatvorenika, ali nijedna ne daje sveobuhvatan opis

praksi u zatvorima. Cilj im je da odgovore na pitanje – da li koncepti deluju na rehabilitaciju zatvorenika – dok načini na koje ti koncepti funkcionišu ostaju neelaborirani. Većina studija se bavi upravo uticajem religije na rehabilitaciju, ali je jednako važno promeniti konceptualni pristup i ispitati sekularne, duhovne i religijske načine postizanja krajnjeg smisla. Koncept Čarlsa Tejlora o sekularnom dobu u kojem živimo ostavlja mogućnost svakoj osobi da formira sopstveni krajnji smisao života, bilo da se on zasniva i oslanja na pitanje svrhe života, zdravlja, pravde, patnje, zla ili smrti. On je pokazao da se odgovori na ta pitanja mogu tražiti različitim putevima verskih i duhovnih tradicija kojima se dopire do Boga, ali i na sekularan i humanistički način stvaranja značenja koja se ne odnose na transcendentog Boga (Taylor 2007, prema O'Connor and Duncan 2011, 594). U SAD, nakon odluke Apelacionog suda da ateizam ima ista prava kao i religija (što ne znači da je ateizam proglašen religijom), prema Prvom amandmanu, zatvor u Viskonsinu je dozvolio i omogućio zatvoreniku da formira ateističku grupu kao što je to dozvoljeno različitim verskim grupama (O'Connor and Duncan 2011, 594). Dakle, smatram da je jednako važno posmatrati i promene koje doživljavaju zatvorenici i u sekularnom kontekstu jer se u narativima zatvorenika često sukobljavaju stavovi o konstruisanim identitetima – od toga da bilo kakva promena osuđenika nije moguća i da se „na slobodi“ po pravilu vraćaju u kriminalni milje i isti način života, do toga da se prepričavaju narativi o uspešnim rehabilitacijama i resocijalizacijama koje su rezultat jednog od tri oblika konverzije.

U opšteprihvaćenoj tipologiji u društvenim i humanističkim naukama razlikuju se dva tipa konverzije: iznenadna konverzija izazvana moćnom božanskom silom, nalik biblijskom modelu konverzije apostola Pavla na putu za Damask, i postepena konverzija koja se dešava u procesu traganja za smislom života. Većina ispitanika u ovom istra-

živanju doživela je postepenu konverziju koja se odvija u procesu traganja za odgovorima na pitanja o smislu života u promenjenim životnim okolnostima života u zatvoru. Konverziju posmatram kao proces koji se odvija i u toku samog istraživanja. U tom smislu, narativizujući prvi put svoja iskustva, ispitanici tumače kako se osećaju, ponašaju, kakav smisao pridaju promeni odnosa prema veri. Kako su pokazali u svojim radovima i drugi autori, narativima se konstruiše verski i/ili duhovni identitet (Maruna *et al.* 2006; Stromberg 1993), a glavna uloga religije i duhovnosti u zatvorima nije da smanje recidivizam, već da spreče dehumanizaciju koja se događa u zatvorskom kontekstu (O'Connor¹⁰² and Duncan 2011, 592).

Anderson smatra da je, posmatrano iz antropološke perspektive, korisnije definisati konverziju kao proces u kojem, umesto da se jedan verski sistem zamenjuje drugim, postoje različiti sistemi verovanja koji mogu biti i sinkretizovani zavisno od toga da li su promene ograničene nametnutim sistemima verovanja ili je dozvoljena sloboda (Anderson 2003, 130). Sinkretizam se javlja kada se kolektivno stara religija zamenjuje novom, a taj proces nije jednosmeran od starog ka novom, niti jednoznačan; neka ranija shvatanja nestaju dok druga dobijaju novo značenje. Hrišćanstvo je, na primer, prihvatilo, tolerisalo, prisvajalo i preimenovalo određena verovanja i religijske prakse popularne ili narodne religije na prostorima na kojima se širilo kao nova religija. U tradicionalnoj kulturi Srba, u verovanje u hrišćanskog Boga implementirane su osobine i nekih paganskih božanstava, crkveni praznici su svetkovani sa elementima magije i paganskih svečanosti, dok su hrišćanski sveci zadržavali neke od karakteristika paganskih božanstava (sveti Ilija: Perun). Najkraće rečeno, kako je Dušan Bandić objasnio – hrišćanstvo je prihvatano, ali je shvatano na nehrišćanski način (Bandić 1997, 59).

102 Istraživanje je rađeno na primeru zatvora u Oregonu (14 zatvora), O' Connor jedan od autora.

Antropološki posmatrano, konverzija jeste društveni i kulturni događaj koji sobom nosi određene posledice i značenja za društvenu grupu u kojoj se javlja. Ono što se dešava na nivou konstruisanja makroobrazaca reflektuje se na mikronivou i za ovaj rad je važnije to spuštanje procesa na individualni nivo.

Konverzija na individualnom nivou u koleraciji je sa kolektivnim trendom konverzije i revitalizacijom religije na prostorima bivše Jugoslavije pa i Srbije. To je nesumnjivo potreban, ali ne i dovoljan uslov da se konverzija na individualnom nivou dogodi, da se povežu „mikroprocesi svesti sa makroobascima društva i kulture“ (Kipp 1995, 878, prema Coleman 2003, 18). Međutim, kako smatra Kolman, konverzija je „ideološka kategorija i skup ritualizovane prakse koja je ključna za identitet na ličnom i kolektivnom nivou“ (Coleman 2003, 18). Ti procesi se ne odvijaju identično u opštoj populaciji, uzimajući u obzir socijalni, politički kontekst, i u jednoj totalnoj ustanovi kakva je zatvor. Pretpostavljam mogućnost da u zatvorima u manjoj meri konformizam oblikuje individualni odnos prema veri. Tu su na snazi drugi mehanizmi koji utiču na prihvatanje nekog religijskog svetozora, pre bi se moglo reći da su lični interesi i mehanizmi kojima se reguliše ponašanje, kao i sistem nagrađivanja i kazne, presudni u pojedinim slučajevima konverzije. Pojedinci razvijaju strategije kojima „osvajaju“ tačkice za napredovanje u tretmanu i dobijanju određenih povlastica. Iako učešće u religijskim ritualima zatvorske službe ne tretiraju na isti način kao učešće u aktivnostima u kojima je poželjno da se učestvuje (obrazovne, terapeutske radionice i kursevi za obuke u zanimanjima), u svesti pojedinih zatvorenika postoji znak jednakosti, o čemu su i sami govorili. Utilitarni aspekt konverzije¹⁰³ bi svakako trebalo imati u vidu, mada mu sami

103 Često se u literaturi kao razlog konverzije u druge religije navode materijalni aspekt, povlastice i korist koju preobraćenima nude misionari. U slučaju pojedinih zatvorenika događa se „autopreobraćenje“ kao deo individualne strategije za sticanje benefita.

zatvorenici pridaju previše pažnje i na taj način se diskvalifikuju pojedini zatvorenici u čiju se iskrenu religioznost ne veruje. Ko je pravi a ko nije pravi vernik, tema je i međusobnih rasprava, ismejavanja, omalovažavanja, a ponekad i otvorenih sukoba među zatvorenicima.

Jedno od istraživačkih pitanja bilo je – da li se i u zatvorima u Srbiji može govoriti o sekularnoj, religijskoj i duhovnoj konverziji?

5.2.1. Religijska konverzija

Razgovor sam obično vodila o preobražaju i promeni koja se dogodila ili se događa, a tiče se preokreta u njihovom životu koji započinje u samom zatvoru, odlukom da neće ponoviti krivično delo, konstruisanjem narativa „ja sam druga osoba“, „ne vraćam se na staro“, promenom identiteta, pogleda na svet i život. Konverzija se češće događa kod osuđenika osuđenih na duže zatvorske kazne i predstavlja jedan od mehanizama procesa prilagođavanja na zatvorski život putem lične religijske transformacije, bilo da se ona događa u sklopu formalnih institucionalnih programa ili neformalnih verskih aktivnosti.

Narativ o konverziji se nameće u većini intervjua sa ispitanicima, a često su sami započinjali da govore o tome i pre nego što bih pokrenula temu religijskog preobražaja. Iako većina, kako kažu, nije imala priliku da u zatvoru priča o svom odnosu prema religiji, ne treba zanemariti činjenicu da su zatvorenici naučili da tumače svoj život kroz različite pripovedne situacije tokom istražnih radnji, kroz razgovore sa specijalnim vaspitačima, psiholozima, socijalnim radnicima, tako da je verovatnije da se i narativi o konverziji proizvode i oblikuju u diskursu zatvorskog sistema.

U zapadnohrišćanskoj tradiciji vekovima se podrazumevalo da neko ko doživi versku konverziju konfesionalno pripada određenoj religijskoj zajednici. U savremenom kontekstu to ne mora biti povezano. Narativi o religijskoj

konverziji prepoznatljivi su kod pojedinih zatvorenika jer obiluju jezikom koji je preuzet iz biblijskih tekstova ili, češće, iz popularne teološke literature, tekstova svetih otaca, najčešće oca Tadeja, Nikolaja Velimirovića i patrijarha Pavla, i rezultat su čitanja religijske literature u zatvoru. Pojedini zatvorenici koriste retoričke strategije kako bi predstavili svoju transformaciju, a istovremeno se u tom procesu narativizacije odvija i njihova konverzija. Istraživač nema mogućnost da posmatra konverziju, pa mu jedino ostaje da o religijskim iskustvima preobraćenja saznaje na osnovu narativizacije konverzije u toku koje je vernik eventualno nanovo preživljava. Iskustva konverzije su kulturno konstruisana, pa je očekivano da se ona razlikuju od religijske tradicije. Transformacija iz nominalne pripadnosti pravoslavnoj religiji u pobožnog vernika, preobražaj iz pravoslavnog vernika u neku od alternativnih vera, konverzija iz nereligiozne osobe u religioznu prikazani su kao primeri zatvorske konverzije. U intervjuima je bilo lakše zaključiti da li je kod ispitanika došlo do konverzije nego u pisanom upitniku, gde je mali broj ispitanika potvrdio da su tek u zatvoru postali religiozni. Retorika narativa zatvorenika je simplifikovana na priče o pokajanju, o oprostima grehova i ličnoj transformaciji kao vidu spasenja.

U zatvorima u Srbiji, zatvorske službe religiju ne tretiraju ko jedan od mogućih vidova rehabilitacije i lične transformacije zatvorenika. Važno je da naglasim da neću procenjivati uticaj verske konverzije ili religioznosti na zatvorenike već ću nastojati da pokažem na koji način sami zatvorenici doživljavaju religijski angažman. Tačnije, neću preispitivati da li religijska konverzija znači i uspešnu rehabilitaciju već ću o religijskoj konverziji govoriti u širem kontekstu mogućih težnji i nastojanja da se promene dogode, ne samo u religijskom već i na sekularnom i duhovnom polju. Narativi o ličnoj promeni u okolnostima izdržavanja zatvorske kazne odražavaju dramatično iskustvo, jednako kao što su to i samo zatvaranje i osuđenički život. Naučnici

su obično naglašavali da je konverzija radikalna promena, ali koliko bi radikalna trebalo da bude ili kolika je promena dovoljna da bi predstavljala obraćenje, nije precizirano ni konceptualno ni operativno (Snow and Machalek 1984, 169). U zatvorima se dešavaju i pozitivne i negativne promene. Narativi o zatvorenicima koji stasavaju u kriminalce upravo u zatvorima, transformisanjem celokupnog pogleda na svet, usvajanjem novog identiteta i novih modusa ponašanja, pa je usvajanje takozvane zatvorske ili kriminalne supkulture vid sekularne negativne konverzije. Supkulturna konverzija se događa kada se zatvorenici preobraćaju u kriminalnu društvenu grupu, menjaju svoj identitet, vrednosti i obrasce ponašanja, usvajaju čak i poseban jezik. Istraživanja su pokazala da brojni faktori utiču na supkulturnu identifikaciju i internalizaciju, pre svega, ukoliko zatvorenik nema kontakt sa primarnom zajednicom u spoljnom svetu, te nema izgleda da se vrati porodici ili nekoj društvenoj grupi kojoj je pripadao; ako je već imao kriminalnu prošlost i namerava da joj se vrati, boravak u zatvoru koristi da se uključi u neku od kriminalnih grupa¹⁰⁴, a tu su i brojni psihološki faktori (Thomas and Zaitzow 2006, 245). Među mojim ispitanicima samo jedan ispitanik i jedna ispitanica su govorili, iz sadašnje perspektive, o pogrešnoj percepciji zatvorske kulture u kojoj možeš da opstaneš samo ako joj se priključiš i pružiš otpor zatvorskom sistemu. Kao što sam navela, Boris je doživeo jedan vid konverzije, mada su mu slikarstvo i treninzi jednako pomogli u tome da se promeni. Ispitanica Valentina nije religiozna, ali se promena dogodila tako što je shvatila da se protiv sistema ne može i prihvatila sekularne obrasce rehabilitacije osposobljavajući se na zanatskim kursovima.

Promena identiteta je ključna, pre svega odricanje od identiteta kriminalca i pripadnosti kriminalnim grupama u zatvoru. Ispitanik navodi da je njegova grupa vernika odvo-

104 Zatvorske grupe i bande se često organizuju na osnovu rasne, etničke, političke ili geografske pripadnosti.

jena od kriminalnih klanova u zatvoru: „Mi smo odvojeni od takvih klanova, to se razdvoji kao vino i voda, ja više ne mogu sa njima da se družim iako ih sve znam. Mnoge sam upoznao u raznim situacijama i uvažavamo se, ali se ne družimo, ja nikoga ne potcenjujem... ima sitnih provokacija zbog naše vere... par njih mi je reklo da sam poludeo, možda se iza leđa smeju ali me to ne dotiče, to je dovelo do same selekcije jer mi ne možemo više zajedno“ (Milan 1966).

„...kada sam se prvi put ispovedio 2004. kod oca J., on se čovek preznojio slušajući moju ispoved, rekao mi je da se ljudi kao ja teško vraćaju na pravi put... Kada kreneš da se odričeš, jako je teško... ljudi sa kojima ste bili u kontaktu vas vraćaju na to, čovek mora da kaže ne, ja sam uvek smatrao da nekim ljudima dugujem kroz život, ali to su lažni kriminalni kodeksi koji ne vode ničemu, čovek popusti, ide linijom manjeg otpora i tako sam rasturio jedan divan brak... moja odluka je sazrela od prvog dana kada sam se okrenuo Bogu i spoznao da Bog postoji, ali kao da je moralo da dođe do ovakve situacije“ (Milan, 1966).

Rezultati pokazuju da je najveći procenat ispitanika, 54,2%, smatrao da se njihov odnos prema religiji nije promenio dolaskom u zatvor te da su i dalje religiozni. I pored preovlađujućeg mišljenja da je konverzija u religiozne česta pojava u zatvorima, rezultati u grupi ispitanih upitnikom pokazuju da je samo 4,3% ispitanika promenilo odnos i postalo religiozno u zatvoru, dok je njih 14,4% postalo religioznije nego što su bili na slobodi, a i dalje nije religiozno 13,7%. Zajedno sa onima koji su u zatvoru postali još religiozniji i posvetili se veri, opravdano je zaključiti da je neki od oblika konverzije doživelo 18,7%. Većina smatra da je veoma čest slučaj da se ljudi zainteresuju za religiju tek u zatvoru i da „je prešlo u praksu, ljudi lažu i sebe i druge“. Jedan od vernika je pomogao mnogima, kako kaže, da krenu putem vere bez ikakvog nametanja jer „bog je tako hteo da krenu putem spa-

sa u zadnji tren⁴. Zatvorenički diskurs o religijskoj konverziji uočljiv je među osuđennicima: „Vrlo je čest slučaj (da se postane religiozan u zatvoru), a razlog je najverovatnije strah od Božje kazne.“ Najčešće se kao razlozi navode pokajanje, strah od Božje kazne, griža savesti, sete se Boga kada im je teško, traže spas, utehu, oprostaj. „Mislim da je to teško foliranje osuđenika, ti ljudi napolju nikada ne bi posećivali crkvu“, mišljenja su i da se vraćaju Bogu iz koristi i ličnih interesa: „Ima dosta slučajeva. Najčešće je u pitanju pomodarstvo i gubitak samopoštovanja.“ Kritički nastrojeni smatraju da je to čest slučaj, ali „to je po meni licemerje jer sve koje smo ovde ogrešile smo se i o Boga“. Jedna ispitanica smatra da je to „svesno simuliranje“, da je to iz želje da „stvore bolju sliku o sebi koristeći se crkvom“.

Positivno iskustvo i podrška religijskom preobraćenju provejava u odgovorima religioznih ispitanika: „Mislim da je gospod u teškim situacijama i okolnostima još bliži samo ako želimo da mu predamo srce.“ Pojedini smatraju da zatvor pruža isuviše slobodnog vremena za razmišljanje i „zalaženje u dubine svoje duše, a što se dublje zalazi, vraćaju se na ono što je svakom čoveku dato, do saznanja da je Bog u nama. Razlog: iako je duša privremeno zastranila, želi da se vrati Bogu“.

Više pažnje ću posvetiti biografsko-narativnim intervjuima sa osuđennicima koji su doživeli bilo koji od oblika konverzije u zatvoru. Opšti utisak je da su i među tim ispitanicima u manjini oni koji „svedoče“ o preobraćenju, pojedini govore o promeni, ali smatraju da se nije dogodio neki preokret već su jednostavno u situaciji da više čitaju religijsku literaturu, imaju više vremena za molitve, a okolnosti su takve da iz želje da promene sebe i pogled na sopstveni život u budućnosti biraju put za koji veruju da im je Bog odredio.

„Nažalost, retki su slučajevi da se neko interesuje za religiju, a trebalo bi jer smo zbog grehova dospeli do nje i veći je greh ne uviđati svoje grehe i ne kajati se. Malo

ljudi doživljava zatvor za mesto preobraćenja, preumljenja, tj. promene života.“

Pojedini zatvorenici su momenat u kojem se dogodila konverzija opisali kao preplavljenost emocijama i osećajem da je Bog prisutan. To se obično događalo u pritvoru kada su očajavali zbog svoje situacije, svaka priča je individualna, ali zajedničko im je da se osećaj Božjeg prisustva desio iznenada i manifestovao kao nezaustavljiv plač, osećaj da je Bog „prosuo milost“. Ponoviću deo iz autentičnog primera Andrijinog svedočenja o zatvorskom iskustvu koje ga je usmerilo ka traženju spasa u religiji. Andrija je u pritvoru trpeo nasilje od drugih zatvorenika, kako kaže, preživeo je pakao ne samo zbog nasilja već i same istrage. U trenutku kada je pokušao samoubistvo, prvi put je „osetio priziv Boga, u momentu tuge i očaja zatražio sam da mi donesu Bibliju, ustremio sam se na Boga i usrdno ga molio da nešto učini. Nisam video izlaz, nisam nazirao kraj, mogu da kažem da su mi molitve uslišene“. Andrija je istovremeno trpeo torturu, zlostavljanje i prolazio kroz apstinentsku krizu. Kako navodi, nije mogao da se odbrani od drugih zatvorenika u sobi i dugo je mislio da je zaslužio takvu vrstu kazne, a zahvaljujući tom očaju u kojem se nalazio okrenuo se Bogu. Dok je bio u pritvoru, još uvek nije bilo crkve u zatvoru, a nije ni pitao da li može da zatraži pomoć sveštenika. Prelaskom u Blok bez droge, u Zatvorsku bolnicu, prestala je i potreba za Božjom pomoći, psihički se stabilizovao i „napustio post i molitvu“. Primer Andrijine konverzije je specifičan u odnosu na tipove koje sam navela, a koji su nastali na osnovu doživljaja konverzije u opštoj populaciji. Naime, on je nakon iznenadne konverzije i okončanja krizne situacije ponovo „napustio Boga“. Međutim, dogodila se i postepena ponovna konverzija: „Hoću da Vam stavim do znanja, drugi put sam prišao Bogu i osetio pravo značenje svega, nisam prilazio iz problema, nisam bio u problemu, ovo nije bio taj slučaj, bio sam u miru sa samim sobom. Osetio sam istinu, bukvalno osećam... voleo bih kada bih mogao da prenesem taj osećaj jer je to neverovatan magnet.“

Zatvorenici mogu da prelaze sa jednog koncepta na drugi ili da istovremeno praktikuju i preuzimaju i razvijaju uverenja dva ili više konceptata koji ne moraju biti u koliziji. David je promenio svoje stavove i ponašanje, u početku je bio agresivan i ljut „na ceo svet“, u pritvoru je proveo više od 6 godina, često je kažnjavao samicom, a promene su nastupile postepeno, zahvaljujući knjigama koje je čitao, slikarstvu kojem se posvetio tako što se prijavio za likovnu sekciju. Trudi se da trenira i vodi zdrav život, a prestao je i da puši. U zatvoru je deset godina i 6 meseci, od svoje 19 godine. Nije bio religiozan, sebe sada smatra tradicionalno religioznim; po dolasku u zatvor, kako kaže, našao je spas u veri koja mu je najpre pružila nadu jer je posle prvog suđenja dobio veoma visoku kaznu koja mu je na apelaciji preinačena u kaznu od 15 godina. Sve vreme dok je trajalo suđenje bio je u istrazi, svako veče se molio i osetio je „neku energiju, neku silu prvi put i samo su mi suze išle, kako sam se molio tako mi se i ostvarilo“. Važan korak u procesu preobraćenja je otklon od kriminalne prošlosti koje se seća kao kobnih grešaka iz rane mladosti. Kao maloletniku, zbog prodaje narkotika, izricana mu je vaspitna mera pojačanog nadzora roditelja, a delo koje je izvršio u saučešništvu iz finansijskih razloga, kako kaže, nije trebalo da se dogodi. Shvatio je da ne treba da razmišlja o ljudima za koje je smatrao da su mu prijatelji, na koje je bio besan i kivan jer je nakon odlaska u zatvor ostao bez njihove podrške, a onda je shvatio da sa 19 godina i nije mogao da stekne prijatelje. Sada kada o tome razmišlja, ne može da zamisli sebe u tom svetu. Za proces rehabilitacije i resocijalizacije veoma je bitna podrška porodice koju David ima bezuslovno. „Odrastanje“ u pritvoru je bilo presudno i za jednog mladog čoveka veoma stresno bez pravog usmerenja kako da se izbori sa zatvorskom kulturom i običajnim pravilima koja postavljaju zatvorenici na pozicijama neformalne moći. Za 6 godina koliko je bio u istrazi promenilo se mnogo ljudi u njegovoj sobi, a kao najmlađi smatrao je da mora da se izbori za svoje mesto, „ja sam tako čuo da tako treba pa sam gra-

dio neko ime“. Da bi opstao u pritvoru, uplašen i nepoverljiv prema svima, David je smatrao da su agresija i nasilje jedini način da sakrije sopstvenu ranjivost. Po kazni je, još za vreme pritvora, prebačen u Zabelu u sedmi paviljon, sa jednim problematičnim zatvorenikom. Iskustva koja je tada doživeo bila su otrežnjujuća, spasio je jednog zatvorenika koji je pokušao samoubistvo bešenjem: „Sreća da nisam popio nikad nijedan lek za spavanje pa se budim na svaki šum, i čuo sam da se nešto dešava i ja ga uhvatim i držao sam ga dok nisu došli stražari. Posle su ga vratili i svima je pričao kako sam mu spasio život.“ David opisuje svoje transformativno iskustvo u zatvoru upoređujući iskustvo nasilnika, kakav je nekada bio, i zatvorenika okrenutog umetnosti i religiji, kakav je danas: „Smeta mi okruženje jer su ljudi mnogo loši, niko me ne dira niti ismejava, ali jednostavno dođete, čekate red za telefon i neko ode ispred Vas i Vi lepo kažete ljubazno, a ljudi mešaju ljubaznost i slabost, ako mu ljubazno kažete, deluje kao da ste slabi. Reagujete onako kako ne želite, ja sam nekada bio nasilan, ali sam našao svoj mir u treninzima, slikanju i u molitvama. Nisam hteo da se bavim zatvorskim pričama“ (David, 1989).

Narativizacija konverzije se događa kroz samoidentifikaciju, ali i od drugih zatvorenika koji pripisuju i potvrđuju preobražaj ili ga pak osporavaju. Naime, bilo je i suprotstavljenih stereotipnih narativa koji su načelno osporavali mogućnost konverzije i promene identiteta. U moralnom smislu, smatra se nespojivim identitet hrišćanskog vernika koji poštuje deset Božjih zapovesti i živi u skladu sa hrišćanskim normama i identitet osobe osuđene na kaznu zatvora. Da bi taj koncept imao smisla i u zatvorima u Srbiji, najpre je potrebno po uzoru na organizaciju u zatvorima u Oregonu, na primer, obezbediti zakonski okvir. Član zakona kojim se propisuje obaveza ostvarivanja verskog prava u zatvorima pisan je sa nizom „ograda“ koje se pozivaju na bezbednost i postojeće mogućnosti pojedinih zatvorskih ustanova. Trebalo bi da se precizira šta se podrazumeva pod obezbeđivanjem uslova

za ostvarivanje verskog prava i šta ga legitimno ograničava. Bez sistemskih, precizno definisanih uslova, obaveza i institucionalne odgovornosti, zatvorima je ostavljeno i previše prostora da na lokalnom nivou odlučuju šta im odgovara da prihvate, a šta ne.

Dosadašnja istraživanja konverzija u zatvorima pokazala su klišeizirane obrasce prelaska iz „grešnika u sveca“ i niz strategija kojima se postiže novi društveni identitet u odnosu na identitet osuđenika, kriminalca, zločinca. Samo iskustvo osuđeničkog života religijskom konverzijom dobija dublji smisao, često prepoznajući božanske razloge da se neko „izvede na pravi put“, konverzija obezbeđuje okvir za oproštaj i osećaj kontrole nad neizvesnom budućnošću (Maruna *et al.* 2006, 161)

Autori u svojim radovima konstruišu modele konverzije i izdvajaju po nekoliko faza razvoja. Posebna pažnja se posvećuje razumevanju konteksta u kojem se dešavaju promene u svakodnevnom životu, prelomnih ili kriznih faza koje iniciraju i promene na planu religije.

Stark–Finkeov model konverzije podrazumeva voljni aspekt regrutacije u religijsku grupu. Zatvorska kultura podrazumeva grupisanje zatvorenika na osnovu veoma različitih preferencija, interesa, klanovske ideologije itd. Osuđenici su lišeni društvenih grupa „sa slobode“, porodice, prijatelja, članstva u različitim udruženjima i društvenim grupama, prinuđeni su da se prilagode zvaničnim normama i vrednostima, da poštuju pravila kojima se disciplinuju.

5.2.2. Posredovana religijska i/ili duhovna konverzija

Koliko se konverzija odvija pod uticajem drugih vernika i da li se verske grupe samoorganizuju i misionare u zatvorskom krugu?

Pojedini zatvorenici su konverziju doživeli pod uticajem izuzetno posvećenih zatvorenika. Naišla sam na tri autentična primera o kojima govore zatvorenici. Možda bi bilo

pretenciozno nazvati ih verskim vođama, ali u zatvorskim uslovima oni su bili glavni inspiratori više konverzija zatvorenika. U Zatvorskoj bolnici u Beogradu, Bloku bez droge, više njih pominje Mirka, zatvorenika koji ih je, kako kažu, „priveo veri“. Mirko ima jaku harizmu i intelekt, proveo je nekoliko godina u zatvoru zbog droge, a onda je sam otišao u zajednicu za rehabilitaciju i resocijalizaciju obolelih od bolesti zavisnosti „Zemlja živih“.¹⁰⁵ Mirko je igrao ulogu neformalnog duhovnika, prepričavao je knjige koje je čitao ostalim zatvorenici. Zatvorenici se sećaju njegovih priča i čemu ih je naučio i to često međusobno prepričavaju. Nenad prenosi jedno od njegovih „naukovanja“ o odnosu prema Bogu i bližnjima: „Da bi bio blizak sa Bogom, govorio je Mirko, budi blizak sa bližnjim svojim, kakav ti je odnos sa bližnjima, takav si i prema Bogu, koliko voliš njega, toliko Boga kroz kojeg se ostvaruješ... ne možeš da budeš sebi dovoljan“ (Nenad, 1979).

Religijsko preobraćenje ispitanica tumači kao postepeno otkrivanje ljubavi prema Bogu, „sve je to postojalo u meni i kao da je negde spavalo“. Tražeći utehu u teškom periodu života, u dugogodišnjem istražnom postupku postepeno se okretala Bogu. Na izvestan način svoje „stradanje“ sagledava u kontekstu šireg Božjeg plana da je istrgne iz situacije koju tada nije prepoznavala kao trgovinu ljudima. Kako kaže, u to vreme se nije pričalo o tome, nisu postojale nevladine organizacije, tek u zatvoru je prepoznala da sve što joj se dešavalo sa čovekom kojeg je volela može da se okarakterise i kao trgovina ljudima. Racionalizacija razloga za konverziju je česta u kognitivnim procesima preispitivanja, traženja odgovora i pronalaženja smisla u iskustvu doživljaja Boga kao nekog ko za nas ima plan, pa i za one nesreće koje nam se dese, Bog je tu da nas zaštiti.

105 Reč je o centru koji se bavi psihosocijalnom podrškom, resocijalizacijom i rehabilitacijom obolelih od bolesti zavisnosti, osnovanom 2005. godine u manastiru svetog Arhangela u Kovilju, na inicijativu sadašnjeg patrijarha Porfirija. Centar se razvijao i danas broji četiri terapijske zajednice u Čeneju, Vilovu, Slankamenačkim Vinogradima i Brajkovcu.

Konverzija je dobrovoljna i stvar izbora: „Pustila sam Boga u srce i osećam tu toplinu, taj duh osećam i smatram da ta ljubav prema Gospodu će jedino srećnom da me učini i da treba da pustim da me vodi kroz život i da mi je to jedini put.“ U životu ove ispitanice kognitive promene su se dešavale postepeno, a ona ih tumači kao da je bila „uspavana u veri“ i trenutak buđenja vezuje za prelomne momente kada se prvi put našla u pritvoru.

„Na ovu zatvorsku kaznu gledam kao da je to kazna od Boga i neće mi se više ponoviti.“

„Suludo je, kažu pametni ljudi, sveti oci, donositi dobar sud i mišljenje o sebi, ali nisam tražio – gubio vreme suludo u zatvoru, biću skroman i reći ako ne više, ali pola provedenog vremena sam potrošio upravo na čitanje duhovne literature, pre svega, Sveto pismo, Novi zavet, preko 1160 knjiga sam pročitao pre dolaska u Zabelu (13 godina je proveo u drugim zatvorima). Smatram da promena u mom načinu života ima, drugačije gledam na ljude i svet u odnosu na život pre zatvora. Da bi čovek promenio način života da dođe do preumljenja, mora da uvidi svoje grehe, da se zastidi, iskreno pokaje, da ispoveda grehe i više ne sme da pomišlja a kamoli da ih čini. Da odbaci starog čoveka i da se odene u novog, da nema zle misli i mržnju prema ljudima. Staram se da budem taj.“ (Jovan 1965)

„U zatvoru nemate puno izbora, ali se ja trudim da što više uradim na sebi i to baš u pogledu vere. Verujem da je vera ta koja može održati čoveka, a najprostiji primer za to su iskustva našeg naroda kroz vekove i sva stradanja. Ubeđen sam – da nije bilo naše vere i crkve, teško da bi nas uopšte i bilo.“

„Stalno radim na sebi, hvala Gospodu Bogu, i drugi su primetili poboljšanje, čvrsto verujem i trudim se da nikada više ne skrenem sa puta istine, pravde, ljubavi, sa puta Gospodnjeg. Vera me uči strpljenju, praštanju, milosrđu i da je jedino spasenje u Gospodu.“

„Radim na sebi. Nevezano samo za krivično delo već i druga dela koja su u neku ruku loša po mene i moje bližnje. Pomaže mi molitva u tome.“

„Vera mi svakako pomaže da istinski promenim sebe, loše navike, strasti, i da postanem istinski slobodan čovek. Boravak u zatvoru ima na kraju tu prednost da čovek može da se zagleda u samog sebe neometan od svega što na slobodi okupira pažnju. Mislim pre svega na tehnologiju u jurnjavi za egzistencijom.“

„Pokušavam i uspeo sam da promenim neke manje bitne stavove. Veliki stavovi su ostali isti. Religija pomaže u svakom smislu.“

„Da, trudim se, svakog jutra molim se Bogu da me izvede na pravi put i da se kad izađem iz zatvora, nikad više u zatvor ne vratim.“

„Radim na sebi i verujem da ću svojom voljom i Božjom uspeti“.

Da li su, u kojoj meri i na koji način sveštenici u zatvorima doprineli religijskoj konverziji, teško je reći, oni govore o tome da primećuju promene kod nekih osuđenika, ali se ne usuđuju da to nazovu konverzijom jer ne provode dovoljno vremena sa osuđenima, nemaju uvid u njihov svakodnevni život u zatvoru. Međutim, u medijima je sveštenik Nikola Manojlović, koji vrši bogoslužjenje u KPZ Zabela, izjavio: „Poslednjih godina, nekoliko osuđenika islamske vere¹⁰⁶ prešlo je u pravoslavlje. Za kumove su uzeli Srbe, takođe osuđenike.“¹⁰⁷

106 Poseban problem u Americi i nekim zemljama Zapadne Evrope je konverzija većeg broja zatvorenika u radikalni islam, tj. radikalne grupe koje koriste nezadovoljstvo sistemom vlasti i regrutuju zatvorenike drugih vera. Naučnih potvrda na osnovu rezultata nekih obimnijih istraživanja za sada nema, postoje pojedinačni slučajevi pokušaja regrutovanja od, pretpostavlja se, terorističkih ogranaka islama u zatvorima (Neumann, 2010; van den Elzen 2018).

107 <http://www.pressonline.rs/info/hronika/95098/duhovni-otac-robijasa-iz-zabele.html>

5.2.3. Promena u sekularnom kontekstu

Kao što sam pomenula, Irena Beći analizira narative o promenama koje zatvorenici doživljavaju u zatvorima i svrstava ih u tri oblika: sekularne, verske i duhovne (Becci 2015, 161). Ti narativi zapravo više govore istraživaču o konstrukciji novog ličnog identiteta nego o prošlosti na koju se ispitanik poziva. Beći zaključuje da se u evropskim zatvorima narativi o promenama najviše odnose na sekularni kontekst, da su religijske konverzije ređe, ali kada se dogode, veoma su koherentne (Becci 2015, 164). Zatvori u Švajcarskoj su sekularizovani i tamo preovlađuju promene povezane sa sekularnim kontekstom, zatvorenici govore o promenama u odnosu prema radu, o pozitivnim promenama koje im je donelo zatvaranje kao prilici da se se vrate na „pravi put“, da steknu radne navike i da rade na svom obrazovanju.

Za ispitanike u Srbiji konverzija, bilo da je religijska i/ili duhovna ili sekularna, važna je za njihovu rehabilitaciju, većina želi da se promeni, u intervjuima gotovo nijedan ispitanik nije izjavio da ne želi da promeni svoj način života, ponašanje i vrednosti. U upitnicima je bilo negativnih odgovora, obično kratkih kao: „Ne, kasno je za promene“ ili „Ne pokušavam da se promenim, mislim da sam dobar ovakav kakav sam“. Međutim, oni su u manjini, preovlađuju odgovori koji pokazuju ispitanikovu motivisanost da se promeni. Putevi su različiti, neko bira da radi na svojoj fizičkoj spremnosti, na obrazovanju, razvijanju vrednosti i druženju sa ljudima koji poštuju iste ili slične životne principe. Neformalno obrazovanje je veoma važan resurs u sekularnoj konverziji i smanjenju recidivizma u zatvorima, zatvorenici su najčešće navodili da je čitanje knjiga „rad na sebi“¹⁰⁸

108 Društvo andragoga Srbije je realizovalo međunarodni projekat (Erasmus i European Union) „Osnovna andragoška obuka za zatvorske vaspitače“ u periodu 2018–2019. godine. Projekat je bio usmeren ka rešavanju problema angažovanja zaposlenih u zatvorima na obrazovnim poslovima koji nisu bili stručno osposobljeni za obrazovno-vaspitni rad. <http://andragog.org/basic-andragogical-training-for-prison-educators-batpe/>

Nekoliko osuđenika/ca se pohvalilo tačnim brojem knjiga koje su pročitali (Jasna je za tri godine pročitala 806 knjiga). Pojedini su pronašli neke svoje skrivene talente i načine da izraze svoju kreativnost kroz slikanje, izradu igračaka, ukrasnih predmeta, generalno, kroz različite grane umetnosti¹⁰⁹, mnogi pokušavaju da pišu. Ima i onih koji su izuzetno motivisani da napišu ili su već napisali autobiografiju¹¹⁰, a Jasna je napisala knjigu *Priče o sudbinama žena u zatvoru* i tražiće izdavača. Boravak u zatvoru pojedini shvataju kao priliku da se podvrgnu terapijama izlječenja ukoliko je reč o nekoj vrsti zavisnosti (alkohol ili narkotici), da se posvete sportu i treninzima. Inače, rehabilitacija se u zatvorima, pa i u zatvorima u Srbiji, odvija u programima permanentnog obrazovanja, radne angažovanosti, različitih kulturnih aktivnosti, slobodnih i sportskih aktivnosti. Osuđenici se usmeravaju na održavanje odnosa sa porodicom i organizacijama civilnog sektora, podržava se i podstiče nastojanje da se eliminišu ili bar umanje faktori kojima se podržava kriminalno ponašanje. Zatvorenici se osnažuju da u toku trajanja zatvorske kazne što više rade na oblicima integracije u društvo nakon izlaska iz zatvora. Domaći zatvori nisu, dakle, samo kaznene već i popravne institucije u kojima se aktivno radi na različitim programima rehabilitacije. Međutim, koliko se ti programi zaista realizuju, zavisi od brojnih okolnosti. Razlike su velike ne samo od zatvorske ustanove do zatvorske ustanove

109 Izuzetno umetničko delo, papirna skulptura pod nazivom „Bringing Music to Life“, koja je predstavljala orkestar i hor napravljen od presavijenih notnih tekstova Betovenove IX simfonije, izgubilo je na izuzetnosti kada se saznao identitet umetnika – dvostruki silovatelj i ubica Colin Pitchfork. U javnosti se povelala burna rasprava o tome da li je vrednost umetničkog dela neraskidivo povezana sa monstruoznim krivičnim delom osuđenika-umetnika (Parkes and Bilby 2010, 99).

110 Reforme zatvora u XVIII veku postavile su rehabilitaciju kao ključnu ulogu zatvora, a smatralo se da je to moguće ostvariti opismenjavanjem i obrazovanjem zatvorenika. Ubrzo su počele da se pojavljuju prve autobiografije zatvorenika u Americi, a najpoznatija je autobiografija pogubljenog višestrukog silovatelja Karila Česmena iz pedesetih godina (Rolston 2011, 109).

već realizacija programa najčešće zavisi od motivisanosti i profesionalizma zaposlenih u vaspitnim stručnim službama koji sprovode tretmane. Same stručne službe i zatvorske uprave ne vide u religiji pomoćni resurs za rehabilitaciju ili pak nisu u stanju da procene koliko on može da bude efikasan ni posle desetak godina od uvođenja institucionalne podrške verskog života zatvorenika.

Navešću nekoliko ilustrativnih primera:

„Pa pokušavam, čitam, trudim se da se družim sa pravim ljudima i treniram, jer u zdravom telu je zdrav duh.“

„Ceo život radim na sebi, pa i u zatvoru. Uvek je moguće naći dobru knjigu, muziku ili razmišljati o sebi i svetu oko sebe.“

„Trenutno čitam teme iz oblasti psihologije i radim na organizaciji slobodnog vremena.“

„Treniram, učim da budem smireniji i malo razmišljam pre nego što nešto uradim. Svaki dan radim na sebi, preispitujem predrasude i formiram zdrave stavove u skladu sa normama normalnog ponašanja.“

„Mislim da sam se već promenio, stekao radne navike i shvatio da ne treba da radim ono zbog čega sam ovde nego da treba da se borim za život na neki normalan način.“

„U suštini sam svoj život promenio napolju iz korena jer sam od izlaska iz istrage 7 godina proveo na slobodi i sam se javio na izdržavanje kazne kako bih posle nastavio normalan život sa svojom porodicom koju sam oformio na slobodi. Radim na sebi, verujem da sam se promenio nabolje, više poštujem sebe, a i sve ostalo je dobro.“

„Hteli mi to ili ne, zatvor i okruženje u njemu svakako utiču, uglavnom negativno, na sve nas i mislim da bez

podrške porodice i želje da budemo bolji, ma gde bili, napretka nema.“

„Da, čitajući kvalitetne knjige, komunikacijom sa inteligentnim ljudima, dosta vremena provodim preslišavajući samog sebe, kao i čitanjem stručne literature – pravne knjige. Engleski jezik usavršavam. Bavim se sportom dosta, prvenstveno gradeći vezu između tela i duha. Trudim se da budem vredan plemenit, što manji egoista, razuman, skroman.“

Narativi o konverziji nam govore više o konstrukciji ličnog identiteta zatvorenika nego o samoj konverziji u prošlosti (Snow and Machalek 1983), odnosno u prilici smo da posmatramo ispitanika u trenutku konstrukcije narativa za koji zna da će biti iskorišćen u naučne svrhe. U tom smislu, pretpostavila sam da se naracija razlikuje od dotadašnjih, koje su nastajale u uskom krugu slušalaca zatvoreničkih priča.

Rolston izvodi tezu o zatvorskim narativima o preobraćenju koji postaju popularni i u zatvoru i izvan, u javnom prostoru, obrađivani u autobiografijama, filmskoj industriji, novinarstvu i drugim medijima. Stiče se utisak da je to univerzalni model koji dovodi do rehabilitacije bilo da se ona odvija u religijskim i/ili duhovnim, bilo u sekularnm formama. Rolston postavlja pitanje zašto se narativi o radikalnoj transformaciji toliko dugo održavaju kada je stvarnost drugačija, retko se dešavaju promene koje ne dovode do recidivizma, a čini se da je naracija o konverziji u toj meri normalizovan način da se doživi iskustvo zatvaranja (Rolston 2011, 105). Na početku istraživanja učinilo mi se da su narativi o preobraćenju veoma česta pojava u zatvorima budući da sam se susrela sa nekoliko ispitanika koji su planirali da napišu zatvorsku autobiografiju o tome kako je tekla njihova promena, o okretanju ka religiji i bogatom duhovnom životu, a troje sagovornika je pomenulo da razmišlja da se zamonaši. Smatrala sam da je pitanje konverzije jedno od najznačajnijih za zatvorsku kulturu. Literatura o zatvorskoj konverziji mi je potvrdila da sam na pravom putu, ali me i usmerila na pre-

ispitivanje i tumačenje narativa kao načina da se podrži institucionalizovana ideologija zatvora o nužnoj rehabilitaciji. Konverzije se ovde posmatraju, između ostalog, i u odnosu na zatvor kao instituciju koja „nastoji da proizvede i diskurse o konverziji kako bi legitimisala sopstveno postojanje“ (Rolston 2011, 114). Narativizacija diskursa o konverziji postala je opšteprihvaćen način da se doživi i definiše iskustvo zatvaranja jer je, kako smatra Rolston, taj diskurs proizveden u samom zatvorskom sistemu. Ne dovodim u pitanje iskrenost mojih ispitanika, nekolicina je, dok ovo pišem, „na slobodi“ i moguće je da su uspešno rehabilitovani i reintegrirani u civilni život. Konverzije zatvorenika su moguće, legitimne i neosporavane, a „prostor“ u kojem se odvijaju nije nužno prostor u kojem vladaju diskursi o institucionalnom rehabilitacionom diskursu već deo lične strategije i transformišućeg religijskog diskursa. Ne osporavam ni da postoje zatvorenici koji u svojim narativima reprodukuju diskurs konverzije, bilo religijske ili duhovne, bilo sekularne, jer je ona ključna za zatvorske ustanove i sadržana u samom nazivu te institucije „kazneno-popravni zavod“, kako se naziva još od XVIII veka. Ostaje na budućim istraživanjima da detaljnije istraže i preispitaju relaciju između inherentno ličnih, iskustvenih konverzija, narativa o konverziji i institucionalne ideologije o rehabilitaciji osuđenika koje ne korespondiraju sa stvarnošću.

5.2.4. Duhovnost kao konverzijski koncept

Duhovnost ne možemo osporiti ni institucionalnim zvaničnim religijama, a da bih napravila razliku u odnosu na njih, koristim termine alternativne duhovnosti i alternativne religije. Alternativne duhovnosti nisu u velikoj meri uočljive u zatvorima, ali takođe postoji mogućnost da nisu u toj meri vidljive kao institucionalizovani oblici zvanične religije. Zatvori u Evropi kao deo rehabilitacijske prakse koriste i holističke programe duhovnosti, u koje su obično uključeni joga, reiki, kursevi meditacije i pozitivnog razmišljanja i druge holističke prakse. Takvih zatvora ima u Kataloniji, a te prakse su rezultat entuzijazma socijalnih radnika i specijalnih pedagoga

u zatvorima koji ih organizuju (Griera and Clot-Garrell 2015, 144). U Srbiji je teško govoriti o holističkim praksama, pre je reč o alternativnim religijama i alternativnoj duhovnosti, koje uključuju i neke elemente holističkih praksi i ideja. U ženskom zatvoru u Požarevcu organizovani su časovi joge, kao što je već pomenuto, više kao telesne vežbe koje nemaju religijsko-duhovnu dimenziju. U Zabeli postoji grupa osuđenika koja je u zatvoru počela da se bavi hata jogom i meditacijom i svi su doživeli religijsku, odnosno duhovnu konverziju u zatvoru. Zatvorsko osoblje pomenutih katalonskih zatvora¹¹¹ te prakse smatra korisnim za rehabilitaciju, imaju pozitivne psihološke efekte, ali, kao i u zatvorima u Srbiji, ne smatraju se religijskim niti duhovnim praksama iako ih sprovode grupe koje su u Španiji registrovane kao verske organizacije (isto, 145). Holandija je 2004. godine uvela da se zatvorenici pitaju kakav vid duhovne brige bi želeli u zatvoru zbog toga što se uvidelo da zatvorenici na različite načine i putem različitih verskih i svetonazornih tradicija izražavaju potrebu za duhovnom brigom (Ajouaou and Bernts 2015, 36). I zatvorenici koji su se izjasnili da ne pripadaju nijednoj konfesiji imaju potrebu za duhovnom negom.

U većem broju evropskih zatvora postoje različite alternativne religije i duhovne prakse, a Beći i Dubler o ovim praksama govore kao o „sivoj zoni“ koja se nalazi između duhovnosti i religije i privlači sve više pristalica u zatvorima. Oni sebe smatraju duhovnim praktičarima, dok ih kazneno-popravne ustanove nikada nisu smatrale vernicima niti su prakse smatrane duhovno-religijskim, čak i onda kada su pojedine holističke grupe registrovane kao verske organizacije (Becci and Dubler 2017, 6).

„Da, bavim se jogom čija je težnja disciplinovanje tela i ozdravljenje tela i duha. Zatvor ograničava. Da bih promenio svoj pogled na svet vrednosti, stavove i po-

111 Ministarstvo pravde katalonske vlade i organizacije za jogu su 2011. godine potpisale sporazum, pa je na taj način praksa joge i zvanično, insitucionalno priznata kao holistička duhovnost.

našanje, u tome mi pomažu religijska i duhovna moralna pravila Yama i Niyama, ne ubijanje, istinoljubivost, umerenost, ne – krađa, ne primanje poklona, čistota, zadovoljstvo, jednostavnost i ljubav prema bogu.“

Koncept duhovnosti je u konverziji zatvorenika eklektičan, usvajaju prakse iz različitih religijskih i duhovnih tradicija, holističke koncepte zdravog života, vegetarijansku ishranu pa čak i asketizam. Moguć je eklekticizam različitih duhovnih praksi jer, kako objašnjava jedan osuđenik, važno je da se on oseća prijatno i da u svemu što praktikuje pronalazi smisao, da dostigne pojedine ciljeve i da se sačuva od loše atmosfere u zatvoru. Koncepti duhovnosti su individualizovani, a zatvorenici govore o ličnom pečatu koji ugrađuju u različite prakse.

U zatvorima u Srbiji su malobrojni ispitanici koji su doživeli konverziju u alternativne duhovne prakse. Podsetiću na grupu u KPZ Zabela, o kojoj je već bilo reči. Intervjuisala sam trojicu zatvorenika, a po njihovim izjavama, dosledni praktičari su njih petorica. Neformalna grupa ima i svog gurua, sastaju se obično u sportskom centru ili na bilo kojem mestu gde je dozvoljeno da budu u grupi. Ne treba im poseban prostor, prihvataju sve koji žele da slušaju, a obično se okupe zainteresovani zatvorenici i slušaju razgovor između gurua i učenika.

Guru koga su proglasili njegovi učenici i sam je prošao kroz konverziju. U zatvoru je nastavio da živi kao vegetarijanac i tragao je za nekim duhovnim konceptima koji bi bolje funkcionisali u zatvorskim uslovima. Guru (Adam) se poziva na božansku podršku. Nije jednostavno razumeti njegov brikolaž različitih koncepata, ali izgleda da nailazi na veliko razumevanje ne samo praktikanata joge već i drugih osuđenika koji mu pripisuju harizmatičnost, a kako kažu, prisustvovali su njegovim „seansama i uliva poverenje“. U holističkoj duhovnosti je moguće kombinovanje različitih elemenata jer svakom konceptu ili ideji sam praktikant daje značenje, dakle modeluje je prema svojim očekivanjima i preferencijama.

Holistički individualizam o kojem govori više autora zasniva se na veoma apstraktnim holističkim percepcijama sopstva, tu se ne pojavljuje transcendentno biće već su to duhovni i religijski koncepti usmereni na samoosnaživanje. Za praktičare holističke duhovnosti karakteristično je da tragaju za onim sistemom koji će najviše doprineti njihovom duhovnom razvoju, skloni su ne samo eklekticizmu već i čestim promenama duhovnih praksi ili religijskih organizacija. Da li je opravdano u takvim slučajevima govoriti o konverziji? U trenutku razgovora sa ispitanicima u KPZ Zabela ispitanici koje sam svrstala u alternativne duhovne prakse izjasnili su se kao praktikanti joge i hinduizma. To su postali u zatvoru, mada su neke prakse koristili i pre zatvora, ali su ovde razvili nove ili postali posvećeniji određenoj duhovnoj praksi. Stojan se sa hata jogom susreo u cirkusu u kojem je radio na trambolini i kada je napustio taj posao, nastavio je sa jogom, vegetarijanskom ishranom, produbio je znanja i veštine meditacije. U zatvoru se obrazovao samostalno, „proučavao sam vede, budizam, judaizam, kabalu a najmanje hrišćanstvo, ali na kraju sam shvatio da mi ni sve religije zajedno nisu interesantne kao sama joga i meditacija i danas sve proučavam samo na osnovu neposrednog iskustva. Neposredno iskustvo je jedino znanje, drugog znanja nema“. U zatvoru je „imao sreće“ da naiđe na dobrog učitelja „verodostojnog gura“. Na tom putu su veoma važne upornost i posvećenost, „treba vam 6 meseci da izađete iz svog tela i tek tada ste spremni“.

Na samom početku terenskog istraživanja uočila sam da i zaposleni službenici i sami zatvorenici osporavaju autentičan religijski i/ili duhovni izraz zatvorenika. Bilo je jasno da bi trebalo posebno obratiti pažnju na intersekcionalnost identiteta – kako se ukrštaju identiteti zatvorenika i vernika? Da li se religijski identitet potiskuje jer se ne smatra prikladnim, kao u slučaju gej identiteta (Ivanović i Radulović 2014, 180)? Normalizovani hegemonijski diskurs promoviše pravoslavnu versku pripadnost kao obeležje nacionalnog identiteta. Amerman smatra da supkulturna izolacija, na primer, može da potisne one identitetske narative koji krše neka društvena

pravila i norme. Sugerše da prirodu religijskog identiteta ne možemo razumeti bez postavljanja pitanja o institucionalnoj moći i hegemonijskim diskursima (Ammerman 2003, 222). U tom smislu, alternativne duhovne prakse i njihovi praktičari u zatvorima nailaze na neodobravanje ne samo pravoslavnih sveštenika već i pastora Jehovinih svedoka. Službe za tretman tolerišu holističke prakse, a, kako je već pomenuto, i same su u nekoliko zatvora organizovale časove joge smatrajući ih fizičkim vežbama bez religijsko-duhovne pozadine. Među onima koji bi trebalo da osmisle tretmane za osuđeničke prevladava hegemonijski diskurs da u zatvoru nema ili je veoma retka iskrena posvećenost veri i/ili duhovnosti. Ostali osuđenici ih često nazivaju sektašima, međutim, kako su po pravilu malobrojni, veći animozitet izazivaju religiozni osuđenici pravoslavne vere. Ističe se nepoverenje u iskrenu religioznost, što jeste u skladu sa zatvorskom kulturom koja promovše neiskrene i dvostruke diskurse, a zatvoreničke podstiče da se „kriju iza maske“ (Becci 2011, 136).

5.3. Pastirska i/ili duhovna moć i briga

Pastoralna i duhovna briga su dva koncepta na kojima počivaju zatvorske kapelanije u zemljama Evrope. Pastoralna briga je koncept hrišćanske crkve koja u institucionalnim okvirima pruža spasenje i integriše pojedince u, dirkemovski rečeno, moralnu zajednicu. Duhovna briga zadovoljava duhovne potrebe pojedinca i odražava njegove vrednosti i pogled na svet. Zbog toga je pastoralna briga orijentisana na zajednicu a duhovna briga na individuu. Saradnja između države i crkve po pitanjima prisustva u zatvorima moralna je garancija dobrog funkcionisanja zatvora (Becci 2011, 68).

Pastirska (sveštencička)¹¹² moć je Fukoov koncept, razrađen u seriji predavanja na Kolež de Fransu 1977. i 1978.

112 Smatram da je adekvatniji termin „pastoralni“, iako ga u duhu srpskog jezika treba prevoditi kao „sveštencički“, pa ću naizmeničko koristiti oba termina.

godine, a odnosi se na pojedince koje ne definiše njihova profesija, status ili posebne intelektualne i moralne sposobnosti već njihova uloga nalik ulozi pastira (metafora preuzeta iz Starog zaveta) koji čuva i brine o stadu. Hrišćansko pastirstvo se pojavilo kao novi oblik moći koji se održao i u sekularnom svetu, pod uticajem Fukoovog predavanja o vladanju, na kojem je zaključio da je fenomen vladanja nastao na osnovu uzora u pastirstvu, usledio je niz naučnih istraživanja i radova u kojima se razrađuje koncept pastirske moći i primenjuje na različite insitucionalne fenomene kao što su obrazovanje (Fetwell 2020), penalna praksa, inicijative zasnovane na veri koje su uključene u program reforme socijalne zaštite (Biebricher 2011).¹¹³ Analitička upotreba koncepta pastirske moći bila je inspirativna i za moja promišljanja uloga sveštenika, neformalnih crkvenih vođa, gurua i specijalnih pedagoga u zatvorima u Srbiji.

Pozivanje na boga i odnos koji se uspostavlja sa „pastirom“ za pojedince mogu biti posebno privlačni jer nas oslobađaju individualne odgovornosti koju nam nameću (neo) liberalni koncepti savremenog života kao osnovnu vrednost (Biebricher 2011, 400). Tome pogoduje i kontekst povratka religiji, veoma važan u Srbiji i za populaciju u zatvorima.

Šta nam govori Fukoova genealogija pastirske moći? Povezujući je sa kulturama istočnog Sredozemlja, sa naglaskom da nije postojala u grčkom i rimskom svetu, pastirska moć je, za razliku od političke moći koja se povezuje sa teritorijom, usmerena ka vladavini stadom i jednako svim njegovim pojedincima. Pastoralne tehnologije vladanja odnose se na samodisciplinovanje pojedinca. Pastir i stado su neprestano u pokretu, a pokret bismo simbolički mogli da shvatimo kao potrebu za promenom i duhovnim napretkom, što je izraže-

113 Verske organizacije u SAD u vreme Bušove administracije (1996) prijavljivale su se za državne grantove na osnovu kojih su pružale socijalne usluge za lečenje zavisnosti, bračna savetovališta i reintegraciju bivših zatvorenika. Na primeru reforme socijalne zaštite primenjen je koncept pastirske moći mentorstva zasnovanog na veri (Biebricher 2011, 400).

no kod pojedinaca u zatvorima koji se predaju vođstvu pastira. Važna osobina pastirske moći je da čini dobro – te je stoga dobročiniteljska moć okrenuta ka spasenju svakog pojedinca (Fuko 2010, 248; Fuko 2014, 144), pastir deluje na svaku individuu pojedinačno i stupa u odnos međusobnog „potčinjavanja jedne individue drugoj“ (Fuko 2014, 187). „Pastirska moć je moć brige“ (isto, 145), koja se inicijalno manifestuje revnošću i posvećenošću. Teorijski, Fuko pastirstvo definiše na osnovu veze sa spasenjem, zakonima i istinom – individualno napredovanje vodi ka spasenju, spasenje se dostiže ako se individua podredi zakonima i Božjoj volji i, na kraju, sve to je uslovljeno prihvatanjem ispravnih uverenja i istine (isto, 145). Pristup pastira je individualistički, zahteva znanje o svakom pojedincu, ali i veliku posvećenost pastira koji treba da bude spreman da za jednu izgubljenu ovcu žrtvuje celo stado u neneri da je vrati. Važan aspekt pastirske moći je poslušnost koja vodi do spasenja. Umetnost vladanja drugima putem pastirske moći podrazumeva i da se drugi potpuno prepuste tom načinu vladanja i upravljanja (Welch 2010, 52).¹¹⁴ Pastirstvo je specifičan tip moći nad ljudima, smatra Fuko, ujedno i model za procedure upravljanja ljudima koji praktično počinje sa hrišćanstvom, odnosno konstituisanjem religijske organizacije kao crkve koja upravlja ljudima, obećavajući im večni život (Fuko 2014, 162). Dakle, obećavanjem života nakon smrti pojedinac se spasava zahvaljujući pastoralnoj nezi koju pruža ispovednička crkva. Stvaranje

114 Taj specifičan oblik moći podrazumeva da u procesu vođstva ljudi postoje i pokreti otpora, neposlušnosti i pobune. Velš povezuje Fuko-ov aktivistički angažman u *Groupe d'information sur les Prisons* (GIP) kao neku vrstu vežbe pastirske moći, iako sam Fuko to ne čini ni na koji način u predavanjima o pastirskoj moći (Welch 2010, 54). Fuko je knjigu *Nadziranje i kažnjavanje* objavio 1975. godine, dve godine nakon završetka pisanja, jer je smatrao da se njegov aktivizam može upotrebiti kako bi ga optužili za uticaj na reforme zatvorskog sistema. Članovi GIP-a nisu imali cilj, kako su sami isticali, da utiču na reforme već da prikupljanjem informacija o francuskim zatvorima iz perspektive zatvorenika (pre svega političkih), bivših zatvorenika i njihovih porodica, razotkriju surove, neljudske prakse postupanja prema zatvorenicima (Welch 2010, 50).

moderne države u XVIII veku za Fukoa predstavlja modernu „matricu individualizacije ili novi oblik pastirske moći“ (Foucault 2000, 334). Za razliku od crkve koja je obećavala spasenje „na onom svetu“, država preuzima sekularnu varijantu obezbeđivanja blagostanja „na ovom svetu“, mada ne bi bilo pogrešno ni da je Fuko upotrebio termin „obećanja spasenja“. Pod svetovnim spasenjem se, osim blagostanja, podrazumevaju životni standard, sigurnost, zdravlje. Pastirska moć se tada prelila na različite pojedince i institucije, a jedna od njih je i zatvor kao mesto izvršenja krivičnih sankcija, mesto u kojem prepoznajem pastoralnu moć u donekle tradicionalnom obliku.

Koncept pastirske moći koristim kao polazni analitički model za tumačenje posebne uloge pojedinih učesnika u procesu transformacije zatvorenika ili korenite promene u toku boravka u zatvoru. Reč je, s jedne strane, o osobama koje imaju različite uloge u zatvorima, pre svega profesionalne, kao što su vaspitači, psiholozi, socijalni radnici, zatim, sveštenici koji posećuju zatvorenike ili drže verske službe u zatvorima i, na kraju, zatvorenici koji su prošli iskustveno transformativni religijski i/ili duhovni proces promene. Pastir mora da podučava svojim ličnim primerom, da svakodnevno posmatra i nadgleda ponašanje svojeg stada (Fuko 2014, 192–193) i usmerava duhovno vladanje.

Očekivalo bi se da institucionalnim uplivom SPC u zatvore u Srbiji pastirsku moć preuzmu sveštenici zaduženi za zatvore. Međutim, i pored izuzetnog zalaganja pojedinih sveštenika, proces institucionalnog uvođenja religije traje više od decenije, a kako je izostalo sistemsko rešenje, sveštenici u većini zatvora nisu u mogućnosti da odgovore i na pastirsku ulogu. Sami sveštenici, kao i pojedini zatvorenici, smatraju da je neophodno da sveštenici borave u zatvorima svakodnevno bar nekoliko sati, da upoznaju sve vernike i posvete se individualnim razgovorima sa zatvorenicama. U Kazneno-popravnim zavodu za žene u Požarevcu nema kapele i uslova za verske obrede, ali sveštenik dolazi utorkom i sat vremena provodi u razgovoru sa zatvorenicama. To je nedovoljno

vremena da bi se posvetio svim vernicama, iako je mali broj onih koje se prijavljuju za razgovor. Međutim, njegova podrška je veoma važna pojedinim vernicama, koje su u intervjuima često navodile da im je razgovor sa njim kao ispovest, iako to formalno nije, jer nemaju uslova ni za pričest koja je neophodna da bi se ispovedile. Teško je prepoznati elemente pastoralne moći u delovanju pravoslavnog sveštenika u ženskom zatvoru, utisak je da ga samo nekoliko zatvorenica doživljava u tom smislu. S druge strane, ne postoje uslovi da se njegova uloga očituje na pravi način. Pravila u zatvoru su stroga, pa je zatvorenicama, iako su u poluotvorenom režimu, zabranjeno da mu priđu. „Ja njima pridem jer znam koje su verujuće, a one stoje u stavu mirno i ne smeju da mi se obrate. To ne bi trebalo da im bude zabranjeno“, navodi sveštenik Dušan Marković.

Zatvorski sveštenici pastirsku ulogu mogu da ostvare i u odnosima sa zaposlenima, a sveštenik Gligorije Marković u Okružnom zatvoru u Beogradu i Zatvorskoj bolnici priređuje proslavu Badnjeg dana za zaposlene. Kako navodi, često se zadržava na hodnicima u razgovoru sa zaposlenima i dešava se da i ne stigne da poseti zatvorenike. U Okružnom zatvoru u Kragujevcu sveštenik Branislav Matić za sebe kaže: „Ja sam pastir dobri. Pastir dobri život svoj polaže za ovce. Sa ovom Hristovom porukom, pastir sam Božiji već 11 godina... Ja sam njima duhovnik i pastir i za mene ne postoji 'izgubljen na ovca'. Tokom službe, ispovesti i individualnih razgovora sa njima, prenosim im univerzalnu poruku Jevanđelja i hrišćanski optimizam. Pričam im da je greh koji ih je doveo u zatvor samo jedan trenutak njihove slabosti, ali i da život daje svakome priliku za iskupljenje i pokajanje, što je osnovna poruka crkve.“¹¹⁵ Uloga zatvorskog kapelana je, smatra sveštenik Matić, da zatvorenike povede kako bi izgradili život u Hristu,

115 Sveštenik Branislav Matić, zatvorski kapelan u Kragujevcu: Rad u zatvoru nije kazna već nagrada, *Danas*, 7. januar 2022. <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/svestenik-branislav-matic-zatvorski-kapelan-u-kragujevcu-rad-u-zatvoru-nije-kazna-vec-nagrada/>, posećeno u maju 2022.

gledano iz religijske perspektive. Međutim, jednako je važno da im olakša duhovnu i telesnu bol, da ih teši, bodri i pruži nadu, navodeći kao primer život Isusa Hrista, koji je i na krstu dokazao ljubav prema razapetom osuđeniku, jer i kada je „na krstu patio za čitavo čovečanstvo, ni tada nije zaboravio na konkretnog čoveka“.

Ko bi sve mogao da igra tu ulogu, osim zatvorskih kapelana, u odnosu na „stado“ zatvorenika? Mogućnosti su različite, od nekog člana porodice, partnera, prijatelja, a u zatvoru od stručnog osoblja do radnice u vešeraju (primer iz Okružnog zatvora u Beogradu¹¹⁶), zatvorenika koji je stekao ulogu verskog vođe. Posebnu pažnju posvetiću neformalnim verskim vođama i vaspitačima koji stiču pastoralnu moć u zatvorskim ustanovama. U sekularizacijskom dobu pastirska vlast je napustila crkvenu institucionalizaciju, smatra Fuko. Međutim, postoje različiti oblici pastirske moći u neoliberalnom društvu, a jedan od tih oblika je i *live coaching*, u sekularnom kontekstu, dok su u religijskom tu ulogu preuzeli duhovni učitelji i gurui. S druge strane su zatvorenici koji svedoče o sopstvenoj promeni ili promeni drugih zatvorenika u svom okruženju, zatvorenici koji nastoje da do te promene dođe, bilo putem verske posvećenosti ili drugih sekularnih nastojanja i metoda.

Forme duhovnog usmeravanja „guru“ u Zabeli više odgovaraju antičkim formama, ono je pre situaciono nego permanento kao pastirsko usmeravanje. Preispitivanje savesti je imalo cilj da osoba koja sebe preispituje „preuzme kontolu i postane gospodar nad samim sobom“ (Fuko 2014, 194). Guru ili duhovni učitelj u Zabeli upravo na taj način usmerava svoje učenike: „Kažem im da spoznaju sebe, da uvide kako lakše da dođu do sebe i isprave sve te stvari, nije bitno šta si uradio, bitno je da hoćeš da se menjaš.“ U hrišćanskoj praksi preispitivanje se odvija sa ciljem da onaj ko duhovno usmerava dođe do saznanja kako bi uspostavio odnos podređe-

116 Osuđenik koji je radno angažovan u vešeraju kaže da je našao istinskog prijatelja u stalno zaposlenoj radnici, od koje dobija podršku da istraje u odluci da promeni način života.

nosti, kako bi potčinio subjekta. Fuko hrišćansko pastirstvo vidi kao određeni oblik moći koja potčinjava, kojom se gradi odnos poslušnosti „kroz koji se odvija ekonomija zasluge i krivice“ (Fuko 2014, 192).

Neformalni pastir u zatvorima je zatvorenik koji je doživeo ličnu transformaciju u duhovnom preobražaju i tvrdi da se odrekao kriminalne prošlosti i budućnosti. To ga upravo kvalifikuje da bude neformalni sveštenik drugima koje će učiti svojim primerom, konkretno svojim životom (Fuko 2014, 192). Ulogu zatvorskih pastira spontano preuzimaju pojedinci na osnovu autoriteta koji su zadobili sopstvenim iskustvom posvećenog vernika ili duhovnog učitelja. Zajedničko iskustvo boravka u zatvoru dobar je preduslov za uspostavljanje odnosa između pastirskog vođe i člana stada iz više razloga. Moguće je održati kontinuitet, izdvojiti dovoljno vremena za posvećenost veri i „rad na sebi“ uz pomoć verskog mentora, koji, s druge strane, nesebično vodi pojedinca svedočenjem na osnovu ličnog primera. To je i posebna vrsta pastirske moći koja može imati sličnosti sa Fukoovim konceptom, ali se uveliko i razlikuje. Međusobni odnos uzajamne zavisnosti pastira koji brine o svom stadu i pojedincima u stadu, koji mu uzvraćaju безусловnom poslušnošću zarad spasenja, ne odgovara potpuno složenim odnosima koji se mogu sresti u zatvorima. Svakako je uočljiva individualizacija subjekta koji mora da odgovori pozitivno na poslušnost jer je to važan aspekt pastirske moći. Pastirsku brigu prema drugim zatvorenicima pokazuje Milan, posvećen je razgovoru sa drugim zatvorenicima, njih „nekoliko (petorica-šestorica)“, koji redovno dolaze u crkvu na jutarnju molitvu i često ostaju do ručka u crkvi. Milan „čita iz molitvenika“ klečeći, a poslužitelj u crkvi navodi da sa njim kleče i ostali. Svi imaju duge kazne zatvora od 15 do 40 godina. Odlazak u crkvu za tu samoorganizovanu grupu vernika znači mnogo više od posvećenosti verskom životu kakav misle da bi trebalo voditi. Okupljeni oko Milana jedino u crkvi imaju priliku da osele mir, da razmenjuju „crkvene knjige“ i ideje, da razgovaraju o Bogu.

„Tu je jezgro nas religioznih ali je to neko samoorganizovanje ljudi... dosta je ljudi prišlo jer čovek ne može da ostane imun, dosta je prestalo da psuje.“ (Milan 1966)

Ističe da je presudno da ljudi koji dođu shvate da je život u zatvoru sasvim drugi život, pojedini se predaju religiji i veruju da je izlaz u monaštvu. Milan pokušava da ih usmeri da takve odluke donesene u zatvoru nisu prave, da ne moraju da se zatvore u manastir da bi bili veliki hrišćani, te da „ima većih hrišćana od onih koji obuku monašku odeću, i meni je to palo na pamet, ali ja govorim i njima nije to loše, daleko od toga, ali to su odluke koje donosiš u ova četiri zida, neće biti isto kada izađeš napolje“ (Milan 1966).

Primeri „pastirstva“ u formalnim odnosima u zatvoru između zatvorskih službenika i osuđenika postoje, jedan od primera dobre prakse je rad vaspitačica¹¹⁷ zaduženih za individualni i grupni rad na realizaciji korektivno-vaspitnog programa u Bloku bez droge Zatvorske bolnice u Beogradu. O njihovom radu saznala sam iz intervjua, uslovno rečeno, sa pacijentima iz tog bloka, ali sam i prisustvovala spontanim razgovorima, obično na početku intervjua koje sam vodila sa ispitanicima. Vaspitačice su, sudeći po intervjuima sa osuđenima, veoma aktivno radile i posvetile su se svakom osuđeniku na promeni njihovog ponašanja, nekih negativnih osobina, navika i vrednosnog sistema i usvajanju pozitivnih modela. Savetodavnim radom su podsticale pacijente kojima je izrečena mera obaveznog lečenja da postanu odgovorni za sopstveni život, da shvate svoje greške, planiraju budućnost i internalizuju vrednosti i norme ponašanja kojih će se pridržavati i nakon lečenja. Na primeru proširivanja pastoralne moći u slučaju veoma požrtvovanog rada vaspitačica, na osnovu svedočenja ispitanika, želim da ukažem na mo-

117 U zatvorskom sistemu Srbije radno mesto „vaspitač“ zahteva visokoobrazovanog stručnjaka sa završenim Fakultetom za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju – smer za prevenciju i resocijalizaciju, Učiteljskim fakultetom, Fakultetom političkih nauka – smer socijalna politika i Filozofskim fakultetom, smerovima pedagogija, psihologija i sociologija.

gućnosti koje nisu prepoznate u sistemu krivičnih sankcija u Srbiji. Ovde su ostvareni preduslovi za pastirsku posvećenost osuđeniku: sticanje poverenja i prijateljskih odnosa da bi se postigla otvorenost članova „stada“ da se pristupi najdubljim tajnama; da se upoznaju njihova duša i najintimniji delovi njihovih života; da se, osim neophodne, individualne posvećenosti svakom od članova stada, izgrađuju timski duh i skladni međusobni odnosi. Grupa u Bloku bez droge obično ima petnaestak osuđenika, što je takođe dobar preduslov za pastirski rad. Vaspitačice su uspele da izgrade timski duh i među zatvorenicima različitih verskih opredeljenja. Jedan od ispitanika navodi da zbog dva muslimana koja imaju u grupi hranu pripremaju isključivo na ulju, porodici je javio da mu u paketima šalju samo ulje.

Zatvorenici u Bloku bez droge svesni su predanosti i truda koji vaspitačice ulažu u radu sa njima, a više njih je istaklo taj primer dobre prakse koju nisu sreli u drugim zatvorskim blokovima. Sagovornik Andrija je prepoznao u njima „religiozno poimanje osobe i ljubavi“, iako one nisu religiozne. „Ona zrači saosećanjem, razumevanjem, sve imam kod nje i podršku i ukor... pokušavam da utičem na neke drugove iz Bloka da ne treba da ispuste iz vida kolika je veličina toga što one rade za nas.“ Vaspitačice rade u sekularnom kontekstu rehabilitacije zatvorenika, ali iz emske perspektive osuđenika, njihov pristup i posvećenost se percipiraju kao religijska i/ili duhovna briga.

6. ULOGA RELIGIJE I/ILI DUHOVNOSTI U REHABILITACIJI I NEGOVANJU PLURALIZMA

6.1. Uloga religije u rehabilitaciji i resocijalizaciji

Resocijalizacija je jedan od ciljeva zatvorske kazne, drugi je kažnjavanje prestupnika za učinjeno krivično delo. Penalni recidivizam je problem u zatvorima širom sveta, ali, osim mnogih drugih, veoma kompleksnih uzroka, nedostatak postpenalnog tretmana u Srbiji doprinosi povećanoj stopi povrata u zatvore. Naime, u Godišnjem izveštaju o radu Uprave za izvršenje krivičnih sankcija za 2009. godinu¹¹⁸ navodi se da 55,85% osuđenih lica učini ponovno krivično delo, a sličan rezultat od 53% daju istraživanja na velikim uzorcima zatvorske populacije (Jovanić 2010), dok se penalni recidivizam, prema nekim procenama, kreće od 60% do 70% (Knežić 2017, prema Jovanić 2019, 274).

O konceptu resocijalizacije kao važnom aspektu reformisanja zatvorskog sistema u stručnoj javnosti zapadnih zemalja, pa i u Srbiji, raspravlja se decenijama, počev od sedamdesetih godina XX veka, a pre svega se ističe neuspešnost tog koncepta u smanjenju stope kriminaliteta i recidivizma (Ilijić 2015, 304; Igrački 2020). Pitanje neuspešnosti korektivnih zatvorskih tretmana je složeno i uslovljeno različitim faktorima.¹¹⁹ Koncept resocijalizacije i učinka različitih ko-

118 <http://www.uiks.mpravde.gov.rs/images/izvestaj%202009.pdf>

119 O faktorima neuspešnosti resocijalizacije i reintegracije u društvo piše Leposava Ilijić: „loši uslovi u zatvorskim ustanovama, prekobrojnost zatvorske populacije, negativni trendovi u strukturi

rektivnih tretmana nije tema koja će u ovoj studiji biti razmatrana detaljnije osim u kontekstu teze o značaju mogućeg uključivanja religije koju iznosim. Znanja o religiji/ama kao sadržaju bi mogla da se na adekvatan način uključe u obrazovne programe, s jedne strane, dok bi, s druge strane, trebalo sistematski organizovanje da se omogući učešće verskih organizacija i svih zainteresovanih u zadovoljenju potreba religioznih osuđenika.

Postojeće uključivanje verskih organizacija u zatvorski sistem u Srbiji za sada je na nivou formalnog ispunjenja zakonskih regulativa i poštovanja ljudskih prava. Zatvorske ustanove se, dakle, na globalnom nivou suočavaju sa krizom i velikim problemima. Radi rešavanja tih problema dešavaju se značajne promene i u samom odnosu prema kriminalitetu i u odnosu prema zatvorenima, koje najvećim delom čine kriminalci, ali i osobe koje pre dolaska u zatvor nisu imale kriminalni dosije. Rehabilitacija zatvorenika je kritikovana i odbačena kao neuspešna, države uvode mnogo oštrije kazne za one koji su procenjeni kao opasni za društvo, dok se prema lakšim prestupima primenjuju alternativne sankcije ili procesi restorativne pravde (Stevanović 2012, 204). Recidivizam i neuspeh resocijalizacije za veliki broj zatvorenika predstavljaju društveni problem, a neuspeh različitih programa i tretmana kroz koje zatvorenici prolaze u toku odsluženja kazne zatvora dešava se svuda u svetu. Različiti oblici individualnog i grupnog tretmana osuđenika, kao što su vaspitno-korektivni rad sa osuđenim licima, obrazovanje i dobrovoljni rad osuđenika, slobodne aktivnosti, nagrađivanje i kažnjavanje i postpenalna pomoć osuđenima (Igrački 2020, 85), ne daju očekivane rezultate. Obrazovanje kao veoma važan faktor resocijalizacije nije pokazalo očekivane efekte, a veoma mali broj zatvorenika u zatvorima u Srbiji

osuđenih lica, nepostojanje specijalizovanih programa za visoko rizične osuđenike, brojne deprivacije, neadekvatan postpenalni prihvat i dr.“, dok su obrazovni sadržaji faktor koji pozitivno utiče (Ilijić 2015, 303). Više o obrazovanju osuđenika u: Petrović i Jovanić 2019.

uključen je u obrazovni sistem iako im zakon to dozvoljava (na primer, polaganje ispita na fakultetima). Obično se sve svodi na polaganje kurseva, obuku za pojedine zanatske poslove (u ženskom zatvoru, na primer, održavaju se kursevi za frizerke, kozmetičarke, krojačice). Osuđenice su bile veoma zadovoljne što im je pružena mogućnost da dobiju diplome za pojedina zanimanja, ali među njima ima i onih koje bi bile sposobne za viši stepen obrazovanja od onog koji se obično nudi. Istraživanje koje je sprovedla Igrački pokazuje da je od 200 osuđenika samo 26 uključeno u neki vid obrazovanja, da i pored zakonske obaveze zavoda da omoguće osuđenima osnovno i srednje obrazovanje, oni nisu na adekvatan način organizovali obrazovni proces ili ne koriste taj oblik tretmana u dovoljnoj meri u procesu resocijalizacije osuđenika (Igrački 2020, 90). Slična je situacija i sa radnim angažovanjem osuđenika – na uzorku od 200 osuđenika, samo 58% je uključeno u neki oblik rada, uključujući i održavanje zatvora (isto, 91).¹²⁰ U intervjuima sa osuđenima dotakli smo se i teme radnog angažovanja, a utisak je da većina želi da se radno angažuje, ali da nema dovoljno poslova u zatvoru. S druge strane, zatvorenici nisu ni dovoljno motivisani, osim što bi svrsishodno provodili vreme, što je i cilj radnog angažovanja, za većinu njih zarada nije motivacioni faktor. Međutim, nekoliko zatvorenika, pogotovo zatvorenica, izjavilo je da nemaju sredstava za osnovne potrebe jer su im porodice uskratile pomoć i podršku, tako da bi im i veoma niska cena rada značila da u kantini mogu da kupe ono što im je potrebno.¹²¹

120 Zakonom o izvršenju krivičnih sankcija radno angažovanje je definisano kao važan deo postupanja sa ciljem da osuđenik stekne radne sposobnosti i navike, što bi mu omogućilo da se bolje reintegriše u društvo nakon izlaska na slobodu.

121 Zatvorenici ne raspolazu novcem već se on nalazi na depozitu u zatvorskoj kantini, kao jedinom mestu gde mogu i da pazare. Cena rada je različita i, po kazivanju ispitanika, kreće se od 3.000 do 6.000 dinara, zavisno od vrste posla (najteži su poslovi na poljoprivrednim ekonomijama), osim za pojedine poslove u ženskom zatvoru, kao što je čišćenje oraha, za koje dobijaju od 300 do 500 dinara mesečno (2018).

U monografiji *Efekti zatvora u resocijalizaciji osuđenika* Jasmine Igrački nije uzeto u obzir niti je pomenuto da postoji religijska aktivnost u zatvorima u Srbiji (Igrački 2020). To što ta tema nije bila u domenu interesovanja istraživača govori nam da u kriminologiji i sociologiji religija nije viđena kao koristan resurs za rehabilitaciju i resocijalizaciju u zatvorima.

U svetu je porastao broj radova iz različitih naučnih oblasti, kao što su psihologija, sociologija, antropologija, penologija, koji se bave pitanjem pozitivnog uticaja religije i duhovnosti na mentalno zdravlje osuđenika (Geary *et al.* 2005).¹²² U većini zatvora u SAD religija je jedan od zatvorskih programa reintegracije i rehabilitacije, a često, po interesovanju i učešću zatvorenika, prevazilazi obrazovne programe (Dammer 2002, 36). Religijski programi u zatvorima u Evropi i Americi omogućavaju praćenje i istraživanja o uticaju formalnih programa verskih grupa na rehabilitaciju ili pripremnih programa za izlazak zatvorenika iz zatvora na resocijalizaciju. Pomenuću pojedine primere dobre prakse koji su istaknuti u istraživanjima o pozitivnom uticaju religioznosti na smanjenje recidivizma i uspešnu rehabilitaciju.

Religija je počev od osnivanja prvih kaznenih zavoda ili zatvora postala važan činilac u resocijalizaciji, a koliko je bila uspešna, istraživalo se i dosta spekulisalo te dolazilo i do različitih zaključaka. U malobrojnim studijama je ispitivan odnos između religioznosti zatvorenika i prilagođavanja zatvorskom životu, dok su mnogobrojne studije u kojima su ispitivani drugi, različiti faktori i njihov uticaj na prilagođavanje zatvorskom okruženju (Clear and Sumter 2002, 127).

Beći navodi da je versko učešće pozitivan resurs za zatvorenike u Italiji koji su povezani sa etabliranim religijama i pokazuju veću religioznost, budući da su kapelani uključeni u proces rehabilitacije, i smatra se da su takvi osuđenici

122 Značajan spisak radova iz oblasti psihologije o uticaju religije i duhovnosti na mentalno zdravlje naveden je u ovom radu o seksualnim prestupnicima.

spremni da se promene i prihvate građanske vrednosti (Becci 2016, 176). Zatvorenici svoj verski identitet koriste strateški i situaciono, što je pokazala Beći u istočnoevropskim zatvorima, ali to ne znači da religija nema pozitivne efekte, pre svega, kao okvir koji pruža uverljiv dijapazon odgovora na pitanja smrti, bolesti i krize, kao sredstvo organizacije zatvorskog života, ali i kao pripadnost zajednici (isto, 177).

Dirkemovo shvatanje religije kao garanta moralnih vrednosti koji integrativno deluje ujedinjujući pripadnike zajednice u crkvu (Dirkem 1982, 41–43) uticalo je na mnoge istraživače i rasprave o tome da li verska opredeljenost utiče na moralnost pojedinca, odnosno da li je za nemoral savremenog društva odgovorna sekularna opredeljenost i izostanak pobožnosti. Stark i Hirč su ispitivali pretpostavku koja se nalazila u radovima religijologa da verska edukacija mladih utiče na sprečavanje delinkventnog ponašanja tako što promoviše moralne vrednosti, dok su kriminolozi tvrdili da uticaj religije na delinkventno ponašanje nije dokazan ili pak ima zanemarljiv efekat (Hirschi and Stark 1969, 202). Autori su zaključili da centralne komponente religioznosti, kao što su odlazak u crkvu i verovanje u postojanje natprirodnog sveta, nisu povezane sa moralnim ponašanjem i da pitanje pohađanja crkve nije uzročno-posledično povezano sa delinkvencijom. Naime, učešće u verskim aktivnostima i verovanje u natprirodni sistem kazne nemaju nikakav uticaj na delinkventne aktivnosti (isto, 212).

O pitanju uticaja religije na ponašanje zatvorenika i smanjenje recidivizma dugo je diskutovano u nauci zbog često protivrečnih rezultata. Smatra se da istraživanja imaju velika ograničenja (Johnson *et al.* 1997, 162), pa bi trebalo da se poboljšaju merenja religioznosti, duhovnosti i pitanje verske posvećenosti (verske prakse, stavovi i uverenja). Više studija istraživalo je i delinkvenciju mladih i došlo do sličnih rezultata – religija je zaštitini faktor i pozitivno utiče na mlade kada je reč o kriminalnim aktivnostima, a postoje i empirij-

ski dokazi da neznatno smanjuje recidivizam bivših zatvorenika (Johnson *et al.* 2000, 483–493).

Pokazalo se da je efikasan program verske edukacije *Kairos Horizon* u zatvoru na Floridi.¹²³ Naime, nakon nekoliko godina istraživani su njegovi efekti na zatvorenike, a u istraživanju su učestvovali i porodice. Učesnici programa su imali niže stope disciplinskog kažnjavanja u toku boravka u zatvoru, a nakon puštanja na slobodu recidivizam se dešavao nakon dužeg vremenskog perioda nego kod zatvorenika koji nisu bili obuhvaćeni programom. Slične rezultate pokazuju i istraživanja u Francuskoj, gde se veoma malo pažnje poklanjalo religijskim tretmanima, uopšte značaju religije u rehabilitaciji zatvorenika. Iako upravnici i zaposlenici ne veruju da je rehabilitacija moguća i ne vide pozitivnu ulogu religije u reintegraciji, uočeno je da religija doprinosi bezbednosti u zatvorima (Rostaing *et al.* 2015, 69). Zatvorski programi koji se zasnivaju na promovisanju vere eksperimentalno su sprovedeni u Americi, pa je tako u Teksaskom zatvoru uvedeno preliminarno oslobađanje na osnovu posvećenosti veri, a na Floridi je 2003. godine otvoren prvi nacionalni zatvor zasnovan na veri.¹²⁴

123 Stopa recidivizma u grupi od 505 bivših zatvorenika iz zatvora na Floridi iznosila je 15,7% u odnosu na kontrolnu grupu, koja nije bila uključena u program, a u kojoj je stopa recidivizma iznosila 23,4%. <https://www.kairosprisonministry.org/why-we-serve-prisoners.php>; <https://www.kairosprisonministry.org/>

124 Svrha tih programa je da se smanji recidivizam, izgradi moralniji karakter i izgrade životne veštine na duhovnosti koje će zatvoreniku pomoći u resocijalizaciji. Rutter David, Effects of Florida's Faith Based Prisons Found to Be Promising in Reducing Recidivism, Prison Legal News, november 2008, 22. <https://www.prisonlegalnews.org/news/2008/nov/15/effects-of-floridas-faith-based-prisons-found-to-be-8232promising-in-reducing-recidivism/>

Bušova administracija je uvela rehabilitacijske programe zasnovane na veri, što je izazvalo brojne kontroverze. Iako je tvrdio da nije reč o „evangelizaciji“ budući da se zatvorenici dobrovoljno prijavljuju za programe, veliki deo javnosti je smatrao da je uvođenje programa kršenje Ustava, i to o trošku poreskih obveznika. <https://www.au.org/church-state/january-2004-church-state/au-bulletin/faith-based-prison-to-open-in-florida>

Postoje i studije koje pokazuju relativan učinak religije u pojedinim segmentima zatvorskog života. Na primer, religioznost uz redovno prisustvovanje verskim službama za 70% smanjuje učešće u svađama i lošim međuljudskim odnosima u zatvoru (Kerley, Allison and Graham 2006, 84). „Religija strukturira međuljudske odnose u zatvoru pozitivnim smanjenjem negativnih interakcija koje bi mogle eskalirati u ozbiljne međuljudske sukobe“ (isto, 85). Međutim, u pomenutoj studiji grupe autora pokazalo se da religija nema značajan uticaj na emocionalno suočavanje sa zatvorskim iskustvima (isto, 85). Više naučnih studija, dakle, i pored nužnih ograničenja, pokazuje da verski programi imaju potencijal da utiču na pozitivnu rehabilitaciju i resocijalizaciju, tako što se smanjuje stopa ponovnog hapšenja, ponovne osude i zatvaranja bivših zatvorenika (Johnson *et al.* 2022, 82).

Smatram da je za razumevanje i tumačenje religije u zatvoru posebno koristan jedan od ključnih pojmova – pojam nade – često pominjan u intervjuima sa osuđennicima. Razmotriću disciplinarne razlike koncepta nade u psihologiji i antropologiji. Teoriju nade razvija Snajder u laboratoriji Univerziteta u Kanzasu sa svojim saradnicima, a ti psiholozi smatraju da se religija može objasniti kao i bilo koje drugo ponašanje i mentalni proces (Snyder 2002, 234). U teoriji nade se, između ostalog, tvrdi da se ljudi fokusiraju na postizanje željene budućnosti putem postavljenih ciljeva, a distanciraju se od negativnih ishoda iz prošlosti (Snyder 2000, 13). Postavljeni ciljevi se razlikuju po apstraktnosti, pa bi tako, na primer, konkretan cilj bila molitva koju upražnjava veliki broj zatvorenika u svakodnevnom životu, dok bi apstraktan cilj bilo nastojanje da se postigne duhovnost. Za razliku od tog apstraktnog cilja, doslednom molitvom osuđenici lako ostvaruju taj cilj, ali je teško odrediti da li su postigli duhovnost. Sami ispitanici su toga svesni, a kako Snajder tumači, sastavni deo nade je upravo spoznaja o putevima ostvarivanja ciljeva. Pojedinaac generiše kognitivne puteve do željenog cilja i pravi planove i strategije za njihovo postizanje (Snyder 2002, 235).

Antropološka promišljanja nade polaze od ideje da se strukturiran život oslanja na očekivanja budućnosti, samopouzdanje i da se poverenje povećava u situacijama kada su ljudi „nadahnuti očekivanjem budućnosti, a ne sećanjem na prošlost“, da je za ljude važnije šta bi mogli da postanu, za razliku o onoga što već jesu (Frykman *et al.* 2008, 23). Ovi autori konceptualizuju nadu kao optimizam, samopouzdanje, životna iskustva koja vode do zadovoljstva, otpornost. Stef Jensen piše o novoj subdisciplini antropologije, koja je praktično u začetku, a bavi se istraživanjem nade i pokušajem ljudi da ostvare svoja nadanja. Ističe tri analitička problema: antropologe zanimaju uslovi pod kojima je moguće da se ljudi nadaju; drugi problem koji antropologija istražuje jesu oblici koje ima nada, kako se nada pojavljuje, kako „funkcioniše u ljudskim praksama, razmišljanjima i orijentacijama“. Treći problem preispituje vezu između nade kao „predmeta etnografskog proučavanja i antropologije kao oblika proizvodnje znanja“ (Jansen 2020). Okolnosti u zatvoru često mogu biti takve da osuđenima/cama ne ostavljaju prostor za nadanje, pojedini ne mogu da vide ništa dobro u životu koji vode u zatvoru. Jedna od sagovornica je nekoliko puta ponovila da ona neće izaći iz zatvora, „mene će odavde da iznesu... u sanduku“. Intenzitet nadanja je nejednako raspoređen, kako smatra Jansen, a u zatvorima je to izraženo na specifičan način i najrazličitije kategorije ljudi izražavaju prema nadanju poseban odnos. U kontekstu zatvorske rehabilitacije i reformi zatvora trebalo bi, na primer, stvoriti uslove i kvalitet života u kojem osuđenici pronalaze motivaciju da je nada u drugačiju i bolju budućnost moguća. Religija je inherentno izvor nade u blagostanje i pokretačka sila ka promenama za manji broj ispitanika u ovom istraživanju. Moji sagovornici su različite programe obrazovanja i radnog osposobljavanja, kulturne aktivnosti i umetničko izražavanje, pripremu za postpenalni tretman još u zatvoru i druge aktivnosti izdvajali kao izvor nade, mogućnost da steknu sigurnost u budućnost koja ih čeka.

Ali kapacitet nadanja u velikoj meri je uslovljen onim što se dešava izvan zatvora, u porodičnom ili samačkom životu, (ne)mogućnostima zaposlenja i (ne)postojanjem doma.

Positivan primer zatvora je Voren Hil (Warren Hill, Sufflok), mali zatvor u kojem je nada moguća i ogleda se u dobrim međuljudskim odnosima, atmosferi zajedništva, jasnim granicama i humanim odnosima između zatvorenika i zaposlenih. Visoko je ocenjen od osuđenika na opštem nivou tretmana i humanosti, osoblje je bilo „u potpunosti prisutno i angažovano bez pokazivanja nepotrebne moći. Osoblje je kontrolisalo zatvor, a zatvorenici su bili svesni pravila i granica, ali nisu osećali ugnjetavanje i ponižavanje“ (Liebling *et al.* 2019, 106). Službenici tretmana i ostalo osoblje Voren Hila smatrali su da imaju privilegiju da rade u takvom zatvoru. I ovde postoje brojni problemi, ali se oni prevazilaze radom na ličnom razvoju zatvorenika, kreativnim aktivnostima i projektima koje predlažu i sami osuđenici. Zatvorenici su se u procentu od 77% izjasnili da je „režim u ovom zatvoru konstruktivan“, da su osetili „tračak nade“, da ih osoblje priprema za uslovnu slobodu, tako da je 84% zatvorenika smatralo da su „ohrabreni da rade na ostvarivanju opipljivih ciljeva i zadataka“. Voren Hil je dakle, zatvor zasnovan na nadi, jasno postavljenim ciljevima i uverenju „da se ljudi mogu promeniti“ (Liebling *et al.* 2019, 111–121).

6.1.1. Potencijal religioznosti i/ili duhovnosti u zatvoru

Aspekti rehabilitacije putem religije i/ili duhovnosti nisu direktno ispitivani u ovom istraživanju, tačnije, pitanjima da li su i u kojoj meri religiozni osuđenici rehabilitovani i da li je smanjen stepen recidivizma u domaćim zatvorima ne bavim se u ovoj studiji. Pažnja koju sam posvetila ulozi religioznosti u rehabilitaciji zasnovana je na narativima zatvorenika o njihovim iskustvima, doživljaju koliko je i na koji način njihov odnos prema veri uticao na promene i važne odluke koje su

doneli o svom budućem životu na slobodi. Ispitanik Nenad se u zatvoru posvetio religiji, a do tada je bio više deklarativni vernik, kako kaže, „kao i svi Srbi“. Religija mu je pomogla da promeni stavove, vrednosti, da shvati prioritete i donese čvrstu odluku da se nakon izlaska iz zatvora posveti deci i omogući im „normalan život“.

„Izazov mi je da pokušam da se promenim, uz veru u Boga, biće to sve kako treba. Imam želju da preuzmem sopstvenu odgovornost i da se posvetim deci. Ja nemam prava na grešku i svestan sam toga, sa velikim iščekivanjem čekam taj trenutak – da se posvetim deci i roditeljima koji su već bolesni, ali se bore i čuvaju moju decu dok sam ja u zatvoru.“ (Nenad, 1979)

Poseban problem u svim društvima, pa i u Srbiji, jeste izlazak iz zatvora, resocijalizacija u zajednicu, a nedostatak postpenalne podrške za bivše zatvorenike može da bude traumatično iskustvo koje vodi u nove kriminalne radnje i život kakav su vodili pre zatvora. Uloga religije, posebno za osuđenike koji su doživeli konverziju u zatvoru, može da bude ključna da se „osvojena i zaslužena sloboda“ lako izgubi. Andrija je ubeđen da mu postpenalni tretman i neće biti potreban:

„Da vam kažem, neće mi ni trebati, uz Božju pomoć, njegovu promisao, imam takav mir, nadu i veru onako najprirodnije moguće, to ide dotle da i ako budem imao neke nevolje i ako ostanem, a ostajem uz Boga, nema problema, Bog je sve i uteha i nadanje i izbavljenje, sve što treba tu je kroz ovoga, kroz onoga, kroz ove vaspitačice (misli na službenice tretmana u Bloku bez droge), on je tu, on je sila energija, on je ljubav.“ (Andrija, 1985)

Na osnovu do sada izloženog etnografskog materijala moglo bi da se kaže da vera utiče na zatvorski život pojedinih osuđenika/ca, čini ga smislenijim, ispunjenijim i da pomaže, naročito posvećenim religioznim osuđennicima, da se drže

van uticaja zatvorske kulture. Većina ispitanika je potvrdila da su im molitve pomogle da se prilagode zatvorskim uslovi-
ma i da prevaziđu emocionalne i druge probleme koje zatvo-
renici doživljavaju. Na izvestan način, okrenutost religijskim
sadržajima i praksama za njih je svojevrсна niša kojom se
štite od drugih zatvorenika. Negativan odnos zatvorskih služ-
benika prema mogućnostima religije u procesu rehabilitacije
doprinosi inače negativnom stavu samih zatvorenika ili može
da bude još jedan razlog za provokaciju pojedinih osuđeni-
ka. Savić, kao praktičar uključen u penalnu praksu, u veoma
korisnom radu piše da primeri iz prakse pokazuju da se osu-
đenici posvećuju religiji po ulasku u zatvor te da bi u proces
resocijalizacije i psihosocijalni savetodavni rad trebalo uve-
sti i religijsku/duhovnu komponentu ličnosti. Istovremeno,
na osnovu uočenih religijskih elemenata iz penalne prakse,
upozorava da je, s jedne strane, čest negativan odnos prema
religioznosti među osuđenima, dok su, s druge strane, uoč-
ljivi radikalni religijski stavovi pomešani sa nacionalizmom
i prenaplašena upotreba rituala radi očekivane koristi (Savić
2017, 140).

Opisani odnos prema religiji u zatvorima može se po-
smatrati i kao reinventivna praksa u skladu sa savremenim
konceptima terapijske kulture. Pojedinci prihvataju ideju da
je njihova sudbina u njihovim rukama, da treba da prihva-
te odgovornost za svoje greške, da se oslobode devijantnih i
nezdavih ponašanja koja su ih i dovela u zatvor. Preuzima-
nje kontrole nad sopstvenom promenom zahvaljujući religiji
podize im samopoštovanje i samopouzdanje da će uspeti da
iz zatvora izađu kao rehabilitovane osobe. Neformalne ver-
ske vođe (Milan, Mirko i Adam) iz reda osuđenika, o kojima
je bilo reči u prethodnom poglavlju, oko kojih su okupljene
manje verske grupe mogu imati veliki uticaj i na smanjenje
recidivizma po izlasku iz zatvora. Članovi grupe osećaju po-
sebnu zahvalnost i odgovornost da nastave putem koji im je
„otvorio“ Mirko. Andrija o njegovom presudnom uticaju go-

vori sa velikim poštovanjem, Mirko je „odigrao tu ulogu da me nauči smirenju... i njega (Mirka) ću da čuvam u srcu i duši“. Nakon izlaska iz zatvora potražiće duhovnika, možda u manastiru Tresije na Kosmaju, mada bi „više voleo da se nekom monahu duhovniku postavim kao poslušnik“. Sami osuđenici ne vide svoju grupu kao versku zajednicu ili se pak plaše da je takva vrsta udruživanja zabranjena, ali prepoznaju jednog od njih kao nekog ko je zaslužan za njihovu transformaciju. Uzor koji osuđenici imaju u autentičnom iskustvu onih koji su doživeli religijsku i/ili duhovnu konverziju može da bude važan resurs za rehabilitaciju zasnovanu na religiji i/ili duhovnosti. Neformalne verske grupe u zatvorima koje vode osuđenici imaju izuzetan potencijal, možda i veći od verskih organizacija koje su u zatvoru formalno angažovane. Oni ostalim osuđenici mogu da ponude duhovno i psihološko iskustvo nade da je promena moguća. Moć improvizovane verske prakse koja se sprovodi u Zabeli i alternativnih religijskih praksi i pravoslavne molitvene prakse omogućava iskustvo povezanosti, podrške i pripadnosti samoorganizovanoj grupi vernika. U istraživanju koje je spoveo Džonson sa svojim saradnicima pokazalo se da nada koju osuđenici pronađu u religiji može da motiviše i druge osuđenike koji žele da se promene i ostvare razvijen pozitivan prosocijalni život u zatvoru, koji je često praćen iskustvom rehabilitacije (Johnson *et al.* 2022, 110).¹²⁵

Kao što je pomenuto, sveštenici i verski službenici angažovani u zatvorima u Srbiji ne učestvuju u formalnoj rehabilitaciji zatvorenika. Ni na koji način nisu povezani sa prevaspitnim službama u zatvoru. Pravoslavni programi sprovedeni

125 Džonson i saradnici navode primer dobre prakse u zatvoru u Luizijani, koji važi za „najkrvaviji“ zatvor, gde su zatvorenici završili bogoslovski zatvorski program i postali zatvorenici propovednici. Oni preuzimaju brojne uloge pastirske službe u zatvoru, posećuju osuđenike u ćelijskim blokovima i pomažu ostalim zatvorenicima da transformišu svoje živote pronalazeći smisao i svrhu života uprkos činjenici da služe doživotnu zatvorsku kaznu (Johnson *et al.* 2022, 85).

u Okružnom zatvoru u Beogradu ticali su se isključivo radionice zasnovanih na tumačenjima Biblije, kreativnih radionica za izradu brojanica ili stripova. Iako postoji dobra saradnja između sveštenika Markovića i Uprave, kako i sam kaže, nedostaju sistemski rešenja kojima bi se osmislila saradnja viših organa, kao što je Uprava za izvršenje sankcija, ili direktno stručnih službi u zatvorima koje se bave rehabilitacijom i sveštenika koji radi u zatvoru.

Poznato je da su verski programi rehabilitacije zatvorenika najstariji i danas postoje kao zvanični programi u mnogim zatvorima u Evropi i Americi. Naglasila sam da su rezultati istraživanja kontradiktorni, ali ipak se sve više pojavljuju studije koje pokazuju da religija utiče pozitivno na osuđenike u pojedinim aspektima, da posvećenost religijskom životu u određenim zatvorima može da dovede do rehabilitacije, da programi utiču na prilagođavanje osuđenika životu u zatvoru i na recidivizam, a pokazalo se i da su osuđenici manje dolazili u konfliktne situacije u zatvoru (Johnson *et al.* 1997; Clear and Sumter, 2002; Adler *et al.* 2008; Johnson *et al.* 2022, 108–118). U tom smislu, pretpostavlja se da bi verski programi u zatvorima pozitivno doprineli religijskom pluralizmu, toleranciji, većem uvažavanju i suživotu u kojem pripadnici različitih religija žive jedni sa drugima a ne jedni pored drugih.

6.2. Verski pluralizam u zatvorima¹²⁶

Verska raznolikost u Srbiji ogleda se u odnosu osuđenika prema religioznosti Drugog, onih koji u svakodnevnom životu koriste brikolaž različitih religijskih koncepata, na različite načine shvataju šta znači biti religiozan ili duhovan, vernik ili nevernik; u međusobnom odnosu pripadnika različitih

126 U ovom delu knjige korišćeni su podaci i delovi mog objavljenog naučnog rada pod nazivom „Religijski pluralizam u zatvorskim ustanovama u Srbiji“. 2022. *Srpska politička misao*, posebno izdanje br 3, 115–132.

konfesija počev od najbrojnije pravoslavne, zatim islamske, katoličke, protestantske i drugih konfesija u zatvorima u Srbiji. Ne postoje statistički podaci o konfesionalnoj pripadnosti zatvorenika jer je, kao sekularna država, Srbija Ustavom zagarantovala pravo slobode veroispovesti i pravo da se građani o svojim verskim uverenjima, ukoliko to ne žele, ne izjašnjavaju. Ustavom je zagarantovana jednakost ljudi svih veroispovesti, pa ni u uslovima proglašenja vanrednog ili ratnog stanja nije dopušteno bilo kakvo razlikovanje ili podvajanje ljudi na osnovu vere. Ista prava se odnose i na osuđenike na izdržavanju kazne zatvora ili na ljude koji se nalaze u pritvoru u procesu istrage. Zakonom o izvršenju krivičnih sankcija (*Sl. glasnik RS 55/2014 i 35/2019*) propisano je koji podaci se unose u evidenciju i glavnu knjigu, a u članu 9. je naglašeno da se nacionalnost i verska pripadnost upisuju u glavnu knjigu samo ukoliko lice želi da se izjasni. Zavod za statistiku Republike Srbije registruje podatke o nacionalnoj pripadnosti, i to svih osuđenih lica, svrstavajući ih u grupe krivičnih dela na osnovu pola i nacionalnosti, ali iz navedenih razloga nema podataka o verskoj pripadnosti. Tako je 2017. godine najviše osuđenih lica bilo srpske nacionalnosti (12.638, od toga 1.119 žena), po broju osuđenih slede pripadnici romske populacije (517, od toga 46 žena), pripadnici albanske populacije (315, od toga 4 žene), muslimanske nacionalne pripadnosti (61, od toga 6 žena), mađarske (59, od toga 4 žene), crnogorske (8 – nijedna žena), preko 20.000 osuđenih se nije izjasnilo, pa su svrstani u kategoriju „ostali“ ili „nepoznato“. Sličan odnos je i u zatvorskoj populaciji, razumljivo, najviše je pripadnika srpske nacionalnosti, a odmah zatim romske. Osuđenih punoletnih lica kojima je izrečena krivična sankcija zatvorske kazne 2017. godine bilo je 8.220.¹²⁷ Najviše osuđenika u zatvorima u Srbiji, u poslednjih 10 godina, bilo je 2014. godine – 11.204 (Republički zavod za statistiku 2018).

127 Saopštenje, br. 193, god. LXVIII, 16. 7. 2018. godine, Statistika pravosuđa, Punoletni učinioci krivičnih dela 2017. godine, Republika Srbija, Republički zavod za statistiku.

Zašto smatram da je veoma važno da na kraju pišem i o verskom pluralizmu iako nije očigledan u zatvorima u Srbiji, za razliku od drugih evropskih zatvora u kojima se zbog mobilnosti izbeglica i migranata u Evropu, naročito poslednjih desetak godina, povećao broj različitih etničkih i religijskih pripadnika?

Džejms Bekford, inače poznat po tome što je napisao prvu knjigu o religiji u zatvoru, smatra da se termin „verski pluralizam može odnositi na četiri različita polja u političkom i pravnom kontekstu“: 1) različitost religija; 2) postojanje stav o pozitivnoj vrednosti verske raznolikosti; 3) postoje zakoni, okviri, javne politike i različite socijalne prakse koje bi trebalo da regulišu i olakšaju versku raznolikost; 4) svakodnevne interakcije između pojedinaca i grupa koje se mogu identifikovati kao religiozne (Beckford 2014, 16). Verski pluralizam u zatvorima u Srbiji posmatraču upravo kroz ta četiri polja – osuđenici se opredeljuju za pripadnost različitim religijama; iako su najbrojniji konfesionalno pravoslavni osuđenici, u zatvorima se verski pluralizam pozitivno vrednuje, što je normativno pretočeno u javne politike i zakonske okvire koji važe za sve građane, pa i one koji se nalaze u kazneno-popravnim zavodima. I, na kraju, čemu pridajem poseban značaj, na osnovu narativa zatvorenika, vaspitača i komandira do sada smo saznali kako u svakodnevnom životu osuđenici međusobno interaguju neposredno suočeni sa „drugim“ i „drugačijim“ verskim svetonazorom, stavovima, vrednostima i normama i njihovim proživljenim iskustvima. Značajno je naglasiti da imam u vidu dva plana – istovremeno postojanje različitih religijskih tradicija i koegzistenciju religioznih i sekularnih diskursa (Radulović 2019, 146). Dakle, zatvori su državne, u načelu sekularne institucije,¹²⁸ pa bi bilo važno podjednako uključiti zatvorenike koji zagovaraju sekularne stavove.

128 Sekularizam kao opšti princip odnosa između države i crkve u demokratskom kontekstu društva u kojem postoje verska raznolikost i poštovanje slobode pojedinca i u verskom pogledu.

U sociološkoj literaturi se obično definišu uslovi pod kojima se odvijaju procesi religijskog pluralizma: raste verska raznolikost i niko ne bi trebalo da ima monopol nad svetim; privatno (individualno) i kolektivno iskustvo vere; istovremeno postojanje u javnoj sferi sekularnih i religijskih pogleda na svet i grupa; sposobnost za dijalog i refleksivnost tih aktera u javnom prostoru; izražena razlika između sekularne i verske tradicije – između razumevanja svete dimenzije kao imanentne i kao transcendentne. Stoga u javnoj sferi neometano postoje i međusobno se prožimaju sekularna i verska gledišta i prakse (Fabretti 2015).

Habermas naglašava da je za postsekularno društvo važna promena javne svesti koja podrazumeva da građani koji veruju i koji ne veruju međusobno komuniciraju i prihvataju različite poglede na svet i dijalog o kontroverznim temama. Habermas postavlja pitanje koje bi to kognitivne stavove i normativna očekivanja država trebalo da zahteva od svojih religioznih i nereligioznih građana dok su u međusobnoj interakciji (Habermas 2006, 252). Pokazalo se da je to pitanje važno u regulisanju odnosa među religioznim i nereligioznim zatvorenicima i ostvarivanju verskih prava i sloboda u zatvorima. Zapadna Evropa je doživela velike promene u etničkom, kulturnom i verskom sastavu stanovništva, što se u većini zemalja odrazilo i na sastav osuđenika. Na primer, u Italiji čak 35% zatvorenika čine strani državljani, a Evropska unija zahteva od svojih članica da rade na unapređenju verskih prava i pluralističkog pristupa u institucijama.¹²⁹ Ustavom i zakonima regulisano pravo se ostvaruje institucionalizacijom religije, prisustvom crkve i sveštenika u zatvorima i njihovim javnim delovanjem sa ciljem da ostvare uticaj na zatvorenike. Kada Habermas ukazuje na promenu svesti, iz-

129 Ministarstvo pravde Sjedinjenih Američkih Država je 2016. godine izveštavalo o povećanju pritužbi sa 15% 2000. godine na 38% 2010. godine zbog ostvarivanja prava i religijskih sloboda muslimanskih zatvorenika, iako muslimani čine samo 1% zatvorske populacije (Denney 2018, 701).

među ostalog, misli na toleranciju i političku kulturu koja bi podrazumevala da vernici, inovernici i nevernici shvate i prihvate da postoje neslaganja u međusobnom ophođenju (isto, 259), tačnije da u istom javnom prostoru prihvate postojanje religioznih i sekularnih gledišta i praksi. Zatvori su mesta postsekularnih procesa koji se odvijaju mnogo jasnije nego u širem društvu, istovremeno, oni su i mesta na kojima se intenzivnije doživljava i koegzistencija religijskog i sekularnog pogleda na svet. Srbija sigurno ne može da bude primer za neko dublje istraživanje verskog pluralizma jer pripadnici drugih religija i strani državljani čine manjinu u zatvorima, formalno se poštuju njihova prava da zadovoljavaju verske potrebe, ali na zahtev samih zatvorenika, koji iz različitih razloga često izostaje. Dakle, ne nedostaje institucionalni aranžman vođen pravnim načelima koji bi regulisao versku različitost, ali nedostaje njegova primena u praksi iz različitih razloga.

Kako se verska raznolikost ogleda u svakodnevnom životu zatvorenika različite religijske orijentacije? Kako se u jednoj pluralističkoj sredini, kao što je zatvorska soba ili zatvorska ustanova, odvija suživot zatvorenika različitih verskih opredeljenja. Oni su bukvalno prinuđeni da žive jedni pored „drugih“ i da sa tim „drugim“ dele vreme, zajednički prostor, vazduh i toalet. Na jednom mestu koncentrisane su različite sudbine – uglavnom nesrećne, pogledi na svet – uglavnom specifični, često sa iskrivljenom slikom, vrednosti i norme – van zvanične kulture, a sve to skupa čini zajednički imenitelj većine zatvorenika bez obzira na religijsku opredeljenost. U zatvorima, metaforički rečeno, vlada atmosfera „staklene bašte“, smatra Bekford. Takva atmosfera veoma pogoduje i podstiče napetost, rivalstvo i sukobe među pripadnicima verskih zajednica (Beckford 2001, 372). U domaćim zatvorima su posebno pravoslavni tradicionalni vernici iz kriminalne strukture skloni da u zatvoru hipertrofiraju nacionalistički verski identitet, ispoljavaju i preneglašavaju kolektivni verski identitet. Osuđenici to čine na

različite načine, pomoću simboličkih i fizičkih markera kao što su veličanje srpstva, tetovaže sa religijskim i nacionalnim motivima, slavljenje slave uz prenaplašavanje nacionalnog identiteta i uz, na primer, četničke pesme i patriotske pesme o Kosovu. Takav primer se dogodio, na osnovu kazivanja osuđenika, u vreme pojavljivanja dnevopolitičke nepovoljne situacije za Srbe na Kosovu.

Osim mnogobrojnih definicija pluralizma i posebno religijskog pluralizma, operacionalizovaću definicije *Globalnog centra za pluralizam* (*Global Centre for Pluralism*). Uopšteno, „pluralizam je etika poštovanja koja vrednuje ljudsku raznolikost bez obzira na kulturne razlike“. Pluralizam podrazumeva nekoliko nivoa – pojedinačne izbore, kolektivne compromise i uzajamne obaveze na putu ka miru, stabilnosti i ljudskom razvoju. Religijski pluralizam je proces u kojem se poštuju verske različitosti kao javno dobro, a svim građanima su pružene jednake mogućnosti za ostvarivanje verskih prava i obaveza.¹³⁰ Kako se ostvaruju verska prava zatvorenika drugih konfesija, kako se odnose zatvorenici pravoslavne veroispovesti prema zatvorenima manjinskih konfesija, da li možemo govoriti o poštovanju pomenutih načela religijskog pluralizma?

U teorijskim promišljanjima religijskog pluralizma značajno je Bergerovo gledište da će teoriju sekularizacije zameniti teorija pluralizacije. On smatra da modernost nužno proizvodi proces pluralizacije, situaciju u kojoj sve više ljudi živi u „okruženju konkurentskih uverenja, vrednosti i načina života“ (Berger 2012, 313). Religijski pluralizam je socijalna situacija u kojoj „koegzistiraju ljudi različitih rasnih, etničkih ili religijskih grupa, pogleda na svet i principa, u istom društvu u uslovima građanskog mira“ (Berger 2014, 1; Berger 2010, 348). Dakle, ključno je da su ljudi u međusobnoj interakciji, da žive jedni sa drugima, a ne samo jedni pored dru-

130 Defining Pluralism, Pluralism papers No. 1, january 2012. Global Centre for Pluralism.

gih (Radulović 2019, 146). Berger smatra i da ne treba da se oslanjamo na američki pluralizam jer taj model nije preslikan nigde drugde i na isti način (Berger 2007, vii).

Jedan od kriterijuma verske ravnopravnosti u zatvorima jeste da li verska organizacija ima adekvatan prostor za versku službu i druge religijske aktivnosti. Srpska pravoslavna crkva, kao najreprezentativnija verska organizacija, jedina ima kapele i crkve u zatvorima. Time se pokreće osnovno pitanje o unisonom pružanju verskih prava za najbrojniju populaciju pravoslavne veroispovesti, mada u pojedinim zatvorima te objekte koriste i vernici drugih veroispovesti, što je slučaj i u mnogim državama Evrope, i pitanje odnosa države prema različitim veroispovestima, odnosno manjinskim religijama. Proces institucionalizacije religije u zatvorima je postepen i mnogo složeniji, može da utiče i na lične odnose među zatvorenicima – činjenica da, na primer, muslimani imaju ili nemaju posebnu prostoriju za molitve implicira formalno postojanje jednakosti ili nejednakosti. Jaka veza između nacionalnog i verskog identiteta doprinosi tome da oni brojniji ostavljaju malo prostora za verske manjine. U Niškom zatvoru određene su posebne prostorije za molitvu muslimanskih vernika. Međutim, u Zabeli se muslimanski vernici mole u svojim sobama, a Islamska zajednica zbog svojih unutrašnjih problema i sukoba nije zainteresovana da pokrene pitanje ostvarivanja prava svojih vernika. O tome sam pisala u delu o institucionalizaciji religije u zatvorima i pretpostavljam da će se, nakon što je sklopljen sporazum Islamske zajednice u Beogradu sa Upravom za krivične sankcije 2019. godine, ta zajednica aktivnije baviti ostvarivanjem prava svojih vernika u zatvorima.

Vratila bih se akterima sa početka priče, osuđennicima sa raznovrsnim verskim pogledom na svet, koji u tome traže i možda pronalaze smisao i odgovore kako proživeti i preživeti zatvorske dane, kako deliti sa „drugima“ i „drugačijima“ zajednički prostor i iskustva. Posvetiću pažnju predstavama, praksama i međusobnim interakcijama u kojima se verski

pluralizmi¹³¹ procenjuju, negiraju, prihvataju ili osporavaju (vid. Beckford 2014; Beckford 1998). Većina zatvorenika nije upoznata ili ne pridaje značaj tome da li su pojedine verske grupe institucionalno i zakonski priznate, za njih je značajna činjenica da su sa tim osuđencima u svakodnevnoj interakciji. Od iskustva međusobnog odnosa zavisice na koji način će percipirati razlike i postaviti granice, da li će se otvoriti ka upoznavanju i razumevanju ili biti spremni na sukob i diskriminaciju (Becci 2016, 145).

U zatvorima postoje različiti faktori koji otežavaju ili podržavaju religijski pluralizam, a jedan od otežavajućih su generalizacije i stereotipne predstave o osuđencima, i to češće među pravoslavnim vernicima i nereligioznim osuđencima. Budući da je zatvor specifična ustanova u kojoj se sve intenzivnije doživljava nego u „spoljnom svetu“, religijski pluralizam bi u ovom slučaju mogao da obuhvati i međusobne odnose pripadnika pravoslavne religije ali različitog odnosa prema veri, kao i odnos sekularnih osuđenika prema vernicima. Kako sekularni i vernici međusobno vrednuju kulturne razlike, budući da se one neminovno pojavljuju između osuđenika koji imaju različit odnos prema religiji, do sada sam pominjala na više mesta u knjizi.

Upitani o religijskoj raznolikosti u zatvoru i odnosu prema vernicima različitih religija, većinski pravoslavni vernici i poštovaoci tradicije, kao što je i očekivano, nisu dali uniformne odgovore. Bilo bi pogrešno da sve one koji su se izjasnili kao pripadnici brojnije pravoslavne konfesije tretiramo na isti način jer i među njima postoje velike razlike. Jedan posvećeni pravoslavni vernik ima više toga zajedničkog sa posvećenim islamskim vernikom nego sa poštovaocem pravoslavlja kao kulturne tradicije, dok ovaj ima više dodirnih karakteristika sa zatvorenicima koji nisu religiozni nego sa pravoslavnim posvećenim vernikom. Ispitanici su se uglav-

131 Bekford smatra da bi zbog raznolikosti pluralizma i varijacija u značenjima bilo pravilnije koristiti temin u množini – „pluralizmi“ (Beckford 2014, 16).

nom deklarativno izražavali o toleranciji prema osuđenima drugih religija, najčešće su koristili sintagmu „poštujem sve religije“, pojedini pravoslavni vernici su isticali da u zatvoru više čitaju o drugim religijama kako bi ih bolje upoznali i razumeli; uglavnom negiraju da se javljaju diskriminacija ili sukobi po religijskoj osnovi sa pripadnicima drugih vera.

Religijski pluralizam, kako je primetio Bekford, ograničen je na „prihvatljive“ grupe, posebno u zatvorima, a međuverski dijalog nikada nije otvoren za sve potencijalne učesnike (Beckford 2014, 22). U zatvorima u Srbiji alternativni religijski koncepti ostaju van normativnog okvira. Njihovo postojanje među, istina, manjim brojem osuđenika/ca ne možemo da zanemarimo jer doprinose verskoj raznolikosti, kao deo religijskog pejzaža koji je nevidljiv za pokušaj zakonske regulative, ali itekako vidljiv za ostale zatvorenike. Većina nereligioznih osuđenika i onih koji su se izjasnili kao poštovaoci tradicije tolerantnija je i pokazuje više razumevanja za osuđenike koji su religiozni na „drugačiji“ način ako ih uopšte i smatraju religioznim. Oni su za njih „čudni“, „fanatici“, „sektaši“, „nisu baš u vinklu, šta sve vežbaju“, često ih ismejavaju, ali su im prihvatljiviji od, kako procenjuju, „lažnih“ pravoslavnih vernika.

Međureligijski odnosi u zatvoru najčešće nisu direktan izvor sukoba, diskriminacije ili netrpeljivosti među zatvorenicima. Ukoliko se to i dogodi, češće se kao problem navodi različita nacionalna pripadnost, a ne religija. Međutim, kako se na prostorima Srbije i bivše Jugoslavije nacionalna pripadnost obično poistovećuje sa religijskom, mogao bi se steći pogrešan utisak. U zatvorima je mnogo razloga koji osuđenima postaju važniji od međureligijskih različitosti, a sukob će se pre dogoditi zbog cigareta, kafe, međuklanovskih razmirica nego iz verskih razloga. Verska pripadnost je u tom kontekstu slabiji marker za postavljanje granica i grupisanja koja se odvijaju češće na osnovu krivičnog dela, kriminalne prošlosti, finansijskog imetka u zatvoru i slično.

Religijski pluralizam u zatvorima praćen je nizom problema, od kojih većina nije uzrokovana religijom, ali se događa da se verska različitost, kako kaže jedan zatvorenik, „potegne kao poslednji argument“ u raspravama među osuđenima. Ilustrativan primer je narativ osuđenika Davida, koji se u zatvoru „okrenuo veri“ i sada poštuje i osuđenike drugih vera, posebno vernike islamske zajednice, sa kojima je nekada dolazio u konfliktne situacije.

„Ovde imate ljude koji ne veruju i ateista i muslimana, ulazi se u polemiku, znate da smo stariji od islama i da su oni sve prepisali... dolazi do svađa jer oni tvrde... ako su ljudi iz Novog Pazara, Srbi koji su primili muslimansku veru i vi ih ubeđujete u ono što znate, a oni tvrde da su oni Turci koji su ostali tu njihovi preci i vi njima to objasnite jer nemaju šta da vam odgovore. ...retko ko poznaje Kuran, a ja sam se i time malo bavio čitao sam i to... Tukli smo se sa njima oko tih verskih pitanja, ja im kažem ono što sam čitao i što je istina, ja mu sve objasnim o hrišćanstvu, a oni koji su kao pravi vernici islama i njima... ja tada nisam bio tolerantan jer sam to mnogo jako prihvatao i kada se započne priča o Alahu, ja odmah branim ono što znam.“ (David, 1989)

Jedan broj pravoslavnih vernika izrazito posvećenih religiji smatra da je moguće živeti sa vernicima drugih religija te da treba pokazati razumevanje i poštovanje. Oni dele priče o veri i vrednostima i smatraju da je moguć međureligijski dijalog u specifičnom zatvorskom okruženju. Religijsko iskustvo je za njih polje na kojem bi se dijalog odvijao nesmetano, ako pretpostavimo da iskustvo vere može da bude platforma koja bi prevazišla posebnosti verskih tradicija, temeljeći se na onome što im je zajedničko.

„Roditelji su bili pravoslavne vere, tradicionalisti. Svi smo mi tradicionalisti, ali je istina jedna, samo su različiti putevi, da li je neko pravoslavan, hinduista, islamista, to su različiti putevi, ali cilj je isti. Povezivanje sa Bogom.“ (Bojan 1967)

Međusobno razumevanje se temelji na poštovanju napora i doslednosti koje vernik bilo koje vere ulaže u posvećenost molitvi i drugim religijskim praksama. Ne samo da dele zajedničko iskustvo oduzimanja slobode već imaju iste potrebe da pronađu smisao življenja u zatvorskim uslovima. Na primer, na renoviranju i oslikavanju stare crkve u KPZ u Nišu radilo je 10% osuđenika muslimanske zajednice i albanske nacionalne pripadnosti, kako navodi načelnik KPZ u Nišu Aleksandar Grbović (2015).¹³²

132 Izjavu je dao u dokumentarnom filmu „Zatvorska molitva“, <https://www.youtube.com/watch?v=vWJFs4EYLsQ>.

UMESTO ZAKLJUČKA

Zaključak na kraju ove studije nisam želela da napišem u formi kakva se očekuje u jednoj naučnoj studiji. Razlozi su mnogobrojni, ali ukratko: istraživanje u zatvorima nameravam da nastavim; u toku ovih nekoliko godina dešavale su se velike promene na različitim nivoima nezavisno od religijskog života u zatvorima, mada su se izvesne promene i tu dogodile; proces reformi je u toku i nameravam da pratim u kojoj meri i na koji način se ostvaruju ciljevi *Strategije razvoja sistema izvršenja krivičnih sankcija* za period 2021–2027. godine;¹³³ nastaviću istraživanja u KPZ za žene u Požarevcu, a posebnu pažnju ću posvetiti majčinstvu u zatvoru.

Umesto zaključka slede ukratko nacrti za buduća istraživanja.

Rodni aspekti zatvaranja žena

Od 45 žena koje su odgovarale na upitnik u ovom istraživanju samo 12 nema decu, a najmanje 40 dece odrasta bez majke, uzimajući u obzir podatke o starosti zatvorenice. Zbog posebnih životnih okolnosti, veoma često strukturne nejednakosti, siromaštva, nezaposlenosti, veliki broj žena u srednjim godinama završio je u zatvoru. Zatvorene žene bivaju prinuđene da izgrade novi identitet, uključujući i rodni identitet materinstva. Internalizovane uloge i identitet majke, kao kulturne konstrukcije, nekompatibilne su sa identitetom zatvorenice. Istraživanja pokazuju da žene privstavaju verske

133 Ministarstvo pravde Republike Srbije i Uprava za izvršenje krivičnih sankcija objavili su Strategiju na: <https://www.mpravde.gov.rs/tekst/33173/strategija-razvoja-sistema-izvršenja-krivnicnih-sankcija-u-republici-srbiji-za-period-2021-2027-godina.php>.

simbole i prakse koje majkama zatvorenicama omogućavaju da prevaziđu odvojenost i održavaju materinski identitet (Stringer 2009, 330). Mnogo je majki među zatvorenicama koje ne uspevaju da pomire identitet zatvorenice sa identitetom majke i vernice, često se i formalno odriču materinstva, odnosno roditeljskog prava, odmah nakon rođenja deteta, ukoliko su se porodile u zatvoru, iako su u ženskom zatvoru u Požarevcu obezbeđeni posebni uslovi za zajednički život majke i deteta do druge godine. U narativima zatvorenica koje su se odrekle roditeljskog prava prevladava diskurs žrtvovanja materinstva za dobrobit dece, međutim, iako su formalno izgubile roditeljsko pravo, njihova „duhovna briga“ je nešto što im niko ne može oduzeti. Revnosnom molitvenom praksom održavaju emocionalnu vezu sa decom i nastoje da konstruišu ulogu majke uprkos ograničenjima koja im nameću okolnosti zatvorskog života. U javnosti generalno postoji negativan stav prema ženama koje se nalaze u zatvoru, a pogotovo među zaposlenima u zatvoru. Žene čine 4% zatvorske populacije u Srbiji, ali doživljavaju mnogo intenzivniju osudu, diskvalifikaciju i diskriminaciju od muškaraca za ista ili slična krivična dela, pogotovo ako su majke maloletne dece.

Nastavila bih da se bavim rodnim aspektima religioznosti i/ili duhovnosti i istraživačkim pitanjima koje nisam postavila u ovom radu. Kako se religioznost i duhovnost odražavaju na nastojanje da se pomire dva identiteta, zatvorenički i majčinski? Da li religija pomaže majkama da sačuvaju identitet uprkos nemogućnostima da budu fizički prisutne, da učestvuju u odgajanju, odlukama i vaspitanju dece? Kako kompenzuju te nedostatke? Kako svoja duhovna iskustva i religioznost povezuju sa majčinstvom na daljinu? Da li religijska praksa pomaže da se izbore sa bolnim emocijama? Da li ta iskustva doprinose odluci o promeni ponašanja i smanjenju recivizma?

Beći se bavi razlikama između religioznosti koja se izražava i praktikuje u zatvoru i društvenih funkcija koje se pripisuju religiji u zatvorima (Becci and Schnewwly Purdie 2012,

707). Iznosi hipotezu da su razlike ustanovljene između ženskih i muških zatvora na organizaciono-institucionalnom nivou na osnovu rodne kategorije, te da se izrazi religioznosti ne razlikuju ako posmatramo individualni nivo. Razlika je uočena u odnosu na društvenu situaciju u kojoj se religioznost izražava a koja se artikuliše u rodnom karakteru zatvorskih ustanova. Smatra da ako institucija u velikoj meri određuje razlike u religioznosti, sama institucija je organizovana prema rodnoj logici i na taj način promovise rodno određen odnos prema religiji (isto, 707)

U brojnim radovima zastupljena je teza o većoj religioznosti žena nego muškaraca, starijih nego mlađih, neobrazovanih nego obrazovanih. Preispitivanjem se pokazalo da ova teza važi u velikom broju istraživanja u hrišćanskim kulturama. Teza o većoj religioznosti žena mogla bi da se dovede u pitanje u zatvorskoj kulturi. U narednim istraživanjima baviću se i pitanjem da li su muškarci i žene u zatvorima religiozni na različite načine i posvećeni religiji različitim intenzitetom.

Ajlin Lenard je u kritici klasičnih kriminoloških teorija ukazivala na zanemarivanje roda¹³⁴ i na teorije koje se predstavljaju kao rodno neutralne a opterećene su rodnom pristrasnošću (Matthews 1999, 179). Razlike su se zasnivale na prirodnoj polnoj podeli rada i dominantnim konceptima „ženskosti“. Na osnovu idealizacije ženskih uloga kao majke i supruge žene koje su zatvarane zbog prostitucije i remećenja javnog reda posebno su stigmatizovane i kažnjavane zbog kršenja moralnih normi. Smatra se da su materijalni uslovi, posebno siromaštvo, nezaposlenost i naglasak na moralnim

134 Teorije o kriminalitetu i zatvorima uglavnom nisu rodno konotirane, više se pažnje posvećuje muškim zatvorima, oni su daleko brojniji, kriminalitet žena, samim tim i izricanje kazne zatvora, vidljivi su u manjoj meri u svim društvima, pa tako i u Srbiji. Međutim, od devedesetih godina prošlog veka naglo je svuda u svetu porastao broj žena u zatvorima. Srbija ima najnižu stopu zatvaranja žena u odnosu na nekoliko evropskih zemalja kao što su Hrvatska, Grčka, Nemačka, Češka, kao i u odnosu na Rusiju i Sjedinjene Američke Države, koje imaju i najvišu stopu na 100.000 stanovnika (Myers and Wakefield 2014, 574).

prestupima, oblikovali ženski zatvor u XIX veku (Matthews 1999, 182).

Skrenula bih pažnju na još nekoliko problema: ženska populacija širom sveta najčešće je osuđena na zatvorsku kaznu zbog prekjaja u vezi sa posedovanjem i prodajom (često i korišćenjem) nedozvoljenih droga. Među zatvorenicama u svetu, pa i u Srbiji, veliki broj žena je zlostavljan, izložen nasilju i ima problem sa zavisnošću. U većini zemalja kritikovan je model koji se preuzima iz muških zatvora tako da su žene u zatvorima izložene primeni mnogo većeg nivoa bezbednosti nego što je to potrebno, kao što je to slučaj i u zatvorima u Srbiji, što se smatra posebno diskriminatorskim za one koje se nalaze u poluotvorenim i otvorenim odeljenjima.

Umesto zaključka na kraju očekivano pitanje

Da li sam romantizovala zatvorenike i zatvorenice? Moguće je u nekim delovima rada da čitalac stekne i takav utisak. U zatvorima se nalaze ljudi koji su zasluženno kažnjeni, ali nije mali broj ni onih koji tamo ne bi trebalo da budu. „I zatvori su za ljude“, čula sam nekoliko puta u toku istraživanja, što bi značilo da se sticajem nesrećnih okolnosti iza rešetaka nađu i „obični ljudi“. Među mojim ispitanicima bilo je i „običnih ljudi“, a razgovor sa njima učvrstio me je u ubeđenju da smo skloni stereotipima, da ih često izjednačavamo sa celokupnom zatvorskom populacijom nasilnika i kriminalaca (Nedeljković 2011, 405). Proučavanje kriminala i prestupničkog ponašanja veoma je složeno i jedno je od najkontroverznijih istraživačkih polja više naučnih disciplina. Gidens smatra da nas podučava da „niko od nas nije do kraja normalan“, kao što bismo voleli da mislimo, i daje antropološki savet – da težimo tome da razumemo zašto se ljudi ponašaju na određeni način koji je nama nerazumljiv ili neobičan (Gidens 2007, 211).

Nadam se da bi rezultati ove studije mogli da informišu stručnu i širu javnost, ali i da utiču na sistemski organizovanji verski život u zatvorima, bilo da osuđenici/ce u njoj pronalaze „smirenje“, „utehu“, „motiv da se promene“ ili samo

način da razbiju monotoniju zatvorskog života; bilo da zatvorski službenici u religiji vide pogodan mehanizam za manipulaciju osuđenika ili promenu moralnih načela, a možda i deo eventualne strategije za rehabilitaciju zatvorenika. U tom smislu, neophodno je da se i druge institucije društva uključe i doprinesu da se usvoje praktične politike koje aktivno rade na rehabilitaciji, resocijalizaciji i postpenalnom tretmanu bivših zatvorenika, koji faktički i ne postoji ili je tek u začetku.

Intervjui sa pojedinim osuđennicima često su ličili na glasno samopreispitivanje kome u nekom trenutku zatreba i „pomoć prijatelja“. Skučeni zatvori izgleda pružaju dovoljno prostora da se neki pojedinci razmahnu i osećaju kao individue, da pokažu da vreme u zatvoru nije prošlo uzaludno, da su mnogo čitali, razmišljali, spoznali sebe – svoje pravo *Ja* koje žele da promene. Suzana, koja nije religiozna, ispričala mi je svoju veoma potresnu i uzbudljivu životnu priču, mnogo čita u zatvoru i planira da završi osnovnu školu, a na osnovu testa će nadležni odrediti u koji razred može da se upiše. „Gutam knjige, najviše volim da čitam mitologiju i upoređujem matrijarhat i patrijarhat.“ Iskreno se nadam da će Suzani, između ostalog, i smisao za primenu komparativnog metoda pomoći da ostvari cilj. Zahvalna sam ispitanicima koji su o svojim životima govorili toliko otvoreno da sam nakon ovog istraživanja sigurna da su zatvori idealna mesta za preispitivanje mnogih tema koje se otvaraju, bilo da problematizuju život u zatvoru, kriminal, majčinstvo, porodicu, rod, seksualnost, nejednakosti i mnoge druge teme. Nakon prvih nekoliko dana u svakom od zatvora i odbijanja mnogih da učestvuju u istraživanju, ispitanici/e su se sami dobrovoljno javljali, a nemali broj ispitanika je razgovor sa mnom doživio kao ispovest, kao priliku da razgovaraju „sa nekim ko će ih razumeti“, ko će ostaviti njihove reči zabeležene „negde tamo u nekoj knjizi“, a njihova priča će pomoći „da se ljudima ne desi nešto slično“.

LITERATURA

- Adler Joanna, Jonathan Burnside, Nancy Louck and Viki Tendayi. 2008. Measuring Religion in Prisons: Offenders Beliefs and Attitudes. *Journal of Forensic Psychology Practice* 8(2): 130–149.
- Ajouaou, Mohamed and Ton Bernts. 2015. The Effects of Religious Diversity on Spiritual Care: Reflections from the Dutch Correctional Facilities. In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by Irene Becci and Oliver Roy, 31–45. Springer.
- Allport, Gordon. 1960. *The Individual and his Religion: a psychological interpretation*. London: Collier Macmillan.
- Allport, Gordon. 1967. Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5(4): 432–443.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2003. Religious Identities and Religious Institutions. In *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon, 207–224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2014. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying lived religion: contexts and practices*. New York: New York University Press.
- Anđelković, Biljana. 2015. Hegemoni maskulinitet u muškim zatvorima u Srbiji. *Antropologija* 15(1): 49–70.
- Anderson, Robert T. 2003. Constraint and Freedom in Icelandic Conversions. In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, 123–131. USA: Rowman & Littlefield Publishers. INC.
- Andrew, Denney. 2017. Prison Chaplains: Perceptions of Criminality, Effective Prison Programming Characteristics, and the Role of Religion in the Desistance from Crime. *American Journal of Criminal Justice* 43: 697–723.

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Baeva, Vihra. 2000. Čudo kao lični mit (po materijalima savremenih usmenih priča). U *Čudo u slovenskim kulturama*, uredio Dejan Ajdačić, 76–88. Novi Sad: APIS, Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulturu.
- Bandić, Dušan. 1992. O narodnom pravoslavlju danas – Istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju. *Etnoantropološki problemi* 9: 63–69.
- Bandić, Dušan. 1997. O pojmu narodna religija Srba. U *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*, drugo, dopunjeno izdanje. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Banić Grubišić, Ana. 2012. Istraživanje religije na internetu. *Antropologija* 12(3): 99–114.
- Banks, Cyndi. 2003. *Women in prison: a reference handbook*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Becci, Irene and Joshua Dubler. 2017. Religion and Religious in Prison: Observations from the United States and Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 0(0): 1–7
- Becci, Irene, Mallory Schnewly Purdie. 2012. Genedered Religion in Prison? Comparing imprisoned men and women's expressed religiosity in Switzerland. *Women's Studies* 41: 706–728.
- Becci, Irene. 2011. Religion's Multiple Locations in Prisons Germany, Italy and Switzerland. *Archives de sciences sociales des religions* 153: 65–84.
- Becci, Irene. 2015. Languages of Change in Prison: Thoughts About the Homologies Between Secular, Rehabilitation, Religious Conversion and Spiritual Quest. In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by Irene Becci and Olivier Roy, 159–176. Springer International Publishing Switzerland.
- Becci, Irene. 2016. *Imprisoned Religion: Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. London and New York: Routledge. Taylor & Francis Group.
- Beckford, James A. and Sophie Gilliat. 1998. *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Beckford, James A. 2001. Doing Time: Space, Time Religious Diversity and the Sacred in Prison. *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie* 11(3): 371–382.
- Beckford, James. 2014. Re-Thinking Religious Pluralism. In *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, edited by Giuseppe Giordan and Enzo Pace, 15–29. Heidelberg: Springer.
- Beckford, James A. 2020. Foreword. Major Themes. In *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*, edited by Martínez-Ariño, Julia and Anne-Laure Zwilling, v-x. Springer Nature Switzerland.
- Bellah Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton. 1996. *Habit of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Berger, Peter L. 2004. *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Cristianity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Berger, Piter L. 2010. Pravoslavlje i globalni pluralizam. U *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavne crkve*, uredili Dragoljub B. Đorđević i Miloš Jovanović, 347–358. Beograd: Konrad Adenauer, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Berger, Peter L. 2012. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society* 49: 313–316.
- Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston-Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter, Grace Davie and Effie Fokas. 2016. Introduction. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. London and New York: Routledge.
- Biebricher, Thomas. 2011. Faith-based initiatives and pastoral power. *Economy and Society* 40(3): 399–420.
- Blagojević, Mirko. 2011. Aktuelna religioznost građana Srbije. U *Religioznost u Srbiji 2010: Istraživanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija*, uredila Andrijana Mladenović, 43–72. Beograd: Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske studije i Fondacija Konrad Adenauer.
- Bruner, Edward M. 1986. Introduction. Experience and Its Expressions. In *The Anthropology of Experience*, 3–30. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- Burdije, Pjer. 1998. Društveni prostor i simbolička moć. U *Interpretativna sociologija*, priredila Ivana Spasić, 143–158. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Bush, Stephen S. 2012. Are Religious Experiences Too Private to Study? *The Journal of Religion* 92(2): 199–223.
- Carnahan, Thomas and Sam McFarland. 2007. Revisiting the Stanford Experiment: Could Participant Self-Selection Have Led to the Cruelty? *Personality and Social Psychology Bulletin* 33: 603–614.
- Carrette, Jeremy R. 2000. *Foucault and Religion: Spiritual corporality and political spirituality*. London and New York: Routledge.
- Chong, Christine. 2013. Inmate-to-Inmate: Socialization, Relationships, and Community Among Incarcerated Men. *Berkeley Undergraduate Journal* 26(2): 105–137.
- Cisneros, Natalie. 2014. Criminal Masculinity: Race, Gender, and Sexuality in the Age of Mass Incarceration. In *Philosophy Imprisoned: The Love of Wisdom in the Age of Mass Incarceration*, edited by Sarah Tyson and Joshua M. Hall, 89–103. Lanham, New York: Lexington Books.
- Clear, Todd R., Melvina T. Sumter. 2002. Prisoners, Prison, and Religion: Religion and Adjustment to Prison. *Religion, the Community, and the Rehabilitation of Criminal Offenders*. 127–159. Routledge.
- Clifford, James. 1997. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson, 187–222. University of California Press.
- Čoko, Igor. 2016. *Iza rešetaka – Život osuđenika u Okružnom zatvoru u Beogradu*. Beograd: Grain Photo Books.
- Coleman, Simon. 2003. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, 15–27. USA: Rowman & Littlefield Publishers. INC.
- Collins, Peter. 2008. Accommodating the Individual and the Social, the Religious and the Secular: Modelling the Parameters of Discourse in 'Religious' Contexts. In *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*, edited by Abby Day, 143–156. Ashgate Publishing Company.

- Corwin, Anna I. 2014. Lord, hear our prayer: Prayer, Social, Support, and Well-Being in a Catholic Convent. *Journal of Linguistic Anthropology* 24(2): 174–192.
- Dammer, Harry R. 2002. The Reasons for Religious Involvement in the Correctional Environment. *Journal of Offender Rehabilitation* 35(3–4): 35–58.
- Davie, Grace. 2005. *Religija u savremenoj Evropi: mutacija sjećanja*. Zagreb: Goldeng marketing – Tehnička knjiga.
- Dawson, Lorne L. 1998. The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(4): 580–595.
- Day, Abby, ed. 2008. *Religion and the individual: belief, practice, identity*. Ashgate Publishing.
- Dirga, Lukáš and Jan Váně. 2020. Czech Republic: Religion and Prison The History of an Ambivalent Partnership. In *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*, edited by Julia Martinez-Arino and Anne-Laure Zwillinf, 91–111. Springer Nature Switzerland AG.
- Dirkem, Emil. 1969. Religija i društvo. U *Teorije o društvu: Osnovi savremene sociološke teorije*, uredili Talkot Parsons, Edvard Šils, Kaspar D. Negel, Džes R. Pit. Beograd: Vuk Karadžić.
- Dirkem, Emil. 1982. *Elementarni oblici religijskog života: Totemistički sistem u Australiji*. Beograd: Prosveta.
- Duncan, Jeff, Richard Stansfield, Steve Hall and Tom O Conor. 2018. Womens Engagement wirh Humanist, Spiritual and Religious Meaning-Making in Prison: A Longitudinal Study of Its Impact on Recidivism. *Religions* 9: 171.
- Đurić Milovanović, Aleksandra. 2017. Alternative Religiosity in Communist Yugoslavia: Migration as a Survival Strategy of the Nazarene Community. *Open Theology* 3: 447-457.
- Duvnjak, Neven. 2001. Teorijsko-metodološki prijevori u pristupu problemu religijske konverzije. *Revija za sociologiju* 32(1): 49–61.
- Elliott, Jane. 2006. *Using Narrative in social Research, Quallitative and Quantitative Approach*. London: Sage Publications.
- Fabretti, Valeria. 2015. Dealing with religious Differences in Italian Prisons: Relationships Between Institutions and Communities from Misrecognition to Mutial Transformation. *International Journal of Politics, Culture and Society* 28(1).

- Foucault, Michel. 1993. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory* 21(2): 198–227.
- Foucault, Michel. 2000. *Essential Works of Foucault (1954–1984)*, Volume 3: Power, edited by James D. Faubion. New Press.
- Fretwell, Nathan. 2020. The New Educational Pastorate: Link Workers, Pastoral Power and the Pedagogicalisation of Parenting. *Genealogy* 37(4): 1–13.
- Frykman, Jones, Mia-Marie Hammalin, Kjell Hansen, Bo Rothstein, Helena Olofsdotter Stensta and Isabell Schierenbeck. 2008. Sense of Community: Trust, Hope and Worries in the Welfare State. *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* 39(1): 7–46
- Fuko, Mišel. 2014. *Bezbednost, teritorija, stanovništvo: predavanja na Kolež de Fransu 1977–1978*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuller, Robert. 2001. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Garrett, Cynthia. 1993. The Rhetoric of Supplication: Prayer theory in Seventeenth-Century England. *Renaissance Quarterly* 46(2): 328–357.
- Geary, Brendan, Joseph W. Ciarrocchi and N. J. Scheers. 2005. Spirituality and religious variables as predictors of well-being in sex offenders. *Research in the social Scientific Study of Religion* 15: 167–187.
- Geertz, Clifford. Making Experience, Authoring Selves. In *The Anthropology of Experience*, edited by Victor W. Turner and Edward M. Bruner, 373–380. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Gidens, Entoni. 2007. *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.
- Glaser, Barney G. And Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded: Strategies for Qualitative Research Theory*. Aldine Transaction, A Division of Transaction Publishers.
- Goffman, Erving. 1967. *Interraction ritual: Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- Gofman, Erving. 2000. *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Gofman, Erving. 2011. *Azili. Eseji o društvenom položaju pacijentata bolnica za mentalno obolele i drugih utočenika*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Góralaska, Magdalena. 2020. Anthropology from Home: Advice on digital Ethnography for the Pandemic Times. Spring. *Anthropology in Action* 27(1): 46–52.
- Graber, Jennifer. 2008. When Friends Had the Management It Was Entirely Different: Quakers and Calvinists in the Making of New York Prison Discipline. *Quaker History* 97(2): 19–40.
- Griera, Mar and Julia Martine-Arino. 2014. The Accommodation of religious Diversity in Prisons and Hospitals in Spain. Working Paper 28. https://www.researchgate.net/publication/303701529_The_Accommodation_of_Religious_Diversity_in_Prisons_and_Hospitals_in_Spain
- Gupta, Akhil and James Ferguson eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 2006. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion. In *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, edited by Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, 251–260. New York: Fordham University Press.
- Hammersley, Martyn. 2015. Research „Inside“ Viewed from „Outside“: Reflections on Prison Ethnography. In *The Palgrave Handbook of Prison Ethnography*, edited by Deborah H. Drake, Rod Earle, Jennifer Sloan. 21–39. Palgrave Macmillan.
- Haney, Craig and Philip Zimbardo. 1998. The Past and Future of U.S. Prison Policy: Twenty-Five Years After the Stanford Prison Experiment. *American Psychologist* 53(7): 709–727.
- Haslam, Alexander S. and Stephen Reicher. 2006. Debating the psychology of tyranny: Fundamental issues of theory, perspective and science. *British Journal of Social Psychology* 45: 55–63.
- Haynes, F. E. 1948. The sociological study of the Prison Community. *Journal of Criminal Law and Criminology* (1931–1951) 39(4): 432–440.
- Hirschi, Travis and Rodney Stark. 1969. Hellfire and Delinquency. *Social Problems* 17(2): 202–213.
- Igrački, Jasmina. 2020. *Efekti zatvora u resocijalizaciji osuđenika*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Ilijić, Ljeposava. 2012. Osuđenici i deprivacije. U *Delikt, kazna i mogućnosti socijalne profilakse*, uredila Ljeposava Kon, 351–358. Beograd: Institut za kriminološka istraživanja.
- Ilijić, Ljeposava. 2015. Zatvorska kazna i resocijalizacija – faktori ne/uspješnosti. U *Kriminal i društvo Srbije: izazovi društvene dezintegracije, društvene regulacije i očuvanja životne sredine*,

- uredili Marina Hughson i Zoran Stevanović, 303–315. Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Ivanović, Miroslav. 2008. *Religioznost i kriminalitet*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Ivanović, Zorica i Lidija Radulović. 2014. Religija i homoseksualnost. O odbacivanju i potrazi za religijskim i duhovnim izrazom gejeva i lezbejki u savremenoj Srbiji. U *Među nama: Neispričane priče gej i lezbejskih života*, 164–189. Beograd: Hartefakt fond.
- Jacobs, James. 1974. Participant Observation in Prison. *Urban Life and Culture* 3(2): 221–250.
- Janković, Ivan. 2012. *Na belom hlebu. Smrtna kazna u Srbiji, 1804–2002*. Beograd: Službeni glasnik – Clio.
- Janković, Miloš. 2018. Položaj osoba sa mentalnim smetnjama. *Sociologija* 60(4): 856–879.
- Jansen, Stef. 2020. The anthropology of hope. In *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, edited by M. Aldenderfer et al. Oxford: Oxford UP.
- Jewkes, Yvonne. 2011. Autoethnography and Emotion as Intellectual Resources: Doing Prison Research Differently. *Qualitative Inquiry* 18(1): 63–75.
- Johnsen, Berit, Per Kristin Granheim and Janne Helgesen. 2011. Exceptional prison conditions and the quality of prison life: Prison size and prison culture in Norwegian closed prison. *European Journal of Criminology* 8(6): 515–529.
- Johnson Burke J. and Anthony J. Onwuegbuzie. 2004. Mixed Methods Research: A Research Paradigm Whose Time Has Come. *Educational Researcher* 33(7): 14–26.
- Johnson Byron R., Michael Hallett and Sung Joon Jang. 2022. *The Restorative Prison: Essays on Inmate Peer Ministry and Prosocial Corrections*. New York, London: Routledge.
- Johnson, Burke R., Anthony J. Onwuegbuzie and Lisa A. Turner. 2007. Toward a Definition of Mixed Methods Research. *Journal of Mixed Methods Research* 1(2): 112–133.
- Johnson, Byron R., Sung Joon Jang, Spencer De Li, and Davis Larson. 2000. The 'Invisible Institution' and Black Youth Crime: The Church as an Agency of Local Social Control. *Journal of Youth and Adolescence* 29(4): 479–498.
- Johnson, Byron, David B. Larson and Timothy C. Pitts. 1997. Religious programs, institutional adjustment, and recidivism

- among former inmates in prison fellowship programs. *Justice Quarterly* 14(1): 145–166.
- Johnson, Robert, Ann Marie Rocheleau and Alison B. Martin. 2017. *Hard time: A Frech Look at Understanding and Reforming the Prison*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Jovanić, Goran. 2010. Krivično-pravni i penološki recidivizam osuđenih lica. *Specijalna edukacija i rehabilitacija* 9(2): 271–282.
- Kelle, Udo. 2014. Theorization from Data. In *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*, edited by Uwe Flick. Sage Publications Ltd.
- Kerley, K. R., Allison, M. C., & Graham, R. D. 2006. Investigating the impact of religiosity on emotional and behavioral coping in prison. *Journal of Crime and Justice*, 29: 69–93.
- Kerley, Kent R., Todd L. Matthews, Troy C. Blanchard. 2005. Religiosity, Religious Participation, and Narative Prison Behaviors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(4): 443–457.
- Lerman, Amy E. 2013. *The Modern Prison Paradox: Politics, Punishment, and Social Community*. New York: Cambridge University Press.
- Liebling, Alison and Helen Arnold. 2004. *Prison and their Moral Performance: A Study of Value, Quality, and Prison Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Liebling, Alison, Ben Laws, Elinor Lieber, Katherine Auty, Bethany E. Schimdt, Ben Crewe, Judith Gardom, Denorah Kant and Martha Morey. 2019. Are Hope and Possibility Achievable in Prison? *The Howard Journal* 58(1): 104–126.
- Ljubičić, Milana. 2015. Identitet i totalna ustanova. *Sociologija* LVII (2): 231–242.
- Luhrmann, Tanya. 2012. *When god talks back: understanding the American Evangelical relationship with god*. New York: Alfred A. Knopf.
- Marler, Penny Long and Kirk C. Hadaway. 2002. 'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(2): 289–300.
- Marquart, James. 1986. Doing research in prison: The strengths and weaknesses of full participation as a quard. *Justice Quarterly* 3(1): 15–32.
- Martin, Craig. 2014. Genealogies of Religion, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad. *Bulletin for the Study of Religion* 43(1): 12–17.

- Martínez-Ariño, Julia and Anne-Laure Zwillig, eds. 2020. *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*. Springer Nature Switzerland.
- Maruna, Shadd, Louise Wilson, Curran Kathryn. 2006. Why God Is Often Found Behind Bars: Prison Conversions and the Crisis of Self-Narrative. *Research in Human Development* 3(2–3): 161–184
- Matthews, Roger. 1999. *Doing time: an introduction to the sociology of imprisonment*. St. Martin's Press. INC.
- Mauss, Marcel. 2003. *On Prayer*, edited by W. S. F. Pickering and Howard Morphy. New York: Durkheim Press/Berghahn Books.
- Mays, Larry G. and L. Thomas Winfree. 2014. *Essentials of Corrections*. Wiley Blackwell.
- Miličević Milena, Ljeposava Ilijić. 2022. Osobe sa intelektualnom ometenošću i kršenje zakonskih normi – o pojedinim karakteristikama populacije i izazovima u izvršenju kazne zatvora. *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja* XLI (1).
- Miloradović, Dragana. 2020. Osuđenice Požarevačkog kaznenog zavoda u periodu između dva svetska rata. U *Kazneno-popravni zavodi u Srbiji*, knjiga druga, Primer Kazneno-popravnog zavoda Požarevac, Zabela 1918–1945, 155–181. Požarevac: Istorijski arhiv Požarevca.
- Miloslavjević, Milosav. 1975. *Između neslobode*. Beograd: Predsedništvo Konferencije Saveza socijalističke omladine Jugoslavije, Mala edicija ideja.
- Mistrizdelović Krstić, Ivana. 2016. Kazneni sistem u Kneževini i Kraljevini Srbiji. U *Kazneno-popravni zavodi u Srbiji*, knjiga prva, Primer Požarevačkog kaznenog zavoda 1853–1918, 29–94. Požarevac: Istorijski arhiv Požarevca – Beograd: Kriminalističko-policijska akademija.
- Myers, Randolph R. and Sara Wakefield. 2014. Sex, Gender, and Imprisonment: Rates, Reforms, and Lived Realities. In *The Oxford handbook of gender, sex, and crime*, edited by Rosemary Gartner and Bill McCarthy, 572–593. New York: Oxford University Press.
- Naumović, Slobodan, Marija Brujić, Katarina Mitrović. 2021. Uvod u antropologiju fotografije u Srbiji. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 69(1): 151–171.

- Nedeljković, Saša. 2011. *Kultura i nasilje: antropološki pristup proučavanju naličja nasilja*. Beograd: Baštinik, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Neumann, Peter. R. 2010. *Prisons and Terrorism: Radicalisation and De-radicalisation in 15 Countries*. London: The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence. <https://www.clingendael.org/sites/default/files/pdfs/Prisons-and-terror...>
- O'Connor Tom and Jeff B. Duncan. 2011. The Sociology of Humanist, Spiritual, and Religious Practice in Prison: Supporting Responsivity and Desistance from Crime. *Religions* 2: 590–610.
- O'Connor, Thomas P. and Michael Perreyclear. 2002. Prison religion in Action and Its Influence on Offender Rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation* 35(3–4): 11–33.
- Orsi, Robert. 1997. Everyday Miracles: The Study of Lived Religion. In *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, edited by David D. Hall, 3–21. Princeton, New Jersey: Princeton University Pres.
- Parkes, Rose and Charlotte Bilby. 2010. The Courage to Create: The Role of Artistic and Spiritual Activities in Prisons. *The Howard Journal* 49(2): 97–110.
- Petković, Krešimir. 2012. Kako kažnjavaju velike religije? Prilog čitanju kaznene politike svetih tekstova. *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu* 19(1): 209–253.
- Petrović, Vera i Goran Jovanić. 2019. Obrazovanje osuđenih kao protektivni faktor u redukciji recidivizma. *Andragoške studije* 1: 47–65.
- Phillips, Coretta and Rod Earle. 2010. Reading difference differently? Identity, Epistemology and Prison Ethnography. *British Journal of Criminology* 50: 360–378.
- Polkinghorne, Donald. 2003. Narrative configuration in qualitative analysis. In *Life History and Narrative*, edited by Amos J. Hatch and Richard Wisniewski. *Qualitative studies series* 1: 5–23.
- Radovanović, Miloš. 1959. Preobražaji izvršenja kazni lišenja slobode. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 7(3–4): 296–316.
- Radulović, Lidija B. 2019. Piter L. Berger: u potrazi za smislom i značenjem religije. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67(1): 135–151.

- Radulović, Lidija B. 2019a. Rodno zasnovano partnersko nasilje: konstrukcije narativa žena osuđenih na kaznu zatvora. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67(2): 265–287.
- Radulović, Lidija. 2007. Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka. U *Antropologija savremenosti*, uredio Saša Nedeljković, 102–122. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Radulović, Lidija. 2012. (Hiper)produkcija čuda i čudesnih dela: značenja narodnih i crkvenih interpretacija i njihov značaj za proces desekularizacije u Srbiji. *Entoantropološki problemi* 7(4): 919–933.
- Radulović, Lidija. 2012a. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Rambo, Lewis R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven and London: Yale University Press.
- Rhodes, Lorna A. 2001. Toward an Anthropology of Prisons. *Annual Review of Anthropology* 30: 65–83.
- Riis, Ole and Linda Woodhead. 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rolston, Simon. 2011. Conversion and the Story of the American Prison. *Critical Survey* 23(3): 103–118. Reading and Writing in Prison.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual marketplace: baby boomers and theremarking of American religion*. Princeton University Press.
- Rostaing, Corinne, Céline Béraud and Claire de Galembert. 2015. Religion, Reintegration and Rehabilitation in Franch Prisons: The Impact of Prison Secularism. In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by Irene Becci and Olivier Roy, 159–176. Springer International Publishing Switzerland.
- Roy, Olivier. 2015. Conclusion and Perspectives. In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by Irene Becci and Olivier Roy, 187–190. Springer International Publishing Switzerland.
- Sandberg, Russell. 2008. Religion and the Individual: Asocio-legal Perspective. In *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*, edited by Abby Day, 157–167. Ashgate Publishing, University of Sussex, UK.

- Sandberg, Russell. Religion and the Individual: A Socio-legal Perspective. In *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*, edited by Abby Day, 157–168. Ashgate Publishing Limited.
- Šaranović, Nikola B. 2020. Montenegro: Religion in Prisons. In *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*, edited by Martínez-Ariño Julia and Anne-Laure Zwillig, 258–268. Springer Nature Switzerland.
- Savić, Nikola. 2017. Uloga religije u resocijalizaciji osuđenih lica. *Religija i tolerancija* XV, 27: 131–147.
- Schielke, Samuli and Liza Debevec, ed. 2012. Introduction. In *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, 1–16. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Segrave, Marie, Claire Spivakovsky and Anna Eriksson. 2017. The maelstrom of punishment, mental illness, intellectual disability and cognitive impairment. *Punishment & Society* 19(3): 267–271.
- Shen, Johnson Megan, Logan A. Yelderman, Megan C. Haggard, Wade C. Rowatt. 2013. Disentangling the belief in God and cognitive rigidity/flexibility components of religiosity to predict racial and value-violating prejudice: A Post-Critical Belief Scale analysis. *Personality and Individual Differences* 54(3): 389–395.
- Sinani, Danijel, Nina Kulenović, Mladen Stajić. 2012. Nove i alternativne religije u Srbiji – o proučavanju i proučavanima. *Etnoantropološki problemi* 7(2): 511–538.
- Smith, Scharff Peter. 2004. A Religious Technology of the Self: Rationality and Religion in the Rise of the Modern Penitentiary. *Punishment and Society* 6(2): 195–220.
- Snow, David A. and Richard Machalek. 1984. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology* 10: 167–190.
- Snyder, David R. Sigmund and David B. Feldman. 2002. Hope for The Sacred and Vice Versa: Positive Goal-Directed Thinking and Religion. *Psychological Inquiry* 13(3): 234–238.
- Snyder, C. R. ed. 2000. *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications*. Academic Press.
- Sobecki, Tomasz. 2020. Donald Clemmer Concept of Prisonisation. *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 13(2): 475–481.
- Spalak, Basia and Salah El-Hassan. 2007. Muslim Convert in Prison. *The Howard Journal* 46(2): 99–114.

- Spasić, Ivana. 2006. Govor, jastvo i ritual: metodološke implikacije Gofmanovih sociolingvističkih istraživanja. U *Metateorijske osnove kvalitativnih istraživanja*, uredio Dušan Stojnov, 149–177. Beograd: Zepter Book World.
- Stanišić, Frane i Siniša Zriščak. 2020. Croatia: Religion in Prison Equal Access in a Predominantly Catholic Society. U *Religion and Preison: An Overview of Contemporary Europe*, edited by Martínez-Ariño Julia and Anne-Laure Zwillling, 63–78. Springer Nature Switzerland.
- Stark, Rodney. 1965. A Taxonomy of Religious Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion* 5(1): 97–116.
- Stevanović, Zoran. 2012. Efekti kazne zatvora u prevenciji kriminala. U *Delikt, kazna i mogućnosti socijalne profilakse*, uredila Leposava Kon, 203–217. Beograd: Institut za kriminološka istraživanja.
- Stocking, George W. 1992. *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. The University of Wisconsin Press.
- Stojanović, Đorđe. 2021. Roj Volis, koncept taksonomija i religija na internetu: primena koncepta taksonomije na tri pravoslavna veb sajta. *Etnoantropološki problem* 16(2): 549–574.
- Stringer, Ebonie Cunningham. 2009. 'Keeping the Faith'; How Incarcerated African American Mothers Use Religion and Spirituality to Cope with Imprisonment. *Journal of African American Studies* 13: 325–347.
- Stromberg, Peter. 1993. *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Cambridge University Press.
- Stuckard von, Kocku. 2010. Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 156–169.
- Stuckard von, Kocku. 2016. Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, edited by Frans Wijssen and Kocku von Stuckrad, 203–224. Boston: Brill.
- Sullivan, Winnifred Fallers. 2009. *Prison religion: faith-based reform and the constitution*. Princeton University Press

- Sykes, Gresham M. 1958. *The Society of Captives: A Study of a Maximum Security Prison*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, Jim and Barbara H. Zaitzow. 2006. Conning or Conversion? The role of Religion in Prison Coping. *The Prison Journal* 8(2): 242–259.
- Thompson, Kevin and Perry Zurn, eds. 2021. *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prison Information Group (1970–1980)*.
- Turner, John C. 2006. Tyranny, freedom and social structure: Escaping our theoretical prison. *British Journal of Social Psychology* 45: 41–46.
- Turner, Victor. 1989. *Od rituala do teatra: Ozbilnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.
- Van den Elzen, Julien. 2018. Radicalisation A Subtype of Religious Conversion? *Perspectives on Terrorism* 12(1): 69–80.
- Vukomanović, Milan, 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.
- Walmsley, Roy. 2005. *World Prison Population List (sixth edition)* King's College London. International Centre for Prison Studies.
- Welch, Michael. 2010. Pastoral power as penal resistance: Foucault and the Groupe d'Information sur les Prisons. *Punishment and Society* 12(1): 47–63.
- Whetter, Lindsay. 2015. 'To Thine Own Self Be True': Having Faith in the Prison Researcher. In *The Palgrave Handbook of Prison Ethnography*, edited by Deborah H. Drake, Rod Earle, Jennifer Sloan, 326–346. Palgrave Macmillan.
- Wilkinson, Matthew, Lamia Irfan, Muzammil Quraishi and Malloory Schnewly Purdie. 2021. Prison as a Site of Intense Religious Change: The Example of Conversion to Islam. *Religions* 12(3): 162. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/3/162>
- Wuthnow, Robert. 2008. Teach us to pray: The cognitive power of domain violations. *Poetics* 36: 493–506.
- Zaharijević, Adriana. 2014. Šta radi reforma? O pretvaranju tamnice u zatvor. *Filozofija i društvo* 25(3): 247–266.
- Žikić, Bojan. 2007. Qualitative Field Research in anthropology. An Overview of Basic Research Methodology. *Etnoantropološki problemi* n.s. 2(2): 123–135.

- Zimbardo, Philip G. 2006. On rethinking the psychology of tyranny: The BBC prison study. *British Journal of Social Psychology* 45: 47–53.
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott and Jill L. Kadar. 1997. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Society for the Scientific Study Religion* 36(4): 549–564.

Lidija B. Radulović
(NE) MISLE NA BOGA:
antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji

Izdavači

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Dosije studio, Beograd

Za izdavače

Ivan Kovačević
Mirko Milićević

Lektura i korektura

Irena Popović

Dizajn korica

Vladimira Ilić

Autor fotografije na koricama

Igor Čoko

Iza rešetaka - Život osuđenika u Okružnom zatvoru Beograd,
dopunjeno reizdanje 2022. Grain Photo Books

Priprema i štampa

Dosije studio, Beograd

ISBN 978-86-6427-263-6 (FF)

ISBN 978-86-6047-416-4 (DS)

Tiraž

300 primeraka

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

343.262-052:2-4]:39

РАДУЛОВИЋ, Лидија Б., 1964–

(Ne) misle na Boga: antropološka studija verskog života u zatvorima u Srbiji / Lidija B. Radulović. – Beograd : Univerzitet, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju : Dosije studio, 2023 (Beograd : Dosije studio). – 266 str. ; 21 cm. – (Biblioteka Etnoantropološki problemi. Monografije ; knj. 24)

Tiraž 300. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Bibliografija: str. 251–266.

ISBN 978-86-6427-263-6 (FF)

ISBN 978-86-6047-416-4 (DS)

а) Затвореници – Верски живот – Антрополошки аспект

COBISS.SR-ID 115342089

ISBN 978-86-6427-263-6 (FF)
ISBN 978-86-6047-416-4 (DS)



Odeljenje za etnologiju i antropologiju baštini tradiciju nastave etnologije na Filozofskom fakultetu Velike škole u Beogradu (osn. 1863) i njenog Etnološkog seminara (osn. 1906). Odeljenje je 1990. dopunilo svoj naziv u Odeljenje za etnologiju i antropologiju, administrativno obeleživši značajne teorijsko-metodološke promene koje su disciplinu iz tradicionalno orijentisanog proučavanja isključivo nacionalne kulture transformisale u savremenu sociokulturnu analizu društvene stvarnosti i kulturne raznovrsnosti na nacionalnom, regionalnom i globalnom nivou.

Odeljenje izdaje časopis „Etnoantropološki problemi“ (www.eap-iea.org) i suizdavač je „Etnološke biblioteke“ (www.anthroserbiabooks.org).