

УДК 291.11+291.16

МОНОЛОГ И ДИАЛОГ В СВЕТЕ АНТИКЛЕРИКАЛЬНОЙ КРИТИКИ И В СОДЕРЖАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ

Е. О. Гаврилов

MONOLOGUE AND DIALOGUE IN ANTI-CLERICAL CRITICISM AND IN RELIGIOUS PRACTICE

E. O. Gavrilov

В статье исследуются проблемы монолога и диалога как коммуникативных сценариев осуществления религиозной деятельности в современном секулярном обществе. Анализируются перспективы диалога и монолога во взаимоотношениях религиозных объединений друг с другом и с обществом.

The problems of monologue and dialogue as communicative scenarios of religious activity implementation in the modern secular society are investigated in the paper. Dialogue and monologue prospects in religious associations' relations with one another and with the society are analyzed.

Ключевые слова: секуляризация, антиклерикализм, религиозный плюрализм, диалог, монолог, релятивизм, догматизм.

Keywords: secularization, anti-clericalism, religious pluralism, dialogue, monologue, relativity, dogmatism.

Усвоение российским обществом навыков диалога жизненно важно как для закрепления уже обретенной меры свободы, так и для ее потенциального расширения. Такой диалог – полифонический разговор разнообразных субъектов: государства и гражданского общества, работодателей и профсоюзов, представителей «левых» и «правых» политических сил. Обнаруживают себя приметы диалога и в сфере религиозных отношений. Ведется полемика по таким, например, вопросам как место религии в обществе, возможность влияния конкретных религиозных конфессий на деятельность государственных институтов и т. п. Итак, диалог, как форма функционирования цивилизованного государства, необходим. Но возможен ли он полноценно, когда в качестве его сторон выступают представители церквей?

Критическое осмысление такой возможности продиктовано следующим обстоятельством: в то время как одним из условий диалога выступает осознанная релятивность позиций субъектов коммуникации религиозная практика, напротив, направлена на утверждение неких духовных абсолютов. Данная статья представляет собой попытку анализа процессов секуляризации в аспекте коммуникативных сценариев монолога и диалога, и их социальных следствий.

Относительно небольшой отрезок постсоветской истории демонстрирует направленную динамику процессов в системе «общество-религия». Начало этих процессов можно характеризовать как стадию «религиозного ренессанса». Возрождение традиционных для России религий сопровождалось оживленным притоком прихожан, строительством и реставрацией храмов, установлением комплиментарных отношений с властью. Средства массовой информации освещали происходящее в религиозной сфере также вполне благожелательно. Стоит отметить, что столь позитивное восприятие религиозных феноменов первоначально распространялось и на новые религиозные движения (далее – НРД), в большом количестве появившихся на безрелигиозном (с официальной точки зрения) до недавнего времени пространстве.

Сегодня картина, отражающая реалии в системе взаимоотношений субъектов религиозной активности,

их отношений с органами государственной власти и другими структурными элементами общества, лишена признаков гармонии. И это естественно, поскольку просто наступил срок для того чтобы противоречия, которые всегда сопровождают любое развитие, вызрели и проросли.

Что же нового можно увидеть в палитре событий внутри и около религиозной сферы. В той или иной степени обнаруживают себя противоречия внутри конфессий традиционных для России. К примеру, хотя РПЦ отнюдь не стремится афишировать свою внутрицерковную жизнь, информация о столкновениях мнений представителей клира по самым разнообразным вопросам время от времени становится достоянием общественности.

«Симфония» церкви (РПЦ) и государства, выражаемая во взаимных комплиментах, орденах, панегириках и пр., до недавнего времени воспринимавшаяся публикой довольно снисходительно, сегодня у многих вызывает раздражение. Так, участие лидеров государства в богослужениях могло бы рассматриваться как реализация ими права на свободу совести и вероисповедования, если бы широко не освещалось СМИ и, в частности, центральными каналами ТВ. Напротив, НРД сохраняют свою маргинальность в определенной степени благодаря усилиям представителей религиозного истеблишмента в лице традиционных религий, государственной власти и СМИ, огульно предоставивших им статус «тоталитарных сект» и «деструктивных культов».

Выказывается недовольство попытками церкви вмешиваться в образование и процесс художественного творчества. Скандальные акции представителей «антикультового» движения принимаются многими не просто терпимо, но в значительной степени как символ борьбы за свободу от церковного диктата. Анализ социальных сетей Интернета и отдельных медиасредств показывает, что массовой обструкции подвергаются моральные качества и в целом имидж представителей клира как персонально, так и в целом. И, наконец, объектом целенаправленной и систематической критики становится высший иерарх РПЦ.

Очевидно, что все это следы секуляризации, разворачивающейся во всей своей полноте и противоречивости. Они говорят, что попытки религиозных институтов вернуть утраченный социальный статус довольно болезненно воспринимаются различными субъектами общественных отношений: представителями антикультового движения, научно-педагогической интеллигенции, неконфессиональными СМИ и др. Происходит спонтанное формирование «антиклерикального» фронта и уже можно утверждать, что антиклерикализм – значимое явление современного российского общества. Оно имеет как действенно-практические формы выражения, так и рефлексивную репрезентацию в виде научно-философских и богословско-теологических обобщений.

Антиклерикализм отнюдь не обязательно предполагает атеизм или религиозный агностицизм. Безрелигиозный характер своего мировоззрения готовы безоговорочно подтвердить отнюдь не большинство респондентов социологических опросов. Среди специалистов религиоведов уровень религиозности, вряд ли намного ниже. Как отмечает И. Я. Кантеров, между основоположниками и классиками мирового религиоведения было немало и тех, кто отнюдь не разделял «марксистского, атеистического и даже секулярного подходов к пониманию религии», а, напротив, демонстрировал уважительное отношение к религии. «Все (или почти) все они были людьми верующими» [3, с. 139].

По нашему мнению и сегодня значительная часть «антиклерикалов» вполне обходится без использования ярлыка «мракобесие» в оценке деятельности религиозных организаций. Они признают за религией определенное социальное значение, а выступают скорее против претензий на монополию и авторитарность со стороны церковных кругов, религиозных институтов, не желая пассивно воспринимать манифестации религиозных абсолютов. Еще сравнительно недавно безапелляционность сакральных знаков обеспечивала религии роль духовного основания бытия отдельных индивидов, так и общества в целом. С самого начала религия выступала в качестве генератора всеобщих смыслов, обеспечивающих солидарность социальных субъектов (Э. Дюркгейм), и гарантирующих согласованность всех структурных компонентов общества. Но в наши дни ситуация изменилась и консолидация индивидов обеспечивается факторами внерелигиозного характера, а сама религия в той или иной степени в зависимости от региона переместилась из публичной сферы в частную. Как пишет П. Бергер, «там, где религия предстает «общим делом», ей не достает «реальности», а там, где она «реальна», ей не достает «общности»» [1]. В этой ситуации притязания религии на социальное и духовное лидерство не оправданы.

Кроме того современный антиклерикализм делает акцент на том, что социальная активность религиозных институтов часто оборачивается деспотизмом, как идейным, так и действенным. Его предпосылки – в том, что религиозные смыслы по своей сущности догматичны: их изрекают, заявляют, декларируют, утверждают. Примечательно, что на уровне повседневного речевого общения такая коммуникативная

установка также находит выражение (конечно, не только религиозном контексте). Вместо релятивистского «как бы» здесь употребляется «на самом деле». Тот, кто говорит – «на самом деле» утверждает истину в последней инстанции. Как правило, он знает или думает, что знает, чего хочет. Не случайно, на научном жаргоне лингвистики 1960-х годов мышление «на самом деле» называли «God's truth (истина от Бога)» [6, с. 124].

Религиозные отношения изначально иерархичны, так как они опосредованы высшей, а потому и абсолютной Инстанцией. Религиозным святыням поклоняются, религиозные истины безоговорочно принимают. Здесь присутствуют все признаки *монологического* коммуникативного сценария. И именно в монолизме церкви антиклерикализм видит причину нетерпимости в отношении к иноверам, подавление несанкционированных «свыше» попыток свободомыслия внутри конфессии, нежелание поддерживать продуктивный диалог со светским обществом.

Действительно субъекты религиозных отношений очень часто оказываются далеки от диалога. Возможно, им внушает большее опасение именно диалог, чем открытое противостояние. И это вполне понятно. Дело в том, что монологичность и догматизм характеризуют внутреннюю жизнь любого религиозного объединения, обеспечивая мировоззренческое и организационное единство верующих. А в общении с другими конфессиями признание церковью идейного плюрализма, как равенства взглядов, равносильно потере аутентичности. Поэтому участники событий в сфере «общество-религия» чаще демонстрируют *непримиримую* конкуренцию между собой. Представители клерикальной и антиклерикальной позиций продолжают *бескомпромиссный* спор о месте религии в современном обществе. Противостояние усиливается.

Однако современное светское общество таково, что использование в нем коммуникативной стратегии монолога оказывается не только непродуктивным, но и социально бесперспективным. По мнению В. Н. Сырова, сложившееся на сегодняшний день положение в обществе, определяемое как «постметафизическая эпоха» является не «данью моды или торжеством безудержного релятивизма, а трезвым осознанием исторической ситуации». Эта ситуация определяется требованием «радикального отказа от вынесения любых суждений, где бы то ни было притязующих на статус абсолютности» [7, с. 50].

Действительно, секуляризованный социум, функционирующий на основе либеральных ценностей, характеризуется выраженным плюрализмом общественной жизни и как следствие идейным многообразием. «Плюрализм» – это данность современной эпохи. Понятно, конечно, что он появился не вчера и что любые процессы социальной дифференциации можно рассматривать именно как развитие плюрализма. Но сегодня «плюрализм» превратился в подобие фетиша, в сакральный знак настоящего. Плюрализм это сосуществование множества «монад» (к сожалению, далеко не всегда в рамках «предустановленной гармонии») автономных и самодостаточных. Плюрализм это, в частности, право быть «другим», отличным от стандарта. Д. Бруно был казнен за обоснование идеи о су-

ществовании «множественности миров». Церковь не могла не видеть ее логическое следствие: среди этих миров жертвенная смерть Иисуса Христа предстает событием местечкового масштаба. Так и «множественность миров» современного социума – убедительное основание для отказа принять только одну инстанцию в качестве абсолютной истины. Ее просто не существует.

Одно из преимуществ такого состояния заключается в том, что осознание относительности наших суждений есть предпосылка мировоззренческой терпимости, условие социальных компромиссов, социального диалога. Настоящий диалог предполагает в качестве своего результата как можно более полное понимание между собеседниками, а, следовательно, вероятность компромисса между ними. Интеллектуальная установка «со-беседников» такова: когда я вхожу в диалог, то допускаю возможность корректировки позиции собеседника, моей собственной, или и моей, и его одновременно. Вряд ли необходимо специально обосновывать социальную значимость сформулированной позиции.

Однако, как нам кажется, доведенная до предельного выражения такая мировоззренческая установка имеет и свою обратную сторону. В качестве ее иллюстрации можно отметить широко распространенный и применяемый сегодня в повседневной речи при первом удобном случае штамп: «все – относительно». Вряд ли это высказывание является следствием лишь школьного знакомства с известной теорией А. Эйнштейна. Скорее, оно есть отражение глубинных тенденций современной культуры в целом или, как принято сейчас говорить, культуры эпохи постмодерна. Укорененность релятивистской ценностной установки в современной культуре подтверждается наличием еще более распространенного фразеологизма – «как бы». «Как бы» – это иллюзорность бытия, отсутствие в нем твердых оснований, безусловных и безотносительных абсолютов. Речевая стратегия «как бы» – это стратегия неуверенности в неопределенности. «Я как бы не могу ничего ни утверждать, ни отрицать в точности» – такова эпистемологическая позиция говорящего «как бы» [6, с. 124].

Подобный релятивизм имплицитно содержит в себе ловушку, ведь порицать некие социальные явления и требовать перемен можно только исходя из каких-то критериев, внешних по отношению к обществу и при этом полагаемых общеобязательными. По мнению С. Л. Худиева «атеист, с одной стороны, отрицающий реальность объективного надчеловеческого добра, с другой, порицающий своих оппонентов как людей нравственно порочных и требующий введения каких-то законов как *справедливых*, противоречит сам себе. В его мироздании не существует никакой нравственной праведности или порочности, справедливости или несправедливости – существуют только правила, установленные теми или другими группами людей, причем сам вопрос о том, какие правила «лучше», просто бессмыслен – не существует никакого объективного критерия «лучше», с которым мы могли бы их соотносить» [9]. Эта позиция нам представляется излишне категоричной (ведь живут же люди, исповедующие релятивистские ценности по общечелове-

ческим моральным нормам) хотя и не лишенной некоторых серьезных оснований.

И представители «антиклерикализма» осознают возможность уязвимости своих логических построений, своих методологических допущений. В частности Х. Кокс совершенно ясно говорит о том, что процесс секуляризации неизбежно ведет к возрастанию релятивизма, что «исторический релятивизм есть конечный результат секуляризации» и отчетливо ставит вопрос Ивана Карамазова: «Если Бога нет, то все позволено»? Х. Кокс признает опасность «этического анархизма и метафизического нигилизма», считая его закономерным результатом релятивизма. Но он оптимист и это проявляется в следующем: во-первых, для него неизбежность мировоззренческого релятивизма отнюдь не означает неизбежного погружения в безумие солипсизма. Признание относительности своих взглядов для него не тождественно отказу от каких-либо ориентиров. Это всего лишь условие понимания того, что не надо навязывать свои ценности другим, как некие абсолюты (правда, признав относительность ценностей, Х. Кокс предлагает их называть всего лишь оценками – *Е. Г.*). Во-вторых, по его мнению, опасность эксцессов в условиях релятивности всех социальных ценностей связана с «подростковым» периодом в развитии человечества, которому еще по-настоящему надо повзрослеть, обретя ответственность и умение слушать (слышать) другого (Другого) [4, с. 48 – 49].

Итак, перед религией дилемма. Либо, по-прежнему, монолог, обеспечивающий внутреннюю гомогенность и консервацию сакральных смыслов, но обрекающий ее на статус маргинального явления, либо – диалог с его герменевтическим потенциалом и толерантностью, но одновременно с опасностью утраты аутентичности, угрозой эксцессов релятивизма и нигилизма? Однако может быть, никакой дилеммы не существует и религия наряду с монологом давно использует и диалоговую коммуникационную стратегию?

Действительно, диалог в сфере религии не только возможен, но он никогда и не прекращался. Так М. Бубер пишет: «необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для учений о диалоге. Вся библейская история – это вслушивание в речи пророков и стремление услышать голос Бога, т. е. история диалога Израиля с Богом» [5, с. 4]. О различных вариантах диалога свидетельствуют многочисленные примеры далекого и совсем недавнего прошлого: Вселенские Соборы, «Исповедь» Августина Блаженного, жаркие диспуты средневековых схоластов, религиозно-философские встречи представителей духовенства и светской интеллигенции в России на рубеже XIX – XX веков.

Конечно, говоря об этих и других подобных событиях как о диалоговых формах коммуникации, следует различать понятие «диалог» (впрочем, как и понятие «монолог») и конкретную коммуникативную ситуацию. Дело в том, что если понятие представляет собой логический конструкт, по определению лишенный указания на случайное, нехарактерное, то конкретная коммуникативная ситуация, именуемая диа-

логом или монологом, представляет собой столкновение самых разных, часто противоположных по своей природе явлений.

Таким образом, в рафинированном виде диалог и монолог обнаруживают себя лишь в теории. Конкретные коммуникативные ситуации содержат в себе как элементы одного, так и другого. И если мы используем понятие диалога для определения какой-либо конкретной коммуникации, то не потому, что в ней монолог отсутствует, а лишь потому, что диалогичность в этой ситуации преобладает.

Так, первый Вселенский Собор в Никее (325 г.), посвященный, в частности, борьбе с арианством, содержит эпизод, когда император Константин потребовал от присутствующих поименного голосования текста вероисповедования, угрожая ссылкой тем, кто не признает соборного решения. И те два епископа, которые дерзнули противостоять императорскому решению, были сосланы вместе с Арием. Очевидно, что на диалог это похоже мало.

Но, вместе с тем, следует помнить, что созыв Вселенского Собора впервые позволил представителям всех поместных церквей встретиться и обсудить *вместе* важнейшие церковные дела. В первый раз мог быть услышан голос *всей* церкви. Примечательно, что когда император вышел к собранию, он сел не на трон, который был приготовлен для него, а рядом с епископами. Обратим внимание и на то, что когда при составлении «Символа Веры» обнаружилось несоответствие позиций, к обсуждению были привлечены *примирительные* формулировки, одна из которых и была принята значительным большинством. В этом нам видятся приметы диалоговой коммуникации.

Тенденции к использованию диалоговых сценариев в сфере религии заметны и сейчас. К примеру, с 1948 года действует Всемирный совет церквей, насчитывающий более 300 христианских церквей. Вторым Ватиканским собором Католической церкви в 1965 году была принята декларация *Nostra aetate* (лат. «Наш век», «Наше время») об отношении Церкви к нехристианским религиям, призывающая использовать диалог в общении с ними. В ней содержится перечень важнейших мировоззренческих вопросов, на которые дают ответ разные религии. Делается утверждение, что «Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях. Она с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания и учения, которые, во многом отличаясь от того, чего она придерживается и чему учит, всё же нередко доносят луч Истины, просвещающей всех людей. Однако она возвещает и обязана непрестанно возвещать Христа, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14, 6), в Котором люди находят полноту религиозной жизни и в Котором Бог примирил Себе всё». Церковь «призывает своих детей, чтобы в беседе и сотрудничестве (то есть через диалог – *Е. Г.*) с последователями иных религий они, свидетельствуя о вере и христианской жизни, в то же время признавали, хранили и поддерживали обнаруживаемые у них духовные и нравственные блага, а также социально-культурные ценности» [2]. С 1998 года существует Межрелигиозный совет России. Регулярно проводятся конференции, на которых ста-

вится вопрос о месте религии в современном обществе.

Наряду с этим по всему миру возникают новые религиозные движения, включающие в свою доктрину постулат о единстве или о равнозначности религий. Для них характерна ориентация на внедрение модных социальных трендов в вероисповедную практику. Идеальный плюрализм эпохи проявляется в эклектичности их вероучений и организационной рыхлости. В своем желании быть созвучными эпохе такие движения порой утрачивают всякое сходство с религией в ее традиционном понимании, приобретают отчетливо искусственный, синтетический характер. Но в то же время, по крайней мере, внешне они реализуют именно диалоговую коммуникативную стратегию, с готовностью предоставляя современному человеку созвучные его душевному настрою сакральные смыслы. По сравнению с ними, традиционным конфессиям труднее выполнить требование быть более пластичными и чуткими к различным точкам зрения.

Итак, диалог, даже когда речь идет о религиозной вере, возможен. Но что же препятствует реализации его потенциальных возможностей, что мешает ему воплощаться более полно в сфере религиозных отношений? Как известно, религиозное мировоззрение предписывает человеку руководствоваться двумя заповедями. Первая из них предписывает ему любить Бога и, следовательно, ненавидеть зло, другая – любить человека. И если в отношениях между людьми основным принципом выступает принцип равенства, то в отношении человека к Богу действует противоположный принцип неравенства. Принцип равенства, как основа моральных норм, действующих в обществе, делает вражду, нетерпимость безнравственными. Этот принцип оказывается скорее предпосылкой «любви к врагам», кротости, и, соответственно, предпосылкой диалога. Отношение человека к Богу по природе иерархично. Это отношение господина и слуги, высшего и низшего; это коммуникация монолога.

На практике между принципом любви к Богу и принципом любви к человеку часто наблюдается противоречие: тот человек, которого я должен уважать, оказывается моим противником, поскольку не разделяет моих идеалов (не любит «моего» Бога) [8, с. 122]. Такое противоречие есть результат интеллектуальной процедуры, когда Бог сводится с неба на землю, Истина отождествляется с какой-либо земной инстанцией (человеком, церковью, отдельной верой). Но недопустимо игнорировать тот факт, что служение Богу всегда более или менее субъективно, всегда зависит от наших личных особенностей. Во всей своей полноте Абсолют не раскрывается никому и его понимание, следовательно, относительно. Если эту позицию полностью принять и отказаться от претензий на обладание абсолютной истиной, то возможности диалога даже и в сфере религиозных отношений можно оценить как весьма реальные.

Правда, это слишком общее утверждение. Оно игнорирует вероятность диалога и степень его продуктивности в зависимости от позиций потенциальных собеседников. Точнее от того насколько эти позиции совпадают и насколько отличаются. Так, например, допустимость для мусульманина диалога с иудеями и

христианами (как «людьми Писания») санкционирована Кораном и сунной. Этими же священными для мусульман источниками возможность диалога с язычниками весьма сокращена.

Можно выделить несколько сценариев коммуникативного взаимодействия в зависимости от степени совпадения и различия в позициях сторон. Так диалог в принципе невозможен, если субъекты предполагаемого взаимодействия находятся в непересекающихся информационных пространствах. Это ситуация, когда «люди говорят на разных языках». По аналогии можно попытаться представить себе разговор православного священника и члена сатанинской секты. Вероятно, разговора не получится. Отсутствуют условия диалога и тогда, когда информационные поля виртуальных субъектов полностью совпадают: дефицит смыслового «зазора» исключает обмен информацией.

Возможность продуктивного диалога возникает тогда, когда между собеседниками существует согласие по наиболее значимым для них информационным блокам, но сохраняется несовпадение по менее важным вопросам. Так, например, основой диалога между

различными религиозными конфессиями, а так же между религиозными и светскими институтами, могли бы послужить (и уже служат), например, *общечеловеческие* моральные ценности. Другой основой диалога в сфере религиозных отношений могло бы стать обсуждение глобальных проблем современности, перед лицом которых многие конфессиональные проблемы догматики и культа демонстрируют свой отвлеченный характер.

Таким образом, само время с неизбежностью диктует необходимость перестройки модели взаимодействия религиозных объединений друг с другом, с обществом и с государством. Безусловно, некоторые предпосылки к этому уже существуют. Проблема осуществления религиозной коммуникации, по сути, состоит в достижении баланса между необходимостью сохранения религиозной аутентичности и требованиями отвечать на вызовы эпохи плюрализма. Потенциал развития в этом направлении далеко не исчерпан и его реализация чревата значительными трудностями.

Литература

1. Бергер, П. Религия и проблема убедительности / П. Бергер // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6(32). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата обращения: 10.09.2012).
2. Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям *Nostra aetate* // Православная Католическая Церковь в Одессе – УГКЦ. – Режим доступа: http://www.cerkva.od.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=88 (дата обращения: 10.09.2012).
3. Кантеров, И. Я. Новые религиозные движения (религиоведческий анализ) / И. Я. Кантеров. – М., 2006. – 472 с.
4. Кокс, Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с.
5. Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Т. П. Лифинцева. – М.: ИФРАН, 1999. – 133 с.
6. Руднев, В. П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты / В. П. Руднев. – М.: Аграф, 1999. – 384 с.
7. Сыров, В. Н. Чем заняться философии в постметафизическую эпоху / В. Н. Сыров // Философия как вечная актуализация смысла. Международный день философии ЮНЕСКО в Кузбассе – 2010: сб. науч. ст. по материалам заочной Российской конференции (г. Кемерово). – Кемерово, 2010.
8. Франк, С. Л. Философские предпосылки деспотизма / С. Л. Франк // Вопросы философии. – 1992 – № 3.
9. Худиев, С. Л. Великий сциентистский миф / С. Л. Худиев // Православие и мир – 29 июня 2010. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/velikij-scientistskij-mif/> (дата обращения: 10.09.2012).

Информация об авторе:

Гаврилов Евгений Олегович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин, Кузбасский институт Федеральной службы исполнения наказаний Российской Федерации, г. Новокузнецк, 89089594682, Gavrilich@yandex.ru.

Evgeniy O. Gavrilov – Candidate of Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Public and Legal Disciplines, Kuzbass Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia.