

*Павлов Вадим Иванович**
Република Белорусија

ПРАВОСЛАВЉЕ И ЊЕГОВО ЗНАЧЕЊЕ ДАНАС (У КОНТЕКСТУ РАЗМАТРАЊА ФИЛОЗОФСКО-ПРАВНЕ МИСЛИ ИВАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ИЉИНА)

Савремено секуларно друштво, посебно оно западно, названо још 70-их година прошлог века од стране Жана Бодријара као потрошачко друштво, с тешкоћама се сећа својих корена – да је почетак европске цивилизације било хришћанство, које је преобратило дивље Германе у јединствени западнохришћански цивилизациони-културни простор који је потрајао више од хиљаду година. Усвајајући данас цивилизационо-културне принципе који су отворено у конфликту са хришћанском доктрином и моралношћу, западно друштво губи последње везе са својим хришћанским изворима. Довољно је само рећи да је у априлу 2013. године француски парламент усвојио пројекат закона који легализује истополне бракове у Француској и који даје право истополним паровима да усвајају и васпитавају децу. На тај начин ће Француска, једна од највећих европских држава, допунити списак држава ЕУ које су легализовале истополне бракове (исти закони постоје у Холандији, Белгији, Данској, Шведској и Шпанији). Чак и без обраћања пажње на упечатљиве резултате научног истраживања Макса Регнеруса о изразито деструктивном утицају васпитања детета у истополној породици на његову конституцију личности,¹⁾ очигледно је да је за хришћанско поимање сам факт легализације и друштвено призна-

* Институт правних истраживања Националног центра за законодавство и правна истраживања, Република Белорусија..

1) Regnerus, M. How different are the adult children of parents who have same-sex relationships? Findings from the New Family Structures Study // Social Science Research. 41. (2012). P. 752-770.

ње истополних односа као нормалних фундаментална девијација. На основу тога, западно друштво може бити оправдано оквалификовано као не-хришћанско или пост-хришћанско.

Источно-православни свет, без обзира на све потешкоће које је преживео у последњем веку, наставља са реконституцијом норми хришћанског морала на нивоу државно-правне традиције и то у крајњој линији базичних норми, осетљивих у смислу таквих радикалних девијација као што су тзв. „соматска права човека”. Сама помисао да су сличне новотарије нормалне нам је страна, неvezано за то да се наше друштво тешко може назвати хришћанским (оно је пре лаичко, секуларно, али није ни постхришћанско). Ми са негодовањем гледамо на та западна искуства. То значи да има основа за претпоставку да хришћанско цивилизационо-културно језгро на неки начин наставља да обликује наш социјални организам. Макар то било и на не сасвим отворен начин, оно наставља да фигурира као социокултурно везиво наше цивилизације које јој даје оријентире за цивилизационо-културну изградњу. У том смислу, упоређујући судбину хришћанства на Западу и у источно-хришћанском свету, посматрајући однос западно-хришћанских и источно-хришћанских друштава према тако значајним социјалним маркерима као што су радикална ревизија природе и сврхе човека, ми не смемо да заборавимо на следећу важну цивилизационо-културну особеност: „хришћанство је у Русију дошло преко Византије”.²⁾ Са-времена квалификација западног друштва као пост-хришћанског је очигледно закономерна културно-историјска последица управо западног пута хришћанске (католичке) цркве и њеног односа са тим друштвом кроз историју. Рачунајући ове озбиљне околности, ми смо данас у обавези да обратимо крајњу пажњу на источни пут хришћанске (православне) цркве, њену судбину у државно-правној историји и њене односе са друштвом и државом (треба признати да је до данас у овој сфери у хуманистичким наукама недовољно истраживано, па и у правној науци). Оваква неопходност се објашњава фактички: не негирајући јаку секуларизацију кроз коју је прошло и још увек пролази наше друштво, ипак се оно суздржава од раскида са хришћанском традицијом како се то догодило на Западу. То значи да источно-хришћански, православни пут цивили-

2) Довнар-Запольский, М.В. Церковь и духовенство в домонгольской Руси / М.В. Довнар-Запольский. – М. : Изд-е Т-ва И.Д. Сытина, 1906. – 47 с. – С.5

зационо-културног развоја као доказ православне вере чува своју животну снагу и испуњава своју сотеролошку мисију.

ХРИШЋАНСТВО³⁾ И ЊЕГОВО СХВАТАЊЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Данас скоро да је најраспрострањеније мишљење у погледу улоге хришћанства у савременом друштву -тврдња о историјском гашењу и антикваризацији хришћанске вере. У друштву се лаичким разумевањем хришћанство, по правилу, оцењује са спољне стране, веома често политизује, идеологизује, посматра тек као једна од социјалних установа, корпорација или пројеката, док за то време дубљи смисао хришћанске вере као живота у Христу и њен утицај на опстајање друштвеног организма остају ван домета такве анализе. Иако се само друштво на свом путу секуларизације и моралног ослобађања приближава критичној тачки иза које оно губи одлике нормативне социјалности чак и у хуманистичкој визури, тада за европски идентитет управо хришћанство јесте способно да иступи као живи доказ и критеријум пуноће социјалне онтологије. Чак је и на Западу после догађаја од 11. септембра био озбиљно размотрен и поново актуелизован проблем односа секуларног и религијског сазнања. Под сумњу је била стављена, ако већ није била одбачена, класична либерална парадигма међуутицаја грађанског друштва и религије у којем ово друго није заузимало било какво значајно место, а и схваћена је неопходност новог формата за однос лаичког и религиозног и у ту сврху је формулисан концепт "постсекуларност".⁴⁾ Како је оценио Ј. Хабермас у свом наступу октобра 2011. године у погледу реакције друштава Запада на терористичке акте у Њујорку „покушаји фанатика су изазвали у скривеним дубинама секуларног друштва вибрацију религиозних струна”.⁵⁾

3) У даљем делу текста ћу под хришћанством подразумевати православље.

4) Berger, Peter L. Secularization Falsified // First Things. February. 2008. P. 23-27; Casanova, José. Religion, European Secular Identities, and European Integration // Religion in an Expanding Europe, edited by Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 65-92; Штёкль, К. Постсекуларная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие / К. Штёкль // Научный богословский портал «Богослов.ru» [Электронный ресурс] // Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>. - Дата доступа : 09.06.2010

5) Хабермас, Ю. Вера и знание: Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза

Каква је позиција социјалне онтологије хришћанства, кроз коју оно потврђује и сведочи о својој актуелности за било које друштво у било које време? На који начин је хришћанство уткано у ткиво друштвеног организма, а што константно дозвољава репродукцију моралних норматива у динамици социјалних форми? И главно, због чега је погрешно сматрати хришћанство само историјски променљивом формом друштвеног живота?

Хришћанство у савременом свету остаје исто онакво какво је оно било у моменту његовог Откровења. Унутрашња органичност хришћанства има своју духовну традицију која је увек испуњавала једну те исту онтолошку функцију у друштву: хришћанство сведочи у времену о над-временском критеријуму развоја цивилизационо-културног организма. Тај критеријум се приказује свету као одређени *антрополошки образац*, заснован на личном односу човека са Христом и Богом. Чување и преношење таквог антрополошког обрасца у граничном виду кроз култивисање одређеног антрополошког искуства у уском духовном кругу, а затим кроз различите степене прихватања и приближавања том духовном кругу ближих и даљих социјалних ентитета и средина, дозвољава конфигурацију целокупне друштвености и подржавање живе, личне везе друштвеног организма са хришћанским антрополошким идеалом.⁶⁾ У том искуству антрополошког обрасца (и то је посебно важно), нису садржани само духовни елементи живота, већ су у њему сконцентрирани правне, етичке, политичке, економске, културне, еколошке, биолошке и друге матрице човековог односа ка животу. Другим речима, хришћанством предложено антрополошко искуство садржи у себи истински вредан модел животне активности друштва и остварујући то искуство кроз различите антрополошке стратегије, хришћанство влада способношћу специфичне врсте, наиме, конфигурације целог друштвеног организма, иако је начин којим се

немецкой книготорговли / Ю. Хабермас // Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. – С. 118.

- 6) Познати истраживач православног исихазма С.С. Хоружий тако карактерише његову улогу у савременом свету: "Јасно је и очигледно да *тсхун* (исихастичка социјализација – В.П) штити и појачава, враћа начела личности код сваког човека према којем се обраћа. Хранећи је и развијајући је атонска аскеза данас као и у давнини наставља да служи као незаобилазна школа и лекарска личности. И то њу чини огромном вредношћу у савременом свету где је зрно личности-ипостазije у човеку под нарастајућим и жестоким притисцима целокупних сила света". См.: Хоружий, С.С. Аскеза как стратегия социализации / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. – СПб. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – С. 318.

то дешава увек у виду не колективног него личног антрополошког дејства и чије је мноштво дејство друштва као таквог.

На тај начин, у савременом свету и за савремени свет, како се неретко погрешно представља, хришћанство не губи на свом социјалном ии онтолошком значају. Хришћанство је актуелно у сваком времену и до краја времена, баш као што је говорио и Апостол: „Исус Христос је и јуче и данас и во вјеки Тај исти” (Евр.13:8). Без обзира на то што је циљ хришћанства спасење и обожење човека који се не постиже друштвено, већ као што смо горе навели увек индивидуално, лично путем личног антрополошког напора уз садејство Божанских Енергија, Благодати, то лично спасење је ништа мање повезано са бивањем човека у оквиру Цркве, „чија Глава је Христос и Он је Спасилац њеног тела” (Ефес. 5, 23-26). Уједно ово еклесиолошко поимање хришћанског друштва не укида питање о цивилизационо-културној страни хришћанства и враћа нас на терен истраживања цивилизационо-културне судбине православља и његовог односа према друштвеним институцијама од којих су најважније држава и право.

КЛАСИЧНО ПРАВНО СХВАТАЊЕ И АКТУЕЛНОСТ РЕЛИГИЈСКЕ АНАЛИЗЕ У КОНТЕКСТУ ПОСТКЛАСИЧНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ ПРАВА

Рекло би се да је тешко превредновати значење истраживања хришћанства у његовом односу са државно-правним организмом источно-православног света. Правно питање у православној Русији током више од хиљаду година је био изузетно повезано са источно-хришћанском традицијом. Но, неопходност разумевања социјалне онтологије хришћанства и осмишљавања њеног значења за савремени свет никако нису очигледни за традиционалну правну мисао. Изучавање државе и права одређеног историјског периода, по правилу, традиционално се остваривало на основу класичне новоевропске методологије у којој инструменти - на основу којих би могла да се фиксира не само нормативна област, него и антрополошки елементи у својој пуној разноврсности у вези са доминантним (у овом или оном периоду) антрополошким праксама, просто одсуствују. То је повезано са есенцијализмом, не-антрополошким својством класичног правног дискурса, који не дозвољава да се државно-правне појаве анализирају кроз антрополошке праксе. По-

следица тога је хиперпродукција јуридикског изолационизма и способности да се правна реалност овог или оног периода схвати само кроз изучавање нормативног слоја уз игнорисање контекстуалне и антрополошке анализе државе и права. То такође доводи до фактичке немогућности да се методолошки коректно представи утицај хришћанског антрополошког искуства на конституисање државно-правног организма у овој или оној цивилизацији. И ако је такав приступ на Западу још од епохе Новог времена прихватљив, онда је та позиција за источно-хришћански свет, па чак и савремени Запад превише површна и једнострана. Може се рећи да је доминација новоевропских шема сазнања и истраживања специфике формирања и развоја државно-правне традиције источно-хришћанске цивилизације просто блокирала могућност правне анализе која узима у обзир доминантних у овом или оном периоду антрополошких пракси. Резултат је био да је наша самосвест претрпела озбиљну деформацију у смислу да је супротстављање "секуларно-религиозно" било остварено по западноевропској матрици. Главни талас новоевропских гносеолошких приступа је био управо почетком 90-их година XX века, када се правна мисао, ослободивши се од марксистичких догми у њиховој совјетској верзији (марксизма-лењинизма), очекивано преоријентисала на западноевропску мисао. Том приликом, нужно је рећи, то се догодило у већини случајева врло површно у духу либералног поклича, "демаскирајућег" совјетску правну традицију као тоталитарну (нажалост, инерција тог тзв. демаскирања виси над нама до садашњег тренутка⁷⁾) и без обраћања пажње на реалну социокултурну ситуацију на самом Западу.

Премда је извесно какво је значење имала православна духовна традиција у источно-хришћанском свету (у Руској Империји до 1917. године) и каква је колосална разлика између историјских путева католицизма и православља и посебно у њиховом односу према друштву и држави, извесно је и да истраживачи ово често превиђају када изразито западно-хришћанске феномене (схоласти-

7) Иако је још Н.А. Берђајев на крају 30-их година XX века у свом познатом раду "Извори и смисао руског комунизма" оценио: „Највећи парадокс у судбини Русије и руске револуције је у томе што су се либералне идеје, идеје права, као и идеје социјалног реформизма у Русије показале утопистичким. Бољшевиизам се показао као најмање утопистички и најреалистичнији, најбоље одговарајући целој ситуацији, која се створила у Русији 1917 године, и најсличнији неким изворним руским традицијама и руским тежњама универзалној социјалној правди, схваћеној минималистички, и руским методама управљања и владања насиљем". См.: Берђајев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. / Н.А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. –С. 93.

ку, протестантски покрет, контрареформацију, традиционални за средњовековни Запад сукоб папа и краљева итд.) приписују хришћанству у целини.

Потпуно је очигледно да је за источно хришћански свет православна духовна традиција била не само религиозни систем, него истовремено и водећи антрополошки модел. Више од тога, као што смо већ указали, и данас, без обзира на парадоксалност наше судбине у XX веку и њене данашње последице (према Н.А. Берђајеву), ипак постоје основе за тврдњу о функционалности те традиције у нашем друштву, а што и потврђује наведени пример о савршено другачијем односу ка проблему соматских права човека на Западу и у источно-хришћанском свету. У том погледу нама данас треба савремено осмишљавање и адаптација у историји формулисаних истраживачких приступа, који подвлаче источно-хришћанску специфику наше цивилизације. Један од таквих приступа је до револуције био разрађен од стране познатог руског филозофа и правника Ивана Александровича Иљина.

И.А. ИЉИН И ЊЕГОВА РЕЛИГИОЗНА ФИЛОЗОФИЈА ПРАВА: РАЗУМЕВАЊЕ И МЕТОДОЛОШКА РЕВИЗИЈА

И. А. Иљин као теоретичар права и уопште као правник представља религиозну грану руске правне мисли: другим речима, у раду И.А. Иљина се теорија и филозофија права увек пуне религиозним садржајима који су позајмљени из крила православне традиције. На Западу не постоји сличан правни мислилац који тако чврсто и фундаментално спаја правни и богословски дискурс, као што то И.А. Иљин ради у својој правној доктрини користећи идеје источно-хришћанске доктрине (како је он то схватао). На Западу су, без обзира на стару традицију развоја јуридикализма унутар католичке цркве, сличне доктрине у складу са логиком самог католицизма представљали у ствари схоластички системи.

У погледу наслеђа И.А. Иљина у контексту наше теме, задржаћемо се кратко само на анализи правних ставова у односу на три следеће димензије. Ми ћемо размотрити:

прво, оне ставове правног наслеђа мислиоца, који се по нама могу и морају укључити у интелектуални компедијум рускојезичке правне мисли *Rex Rossica* (који још треба да буде формиран),

друго, оне ставове који су по нама проблем у односу на савремену правну ситуацију,

треће, оне ставове које треба радикално ревидирати или оне које треба потпуно напустити.

1. Без сумње, сам језик филозофије и теорије права И.А. Иљина је оригиналан. Тако, нпр, у свом раду "О суштини правног сазнања"⁸⁾, којег ћемо и ми узети за основу своје анализе у овом раду), као и у другим делима – што је уопште језички стил овог правног мислиоца, уводи низ некарактеристичних језичких јединица за сазнајно-категоријални апарат права, као што су: *Божанство, духовни живот, унутрашње духовно искуство, индивидуална душа, савест, срце, духовно јединство, духовно схватање позитивног права, зрело/незрело правно сазнање, спољашња/унутрашња садржајно-смисаона легалност* и др. Те јединице нису само пука игра речи: за И.А. Иљина оне имају улогу "градивних шума" у процесу описивања правне реалности и чак улазе у његов правно-теоријски апарат. Очигледно је да овај језик не одговара новоевропском правном дискурсу реципираном у предреволуционој правној науци.

Особеност увођења оваквих јединица није само у томе што оне дају могућност описивања права поетиком (ка чему је стремио и М. Хајдегер), него и у томе што оне омогућују и подвлаче уникалност источно-хришћанског цивилизационо-културног организма и његове државно-правне традиције. Совјетски правни језик, чак и у његовој филозофско-правној варијанти, није користио западноевропску терминологију, мада је код И.А. Иљина било и веома интересантних термина који се везују већ за пост-класично правно мишљење, попут термина "правна мрежа".⁹⁾

Уједно са тим ваља разумети да је језички стил И.А. Иљина ванискуствен, интуитиван, метафизички, па ма и теоретски, он је свеједно повезан са дискурсом пракси (сам дискурс постојећих пракси је био концептуализован тек крајем XX века) и са анализом реалног искуства правног постојања. Тај језик је не-операционалан (И.А. Иљин вероватно и није желео његову операционализацију), али је он са позиције савремених задатака руско-језичке правне науке могући оквир за сопствену операционализацију захваљујући својој прецизности и поетско-правном карактеру. Управо бивајући

8) Иљин, И.А. О сущности правосознания / И.А. Иљин // Общее учение о праве и государстве. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЪ, 2006. – С. 180–508.

9) Ibid, с. 206.

методолошко поље не-операционалних концепата, данас и постоји простор да се изучава терминологија И.А. Иљина као предмет обликовања (у његовом оквиру или на његовој основи) контура правног дискурса, попуњеног источно-хришћанским садржајима. И баш је у томе, по нама, основни значај савремене интерпретације мислиочевог наслеђа.

2. У поетском језику И.А. Иљина постоје проблеми изразито методолошког типа. Треба рећи да је овај филозоф, без обзира на све његове заслуге у односу подвлачења важности у језику уникалности источно-хришћанског цивилизационо-културног организма и његове државно-правне традиције, ипак остао у крилу новоевропске правне традиције и посебно природног права. Тако, он пише: „природно, субјективно право припада сваком човеку... човечанство се појављује у виду мноштва субјективних природно-правних кругова, одакле сваки појединац у себи садржи или се приказује као природно-правни центар духовног живота. Периферни спој и корелација тих кругова их претварају у свеобразан систем природно-правних разграничења и природно-правних значења...”.¹⁰⁾ Аксиоми правног сазнања формирани од стране И.А. Иљина су такође подвргнути просветитељским идеалима Новог времена и они се са позиције парадигматске анализе косе са искуством источно-хришћанске традиције која је биће државно-правног организма по принципу „Цару царево, а Богу божије”. У погледу тог дела наслеђа овог руског филозофа треба наставити рад на реконцептуализацији тих политичко-правних концепата који изражавају новоевропске правне импулсе.

3. И на крају, оно што је потребно радикално изменити или потпуно одбацити: у дискурсу И.А. Иљина ми откривамо елементе који деформишу источно-хришћански дискурс. Иљин није радио у оквиру светоотачке традиције или предања и када је користи њихову апаратуру приписивао јој је често неаутентичне садржаје. Неретко је Иљин захваљујући свом генију откривао врло деликатне моменте односа права и вере, али је ипак у питањима односа према православљу мислилац био у мејнстриму руске интелигенције тог доба. Стога, ако се ради о контексту аутентичног искуства источно-хришћанског дискурса формираног у области светоотачког предања, треба рећи да правна концепција И.А. Иљина има очигледне недостатке.

10) Ibid, с. 238.

Пре свега, открива се лоше протумачена традиција у схватању духовног живота од стране Иљина, односно саме хришћанске праксе – аскезе, са којом вероватно мислилац није имао близак контакт.¹¹⁾ Тако он пише на једном месту: ”Да бих ја могао да водим духовни живот неопходно је на првом месту да центар моје духовне воље буде ограђен од насилних упада споља, а затим да имам слободно време и приступ ка утврђеним и већ оствареним духовним ентитетима. Правне гараанције личности и правна организација достојног животу су „ми” као бићу које иде ка духу неопходне”.¹²⁾ Међутим, искуство исповедништва у Руској Православној Цркви у совјетско време потврђује супротно: без обзира на трагедију православне цркве у Русији, новомученици су је само учврстили (што је за лаичко сазнање парадоксално) – али, већ у небеској цркви, захваљујући чему је Русија ушла у ХХI век без државног атеизма.

У наредном аксиому правног сазнања Иљин описује „духовно биће” (субјекат права) као актера својих поступака и овде видимо поклапање са идејама М. Хајдегера у смислу мужевног прихватања судбине и оговорности за самосталан и одговоран поступак „духовног бића”.¹³⁾ У православној традицији акценат у вези делања је на усаглашавању са божијом вољом, а у случају грешке или пада на пракси покајања, која такође може бити повезана са актом мужевног прихватања греха: дакле, дуго кајање и јесте мужевност схваћена уопште – она постоји само тамо где има смирења. Другим речима, смирење и јесте мужевност.

На крају свог рада Иљин пише: „Сама религија као остварење Царства Божијег није могућа ван права и његовог признања, тј. правне самосвести”.¹⁴⁾ И још: „Права религиозност тражи духовну слободу и храни се њом, она остварује природно право човека, цени то право и због тога гаји у души природно-правну само-

11) Нарочито Н.К. Гавријушин оцењује: ”У питањима црквеног живота позиција Иљина је била бескомпромисна. Не само према Московском патријархату, него и према париским еулогијанству он се односио непријатељски. У том поглед оптуживач није имао предаха...”. Гавријушин, Н.К. Уроки Саванаролы: религиозная эстетика в творчестве И.А. Ильина / Н.К. Гавријушин // Гавријушин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. – С. 497.

12) Иљин, И.А. О сущности правосознания / И.А. Иљин // Общее учение о праве и государстве. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 286.

13) Ibid, с. 411.

14) Ibid, с. 477.

свест”.¹⁵⁾И на крају најрадикалнији закључак мислиоца:”Право је неопходна форма духовног човековог бића, а религиозно биће је духовно биће; те стога ван права не може бити религије”.¹⁶⁾Та и друга схватања Иљина у двадесетпрвој глави књиге о правној самосвести су практично погрешна тумачења друштвене доктрине православља. И то је факт. Данас се у то можемо убедити ако проанализирамо *Основе друштвене концепције* Руске православне цркве. Опет, ове и сличне деривације нашег мислиоца су у потпуности опростиве, јер су настале у духу времена у којем је стварао овај филозоф. Осим тога, треба узимати у обзир и ту околност, опет методолошке природе, да Иљин по свему судећи, није имао за циљ да ради у оквиру светоотачког предања, премда утисак од читања његових текстова наводи на супротно. Друга је прича у томе – шта је таква методолошка линија између руског идеализма и хуманизованог хришћанства способна да понуди? По нама је данас најпотребнији рад са аутентичним традицијама без сурогата. То не значи да у сфери методолошког приступа који признаје самобитност источно-хришћанске цивилизације треба нужно бити привезан за искључиво источно-хришћански дискурс - то би било просто интелектуално насиље. Подједнако би методолошки језик изабран од стране истраживача морао да буде јасан и транспарентан за њега самог. Истраживач је дужан да даје себи одговор у погледу свог рада, како на концептуалном, тако и на операционалном нивоу, а то се у крајњој мери односи и на рад у сфери правне науке.

Данас је један од актуелних задатака националне, тачније рускојезичке правне школе формирање корпуса правних идеја и доктринарних поставки, које би биле усмерене на укључивање у правни дискурс антрополошких садржаја доминантних пракси постојања кроз велики део наше историје и цивилизационо-културне судбине. Тако су и истраживање и ревизија предреволюционарног правног наслеђа и његове религиозно-правне гране више него актуелни. Наш је задатак коректна интерпретација богатог правног наслеђа и уношења истог у цивилизационо-културни фонд данас актуелног руског правног компедијума *Rex Rossica*. Зато и нема сумње да Иљином описани феномени руске мисли и руског живо-

15) Ibid, c. 478.

16) Ibid, c. 479.

та, а које смо ми окрактерисали као актуелне у формату методолошких поља, данас могу и морају да буду употребљени за разраду правног апарата који у себе укључује религиозно-антрополошке садржаје. То је повезано не само са тим што је наша цивилизационо-културна судбина већи део историје била повезана са православном вером, него и са тим – и опет ћемо навести апостолске речи, што је православље и данас и у било које време и до краја времена, као и „Исус Христос који је и јуче и данас и во вјеки Тај исти” (Евр.13:8).

Овај рад је примљен 13. августа 2013. а прихваћен за штампу на састанку Редакције 27. септембра 2013. године.