

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.423>
<https://orcid.org/-0000-0002-8266-7110>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Dovydas Caturianas

Sąmonės filosofija kaip politinės filosofijos centras E. Voegelino darbuose

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2022

Disertacija rengta 2013–2022 metais Vilniaus universitete.

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Vytautas Radžvilas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Moksliniai konsultantai:

doc. dr. Arūnas Mickevičius (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001),

prof. dr. Hartmut Behr (Niukaslio universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – S 002).

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.423>
<https://orcid.org/-0000-0002-8266-7110>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Dovydas Caturianas

Philosophy of consciousness as the centre of political philosophy in the works of E. Voegelin

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2022

This dissertation was written between 2013 and 2022 at Vilnius University.

Academic supervisor:

Prof. Dr. Vytautas Radžvilas (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

Academic consultants:

Doc. Dr. Arūnas Mickevičius (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001),

Prof. Dr. Hartmut Behr (Newcastle University, Social Sciences, Political Science – S 002).

TURINYS

ĮVADAS	7
Tema ir aktualumas	7
Tikslas ir uždaviniai	10
Literatūros ir tyrimo metodo apžvalga	11
Ginamieji teiginiai	15
Mokslinis disertacijos naujumas	16
Darbo struktūra.....	17
1. PATIRTIES PROBLEMA E. VOEGELINO SĄMONĖS FILOSOFIJOJE	18
1.1. Husserlio egologinės sąmonės sampratos kritika E. Voegelino darbuose	19
1.1.1. Sąmonės intencionalumas ir jo ribos	19
1.1.2. Husserlio laikinės sąmonės kritika Voegelino „Anamnesis“ ...	25
1.1.3. Egologinė sąmonės struktūra ir „vertybinis demonizmas“	29
1.2. Voegelino patirties problema ir Amerikos <i>common sense</i> filosofija	35
1.2.1. E. Voegelino patirtis – kantiškasis fenomenalizmas?	36
1.2.2. W. Jamesas, „grynoji patirtis“: Voegelino susidūrimas su Amerikos filosofija	38
1.2.3. Grynoji patirtis ir E. Voegelino sąmonės teorijos kontūrai	46
2. ŽMOGUS IR BŪTIS: KOSUBSTANCIALUMO IR DALYVAVIMO PRINCIPAI E. VOEGELINO FILOSOFINĖJE ANTROPOLOGIJOJE	53
2.1. Žmogus kaip mikrokosmas: kosubstancialumo samprata E. Voegelino filosofinėje antropologijoje	54
2.1.1. Žmogaus ir būties kosubstancialumas: funkcinis argumentas .	62
2.1.2. Žmogaus ir būties kosubstancialumas: radikaliojo empirizmo argumentas	65
2.1.3. Žmogaus ir būties kosubstancialumas kaip epistemologinės „bedugnės“ peržengimo prielaida	75
2.2. <i>Metaxy</i> samprata E. Voegelino filosofijoje	87

2.2.1. Dalyvavimas būtyje <i>Metaxy</i> sąlygomis: sąmonės šviesis	88
2.2.2. Sąmonės konkretumas ir simbolinė patirčių artikuliacija: Voegelino anamnetiniai eksperimentai	97
3. PATIRTINĖS IR POLITINĖS TIKROVĖS SANTYKIS E. VOEGELINO FILOSOFIJOJE	106
3.1. Patirtis ir politinė tvarka: „Naujasis politikos mokslas“ ir „Politinių idėjų istorija“	106
3.1.1. Naujasis politikos mokslas: patirtinė tikrovė kaip politinio pažinimo prielaida.....	106
3.1.2. Antropologinis principas Voegelino politinėje filosofijoje: politinės reprezentacijos problemos atvejo studija (elementinės, egzistencinės ir transcendentinės politinės reprezentacijos aspektai)	112
3.1.3. <i>Sacrum Imperium</i> : Vakarų krikščioniškosios imperijos iškilimo ir nuosmukio atvejo studija	122
3.1.4. Politinė tvarka kaip patirtinės tikrovės artikuliacija: Anglijos politinės bendrijos iškilimo atvejo studija.....	129
3.2. Tvarka ir istorija: patirtinė tikrovė kaip tvarkos šaltinis Voegelino istorijos filosofijoje	142
3.2.1. Socialinė tvarka kaip prisiderinimas prie patirtinės tikrovės .	142
3.2.2. Kosmologinis tvarkos simbolizavimas: visuomenės kaip kosmologinės tvarkos analogas.....	148
3.2.3. Pneumatinė ir noetinė sąmonės diferenciacijos formos: senovės Izraelis ir Graikijos polis.....	159
3.2.4. „Gnosticizmas“ ir patirtinės tikrovės deformacija: Voegelino totalitarinių judėjimų iškilimo analizės apmatai	177
IŠVADOS.....	192
DISERTACIJOS TEMA PARENGTOS MOKSLINĖS PUBLIKACIJOS	195
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	196

ĮVADAS

Tema ir aktualumas

Darbe nagrinėjama E. Voegelino sąmonės filosofijos ir politinės filosofijos santykio problema, kurią geriausiai įkūnija paties Voegelino teiginys, jog „politinės filosofijos centras turėtų būti sąmonės filosofija“ (Voegelin 1990a: 3). Disertacijoje yra keliamas klausimas – kokią (-as) funkciją (-as) sąmonės filosofija atlieka E. Voegelino politinėje filosofijoje? Temos pasirinkimą ir jos aktualumą lemia keli veiksniai.

Pirma, temos aktualumas Voegelino kūrybos vidinės analizės požiūriu. Nepaisant minėtojo fundamentalaus teiginio, jog politinės filosofijos šerdį sudaro sąmonės filosofija, Voegelinas niekur nėra išsamiai paaiškinęs šio ryšio – t. y. koku mastu ir kodėl politinės tikrovės pažinimą turėtume laikyti išsisknijusiu sąmonės procesuose ir juos nagrinėjančioje sąmonės filosofijoje. Apskritai fragmentiškas ir dažnai itin painus Voegelino filosofijos dėstymo būdas, darbų struktūra ir filosofinė kalba lėmė, kad pamatinės metodologinės ir teorinės prielaidos, grindžiančios jo fundamentalius politinės filosofijos ir civilizacijų istorijos tyrimus, lieka paslėptos. Tai, žinoma, itin apsunkina šių darbų interpretaciją ir recepciją. Nepaisant teiginio apie politinės filosofijos teorinį išsisknijimą sąmonės filosofijoje, fundamentalūs Voegelino politinės filosofijos darbai (tokie kaip „Naujasis politikos mokslas“ ar „Tvarka ir istorija“), iš esmės nepaaiškina savo metodologinių prielaidų ir teorinio pagrindo, iš karto pereina prie sudėtingų politinės filosofijos ir istorinių svarstymų. Keletas E. Voegelino tyrinėtojų šią problemą apibūdino taip: Voegelino fundamentalūs politinės filosofijos darbai, jo istorinė analizė atsispiria nuo teorinio pagrindo, kurio jis pats eksplicitiškai nenurodo, ir dėl to teorinis analizės pagrindas „atsilieka“ nuo pačios analizės tiek chronologiniu, tiek loginiu požiūriu. Teorinio analizės pagrindo paaiškinimas rašytinio dokumento forma pasaulį išvysta dažnai praėjus jau keliems dešimtmečiams nuo istorinės-politinės analizės: sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos santykis ir funkcija politinės filosofijos atžvilgiu lieka neartikuliuoti (Sebba: 26; Moulakis 2000: 6). Teorinis Voegelino politinės filosofijos pagrindas (kuris, jo paties teigimu, remiasi sąmonės filosofija) ne tik „vėluoja“, bet ir yra pasklidęs daugybėje jo esė rinkinių, straipsnių, įvadų knygoms ir kt. Kitaip tariant, nepaisant fundamentalios svarbos viso Voegelino filosofinio palikimo interpretacijos požiūriu, sąmonės filosofijos ir politinės filosofijos teorinis santykis nėra sistemiškai ir išsamiai

išdėstytas nė viename iš jo darbų. Maža to, lieka iki galo neaišku, kokią funkciją sąmonės filosofija atlieka politinės filosofijos atžvilgiu, t. y. *kodėl* sąmonės filosofija yra pasirenkama kaip teorinis atramos taškas politinėje filosofijoje ir kokį vaidmenį ji čia vaidina. Šios fundamentalios spragos taip pat iki galo nėra užpildęs nė vienas Voegelino darbus analizavęs autorius. Tarp išsamių Voegelino studijų, viena vertus, galime rasti darbų, kurie koncentruojasi į Voegelino filosofinę antropologiją ir sąmonės filosofiją, neskirdami daugiau dėmesio su politine mintimi susijusiai problematikai (Webb 2014; Keulman 1990). Antra vertus, studijose, skirtose nušviesti Voegelino politikos mokslo ir istorinius tyrinėjimus, pagrindinis dėmesys yra skiriamas jo politinės ir istorinės minties raidai, ypač „Politinių idėjų istorijai“ (žr. pvz. Cooper 1999), tuo tarpu analizė detaliau neapsistoja ties tokiomis centrinėmis su Voegelino sąmonės filosofija susijusiomis problemomis kaip jo patirties samprata ir šios sampratos genezė, Metaxy samprata ir jos santykis su politine filosofija. Dėl šios priežasties darbas, kuriame bus detalai rekonstruojama E. Voegelino sąmonės filosofija ir pademonstruojamas jos ryšys bei implikacijos politinei filosofijai, turėtų užpildyti reikšmingas spragas šioje tyrimų srityje.

Antra, lietuviškame filosofijos kontekste darbų, skirtų E. Voegelino filosofinio palikimo tyrimams, yra nedaug. Iš retų išimčių būtina paminėti bene vienintelį tiesiogiai E. Voegelino filosofijai skirtą darbą lietuvių kalba, dr. R. Kazlauskas išsamų straipsnį, kuriame lyginamos C. Schmitto ir E. Voegelino teorijos politiškumo ir autoriteto ir galios santykio sąveikos kontekste (Kazlauskas 2017). Čia taip pat būtina paminėti P. Aleksandravičiaus monografiją, kur E. Voegelinas tarp kitų autorių įtrauktas į lyginamąją analizę nagrinėjant atviros visuomenės problemą (Aleksandravičius 2019), taip pat nesena D. Markevičiaus disertaciją ateizmo ir sekuliarizacijos kritikos Augusto Del Noce'ės kūryboje tema (Markevičius 2021), kur E. Voegelino darbai įtraukiami į lyginamąją analizę ateizmo ir sekuliarizacijos teminiame kontekste. Šiek tiek anksčiau E. Voegelino darbais epizodiškai remiamasi V. Radžvilo politinei filosofijai ir Europos studijoms skirtuose straipsniuose (Radžvilas 2007; Radžvilas 2018). Todėl tikimasi, kad disertacija leis lietuvių kalba geriau susipažinti su E. Voegelino kūryba ir pateiks teorinį įvadą į jo politinę ir istorijos filosofiją.

Trečia, sąmonės ir politinės filosofijos santykio problema yra reikšminga Voegelino totalitarizmo ir politinės tvarkos dezintegracijos Vakaruose analizės požiūriu. Voegelino „Naujajame politikos moksle“ glaustai pateikta „moderniojo gnosticizmo“ ir totalitarinių judėjimų iškilimo XX a. analizė yra

bene geriausiai plačiajai publikai žinoma jo kūrybos dalis. Vis dėlto šią XX a. totalitarizmo analizę, jos prielaidas ir pagrindines tezes visiškai suprasti įmanoma tik Voegelino sąmonės ir politinės filosofijos santykio kontekste. Taigi darbe nagrinėjama tema turėtų padėti geriau nušviesti totalitarizmo sampratą E. Voegelino darbuose, tuo pat metu būtų prisidedama prie totalitarizmo tyrinėjimų šiuolaikinėje politinėje filosofijoje.

Galiausiai, ketvirta, nagrinėjama tema aktuali ir platesnės diskusijos apie politikos filosofiją, kaip discipliną, ir politiką, kaip atskirą žmogaus veiklos sritį, kontekste. Pastarojo meto politinei filosofijai skirtuose darbuose Lietuvoje daroma distinkcija tarp, viena vertus, liberaliosios politikos sampratos, kuri subordinuoja politiką abstraktiems etiniams idealams ir moralinėms normoms, ir, antra vertus, politikos, kaip autonomiškos srities, sampratos, teigiančios, jog „politika yra savarankiška veiklos sritis, kuri nėra „skolinga“ ją grindžiančių principų kokiems nors nepolitiniams diskursams“ (Čelutka 2021: 9). Voegelino politikos samprata netelpa šios distinkcijos rėmuose. Viena vertus, politika šiame filosofiniame projekte nėra subordinuojama abstraktiems moraliniams idealams ir taisyklėms, kaip tai daro šiuolaikinės liberaliosios politinės filosofijos „mokyklos“ atstovai. Vis dėlto, antra vertus, politinė tvarka čia pačia fundamentaliausia prasme yra suvokiama kaip įsišaknijusi platesniuose patirtiniuose sąmonės kontekstuose. Darbe parodoma, kad Voegelinas originaliai interpretuoja ir modernizuoja vadinamąjį Platono „antropologinį principą“, kuriuo remiantis valstybė yra „siela, užrašyta didelėmis raidėmis“. Voegelino filosofinio projekto esmę galima apibrėžti kaip pastangą iš naujo aktualizuoti ir restauruoti klasikinę politinę filosofiją šiuolaikiniame kontekste. Filosofinė antropologija ir centrinis jos elementas, sąmonės filosofija, turėjo būti teorinis atramos taškas ir pagrindas šiame klasikinės politinės filosofijos restauracijos projekte. Politinė tvarka ir visuomenių politinė istorija nėra uždara ir autonomiška tyrinėjimų sritis, nes pati politinė tikrovė nėra iki galo autonomiška ir ontologiniu požiūriu remiasi ikipolitinėmis patirtimis. Pamatiniai politinės tikrovės ir jos dinamikos faktoriai yra įsišakniję platesniame žmogaus sąmonės ir patirtinės tikrovės kontekste: politinė tvarka yra struktūruojama sąmonėje išylančios būties tvarkos patirties ir, šiuo požiūriu, politinė tikrovė yra patirtinės tikrovės izomorfiškas atspindys. Disertacijoje parodoma, kad šiame alternatyviame mąstymo apie politiką būde yra užkoduota originali politinio pažinimo metodologija, leidžianti iš naujo pažvelgti ir įvertinti politikos mokslą bei šią discipliną grindžiančias teorines prielaidas.

Tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tikslas yra pateikti sistemišką sąmonės filosofijos ir politinės filosofijos santykio problemas eksplikaciją E. Voegelino darbuose, nuosekliai išskleidžiant pamatines E. Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos teorines prielaidas ir jų reikšmę politinės filosofijos kontekste. Tyrimo metu išsikelti uždaviniai:

- Remiantis E. Voegelino sąmonės filosofijai skirtų tekstų kritine analize, rekonstruoti E. Voegelino sąmonės teoriją pagrindinių su šia teorija susijusių problemų (visų pirma patirties problemos) kontekste. Darbe siekiama parodyti, jog pamatinis teorinis atspirties taškas E. Voegelino sąmonės filosofijoje buvo pastanga peržengti egologinės sąmonės sampratos brėžiamus kontekstus. Šios pastangos šerdi sudaro Voegelino siekis pademonstruoti Husserlio sąmonės intencionalumo sampratos teorinį ribotumą, tuo pat metu parodant, jog objektinę struktūrą turinčios patirtys tėra siauras segmentas platesniame visų galimų ir reikšmingų patirčių kontekste. Darbe taip pat norima parodyti, kad siekdamas atkurti, jo požiūriu, neredukcionistinę ir autentišką žmogiškos patirties sampratą ir į ją grąžinti intencionalios struktūros neturinčias patirtis, Voogelinas pasitelkia W. Jameso „grynosios patirties“ koncepciją, kurioje patirtis traktuojama kaip kompaktiška supratimo forma.
- Išskleisti pagrindines E. Voegelino filosofinės antropologijos teorines prielaidas, tezes ir susisteminti pagrindinius argumentus, kuriais pagrindžiamos šios tezės. Darbe siekiama parodyti, jog didžiausią reikšmę E. Voegelino filosofinėje antropologijoje turi žmogaus, kaip unifikuoto proceso, apimančio heterogeniškus subprocesus, samprata. Žmogaus ontinė struktūra čia yra suvokiama kaip sudaryta iš heterogenišku, viena į kitą neredukuojamų ontinių klasių, kuriose ontologiškai dalyvauja žmogus. Disertacijoje siekiama parodyti, kad tokią žmogaus sampratą Voogelino filosofinėje antropologijoje apibendrina *Metaxy* filosofema, kuri išreiškia pamatinį žmogaus kaip būties dalies ir dalyvio, balansuojančio tarp skirtingų ontinių klasių, statusą ontologiniu ir epistemologiniu atžvilgiu.
- Pasitelkiant politinės ir istorijos filosofijos tekstų kritinę analizę, parodyti, kokių būdu pamatinės Voogelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos prielaidos naudojamos kaip teorinis pagrindas nagrinėjant politinę tikrovę. Disertacijoje siekiama

parodyti, kokiais aspektais politinė tvarka Voegelinui yra įsišaknijusi ir atspindi sąmonėje atsiskleidžiančią patirtinę tikrovę ir kokį vaidmenį šioje sampratoje turi Voegelino žmogaus, kaip būties dalyvio *Metaxy* sąlygomis, koncepcija.

- Šiame sąmonės ir politikos filosofijos tarpusavio santykio problemos kontekste – išskleisti pamatines politikos mokslo, kaip disciplinos, teorines prielaidas bei tikslus E. Voegelino filosofijoje.
- Atlikti E. Voegelino XX a. totalitarizmo kaip „moderniojo gnosticizmo“ sampratos analizę tuo pat metu parodant, jog šios koncepcijos neįmanoma visiškai suprasti ją atsiejus nuo pamatinių sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos teorinių prielaidų. Šios analizės kontekste taip pat siekiama išskleisti E. Voegelino politinės filosofijos, kurios centre yra sąmonės filosofija, implikacijas politikos normatyvumo požiūriu.

Literatūros ir tyrimo metodo apžvalga

Pirminę literatūrą, t. y. visus E. Voegelino darbus¹, galima suskirstyti į kelias grupes pagal skirtingus autoriaus kūrybos laikotarpius ir darbų tematiką:

- Ankstyvieji E. Voegelino darbai, kuriuos autorius parašė gimtąja vokiečių kalba, dirbdamas dar Europoje (t. y. iki emigracijos į JAV 1938-aisiais). Į šiuos darbus įeina, pvz., 1928-aisiais išleistas Amerikos istoriją ir mąstymo tradiciją nagrinėjantis darbas „Apie amerikietiškosios minties formą“ (Voegelin 1995), 1936-aisiais pirmą kartą išleista E. Voegelino Austrijos konstitucijos ir valstybingumo analizė (Voegelin 1999d), šiuo laikotarpiu Voegelino parengtų, daugiausia teisės ir teisės teorijos klausimams skirtų esė ir straipsnių rinkiniai (žr., pvz., Voegelin 2003a; Voegelin 2003b), taip pat darbai, skirti rasinio mąstymo ir rasės sampratos raidai Vakaruose apžvelgti. Iš šio ankstyvojo laikotarpio darbų disertacijoje detaliai analizuojamas pirmą kartą 1933-aisiais išleistas darbas „Rasė ir valstybė“ (Voegelin 1997b), kur randame svarbių argumentų Voegelino pagrindinėms filosofinės antropologijos tezėms pagrįsti.

¹ Visą Misūrio universiteto leidyklos išleistų E. Voegelino darbų sąrašą galima rasti čia: <https://voegelinview.com/the-collected-works/>. Išsamią E. Voegelino bibliografiją (tiek publikuotų, tiek niekuomet nepublikuotų darbų) vokiečių ir anglų kalbomis taip pat galima rasti atskiroje tam skirtoje G. Price'o parengtoje apžvalgoje (žr. Price 1994).

- Antrąjį stambų Voegelino darbų bloką sudaro „Politinių idėjų istorija“, kurią autorius rengė kaip vadovėlį studentams 1939–1950 m. laikotarpiu jau gyvendamas Amerikoje. Pagal pirminį planą „Politinių idėjų istorija“ turėjo sudaryti keletas skirtingiems istoriniams laikotarpiams skirtų tomų (nuo Antikos ir helenizmo laikotarpių iki pat XX a.), kuriuose analizuojamos pagrindinės politinės šiems laikotarpiams būdingos problemos per ryškiausių jiems priskiriamų politikos filosofų ir kitų mąstytojų darbų prizmę. Svarbu pabrėžti, kad autoriaus gyvenimo metais buvo publikuotas tik paskutinis šios darbų serijos tomas, skirtas marksizmo ir pozityvizmo analizei, o kitų „Politinių idėjų istorijos“ dalių autorius neplanavo publikuoti². Ta forma, kuria šie darbai pasiekė mus, „Politinių idėjų istorija“, sudaro aštuonios knygos / tomai, pradedant helenizmo laikotarpiu ir vėlyvąja Antika ir baigiant XIX a. iškilusių ideologijų analize (žr., pvz., Voegelin 1997c; Voegelin 1997d; Voegelin 1998a; Voegelin 1998b; Voegelin 1999b; Voegelin 1999c). „Politinių idėjų istorija“ iš tiesų *eksplicitiškai* dar nesiremia vėlesniame darbe „Tvarka ir istorija“ matoma metodine prieiga, kurios centre – patirtinė tikrovė kaip politinės ir istorinės tikrovės šerdis ir pagrindas. Vis dėlto, remiantis tiek pačiais „Politinių idėjų istorijos“ tekstais, tiek antriniais šaltiniais, disertacijoje laikomasi požiūrio, jog nėra radikalus metodologinio trūkio tarp Voegelino „Politinių idėjų istorijos“ ir jo vėlesnių darbų, nes daugelis jo vėliau aiškiai artikuliuojamų metodinių prielaidų *implicitiškai* glūdėjo ir buvo integruotos į analizę jau „Politinių idėjų istorijoje“. Siekiant pagrįsti darbo tezes disertacijoje buvo atlikta keletas atvejo studijų iš viso „Politinių idėjų istorijos“ darbų korpuso (žr. skyrelius 3.1.3 ir 3.1.4). Šių atskirų atvejų analize siekiama parodyti, kad politinės tikrovės išsąmoninimo patirtinėje tikrovėje metodinė prielaida glūdėjo ir buvo taikoma jau „Politinių idėjų istorijoje“.

² Pagrindinė to priežastis, kaip vėliau pripažino savo autobiografijoje Voegelinas, buvo politinių idėjų, kaip analizės centro ir atskaitos taško, ribotumo, t. y. jų antrinės ir išvestinės reikšmės patirtinės tikrovės atžvilgiu išsąmoninimas, nes „nėra idėjų be tiesioginės patirties simbolių“ (Voegelin 2011: 70). Vėliau pirmuosius savo „Politinių idėjų istorijos“ tomus Voegelinas perrašys remdamasis jau visiškai *eksplicitiškai* išsąmoninta nauja metodine prieiga, kurios centre yra patirtinė tikrovė, o ne idėjos. Šio darbo rezultatas buvo Voegelino *magnum opus* „Tvarka ir istorija“.

- Trečiąjį ir bene svarbiausią Voegelino publikuotų darbų bloką sudaro jo penkių tomų istorijos filosofijos *magnum opus* „Tvarka ir istorija“ (pirmasis tomas išleistas 1956-aisiais, o penktasis buvo pradėtas, tačiau niekada taip ir nebaigtas) (Voegelin 1999a; Voegelin 2001; Voegelin 2000b; Voegelin 2000c; Voegelin 2000e). Šiam Voegelino kūrybos laikotarpiui taip pat galima priskirti gnosticizmo ir politinių religijų temai skirtą straipsnių rinkinį (Voegelin 2000d). Disertacijoje visi šie darbai yra išsamiai nagrinėjami patirtinės tikrovės kaip tvarkos šaltinio Voegelino istorijos filosofijoje kontekste (žr. 3.2 skyrių). Šiam, „brandžiajam“, jau išėjus „Politinių idėjų istorijai“ išleistų darbų laikotarpiui taip pat reikėtų priskirti Voegelino „Naująjį politikos mokslą“ (Voegelin 1952), kurį sudaro šešios 1951-ųjų žiemą Čikagos universitete Voegelino perskaitytos paskaitos skirtingomis politikos mokslų temomis. Disertacijoje šis bene žymiausias ir geriausiai plačiau publikai žinomas Voegelino darbas detaliausiai nagrinėjamas išskleidžiant jo politikos mokslų metodinės prieigos pamatines prielaidas (žr. 3.1.1 skyrelį), taip pat jo politinės reprezentacijos sampratos analizės kontekste (žr. 3.1.2).
- Galiausiai galima išskirti vėlyvuoju Voegelino gyvenimo laikotarpiu parengtų darbų grupę, kurią sudaro, pvz., 1966–1985 m. laikotarpiu parengtų straipsnių ir esė rinkinys (Voegelin 1990b), susirašinėjimai (Voegelin 1978), gyvenimo pabaigoje parengta autobiografija (Voegelin 2011). Voegelino vėlyvajam kūrybos laikotarpiui taip pat dažnai priskiriamas vienintelis išskirtinai sąmonės filosofijai skirtas jo darbas, esė rinkinys „Anamnesis“, pirmą kartą išleistas 1966-aisiais ir vėliau iš naujo išleistas kelis kartus (žr. Voegelin 1966; Voegelin 1990a; Voegelin 2002) (vis dėlto verta pabrėžti, kad rinkinio „Anamnesis“ turinį sudaro platus spektras esė, kurios buvo parengtos nuo 1943 m. iki 1977 m.). Svarbiems vėlyviesiems Voegelino darbams priskirtinas ir 4-asis „Tvarkos ir istorijos“ tomas („Ekumeninis amžius“), išleistas 1974 m., po ilgos pertraukos nuo 3-iojo tomo išleidimo. Disertacijoje (visų pirma 1-ame ir 2-ame skyriuose) skiriama daug dėmesio visiems šiems darbams: ypatingas dėmesys skiriamas darbui „Anamnesis“, visų pirma Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos analizės kontekste. Siekiant išryškinti ir išskleisti svarbiausius Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos aspektus taip pat gausiai remiamasi vėlyvosiomis Voegelino esė ir jo „Autobiografiniais

apmąstymais“ (Voegelin 2001). Voegelinio 4-asis „Tvarkos ir istorijos“ (Voegelin 2000c) tomas ypač detaliai analizuojamas ir paskutiniame darbo skyrelyje, kur išskleidžiama jo „gnosticizmo“ kaip sąmonės deformacijos samprata.

Tyrime daugiausia telkiamasi į 2-ąją, 3-iąją ir 4-ąją Voegelinio darbų grupes, t. y. į „brandžiuosius“, daugiausia anglų kalba parašytus darbus, kuriuos Voegelinas parengė dirbdamas emigracijoje (nors tam tikrais atvejais į analizę įtraukiami ir kai kurie ankstyvuoju kūrybinės veiklos laikotarpiu Voegelinio parengti darbai, pvz., „Rasė ir valstybė“).

Antrinės literatūros požiūriu darbe gausiai remiamasi bene išsamiausiomis Voegelinio tematika iki šiol parengtomis žymių šiuolaikinių Voegelinio tyrinėtojų monografijomis (ypač Webb 2014; Sandoz 2012; taip pat: Keulman 1990; Cooper 1999; Federici 2002). Darbe taip pat remiamasi svarbiais straipsnių rinkiniais, skirtais specifiniams Voegelinio kūrybos klausimams bei temoms: pvz., Voegelinio istorijos bei politinei filosofijai (McKnight 1987b; Torres and Monserrat-Molas 2022b), Voegelinio filosofijos reikšmei religijos filosofijos kontekste (Hughes 1998a), taip pat Voegelinio kūrybai bendrai skirtais straipsnių rinkiniais (Sandoz 1982; Sandoz 1991). Disertacijoje taip pat remiamasi atskirais specifinėms Voegelinio filosofijos problemoms skirtais straipsniais: pvz., Voegelinio sąmonės filosofija (McCarl 1992; McMahan 1999; Walsh 1981; Poirier 2009), antikinės filosofijos ir atskirų Antikos mąstytojų kūrybos recepcija Voegelinio darbuose (pvz., Corey 2002; Planinc 2013; Torres 2022), Voegelinio „gnosticizmo“ sampratai aptarti skirtais straipsniais (Franz 1998; Franz 2005; Webb 2005; Wiser 1980), Voegelinio apreiškimo, religijos ir mito sampratoms skirti straipsniai (Bussanich 2007; Anderson 2000; Niezgodą 2022), straipsniai, skirti Voegelinio ir kitų mąstytojų kūrybos santykiui nagrinėti, pvz., Voegelinio ir L. Strausso (Rhodes 1987), Voegelinio ir Husserlio (White 2012), Voegelinio ir Schellingo (Day 2003; McGuire 2011).

Kaip atskirą literatūros šaltinių kategoriją galiausiai reikėtų paminėti darbus mąstytojų, padariusių reikšmingą įtaką E. Voegelinio filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos susiformavimui. Iš disertacijoje detaliausiai nagrinėjamų tokių autorių reikėtų paminėti visų pirma Platono, Aristotelio, W. Jameso, E. Husserlio, M. Schelerio, J. Schellingo ir A. Lovejoy darbus. Siekiant kontekstualizuoti ir detaliau išskleisti paties Voegelinio pamatines mąstymo prielaidas (visų pirma jo patirties, sąmonės filosofijos ir

filosofinės antropologijos teorines prielaidas) šių autorių darbams disertacijoje skiriama nemažai dėmesio.

Disertacijos metodo pagrindą sudaro kritinė Voegelino politinės filosofijos tekstų analizė pamatinių jo sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos teorinių prielaidų kontekste. Kaip minėta, tyrime daugiausia telkiamasi į „brandžiuosius“, Voegelino jau emigracijoje (po 1938 m.) parengtus darbus, kurie buvo parašyti daugiausia anglų kalba. Remiantis visų pirma esė rinkiniu „Anamnesis“ ir kitais darbais, eksplikuojama Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos samprata išryškinant kertinius jos aspektus (tokius kaip Husserlio egologinės sąmonės sampratos kritika ir Jameso „grynosios patirties“ sampratos recepcija; kosubstancialumo ir dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis principai Voegelino filosofinėje antropologijoje). Šių kertinių prielaidų dėl sąmonės, patirties ir žmogaus prigimties atžvilgiu toliau analizuojami Voegelino istorijos ir politinei filosofijai skirti darbai („Politinių idėjų istorija“, „Naujasis politikos mokslas“, „Tvarka ir istorija“ ir kt.), šitaip sistemiškai eksplikuojant sąmonės ir politinės filosofijos santykį ir tai, kokiais aspektais politinė ir socialinė tikrovė Voegelino filosofijoje yra išsąknyjusi patirtinėje tikrovėje.

Ginamieji teiginiai

Sąmonės filosofija atsiskleidžia kaip epistemologinis politinės tikrovės pažinimo principas E. Voegelino politinėje filosofijoje, grindžiamas teorine nuostata, jog subjekto ir objekto dvilypumo atžvilgiu pirmąją patirtinė tikrovė yra konstitutyvus politinės tvarkos genezės principas.

Be pagrindinės tezės, disertacijoje taip pat yra ginami šie teiginiai:

- Sąmonės filosofija, kaip centrinė E. Voegelino filosofinės antropologijos dalis, turi instrumentinę funkciją socialinės tikrovės pažinimo metodologijos atžvilgiu. Voegelino sąmonės teorija ir filosofinė antropologija reprezentuoja pastangą sukurti ontologiškai pagrįstą žmogaus filosofinę sampratą, kuri turėjo būti panaudota kaip socialinės tikrovės požiūriu reikšmingų empirinių faktų atrankos kriterijų sistema. Sąmonės filosofija suteikia filosofškai pagrįstą teorinį pagrindą nustatyti socialiai reikšmingus, žmogaus elgesį motyvuojančius veiksnius ir, tokiu būdu, atlieka parengiamąją funkciją politinės filosofijos ir politinio pažinimo atžvilgiu.

- E. Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos genezė remiasi klasikinės (Platono, Aristotelio) ir moderniosios (W. Jameso, M. Schelerio, J. Schellingo) filosofinių tradicijų sinteze. Ši sintezė, viena vertus, reiškia, jog patirtis Voegelino sąmonės filosofijoje turėtų būti traktuojama ne kaip mentalinis turinys, o kaip subjekto ir objekto atžvilgiu ontologiškai pirmapradė, grynoji patirtis. Antra vertus, ši sintezė reiškia, kad patirtis čia turėtų būti suprantama ir kaip kompaktiška supratimo forma, turinti ne tik horizontalią, dalyvavimo tarp subjektyvumo ir objektyvumo, bet ir vertikalią, dalyvavimo tarp transcendencijos ir imanencijos, patirtines dimensijas.
- Politinė ir socialinė tvarka Voegelino filosofijoje turėtų būti suprantama kaip izomorfiniu principu struktūruojama sąmonėje išskylančios dalyvavimo platesniame būties tvarkos kontekste patirties. Dėl šios priežasties patirtinę tikrovę išskleisti padedanti sąmonės filosofija leidžia identifikuoti politiniam pažinimui reikšmingą patirtinę medžiagą, o remiantis sąmonės filosofija išvystytos sąvokos pasitelkiamos aiškinant socialinius ir politinius fenomenus bei jų ištakas. Taigi sąmonės filosofija yra ne tik parengiamasis žingsnis, bet ir paties politinio pažinimo metodinis pagrindas Voegelino politinėje filosofijoje.
- Sąmonės atvertis specifinėms neintencionalioms, į kognityvinius objektus neredukuojamoms dalyvavimo platesniame būties kontekste patirtims turėtų būti laikoma pamatiniu reguliatyviu, teisingą politinę tvarką užtikrinančiu principu Voegelino politinėje filosofijoje. Tokio tipo patirčių restauracijai asistuojanti sąmonės filosofija turi ne tik episteminę, bet ir praktinę arba terapinę funkciją šioje politinėje filosofijoje.

Mokslinis disertacijos naujumas

Lietuviškame kontekste disertacijos naujumas pasireiškia tuo, kad tai yra pirmoji būtent E. Voegelino kūrybai skirta disertacija (ir išsami studija šia tema apskritai) Lietuvoje. Pirmą kartą lietuviškame filosofijos kontekste detalai išskleidžiamos ir pristatomos pamatinės E. Voegelino filosofinio mąstymo prielaidos, problemos ir kartinės šios filosofijos sąvokos bei jų reikšmė (pvz., *Metaxy*, sąmonės diferenciacija ir t. t.). Lietuviškame kontekste Voegelino kūryba iki šiol buvo analizuojama tik epizodiškai ir neišsamiai, dažniausiai kaip priemonė kontekstualizuojant kitas prioritetines tyrimų sritis. Tarptautiniame kontekste disertacijos naujumas pasireiškia tuo, kad pirmą

kartą išsamiai nagrinėjama sąmonės filosofijos ir politinės filosofijos (arba patirtinės tikrovės ir politinės tikrovės) santykio problema Voegelino filosofijoje, sistemiškai išskleidžiant esminius aspektus, kuriais politinė filosofija čia yra išsiskirijusi sąmonės filosofijoje. Kaip minėta temos aktualumo apžvalgoje, išsamūs Voegelino filosofijai skirti darbai dažniausiai yra apžvalginio pobūdžio (pvz., Federici 2002; Sandoz 2012), yra beveik išskirtinai susikoncentravę į sąmonės filosofijos, filosofinės antropologijos ir istorijos filosofijos problemas ir neskiria beveik jokio dėmesio politikos mokslo ir politinės tvarkos visuomenėje problemoms (Webb 2014; Keulman 1990). Dėl šių priežasčių darbe nagrinėjama problema dažnai likdavo šešėlyje ir tiesiogiai nepaliesta. Disertacija siekiama užpildyti šią spragą ir atliekant detalią Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos analizę iš naujo pažvelgti į Voegelino politinę filosofiją ir tai, kaip buvo suprantami politinę tvarką grindžiantys procesai šioje filosofijoje.

Darbo struktūra

Kadangi disertacijos tikslas yra išskleisti visus aspektus, kuriais politinės filosofijos centras turėtų būti sąmonės filosofija, buvo pasirinkta darbo struktūra, kuri leistų kuo nuosekliau pasiekti šį tikslą. Disertaciją sudaro įvadas, trys skyriai ir išvados. Pirmajame skyriuje nagrinėjama Voegelino patirties problema išryškinant polemikos su Husserliu ir W. Jameso „grynosios patirties“ sampratos svarbą Voegelino sąmonės filosofijoje. Kadangi patirtis Voegelinui yra pamatinis filosofinio mąstymo (ir bet kokio pažinimo) atskaitos taškas, darbe siekiama detaliai išskleisti filosofinę patirties sampratą ir pagrindines su šia samprata susijusias kontroversijas. Antrajame darbo skyriuje toliau nuosekliai išskleidžiami kiti svarbiausi Voegelino filosofinės antropologijos elementai, t. y. žmogaus-būties kosubstancialumo ir žmogaus dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis principai. Galiausiai trečiajame disertacijos skyriuje eksplikuojamos šių anksčiau identifikuotų sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos teorinių prielaidų implikacijos ir adaptacija Voegelino politinėje filosofijoje.

1. PATIRTIES PROBLEMA E. VOEGELINO SĄMONĖS FILOSOFIJOJE

Kaip žinoma, savo geriausiai žinomuose darbuose, pavyzdžiui, savo *magnum opus* „Tvarka ir istorija“ Voegelinas skiria mažai dėmesio savo sąmonės filosofijai, filosofinei antropologijai ir kitoms pamatinėms teorinėms prielaidoms, kuriose yra išsisknijusi visa jo istorijos ir politinė filosofija. Daugelis pamatinių Voegelinio politinę ir istorijos filosofiją grindžiančių prielaidų lieka neartikuluotos, todėl skaitytojui, pirmą kartą paėmusiam į rankas, pavyzdžiui, Voegelinio „Tvarką ir istoriją“ gali būti ne visai aišku, kodėl apskritai autorius skiria tiek dėmesio tokioms iš pirmo žvilgsnio aktualumą šiuolaikinių politikos mokslų atžvilgiu praradusioms temoms kaip senovės civilizacijų politinės santvarkos, jų ryšys su tuo metu vyraujančiomis religinėmis tradicijomis ar senovės Izraelio dvasinė ir politinė raida. Neturint tam tikro platesnio Voegelinio filosofinės antropologijos konteksto lygiai taip pat gali būti sunkiai suprantama, kodėl į politinės filosofijos sritį pretenduojančiame darbe centrinę vietą užima religinio pasaulėvaizdžio ir jo raidos analizė, transcendencijos patirtis ir jos variacijos, bendruomenės religinės-liturginės praktikos ir t. t. Galiausiai, nors šiek tiek nesusipažinus su tam tikrais pamatiniais Voegelinio filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos bruožais, neaiškios liks ir tam tikros pamatinės minėtame veikale vartojamos sąvokos, kurios, galima sakyti, sudarė jo istorinės ir politinės analizės metodo „griaučius“: iki galo nebus aišku, kas turima omenyje kalbant apie „patirtį“, simbolį, išreiškiantį patirtis, sąmonės „kompaktiškumą“ ir „diferenciaciją“, patirties artikuliaciją ir kitas politinei filosofijai priskiriamuose autoriaus darbuose gausiai vartojamas sąvokas.

Voegelinio sąmonės filosofija turėjo pakloti teorinius pagrindus tikresniam socialinės ir politinės tikrovės pažinimui. Kaip teigiama vienoje iš jo sąmonės filosofijai skirtame rinkinyje „Anamnesis“ išspausdintų esė, „politinės filosofijos centras turėtų būti sąmonės filosofija“ (Voegelin 1990a: 3). Tai reiškia, jog sąmonės filosofija, nors ir užimanti centrinę vietą jo kūryboje, Voegelinui nebuvo tikslas savaime, o greičiau jau tam tikras prolegomenas platesniems istorijos ir politiniams tyrinėjimams. Tikrojo politikos mokslo teorinė prielaida turėjo būti tam tikrų pamatinių tiesų apie žmogaus prigimtį restauracija, kuri leistų geriau suprasti ir valstybės formavimąsi, visuomenės tvarkos procesų dinamiką ir – atitinkamomis sąlygomis – šios tvarkos dezintegraciją.

Savo sąmonės filosofijos programą Voegelinas pradėjo, nes tuo metu (t. y. XX a. pirmoje pusėje ir viduryje) dominavusios žmogaus ir sąmonės sampratos, jo požiūriu, buvo redukcionistinės ir eliminavo reikšmingus žmogiškos patirties segmentus. Dėl šios priežasties Voegelinio sąmonės filosofijos ir su ja susijusių problemų eksplikaciją siūloma pradėti nuo jo polemikos su E. Husserliu ir pastarojo egologinės sąmonės sampratos kritikos Voegelinio darbuose. Šios kritinės pastabos suteiks būtiną kontekstą ir atspirties tašką, vėliau leisiantį geriau suprasti *pozityvųjį* Voegelinio sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos turinį, kuris bus nagrinėjamas aptariant patirties problematiką Voegelinio darbe, taip pat jo kosubstancialumo ir dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis principus.

1.1. Husserlio egologinės sąmonės sampratos kritika E. Voegelinio darbuose³

1.1.1. Sąmonės intencionalumas ir jo ribos

Literatūroje, kurioje tyrinėjama E. Voegelinio sąmonės teorija, jo santykis su E. Husserlio filosofija yra analizuojamas epizodiškai ir neišsamiai, paprastai apsiribojant trumpu konstatavimu, jog Voegelinas atmetė Husserlio grynojo *transcendentalinio ego* sampratą kaip redukcionistinę, neįsigilinant į šio atmetimo priežastis bei kontekstą. Antra vertus, tais retais atvejais, kai skiriama daugiau dėmesio Husserlio filosofijos kritikai Voegelinio darbuose (žr., pvz., White: 252–271), ši kritika nėra išsamiai susiejama su Voegelinio politinės filosofijos problematika, visų pirma „vertybiniu demonizmu“ politikos moksluose ir jo „Naujojo politikos mokslo“ projektu. Šiame skyriuje bus parodyta, jog pamatinių Husserlio fenomenologijos prielaidų ribotumo įsisąmoninimas ir jų atmetimas vaidino svarbiausią vaidmenį Voegelinio filosofinės antropologijos genezėje, o per ją – ir mąstyme apie politinę bei socialinę tikrovę. Šiam tikslui visų pirma bus pateikta Husserlio fenomenologijos kritikos Voegelinio darbuose analizė, vėliau išskleidžiant šios kritikos implikacijas socialinės tikrovės pažinimui ir politinei filosofijai.

Kaip žinoma, Husserlis sąmonę apibrėžė pasitelkdamas dvi esmines visai jo filosofijai – *transcendentalinio ego* ir *intencionalumo* – sąvokas. Transcendentalinis arba grynasis ego čia suprantamas kaip tam tikras organizacinis principas, į vientisą laikinį srautą jungiantis visus mūsų intencionalius aktus (juslinius suvokinius, atsiminimus, įsivaizdavimus ir t. t.).

³ Skyrius parengtas anksčiau išleisto straipsnio šia tema pagrindu (žr. Caturianas 2018).

Pamatinis taip suprantamo transcendentalinio ego bruožas yra jo veiklos intencionalumas, t. y. nukreiptumas į vieną ar kitą objektą: mes matome *ką nors*, mąstome *apie ką nors*, atsimename *ką nors* ir svajojame *apie ką nors*. Kitas esminis šios sąmonės struktūrinis bruožas yra jos laikishkumas: transcendentalinis ego sintetina ir organizuoja į vientisą visumą pavienius intencionalius aktus laikinėje – dabarties, praeities ir ateities – perspektyvoje. Tam tikra transcendentalinė sąmonės struktūra, kurią Husserlis vadino vidiniu sąmonės laiku, užtikrina šį laikinį vientisumą mūsų sąmonės sraute: dėl šios priežasties visus objektus (netgi ne-laikinius, tokius kaip geometrinės figūros) mūsų sąmonė patiria laikiniame horizonte kaip esančius dabartyje, buvusius praityje arba būsimus ateityje (Husserl 1991: 101).

Voegelino kritika iš esmės buvo susijusi su abiem šiomis kertinėmis E. Husserlio sąmonės filosofijos prielaidomis – tiek sąmonės intencionalumas, suprantamas kaip pamatinis nukreiptumas į objektinę tikrovę, tiek jos laikishkumas – jei traktuojame jas kaip būtinas ir absoliučias (apodiktines) tiesas apie sąmonės struktūrą – Voegelinui atrodė dirbtinai ir savavališkai susiaurinančios tikruosius sąmonės horizontus, pašalinant iš jų tuos žmogiškosios patirties segmentus, kurių iš tiesų nepatiriame nei „objektiškai“, nei laikishkai. Pirmasis šios kritikos aspektas yra fundamentalesnis, o antrasis Voegelinui iš esmės buvo pirmojo vedinys.

Voegelino dialogas su E. Husserlio fenomenologija, kuri ankstyvaisiais jo karjeros metais buvo viena iš dominuojančių filosofinių mokyklų Europoje, tęsėsi kelis dešimtmečius: nuo penktojo dešimtmečio pradžios – kai Voegelinas kartu su savo ilgamečiu draugu A. Schutzu pradėjo kvestionuoti tam tikras pamatines Husserlio fenomenologijos prielaidas – iki septintojo dešimtmečio vidurio, kai Voegelinas galutinai suformavo savarankišką sąmonės teoriją, įkūnytą rinkinyje „Anamnesis“, pirmą kartą išleistą 1966-aisias. Kas Voegeliną privertė suabejoti Husserlio metodologija, kuria dar visai neseniai jis žavėjosi kaip viena iš išpūdingiausių Naujųjų amžių filosofinių analizių?

Pagrindinė problema, kurią Voegelinas išvelgė Husserlio sąmonės intencionalumo, suprantamo kaip neišvengiamo sąmonės nukreiptumo į kognityvinius objektus, koncepcijoje, buvo jos pretenzija į universalumą⁴.

⁴ Tai, kad Voegelinas iki pat savo kūrybos pabaigos neneigė sąmonės nukreiptumo į objektinę tikrovę, kaip vienos iš pamatinių sąmonę nusakančių savybių, rodo jo paskutiniame, penktajame, taip ir nebaigtame „Tvarkos ir istorijos“ tome randamas „sąmonės paradoksas“. Sąmonę, pasak Voegelino, nusako paradoksali struktūra:

Daugelis svarbių žmogiškosios patirties formų, pasak Voegelino, neturi šios objektinės struktūros arba, tiksliau, pritaikius šį „subjekto-objekto“ teorinį modelį tokioms patirties formoms, jos tampa sukarikatūrintos tikrųjų patirčių kopijos. Pastarasis tokio redukcionizmo variantas geriausiai atskleidžiamas Voegelino laiške ilgamečiam draugui ir kolegai Alfredu Schutzui, skirtame Husserlio filosofijos kritikai. Kadangi šiame laiške ne tik pateikiama labai įdomi Dekarto kūrybos interpretacija, bet ir parodoma, ką Voegelinas turi omenyje kalbėdamas apie neobjektinę struktūrą turinčias patirtis, verta žvilgtelėti į čia pateikiamą Husserlio filosofijos kritiką atidžiau.

Viena iš pagrindinių „laiško Alfredui Schutzui E. Husserlio klausimu“ temų buvo (Voegelino požiūriu) redukcionistinė ir iškreipta Dekarto filosofijos interpretacija, kurią pateikia Husserlis ir kuri atskleidžia pastarojo pamatinių filosofinių prielaidų ribotumą. Kaip žinoma, vienas iš esminių Husserlio priekaištų Dekartui buvo pastarojo neva ne iki galo įgyvendintas *epoché* – absoliučiai visų išankstinių prielaidų ir sprendimų apie pasaulį „suskliaudimas“, kurio tikslas yra įsteigti neutralų archimedišką atskaitos tašką, iš kurio perspektyvos būtų galima rekonstruoti objektyvų tikrovės (tiek, kiek ji atsiveria patyrimui) vaizdą. Nors jo radikalios abejonės metodas jau demonstruoja tam tikras *epoché* užuomazgas, Dekarto filosofijos išėities taškas buvo dar pernelyg įsišaknijęs „natūralistinėje“ arba „sveiko proto“ nuostatoje tikrovės atžvilgiu – jo „mąstantis daiktas“ (*res cogitans*), pasak Husserlio, negalėjo būti adekvatus filosofijos šaltinis būtent dėl savo „daiktiškumo“ – *res* savaime implikuoja, jog Dekarto „aš“ vis dar buvo suprantamas kaip daiktas pasaulyje, daiktas tarp kitų daiktų. O tikroju filosofijos atskaitos tašku Husserliui galėjo būti tik *transcendentalinis aš*, kuris, kadangi suspendavo absoliučiai visus sprendimus apie pasaulį, įėmė visą pasaulį, o ne buvo jo dalis (Husserl 1960: 24; Laporte 1963: 339). Antra,

viena vertus, apie sąmonę mes kalbame kaip apie kažką lokalizuoto žmogaus kūniškoje egzistencijoje, t. y. kažką esančio žmoguje. Iš šios sąmonės perspektyvos tikrovė mums atsiveria kaip kažkas išoriško-daiktiško, turinčio objektinę struktūrą, t. y. kaip kažkas esančio mūsų išorėje, į ką yra nukreiptas mūsų sąmonės intencionalumas. Antra vertus, mes žinome, kad – nors ir negalime į ją pažvelgti kaip į kognityvinį objektą mūsų „išorėje“ – mūsų įkūnyta sąmonė yra tos pačios tikrovės dalis kaip ir toji, kuriai būdinga intencionali struktūra. Iš šios perspektyvos tikrovė yra ne visų intencionalių aktų visuma, o tam tikras procesas, kur sąmonė atsiveria kaip „dalyvavimo įvykis tarp dalininkų būties bendrijoje“ (Voegelin 1999a: 29). Taigi sąmonė turi ne tik intencionalumo, bet ir „šviesio“ (angl. *luminosity*) struktūrinį aspektą: pirmasis nusako sąmonės nukreiptumą į objektu jai tapusią tikrovę, o antrasis nusako nuojautą, jog sąmonė dalyvauja minėtame platesniame ją pačią peržengiančiame tikrovės kontekste.

Husserliui absurdiškas atrodė ir Dekarto apeliavimas į tobulą, neklystantį ir todėl klaidinti negalintį Dievą, kurio egzistavimą jis neva išveda savo trečiojoje „meditacijoje“ ir kuris privalėjo laiduoti pasaulio realumą. Šis Dekarto argumentas Husserliui yra nepriimtinas ne tik todėl, kad toks Dievo „išvedimas“ prieštarauja pamatiniam *epoché* principui (visų sprendimų apie „objektyvią tikrovę“ suspendavimui), bet ir dėl gerai žinomo ydingo rato, kurį Husserlis įžvelgė Dekarto argumentacijoje (Husserl 1970: 90)⁵.

Kaip teigia Voegelinas komentuodamas Husserlio priekaištus, išsakytus „Europos mokslų krizėje“, R. Dekartas E. Husserlio buvo pagrįstai kritikuojamas dėl ne iki galo įgyvendinto *epoché*. E. Husserlis buvo teisus kaltindamas, jog Dekarto *epoché* išeities taškas buvo ne transcendentalinis, o psichologinis ego. Esminė Husserlio kritikos klaida vis dėlto buvo jo visos karteziškosios filosofijos redukcija į „tikrosios filosofijos“, t. y. transcendentalinės filosofijos pirmavaizdį ir pirmąjį evoliucinį žingsnį šios filosofijos vystymesi:

Neteisingas yra Husserlio teiginys, teisinamas apeliuojant į istorinį telos, jog karteziškoji redukcija neturi jokios kitos pozityvios reikšmės, išskyrus epistemologinę teoriją, kuriai galutinėje analizėje lemta išvirsti į transcendentalinę filosofiją. Šalia to, klaidingas yra ir jo teiginys, jog tikrumo dėl pasaulio objektyvumo pasiekimas aplinkiniu tikrumo dėl Dievo egzistavimo keliu griūna dėl karteziškojo Dievo įrodymo nepagrįstumo (Voegelin 2002: 57).

Dekarto *epoché* redukcijos vien į metodinį atspirties tašką, skirtą tobulai epistemologinei teorijai išvystyti, klaidingumas, pasak Voegelino, atsiskleidžia suvokus, jog savo prigimtimi karteziškosios meditacijos Vakarų filosofijos istorijoje toli gražu nėra kažkas „šokiruojančiai naujo“: anaipol, pastanga laipsniškai suskliausti viso pasaulio turinį tokiu būdu nutiesiant kelią mintims žengti nuo kūniškų atskirybių laike ir erdvėje prie fundamentalios

⁵ „Ydingą ratą“, kurį daugelis komentatorių įžvelgė Dekarto argumentacijoje, būtų galima nusakyti taip: Dekartas neva pradeda nuo prielaidos, jog aiškios ir ryškios idėjos negali būti klaidingos; kadangi turime būtent aiškią ir ryškią tobulo Dievo idėją, neklystantis ir klaidinti negalinti Dievas iš tiesų egzistuoja; neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo egzistavimas savo ruožtu suteikia tam tikrą garantiją, kad visos aiškios ir ryškios idėjos yra neklaidingos. Taigi susidaro įspūdis, kad Dekartas daro prielaidą dėl aiškių ir ryškių idėjų neklaidingumo mėgindamas įrodyti aiškių ir ryškių idėjų neklaidingumą. Kaip matysime vėliau, Voegelino interpretacija iš esmės pateikia tam tikrą šios problemos sprendimą: tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo samprata, remiantis šia interpretacija, Dekarto nebuvo iš niekur „išvedama“. Mistinė tokio Dievo patirtis, lyginant su kitomis aiškiomis ir ryškiomis idėjomis, iš tiesų čia įgavo visiškai kitokią kokybę – ši pirminė, neišvestinė patirtis sudarė Dekarto filosofijos šerdį, aplink kurią buvo išvystyta likusi karteziškosios filosofijos korpuso dalis.

transcendentinės dvasinės tikrovės, yra vienas esminių krikščioniškosios meditacijos augustiniškoje tradicijoje bruožų. Geriausiai šią pastangą ir jos tikslą atskleidžia anonimiško „Nežinojimo debesies“ autoriaus žodžiai: „*Tu privalai palaidoti save visų kūrinių, kuriuos Dievas kada nors yra sukūręs, užmaršties debesyje tam, kad galėtum nukreipti savo tikslą į patį Dievą*“ (Anonymous 2009: 30).

Be abejo, Voegelinas nebuvo naivus ir nemanė, jog Dekarto ir Viduramžių mistiko *epoché* turėjo identiškus vektorius: krikščionių mistikas iš tiesų siekė paneigti pasaulį, tačiau jo *contemptus mundi* buvo skirtas pasiekti transcendentinį pasaulio būties, o ne epistemologinį jo pažinimo pagrindą. Dėl šios priežasties, skirtingai negu moderniajam jo „pusbroliui“, krikščionių mistikui neiškildavo epistemologinė pasaulio realumo problema. Dekartui pasaulio objektyvumo problema jau nebebuvo tokia nereikšminga ir, kaip visiems gerai žinoma, tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo idėja jam buvo tiltas, leidžiantis žengti nuo subjektyvaus *cogito* prie objektyvaus pasaulio egzistavimo (Laporte 1963: 341). Tobulo, taigi neklystančio ir negalinčio klaidinti Dievo, aiškios ir ryškios idėjos turėjimas Dekartui iš tiesų leidžia pereiti prie visų kitų aiškių ryškių idėjų neklaidingumo – pavyzdžiui, sąmonės, kaip substancijos, arba *res cogitans*, taip pat kūnų tįsumo bei erdvės realaus egzistavimo.

Husserlio kritikos ribotumo šaltinis, Voegelino požiūriu, yra jo nesugebėjimas suprasti, kad Dievo tobulumo samprata Dekarto filosofijoje buvo visai ne loginės dedukcijos arba „Dievo buvimo įrodymų“ rezultatas, o elementari ir neišvestinė patirtis, įvilktą į iš scholastinės filosofijos paveldėtą rūbą – t. y. techninę „įrodymų“ filosofinę kalbą. Tai, kad transcendentinio Dievo mistinė patirtis Dekartui buvo ne išvestinė, o atvirkščiai, tiek subjektyvaus *cogito*, tiek pasaulio realumą laiduojanti tikrovė, pasak Voegelino geriausiai parodo šie trečiajame „Metafiziniame apmąstyme“ randami jo žodžiai:

Vadinasi, aš kažkoku būdu pirmiau turiu beribiškumo, o ne ribotumo, t. y. Dievo, o ne savo paties, sąvoką. Kaipgi neturėdamas idėjos tobulesnės už save esybės, į kurią lygiuodamasis matau savo trūkumus, galėčiau žinoti, kad abejoju ar noriu, t. y. kad man kažko trūksta ir nesu toks jau tobulas? (Dekartas 1978: 188).

Dievo buvimas nėra iš niekur „išvedamas“ formaliu dedukcijos metodu – mistinė Jo patirtis Dekartui buvo fundamentali duotybė: begalybė yra žmogaus baigtinumo patirties sąlyga, o Dievas negali būti palenktas abejonei, nes implicitinė Dievo patirtis slypi pačios abejonės ir bet kokio netobulumo patirtyje ir yra jos sąlyga (Voegelin 2002: 59). Begalinio, tobulo, neklystančio

ir klaidinti negalinčio Dievo patirtis šia prasme yra pirmesnė ir elementaresnė už metodinę abejonę ir yra šios sąlyga. Tokia Voegelino interpretacija iš esmės sutampa su interpretacija tyrinėtojų, darančių išvadą, kad neperžengiamo žmogiško netobulumo, tiek ontologine, tiek epistemologine prasme, įsisąmoninimas slypėjo pačiame Dekarto filosofijos centre. Turint omenyje šį begalinį žmogišką netobulumą ir nepakankamumą sau, *Deus Verax* negalėjo būti iš niekur „išvedamas“ – atvirkščiai, pirminė ir nuo nieko nepriklausoma tobulo tiesos Dievo patirtis Dekartui buvo vienintelis pačios sąmonės (*res cogitans*) egzistavimo ir pasaulio pažinimo laidininkas, nuo kurio šie buvo visiškai priklausomi (Laporte, 343). Tobulas, neklystantis ir klaidinti negalintis Dievas (Voegelino žodžiais, Jo „patirtis“) čia yra vienintelis autonomiškas ontologinis visą būtį ir epistemologinį jos pažinimą steigiantis šaltinis.

Taigi Husserlis neklydo Dekarte įžvelgdamas nors ne iki galo įgyvendintą (i) transcendentalinį ego, susklaudusį visus sprendimus ir stebintį sąmonės turinį (*cogitata*); (ii) psichologinį ego arba ego kaip *res cogitans*, „mažantį daiktą“, t. y. daiktą pasaulyje tarp kitų daiktų, neleistinai įsiskverbiantį ir užtemdantį grynąjį transcendentalinį ego. Tačiau Husserlis neįžvelgė trečiosios reikšmės, kurią Dekartas suteikė ego ir kuri, kaip matėme, jam vis dar buvo (i) ir (ii) pagrindas – ego augustiniškąja prasme, kurio esminis bruožas yra intencionalumo nukreipimas ne į objektinę, o į transcendentinę tikrovę. Mistinė tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo patirtis, kuri Dekarto filosofijoje vaidino svarbiausią vaidmenį ir buvo jos pagrindas, negalėjo turėti objektinės struktūros ir todėl Husserlio interpretacijoje šiai patirčiai buvo lemta likti nesuprastu ir neįvertintu pirmtako kūrybos aspektu.

Šis Husserlio nesugebėjimas apčiuopti mistinio Dekarto kūrybos aspekto – dėl bet kokias patirtis į kognityvinius objektus asimiliuojančių jo paties mąstymo struktūrų Voegelinui atrodė tik gerokai platesnės savo laikmečio tendencijos iliustracija – dirbtinio sąmonės horizontų susiaurinimo iš jų pašalinant svarbias žmogiškosios patirties formas. Būdamas visų pirma visuomenės ir politikos tyrinėtojas Voegelinus suprato, jog tokio tipo redukcionizmas ypač nuskurdina būtent žmogiškąją tikrovę tyrinėjančias disciplinas. Kaltinimą, jog visų (prasmingų) žmogiškųjų patirčių redukavimas į kognityvinius objektus yra šių patirčių suprimityvinimas ir deformavimas, iš Dekarto filosofijos interpretacijų galima perkelti ir pritaikyti iš esmės visai socialinei tikrovei: mes galime nagrinėti buvimą amerikiečiu arba buvimą krikščionimi kaip kognityvinį objektą, į kurį iš neutralios perspektyvos žvelgiame kaip subjektai, tačiau ši „objektyvuota“ amerikietiško arba krikščionybės

versija toli gražu neperteiks viso etoso ir prasminio konteksto, kuris yra būdingas pirminei buvimo krikščionimi arba amerikiečiu patirčiai (White 265). Panašiai kaip Husserlio, kuris į Dekarto filosofiją žvelgė iš griežtai savo paties išvystytos transcendentalinio ego perspektyvos, atveju „objektyvuojančio“ intencionalumo taikymas socialinei tikrovei neišvengiamai veda prie tam tikrų svarbių žmogiškųjų patirčių – visų pirma transcendencijos patirties – pašalinimo iš visuomenės tyrinėtojo sąmonės horizontų. Kvietimas pažvelgti į šias pirmines patirtis, būdingas žmogiškajai egzistencijai šioje žemėje, ne „objektyvuota“, dirbtine jų forma, yra viena iš pagrindinių Voegelino filosofijos užduočių.

1.1.2. Husserlio laikinės sąmonės kritika Voegelino „Anamnesis“

Husserlio sąmonės analizės kritika įgauna dar radikalesnę formą Voegelino esė „Apie sąmonės teoriją“, kuri buvo vėliau išleista sąmonės filosofijai skirtame rinkinyje „Anamnesis“ (Voegelin 1990a: 14–36). Kaip ir „Laiške Schutzui“, sąmonės redukcija į transcendentalinį *ego*, tiriantį fenomenų srautą laikinėje perspektyvoje – vienas iš esminių šios kritikos akcentų. Vis dėlto čia koncentruojamasi nebe į Husserlio istorijos filosofiją ar jo filosofines Dekarto interpretacijas, o į specifinį ir vieną iš svarbiausių Husserlio fenomenologijos aspektų – jo vidinio sąmonės laiko sampratos kritiką.

Visos prasmingos žmogiškosios patirties redukcija į sąmonės srautą Voegelinui atrodė nepriimtina dėl vienos akivaizdžios priežasties – „srautą“, kaip laikinį procesą, savo patirtyje apčiuopiame tik tada, kai sukoncentruojame dėmesį į itin specifinę elementarių juslinių suvokinių (percepcijų) rūšį. Neturėtų būti nuostabu, jog laikinė sąmonė (*Zeitbewusstseins*) dažniausiai iliustruojama pasitelkiant garso tono trukmės modelį, kurio centre yra tęstinis tam tikro tono girdėjimas jo suvokimo pradžia laipsniškai išnykstant praeityje, tačiau nepaisant to nuolat išliekant atmintyje. Be tokią aiškia laikinę ir objektinę struktūrą turinčių *suvokinių*, savo ruožtu nulemtų subjekto suvokimo gebos (arba paties Voegelino žodžiais, „noetinės struktūros huserliškąja prasme“), nebūtų įmanoma aprašyti laikinės sąmonės. Sąmonės, kaip tam tikro fenomenų „srauto“, samprata tokiu būdu paprastai aprašoma naudojantis elementarių suvokinių, kognityvinių objektų arba patirčių, turinčių aiškia objektinę struktūrą, tokių kaip garso tonas, pavyzdžiais.

Pažvelgus į šiek tiek sudėtingesnes – ir kartu turtingesnes – patirties formas šios sąmonės sampratos visuotinumas pasirodo esantis abejotinas:

Niekada nebuvau sutikęs filosofo, bandančio parodyti laikinės sąmonės struktūrą naudojantis „paveikslo supratimu“. Neįmanoma suprasti paveikslo paprasčiausiai stebint jį ir sutelkiant dėmesį į laikinį srautą stebint. Dėmesys absorbuojamas temos, kompozicijos, spalvos verčių ir jų balanso, dailininko meistriškumo, lyginimo su kitais paveikslais problemų ir taip toliau. Šiame procese, kuriame yra steigama paveikslo prasmė, laikas „teka“ nepastebimai. Paveikslo „apercepcija“, kai akis jį tiria, įvyksta jusliškumui įžengiant į *dvasinę* sritį, kuri, bent jau tiesiogiai, neturi nieko bendra su laiko tėkme. „Srauto“ fenomenas gali būti pateiktas tik labai specifinėmis ir palankiomis sąlygomis, tai yra *kai suvokimo objektas yra toks jusliškai paprastas, kad susitelkdamas į objektą Aš vis dar sutaupto pakankamai dėmesio, kad galėtų įsisąmoninti savo sąmoningumą* (Voegelin 1990a: 15).

Sąmonės laikiškumas, transcendentalinio ego intencionalių aktų laikinis srautas gali būti palaikomas tik dėmesį sutelkus į elementarias, objektingas struktūras turinčias paveikslo savybes, tokias kaip spalva, forma ir t. t. Dėmesį sutelkus į gilesnius paveikslo prasminius kontekstus, arba paties Voegelino žodžiais, „dvasinę sritį“, sąmonė nejučia išeina už laikiškumo ribų. Tai toli gražu nėra nenatūrali būseną, kadangi „žmogaus sąmonės funkcija yra *ne* tekėti, o sudaryti neerdvinį ir belaikį prasmės, suvokimo ir sielos tvarkos pasaulį“ (Voegelin 1990a: 16). Voegelinas neneigia galimybės, kad galime atitraukti dėmesį nuo paveikslo gilesnio suvokimo pirmiau aprašyta prasme ir sutelkti jį į elementaresnes juslines jo suvokimo savybes, tokias kaip pavieniai spalviniai taškai – ir šiuo būdu sėkmingai sudarysime sąlygas iškilti „transcendentaliniam aš“, įsisąmoninančiam šį pavienio spalvinio taško suvokimo aktą laikinėje perspektyvoje. Tačiau atliekant eksperimentą pasidaro akivaizdu, kad šio suvokimo akto, kaip laikinio proceso, įsisąmoninimas yra tuo sėkmingesnis, kuo labiau spalvinio taško suvokinys susilieja su tokiais suvokiniais, kurie leidžia lengviau įsisąmoninti „srautą“ – „fiziniais suvokiniais, tokiais kaip pėdų rėmimasis į žemę priešais paveikslą, širdies plakimu ir kvėpavimu, garsiniais kito žmogaus žingsnių arba kitų garsų suvokiniais“ (Voegelin 1990a: 15–16).

Panašu, kad transcendentalinio ego, pakibusio virš objektų, išgryninimas ir patirtis gali įvykti tik gananemaža to kaina – t. y. susiaurinus sąmonės turinį arba, paties Voegelino žodžiais, sąmonės „horizontus“, iki elementarių objektingas struktūras turinčių suvokimo aktų. Tik tokiomis sąlygomis mums liks pakankamai dėmesio išteklių, kuriuos sutelkus būtų galima patirti „transcendentalinį subjektą“, nukreipusį savo intencionalius aktus į ir organizuojantį patiriamus objektus laikinėje perspektyvoje. Šio „mistinio grynojo aš“ patirtis geriausiu atveju gali trukti vos keletą akimirkų. Negana to, pasak Voegelino, ši neva „mistinė“ patirtis savo ruožtu tenurodys tam tikrus fizinius mūsų kūno procesus. Šia prasme Voegelinas iš esmės pritarė

W. Jameso (William James) esė „Ar egzistuoja „sąmonė?““ randamam pastebėjimui, jog mūsų „Aš“ arba mūsų minčių srautas tėra dar vienas prašmatnus vardas mūsų kvėpavimo procesui nusakyti, o Kanto „aš maštau“, kuris turėtų lydėti kiekvieną objektą mūsų sąmonėje, tereiškia „aš kvėpuoju“ (James 1912: 37).

Kur yra šio susidomėjimo „sąmonės srautu“ ir susitelkimo į jį ištakos? Iš kur šis ypač XX a. būdingas siekis bent akimirką patirti „grynąjį transcendentalinį aš“? Voegelinui atrodė, kad apodiktinių struktūrų ir procesų, grindžiančių mūsų „sąmonės srautą“ ir už jo slypinčių, paieškos išties užima tam tikrą reikšmingą nišą, kurią anksčiau Vakarų filosofijoje užėmė metafizinė tradicija, arba, paties Voegelino žodžiais, „meditacija“. Kalbant dar tiksliau, „transcendentalinio aš“ patirtis yra tam tikras surogatas, dirbtinis pakaitalas, kuris turėtų patenkinti mūsų tikrovės alkį, kurį anksčiau malšino minėtosios ne-objektinę struktūrą turinčios patirtys. Šią funkciją ji gali atlikti, nes panašiai kaip ir tradicinė metafizika, sąmonės srauto analizė galiausiai bent jau tam tikru mastu leidžia patirti transcendenciją, t. y. leidžia peržengti mūsų pačių sąmonę: „abudu procesai turi funkciją peržengti sąmonę, vienas į kūną, kitas į būties pagrindą“ (Voegelin 1990a: 18).

Taigi prieiname prie vieno iš įdomiausių E. Voegelino sąmonės filosofijos aspektų: antinomijos tarp egologinės sąmonės, leidžiančios tik objektinę struktūrą turinčių intencionalių aktų patirtį, ir autentiškos neredukcionistinės sąmonės. „Grynojo aš“ iškilimo ir palaikymo kaina Voegelinui reišė autentiško ir visaverčio žmogaus sąmonės konteksto sunaikinimą: refleksyvi „transcendentalinio ego“ patirtis laikinio srauto perspektyvoje jam atrodė įmanoma tik susiaurinus patirties lauką iki elementarių, objektinę struktūrą turinčių patirčių⁶. Tik sumokėjus šią kainą lieka pakankamai išteklių „transcendentalinio ego“, tarsi iš archimediško atskaitos taško pakibusio virš objektų, iškilimui. „Grynasis aš“ (arba subjektas) reikalauja jo atžvilgiu „priešais“ esančių objektų arba, žvelgiant iš kitos perspektyvos, bet kokių patirčių, neturinčių šios objektinės struktūros, eliminavimo. Kalbant paprastai, Husserlio transcendentalinis ego viso sąmoningo gyvenimo organizaciniu

⁶ Taip pat žr. Voegelino esė „Tikrovės užtemimas“ (*The Eclipse of Reality*), kur teigiama, kad „[S]avo žmogystės sutraukimas iki savojo aš (*self*), įkalinto savimonėje (*selfhood*), yra vadinamojo moderniojo žmogaus bruožas. Tai tampa atpažįstama kaip asmeninis ir socialinis procesas aštuonioliktame amžiuje, kai žmogus save pradeda vadinti ne Žmogumi, o Savuoju Aš, Ego, Aš, Individu, Subjektu, Transcendentaliniu Subjektu, Transcendentaline Sąmone ir taip toliau (Voegelin 1970: 185).

principu gali būti tik tiek ir tol, kol šis transcendentalinis ego organizuoja ir vientisą visumą jungia *tik į objektą* nukreiptus intencionalius aktus. „Aš mąstau apie ką nors, aš matau ką nors, aš girdžiu ką nors ir aš svajoju apie ką nors“: „aš“ čia išlieka tik tol, kol išlieka objektas, į kurį savo intencionalius aktus nukreipia šis „aš“. Kaip pažymėjo S. R. McCarlas, vienas iš esminių „aš“ iškilimo ir palaikymo momentų yra jo asimetrinis galios santykis visų kitų patirčių atžvilgiu – tam, kad palaikytų save, kaip viso sąmoningo žmogaus gyvenimo centrą ir organizacinį principą, „aš“ privalo kontroliuoti, tvarkyti, ignoruoti ar eliminuoti tam tikras patirtis, kurios antraip užgožtų šį centrą ir priverstų jį išnykti. „Aš“ šia prasme yra tarsi maža modernioji valstybė, kuri tam, kad išliktų, privalo užtikrinti savo „suverenitetą“, t. y. asimetrinę galią visų patirčių atžvilgiu (McCarl 1992: 107). Atsivėrimas kitokio tipo patirtims – visų pirma transcendencijos patirčiai – sugriautų šią egologinę stuktūrą.

Transcendentalinio ego iškilimas ir visų tikrovės sričių asimiliacija į kognityvinius objektus čia, atrodo, yra vienas kitą palaikantys ir steigiantys to paties proceso poliai. Viena vertus, kaip matėme, „grynasis aš“ gali iškilti tik tada, kai dėmesį sukonzentruojame į elementarias, objektinę struktūrą turinčias patirtis, kai nepaliekame vietos intensyvesnėms, su transcendencija susijusioms patirtims. Antra vertus, visos tikrovės asimiliacija į homogenišką, vientisą loginę erdvę išsidėsčiusių „faktų“ visumą yra įmanoma tiek ir tokiu mastu, kiek iškyla „transcendentalinis ego“ arba „grynasis aš“ kaip centrinis atskaitos matas ir visos tikrovės organizacinis principas, kuris veikia kaip šios asimiliacijos agentas. Šį už egologinės sąmonės slypintį etosą – kurį „gerai ištyrė Hume’as ir Kantas, pagauti džiugaus įspūdžio, kad tyrinėja žmogaus protą apskritai“ – šiek tiek kitame kontekste E. Gellneris yra puikiai apibendrinęs kaip išskirtinai moderniajai industrinei erai būdingą tikrovės homogenizaciją per tam tikrą bendros sąvokų valiutos įsigalėjimą, kur „visi faktai telpa vienoje ištisinėje loginėje erdvėje“ ir „iš principo pasaulį nusako viena, vidujai bendra kalba“, kur nėra jokių ypatingų privilegijuotų, atribotų faktų ar sričių, apsaugotų nuo kitų sričių užterštumo ar prieštaravimo, egzistuojančių savo pačių nepriklausomoje loginėje erdvėje“ (Gellner 1996: 43). Šis „transcendentalinį ego“ lydintis bendros sąvokų valiutos įsigalėjimas ir neobjektinę struktūrą turinčių patirčių virsmas objektais Voegelinui atrodė ypač destruktivus visuomenės mokslų atžvilgiu.

1.1.3. Egologinė sąmonės struktūra ir „vertybinis demonizmas“

Tik šiame Husserlio fenomenologijos kritikos kontekste paaiškėja ir Voegelino „scientizmo“ ir „vertybinio demonizmo“ socialiniuose moksluose problematikos, kurią randame „Naujajame politikos moksle“, tikroji prasmė bei turinys. Nors būtų klaidinga dėti lygybės ženklą tarp Husserlio fenomenologijos ir to, ką Voegelinas vadino „scientizmu“, matysime, kad juos sieja keli esminiai panašumai, dėl kurių Husserlio filosofijos kritika ir šios filosofijos ribotumo įsisažmoninimas buvo kaip atspirties taškas vystant Voegelino „Naujojo politikos mokslo“ koncepciją.

Kaip teigiama šiame bene geriausiai plačiajai publikai žinomame Voegelino darbe, pagrindinis „scientizmo“⁷ bruožas yra socialinės ir politinės tikrovės subordinacija metodui, kai teorinis tam tikrų tikrovės aspektų reikšmingumas tampa tiesiogiai priklausomas nuo jų pavaldumo gamtos mokslus imituojančiam tyrimo metodui. Nors „Naujajame politikos moksle“ nėra eksplikuojamas šio metodo turinys ir esminės teorinės prielaidos, iš konteksto darosi akivaizdu, jog čia turima omenyje teorinė nuostata, kurios galingiausia ir sistemiškiausia išraiška paties Voegelino laikais buvo būtent Husserlio „objektyvuojančio“ intencionalumo koncepcija, visą patiriamą tikrovę redukuojanti į fenomenus⁸, t. y. paverčianti ją į kognityvinius objektus arba

⁷ „Scientizmo“ terminas Voegelino kūryboje nusako tam tikrą redukcionistinę mokslo sampratą, kurią lydi nuostata, jog visa tikrovė privalo būti pažįstama gamtos moksluose taikomais metodais.

⁸ Keletas ankstesnių Voegelino kūrybos momentų galėtų parodyti, kad „fenomenai“, kuriuos tik ir gali tirti „gamtos mokslus imituojantis mokslas“, kritikuojamas „Naujajame politikos moksle“, Voegelinui iš esmės reiškė objektinę struktūrą turinčias patirtis arba kognityvinius objektus, kurių visuotinumą jis kritikavo Husserlio sąmonės teorijoje kaip tam tikrą dirbtinį sąmonės horizontų susiaurinimą. Savo „Idėjų istorijoje“ Voegelinas vartojo fenomenalizmo sąvoką, kurią išvystė iš G. Bruno pasiskolindamas distinkciją tarp *substancijos mokslų* ir *fenomenų mokslų*: fenomenų mokslas tiria akcidentines daiktų savybes, kurias įmanoma kvantifikuoti ir išreikšti matematine kalba, o substancijų mokslas tiria už šių akcidentinių savybių slypinčias daiktų esmes. „Ontologinė inversija“ įvyksta tuomet, kai visą būties tvarką redukuojame į fenomenus ir traktuojame juos tarsi esmes / substancijas, t. y. kai „substancializuojame fenomenų tikrovę“ (Voegelin 1999b: 181). Savo straipsnyje „Scientizmo ištakos“ jis daro skirtį tarp „fenomenų mokslų“ ir „substancijos mokslų“ (*sciences of substance*). Scientizmą, pasak Voegelino, nusako trys įsitikinimai: (1) prielaida, jog matematizuotas gamtos fenomenų mokslas yra modelis, prie kurio turėtų prisitaikyti visi kiti mokslai; (2) kad visos būties sritys yra prieinamos fenomenų mokslų metodams (3); kad visa tikrovė, neprieinama fenomenų mokslams, yra arba nereikšminga arba, dar radikalesne forma, iliuzinė (Voegelin 2000a: 168–9). Kaip ir Husserlio filosofijos

suteikianti jiems „objektinę struktūrą“ jau pirmiau aptarta prasme. Taigi „Gamtos mokslų metodo imitavimas“, kurį Voegelinas priskyrė pozityvizmui ir kuris buvo jo „Naujojo politikos mokslo“ kritikos centre, reiškė ne klaidingą vienos ar kitos metodologinės prieigos pasirinkimą, o greičiau jau tam tikrą paradigminę nuostatą tikrovės atžvilgiu, visas tikrovės sritis homogenizuojančią į kognityvinių objektų (arba „fenomenų“, pasitelkiant paties Voegelino vartojamą žodyną) srautą.

Kodėl ši nuostata Voegelinui atrodė tokia ydinga socialinių – politikos mokslų atžvilgiu? Pirmiausia, kaip jau minėta, Voegelinui ji atrodė redukcionistinė, nes tam tikras svarbias tikrovės sritis, kurių žmogus niekuomet nepatiria kaip objekto savo sąmonėje, imant traktuoti *tarsi* objektus, deformuojamas autentiškas šių tikrovės sričių patyrimas ir jo reikšmė socialinėje plotmėje. Husserlio sąmonės intencionalumo samprata yra redukcionistinė autentiškos žmogiškosios patirties atžvilgiu: žmogiškosios patirties tapatinimas su kognityviniais objektinę struktūrą turinčiais „dais“ neleidžia visiškai suvokti ne tik žmogaus gebėjimo atsiverti transcendencijos patirčiai, bet ir patirtinės tikrovės, apimančios žmogaus įsišaknijimą istorinėje ir socialinėje plotmėse (Torres and Monserrat-Molas 2022b: 4). Kitaip tariant, ši redukcionistinės sąmonės samprata apriboja žmogiškosios patirties kontūrus, nes, kaip matėme, šalia intencionalių struktūrą turinčių patirčių egzistuoja kitos, šios struktūros neturinčios patirtys, tokios kaip transcendencijos arba priklausymo istorinei bendruomenei patirtys. Priklausymas tam tikrai bendruomenei arba savęs ir šios bendruomenės suvokimas istorinėje perspektyvoje yra objektinės struktūros neturinčios, tačiau, nepaisant to, su ne mažesne jėga mūsų sąmonėje iškylančios ir gyvenimą struktūruojančios, elgesį motyvuojančios patirtys.

Antra svarbi problema, kurią Voegelinas siejo su šia teorine nuostata, yra susijusi su vadinamuoju „vertybiniu demonizmu“ socialiniuose moksluose, kuris iškilo pozityvistiniam mokslo idealui atskyrus „faktus“ nuo „vertybių“, kurios čia suprantamos kaip anapus racionalios argumentacijos esantys ir todėl „demoniški“ pasirinkimai. Būtent dėl šio aspekto „vertybinį demonizmą“ Voegelinas siejo su politikos mokslų nuskurdinimu. Tikrasis politikos mokslas E. Voegelinui reiškė ne tiek ir ne vien priežastinių ryšių, paaiškinančių vienus ar kitus socialinius bei politinius fenomenus, paiešką,

interpretacijos atveju, visais pirmiau išvardytais atvejais Voegelino kritikos centre yra dirbtinis ir neleistinas prasmingos žmogiškosios patirties susiaurinimas iš jos pašalinant visus ne-fenomenus, t. y. ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis.

kiek tvarią visuomeninę bei politinę tvarką laiduojančių principų identifikaciją, racionalų pagrindimą bei artikuliaciją. Taip suprantamą politikos mokslą, kurio gryniausia išraiška, žinoma, buvo Platono ir Aristotelio politikos mokslas, Voegelinas vadino „tvarkos mokslu“ (Voegelin 1952: 19). Iš politikos mokslų pašalinant tradiciškai jiems priklausiusią politinės bendruomenės organizavimo principų racionalaus pagrindimo funkciją, arba, tiksliau, suteikus šiems principams subjektyvių, „demonišku“ pasirinkimų arba „vertybių“ statusą, politikos mokslas neteko vienos iš esminių savo užduočių – remiantis žmogaus ir visuomenės prigimtį tiriančiu mokslu laiduoti stabilumą bei tvarką visuomenėje.

Kodėl turėtume sieti minėtąją „objektyvuojančio intencionalumo“ teorinę nuostatą su normatyvinių teiginių išskėlimu anapus racionalios mokslinės argumentacijos lauko, arba, tiksliau, kodėl turėtume šią nuostatą sieti su Hume'o išryškinta praraja tarp „yra“ ir „turėtų būti“, t. y. negebėjimo išvesti pastarojo ir pirmojo? Atsakymas į šį klausimą paaiškėja tik suvokus, jog Voegelinas minėtąją ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis laikė pamatu, istoriškai laidavusiu normatyvinių teiginių racionalų pagrindą bei buvusiu pačių įtakingiausių etinių ir politinių teorijų išeities tašku. Kaip teigia vienoje savo „Naujojo politikos mokslo“ vietoje kalbėdamas Aristotelio etikos ir politinės teorijos kontekste, teorija visų pirma yra „mėginimas suformuluoti egzistencijos prasmę eksplikuojant konkrečios rūšies patirtis“ (Voegelin 1952: 64).

Klasikiniam politikos mokslui gyvybę įkvėpė ne abstrakčios spekuliacijos apie šio mokslo prielaidas ir galimybes, bet dieviško transcendentinio visos būties šaltinio patirtis. Platono ir Aristotelio politinei filosofijai, pasak Voegelino, pradžią davė tam tikras specifinis sąmonės atvirumas absoliučiai transcendentiniam, visus šia pusinės būties lygmenis peržengiančiam būties pagrindui arba pirmavaizdžiui – atvirumas transcendentijos patirčiai, kurioje jau glūdėjo ir kurios pagrindu vėliau turėjo būti apmąstomi etinės, socialinės ir politinės tvarkos principai:

Lemtingas įvykis įsteigiant *politike episteme* buvo specifiškai filosofinė įžvalga, kad pasaulyje randamus būties lygmenis vainikuoja transcendentinis būties ir jos tvarkos šaltinis. Pačiai šiai įžvalgai pradžią davė realūs žmogaus dvasinės sielos judesiai link dieviškosios būties, patiriamos kaip transcendentinės. Pasaulį peržengiančio būties šaltinio meilės patirtyje, *phili'oje*, nukreiptoje link *sophon'o* (išminties), *eros'e*, nukreiptame link *agathon'o* (gėrio) ir *kalon'o* (grožio), žmogus tapo filosofu. Iš šių patirčių iškilo būties tvarkos vaizdinys (Voegelin 1997a: 12).

Racionalus politikos mokslas – jįmantis klausimus ir atsakymus apie tai, kas yra dorybė ir teisingumas, kokia valdymo forma yra tobuliausia, kokio dydžio teritorija, populiacija, kokio tipo švietimo sistema ir profesijos turėtų vyrauti gerai valdomoje valstybėje – senovės Graikijoje negalėjo atsirasti be tam tikro absoliutaus standarto ir atskaitos taško, visos racionalios būties sąrangos šaltinio, patirties. Šioje racionalios būties sąrangos ir jos transcendentinio šaltinio patirtyje, kurios reflektvyioje eksplikacijoje turėjo būti atrandami ir racionalios socialinės bei politinės organizacijos principai, susiliejo Hume'o „yra“ ir „turėtų būti“, „faktai“ ir „vertybės“.

Savo istorijos filosofijoje Voegelinas priėjo iki tam tikrų paralelių tarp filosofijos gimimo senovės Graikijoje ir apreiškimo senovės Izraelyje: abiem atvejais žmonijos istorija ir šiaurinė būtis yra perkeičiama absoliučios transcendencijos – laiduojančios etinės, politinės ir socialinės tvarkos standartą – patirties. Abiem atvejais istorinį lūžį turėtume suprasti ne kaip kažkieno galvose konkrečiu laikotarpiu gimusios „idėjos“ ar jų sistemos rezultata, autonomišką individų ar jų grupių projektą, o kaip teofaniją, šiaurės uždangos plyšimą, leidusį išsilieti dieviškai šviesai (Voegelin 2000b: 270). Savitas asmeninis atsakas į šį teofaninį įvykį, atsiliepiamas į dievišką kvietimą pažinti konkrečią kultūrą ir laikmetį peržengiančią universalią tiesą bei siekis ją paversti visuomenę organizuojančiu principu buvo Vakarų (politinės) filosofijos radimosi varomoji jėga.

Dar akivaizdesnį įrodymą, kad visuomeninę ir politinę tvarką laiduojančias patirtis Voegelinas priešpriešino „objektinėms“ patirtims, kurias analizuoja Husserlio fenomenologija, randame rinkinio „Anamnesis“ trečiojoje dalyje „Kas yra politinė tikrovė?“. Tvarkos patirtis, čia, pasak Voegelino, nėra „savininkiška tiesa“, kurią nusako „objektinė“ patirtis, o greičiau jau tam tikras procesas, kurio esminis bruožas yra įtampa ir nukreiptumas neobjektinę struktūrą turinčio dieviškojo poliaus link:

Konkrečios žmogiškos tvarkos patirtis taip pat nėra objekto pažinimas, o pačia savastimi įtampa, nes žmogus patiria savo sąrangą per įtampą dieviškojo egzistencijos pagrindo link. Nė vienas iš narių, išskylančių šios patirties egzistencijos metu, taip pat nėra susijęs su objektu. Nei įtampa, nei jos poliai nėra objektas (Voegelin 1990a: 147).

Maža to, mėginimas šias tvarką laiduojančias patirtis paversti objektu visuomet turi destruktivų poveikį jų atžvilgiu ir, atvirkščiai, siekdami atgauti tvarką laiduojančias patirtis, privalome atsisakyti objektyvuojančio žvilgsnio:

Kad ir kaip toli eitume objektyvuojančios kalbos žaidimo keliu, turime ištirpdyti ją paneigdami tam, kad išlaisvintume sąmonę neobjektvyios tikrovės patirčiai (Voegelin 1990a: 147).

Kadangi tam tikrų neobjektinę struktūrą turinčių patirčių eksplikacija laiduoja racionalų etinių ir politinių normų pagrindą bei išėties tašką, atsigręžimą į šias patirtis Voegelinas laikė vieninteliu būdu įveikti „vertybinį demonizmą“ socialiniuose moksluose. Kaip žinoma, paties M. Weberio socialinių mokslų programoje „vertybinio demonizmo“ įveika įmanoma ne suradus racionalų „vertybių“ pagrindą, o tik atskleidus jų galimas praktines pasekmes politinėje sferoje (Voegelin 1952: 14). Metodologinės paradigmos, kuria rėmėsi Weberis, atveju normatyviniai teiginiai etinėje ir politinėje sferose galėjo turėti vien socialinių faktų, aptinkamų vienu ar kitu istoriniu laikotarpiu, statusą: čia jie „tiesiog yra“, kaip „neutralūs“ objektinę struktūrą turintys faktai“ arba fenomenai, išsidėstę vientisoje loginėje erdvėje. Būtent pastarasis jų bruožas, ar, tiksliau, žiūros taškas į šiuos „fenomenus“ lemia jų „vertybėjimą“, t. y. tapimą vertikalios ontologinio „teisingumo-neteisingumo“ atskaitos taško neturinčių, „neutralių“ faktų visuma. Egologinė sąmonės struktūra ir transcendentalinis ego, kaip patiriamos tikrovės atskaitos taškas, yra esminis veikėjas šiame „vertybėjimo procese“. Objektinės struktūros suteikimas tam, kas originalia forma buvo įsišakniję visai neobjektinę struktūrą turinčiose patirtyse, leidžia iškilti „vertybėms“ – ontologinio pagrindo neturintiems ir todėl iš pažiūros vien „demoniškuose“ valios aktuose slypintiems pasirinkimams.

Tokia socialinės tikrovės tyrimų programos specifika, Weberiui savaime užkirto kelią rimtesniam dialogui su klasikine Vakarų politine teorija, kur, pasak Voegelino, jis būtų neišvengiamai atradęs racionalų ir tvarų „vertybių“ pagrindą, įtvirtintą pačioje būties struktūroje ir jos patirtyje, o ne „demoniškuose“ individų pasirinkimuose. Šis susidūrimas su klasikine graikų ir Viduramžių metafizine tradicija, kur aiškiau nei kur kitur reflektuojamos ir eksplikuojamos patirtys, laiduojančios visuomeninę tvarką grindžiančius principus, savaime paneigtų esmines Weberio tyrimų programos prielaidas. Dėl šios priežasties Weberis – nepaisant milžiniško savo tyrimų tematikos diapazono – neišvengiamai turėjo aplenkti senovės Graikijos Viduramžių Europos metafizinę tradiciją:

Vargiai įmanomas rimtas įsitraukimas į Viduramžių krikščionybės tyrinėjimus tarp jos „vertybių“ neatrandant tikėjimo racionaliu žmogiškos ir socialinės tvarkos, o ypač prigimtinės teisės, mokslu. [...] Čia Weberis būtų susidūręs su tvarkos mokslo faktu, taip pat kaip ir tuo atveju, jeigu būtų rimtai užsiėmęs graikų filosofija. Weberio pasirengimas pristatyti tiesas apie tvarką kaip istorinius faktus sustojo ties graikų ir Viduramžių metafizika. Tam, kad nustumdytų Platono, Aristotelio ar Šv. Tomo politikos mokslą iki eilinių „vertybių“ lygio, sąžiningas tyrinėtojas pirmiau turėtų parodyti, kad jų pretenzija būti mokslu yra nepagrįsta. O toks mėginimas yra savaime pasmerktas žlugti (Voegelin 1952: 20).

Būtent nesugebėjimas reflektuoti neobjektinę struktūrą turinčias patirtis buvo pagrindinis trukdis, neleidęs Weberiui peržengti „vertybiškai neutralaus“ socialinio mokslo kontekstų. Kaip vėliau rašys Voegelinas savo „Autobiografiniuose apmąstymuose“, patirčių, kurios suteiktų racionalius egzistencinės tvarkos ir atsakingo veiksmo kriterijus, analizė liko už Weberio nusibrėžtų visuomenės mokslo ribų (Voegelin 2011: 32). Panašiai kaip ir jo amžininkui ir kolegai L. Straussui, faktų-vertybių perskyra šiuolaikiniuose socialiniuose moksluose Voegelinui atrodė kaip vienas iš pamatinių jų ribotumo šaltinių. Ši perskyra iš esmės reiškia, jog visuomenės mokslai išsižada funkcijos, kuri turėtų būti jų pagrindinis tikslas ir „varomoji jėga“, t.y. socialiniai mokslai išsižada racionaliai pagrindžiamų geros visuomenės principų paieškos ir artikuliacijos funkcijos. Vis dėlto, L. Straussas šios funkcijos išsižadėjimą siejo visų pirma su istorinės perspektyvos ir istorizmo įsigalėjimu Vakarų intelektualinėje tradicijoje (Strauss 2017; Strauss 1988; Stoškus 2013). Tuo tarpu E. Voegelinas šią tendenciją kildino iš specifinės patirtinės tikrovės struktūros, kuri eliminuoja patirtis, ontologiškai grindžiančias teisingos visuomenės ir politinės tvarkos (pvz. prigimtinės teisės) principus.

Taigi Voegelino brandžiosios sąmonės ir politinės filosofijos išeities tašką sudaro siekis peržengti egologinės sąmonės kontekstus – siekis, kurį, savo ruožtu, padiktavo kvietimas pažvelgti į sudėtingesnes, neobjektinę struktūrą turinčias patirtis. Tačiau kas gi tiksliau yra šios „turtingesnės“ patirtys – kas sudaro jų prielaidas ir turinį? Teiginys, kad „neobjektinės“ patirtys išsina už Husserlio nubrėžtų sąmonės intencionalumo kontekstų ribų, nėra pakankamas, kad nušviestų šių patirčių pozityvų turinį. Viena aišku, jog „neobjektinės“ patirtys Voegelinui nereiškė „mistinių“ patirčių, jas apibrėžus kaip iracionalius ir todėl neartikuliuotinus išgyvenimus, suprantamus vien jų savininkui: neobjektyvių tikrovės patirčių „neapčiuopiamumas“, pasak Voegelino, jokių būdu nėra jų „neišreiškiamumas“. Atvirkščiai, būtent šios neobjektyvios tikrovės patirtys istoriškai skatindavo įvairių jų artikuliacijai skirtų simbolių, tarp kurių randame ir pačią klasikinę Vakarų politinę teoriją, vystymąsi (Voegelin 1990a: 147).

Nors Husserlio egologinės sąmonės kritika suteikia apčiuopiamą atspirties tašką Voegelino sąmonės teorijos pažinimui, akivaizdu, kad tokiam pažinimui neužtenka konstatuoti sąmonės intencionalumą ir laikinės sąmonės sampratų ribotumą. Siekiant suprasti, kas slypi po ne-objektyvėmis, intencionalios

struktūros neturinčiomis patirtimis, taip pat šio tipo patirčių vietą visoje Voegelino filosofinėje antropologijoje, būtina pažvelgti į tai, kaip traktuojama žmogiškoji patirtis šioje filosofijoje.

1.2. Voegelino patirties problema ir Amerikos *common sense* filosofija⁹

Husserlio fenomenologijos ribotumo eksplikacija neatskleidžia paties Voegelino sąmonės teorijos pozityviojo turinio. Kaip minėta anksčiau, tai, kad Voegelinas siekė peržengti sąmonės, kaip transcendentalinio objekto su jam priklausančiu intencionalių aktų srautu laikinėje perspektyvoje, ribas, neatsako į klausimą – ką iš tiesų Voegeliniui reiškė autentiška ir neredukcionistinė žmogiška patirtis?

Klausimas apie Voegelino patirties ir sąmonės sampratos pozityvųjį turinį nėra trivialus paties Voegelino kūrybos atžvilgiu mažiausiai dėl dviejų priežasčių. Pirmoji – tiek dėl paties Voegelino mąstymo būdo, tiek dėl jo darbų fragmentiškumo nė viename tekste nerasime išsamios ir eksplikitinės analizės, kur Voegelinas pristatytų pamatines teorines savo kūrybos prielaidas, t. y. kur nedviprasmiškai atsakytų: kaip vis dėlto turėtume traktuoti sąvoką „patirtis“ E. Voegelino filosofijos kontekste? Sistemiško ir artikuliuoto atsakymo į šį klausimą nerasime nė viename pavieniame E. Voegelino darbe – atsakymai į šiuos iš esmės pamatinius klausimus yra išsibarstę milžiniškame Voegelino kūrybose korpuse ir lieka iki galo neartikuliuoti.

Antroji akivaizdi priežastis, dėl kurios prasminga kelti klausimą, kas vis dėlto sudaro patirties sampratos pozityvųjį turinį Voegelino sąmonės filosofijoje, yra šio klausimo relevantiškumas siekiant suprasti visą Voegelino filosofinį projektą, įskaitant jo politinę teoriją. E. Voegelino politinėje filosofijoje politinė tikrovė yra analizuojama referuojant į šią tikrovę ontologiškai grindžiančią patirtinę tikrovę. „Patirtis“, kad ir kaip Voegelinas ją suprato brandžiuosiuose ir svarbiausiuose savo darbuose, tapo jo politinės filosofijos centru ir išeities tašku, nes politinė tikrovė šioje sampratoje yra neatsiejama nuo žmogiškos patirtinės tikrovės, kurią eksplikuoja sąmonė filosofija (Schmutz: 255). Politika Voegelino darbe nėra autonomiška sritis – ji čia yra neišvengiamai įsišaknijusi platesniuose patirtiniuose kontekstuose, kuriuos

⁹ Skyrius parengtas anksčiau išleisto straipsnio šia tema pagrindu (žr. Caturianas 2021).

sudaro tokių skirtingų žmogiškosios patirties komponentų kaip kad gamtos srities ir transcendencijos patirtys, visuma (Trepanier 2008: 50).

Voegelino „Naujojo politikos mokslo“ programos analizė parodys, kad patirtinė tikrovė ir jos struktūra šioje koncepcijoje yra pamatinis visuomeninę ir politinę tvarką grindžiantis veiksnys, todėl siekdamas suprasti politinę tikrovę iš esmės (o ne tik jos išorinius atributus) politikos mokslininkas savo analizėje privalo nuolat referuoti į politinę tikrovę ontologiškai grindžiančią, konstitutyvinę patirtinę tikrovę. Visuomenių ir valstybių dinamiką istorijoje lemia sąmonę formuojančios būties tvarkos patirtys, arba, pasitelkiant grakštesnę paties Voegelino formuluotę, „istorijos tvarka kyla iš tvarkos istorijos“ (Voegelin 2001, 19). „Tvarka“ Voegelino kūryboje reiškia ne ką kita, o būties tvarkos *patirtį*, kuri struktūruoja politinę tikrovę ir kurią visuomenės artikuliuoja pasitelkdamas skirtingus simbolius (Hogan 1). Būtent dėl šios priežasties naujojo politikos mokslo „pirmoji ir galbūt svarbiausia taisyklė“ buvo „sugrįžti prie patirčių, grindžiančių simbolių“ (Voegelin, 2011, 90) – t. y. patirtinės tikrovės, kurioje yra išsisknijusi socialinės ir politinės tvarkos struktūra ir dinamika.

1.2.1. E. Voegelino patirtis – Kantiškasis fenomenalizmas?

Pirmas dalykas, kurį suvokiame nagrinėdami brandžiuosius Voegelino darbus, yra tai, jog patirtis čia nėra traktuojama kaip „patirtis“ klasikine (britiškojo) empirizmo tradicijoje aptinkama prasme, t. y. kaip per jusles gaunamos informacijos ar faktų visuma. Negana to, panašu, kad esminis „tvarkos patirties“, kuri turi didžiausią reikšmę Voegelino politikos filosofijoje, bruožas yra jos neobjektiškumas:

Neobjektinis tvarkos patirties pobūdis nepripažįsta jokio vadinamojo intersubjektyvaus tvarkos žinojimo; vietoje to tikrovės neapčiuopiamumas, kuris nereiškia jos neišreiškiamumo, suteikia erdvę įvairioms patirtims, motyvuojančioms atitinkamą simbolinių šių patirčių išraiškų skaičių (Voegelin 1990a: 147)

Kitur Voegelinas sako:

Tiesa nėra rinkinys teiginių apie pasauliui imanentinį objektą; tai yra pasauliui transcendentinis *summum bonum*, patirtinė sielą kreipianti jėga, apie kurią galime kalbėti tik analoginiais simboliais. Transcendentinė tikrovė negali būti kognityvinis objektas kaip kad pasauliui imanentinė informacija, nes ji su žmogumi nesidalija imanentinės būties baigtinumu ir laikiškumu. [...] Kai filosofas tiria sielos dvasinę tvarką, jis tiria patirčių sritį, kurią jis gali aprašyti tik simbolių kalba, išreiškiančia sielos judėjimą link transcendentinės tikrovės ir sielos užtvindymą transcendencija (Voegelin 2000b: 419).

Ką reiškia tai, kad Voegelinui būties tvarkos patirtis negali tapti kognityviniu objektu ir tai, kad ją įmanoma išreikšti tik analogijos principu, t. y. per simbolius? Pirmiau nurodytos citatos apie būties „neapčiuopiamumą“ ir neobjektiškumą, t. y. kad ji išsprūsta iš intencionalios sąmonės, operuojančios kognityviniais objektais, rėmų, gali sudaryti įspūdį, jog Voegelinas savo būties patirties sampratą priešina „objektyviai tikrovei“, t. y. tikrovei, egzistuojančiai nepaisant arba nepriklausomai nuo patiriančiojo subjekto. „Patirtis“ Voegelinio filosofijoje tokiu atveju reikštų tam tikrą subjektyvią, grynai mentalinę tikrovę, o simboliai, kuriais išreiškiama ši subjektyvi tikrovė, reikštų tam tikrą savavališką mentalinį konstruktą, referuojantį į minėtąją subjektyvią tikrovę. „Transcendencija“, „anapus“ ir „sielos užtvindymas transcendencija“, apie kuriuos Voegelinas kalba minėtose citatose, tokiu atveju būtų ne daugiau nei eilinis neologizmas, neturintis nieko bendro su transcendencija ar transcendentine tikrove klasikine šios filosofinės sąvokos prasme¹⁰. Simboliai, kuriuos pasitelkus, pasak Voegelinio, istorijoje buvo artikuliuojama transcendencijos patirtis, tereikštų tam tikrą fikciją, konstruktus, kuriais siekiama paaiškinti ir išreikšti tikrovę, kuri yra neišreiškiama ir nepaaiškinama – nes yra arba neprieinama pažinimui, arba apskritai neegzistuoja. Lygiai taip pat, Voegelinio istorijos filosofijos principas, jog „istorijos tvarka kyla iš tvarkos istorijos“, remiantis šia interpretacija, reikštų tai, kad lemiamas žmonijos istorijos raidos veiksnys buvo tam tikra šių savavališkų mentalinių konstruktų iškilimo ir dinamikos scena.

Panašią patirties ir jos simbolinės artikuliacijos Voegelinio filosofijoje interpretaciją pateikia, pvz., M. W. Poirier savo išsamiaame straipsnyje „Erico Voegelinio imanentizmas: žmogus prieš transcendenciją“ (Poirier: 2009). Kaip čia teigia straipsnio autorius, nors Voegelinio kūryboje nuolat figūruoja „transcendentinio būties pagrindo“ arba „anapusybės“ patirties motyvas, iš tiesų „[P]agrindas, kurį jis patyrė, neegzistavo anapus patiriančio subjekto, būtent, konkretaus patiriančiojo žmogaus. Jis egzistavo tik kaip patiriančio subjekto egzistencialistinės sąmonės išraiška“ (Poirier: 8).

Kalbant dar konkrečiau, M. W. Poirier Voegelinio patirties sampratą aiškina pasitelkdamas gerai žinomą, dar iš Kanto filosofijos paveldėtą daikto savyje (*noumena*) ir pavidalo (*phenomena*) distinkciją, Voegeliną iš esmės laikydamas klasikinio vokiečių idealizmo tradicijos atstovu. Kaip žinoma, I.

¹⁰ Transcendenciją suvokiant kaip nepriklausomai nuo subjekto pažinimo, anapus laiko ir erdvės kategorijų egzistuojančią tikrovę.

Kantas savo „Grynojo proto kritikoje“ teigė, kad žmogaus spekuliatyviam protui yra prieinama tik pavidalų arba fenomenų sritis: mūsų patirties ribas nubrėžia patirtinės medžiagos ir ją struktūruojančių transcendentalinių pažinimo formų sintezė. *Realiai* (t. y. nepriklausomai nuo mūsų sąmonės ir transcendentalinių pažinimo formų) egzistuojantis „daiktas savyje“ (*noumena*), mums atsiveriančio reiškinių-fenomeno priežastis visuomet lieka nepažini, t. y. *noumena* nėra tiesiogiai prieinama mūsų patirties arba spekuliatyvaus proto intuicijai. M. W. Poirier interpretacijoje ši skirtis tampa lemtinga siekiant suvokti ir E. Voegelino patirties sampratą:

Tai, ką čia teigiu, yra tai, kad Voegelino fenomenologinė prieiga yra išsisknijusi moderniojoje eroje ir visiškai eksplicitiškai Husserlio mąstymo aspektuose, kurie savo ruožtu buvo išsiskniję Imanuelio Kanto mąstyme. Taigi Voegelino deskriptyvi prieiga buvo nukreipta tik į reiškinių sritį, ir jis pats, atrodo, buvo įsitikinęs, kad noumeninės srities arba apskritai nėra, arba, jeigu noumeninė sritis yra, tuomet ji yra visiškai neišreiškiamą, t. y. anapus žmogaus gebėjimo kalbėti apie ją suprantamu būdu. Noumeninė sritis, geriausiu atveju, yra pasaulis anapus pasaulio, kuriame žmonės gyvena ir pažįsta, o blogiausiu atveju ji neegzistuoja (Poitier: 15).

Taip interpretuojant, E. Voegelino „transcendencija“ arba „būties pagrindas“, apie kurių patirtį Voegelinas kalba savo filosofijoje, visiškai nereferravo į nepriklausomai nuo sąmonės egzistuojančią tikrovę arba – pasitelkiant Kanto terminologiją – noumeninę sritį, nes ši žmogaus patirčiai iš principo neprieinama. Patirtis, įskaitant „transcendencijos“ ar „būties pagrindo“ patirtį, šiuo atveju Voegelino filosofijoje nurodė fenomenų, pavidalų arba reiškinių sritį, t. y. reiškė tam tikras mentalines reprezentacijas, kurių sąveika su „daiktu savaime“, t. y. tikrove anapus mūsų sąmonės, lieka neaiški. Kituose skyriuose bus bandoma įrodyti, jog ši Voegelino patirties sampratos interpretacija yra ne tik visiškai netiksli, bet netgi diametraliai priešinga pačioms giliausioms Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos intencijoms, kurios buvo nukreiptos į subjekto ir objekto perskyros įveiką Vakarų filosofijoje.

W. Jamesas, „grynoji patirtis“: Voegelino susidūrimas su Amerikos filosofija

Keletas gerai žinomų E. Voegelino kūrybos aspektų vis dėlto turėtų kelti rimtų abejonių dėl praėjusiame skyriuje pateiktos jo patirties sampratos interpretacijos. Visų pirma, neįtikėtinai skamba tai, jog E. Voegelino rango mąstytojas nesuprato termino „transcendencija“ reikšmės ir to, jog šis terminas implikuoja vienokį ar kitokį sąmonės peržengimą. Antra, visiems nors kiek geriau susipažinusiems su šio mąstytojo darbais gerai žinoma, kad

Voegelinas nuolat kritikavo tiek fenomenalizmą kaip Naujųjų amžių filosofinį principą, neleistinai redukuojantį tikrovę į tam tikrą reiškinių ir jų santykių visumą (Voegelin 1999b: 181), tiek iškiliausių savo meto fenomenologijos atstovų – visų pirma E. Husserlio – pamatines filosofines prielaidas (žr., pvz., Voegelin 1990a: 15). Vis dėlto didžiausias abejones dėl praėjusiam skyriuje pateiktos E. Voegelino patirties sampratos interpretacijos turėtų kelti tai, kad pats E. Voegelinas viename iš savo vėlyvųjų ir svarbiausių darbų, esė „Patirties ir simbolizavimo ekvivalentiškumai istorijoje“, eksplacitiškai paneigė šią patirties interpretaciją:

[...] mes galėtume pasitraukti į konvencinę sąmonės kaip reflektivių aktų progresijos konstrukciją: galėtume suskaidyti pirmaprādės srities patirtį į tikrovę anapus sąmonės ir patirtį, kuria ji yra reprezentuojama sąmonėje; tuomet galėtume sąmonei leisti reflektuoti patirtį, kaip jos turinį, ir šio sąmonės turinio genezę; [...]

Tačiau dalyvavimo pirmaprādėje srityje iškylančios tiesos patirtį ir jos mediatyvinio artikuliacijai per simbolius atidavimas tokiam išmėsinėjimui sunaikintų patirties – kaip patiriamos – tikrovę. Nėgama to, tai būtų nesuderinama ne tik su ikisokratine ir klasikine sielos analize, bet ir su tokiais dvidešimtojo amžiaus mėginimais išspręsti problemas kaip kad Williama Jameso „grynosios patirties“ samprata ir analizė (Voegelin 1990b: 130–131).

Kaip matome, patirties redukavimas į grynai subjektiui priklausiančių reiškinių sritį, kaip ir pati „fenomenų“ ir „daikto savyje“ distinkcija Voegelinui atrodė iš esmės nepriimtina ir iškreipianti patirties kilmės esmę. Tačiau kas gi yra pirmiau pateiktoje citatoje Voegelino minima „pirmaprādės srities patirtis“ ir kokį vaidmenį čia vaidina W. Jameso grynosios patirties samprata?

Amerikos filosofijos apskritai ir W. Jameso įtaka Voegelino mąstymui yra gerai žinomas ir daugelio žymiausių Voegelino kūrybos tyrinėtojų pabrėžiamas faktas (Sandoz 2012: 71–90; Day: 273; Harter: 73–85). Savo paties autobiografijoje Voegelinas apibūdina susidūrimą su amerikietiška mintimi kaip „lūžį mano intelektualinėje raidoje. [...] buvau priblokštas naujo pasaulio, apie kurio egzistavimą anksčiau nė neįtariau“ (Voegelin 2011: 46). Šis Voegelino autobiografijoje randamas liudijimas suteikia atramos tašką analizuojant filosofo patirties ir sąmonės kaip tikrovės dalies ir dalyvio sampratos susiformavimą:

Jameso studija klausimu „Ar sąmonė egzistuoja?“ (1904) tuomet mane pribloškė ir tebepribloškia kaip vienas iš svarbiausių dvidešimtojo amžiaus filosofinių dokumentų. Išplėtodamas savo grynosios patirties sampratą Jamesas prisilietė prie dalyvavimo sąmonės tikrovės tiek, kiek tai, ką jis vadina grynąja patirtimi, yra kažkas, ką galima priskirti subjekto sąmonės srauto arba objektų išoriniame pasaulyje kontekstui. Ši fundamentali Jameso įžvalga patirtį tapatina su kažkuo, slypinčiu tarp dalyvavimo subjekto ir objekto (Voegelin 2011: 75).

Vienas iš originaliausių ir svarbiausių Williamo Jameso indėlių į Vakarų filosofijos istoriją yra jo vėlyvuojų kūrybos laikotarpiu išvystyta (i) grynosios patirties ir (ii) radikalaus empirizmo samprata, kurią randame esė rinkinyje „Esė apie radikalųjį empirizmą“ (James 1912). Nebūdami vientisos filosofinės sistemos dalimi, (I) ir (ii) vis dėlto išreiškia tai, ką būtų galima pavadinti „džeimsiškąja filosofine dvasia“, kuri daugeliu aspektų atsispindi Voegelino sąmonės filosofijoje.

Kaip žinoma, šiame darbe Jamesas sprendė vieną iš sudėtingiausių ir svarbiausių problemų Vakarų filosofijoje – santykio tarp subjektyvios (mentalinės) ir objektyvios tikrovės problemą, kuri, pasak paties Jameso, Vakarų filosofijos istorijoje lėmė epistemologinę, vargiai peržengiamą bedugnę tarp pažįstančiojo ir pažinamojo, subjekto ir objekto:

Filosofijos istorijoje subjektas ir jo objektas buvo laikomi absoliučiai diskretiškais esybėmis; ir todėl pastarojo pasiekiamumas pirmajam arba pirmojo gebėjimas suvokti antrąjį įgavo paradoksalų pobūdį, kurį įveikti bandė visų rūšių teorijos (James 1912: 52).

Ši neperžengiama bedugnė Jameso filosofijoje tampa peržengiama iš pažiūros paprastu, tačiau originaliu būdu – teigiant, kad tiek „subjektyvi“, tiek „objektyvi“ tikrovė yra sudarytos iš dar elementaresnės, pirmapradės „medžiagos“ – grynosios patirties (Gale 1999: 199).

Pažvelkime į visą Džeimso argumentą atidžiau. Šio argumento esmę iš pirmo žvilgsnio nėra sunku suprasti: pirminė, elementari epistemologinė kategorija – gryoji patirtis – kuria mes operuojame, yra ne psichinės ar fizinės, o dar už jas elementaresnės kilmės. Šią pamatinę kategoriją, „grynąją patirtį“, pats Jamesas apibūdina kaip „betarpišką gyvenimo tėkmę, kuri suteikia pagrindą mūsų vėlesniems apmąstymams su jų konceptualinėmis kategorijomis“ (James 1912: 93). Šią pirmapradę medžiagą, šį konceptualinį „narvą“ dar neuždarytą grynąją „tai“ (*that*), dar nepavirtusį apibrėžta sąvoka arba „kuo“ (*what*), grynąja jos forma, žinoma, patiria tik „naujagimiai kūdikiai, arba žmonės, esantys pusiau komoje dėl miego, vaistų, ligų ar smūgių“. Šitaip suprantama gryoji patirtis, nenusakomas ir grynąja savo forma dar nekonceptualizuotas jausmas, yra tam tikra statybinė medžiaga, iš kurios vėliau randasi daugelio klaidingai fundamentaliomis ir neredukuojamomis laikytos objektyvi ir subjektyvi, dvasinė ir kūniška, psichinė ir fizinė tikrovė. Vaikai, pasak Jameso, nedalija tikrovės į subjektyvų ir objektyvų pasaulius ir neturi metafizinių „pozicijų“ – tik mes bręsdami visiškai pamirštame, kad tai, ką pirma patyrėme kaip tiesiog dangaus mėlynę, vėliau priskiriame daikto fizinei savybei (objektui) arba mentaliniam įvaizdžiui (James 1984: 430;

Flanagan 1997: 44). Būtent šis atsigręžimas į nesuterštą, vaikišką sąmonę parodo grynosios patirties realumą ir tuo pat metu – metafizinio dualizmo iliuziškumą.

Taigi grynoji patirtis nėra nei subjektyvi, nei referuojanti į išorinį, objektyvų pasaulį – pati ši distinkcija yra išvestinė savaime neutralios, grynosios patirties atžvilgiu. Tačiau kodėl viename kontekste tam tikrą patirtį laikome daiktu, esančiu išorėje (arba išorėje esančio daikto savybe), o kitame kontekste – vaizdiniu, sapnu ar tam tikrų subjektyvios sąmonės procesų dalimi? W. Jameso atsakymas į šį klausimą paprastas: patirties priskyrimas „subjektyviai“ arba „objektyviai“ tikrovei priklauso nuo šios patirties *santykio* su kitomis patirtimis, arba, tiksliau, jos vietos likusių patirčių struktūriniame kontekste. Štai pati savaime nebūdama nei fiziniu objektu, nei įspūdžiu sąmonėje „kambario patirtis“ pirmuoju arba antruoju tampa priklausomai nuo šios patirties konteksto:

Kaip kambarys patirtis užėmė tą vietą ir turėjo tą aplinką jau trisdešimt metų. Kaip tavo sąmonės laukas jis galėjo neegzistuoti iki dabar. Kaip kambaryje dėmesys jame atras begalę naujų detalių. Sutelkus dėmesį, vien kaip tavo sąmonės būklėje, joje teiškils vos kelios naujos [detalės]. Kaip kambarį jį sunaikinti prireiktų žemės drebėjimo, gaujės vyrų ir – bet kuriuo atveju - tam tikro laiko tarpo. Kaip tavo subjektyvią būklę, [jį sunaikinti] pakaktų užmerkti akis ar bet kurio akimirką trunkančio tavo vaizduotės žaismo. Realiam pasaulyje jį sunaikins ugnis. Savo sąmonėje gali leisti ugniai žaisti su juo be jokių pasekmių (James 1912: 13–14).

Taigi patirties kaip tokios (arba neutralios grynosios patirties) priskyrimas vidinei subjekto arba išorinei-objektyviai tikrovei priklauso nuo to, kokia yra šios patirties santykių su kitomis patirtimis struktūra: kai šią patirtį su kitomis sieja koherentiški, pastovūs, tvarkingi ir griežtai apibrėžti ryšiai, mes ją priskiriame objektyviai egzistuojančiam išoriniam pasauliui, o šiems ryšiams esant padrikiems, nepastoviams, netvarkingiems ir neapibrėžtiems, patirtį priskiriame sąmonės srautui, vidiniams subjekto vaizdiniais, sapnams ir t. t.

Vis dėlto, atsiribojus nuo šiųdviejų skirtingų patirtinių kontekstų, grynoji kambario patirtis nėra nei esanti mano sąmonės viduje, nei jos išorėje:

Mes sakome, kad kaip „subjektyvi“, patirtis reprezentuoja; kaip „objektyvi“, ji yra reprezentuojama. Tai, kas reprezentuoja, ir tai, kas yra reprezentuojama, skaičiumi yra viena; mes turime atminti, kad patirtyje *per se* nėra jokio reprezentavimo ir buvimo reprezentuojamam dualizmo. Jos grynojoje formoje, arba izoliuotoje, nėra dalijimosi į sąmonę ir sąmonės objektą. Jos subjektyvumas ir objektyvumas tėra funkciniai atributai, realizuojami tik kai patirtis yra „paimama“, t. y. kai apie ją kalbama, dukart, kartu apsvarstant atitinkamai du skirtingus jos kontekstus [...] (James 1912: 23).

Pačia fundamentaliausia prasme tikrovė mums pirmiausia atsiveria ne dualistine forma, t. y. ne kaip vaizdiniai sąmonėje, referuojantys į už sąmonės esančius objektus, o kaip viena, neutrali patirtis, kurią tik vėliau ir retrospektyviai, atsižvelgdami į kontekstą, diferencijuojame į atitinkamus tikrovės sektorius. Ši grynoji patirtis, kuri tik potencialiai gali virsti objektyvia išorine arba subjektyvia sąmonės tikrove, savo pirmine forma visuomet yra vientisa, neutrali ir tikra. Patirtis savaime nėra nei mentalinė, nei fizinė. Žinoma, gryniosios patirties pirmumas čia greičiau yra loginis, o ne empirinis: kaip minėta, pats Jamesas pripažino, kad grynąją patirtį izoliacijoje nuo kitų patirčių konteksto, t. y. nepriskirtą išorėje egzistuojančiam objektui ar mentaliniam įvaizdžiui, patiria tik tam tikrose sąlygose atsidūrę žmonės (maži vaikai, ligoniai, apsvaigę ir t. t.). Vis dėlto tai nepaneigia esminės Jameso tezės: tikrovė savo pirmaprade forma mums neatsiveria kaip suskaidyta į vidinę-subjektyvią ir išorinę-objektyvią. Metafizinio dualizmo atsisakymas gelbsti kasdienio sveiko proto diktuojamą „gyvenimo patyrimą“, kuriam svetima dualistinė patirties samprata, kurios laikydamiesi pažįstame mentalinius vaizdinius, vienaip ar kitaip jungiančius mus su „išorėje“ egzistuojančia objektyvia tikrove: mes patiriame kambarį ir knygą, o ne pastarųjų vaizdinius, jungiančius mus su anapus tiesioginės patirties esančiais objektais (James 1912: 12)¹¹.

Svarbu suprasti – ir tai vienas iš esminių momentų analizuojant Jameso įtaką Voegelino sąmonės filosofijai – kad gryniosios patirties samprata jokiu būdu nereiškia, jog tikrovė Jamesui yra sudaryta iš tam tikro homogeniško ontinio prado, kurio ieškojo daugelis ikisokratikų „gamtos filosofų“. Kaip teigia pats Jamesas:

Egzistuoja tiek medžiagų, kiek ir patiriamų daiktų „prigimčių“. Jei paklaustumėte, iš ko yra sudaryta bet kuri gryniosios patirties dalelė, atsakymas visuomet yra tas pats: „Ji yra sudaryta iš to, iš ko atrodo sudaryta, iš erdvės, iš intensyvumo, iš plokštumos, iš rudumo, sunkumo ar dar daug ko“ (James 1912: 26).

Taigi metafizinio dualizmo, kaip pamatinės tikrovės ontologinės struktūros, atsisakymas nereiškia, kad Jamesas savo filosofijoje palaikė tam tikrą

¹¹ Būtent šiame kontekste pasidaro aišku, kodėl Jamesas savo garsiojoje esė neigia sąmonės kaip atskiros „substancijos“, t. y. kokybiškai nuo likusios tikrovės absoliučiai skirtingos esybės egzistavimą. Sąmonė nėra iš specifinės „psichinės“ substancijos sudarytas daiktas, o tik dar viena patirtis tarp kitų patirčių: mūsų „Aš“ arba mūsų minčių srautas tėra dar vienas prašmatnus vardas mūsų kvėpavimo procesui nusakyti, o Kanto „aš mąstau“, kuris turėtų lydėti kiekvieną objektą mūsų sąmonėje, tereiškia „aš kvėpuoju“ (James 1912: 37).

monistinę Visatos sampratą, pagal kurią neutrali gryoji patirtis yra visų daiktų būties *arche*. Todėl, užuot kalbėjus apie neutralų monizmą, vėlyvojoje Jameso kūryboje reikėtų kalbėti apie neutralųjį pliuralizmą: realūs yra visi patiriami daiktai, jų savybės ir santykiai (Putnam 1999: 298; Copleston 1966: 333)¹². Šis Jameso kūrybos aspektas tiesiogiai veda prie pamatinio Jameso radikalojo empirizmo postulato, teigiančio, kad „vieninteliai dalykai, apie kuriuos diskutuos filosofai, bus dalykai, kuriuos įmanoma apibūdinti pasitelkus patirtį“ (James 1987: 826).

Kokios yra Jameso radikalojo empirizmo ir svarbiausiojo elemento, grynosios patirties, sampratos implikacijos patirties sampratai Voegelino sąmonės filosofijoje? Visų pirma, grynojoje patirtyje mums atsiskleidžianti tikrovė susideda ne iš diskretiškų, vienas nuo kito izoliuotų objektų srauto, o turi tam tikrą vientisą, į darnų kontinuumą sujungtą struktūrą. Nors iš pirmo žvilgsnio šis „radikalaus empirizmo“ metodinis postulatas atrodo kaip bandymas griežtai apriboti filosofinių tyrinėjimų horizontus, labai greitai paaiškėja, jog, žvelgiant iš savojo meto perspektyvos, iš tiesų Jamesas siekė šiuos horizontus praplėsti. Pagrindą tai teigti suteikia bene esminė iš radikalojo empirizmo postulato kylanti išvada, t. y. jog *realūs yra ne tik patiriami daiktai, bet ir pastaruosius siejantys bei skiriantys konjunktyvūs bei disjunktyvūs ryšiai*. Kaip teigia pats Jamesas, „konjunktyvūs bei disjunktyvūs ryšiai tarp daiktų yra lygiai tokia pati tam tikros tiesioginės patirties dalis kaip ir patys daiktai, nė kiek ne mažiau ir ne daugiau“ (James 1987: 826). Ryšių, jungiančių daiktus, įtraukimas į patirties sampratą radikalųjį empirizmą skyrė nuo klasikinio arba britiškojo empirizmo, kur, kaip, pavyzdžiui, teigia

¹² Kaip suderinti šį deklaruojamą pliuralizmą su vos keliais puslapiais anksčiau išsakyta mintimi, jog egzistuoja tik viena „pirminė ar esminė medžiaga, iš kurios viskas yra padaryta, ir šią medžiagą mes vadiname grynąja patirtimi“? Pagal vieną iš įtikinamiausių interpretacijų, prieštaravimo čia iš tiesų nėra, jei darysime prielaidą, kad Jamesas grynajai patirčiai suteikė dvi prasmes. Pagal pirmąją, gryoji patirtis yra kažkuo panaši į Aristotelio materiją, t. y. Jamesas ją laikė ne empiriškai egzistuojančia konkrečia „medžiaga“, o „metafizine medžiaga“, išreiškiančia grynąjį neapibrėžtumą arba grynąją potencialumą (Gale 1999: 208). O „bendroji medžiaga“, kurią, kaip matėme iš ankstesnės citatos, Jamesas atmetė, reikštų tam tikrą faktiškai egzistuojantį visų patirčių substratą. Tai, kad Jamesas grynąją patirtį siejo su Aristotelio materijos samprata, pavirtina kelios „Esė apie radikalųjį empirizmą vietos“, kur gryoji patirtis vadinama „visa ko *materia prima*“ (James 1912: 138) ir kur teigiama, kad ji „yra subjektas arba objektas dar tik potencialiai“, o „kol kas tai tik visiškai neapibrėžta tikrovė arba egzistencija“ (James 1912: 74). Antra vertus, gryoji patirtis antrąją prasme išreiškia tą pirminę, į subjekto ar objekto tikrovę dar nediferencijuotą medžiagą, kurią tiesiogiai patiria tik kūdikiai ar apsvaigę (Gale 1999: 209).

Hume'as, mes patiriame tik paskirus esinius, bet ne juos jungiančius (priežastinius) ryšius, kurie čia visuomet yra slėpinys.

Radikaliojo empirizmo „radikalumas“, t. y. jo daroma prielaida, kad esinius jungiantys ryšiai yra lygiai taip duoti patirtyje ir todėl tokie pat realūs, reiškia, jog norint pagrįsti patiriamo pasaulio koherentiškumą nebereikia apeliuoti į neva mūsų patirtį struktūruojančias transcendentalines, trans-empirines struktūras, tokias kaip žymiosios Kanto *a priori* pažinimo formos: tikrovė fundamentaliausia savo (grynosios) patirties forma atsiveria kaip savaime koherentiška, darni ir sąryšinga (James 1976: 42–43). Šis natūralus patirties koherentiškumas reiškia ir tai, kad pačia gryniausia savo forma mums atsiskleidžianti tikrovė yra tikrovė, įsitvirtinusi tam tikrame kontekste, ir todėl prasminga tikrovė: mes niekuomet nepatiriame tiesiog „mėlynos spalvos“, bet mėlyną dangų, vandenyno mėlynę ir t. t. Veikiausiai kontr-intuityviausias Jameso filosofijos aspektas ir yra šioji prielaida, kad kontinuumą sudaranti grynoji patirtis yra fundamentaliausia ir pirmą kartą mums atsiverianti tikrovės forma, o „subjektyvi-mentalinė“ ir „objektyvi“ tikrovės tėra šios pirminės tikrovės abstrakcijos ir antriniai vediniai.

Būtent šis „grynosios patirties“ vidinio koherentiškumo ir prasmingumo aspektas yra kertinis siekiant suvokti ir Voegelino patirties sampratą. Kaip žinome, su Naujųjų amžių filosofijos iškilimu patirtis buvo pradėta traktuoti kaip tam tikras diskretiškoms juslėms gaunamų „grynų“ duomenų arba informacijos srautas. Bent kiek geriau susipažinusiems su XVII a. ir vėliau iškilusiomis filosofinėmis sistemomis yra žinoma, kad Naujųjų amžių epistemologija buvo linkusi patirtį išskaidyti į elementarias ir diskretiškas arba izoliuotas grynosios percepcijos būdu gaunamas daleles: ryškiausi pavyzdžiai čia yra J. Locke'o juslių teikiamos „paprastosios idėjos“, kurių pagrindu neva konstruojame kompleksines sudėtines idėjas, arba D. Hume'o „paprastieji įspūdžiai“ – elementariausia juslių teikiama informacija, kurios jau nebegalima išskaidyti ir kurios pagrindu konstruojame sudėtingesnius „įspūdžius“ ir „idėjas“. Ši tendencija redukuoti žmogišką patirtį į diskretiškus kognityvinius objektus regima ne tik empirikų, bet jau ir Dekarto filosofijoje:

Terminu „mintis“ aš suprantu viską, kas vyksta mūsų viduje ir ką mes įsisąmoniname. [...] Taigi ne tik supratimo, valios ir vaizduotės aktai, bet ir pojūčiai turėtų būti laikomi mintimis (Descartes 1985: 1995).

Redukcionistinė patirties samprata, žmogišką patirtį apribojanti diskretiškais objektinę struktūrą turinčiais elementais, kognityviniais objektais,

nusakančiais išorės jusių pateikiamus ar vidinius psichinių aktų faktus, reiškė, jog pati tikrovė ilgainiui tampa suvokiama kaip tam tikra pavienių, vienas nuo kito izoliuotų, diskretiškų esinių visuma (Webb 2014: 57). Ši redukcionistinė patirties samprata Vakarų filosofijoje neturi vieno konkretaus pradžios taško, tačiau taip suprantamos patirties sampratos šaknys greičiausiai jau slypėjo Viduramžių nominalistinėje kalbos teorijoje, kurioje žodžiai visuomet privalo referuoti į pavienius daiktus ir jų tarpusavio ryšius. Prasmingą žmogišką patirtį apribojus objektinę struktūrą turinčiais elementais, t. y. informacija, ateinančia „iš išorės“, ši patirties samprata neišvengiamai nulems ir tai, kaip mes suvokiame tai, kas yra pati būtis. Kaip pažymėjo vienas iš žymiausių šiuolaikinių Voegelino tyrinėtojų E. Webbas, patirties redukcija į išoriškai pažįstamus objektus Voegelinui buvo nepriimtina, nes „tiems, kurie – kaip kad Voegelinas – visų pirma mąsto apie žmogaus egzistencinę užduotį, tai paneigia pačią šios užduoties galimybę, paneigiant tai, kad būtis yra kažkas, į ką žmogus gali būti įsitraukęs ir ką galima pažinti patirtimi iš vidaus“ (Webb 2014: 56).

Būties patirtis „iš vidaus“ buvo terminas, kurį pats Voegelinas dažnai vartojo kalbėdamas apie savąją išplėstinę patirties sampratą, priešpriešinamą Naujųjų amžių epistemologijai būdingam patirties redukavimui į duomenis arba diskretiškus kognityvinius objektus abstrahuojantis nuo platesnio prasminio fono (Voegelin 2000b: 224; 1990a: 21, 175). Taip suprantama „vidujinė“ patirtis yra glaudžiai susijusi su Voegelino žmogaus kaip būties dalies ir dalyvio, savo ontine struktūra atkartojančio pačią būties struktūrą, samprata. Patirtis čia yra nebe neutralūs duomenys, o greičiau tam tikra kompaktiška, nereflektuota *supratimo* forma. Tai, kad Voegelinui patirtis reiškė būtent tokią kompaktišką supratimo formą, darosi aišku pažvelgus į svarbiausią jo darbą „Tvarka ir istorija“, kur, pavyzdžiui, senovės Rytų civilizacijų kontekste patirtis aprašoma taip:

Žmogaus ir visuomenės gyvenimas patiriamas kaip valdomas tų pačių būties jėgų, kurios valdo ir kosmosą, o kosminės analogijos ir išreiškia šį žinojimą, ir integruoja visuomeninę tvarką į kosminę. Metų laikų ir augalų bei gyvūnijos pasaulio vaisingumo ritmai, kaip ir dangaus kūnų sukimasis, nuo kurio ir priklauso šie ritmai, turi būti suprantami kaip tvarka, suteikianti analogijas (Voegelin 2001: 78).

Voegelino išplėstinę patirties traktuotė gali būti palyginta ne tik su džeimsiškąja, bet ir su Aristotelio patirties samprata: abiem atvejais patirtis suvokiama ne kaip „neutralūs“ bei „gryni“ percepcijos būdu gaunami duomenys, o kaip tam tikra kompaktiška, implicitiška suvokimo forma, t. y. tarpinė būklė tarp grynosios nereflektuotos, jūslėmis gaunamos informacijos

ir racionalaus suvokimo (Aristotle 1985b: 1552 / Metaph. 980b26–981a12; Webb 2014: 53)¹³.

Būtent šią patirties sampratą turėtume visuomet išlaikyti dėmesio centre, kalbėdami apie patirtį Voegelino kūryboje, t. y. patirtį, kaip ją implicitiškai traktavo pats Voegelinas. Tai padaryti nėra taip jau lengva, nes esame veikiami „tradicinių“ patirties filosofinių interpretacijų bei konotacijų, kurios susiformavo nominalistinės ontologijos ir epistemologijos tradicijoje. Neįsisąmonus, kad patirtis Voegelino kūryboje buvo gerokai artimesnė aristotelinei-džeimiškai (patirties kaip kompaktiškos racionalumo formos), o ne patirties kaip per jusles gaunamos informacijos sampratai, nebus įmanoma pradėti judėti link platesnės Voegelino sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos pozityviojo turinio eksplikacijos ir vertinimo.

1.2.2. Grynoji patirtis ir E. Voegelino sąmonės teorijos kontūrai

Epistemologinio ir ontologinio dualizmo atmetimas Jameso filosofijoje lėmė ir tam tikrą siekį atkurti pirmąjį intymumą su patiriama tikrove, tuo pat metu įveikiant susvetimėjimą su būtimi, dažnai siejamą su šiuo metafiziniu dualizmu (Lamberth 1997: 240). Visą mūsų tikrovę sudaro daugialypė, bet tuo pat metu vientisa, į subjektą ir objektą nesuskaidyta grynoji patirtis – embrionas, iš kurio vėliau išauga su subjekto ir objekto dvilypumu susijusios distinkcijos. Laikantis šios sampratos, mūsų sąmonė nėra mentalinė substancija, atskirta nuo jos atžvilgiu iš esmės heterogeniškos „objektyvios tikrovės“: mentalinė ir fizinė, subjektyvi ir objektyvi tikrovės, kaip matėme, tėra iš principo vientisos, nediskretiškos ir kontinuumą sudarančios tikrovės

¹³ Naujausi išsamūs tyrimai, nagrinėjantys šią „Metafizikos“ ištrauką, iš esmės patvirtina, kad Aristoteliui patirtis iš esmės reiškė kognityvinį gebėjimą, esantį vienu laipteliu aukščiau už grynąją juslių teikiamą informaciją – percepciją, tuo pat metu užimančią jungiamosios grandies tarp neracionalių juslių ir racionalumo vietą (Gregorić and Grgić 1). Patirtis šia prasme suponuoja tam tikrą bazinį, elementarų racionalumą, grynąją juslių arba percepcijos teikiamą informaciją organizuojantį į vientisą prasminę struktūrą. Aristoteliui patirtis buvo išimtinai žmogiška kognityvinė savybė, tik epizodiškai būdinga gyvūnams, nes tai yra tam tikras prasminis produktas, gaunamas atminties ir kitų kognityvinių galių dėka juslių teikiamą informaciją organizuojant ir jungiant į tam tikrą tvarkingą prasminį kontekstą. Čia lygiai taip pat galime prisiminti garsų Heideggerio (savo ruožtu nemažai skolingą Aristoteliui) teiginį, jog „niekada negirdime triukšmo ir garsų komplekso, vietoj to girdime girgždančią vežimą, motociklą. Girdima žygiuojanti kolona, šiaurys, tuksenantis genys, spragsinti ugnis. Reikia labai jau dirbtinio ir komplikuoto nusistatymo, kad „girdėtum“ „gryną triukšmą“ (Heidegger: 136).

atributai ir vediniai¹⁴. Sąmonė čia yra greičiau jau šios vientisos kontinuumą sudarančios tikrovės dalis, predikatas ir dalyvis, o ne jos atžvilgiu diskretiškas ir ontologiniu požiūriu heterogeniškas stebėtojas (Wilshire 1997: 105). Šiame skyriuje bus pristatytos kai kurios esminės šios subjekto ir objekto dvilypumą peržengiančios gryniosios patirties sampratos sąsajos ir implikacijos pamatiniams Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės teorijos elementams, kurie šiek tiek detaliau aptariami kituose skyriuose.

Jameso nuostata, kad patirtis yra tarpinė būseną tarp subjekto ir objekto, greičiausiai buvo viena iš esminių įtakų Voegelino žymiajai *Metaxy* (gr. „tarp“) sampratai, kuri yra centrinė visoje jo filosofinėje antropologijoje, istorijos ir politinėje filosofijoje. Voegelinui, panašiai kaip ir Jamesui, patirtis nėra kažkas mentalinio, slypinčio subjekte, ar daiktiško, slypinčio „išoriniame“ daiktų pasaulyje, o greičiau jau ontologiniu požiūriu pirmapradis pastarųjų dviejų susitikimas, vykstantis tarp šių, gryniosios patirties atžvilgiu išvestinių, polių. Taip suprantama grynoji patirtis yra pirmapradė, neredukuotina duotybė, tam tikras pirmapradis elementariausias visos būties (įskaitant žmogaus sąmonę) substratas. Dėl šios priežasties pačią sąmonę Voegelinas suvokė ne kaip psichinę substanciją, grynąjį „aš“ ar subjektą, vienaip ar kitaip patiriantį jo išorėje esančius „objektus“, o kaip tam tikrą procesą, kontinuumo dalį, kurioje susitinka ir vienas kitame dalyvauja žmogus ir būtis. Mąstantysis ir mąstymo objektas šioje sampratoje nėra atskirti ontologinės ir epistemologinės bedugnės. Mąstymas apie būti yra vieno, kontinuumą sudarančio būties proceso dalis, nes mąstantis subjektas yra kosubstancialus apmąstomos būties atžvilgiu arba, kitaip tariant, mąstantysis, o kartu ir mąstymo procesas yra tolydūs (t. y. nediskretiški) likusios būties atžvilgiu. Šiame kontekste lengviau suprasti tikrąją prasmę, suteikiamą dažnai skirtinguose Voegelino darbuose randamam leitmotyvui, kad negalime būti neutralūs būties stebėtojai, pakilę virš jos iš archimediško atskaitos taško, nes iš tiesų visuomet išliekame „panirę“ būtyje, kaip jos dalis ir dalyviai (Voegelin 2001: 39; 1990a: 27–28).

Sąmonė čia, panašiai kaip ir Jameso filosofijoje, visuomet išlieka ontiniu požiūriu įkūnyta ir inkorporuota vienoje, kontinuumą sudarančioje tikrovėje:

¹⁴ Pagal vieną iš interpretacijų, subjekto ir objekto, minties ir daikto ryšio problemą Jamesas sprendžia teigdamas, kad mintis ir jos objektas yra sujungiami gryniosios patirties kontinuumo, t. y. mintis tėra pradinis taškas gryniosios patirties, kuri baigiasi tiesioginiu daikto-objekto pažinimu. Šis gryniosios patirties „cementuojamas“ kontinuumas vėlgi yra pirmapradis, t. y. esantis logiškai pirmiau negu diferencijuota subjekto ir objekto perskyra (Sprigge 2006: 168).

šis požiūris, pasak Voegelino, yra „vienintelis kelias iš solipsizmo“ (Voegelin 1990a: 31). Panašiai kaip ir Jamesui, ontologinę ir epistemologinę bedugnę tarp subjektyvios ir objektyvios, mentalinės ir fizinės tikrovių peržengti leidžia nuostata, jog tiek viena, tiek kita tėra to paties pamatinio ontinio substrato aspektai: sąmonė niekuomet nėra visiškai diskretiška patiriamos būties atžvilgiu. Sąmonės kosubstancialumo su būtimi, kaip „epistemologinės bedugnės“ peržengimo esminės teorinės prielaidos, pagrindimą Voegelinas rado ne tik W. Jameso „grynosios patirties“ koncepcijoje, bet ir klasikinėje filosofijoje.

Antra, Jameso postulatas, kad radikalusis empirikas „privalo nei priimti į savo aiškinimus kokį nors tiesiogiai nepatiriamą elementą, nei pašalinti iš jų kurį nors tiesiogiai patiriamą elementą“, taip pat reiškia, jog grynosios patirties jokių būdu negalima apriboti vien joslėmis gaunama patirtimi. Jameso atvirumas traktuojant visas patirtis kaip tos pačios tikrovės dalį geriausiai atsiskleidžia jo „Religinių patirčių įvairovėje“, kur religija yra labiausiai pamatinė iš visų grynujų patirčių, kaip tam tikra žmogaus reakcija į būties visumos „tai“, reakcija į būties pagrindo, slypinčio už visų paskirų „daiktų“, patirtį:

Religija, kad ir kas tai būtų, yra žmogaus totalinė reakcija į gyvenimą. [...] Totalinės reakcijos skiriasi nuo atsitiktinių reakcijų, o totalios nuostatos skiriasi nuo įprastinių arba profesionalių nuostatų. Tam, kad pasiektum jas, turi peržengti būties pirmąjį planą ir pasiekti tą keistą išliekančios kosmoso visumos, kaip amžinos būties – artimos ar svetimos, baisios ar džiugios, mylimos ar neapkenčiamos – nuojautą, kurią tam tikru laipsniu turime visi (James 2002: 32).

Svarbiausias taip suprantamos religinės patirties bruožas yra tai, ką galima būtų pavadinti nuojauta, kad dalyvaujame platesniame būties kontekste, tiesiogiai mūsų intencionaliai sąmonei neatsiveriančioje, neregimoje tvarkoje. Religinio gyvenimo centrą, pasak Jameso, sudaro tikėjimas, jog „egzistuoja nematoma tvarka ir kad mūsų pagrindinis tikslas yra harmoningai prisiderinti prie jos“ (James 2002: 46). Dar svarbiau, kad ši tvarka religinei sąmonei niekuomet neatsiskleidžia taip, kaip percepcijos būdu gaunamos patirtys, t. y. kadangi religinė patirtis visuomet yra labiau „išsisklaidžiusi ir bendra“ nei juslių teikiama patirtis, jos mes niekuomet nepatiriame kaip tam tikro objekto, esančio „prieš mus“ (James 2002: 54; Niebuhr 1997: 221). Nepaisant to, nors dieviškoji tvarka mums niekuomet neiškyla kaip kognityvinis objektas, dalyvavimo joje patirtis, remiantis radikaliojo empirizmo postulatu, yra nė kiek ne mažiau reali nei percepcijos būdu gaunamos patirtys.

Ši nuostata, lygiavertėmis pripažįstanti visas – ne tik intencionalias, objektingą struktūrą turinčias – patirtis, originaliai išskleidžiama ir Voegelino istorijos bei politinėje filosofijoje. Kaip žinoma, pamatinę žmogišką *conditio humana* nusakantis terminas *Metaxy* čia nusakė ne tik patirties mediacinį pobūdį jau anksčiau aptartu horizontaliu subjekto-objekto, bet ir vertikaliu imanencijos-transcendencijos aspektu. Patirties metaksiškumas šia prasme reiškia, kad būti sąmonė (bent jau potencialiai) patiria kaip kontinuumą hierarchine tvarka struktūruotų skirtingų tikrovės sektorių, nuo absoliučią būties neapibrėžtį, nuolatinį kismą ir daiktų perėjimą į nebūtį išreiškiančios „apeironiškosios gelmės“¹⁵ iki radikaliai transcendentinio dieviškojo būties šaltinio arba pagrindo, suteikiančio pasauliui egzistenciją bei racionalią struktūrą („noetinė aukštuma“) (Voegelin 2011: 75–76). Patirties balansavimas tarp šių dviejų radikaliai priešingų polių reiškia, kad mūsų sąmonė, viena vertus, geba patirti dalyvavimą nuolatiname pasaulio balansavime ant nebūties ribos, nuolatiname empirinio, medžiaginio pasaulio kisme, daiktų ištirpimo nebūtyje neišvengiamybę, daiktų nuolatinį grįžimą į savo pirmąją neapibrėžtą formą, anaksimandriškąjį *apeiron*; antra vertus, mūsų sąmonė bent jau trumpą akimirką sugeba patirti ir absoliučios transcendencijos, peržengiančios bet kokią kismą ir atskirybes, trauką, absoliučiai transcendentinį visos būties ir jos racionalumo šaltinį, kurio patirtį Vakarų filosofijoje ryškiausiai išreiškia platoniskasis Vienis arba Gėris (*Agathon*) (Voegelin 2000: 263).

Svarbu tai, kad šie radikaliai skirtingi poliai nėra patiriami kaip kognityvinis objektas: anaksimandriškasis *apeiron* ir platoniskasis *Agathon*, pasak Voegelino, buvo simboliai, kurių pagrindinė funkcija – reprezentuoti ir *nukreipti* sąmonę į atitinkamą būties, kuri pati savaime niekuomet neatsiveria mums intencionalia forma, sritį. Kitaip tariant, pagrindinė šių simbolių savybė yra jų kryptingumas ir nesavireferentiškumas: normaliomis sąlygomis *Apeiron* arba *Agathon* turėjo būti kaip skaidrus lęšis, fokusuojantis sąmonę ne į save pačius, o į patiriamą tikrovę anapus šių simbolių (Webb 2014: 101).

¹⁵ *Apeiron* čia Voegelinas pasiskolino iš ikisokratiko Anaksimandro, kuriam jis reiškė tam tikrą pirmąją būties substratą, pradą, iš kurio visi daiktai randasi ir į kurį – suirdami – visi daiktai sugrįžta. *Apeiron* taip pat reiškia tam tikrą absoliučios neapibrėžties arba beribiškumo principą ir išreiškė pasaulio nuolatinį balansavimą ant nebūties ribos, empirinio, medžiaginio pasaulio nuolatinį kismą, senųjų medžiaginių daiktų ištirpimo nebūtyje neišvengiamybę, daiktų nuolatinį grįžimą į savo pirmąją neapibrėžtą formą. Voegelino sampratoje mes bent jau potencialiai turime (neobjektinį) šio taip suprantamo kismo, medžiaginės būties neišvengiamo perėjimo į nebūties būklę, patyrimą.

Metaxy būklė reiškia, jog dalyvavimą būtyje sudaro kontinuumas patirčių ir tik labai siauram šio kontinuumo segmentui yra būdinga intencionali tikrovė, kaip „objekto priešais mus“, patirties struktūra (Voegelin 1990a: 11).

Ši išplėstinė, transcendencijos-imanencijos vertikalę integruojanti patirties samprata, kaip teigė kai kurie komentatoriai, savo ruožtu gražina mus prie Platono epistemologijos, kuri lygiai taip pat į žmogiškosios patirties spektrą siekė inkorporuoti ne tik tai, ką vadiname jusline patirtimi, bet ir specifinę patirties formą, t. y. vien protu suvokiamų daiktų patirtį arba *noetinę* patirtį (patirtį dalykų, kuriuos apčiuopti gali tik specifinis, protingoms būtybėms būdingas „juslinis organas“ – t. y. *nous* arba protas). Maža to, ši platoniškoji patirties samprata reiškė, jog, skirtingai nuo juslinės patirties, *noetinę* dimensiją apimanti patirtis nėra iš karto duota kiekvienam žmogui nuo pat gimimo: šią išplėstinę patirtį imanoma įgauti palaipsniui ir tik įdėjus pakankamai pastangų, kurias Platonas metaforiškai lygino su tam tikru „atsigrėžimu“ (*Periagōgē*), sekant garsiąja olos alegorija, nusigrėžimu nuo šešėlių, atsigrėžimu į šviesos apšviestus tikruosius daiktus ir galiausiai į patį šviesos šaltinį (Leidhold 2018: 195).

Galiausiai iš to, kad grynoji patirtis yra ne tik fundamentaliausia mums prieinama tikrovė, bet ir visų labiau konceptualizuotų patirties formų (vartojant Jameso terminus, „ko“, išsivysčiusio iš „to“) pagrindas, kyla tai, ką būtų galima pavadinti Jameso antikonceptualizmu arba grynosios patirties primatu abstraktesnių ir išvestinių mąstymo modusų atžvilgiu (Sprigge 2006: 169). Šios nuostatos esmę nesunku perprasti: grynoji patirtis Jamesui yra tam tikras gyvas būties potyris, visuomet atsiskleidžiantis kaip nepertraukiamas kontinuumas. Abstrakčios sąvokos, kurias mes sudarome grynosios patirties pagrindu, neišvengiamai sunaikina šį tikrovės betarpiškumą ir intymumą, suskaidydamos jį į diskretiškus elementus:

Didysis skirtumas tarp patirties [percepts] ir sąvokų [concepts] yra tas, kad patirtis yra ištisinė, o sąvokos diskretiškos. [...] Kiekviena sąvoka reiškia vien tai, ką ji pavieniui reiškia, ir nieko daugiau; ir jeigu samprotautojas nežino, ar ji turi omeny viena, o ne kita, tai parodo, kad ši sąvoka yra netobulai suformuota. Patyrimo tėkmė, priešingai, nereiškia nieko, o tėra vien tai, kas betarpiškai yra. Kad ir kokį siaurą jos ruožą paimtume, tai visuomet daugybė–vienu metu, turinti savyje begalę aspektų ir bruožų, kuriuos suvokimas gali išimti, izoliuoti ir tokiu būdu turėti omenyje (James 1987: 1007).

Sąvoka, nors kyla iš grynosios patirties, tėra jos dirbtinė kopija, izoliuojanti nedidelę dalį patirties visumos. Kaip vėliau aiškins Jamesas, sąvokų kūrimas patirties pagrindu yra būtina racionalios žmogiškos egzistencijos dalis, leidžianti atsispirti nuo grynosios patirties dabartiškumo, suteikti patirčiai

reikšmes, leidžianti mokytis, kaupti žinias, kurti abstrakčias sistemas, paaiškinančias ir padedančias numatyti patirtį, ir t. t. Nepaisant to, sąvokos nėra ir negali tapti savireferentiškos, nes sąvokų reikšmė visuomet susideda iš jų ryšio su konkrečiomis patirtimis: „jos sudarytos iš patirties arba išdistiliuotos iš patirties dalių, tad pagrindinė jų funkcija yra iš naujo suvienyti su patirtimi vedant protą atgal į patyrimo pasaulį, kur bus jau geriau suprantama čia susidariusi situacija“ (James 1979: 48–49). Sąvokos radikaliajame empirizme turi padėti geriau orientuotis patirtyje ir tobuliau ją organizuoti: sąvoka turi būti skaidrus lęšis, pro kurį žvelgiame į patirtinę tikrovę. Piktnaudžiavimas sąvokomis, antra vertus, iškyla tuomet, kai klaidingai manome, jog sąvokos gali nusakyti tikrovės patirtį su visu jai būdingu intymumu ir konkretumu arba, dar blogiau, kad sąvokos suteikia nuodugnesnį tikrovės pažinimą. Atvirkščiai, giliausias tikrovės savybes, betarpišką ir intymų santykį su tikrove randame tik (grynojoje) patirtyje.

Būtent ši paradigma galiausiai paskatino Voegeliną apleisti savo „Politinių idėjų istorijos“ projektą. Suvokęs, kad „politinės idėjos“ tradicine šio termino prasme tėra epifenomenai, kuriuos tinkamai suvokti galima tik rekonstravus minėtąsias jas grindžiančias pamatines patirtis, Voegelinas apleido savo 14 metų rengtą „Politinių idėjų istoriją“ teigdamas, jog „nėra idėjų be tiesioginės patirties simbolių“ (Voegelin 2011: 69–70)¹⁶.

Politinės idėjos kartu su institucijomis, ritualais ir kitais politiniais atributais tėra simboliai, kuriais skirtinguose istoriniuose kontekstuose buvo artikuluojamos atitinkamos (būties sąrangos) patirtys. Taigi šių patirčių generuojami simboliai, prie kurių autorius priskyrė ir mąstytojų artikuluojamas politines idėjas, nėra autonomiški ar savavališki dariniai, jie visuomet referuoja į jas suponuojančias patirtis ir yra antriniai bei išvestiniai pastarųjų atžvilgiu (Leidhold 2018: 194–198; Voegelin 2011: 90).

Dar svarbiau, jog ir savo brandžiojoje kūryboje Voegelinas nenustojo kartoti, jog minėtieji simboliai, išreiškiantys radikaliai skirtingus *Metaxy* būklės polius, negali būti sudaiktinti atsiejant juos nuo jų patirtinio konteksto, t. y. jų kaip skaidrių lęšių, fokusuojančių mūsų sąmonę neobjektinės tikrovės link, intencionalia forma mums niekuomet neatsiveriančio būties, kurioje

¹⁶ Verta pažymėti, jog kai kurie Voegelino kūrybos vertintojai „lūžio“, kuris privertė atsisakyti tęsti „Politinių idėjų istorijos“ projektą, nelaiko tokiu jau radikaliu, o kai kurias pamatines brandžiosios Voegelino kūrybos filosofines prielaidas implicitiškai slypintį žvelgia jau ir „Politinių idėjų istorijoje“ (žr., pvz., Kromkowski: 779; McKnight 1987b: 32; Germino 1978: 111).

dalyvaujame, fono link (Voegelin 1990a: 104). Ši simbolių sudaiktinimą juos izoliuojant nuo tikrąjį prasminį krūvį simboliams įkvėpusios neobjektinės patirties Voegelinas vadins simbolių „hipostazavimu“. Simbolių hipostazė neišvengiamai lemia ir susvetimėjimą su neintencionalia forma atsiveriančia būtimi, į kurią šie simboliai autentiška savo forma turi referuoti. Taip atsitinka, nes „simboliai, apie kuriuos kalbame, skirti patiriamai tiesai perteikti“. Šiai medicinei jų funkcijai nunykus, simboliai netenka savo pirminės euristinės galios: „[s]imboliai, turintys rašytinio ar sakytinio žodžio išraišką, lieka kaip pėdsakai juslinio patyrimo srityje, tačiau jų prasmę įmanoma suprasti tik jei jie skaitytojui arba klausytojui sužadina ir per šį sužadinimą atkuria grindžiančią tikrovę“ (Voegelin 1990b: 52–53).

Šiame skyriuje buvo parodyta, kad Voegelino patirties samprata daugiausia rėmėsi W. Jameso grynosios patirties teorija, kuri teigė, jog mentalinė ir fizinė, subjektyvi ir objektyvi tikrovės tėra skirtingi tam tikros už jas elementaresnės ir fundamentalesnės tikrovės – grynosios patirties – aspektai. Pati sąmonė čia turėtų būti traktuojama ne kaip mentalinė substancija, heterogeniška „objektyvios būties“ atžvilgiu, o kaip vientiso, nediskretiško, iš šio grynosios patirties substrato „pagaminto“ būties kontinuumo *dalis ir dalyvis*. Ontologinė ir epistemologinė bedugnė tarp subjektyvios ir objektyvios, mentalinės ir fizinės tikrovių įveikiama pasitelkiant teorinę nuostatą, kad abi jos tėra to paties pirmąpradžio substrato aspektai: „bedugnė“ įveikiama ne statant tiltus tarp neva heterogeniškų būties sričių, o parodant šios „bedugnės“ iliuziškumą. Akivaizdu, jog sieti Voegelino sąmonės teoriją su dualistine Kanto patirties kaip fenomenų, sąveikaujančių su daikto savyje (*noumeno*) sritimi, samprata yra ne tik netikslu, bet netgi prieštarauja pamatinėms Voegelino filosofinės antropologijos teorinėms nuostatom.

2. ŽMOGUS IR BŪTIS: KOSUBSTANCIALUMO IR DALYVAVIMO PRINCIPAI E. VOEGELINO FILOSOFINĖJE ANTROPOLOGIJOJE

Viena iš W. Jameso gryniosios patirties sampratos, neabejotinai padariusios didžiulę įtaką Voegelino mąstymui apie žmogaus prigimtį, implikacijų yra atviras priešiškus ontologiniam dualizmui. Grynoji patirtis šioje sampratoje yra ontologiškai pirmesnė už subjektyvią ir objektyvią, medžiaginę ir mentalinę tikrovės sritis: grynoji patirtis yra tam tikras pirmapradis substratas, į vientisą kontinuumą sujungiantis ir persmelkiantis visą būtį. Pati sąmonė čia tėra tik dar viena gryniosios patirties atmaina, o ne ontologiškai heterogeniška mentalinė substancija. Sąmonė yra būties dalyvė ir dalis, besidalijanti su likusia būtimi tuo pačiu ontiniu substratu – Voegelino filosofinėje antropologijoje šį ontologinį ryšį nusako kosubstancialumo sąvoka.

Apskritai žmogaus, jo sąmonės ir būties ontologinis santykis Voegelino filosofijoje įgavo filosofinės antropologijos formą. Filosofinė antropologija, pateikianti išsamų žmogaus ir jo ontinės sąrangos paveikslą, turėjo būti kaip kertinis akmuo, teorinis pagrindas, ant kurio bus (at)statytas naujasis Voegelino politikos mokslas (Harvard 1977: 54; Dante 1964: 385). Ankstesniame skyriuje nagrinėta patirties problema sąmonės filosofijoje tėra vienas šios filosofinės antropologijos komponentų. Šiame skyriuje bus išskleisti pagrindiniai Voegelino filosofinės antropologijos aspektai bei prielaidos, kartu pademonstruojant, kodėl filosofinė antropologija ir jos centre esanti sąmonės filosofija yra aktuali kaip parengiamasis žingsnis visuomenės, visų pirma, politikos, mokslo atžvilgiu. 2.1 skyriuje bus detalios išskleistos žmogaus, kaip ontologiniu požiūriu kosubstancialaus ir izomorfiško likusios būties atžvilgiu, samprata bei prielaidos E. Voegelino filosofinėje antropologijoje. Bus parodomas daugialypės šios sampratos ištakos bei ryšys su M. Schelerio filosofine antropologija ir Voegelino klasikinės filosofijos interpretacija. 2.2 skyriuje detalios išskleidžiama *Metaxy* samprata ir jos svarbiausias vaidmuo E. Voegelino filosofinėje antropologijoje. Čia taip pat siekiama parodyti, kad *Metaxy* samprata Voegelino filosofinėje antropologijoje iš esmės apibendrina ir įėmė skirtingus pamatinius E. Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos elementus, tokius kaip sąmonės įsišaknijimas heterogeniškoje ontinėse klasėse, būties patirtis iš dalyvavimo perspektyvos ir mediacinė simbolių funkcija būties patirtyje.

2.1. Žmogus kaip mikrokosmas: kosubstancialumo samprata E. Voegelino filosofinėje antropologijoje

Filosofinė antropologija nagrinėja žmogaus prigimtį ir esmę ontologiniu požiūriu. Voegelinas buvo nusivylęs savo metui būdinga tendencija redukuoti žmogų į savito tipo *res cogitans* arba transcendentalinį ego, projektuojantį intencionalius aktus į objektinę tikrovę laikinėje perspektyvoje. Šio nusivylimo priežastis yra tai, kad toks mąstymo apie žmogų būdas Voegelinui atrodė redukcionistinis, nes eliminavo reikšmingas žmogiškosios patirties formas. Vienas pagrindinių žingsnių atkuriant teorinius socialinės tikrovės pažinimo pagrindus turėjo būti adekvati paties žmogaus teorija, t. y. žmogaus prigimties ontologiniu požiūriu teorija. Be tokio tipo teorijos neįmanoma įvertinti, kurie socialinės tikrovės fenomenai yra reikšmingi ir kurie iš jų turėtų tapti mokslinių tyrinėjimų objektu.

H. Cairnso knygos „Teisės mokslo teorija“ kritinėje apžvalgoje Voegelinas pažymi, jog esminis bet kurio mokslo, tyrinėjančio žmogiškąją tikrovę (įskaitant teisės teoriją), momentas yra moksliniu požiūriu reikšmingų empirinių faktų atranka ir šios atrankos kriterijai. Šiam tikslui pasiekti yra būtina solidi filosofinė antropologija, suteikianti visapusišką ontologinį žmogiškosios tikrovės paveikslą. Neturint šio pagrindo, socialinės tikrovės tyrinėjimai rizikuoja tapti aklais:

Ponas Cairnsas neturi aiškios žmogaus ir jo vietos visuomenėje bei pasaulyje filosofijos, kuri jam galėtų pasakyti, kas yra reikšminga žmogaus ir visuomenės pasaulyje. Autoriui neegzistuoja ištisa žinijos šaka, kurią šiandien vadiname filosofine antropologija. Jei neturime žmogaus idėjos, neturime atskaitos taško atsirenkant socialinius reiškinius kaip reikšmingus arba nereikšmingus. Žmogus yra įsitraukęs į socialinės tvarkos kūrimą fiziškai, biologiškai, psichologiškai, intelektualiai ir dvasiškai (Voegelin 1942: 560).

Filosofinė antropologija Voegelino projekte turėjo padėti atkurti pozityvistinių tendencijų nuskurdintą socialinės tikrovės pažinimą, iš kurio buvo pašalinti reikšmingi žmogiškosios patirties elementai. Būdamas bendros ontologijos integralia dalimi filosofinė antropologija pateikia žmogaus prigimties paveikslą *visų* ontinių klasių (fizinė, biologinė, intelektualinė, dvasinė būties sritys) kontekste. Kitaip tariant, filosofinė antropologija nusako žmogaus prigimtį jo santykiyje su likusia būties ontine struktūra ir skirtingomis šios būties sritimis. Dar svarbiau, kad filosofinė antropologija leidžia pažinti, kaip žmogaus ontinė struktūra, apimanti *visų* šių skirtingų ontinių klasių įvairovę, veikia socialinę tvarką (Stradaioli: 134–135; Cooper: 162). Žmogus yra įsitraukęs į socialinės tvarkos kūrimą visa savo prigimtimi, t. y. fiziškai,

biologiškai, psichologiškai, intelektualiai ir dvasiškai, o filosofinė antropologija, suteikianti išsamų šios prigimties vaizdą, kartu leidžia geriau pažinti ir socialinę tvarką bei jos dinamiką lemiančius veiksnius.

Žinia, jog Voegelinas nebuvo pirmasis, siekęs ištrūkti iš vyraujančio filosofinio redukcionizmo žmogaus atžvilgiu pasitelkiant filosofinę antropologiją, kuri turėtų atkurti visapusišką žmogaus paveikslą bendresnės pasaulio ontinės struktūros kontekste. Šiek tiek anksčiau panašų tikslą buvo užsibrėžęs Maksas Scheleris (1874–1928), kurio filosofinė antropologija padarė nemažą įtaką Voegelinui jau ankstyvuojų jo kūrybos laikotarpiu. Savo „autobiografiniuose apmąstymuose“ Voegelinas teigia:

Kaip rodo pirmasis mano „Rasės ir istorijos“ skyrius, tuo metu aš pritaikiau Makso Schelerio filosofinę antropologiją, išdėstyta jo nesenoje publikacijoje „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ [„Žmogaus vieta visatoje“ – aut. past]. Ji pasirodė esanti pakankama nagrinėjant rasės problemą (Voegelin 2011: 53).

Voegelinas iš M. Schelerio perėmė įsitikinimą, kad filosofinė antropologija gali atkurti tikrą, autentišką žmogaus vaizdą tik tuo atveju, jei ši filosofija nagrinės žmogų visų pirma kaip integralią likusios būties dalį ir dalininką, t. y. bendros ontologijos kontekste. Filosofinė antropologija abiejų mąstytojų atveju siekia iš naujo pažvelgti į žmogaus ontinę sąrangą ir jos santykį bei ryšį su likusia būtimi, žmogus čia turi būti suprantamas kaip savo ontinėje sąrangoje apimantis ir sintetinis skirtingas būties klases (Levy: 80, 82, 93, 101, 114; Stradaioli: 135; Cooper: 168–170). Pats Scheleris šią užduotį suformulavo taip:

Jei ir yra filosofinė užduotis, kuriai mūsų amžius reikalauja nepaprastos skubos sprendimo, tai yra filosofinė antropologija. Aš turiu omenyje pamatinį mokslą, kuris tiria žmogaus esmę ir esminę struktūrą, jo santykį su gamtos sritimis (organinė, augalinė ir gyvuliškoji), taip pat su visa ko šaltiniu, žmogaus metafizines ištakas ir jo fizines, psichines ir dvasines ištakas pasaulyje, jėgas ir galias, kurios judina žmogų ir kurias judina žmogus [...] (Scheler 1958: 65).

Kadangi pamatine savo ontine sąranga žmogus savyje apima kelias skirtingas ontines klases, žmogaus prigimties negali nusakyti viena mokslinė disciplina, t. y. jis negali būti redukuotas į vieną iš ontinių klasių. Daugiasluoksni žmogaus ontinė struktūra reiškia, kad žmogus negali būti redukuotas į fizinius procesus, kuriuos nagrinėja fizika, vegetatyvinius ar biologinius procesus bei instinktus, kuriuos nagrinėja biologija, ar psichinius procesus, kuriuos nagrinėja psichologija. Dar svarbiau, kad nors žmogus savo ontinėje struktūroje sujungia visas gamtoje randamas ontines klases, tačiau jį nuo likusio gamtos pasaulio skiria tai, ką Scheleris vadina „dvasios“ (*Geist*) principu. „Dvasios“ principas, būdingas žmogui, ir atskiriantis jį nuo viso

neorganinės, organinės ir gyvūnijos pasaulio, lemia, kad žmogus nėra visiškai ir iki galo pavaldus savo aplinkai (*Umwelt*), pavyzdžiui, genetikos nulemtiems arba instinktyvaus elgesio dėsningumams:

Kas gi tuomet yra ši dvasia, ši naujas kertinis principas? [...] Jei šios dvasios sąvokos esmę nusakytume specifine pažinimo funkcija, kurią tik ji tegali suteikti, tuomet esminė dvasinės būtybės savybė, kad ir kokia būtų jos psichologinė sąranga, yra jos egzistencinis išlaisvinimas nuo organinio pasaulio – jos laisvė ir atsaistymas nuo gyvenimo jungo ir priespaudos [...] (Scheler 1961: 37).

Šio „dvasios“ principo, atskiriančio ir iškeliančio žmogų virš likusio gamtos pasaulio, esminė savybė yra pasakyti „ne“ savo betarpiškai patiriamai aplinkai. Kalbant dar tiksliau, esminė „dvasios“ savybė pasipriešinti „gyvenimui“ Scheleriui visų pirma reiškia žmogaus gebą sukurti tam tikrą mentalinę distanciją tarp savęs ir gamtos, savo tiesioginės aplinkos, gebą objektyvuoti savo aplinką:

Taigi dvasinė būtybė nebėra pavaldi savo instinktams ir aplinkai. Vietoje to ji „yra laisva nuo savo aplinkos“ arba, kaip sakytume, „atvira pasauliui“. Tokia būtybė turi „pasaulį“. Negana to, tokia būtybė gali transformuoti pirminius pasipriešinimo centrus ir reakcija į „objektus“ (gyvūnas visuomet išlieka paniręs juose ekstatiškai). Tokia būtybė gali pažinti objektų savybes nepriklausomai nuo apribojimų, kuriuos šiam daiktų-pasauliui kelia gyvybiniai instinktai ir jutiminio aparato tarpininkavimo funkcijos bei organai (Scheler 1961: 37).

„Dvasios“ principo suteikiamos laisvės, būdingos žmogui, esmę nusako galia atsiriboti nuo pirmapradžio, tiesioginio ištraukimo į aplinką, augalų ir gyvūnų pasaulį valdančio *Élan vital*. Dėl tokio pasipriešinimo žmogus geba sukurti tiesioginės savo aplinkos reprezentacijas, suteikdamas joms vardus, ir, galiausiai, šioje aplinkoje veikiančius priežastingumo ryšius pajungti saviems interesams pasitelkęs techniką ir mokslą. Gebėjimą sukurti distanciją ir objektyvuoti savo tiesioginį gyvenamąjį pasaulį Scheleris tapatino su tuo, ką vadintume abstrakčiu mąstymu, t. y. gebėjimu kurti nuo betarpiškos tiesioginės patirties ir konkrečių situacijų abstrahuotas kategorijas (būtis, laikas, mirtis ir t. t.) (Scheler 1961: 43–46). Ši geba žmogui leidžia pakilti virš tiesioginio gyvenimo „čia ir dabar“, virš dabartiškumo kontekstų, iš kurių negali išsivaduoti gyvūnai. Šitai žmogus be galo išplečia savo pasaulio ribas (būtent dėl šios priežasties šią „dvasios“ teikiamą gebą Scheleris vadino „atvirumu pasauliui“).

Verta pažymėti, kad „dvasios“ principo laisvė Scheleriui reiškė ne tik gebą sukurti distanciją tarp savęs ir tiesiogiai patiriamo išorinių objektų, gamtos pasaulio, bet ir gebą sukurti distanciją savo paties atžvilgiu, t. y. savirefleksijos gebą. Taigi gebėjimas objektyvuoti savo tiesiogiai betarpiškai

patiriamą gyvenamąjį pasaulį pasireiškia dviem atžvilgiais: (1) Kaip gebėjimas sukurti mentalinę distanciją ir objektyvuoti savo paties, kaip psichofizinio organizmo, sąlygas. Tai iš esmės yra savi-refleksija, įskaitant savo kūno fizinių, bet ir psichinių procesų savirefleksiją, t. y. introspekciją. (2) Kaip gebėjimas sukurti mentalinę distanciją ir objektyvuoti savo gyvenamąjį išorinį pasaulį (Meyerhoff: 30).

Galiausiai šis „dvasios“ principą nusakantis ir racionalioms būtybėms būdingas gebėjimas atsispirti tiesioginiam gyvenamajam pasauliui, gebėjimas sukurti mentalinę distanciją ir objektyvuoti save patį bei pasaulį Schelerio filosofinėje antropologijoje turi dar vieną esminę savybę:

Centras, iš kurio žmogus vykdo aktus, kuriais jis objektyvuoja kūną, psichiką ir pasaulį jo erdvinėje ir laikinėje gausybėje, pats negali tapti šio pasaulio dalimi. Jo negalime rasti erdvėje ir laike: jis gali būti rastas tik aukščiausiam būties pagrindu. [...]

Dvasia yra vienintelė būtis, negalinti tapti objektu. Ji yra grynasis aktas. Ji turi savo būtį tik savo aktų įvykdyme ir tik per juos. Dvasios centras, asmuo, yra ne objektas ar substantyvai būties rūšis, o nuolat savarankiškai veikianti, tvarkinga aktų struktūra. Asmuo yra tik savo veiksmuose ir per juos. [...] Objektyvuoti galima psichinius aktus, tačiau ne dvasinį aktą – patį intencionalumą, kuris padaro psichinius aktus matomus (Scheler 1961: 47).

Esminė „dvasios, leidžiančios pasipriešinti ir pakilti virš kasdienio gyvenamojo pasaulio, funkcinė savybė yra gebėjimas sukurti distanciją tarp savęs ir pasaulio ir objektyvuoti būtį. „Dvasia“, aukščiausia ontinė klasė, būdinga žmogaus ontinei struktūrai, leidžia „pamatyti“ žmogaus vidinius psichinius procesus juos objektyvuojant (introspekcija). Tačiau pats šią objektyvaciją aktyvuojantis asmens centras, „dvasia“, niekuomet negali tapti „matomas“, t. y. negali tapti kognityviniu objektu „priešais mus“. Taigi „dvasia“ visuomet lieka tam tikra prasme nepažini ir kartu autonomiška ontinė klasė žmogaus struktūroje. Jos niekuomet negalėsime asimiliuoti ir redukuoti į psichinius ar juo labiau fizinius ar biologinius procesus.

Filosofinė antropologija atskleidžia daugiasluoksnę žmogaus ontinę struktūrą. Šalia fizinių, biologinių ir psichinių procesų („gyvenimo“) žmogus į savo ontinę struktūrą integruoja ir laisvės arba „dvasios“ principą. Viena vertus, šis „dvasios“ principas yra ontologiškai autonomiškas tuo požiūriu, kad pamatinėmis savo charakteristikomis skiriasi nuo kitų žmogų konstituojančių ontinių klasių ir negali būti redukuotas į jas. Tačiau, antra vertus, „dvasios“ principas yra visiškai priklausomas nuo „gyvenimo“, nes savo spontaniškumą ir laisvę gali realizuoti tik būdamas įkūnytas, t. y. vienovėje su kitomis žmogaus struktūrą sudarančiomis ontinėmis klasėmis (Meyerhoff: 32).

Žmogus čia suvokiamas kaip susikirtimo taškas tarp skirtingų principų – gamtiškumo determinizmo arba „gyvenimo“ ir laisvės arba „dvasios“. Ši skirtingų principų integracija žmogaus ontinės struktūros vienovėje reiškia, jog fiziniai, biologiniai ir psichiniai procesai tampa „sudvasinti“, o „dvasia“ yra įgalinama per jos įkūnijimą žemesnėse ontinėse klasėse.

Schelerio filosofinėje antropologijoje žmogaus sąranga yra sudaryta iš ontologiškai skirtingų, tačiau tuo pat metu unifikuotų, ontinių klasių. Žmogaus ontinė struktūra yra išsisknijusi fizinėje, gyvulinėje ir dvasinėje ontinėse klasėse: žmogus savyje unifikuoja šiuos ontologiškai skirtingus subprocesus. Tačiau, nepaisant to, šios žmogaus struktūrą sudarančios ontinės klasės lieka iš esmės ontologiškai skirtingos ir jų niekuomet negalima redukuoti vieną į kitą. Toks žmogaus, kaip ontologiškai unifikuoto proceso, savyje apimančio ontologiškai diferencijuotus subprocesus, paveikslas randa atgarsį E. Voegelino filosofinėje antropologijoje (Cooper: 210)¹⁷.

Žmogaus platesniame ontologiniame kontekste klausimas analizuojamas Voegelino sąmonės filosofijai skirtame esė rinkinyje „Anamnesis“. Panašiai kaip Schelerio atveju, sąmonė čia nuo pat pradžių traktuojama kaip neatskiriamai įkūnyta ir išsisknijusi skirtingose ontinėse klasėse, iš kurių yra sudaryta žmogaus struktūra. Žmogaus sąmonę *žmogišką* padaro jos įsitvirtinimas šiose skirtingose žmogaus struktūrą sudarančiose ontinėse klasėse, įskaitant neorganinę, organinę ir gyvuliškąją žmogaus struktūros dalis. Dar svarbiau, kad, panašiai kaip Schelerio atveju, šios žmogaus struktūrą sudarančios heterogeniškos ontinės klasės iš esmės atitinka anapus žmogaus esančio pasaulio ontinę struktūrą platesniame ontologiniame kontekste:

Žmogaus sąmonė nėra procesas, kuris vyksta pasaulyje greta kitų procesų, neturėdamas jokių kontaktų su šiais procesais, išskyrus pažinimą; atvirkščiai, jos [sąmonės – aut. past.] pagrindas yra gyvuliškoji, vegetatyvinė ir neorganiškoji būtis, ir tik dėl šio pagrindo ji yra *žmogaus* sąmonė. Atrodo, kad žmogaus struktūra yra žmogaus peržengimo į pasaulį ontinė prielaida, nes

¹⁷ Schelerio ir Voegelino filosofinės antropologijos gali būti tapatinamos tik tam tikru mastu, tuo pat metu neignoruoju akivaizdžių dviejų žmogaus sampratų skirtumų. Scheleris aukščiausiąją žmogaus ontinę klasę, „dvasią“, tapatino su gebėjimu objektyvuoti savo gyvenamąjį pasaulį per intencionalius aktus, t. y. iš esmės, „dvasia“ jam reiškė visų intencionalių aktų transcendentalinę sąlygą. O Voegelinas aukščiausiąją žmogaus struktūrą sudarančią ontinę klasę, kurią jis tapatino su graikiškuoju *noesis*, siejo ne tik su intencionalumu, bet ir su objektinės struktūros neturinčiomis patirtimis. Sąmonės intencionalumas Voegelinui neišsėmė visų aukščiausiųjų žmogaus kognityvinių funkcijų, tai tėra siauras segmentas galimų patirčių spektre.

nė vienoje iš šio peržengimo krypčių sąmonė neranda būties lygmens, kurio pagrindu ji pati nesiremtų. Kalbant ontologiškai, sąmonė būties tvarkoje neranda nė vieno lygmens, kurio ji tuo pat metu nepatirtų kaip savo pagrindo. Pirmąkart sąmonės patirtyje žmogus atsiskleidžia kaip kosmoso įsikūnijimas (*epitome*), kaip mikrokosmas (Voegelin 1990a: 27-28).

Ši motyvą – žmogaus ir kosmoso, mikrokosmo ir makrokosmo, struktūrų izomorfiškumą – randame įvairiose Voegelino sąmonės analizei skirtuose esė. Žmogus yra sudarytas iš kelių būties, kurioje dalyvauja, klasių – neorganinės, augalinės arba vegetatyvinės, gyvuliškosios, psichinės ir galiausiai dvasinės-noetinės. Šia savo ontine sąranga žmogus yra Visatos struktūros veidrodis atspindys. Ši koncepcija Voegelino filosofinėje antropologijoje turi klasikinės ištakas – visų pirma Platono ir Aristotelio antropologiją ir kosmologiją, kurioje žmogus suprantamas kaip mikrokosmas, o kosminė tvarka analizuojama pasitelkiant žmogaus, turinčio protą, sielą ir kūną, analogiją. Visata čia suvokiama kaip *meganthropos*, o žmogus kaip *microcosm*. Šiuolaikiniai Platono filosofijos tyrimai rodo, kad žmogaus-mikrokosmo ir būties-makrokosmo struktūros izomorfiškumo idėja greičiausiai yra platesnio skirtybių vienovės siekio, būdingo visam Platono mąstymui, atspindys. Fraktališkumas Platono filosofijoje būdingas ne tik žmogaus-kosmoso santykiui, bet ir kitiems nariams *visybės-valstybės-žmogaus-sielos-nemirtingojo sielos prado grandinėje*: kiekviena mažesnė šios grandies dalis savo struktūra atkartoja visumą (Kardelis 56–57).

Savo esė „Protas: klasikinė patirtis“ Voegelinas nagrinėja klasikinę antropologiją, kuri, skirtingai nuo moderniosios, žmogų vėlgi traktuoja ne kaip *res cogitans*, grynąjį „aš“, o kaip medžiaginėje būtyje įkūnytą racionalią būtybę, įsišaknijusią ir neatskiriamą nuo neorganinės, organinės, vegetatyvinės ir gyvulinės ontinių klasių. Žmogus, pasak Voegelino, čia buvo suprantamas kaip „sintetinė“ būtybė, turinti savo dalį būties hierarchijoje nuo pat dieviškojo racionalaus prado (*nous*) iki grynojo neapibrėžtumo, materijos pačia elementariausia jos forma (Voegelin 1990a: 92–93). Savo ontine struktūra atkartodamas pamatinę būties, kurioje dalyvauja ir kurios dalis jis yra, struktūrą, žmogus turi tiek racionaliųjų-dvasinių (*nous*), tiek materialųjų-gyvuliškųjų pradus. Būtent dėl šios priežasties klasikinėje etinėje teorijoje žmogus suprantamas kaip patiriantis dviejų priešingų polių trauką – dieviškojo proto trauką tvarkos bei harmonijos link ir aistrų, kūniškumo trauką chaoso, neapibrėžtumo, apeironiškosios gelmės link. Šią sampratą Platonas, pasak Voegelino interpretacijos, perėmė iš Aischilo tragedijų, kuriose centrinę vietą užima konfliktas tarp protingojo prado, sieloje atrandamo Teisingumo (*Dike*) ir aistrų, vedančių link asmeninės, socialinės ir politinės suirutės

(konfliktas, kuris savo kulminaciją senovės graikų kultūros istorijoje pasiekė konflikte tarp Atėnų ir Sokrato) (Voegelin 2000b: 65). Paties Platono darbuose šią įkūnytą sielos likimo žemėje dramą taip pat simbolizuoja Platono „Įstatymuose“ randamas žaidėjo lėlėmis mitas, kuriame žmogus vaizduojamas tarsi lėlė, traukoma dviejų rūšių virvelių: auksinės ir pagamintos iš žemesniųjų metalų. Pirmoji simbolizuoja dieviško proto, antroji – aistrų trauką, kurių akivaizdoje žmogus yra nuolat. Nors žmogus laisvas rinktis vieną ar kitą kryptį, pats traukos faktas yra neišvengiama *conditio humana*, žmogaus egzistencijos medžiaginiame pasaulyje aplinkybė (Voegelin 1990a: 105). Čia taip pat galime prisiminti Platono „Faidre“ randamą žymųjų vežimo su dviem sparnuotais žirgais mitą, kuriame vežimą aukštyn tempiantis „kilnusias“ žirgas simbolizuoja protingąjį, o antrasis, žemyn traukiantis žirgas – aistringąjį sielos pradą (Plato: 524–531 / Phaed. 246a–254e). Kaip rodo kai kurie graikų filosofijos tyrimai, ši skirtingų sielos pradų etinė samprata turi gilią šaknis graikų kultūroje, o jos ištakos greičiausiai siekia ikisokratikus ar net Homero poetas (Aleknienė 1999: 107–122).

Ką konkrečiai reiškia „sintetinė“ žmogaus prigimtis Voegelinio filosofinėje antropologijoje, t. y. jos išsiskirijimas visose ontinėse klasėse? Voegelinio analizėje ši žmogaus kaip mikrokosmo koncepcija turi ne (tik) etinį, bet visų pirma ontinį bei epistemologinį lygmenį. Įkūnytą sąmonės arba kūno ir sielos vienovės koncepcija (vėlgi panašiai kaip Schelerui) nurodo žmogaus struktūros integralumą ir nedalumą, reiškiantį jog (1) žmogaus ontinę struktūrą sudaro keletas skirtingų ir dažnai vienas kitam prieštaraujančių procesų, kurie, nepaisant savo heterogeniškumo vienas kito atžvilgiu, sudaro vientisą vienovę, kurią vadiname žmogumi. Maža to, žmogaus struktūros nedalumas ir išsiskirijimas visuose ją sudarančiuose būties sluoksniuose reiškia, jog (2) tam, kad galėtų aktualizuoti savo galias, aukštesnieji žmogaus prigimties prada (protinis-psichinis pradas) yra materialiai priklausomi nuo žemesniųjų žmogaus prigimties pradų, t. y. gyvuliškojo, vegetatyvinio ir neorganinio materialijų pradų. „Sintetinė“ žmogaus prigimtis, jos išsiskirijimas visose ontinėse klasėse reiškia ir (3) (bent jau potencialiai) racionalią žmogaus prigimtį, nes aukštesnysis struktūrinis žmogaus pradas (*protas-nous*) šioje koncepcijoje turi organizuoti žemesnius šitaip užtikrindamas teisingą moralinę, socialinę ir politinę tvarką. Taigi žmogaus išsiskirijimas būties hierarchijoje reiškia ne tik skirtingų šios būties pradų koegzistenciją, unifikaciją, bet ir jų tarpusavio ontologinę priklausomybę, kuri yra neišvengiama žmogiškosios egzistencijos sąlyga:

Mes susiduriame su žmogiškąja sritimi, su sintetine žmogaus prigimti aristoteliškąja prasme, su jos žmogiškąja-psichine, gyvuline, augaline ir negyvąja būties sritimis. Šios būties hierarchijos pakopos yra susijusios viena su kita (a) materialia aukštesniųjų priklausomybe žemesniųjų atžvilgiu ir (b) aukštesniųjų vykdomu žemesniųjų organizavimu. Ryšiai nėra reversiniai. Viena vertus, nėra *eu zen*, gero gyvenimo Aristotelio prasme, be *zen* pagrindo; antra vertus, gero gyvenimo tvarka neatsiranda iš kūniškų pagrindų, bet kyla tik tuomet, kai visa egzistencija yra tvarkoma iš egzistencinės įtampos centro (Voegelin 1990a: 209).

Neišvengiamą žmogaus kūniškumą, jo prigimties dalyvavimą medžiaginėje tikrovėje su visomis iš to kylančiomis implikacijomis graikai perkelia ir į politinę sferą. Kaip teigia Voegelinas savo esė „Konkretni sąmonė“, žmogaus prigimties medžiaginis aspektas yra pamatinė paties politinio visuomenės organizavimo neišvengiamumo prielaida. Panašiai kaip etinėje sferoje, žmogaus medžiagiškumas, kuris verčia kilniuosius vežimą aukštytyn traukiančius žirgus nuolat išlikti budrius žabojant žemesniuosius-geidulinguosius pradus, politinėje sferoje taip pat verčia turėti visuomenės atstovus ir valdytojus, kurie privalo organizuoti visuomenę žabodami gaivališką, nuolat į pirmąpradį chaosą visuomenę grasančią sugrąžinti žmogaus prigimties dalį. Būtent ši žmogaus prigimties išsąknijimo medžiaginėje, gaivališkoje būtyje nulemta nuolatinė grėsmė būti nublokštai į chaosą klasikiniame politikos moksle buvo laikoma bet kurios žmonių bendruomenės *sine qua non*. Ši aplinkybė lemia būtinybę organizuoti bendruomenę per jos atstovus, kurių užduotis yra užtikrinti materialinį visuomenės aprūpinimą, vidaus tvarką ir gynybą nuo išorės priešų (Voegelin, 1990a: 200). Ši filosofinė antropologijoje atrastą principą, kad žmogus nuolat patiria tiek transcendentinio-racionaliojo, tiek medžiaginio, gaivališko būties pradų trauką, Voegelinas, sekdamas graikų tradicija, perkels į savo politinę filosofiją. Sintetinės jo prigimties nulemta žmogaus nuolat patiriama trauka iš šių skirtingų būties pradų Voegelinio politinėje filosofijoje bus vienas svarbiausių socialinės ir politinės tvarkos dinamiką lemiančių veiksnių.

Šis įvadas į E. Voegelinio filosofinę antropologiją labai glaustai apibendrina jos pamatines prielaidas, ištakas ir paskirtį. Siekiant nuodugniau išskleisti Voegelinio filosofinę antropologiją būtina pažvelgti į tai, kaip buvo grindžiamos pamatinės šioje filosofijoje randamos žmogaus sampratos prielaidos. Kodėl Voegelinas priėmė šią žmogaus ir Visatos struktūrų izomorfiškumą ir kosubstancialumą paremtą filosofinę antropologiją ir kokių argumentų tam rado?

Ieškant atsakymo į šį klausimą, remiantis paties Voegelino darbais, galiausiai galima išskirti tris susijusius, nors ir analitiškai skirtingus argumentus. Pirmąjį galėtume vadinti *funktionalistiniu* žmogaus ir kosmoso struktūrų izomorfiškumo ir kosubstancialumo argumentu, kuris glaudžiai susijęs su klasikinės filosofijos recepcija ir interpretacija Voegelino darbuose. Antrasis argumentas, kuriuo grindžiamos pamatinės Voegelino filosofinės antropologijos prielaidos, yra susijusios su radikalios empirizmo samprata ir jos adaptacija nagrinėjant žmogaus prigimtį. Galiausiai, trečia, pamatinės filosofinės antropologijos prielaidos, žmogaus ir likusios būties kosubstancialumas ir struktūrinis izomorfiškumas, Voegelinui atrodė vienintelis būdas peržengti epistemologinį solipsizmą, t. y. epistemologinę bedugnę tarp sąmonės ir būties. Toliau einantys trys poskyriai bus skirti išskleisti visus tris šiuos E. Voegelino filosofinės antropologijos aspektus.

2.1.1. Žmogaus ir būties kosubstancialumas: funkcinis argumentas

Pirmojo argumento, kuriuo siekiama pagrįsti pamatinės filosofinės antropologijos prielaidas, esmę galėtume apibendrinti taip: *kadangi gebame patirti* skirtingas būties sritis, įskaitant medžiaginę, psichinę ir dvasinę-transcendentinę, mūsų pačių ontinės struktūros sąranga turi bent tam tikru mastu priklausyti visoms šioms ontinėms klasėms. Aiškiausiai šią mintį Voegelinas išskleidžia analizuodamas klasikinę proto (*noesis*) sampratą Aristotelio darbuose. Pamatinį žodžio *noesis* prasmės daugiamatiškumą Aristotelio filosofijoje, pasak Voegelino, atskleidžia tai, kad šis žodis čia potencialiai gali turėti dvi – tiek antropologinę, tiek kosmologinę – reikšmes. Viena vertus, *nous* vardu yra vadinamas aukščiausiasis – racionalusis žmogaus ontinės struktūros pradas. Racionalumas čia turi kiek kitą prasmę nei jis įgavo po Apšvietos eros: Aristotelio etikoje ir epistemologijoje jis visų pirma nurodo pamatinę funkciją – peržengiant visus šiapusinės būties lygmenis – kontempliuoti transcendentinį būties pagrindą. *Nous* šia prasme yra tam tikras sensoriumas, išorinių jausmų analogas, kurio padedamas žmogus gali patirti ir eksplikuoti ne laike ir erdvėje atrandamus juslinius objektus, o transcendentinį šių objektų ir kartu visos būties pagrindą, galutinę ir dieviškąją visų egzistuojančių dalykų priežastį (*aition*) (Voegelin, 1990a, 95; 85). Protas šia, klasikine, prasme buvo suvokiamas ne kaip instrumentinis-kalkuliacinis aistras aptarnaujantis gebėjimas, o funkcija, įgalinanti kontempliuoti transcendentinį, tobulą, Visatai judėjimą suteikiantį, pirmąjį judintoją (nejudinamą judintoją), Aristotelio filosofijoje atitinkantį grynojo akto sampratą. Žvelgiant iš funkcinės perspektyvos, taip suprantamas

antropologinis *nous*, potencialiai laiduodamas kognityvinį žmogaus ryšį su dieviškuoju tvarkos ir harmonijos šaltiniu, leidžia perkelti šią tvarką ir harmoniją į asmeninę-etinę, o per pastarąją – į socialinę ir politinę sritis, tuo pat metu pasipriešinant gaivališkai chaoso traukai.

Antra vertus, šalia šios antropologinės perspektyvos, *nous* Aristotelio kūryboje gali reikšti ne tik aukščiausiąjį žmogaus kognityvinį gebėjimą ir pradą, bet ir patį dieviškąjį protą, t. y. transcendentinį visos būties pagrindą, pirmąjį judintoją arba dieviškąjį, grynąjį protą, kurio link veržiasi žmogiškasis *nous* pirmąja prasme. Žmogiškasis *nous* savo prigimtį ir pamatinę funkciją gali aktyvuoti tik padedamas dieviškojo *nous* ir tik per jį, t. y. mąstydamas ir prisiderindamas prie šio dieviškojo proto. Dieviškasis *nous* žmogiškojo *nous* aktualizavimo, jo pažadinimo procese turi pamatinę direktyvinę funkciją – t. y. ir čia jis veikia kaip pirmasis judintojas, kaip žmogiškojo *nous* traukos ir troškimo objektas. Tik dieviškasis *nous* gali pažadinti nerimą, kylantį iš ontologinio sau-nepakankamumo įsisąmoninimo, nerimą, kurio gelminė priežastis yra savo neišmanymo būklės įsisąmoninimas, t. y. įsisąmoninimas, kad nesame savo pačių būties priežastis ir šios priežasties kol kas nesuvokiame. Šis nerimas duoda pradžią troškimui pažinti. Taigi dieviškasis *nous* veikia kaip tylus, tačiau nenumaldomas magnetinis traukos polius, kviečiantis pažinimui ir galintis įžiebtį-aktualizuoti žmogiškąjį *nous*:

Be pagrindo traukos judesio [kinesis] nebūtų jo [pagrindo – aut. past.] troškimo; be troškimo – jokio klausimo sutrikime; be klausimo sutrikime, jokio nežinojimo įsisąmoninimo. [...] Šį direktyvinį pažinimo faktorių sąmonės įtampoje pagrindo link Aristotelis vadina *nous* (Voegelin, 1990a: 149).

Pasak Voegelino, žmogiškojo ir dieviškojo protų bendravardiškumas klasikiniėje graikų filosofijoje nėra atsitiktinis ir nurodo genetinį dviejų *nous* ryšį, t. y. jų ontologinį kosubstancialumą (Voegelin, 1990a, 149). Tai, kad dalykų homonimiškumas Aristotelio filosofijoje byloja apie jų bendrą kilmę, t. y. genetinį ryšį arba prigimties bendrumą, Voegelinas bando pagrįsti paties Aristotelio žodžiais „Metafizikoje“, kur teigiama, kad „privalome pastebėti, jog kiekviena esmė randasi iš to, kas jai yra bendravardis“ (Aristotle 1985b: 1690 / Metaph. 1070a8), ir kitur, kur sakoma, kad „daiktas turi savybę aukštesniu laipsniu, jeigu dėl jos kiti daiktai turi panašią [Voegelino vertime – bendravarde – aut. past.] savybę“ (Aristotle 1985b: 1570 / Metaph. 993b24). Aukščiausiojo žmogaus prado ir dieviškojo *nous* kosubstancialumo tezės tiesioginį pagrindimą Voegelinas randa ir keletą kitų Aristotelio „Metafizikos“ vietų. Šių argumentų ašį sudaro minėtoji „funkcinė logika“, kuria remiantis žmogiškasis *nous* negalėtų patirti dieviškojo transcendentinio

egzistencijos pagrindo, jei ontologiškai nedalyvautų, t. y. neturėtų dalies šiame pagrinde arba dieviškajame *nous*:

Mintis mąsto save, nes ji dalijasi prigimtimi su mintiniu objektu; ji tampa minties objektu susisiekdama ir mąstydamą savo objektus taip, kad mintis ir minties objektas yra tapatūs. Kadangi tas, kuris geba priimti mintinį objektą, t. y. substanciją, yra mintis. Ji tampa aktyvi, kai priima šį objektą (Aristotle 1985b: 1695 / Metaph. 1072b20–b25).

Nous Aristotelio antropologijoje iš esmės buvo vienintelė dieviška ir todėl nemirtinga žmogaus sąrangos dalis, nesuirianti net po mirties: šia prasme žmogiškasis *nous* yra vienos ontologinės prigimties su dieviškuoju *Nous*. Šis genetinis dviejų *nous* ryšys, ontologinis žmogiškojo *nous* dalyvavimas dieviškajame, pasak Voegelino, yra pirmesnis ir sudaro sąlygas tam, ką galima pavadinti kognityviniu jų ryšiu, t. y. sudaro sąlygas žmogiškojo *nous* kognityviniam dalyvavimui dieviškajame: „noetinis dalyvavimas vis dėlto yra įmanomas tik dėl pirmiau einančio genetinio dieviškojo *nous* dalyvavimo žmogiškajame *nous*“ (Voegelin, 1990a, 150). Žmogaus *nous* tokiu būdu gali potencialiai dalyvauti dieviškajame *nous*, tačiau šią galią jis turi tik dėl pirmesnio dieviškojo *nous* dalyvavimo žmoguje, t. y. prigimties dalijimosi su žmogumi. Ši dieviškojo ir žmogiškojo *nous* kosubstancialumo samprata Aristoteliumi atiteko kaip paveldas iš Parmenido, kurio Vienio patirtyje pažįstama būtis ir pažįstantysis atsiskleidė kaip vienos tapačios būties atributai:

Iš parmenidiškojo protrūkio klasikinė patirtis paveldėjo noetinį žmogaus gabumą (aristoteliškasis *zoon noun echon*), kuris jos sielą daro dieviškojo *aition* sensoriumu, taip pat žmogaus *nous* ir jo patiriamo *aition* kosubstancialumo pajautą (Voegelin 1990a, 95).

Taigi savo kognityvines galias – gebėjimą pažinti daiktų esmes ir pirmąjį judintoją – žmogaus protas kildina iš savo ontinės struktūros, t. y. dalijimosi prigimtimi su šiuo pirmuoju judintoju: tam, kad galėtų patirti tai, kas yra amžina ir nemedžiagiška, žmogaus ontinė struktūra savyje turi turėti tai, kas yra amžina ir nemedžiagiška. Ši funkcinį argumentą, kuriuo grindžiamas dieviško ir žmogiško *nous* genetinis ryšys, Voegelinas savo antropologijoje iš esmės pritaiko visai žmogaus ontinei struktūrai. Kitaip tariant, teiginį, jog transcendentinio dieviško būties pagrindo patirti negalėtume, jei savo ontinėje struktūroje neturėtume kažko jam giminingo, Voegelinas iš esmės išplečia kitiems, t. y. žemesniems būties sektoriams – žmogus negalėtų patirti medžiaginės tikrovės, jei medžiagiškumas nebūtų pamatinė jo ontinės struktūros dalis. Kaip vėliau rašys savo autobiografijoje:

Patirčių analizė reikalavo techninio žodyno. Laimei, man nereikėjo jo plėtoti nuo nulio, o tiesiog palapsniui mokytis iš kitų filosofų, perėjusių tą patį procesą ir jau radusių terminus,

kuriais galėjo nusakyti analitinius žingsnius tyrinėjant savąsias patirtis. Sąmonės centrą supratau esant dalyvavimo patirtį, šitaip reiškiančią realumą ryšio su už manęs esančia tikrove. [...] *Jei žmogus nebūtų kosubstancialus su savo patiriama tikrove, jis negalėtų jos patirti* (Voegelin, 2011: 75).

Kosmoso ir žmogaus, makrokosmo ir mikrokosmo struktūrų izomorfiškumas ir kosubstancialumas yra akivaizdus dėl mikrokosmo gebėjimo savo patirtyje išgryninti anapus jo paties egzistuojančias skirtingas ontines klases, įskaitant neorganinę, organinę, vegetatyvinę ir psichinę ir noetinę-dvasinę tikrovę. Žmogus negalėtų atpažinti šių būties lygmenų, jei nesidalytų su jais prigimtimi, t. y. pats ontologiškai nedalyvautų šiuose tikrovės sluoksniuose. Paties Voegelino žodžiais, „kad ir kas būtų žmogus, jis žino esąs būties dalis. Didžioji būties tėkmė, kurioje jis teka tuo pat metu jai tekant per jį, yra ta pati tėkmė, kuriai priklauso viskas, kas patenka į jo akiratį“ (Voegelin 2001: 41).

2.1.2. Žmogaus ir būties kosubstancialumas: radikalojo empirizmo argumentas

Kaip teigė vienas iš Voegelino studentų ir žymiausių jo interpretatorių G. Sebba, graikiška ir krikščioniška žmogaus kaip kūno, proto ir dvasios vienovės samprata Voegelino kūrybą lydėjo nuo ankstyviausių dar Vokietijoje parengtų jo darbų, tokių kaip „Rasė ir valstybė“, „Rasės idėjos istorija“ (Sebba: 11–12). Gerai žinoma ir tai, kad Voegelino darbe „Rasė ir valstybė“ – rasės problemos analizės kontekste – Voegelinas eksplicitiškai perima M. Schelerio filosofinę antropologiją, kurios nenuginčijama įtaka E. Voegelinui buvo aptarta anksčiau (Voegelin 2001: 53).

Vis dėlto, ar ši žmogaus samprata Voegelinui tebuvo „tradicijos perėmimo“ klausimas? Šiame skyriuje bus bandoma parodyti, kad žmogaus, kaip „sintetinės“ būtybės, proceso, kuris apima ir į harmoningą visumą organizuoja heterogeniškas ontines klases, koncepcija Voegelino filosofijoje savo pagrindimą rado ne kur kitur, o minėtoje grynosios patirties ir radikalaus empirizmo tradicijoje.

Prisiminkime: pamatinė radikalaus empirizmo nuostata teigia, jog empirikas „privalo nei priimti į savo aiškinimus kokį nors tiesiogiai nepatiriamą elementą, nei pašalinti iš jų kurį nors tiesiogiai patiriamą elementą“. Ankstyvajame dar Vokietijoje parengtame darbe „Rasė ir valstybė“ ši teorinė nuostata adaptuojama filosofinės antropologijos, o, tiksliau, rasės problemos, kontekste. Knygos pradžioje Voegelinas išskleidžia žmogaus prigimties filosofinių tyrinėjimų problematiką istorinėje perspektyvoje: pagrindinis

leitmotyvas čia yra žmogaus „fundamentalių patirčių“, susijusių su savo paties prigimtimi, daugialypiškumas, istoriškai lėmęs „amžinas“ filosofines spekuliacijas apie žmogaus prigimtį: „tema išlieka amžina, kadangi pamatinės patirtys jos [t. y. žmogaus prigimties – aut. past.] interpretacijoje, spekuliatyvių formų padedamos, neišvengiamai veda prie mentalinių situacijų, kurių neįmanoma suderinti tarpusavyje“ (Voegelin 1997b: 19). Žvelgiant iš filosofijos istorijos perspektyvos, fundamentalių žmogaus savo paties prigimties patirčių tarpusavio nesuderinamumas ir daugialypiškumas spekuliatyviam-abstrakčiam protui neleidžia prieiti prie bendros žmogaus prigimties koncepcijos.

Ką Voegelinas turi omenyje kalbėdamas apie fundamentalias žmogaus savo prigimties patirtis, kurių neįmanoma suderinti tarpusavyje? Kalbant paprastai, čia atkreipiamas dėmesys į akivaizdų faktą, jog reflektuodami savo pačių, kaip psichofizinių būtybių, kompleksišką struktūrą mes tuoj pat ir pakankamai aiškiai atpažįstame mažiausiai kelis heterogeniškus, lygia greta vykstančius procesus, kurių tarpusavio ryšys nėra nei aiškus, nei akivaizdus:

Minėtosios fundamentalios patirtys iš dalies priklauso žmogiškajai egzistencijai kaip tokiai, o iš dalies jos yra neorganinės, augalinės, gyvulinės prigimtų sąlygų patirtys, kurias mes lyginame su savo žmogiškosios egzistencijos patirtimis. Žmogiškosios egzistencijos srityje tai visų pirma yra mirties, miego, sapnų, ligos, baimės ir įgūdžių (galios), sąmoningos veiksmų kontrolės, nuasmenintos dionisiškos ekstazės, mistinio nugrimzdimo Dieve, dvasinio įsitraukimo į meditaciją fundamentalios patirtys, kurios visos pasitelkiamos apmąstant žmogaus prigimties vidinę organizaciją (Voegelin 1997b: 19).

Kalbant paprasčiau, visuotinė mirties patirtis mūsų žmogaus prigimties (grynojoje) patirtyje išryškina pačią fundamentaliausią dichotomiją – dichotomiją tarp grynai fiziologinių žmogaus egzistenciją grindžiančių procesų ir to, kas religijoje ir filosofijoje yra tradiciškai vadinama protu, siela, dvasia ir t. t. Pasak Voegelino, mirties patirtis mums aiškiausiai pademonstruoja, jog savo, kaip „gyvų žmonių“, egzistencijoje mes sujungiame mažiausiai du heterogeniškus – kūniškumo ir dvasios / sielos / proto – ontologinius aspektus. Mirties patirtis leidžia diferencijuoti fizinį ir mentalinį žmogaus egzistencijos aspektus, nes būtent mirtyje akivaizdžiausiai atsiskleidžia, kad antrojo elemento atsiskyrimas nuo pirmojo, arba visiškas psichinių / mąstymo procesų praradimas sugriauna žmogaus ontologinę vienovę, vienovę, kurią tik ir galime vadinti „žmogumi“. Šis psichinių arba mentalinių procesų sunykimas palieka yrančią grynąją materiją, neorganinės ir organinės kilmės procesus, kurių – praradus psichinius ir mąstymo procesus – nebegalime laikyti žmogumi, o tik žmogaus kūnu:

Išoriniame mirties fenomene žmogaus egzistencija iš būties moduso, kurį mes laikome pilnutiniu, pereina į tą, kuriame kūniška forma išsilaiko trumpą laiką, tačiau sielos ir proto funkcijos tampa nebepastebimos. Skirtumas tarp šių būties modusų tampa priežastimi kurti diferencijuotą žmogaus sampratą, remiantis kuria žmogaus prigimtis yra sudėtinė, susidedanti iš esmės iš negyvos materijos ir principų, jėgų ar substancijų, vadinamų siela, intelektu, protu, dvasia (Voegelin 1997b: 20).

Taigi mirties fenomenas arba, vartojant Jameso terminologiją – mirties gryoji patirtis mūsų sąmonėje paskatina pačią fundamentaliausią diferenciaciją filosofinėje antropologijoje tarp to, kas paprastai vadinama „kūnu“ ir „siela“. Lygiai taip pat miego ir sapnų patirtis leidžia toliau diferencijuoti mentalinę žmogiškosios egzistencijos tikrovę į aukštesnius ir žemesnius mentalinių procesų pradus. Šios patirtys akivaizdžiai pademonstruoja, jog nors, pavyzdžiui, miegant suspenduojama mūsų budri sąmonė, valia, intelektas ir pan., tam tikra dalis mūsų žemesniųjų psichinių procesų, kuriuos Voegelinas įvardija kaip „gyvybinę jėgą arba *élan vital*“, išlieka funkcionuojantys. Šiuolaikinės psichologijos tyrimai, pasak Voegelino, rodo, kad šie žemesnieji mentaliniai procesai – „instinktyvios sferos vaizduotė“ – yra atsakingi už vaizdinius ir vaizdinių asociacijas, kuriuos regime sapnų metu (Voegelin 1997b: 20). Visos šios patirtys verčia daryti distinkciją tarp instinktyvių mentalinių procesų, paklūstančių savo pačių vidiniams struktūriniais dėsniais (bent jau tuomet, kai šių žemesniųjų psichinių procesų nekontroliuoja aukštesnieji pradai) ir pačių aukštesniųjų mentalinių pradų (protas, valia).

Diferenciacija tarp žemesniųjų ir aukštesniųjų psichinių-mąstymo pradų, pasak Voegelino, išryškėja ir tarpusavyje lyginant kitas grynąsias patirtis, su kuriomis savo egzistencijoje susiduria kiekvienas žmogus. Naujų idėjų ir sunkių sprendimų akivaizdoje, kai liekame visiškai vieni prieš vienus ar kitus pasirinkimus, mes tiesiogiai patiriame savo valios spontaniškumą. Tokių patirčių atveju introspekcija neparodo mūsų veiksmų ir sprendimų šaltinio kažkur anapus mūsų pačių spontaniškumo, nesvarbu, ar kalbėtume apie psichologinius, ar fiziologinius sprendimų veiksnis. Šiais atvejais sprendimo ir veiksmų šaltinį ir galutinę priežastį visuomet patiriame kaip slypinčią mummyse pačiuose, kaip mąstyti, spontaniškai veikti ir naują pradžią inicijuoti galinčiose substancijose:

Tuomet mes patiriame save kaip pradžios taškus, ne tik kaip tarpinius taškus, įvykyje, inicijuojančius ką nors nauja ir tokiu būdu darančius įtaką pasaulio tėkmei. Šalia to mes patiriame nesėkmes užduotyse, savo kūno silpnybes, ligas ir galutinį mūsų viso gyvenimo, su jo trokštamais darbais ir planais, žlugimą mirtyje. Save patiriame tai kaip galingus išeitius ir

pereinamuosius taškus, tai kaip bejėges būtybes, negalinčias pasipriešinti dėsningai gamtos procesų tėkmei, kuriuose mes tesame išnykstančios dalelės (Voegelin 1997b: 21).

Reflektuodami savo, kai kompleksišku psichofizinių būtybių, struktūrą, šitaip patiriame kelis nepriklausomus ir kontrastingus procesus. Viena vertus, patiriame save kaip valdomus išorinių, gamtos dėsnių, kurie mus absoliučiai determinuoja ir kurių fone „visi yra iš dulkių ir vėl pavirs dulkėmis“ (Mok 3,20); ir, antra vertus, kaip turinčius savyje kažką gerokai kilnesnio, peržengiančio medžiaginį determinuotumą, ir savo ruožtu gebančio būti spontanišku naujos pradžios šaltiniu.

Ontologiškai daugiasluoksnę, „sintetinę“ savo prigimtį žmogus, pasak Voegelino, gali aiškiai atpažinti ir iš kitos rūšies patirčių – savo, kaip proceso, apimančio heterogeniškus subprocesus, lyginimo su kitomis būties klasėmis, t. y. neorganine gamta, augalija ir gyvūnija. Žmogų interpretuodami kaip tam tikrą sudėtinę būties formą, jame atpažįstame visas šias ontines klases. Savo kūno patirtyje mes regime jį kaip pačia elementariausia forma susidedantį ir galiausiai suyrantį į neorganinės materijos elementus. Šia prasme žmogus atsiskleidžia kaip kosubstancialus su neorganine materija. Antra, augalinėje gamtoje mes regime, kaip šiai negyvai materijai gyvybę įkvepia pačios primityviausios gyvybinio instinkto jėgos arba *élan vital*. Ir šia prasme žmogus, kaip turintis tam tikras elementarias kvėpavimo, regeneracines ir pan. savybes, yra kosubstancialus ir dalyvauja vegetatyvinėje ontinėje būties klasėje. Galiausiai greta šios negyvos materijos ir elementarių gyvybinių instinktų kombinacijos mes randame tam tikrus elementarius psichinius-emocinius ir intelekto procesus, kurie nėra tapatūs žmogiškajam protui. Šiuos primityvius psichinius procesus mes regime gyvūnų pasaulyje, tačiau lygiai taip pat atpažįstame juos ir savyje, kaip psichofizinėse būtybėse, turinčiose gyvuliškąjį pradą. Tačiau tik žmoguje šias heterogeniškas ontines klases – negyvąją, vegetatyvinę ir gyvuliškąją – vainikuoja aukštesniosios protinės arba noetinės funkcijos, kurios vienovėje, sintezėje su šiomis žemesnėmis ontinėmis klasėmis, sudaro tai, ką vadiname žmogiškąja egzistencija:

Nė viena iš šių būties klasių nenurodo gretimos aukštesniosios, kaip būtinos tolesnės vystymosi pakopos, ir nė viena iš jų nesuteikia pagrindo pranašystėms apie kitas būties formas. Kiekviena iš šių būties formų yra savyje baigtinė ir nuo kitų skiriasi tuo, jog kiekviena taip pat turi visų kitų [būties formų] elementus, plius dar vieną, būtent, elementą, kuris ją specifiškai charakterizuoja. Augalai atsiskleidžia kaip neorganinė materija, kuriai gyvybę suteikia gyvybės instinktas arba *élan vital*; gyvūnai, šalia augalų gyvos materijos elementų, turi už pastarąsias aukštesnes psichines funkcijas (Voegelin 1997b: 22).

Taigi grynoji mus konstituojančių subprocesų patirtis užsispyrusiai byloja apie heterogenišką mūsų ontinę struktūrą – nesvarbu, ar ši patirtis būtų mūsų pačių fiziologinių ir mentalinių procesų patirtis, ar mus konstituojančių subprocesų lyginimas su kitomis tiesiogiai patiriamomis būties formomis. Mes tiesiogiai patiriame hierarchinę ir daugiasluoksnę savo ontologinę struktūrą, t. y. patiriame ją kaip susidedančią iš visų žemesnių būties klasių, kurias vainikuoja tik vienam žmogui būdingos aukštesniosios mentalinės funkcijos, atpažįstame šiuos skirtingus būties sektorius ir jų veikimą mūsų prigimtyje.

Šioje Voegelino filosofijoje nesunku atpažinti M. Schelerio žmogaus, kaip unifikuoto proceso, savyje susiejancio ontologiškai heterogeniškus subprocesus, koncepciją. Panašiai kaip Schelerui, ontologiškai daugiasluoksnę žmogaus sąrangą *žmogišką* padaro tam tikras aukštesnysis, tik racionalioms būtybėms būdingas pradas, kurį Scheleris vadino „dvasia“ (*Geist*), o Voegelinas siejo su klasikiniu *nous*. Unikalus čia yra greičiau ne pats žmogaus ontologinės teorijos turinys, o argumentacijos būdas, kurį pasitelkia E. Voegelinas. Žmogaus, kaip sintetinės būtybės, savyje organizuojančios iš esmės heterogeniškas, viena į kitą neredukuotinas ontines klases, tezę Voegelinas bando pagrįsti iš esmės pasitelkdamas radikalojo empirizmo metodą.

Būtent radikalaus empirizmo postulas, kad „negalime priimti į savo aiškinimus kokio nors tiesiogiai nepatiriamo elemento“ Voegelino analizėje parodo, jog iš tiesų nepatiriame, kas sieja skirtingas žmogaus struktūrą konstituojančias ontines klases. Nors savo tiesioginėje patirtyje atpažįstame heterogeniškus, vienas į kitą neredukuotinus subprocesus, tiesiogiai nepatiriame ryšio tarp jų – nepatiriame jungiamųjų ryšių, kurie organizuoja šias būties formas į organišką vienovę, kurią vadiname žmogumi (Voegelin 1997b: 23). Kalbant paprastai, mūsų patirčiai niekuomet neatsiveria, *kodėl* tam tikra heterogeniškų būties klasių kombinacija arba visetas tampa žmogumi ir *kas*, t. y. kokios jungtys, šią kombinaciją padaro žmogumi, kaip žmoguje yra unifikuojamos heterogeniškos žmogų konstituojančios ontinės klasės. Būtent dėl šios priežasties intelektualinis sąžiningumas niekuomet neleis redukuoti arba asimiliuoti vienos žmogų konstituojančios ontinės klasės į kitą.

Filosofijos istorijoje randami bandymai prieiti vieningą žmogaus koncepciją byloja apie šį fundamentalų faktą – t. y. tiesiogiai, kaip kognityvinių objektų, esančių „prieš mus“, nepatiriame ryšių, siejančių skirtingas būties klases,

sudarančias mūsų ontinę struktūrą. Savo apžvalgoje Voegelinas į tris kategorijas suskirsto filosofijos istorijoje randamus bandymus racionalizuoti ir į darnią visumą sisteminti heterogeniškus žmogišką egzistenciją konstituojančius pradus, visų pirma mentalinį-psichinį ir fizinius pradus. (1) Remiantis pirmuoju tipu, žmogaus koncepcija konstruojama specifiskai žmogui būdingą būties pradą (sielą, protą, sąmonę ir t. t.) izoliuojant nuo fiziologinių procesų. Klasikinis tokios žmogaus teorijos pavyzdys čia yra R. Dekarto filosofija, kurioje daroma griežta skirtis tarp dviejų substancijų – kūniškos (turinčios tįsumo ir dalumo savybes) ir sielos (kuri neturi erdviųjų tįsumo ir dalumo savybių ir yra būdinga tik žmonėms) substancijų. Jungtį tarp šių dviejų substancijų žmoguje Dekartas bandė pagrįsti lokalizuodamas sielos substanciją vienoje konkrečioje kūno vietoje – kankorėžinėje liaukoje smegenyse. Panašiai M. Scheleris, nors ir teigdamas, kad siela nėra lokalizuota viename konkrečiame sielos ir kūno susikirtimo taške, o yra tolygiai pasklidusi ir persmelkia visą kūną, išlaiko perskyrą tarp proto ir žemesniųjų psichofiziologinių procesų. (2) Antrojo tipo žmogaus koncepcijose, pasak Voegelino, bandoma išlaikyti balansą tarp akivaizdžiai heterogeniško žmogaus prigimtį sudarančių elementų ne juos izoliuojant, o bandant atrasti vienokią ar kitokią nepriklausomą tarpinę „jungtį“ tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų žmogaus prigimtį sudarančių būties klasių. Štai Aristotelio sielos filosofijoje daroma skirtis tarp dviejų aukštesniųjų žmogaus sielos pradų – aktyvaus proto (*nous poietikos*) ir pasyvaus proto (*nous pathetikos*). Būtent pastarasis čia yra laikomas tarpininku tarp žemesniųjų (materialaus, vegetatyvinio ir gyvuliško) žmogaus egzistencijos pradų ir aukščiausiojo, amžino ir net po mirties neišnykstančio žmogaus prado (aktyviojo proto). Panašiai Kanto filosofijoje savivalė (*Willkür*) yra jungtis tarp grynojo proto, kuris yra laisvės sritis, ir juslinės žmogaus srities, priklausančios gamtos determinuotumui: sėdamasi savo spontaniškumo ir laisvės iš grynojo proto, savivalė nėra absoliučiai determinuota juslinės žmogaus egzistencijos srities, tačiau gali būti jos veikiamą (Voegelin 1997b: 23). (3) Trečiajame teorijų tipe fundamentaliai heterogeniškas žmogaus būties klases bandoma suvienyti vieną iš jų subordinuojant kitai. Čia yra galimi keli variantai. Remiantis koncepcija, kurią pats Voegelinas vadina „romantine“, priežastinio ryšio vektorius eina nuo intelektualinės žmogaus sferos link fiziologinės; o fiziologinės-instinktyvios sferos, kaip intelektualinę-dvasinę žmogaus sritį determinuojančio veiksnio, koncepcija yra būdinga klasikiniam rasiniam mąstymui. Pagrindinė šio žmogaus koncepcijų tipo problema, pasak Voegelino, yra mėginimas vieną žmogaus egzistenciją sudarančią būties klasę asimiliuoti ir subordinuoti kitos atžvilgiu: šis požiūris akivaizdžiai

prieštarauja tiesioginei ir kasdienei mūsų (grynajai) patirčiai, kuri liudija šių sričių autonomiškumą ir heterogeniškumą. Šios koncepcijos prieštarauja tiesioginei patirčiai, liudijančiai, jog materiali-fizinė, instinktyvi-psichinė ir intelektualinė-valios būties klasės paklūsta tik specifiskai šioms sritims būdingiems vidiniams dėsniams (Voegelin 1997b: 29). (4) Galiausiai paskutinis tipas mėginimų sistemizuoti skirtingas žmogaus ontinę sąrangą sudarančias klases apibendrintai galėtų būti vadinamas intelektualinių-dvasinių ir fizinių-instinktyvių ontinių klasių vienovės koncepcija. Gryniausias šios koncepcijos pavyzdys yra I. H. Fichte'ės filosofija, kurioje žmogaus prigimties analizės išeities taškas yra mistinė žmogaus vienovės patirtis, nuo kurios atsispyrus bandoma paaiškinti žmogaus prigimtį sudarančių būties klasių heterogeniškumą. Šioje Fichte'ės koncepcijoje siela yra reali, dinamiška ir galią turinti substancija, steigianti ir organizuojanti erdvę bei materiją remdamasi sava logika. Taigi siela nėra „erdvėje“, bet steigia erdvę; siela neegzistuoja laike, bet savo egzistavimu steigia savo trukmę. Taip suprantama siela materializuojasi organizuodama neorganinę materiją į savo kūną ir šitaip tampa regima išorinėms jausmams. Kūnas šioje koncepcijoje nėra „indas“, kuriame yra „patalpinta“ siela, o greičiau laikinė-erdvinė sielos dimensija: pirminis sielos instinktas verčia ją savaip organizuoti materiją į gyvą kūną, turintį tokias savybes kaip regeneracija, maitinimasis, kvėpavimas ir t. t. Šioje mistinėje sielos ir kūno vienovės sampratoje žmogus yra suvokiamas kaip mentalinės substancijos manifestacija laike ir erdvėje: kūnas yra ne sielos „talpykla“, o greičiau jau veidrodinis sielos atspindys, sielos *alter ego*.

Ši glausta filosofinių mėginimų sisteminti skirtingas žmogaus struktūrą konstituojančias ontines klases apžvalga turėjo parodyti, kad nė vienas iš šių mėginimų iš esmės neišsprendė pagrindinės su šia sintetine žmogaus prigimtimi susijusios problemos. Kaip pažymi Voegelinas, visi keturi žmogaus prigimties koncepcijų tipai kenčia nuo to paties trūkumo: šio tipo konstrukcijos „negali suteikti sau pakankamo, racionalaus *fundamentalių patirčių* sisteminimo“ (Voegelin 1997b: 30). Čia nenorima pasakyti, kad nė viena iš aptartų keturių teorijų nebando sistemiškai *paaiškinti* heterogeniškų žmogaus prigimtį sudarančių subprocesų ko-gzistencijos ir jų tarpusavio ryšių. Vis dėlto nė viena iš keturių koncepcijų neleidžia tiesiogiai *patirti mūsų prigimties, kaip vientiso proceso, žmogaus ontinės struktūros visumos*, kartu su visais jai būdingais heterogeniškais subprocesais – fiziniais kūno procesais, instinktų ir žemesniųjų psichinių procesų, mąstymo, valios sprendimų ir t. t. Net ir labiausiai rafinuotų teorijų atveju žmogaus ontinės struktūra, kaip

visuma, tiesioginei patirčiai išlieka slėpiniu: mes nepatiriame žmogaus nei kaip (1) dviejų substancijų – kūno ir sielos arba sąmonės – susikirtimo kuriame nors kūno taške; mes nepatiriame (2) tarpinės grandies, per kurią žemesnieji ir aukštesnieji mūsų būties pradai susipina ir daro vienas kitam įtaką; (3) juo labiau svetima mūsų patirčiai, kaip jau minėta, yra ir idėja, kad mūsų fiziniai procesai determinuoja mūsų aukštesniuosius pradus arba, atvirkščiai, kad mūsų sąmonė galėtų determinuoti mūsų fiziologiją; (4) lygiai taip pat tiesiogiai nepatiriame savęs kaip mentalinės substancijos materializacijos erdvėje ir laike.

Skirtingų žmogaus ontinę struktūrą grindžiančių būties klasių patirtys išlieka iš esmės diskretiškos – mes patiriame kiekvieną iš šių būties sričių kaip mūsų dalį, tačiau nepatiriame jų visumos ir jas jungiančių ryšių:

Tiesą sakant, nėra nė vienos įsivaizduojamos teorijos jų [t. y. fizinės ir mentalinės žmogaus būties sričių – aut. past.] pažinimui, nes būtent vienos srities ryšys su kita – t. y. visa apimanti jų vienovė – yra ne-duotybė [angl. *non-datum* – aut. past.]; išties, būtent todėl, kad to neįmanoma patirti jokių suprantamu būdu, tai ir yra problema, dėl kurios buvo išplėtos ką tik aprašytos koncepcijos (Voegelin 1997b: 29–30).

Ši Voegelinio tezė sugrąžina mus į jau aptartus svarstymus apie sąmonės intencionalumą ir jo ribas. Filosofijos istorijoje randamos heterogeniškus žmogaus struktūros pradus sisteminančios teorijos geriausiu atveju lieka hipotezėmis, nes žmogaus visuma – jo egzistenciją grindžiančių būties klasių visuma ir šių klasių tarpusavio ryšiai – niekuomet netampa objektu mūsų sąmonei. Kitaip tariant, mes, kaip skirtingas ontines klases savyje sujungianti psichofizinė visuma, niekuomet negalime tapti objektu sau: šios visumos patirčiai nėra ir negali būti būdinga objektinė arba intencionali struktūra huserliškąja prasme. Tai nereiškia, kad Voegelinas išskaido žmogų į paskiras „grynąsias patirtis“ ir neigia žmogaus, kaip integralios psichofizinės būtybės, egzistavimą. Teiginys, jog savo žmogiškumo visumos nepatiriame kaip objekto, t. y. kad žmogiškumo patirčiai nėra būdinga intencionali struktūra, taip pat nereiškia, kad mes apskritai negalime patirti savo egzistencijos kaip visumos:

Teiginys, kad su intelektine arba gamtine patirtimi neįmanoma iš vienos iš šių tyrimų sričių prasibrauti į kitą arba paaiškinti ryšius tarp jų, žinoma, nereiškia, jog šie ryšiai neegzistuoja ar kad būties modusai koegzistuoja žmoguje be jokių sąryšių. Teigti tai prieštarautų fundamentaliai patirčiai, kad žmogaus egzistencija negali apsieiti be kiekvienos iš būties dalių; ši egzistencija nesusideda iš dalių, kurios yra sujungtos išoriškai ir kurias galima vėl atskirti be jokios žalos; atvirkščiai, kartu jos sudaro vieningą būties formą, kuri tegali egzistuoti kaip vienovė (Voegelin 1997b: 30).

Daugiau kaip po trijų dešimtmečių parengtame „Anamnesis“ Voegelinas šiek tiek labiau artikuluotai išskleidžia iš esmės identišką tezę apie mūsų žmogiškosios egzistencijos totalybės patirties ne-objektinę struktūrą, t. y. jos negalėjimą atsiverti objektine forma mūsų patirčiai:

Esminė žmogaus egzistencijos vienovė, kurią būtina priimti kaip ontologinę hipotezę sąmonės įsišaknijimui kūne ir materijoje, yra nepatiriama objektiškai. Vis dėlto tai nereiškia, jog toks dalykas neegzistuoja. Šiaip ar taip, hipotezė yra būtina siekiant suvokti sąmonės ir kūno procesų „visumą“ bendrame žmogiškosios egzistencijos procese (Voegelin 1990a: 31).

Nors mūsų žmogiškumas, kaip visuma, procesas, savyje sujungiantis fizinius, instinktyvius ir mentalinius procesus, mums niekada neatsiveria objektine forma, tai nereiškia, kad apskritai jo nepatiriame. Anaiptol, Voegelino ankstyvajame darbe „Rasė ir valstybė“ matome skirtį tarp objektinę struktūrą turinčių patirčių ir patirčių, kurioms nebūdinga ši intencionali struktūra. Būtent pastarosioms galima priskirti ir žmogaus ontinės struktūros vienovės patirtį: nepaisant akivaizdaus fizinių ir mentalinių procesų heterogeniškumo, ši neobjektinę struktūrą turinti patirtis byloja, kad visi minėtieji heterogeniški procesai priklauso *mums*, kaip vientsiai, nedalomai žmogiškai būčiai. Atėmus bent vieną iš šių procesų, mūsų žmogiškosios egzistencijos nebeliktų. Nors į mūsų ontinę struktūrą konstituojančių fizinių, instinktyvių ir mentalinių procesų integralią sistemą negalime pažvelgti iš šalies kaip į objektinę struktūrą turintį faktą, mums taip pat priklauso pirmąją mūsų žmogiškosios egzistencijos vienovės neobjektinę patirtis. Negana to, be šios pirminės vienovės patirties anksčiau aptartų būties klasių heterogeniškumas apskritai negalėtų tapti filosofinė problema:

Šios fundamentalios patirtys [t. y. mūsų žmogiškąją egzistenciją sudarančių fizinių, instinktyvių ir mentalinių procesų – aut. past.] tampa problema vien todėl, kad joms prieštarauja pirmąją žmogaus egzistencijos vienovės patirtis. [...] Minėtųjų patirčių interpretacija tampa problema tik todėl, kad patiriame žmogaus egzistencijos vienovę tokiu pačiu reikšmingos nuovokos laipsniu kaip ir jos [t. y. šios egzistencijos – aut. past.] dalių autonomiškumą (kuris yra nesuderinamas su pastarąja [vienove]) (Voegelin 1997b: 31).

Voegelino analizė turėjo parodyti, kad mūsų savirefleksijoje, heterogenišku žmogaus ontinę struktūrą sudarančių procesų tiesioginėje patirtyje, atsiskleidžia sunkiai išsprendžiama antinomija, kuri tuo pat metu yra informatyvi filosofinės antropologijos požiūriu:

- (1) Viena vertus, kasdienė patirtis byloja, kad mūsų ontinę struktūrą sudaro heterogeniški ir dažnai vienas kitam prieštaraujantiems dėsniams paklūstantys procesai. Iš sąmonės intencionalumo

perspektyvos, t. y. kaip objektinę struktūrą turintys faktai, šie procesai vargiai dera į integralią vienovę.

- (2) Antra vertus, mums yra neišvengiamai būdinga neobjektinė (vėliau Voegelinas šios rūšies patirtis priskirs sąmonės „šviesiui“) mūsų žmogiškosios egzistencijos vienovės patirtis, kuri lygiai taip pat užsispyrusiai byloja, jog esame vientisas psichofizinis organizmas, o ne padrika fizinių ir psichinių procesų samplaika. Šiuos psichinius ir fizinius procesus į organišką visumą organizuojantis centras, kuris, nors niekuomet netampa duotybe sąmonės intencionalumui, išlieka neatskiriama mūsų kasdienės patirties dalis. Ši patirtis neturi objektinės struktūros, tačiau reiškiasi kaip tam tikras visų objektinę struktūrą turinčių patirčių pagrindas ir kontekstas. Maža to, ši patirtis mums reiškiasi su nė kiek ne mažesniu įtaigumu ir jėga ir todėl neturime jokios teisės jos ignoruoti ar eliminuoti ją iš savo tikrovės horizontų.

Šios pamatinės filosofinės antropologijos įžvalgos turėjo būti teorinis rasinių doktrinų kritikos Voegelino „Rasėje ir valstybėje“ atspirties taškas. Nationalsocialistų politinės doktrinos pagrindinė problema buvo tai, kad ji neatsižvelgė į ir ignoravo fundamentalų faktą, t. y. jog žmogus ontinė struktūra savyje apima ir (slėpiningu būdu) unifikuoja iš principo ontologiškai heterogeniškus, vienas į kitą neredukuojamus procesus. Nationalsocialistų rasinės doktrinos pretenzija įvykdyti tokio tipo redukciją Voegelinui atrodė moksliskai nepagrįsta ir prieštaraujanti esminei žmogaus ontologinio daugiasluoksniškumo patirčiai (Sandoz, 2012, 54). Ši Voegelino filosofinės antropologijos analizė rasinio mąstymo požiūriu atskleidžia ir tai, kad reiktų itin atsargiai ir veikiausiai skeptiškai vertinti nesenus kaltinimus Voegelinui dėl neva išpažįstamo „rasizmo“, „rasinio mąstymo apologetikos“, „prielankumo nationalsocializmui“ ar „bendradarbiavimo su nationalsocialistų valdžia Vokietijoje“ (žr., pvz., Hund 2019: 12).

Žmogaus ontinės struktūros refleksija iš radikalios empirizmo perspektyvos atskleidžia gelmines teorines prielaidas, dėl kurių Voegelinas iki pats savo kūrybos pabaigos neatsisakys nuostatos, kad žmogui būdinga „sintetinė prigimtis“: žmogaus ontinė sąranga apima heterogeniškus, vienas į kitą neredukuojamus procesus, ontines klases, kurias žmogus gali atpažinti anapus savęs esančiame platesniame ontologiniame kontekste. Ši pasitelkus filosofinę antropologiją išskleidžiama žmogaus ontinė struktūra Voegelino

filosofijoje buvo esminis žmogiškąją patirtinę tikrovę struktūruojantis parametras. Žmogaus ontinės struktūros išsiskėjimas heterogeniškuose procesuose reiškia, jog dalyvaudamas visose šiose būties klasėse žmogus neišvengiamai patiria šių skirtingų jį ontologiškai konstituojančių būties klasių trauką – padėtis, kurią Voegelins išreikš pasitelkdamas *Metaxy* simbolį.

2.1.3. Žmogaus ir būties kosubstancialumas kaip epistemologinės „bedugnės“ peržengimo prielaida

Žmogaus ontologinis kosubstancialumas su likusia būtimi, kurioje jis dalyvauja, Voegelino filosofijoje nurodo daugiasluoksnę žmogaus ontinę struktūrą, sudarytą iš heterogeniškų ontinių klasių, įskaitant neorganinę, vegetatyvinę, gyvulinę, psichinę ir dvasinę-noetinę būties sritis. Būtent šiame žmogaus ir būties kosubstancialumo kontekste reikėtų suprasti Voegelino teiginį, jog „sąmonė būties tvarkoje neranda nė vieno lygmens, kurio ji tuo pat metu nepatirtų kaip savo [ontinio – aut. past.] pagrindo“ (Voegelin 1990a: 27–28). Žmogaus pamatinė ontinė struktūra yra iš esmės izomorfiška likusios būties struktūros atžvilgiu, t. y. žmogaus daugiasluoksnė neorganinė-vegetatyvinė-gyvulinė-psichinė-dvasinė-noetinė ontinė struktūra veidrodiniu principu atkartoja anapus žmogaus esančią būties struktūrą. Kiekvienas žmogus – mikrokosmas – savo pamatine ontine struktūra atkartoja Visatos-makrokosmo struktūrą ir, atvirkščiai, nė viename anapus jo esančios būties segmente žmogus neatrastų nė vienos ontinės klasės, kurios negalėtų atpažinti savo paties ontinėje struktūroje. Žvelgiant į šią sąmonės ir būties, mikrokosmo ir makrokosmo, žmogaus ir anapus jo esančios būties ontologinio kosubstancialumo koncepciją, verta klausti, kokios yra svarbiausios šios kosubstancialumo sampratos implikacijos pažinimo teorijos požiūriu? Šiame skyriuje bus parodyta, kad žmogaus-būties kosubstancialumo samprata Voegelino filosofinėje antropologijoje buvo pamatinė solipsizmo įveikos epistemologijoje teorinė prielaida. Žmogaus-būties kosubstancialumo samprata taip pat buvo teorinis pagrindas, kuriuo Voegelinas grindė savo teiginį, kad žmogišką pažinimą reikėtų traktuoti kaip pažinimą iš *dalyvavimo būtyje* (o ne stebėtojo) perspektyvos. Čia taip pat bus parodyta, jog vystydamas savo žmogaus-būties kosubstancialumo, kaip teorinio solipsizmo įveikos pagrindą, sampratą Voegelinas rėmėsi A. O. Lovejoy darbe „Didžioji būties grandinė“ pateikta klasikinės Vakarų ontologinės tradicijos interpretacija.

Kaip matėme, Voegelino filosofinė antropologija nemaža dalimi rėmėsi W. Jameso ontologija ir epistemologija, kurioje centrinę vietą užėmė „grynosios patirties“ – tam tikro universalaus, pirmapradžio būties substrato, sudarančio nepertraukiamą kontinuumą – koncepcija. Voegelinui, panašiai kaip Jamesui, egzistavo viena „substancija“ tikraja šio žodžio prasme, o žmogus tebuvo viena šio vientisą kontinuumą sudarančio pirmapradžio būties substrato elementas arba variacija. Ši dalelė tapo „skaidri“ likusios būties atžvilgiu, t. y. ji turi išskirtinę refleksijos gebą ir todėl gali patirti savo dalyvavimą būties procese, kurios dalis ji yra. Bene aiškiausiai šią žmogaus ir būties kosubstancialumo ir jų struktūrų izomorfiškumo koncepciją Voegelinas artikuliuoja savo esė „Apie sąmonės teoriją“:

Jei būties lygmenys žmogaus egzistencijoje grindžia vienas kitą¹⁸, jei yra procesų paralelizmas, jei žmogaus egzistencija yra inkorporuota pasaulyje laikiškai-erdviškai ir priežastiniais ryšiais, galiausiai jei sąmonėje esti pasaulio atspindys, tuomet ontologas daro išvadą apie substancyvaus būties lygmenų identiškumo foną. Patiriamų būties lygmenų diferenciacija gali būti suvokiama tik ją interpretuojant pasitelkus fazių serijos, kurioje išsiskleidžia identiška substancija, pasiekianti savo nušvitimą žmogaus sąmonėje, kategoriją. Patirčių visuma, kurioje atsiskleidžia būties pagrindo tikrovė, veda prie būtinybės matyti pasauliui-imanentišką būties procesą kaip sąlygotą proceso [transcendentiniame – aut. past.] būties pagrinde. Šių patirčių kombinacija ir būtinybė veda prie ontologinių vaizdinių, iš kurių pagrindinis yra aprašytas, pvz., Lovejoy „Didžiojoje būties grandinėje“ ir ypač teologinėse spekuliacijose apie būties pagrindo procesą, kuris duoda pradžią pasauliui-imanentiškos būties radimuisi (Voegelin 1990a: 29).

Šioje sudėtingoje citatoje minties logika tampa gerokai aiškesnė tik ankstesnės Voegelino žmogaus-būties kosubstancialumo sampratos analizės kontekste: jei žmogaus struktūroje lygia greta egzistuoja iš principo heterogeniški būties procesai (čia kalbama apie minėtąsias neorganinės materijos, organinės materijos, psichinės kilmės ir kt. ontines klases), kurie vis dėlto paslaptingu būdu susivienija žmoguje kaip unifikuotame psichofiziniame organizme; jei ši daugiasluoksnė žmogaus ontinė struktūra veidrodiniu būdu atkartoja būties struktūrą apskritai, turi egzistuoti tam tikras ontologiniu požiūriu pirmapradis šiuos heterogeniškus procesus grindžiantis būties substratas, būtis *per se* arba, Voegelino žodžiais, „būties lygmenų identiškumo fonas“. Būtent šiame kontekste pats žmogus neišvengiamai atsiskleidžia esąs šio į vientisą kontinuumą būti sujungiančio substrato manifestacija, kuri turi gebą reflektuoti likusią būti ir savo dalyvavimą joje (Voegelino žodžiais, tampa

¹⁸ Čia kalbama apie minėtąsias neorganinės materijos, vegetatyvinę, gyvulinę ir racionaliąją-noetinę būties ontines klases, kurios žmogaus ontinėje struktūroje grindžia viena kitą, t. y. vienas subprocesas yra inkorporuotas kitame ir negali funkcionuoti be žemesniojo, kaip savo ontinio pagrindo.

„skaidrus“ arba „nušvitęs“ (angl. *luminous*) likusios būties atžvilgiu. Kaip pažymi keletas Voegelinio komentatorių, žmogaus-būties ontologinio kosubstancialumo samprata Voegelinui leido tiesiogiai pereiti ir išvystyti jo dalyvavimo principu grindžiamą epistemologiją: *kadangi* sąmonės yra būties dalis, sąmonė būtį patiria (visų pirma) ne iš stebėtojo, o iš dalyvio perspektyvos (Thompson 1998: 116–117; Seiler 2017: 1).

Žmogaus su savo sąmone – kaip būties dalyvio ir dalies, pačiu fundamentaliausiu lygmeniu esančio ontologiškai kosubstancialiu su likusia būtimi (t. y. sudarytu iš to paties ontinio substrato), samprata Voegelinio filosofijoje yra susijusi ne tik su W. Jameso grynosios patirties samprata ir radikaliojo empirizmo tradicija. Pirmapradžio, visus paskirus esinius ontologiškai grindžiančio būties substrato loginė ir egzistencinė neišvengiamybė, pasak Voegelinio, ryškiausiai matoma klasikinėje ir Viduramžių kosmologijoje dominavusioje „Didžiosios būties grandinės“ filosofijoje. Visos imanentinės ontinės klasės, paskiri šiapusinės būties esiniai čia suvokiami kaip šio pirmapradžio būties substrato sklaidos ir jo diferenciacijos manifestacija. Remiantis kosmologine ir metafizine tradicija, kurią randame, pvz., Plotino ir Tomo Akviniečio darbuose, visi šiapusinės būties esiniai traktuojami kaip transcendentinio būties šaltinio – Esančiojo tikrąja šio žodžio prasme, grynosios būties arba būties *par excellence* – išsklaidos rezultatas. Būtent ši ontologinė tradicija turima omenyje, kai Voegelinas teigia, jog susiduriame su „būtinybe matyti pasauliui-imanentinių būties procesą esant sąlygotą būties pagrindo proceso“ (Voegelin 1990a, 29). Šios ontologinės tradicijos Vakarų filosofijoje apibendrinimą Voegelinas randa žymiajame A. O. Lovejoy darbe „Didžioji būties grandinė“.

Kaip žinoma, viena iš esminių šio idėjų istorijai priskiriamo darbo prielaidų buvo ta, kad būtent nuo Platono ilgiems amžiams Vakarų kosmologiniame pasaulėvaizdyje įsivyravo nuostata, remiantis kuria regimas ir apčiuopiamas medžiaginis „daiktų“ pasaulis tėra blanki ir netobula amžino ir neregimo pasaulio kopija. Medžiaginė būtis čia suvokiama kaip tam tikra netobula tobulos-transcendentinės būties tąsa, projekcija, kurią pastaroji steigia ir nuolat palaiko (Lovejoy 1933: 35; Inge 1926: 9). Aukščiausioji ir tobuliausia iš šio neregimo pirmavaizdžio – idėjų pasaulio – Platonui buvo Gėrio idėja arba „idėjų idėja“ – visų tobuliausia idėja, kurios link veržiasi ir kurioje dalyvauja visi kiti šiapusinio medžiaginio pasaulio pirmavaizdžiai – idėjos platoniškąja prasme. Absoliučiai transcendentinė Gėrio Idėja Platono filosofijoje užėmė galutinio būties, jos harmonijos ir tvarkos ontologinio pagrindo vietą. Pasak Lovejoy, turint omenyje „tai, ką Akademijos studentai

vadino *ens perfectissimum*, būties hierarchijos viršūne, galutiniu ir vieninteliu visiškai patenkinančiu kontempliacijos ir šlovinimo objektu, mažai abejotina, kad Gėrio Idėja Platonui *buvo* Dievas“ (Lovejoy 1933: 41–42).

Esminis momentas šiame ontologiniame pasaulėvaizdyje yra paties Gėrio – idėjų idėjos – samprata, kurios esmę nusako ne kas kita, kaip *sau pakankamumas*: kaip konstatuoja Sokratas Platono „Filebe“, visa, kas yra nepertraukiamai gerai, t. y. visa, kas pats iš savęs turi gėrio savybę *besąlygiškai ir nepertraukiamai* (turimas omenyje Gėris savaime arba Gėrio idėja), nuo kitų dalykų skiriasi tuo, kad „niekuomet nieko kito nestokos ir visuomet išliks sau-pakankamas“ (Plato 1997: 450 / Fileb. 60c). Taip suprantamo Gėrio, kaip transcendentinio visos egzistencijos šaltinio ir pagrindo, koncepcijoje bent jau implicitiškai slypėjo įdomi dialektika. Viena vertus, šis amžinas-transcendentinis ontologinis principas-būties šaltinis steigia visą laiką ir erdvėje esančio pasaulio egzistenciją. Kadangi šis šaltinis yra Gėris, o Gėris savo esme yra sau pakankamas ir nieko nestokoja, viso medžiaginio-laikinio pasaulio egzistavimas ne tik nėra kiek neprišededa prie šio dieviškojo šaltinio tobulumo, bet ir yra ontologiniu požiūriu absoliučiai priklausomas nuo jo (Lovejoy 1933: 43).

Tačiau, antra vertus, kyla klausimas, kodėl gi šis transcendentinis būties pagrindas negalėjo likti vienas savo tobulume, t. y. kodėl turėjo rasti medžiaginis-laikinis pasaulis su savo nuolatinu kismu? Lemtingas „sau-pakankamumo, kaip Gėrio esmės, bruožas yra ne jo saviizoliacija ar „užsidarymas savyje“, o, atvirkščiai, tai ką būtų galima pavadinti neišvengiama Gėrio ontologine išsklaida arba emanacija. Šį atsakymą į Visatos genėzės klausimą randame paties Platono „Timajuje“, kur, prieš pradėdamas dėstyti savo Visatos sukūrimo mitą, Timajas trumpai aptaria šio sukūrimo priežastį:

Tad apsakykime, dėl kokios priežasties Kūrėjas sukūrė atsiradimą ir štai šią Visybę. Jis buvo geras, o kas yra geras, tas niekuomet dėl nieko nejučia pavydo. Kadangi pavydo nejautė [Kūrėjas] panoro, idant viskas pasidarytų kiek įmanoma panašu į jį patį. [...] Taigi panorėjęs, kad viskas būtų puiku ir niekas – kiek tik įmanoma – nebūtų netikė, Dievas pasirūpino visais regimais daiktais [...] (Platonas 1995: 66 / Tim. 29e–30a).

Pasak Lovejoy, Platonas Vakarų pasaulėvaizdyje ilgiems amžiams įtvirtino paradoksalią, tačiau tuo pat metu nepaprastai įtakingą kosmologinę sampratą: absoliučiai tobulos, amžinos Gėrio Idėjos, kuri pasirodė esanti transcendentinis Visos būties šaltinis ir pagrindas, sau pakankamumas šioje sampratoje ne tik nėra neprieštarauja kitų, mažiau tobulų, būties iš savęs

neturinčių ir todėl nykstančių bei kintančių, erdvinių ir laikinių esinių, iš kurių susideda medžiaginė Visata, egzistavimui, bet netgi yra šio gėrio sąlygota loginė neišvengiama: medžiaginė Visata, su visa savo įvairove, negalėjo negimti iš transcendentinio būties šaltinio, *kadangi* šis yra geras, o gėris pačia savo esme reikalauja „produktyvumo“ – tam tikro pozityviojo, kūrybinio elemento, savęs peržengimo, „idant viskas pasidarytų kiek įmanoma panašu į jį patį“. Sau pakankama tobulybė šiuo būdu pasirodė esanti save-peržengiantis vaisingumas. Ontologinę koncepciją, teigiančią, jog nematerialus ir antlaikis Vienis neišvengiamai turėjo būti laikinės ir materialios Visatos pagrindas ir šaltinis, Viduramžiais išreiškė frazė *omne bonum est diffusivum sui* (Lovejoy 1933: 49).

Voegelinio filosofinės antropologijos kontekste svarbios yra implikacijos, kylančios iš Visatos, kaip materialaus tobulo-transcendentinio pirmavaizdžio emanacijos, koncepcijos. Remiantis Lovejoy analize, pirmąją esminę implikaciją galėtume pavadinti (i) *Visatos baigtumo arba plenumo* ontologiniu principu, o antrąją (ii) *kontinuumo* arba *tolydumo* ontologiniu principu.

Pirmasis ontologinis (plenumo) principas kyla iš fundamentalaus suvokimo, jog tobulas ir todėl nepavydus Būties šaltinis ir pagrindas tuo pat metu negali nebūti viską atiduodantis ir nieko sau nepasilaikantis. Kadangi šis medžiaginis pasaulis yra tobulo, nieko nestokojančio ir nepavydaus būties pagrindo atspindys ir produktas, šis kūrinys negalėjo likti kuria nors prasme neužbaigtas ar ko nors stokojantis. Kalbant platoniskais terminais, materialus pasaulis yra tobula savo transcendentinio pirmavaizdžio, platoniskųjų „idėjų“ – kopija, t. y. nė viena iš šių „idėjų“ neliko nematerializuota medžiaginėje tikrovėje. Nors viena egzistuojanti, tačiau savo aktualizacijos materialioje tikrovėje nesulaukusi „idėja“ reikštų, kad tobulas, nieko nestokojantis ir pavydo nepažįstantis būties pagrindas ir šaltinis šį tą „pasilaikė sau“, o tai yra neįmanoma. Taigi Visata yra vienatinė, baigtinė ir ontologiniu požiūriu iki galo „užpildyta“ būtimi, tokią jos struktūrą suponuoja jos buvimas emanacija iš tobulo, visa dovanojančio ir nieko sau nepasilaikančio transcendentinio jos pirmavaizdžio ir ontologinio šaltinio. Lovejoy interpretacijoje Visatos plenumo ontologinio principo tezės paramą galima rasti jau Platono „Timajuje“:

[...] pagal kurio gyvūno panašumą Kūrėjas surentė šį kosmosą? Nepaniekinkime pastarojo, manydami, jog tai [kokios nors] atskiros rūšies gyvūnas, nes tai, kas panašu į neatbaigtą dalyką, negali būti gražu. [...]

Dangus yra vienas, jei tik jis yra sukurtas pagal Provaizdį, nes tai, kas aprėpia visus protu suvokiamus gyvus padarus, negali leisti, kad šalia jo būtų dar kas nors; antraip prireiktų kito gyvūno, kuris anuos du sutalpintų savyje ir kurio dalimis anie taptų (Platonas, 1995: 36–37 / Tim. 30c–31b).

Sukurtoji Visata yra baigtinė ir tobula transcendentinio savo modelio ir pirmavaizdžio, pagal kurį ji buvo sukurta, kopija, ir dėl šios priežasties Platonas atmeta paralelinių pasaulių arba antros Visatos galimybę. Mūsų Visata yra be išimties visų egzistuojančių dieviškųjų idėjų kopija, t. y. ši Visata tobulai, o ne tik iš dalies ontologiniu požiūriu išreiškia savo transcendentinį pirmavaizdį. Kadangi šiame pirmavaizdyje nelieka nieko, t. y. nė vienos idėjos, kurios neišreikštų mūsų Visata, nelieka nieko, ko pagrindu galėtų būti sukurtas paralelinis pasaulis. Mūsų pasaulis tobulai ir baigtine forma išreiškia visą kūrybinį ir būties potencialą. Antra vertus, visa, kas gali egzistuoti, egzistuoja: pasaulis realizuoja visas potencialiai įmanomas būties formas – kūrinijos gausa ir apimtis aktualizuoja visas potencialiai egzistuojančias galimybes ir visiškai išsemia šioje Visatoje slypintį kūrybinį potencialą. Šiam principui pats Lovejoy suteikė „pilnatvės principo“ (*principle of plenitude*) vardą (Lovejoy 1933: 52).

Lovejoy interpretacijoje ši pasaulio baigtinumo ar, tiksliau, jo –pilnutinumo“ koncepcija istoriškai ir logiškai yra glaudžiai susijusi su klasikiniam Vakarų ontologiniam pasaulėvaizdžiui ne mažiau reikšminga būties tolydumo arba (ii) *kontinuumo* samprata. Intuityviai nesunku įžvelgti, kad nuo Visatos, kaip visiškai „užpildyto“ ir visą joje slypintį kūrybinį potencialą išbaigiančio *plenumo* koncepcijos telieka vienas žingsnis iki Visatos, kaip tolydaus arba betarpiško *kontinuumo* koncepcijos. Jei pasaulio ontinė struktūra yra visiškai užpildyta būtimi, joje negali būti jokių ontologinių „spragų“, nebūties „kišenių“, kurios šią ontinę struktūrą padarytų diskretišką, o ne tolydžią. Pasak Lovejoy, jei tarp dviejų rūšių gamtoje teoriškai egzistuočių tarpinė rūšis, ta rūšis (remiantis Timajaus Visatos kaip plenumo samprata) būtinai turi būti realizuota: priešingu atveju Visatoje rastųsi spragų, kūrinija nebūtų baigtinė ir „pilna“ tiek, kiek potencialiai tokia galėtų būti, o tai, savo ruožtu, bylotų šios Visatos šaltinio ne visišką gerumą ir tobulumą (Lovejoy 1933: 58).

Siekiant visiškai suprasti Visatos kaip betarpiško kontinuumo ontologinį principą, verta prisiminti paties Aristotelio kontinuumo apibrėžimą: „[d]u dalykai yra vadinami ištiniais, kai kiekvieno iš jų riba, kur jie liečiasi ir išlieka drauge, tampa ta pati tokiu būdu, kad kontinuumą visuomet randame daiktuose, kurių vienybė kyla dėl jų sąlyčio“ (Aristotle 1985b: 1688 / Metaph. 1069a1). Aristotelio gamtos filosofija, pasak Lovejoy, tolydų perėjimą,

kontinuumą implicitiškai įžvelgę netgi kokybinių skirtumų gamtoje atžvilgiu, t. y. tarp skirtingų klasių gamtoje. Gamtoje regime greičiau jau klasių vienos į kitą persiliejamą, o ne jų aiškų atsiskyrimą, nepastebimą ir laipsnišką perėjimą, o ne griežtas demarkacines linijas. „Gamta“, pasak Lovejoy, „atsisako paklusti mūsų troškimui surasti aiškias skiriamąsias ribas; jai patinka prieblandos zonos, kuriose skirtingos formos sugyvena ir kurias apskritai norint klasifikuoti, tenka priskirti abiemis klasėms tuo pat metu“ (Lovejoy 1933: 56).

Sekant Lovejoy idėjų istorija, šie du pamatiniai ontologiniai – plenumo ir kontinuumo – principai tapo kertiniais atramos stulpais Vakarų kosmologiniame pasaulėvaizdyje nuo Platono iki Renesanso laikų. Ši pasaulėvaizdį apibendrina Didžiosios būties grandinės simbolis, nusakantis ontologinę būties hierarchiją ir jos išsklaidą nuo aukščiausio būties šaltinio iki žemiausių, mažiausiai būtyje dalyvaujančių ir ties nebūties slenksčiu besiribojančių būties elementų. Platono filosofijoje tai atitinka jau minėtąją būties pagrindą - platoniskąją Gėrio idėją arba Gėrį *par excellence*. Transcendentinis būties pagrindas ir šaltinis šioje sampratoje „spinduliuoja“ būtį į periferiją, šitaip gimdydamas žemesniuosis būties hierarchijos – „Didžiosios būties grandinės“ – narius¹⁹. Taip suprantama ontinė hierarchija bus lemtinga siekiant suvokti ir Voegelino patirties *Metaxy* sąlygomis sampratą.

Šioje „Didžiosios būties grandinės“ simboliu išreiškiamoje koncepcijoje pasaulį visiškai užpildo pirmapradis ontinis substratas, nusidriekiantis nuo savo pirminio šaltinio iki tolimiausių ir blankiausių būties periferijų. Nepaisant begalinės formų įvairovės šiame spektre, visus paskirus esinius

¹⁹ Klasikinis tokios kosmogoninės sampratos pavyzdys taip pat yra Plotino kosmologija ir ontologija. Būtis ir Visatos kilmė čia, kaip žinoma, aiškinama pasitelkiant dieviškųjų hipostazių – Vienio, Dieviškojo Proto ir Visatos Dvasios – hierarchinę triadą. Aukščiausiąją ontologinį statusą turi Vienis arba Dievas, kurio esminė savybė – absoliutus Jo *transcendentiškumas* šiaipusiam pasauliui ir *nenusakomumas* jokiomis žmogiškomis kategorijomis – pozityviais predikatais. Vienio absoliutus transcendentisškumas reiškia, kad šis principas nėra vien paskirų egzistuojančių daiktų suma ar visuma: Vienis yra *anapus* jų ir kažkas daugiau už visus paskirus Visatoje egzistuojančius daiktus tuo aspektu, jog yra visų atskirųjų šaltinis. Kitaip tariant, sekdamas savo filosofiniais pirmtakais, Plotinas daro išvadą, jog anapus visatoje egzistuojančio *daugio*, visų paskirų egzistuojančių daiktų, turi būti jų loginė prielaida ir egzistencijos šaltinis, kurį Plotinas ir vadina Vieniu: „[š]is Vienis [...] yra visa ko pradžios taškas, o ne atskirų dalių suma (kuri sumenktų kam nors iš jos išeinant)“ (Plotinus: 246-247).

vienija ir į kontinuumą jungia būtent šis pirmapradis būties substratas, Voegelino žodžiais, „identiška substancija“ (Voegelin 1990a: 29), kuri visas paskiras ir iš pažiūros heterogeniškiausias būties formas sujungia į plika akimi neregimą, tačiau dėl to ne mažiau realų mistinį giminystės ryšį. Negana to, būtent dėl šio paskirus esinius siejančio ontinio substrato Visata iš esmės atsiveria kaip iki galo „užpildyta“, nieko nestokojanti ir todėl kontinuumą sudaranti terpė.

Nuo Apšvietos epochos „Didžiosios būties grandinės“ simbolis palaipsniui prarado savo galią, tačiau tuo pat metu vis dar turi ištisą Vakarų klasikinio filosofinio pasaulėvaizdžio tradiciją nuo Platono iki Renesanso laikų. Šiame kontekste darosi aiškiau, kodėl Voegelinas pritaikė iš Lovejoy pasiskolintą „Didžiosios būties grandinės“ simbolį savo žmogaus-būties kosubstancialumo sampratoje. Lygiai taip pat, šiame kontekste taip pat paaiškėja, kodėl Voegelinas pažinimo problemai skiria palyginti menką dėmesį ir kodėl „patirtis“ jo kūryboje dažnai traktuojama su beveik naiviu akivaizdumu, kuris čia dažnai reiškia tam tikrą implicitinį, neišsakytą įsitikinimą, kad nėra jokios tariamai neperžengiamos epistemologinės bedugnės tarp sąmonės ir būties, kad, atvirkščiai, egzistuoja betarpiškas, netgi intymus ryšys tarp žmogaus ir likusios būties, jų nepertraukiamas sąlytis ir vienas kito persmelkimas.

Žmogaus ir būties ontologinis kosubstancialumas, jų pamatinis vienas kito persmelkimas, dalyvavimas vienas kitame ir susiejimas per bendrą pirmapradi būties substratą, taip pat anksčiau minėtas jų ontinės struktūros izomorfiškumas yra esminiai teoriniai atskaitos taškai, kurių kontekste turėtų būti analizuojamas *conditio humana* Voegelino filosofinėje antropologijoje. Tik šiame kontekste įmanoma tinkamai vertinti dažnai skirtinguose Voegelino darbuose aptinkamą poziciją, jog žmogaus ontinį statusą reikėtų traktuoti iš dalyvavimo, o ne būties stebėtojo perspektyvos. Neturime „archimediško“ atskaitos taško būties atžvilgiu, nes iš tiesų visuomet išliekame „panirę“ būtyje, kaip jos dalis ir dalyviai. Panašiai kaip ir džeimsiškos „grynosios patirties“ argumento atveju, mąstymas apie būtį yra vieno kontinuumą sudarančios būties substrato dalis, nes mąstantis subjektas yra kosubstancialus apmąstomos būties atžvilgiu. Kitaip tariant, būtis ir mąstantysis, o kartu ir mąstymo procesas ontologiniu požiūriu sudaro kontinuumą. Laikantis Lovejoy apibendrintos tradicijos, būties struktūroje negali egzistuoti nebūties „kišenių“ – įskaitant ontologinio atotrūkio tarp sąmonės ir likusios būties. Kadangi būties struktūra yra ne diskretiška, o sudaranti kontinuumą, skirtingi jos elementai, įskaitant subjektą, laipsniškai persilieja vienas į kitą; minėtasis pirmapradis būties substratas yra šios struktūros tolydumą ir vientisumą

užtikrinantis ontologinis fonas. Šis pirmapradis būties substratas, kuris, kaip matėme iš ankstesnės analizės, lemia būties kontinuumą ir nediskretiškumą, kartu užtikrina ir nuolatinę sąlytį tarp sąmonės ir likusios būties, tarp mąstymo proceso ir mąstymo objekto. Sąmonė čia, panašiai kaip ir Jameso filosofijoje, niekuomet nėra „monada“, t. y. nuo „objektyvios“ tikrovės izoliuota grynoji mentalinė substancija, ji visuomet išlieka įkūnyta ir inkorporuota vientisoje ontologinėje struktūroje, visuose būties sektoriuose, įskaitant ir medžiaginę tikrovę. Šis požiūris, pasak Voegelino, yra „vienintelis kelias iš solipsizmo“ (Voegelin 1990a: 31).

Kaip teigė L. Trepanier, šios sąmonės ir jos santykio su būtimi sampratos pagrindinė prielaida yra tai, jog sąmonė gali atrasti būtį (t. y. ją pažinti) tik jeigu ta būtis yra pačios sąmonės prigimties dalis. Sąmonė būtį gali pažinti tik su sąlyga, kad abi jos, bent tam tikra dalimi, yra sudarytos iš to paties substrato (Trepanier 2017: 214). Čia iš naujo, tik jau šiek tiek platesniame – epistemologijos ir ontologinių pažinimo prielaidų – kontekste sugrįžtama prie žmogaus-būties kosubstancialumo sampratos filosofinėje antropologijoje. Ontologinis dalyvavimas skirtingos būties klasėse (neorganinė, organinė ir kt.) išskyla kaip šių klasių pažinimo prielaida.

Kaip ir W. Jameso „grynosios patirties“ koncepcijos atveju, ontologinę bedugnę tarp subjektyvios ir objektyvios, mentalinės ir fizinės tikrovių peržengti leidžia nuostata, kad tiek viena, tiek kita tėra to paties pamatinio būties substrato aspektai: sąmonė niekuomet nėra visiškai diskretiška patiriamos būties atžvilgiu. Atvirkščiai, sąmonė ir būtis, kurią ji patiria, patirties subjektas ir patirties objektas, tėra vientisą kontinuumą sudarančios būties struktūros elementai. Kaip ir W. Jameso atveju, čia jau naujame – klasikinės filosofijos interpretacijos – kontekste matome, jog epistemologinė „bedugnė“ Voegelino filosofinėje antropologijoje yra peržengiama ne atrandant jungtį tarp mentalinės ir objektyvios tikrovės sričių – tarsi šios būčių dvi diskretiškos ontinės klasės, reikalaujančios ryšio – o likviduojant pačią „bedugnę“. „Epistemologinė bedugnė“ liaujasi būti „bedugne“ priėjus išvadą, kad tėra viena, kontinuumą sudaranti, iš to paties būties substrato sudaryta tikrovė:

Nėra tokio dalyko kaip „žmogus“, kuris dalyvauja „būtyje“, tarsi tai būtų sumanymas, kurio jis galėtų atsisakyti; iš tiesų yra „kažkas“, būties dalis, gebantis patirti save kaip tokią, ir taip pat gebanti naudotis kalba ir vadinti šią patiriančią sąmonę „žmogaus“ vardu (Voegelin 2001: 40).

Žmogaus ir būties kosubstancialumo koncepcija šiuo būdu yra pravarti kaip teorinis pagrindas, leidžiantis peržengti epistemologinę bedugnę. Nėra tokio

dalyko kaip atskira, likusios būties atžvilgiu absoliučiai heterogeniška ir unikali žmogiškoji psichinė substancija. Taigi ryšį tarp būties ir sąmonės užtikrina tai, jog sąmonė yra integrali kontinuumą sudarančios būties struktūros dalis. Paprastai kalbant, žmogiška sąmonė ir likusi būtis yra konstituojamos identiško pirmapradžio būties substrato, būties *per se*, kuri yra visų kompleksinių būties klasių ontinis pagrindas. Dėl šios priežasties sąmonės ir būties sąveika, patirtis Voegelinui yra ne filosofinė problema, o greičiau jau filosofijos prielaida ir išeities taškas. Sąmonės savęs peržengimas ir *kito* patirtis „nėra *problema*, bet patirties duotybė, nuo kurios galima pradėti, bet už kurios neįmanoma pasitraukti“ (Voegelin 1990a: 23). Kaip teigia Voegelinas savo mažiau žinomuose pokalbiuose,

[A]rba atvirumas yra tikrovė ir tuomet jūs negalite jos įrodyti – jūs negalite įrodyti tikrovės; jūs tegalite nurodyti į ją – antraip jos nėra. Na, ji yra. Mes žinome – mes turime patirčių dokumentus, jie yra tikrovė; Platono dialogai, Šv. Augustino laiko ir erdvės apmąstymai, arba krūmo epizodas Išėjimo knygoje. Tai atvirumo transcendencijos link dokumentai. Jūs negalite turėti daugiau (Voegelin 1980: 23).

Žmogus yra ne būties stebėtojas, o dalyvis, inkorporuotas (arba, Voegolino terminologija, „panardintas“) būtyje, visose skirtingose būties klasėse, ir todėl negalintis užimti „archimediško“ atskaitos taško būties atžvilgiu. Voegolino dažnai vartojamas terminas nusakyti *conditio humana* – „panardintas“ (angl. *immersed*) – išreiškia žmogaus ir likusios būties, mikrokosmo ir makrokosmo dalyvavimą, buvimą sudarytiems iš to paties pirmapradžio būties substrato. Sąmonė – būties proceso dalis, galinti reflekyviai patirti savo *buvimą dalimi* – t. y. *dalyvavimą* būtyje.

Būtent „dalyvavimą“ (angl. *participation*) reikėtų laikyti svarbiausiu epistemologiniu principu Voegolino sąmonės filosofijoje ir filosofinėje antropologijoje. Aiškiausiai ši sąmonės, kaip būties dalyvio ir integralios jos dalies, ontologinė ir epistemologinė perspektyva atskleidžiama vėlyvojoje esė „Patirties ir simbolizavimo ekvivalencijos istorijoje“, kur su sau pačiam nebūdingu schematiškumu Voegelinas įvardija pamatinius *conditio humana* principus:

1. Žmogus dalyvauja tikrovės procese 2. Žmogus sąmoningai suvokia tikrovę kaip procesą, savo buvimą tikrovės dalimi ir savo sąmonę kaip dalyvavimo jos procese būdą 3. Sąmoningai dalyvaujantis, žmogus sugeba gimdyti simbolius, kurie išreiškia jo tikrovės patirtį, jį patį kaip patiriantį agentą ir jo sąmoningą patyrimą kaip dalyvavimo veiksmą ir aistrą [...] 5. Tikrovė nėra duotybė, kurią galima stebėti iš jai pačiai išorinio atskaitos taško, bet apima sąmonę, kurioje ji [t. y. tikrovė – aut. past.] tampa šviesi [*luminous* – aut. past.] 6. Tikrovės patirtis negali būti baigtinė, bet turi perspektyvos bruožą 7. Simbolių perteikiamas tikrovės pažinimas niekuomet negali tapti galutiniu tiesos savinimusi, kadangi šviesios perspektyvos, kurias

vadiname patirtimis, kaip ir jų pagimdyti simboliai, yra tikrovės proceso dalis (Voegelin 1990b: 120-121).

Žmogaus-būties, sąmonės ir jos patiriamos tikrovės ontologinio kosubstancialumo teorinės nuostatos patvirtinimą Voegelinas rado tiek klasikinės Vakarų ontologijos, tiek W. Jameso grynosios patirties tradicijoje. Nuo šios nuostatos telieka vienas žingsnis iki sąmonės, kaip būties dalyvio (priešpriešinamo stebėtojo perspektyvai), epistemologinio principo. Kadangi esame pirmapradžio būties substrato vienijamo ir vientisą kontinuumą sudarančio būties proceso dalininkai, negalime ir neturime teisės pretenduoti į „archimedišką“, „neutralaus“ tikrovės stebėtojo atskaitos tašką.

Kalbėdamas apie archimedišką atskaitos tašką epistemologijoje, Voegelinas, atrodo, visų pirma turi omenyje Naujųjų amžių epistemologinėms teorijoms ypač būdingą siekį atrasti procesus, nusakančius „tikrąjį“ pažinimą, t. y. universalias, bet kokių atsitiktinių, subjektyvių veiksnių poveikio nepatiriančias pažinimo ir mąstymo struktūras. Šių pažinimo struktūrų išgryninimas Voegelinio filosofinės antropologijos šviesoje reikštų filosofinę pastangą įveikti pamatinį *conditio humana* – žmogiškosios sąmonės ontologinio išsiskynimo būtyje tikrovę. Šios pretenzijos ryškiausią pavyzdį savo laikmečiu Voegelinas matė E. Husserlio *epoche* – visų sprendinių apie pasaulį suspendavimo – principe, kuriuo siekiama rekonstruoti tam tikrus universalius ir būtinus (apodiktinius) sąmonės ir jai atsiveriančių fenomenų struktūros bruožus. Voegelinio mąstymo paradigmoje pats šio „archimediško atskaitos taško“ siekimo aktas reiškia ne ką kitą, o minėtojo būties, kaip vientiso iš pirmapradžio būties substrato sudaryto kontinuumo, ir žmogaus, kaip šios kontinuumą sudarančios būties integralios dalies ir dalyvio, ontologinės tikrovės *atmetimą*, t.y. pamatinių *conditio humana* sąlygų atmetimą.

Kosubstancialumo ir dalyvavimo būtyje principai, kaip pamatinė būties pažinimo teorinė prielaida, Voegelinio filosofinėje antropologijoje buvo artikuliuojami pasitelkiant *Metaxy* filosofemą, sampratą, gimusią iš platoniškojo *methexis* (dalyvavimas) interpretacijos. Kosubstancialumo samprata Voegelinui leido pagrįsti teiginį, jog pati žmogaus ontinė struktūra leidžia pažinti anapus jo esančią tikrovę, arba, paties Voegelinio žodžiais,

žmogaus struktūra yra žmogaus peržengimo į pasaulį ontinė prielaida, nes nė vienoje iš šio peržengimo kryptių sąmonė neranda būties lygmens, kurio pagrindu ji pati nesiremtų (Voegelin 1990a: 27).

Dalyvavimo būtyje ir kosubstancialumo su būtimi samprata yra aktuali kaip teorinis pagrindas, atveriantis galimybę peržengti epistemologinę bedugnę: ši teorinį pagrindą Voegelinas rado klasikinės ontologinės tradicijos interpretacijoje. Klasikinės tradicijos sušiuolaikinimo ir aktualizavimo poreikis epistemologinio solipsizmo kontekste nėra unikalus vien E. Voegelinui. Kaip teigė Alainas Badiou savo įvade Platono „Valstybės“ studijoje:

Kodėl? Kodėl aš ėmiausi šio beveik maniakiško projekto apie Platoną? Kadangi jis yra tas, kurio mums visų pirma reikia šiandien dėl vienos konkrečios priežasties: jis davė pradžią idėjai, kad mūsų gyvenimas žemėje yra paremtas prielaida, jog mes turime tam tikrą prieigą prie absoliuto, ne dėl viršum mūsų stūksančio neklystančio Dievo (Dekartas) ir ne todėl, kad mes esame šio Absoliuto istorinės figūros besivystančiame subjekte (Hėgelis ir Heideggeris), o todėl, kad medžiagiškumas, iš kurio esame sudaryti, dalyvauja – viršum ir anapus pavienio kūniškumo ir kolektyvinės retorikos – amžinųjų tiesų sąraangoje (Badiou 26).

Verta pažymėti ir tai, kad klasikinės filosofijos ontologinė tradicija ir W. Jamesas veikiausiai nebuvo vienintelis filosofinis „sąjungininkas“, kurį pasitelkė Voegelinas savo pastangoje įveikti subjekto ir objekto dualizmą sąmonės filosofijoje. Kaip jau buvo trumpai užsiminta, gyvenimo pabaigoje parengtuose autobiografiniuose memuaruose Voegelinas pripažino ir J. Schellingo įtaką jo patirties sampratos formavimuisi.

Kiek anksčiau parengtos „Politinių idėjų istorijos“ skyrelyje, skirtame J. Schellingo filosofijai, Voegelinas dar aiškiau pabrėžia Schellingo filosofijos svarbą metafizinio dualizmo įveikos Vakarų filosofijoje kontekste:

Karteziškosios *ego cogitans* pozicijos buvo atsisakyta. *Ego* yra ne galutinė realybė, turinti mąstymo gebėjimą, o terpė, per kurią Visatos substancija veikia su savo procesais. Dievo pažinime Schellingui nėra pažinimo subjekto ir objekto; vietoje to yra dieviškosios substancijos gyvenimas, įkvepiantis gyvybę pasauliui ir žmogui kaip pasaulio daliai (Voegelin 1999b: 206-207).

Panašiai kaip W. Jamesui, viena iš pamatinių Schellingo „laisvės filosofijos“ užduočių buvo atrasti anapus sąmonės egzistuojančios tikrovės pagrindą, t. y. peržengti kantiškąjį *fenomeninės* ir *noumeninės* tikrovės sričių dualizmą. Spręsdamas šią užduotį Schellingas priėjo prie išvados, kad tiek reflektivi sąmonės (subjekto sfera), tiek empirinė gamtos (arba objekto) sfera turi būti ontologiškai konstituojama tam tikros subjekto ir objekto distinkciją peržengiančios fundamentalesnės pirmaprados būties, kurią jis pats vadino Absoliutu. Kadangi šis Absoliutas yra tiek subjektyvios-sąmonės, tiek objektyvios-gamtos būties sričių sąlyga ir pagrindas, jis negali būti laikomas

transcendentaliniu „aš“, o yra greičiau jau subjekto ir objekto vienovė, tam tikra pirmaprādė būties sąranga, padaranti įmanomas tiek objekto-gamtos, tiek subjekto-sąmonės tikrovės sritis (McGuire: 70–71).

Paraleles tarp Schellingo ir Voegelino mąstymo išvelgti visiškai nesunku (detalesiau apie Schellingo ir Voegelino santykį žr., pvz., Day 2003; McGuire 2011). Schellingui, panašiai kaip Voegelinui, subjekto dalyvavimas šioje pirmaprādėje subjekto ir objekto distinkciją peržengiančioje būties sąrangoje turėjo loginį ir ontologinį primatą subjekto refleksijos atžvilgiu. Sąmonės ir anapus jos esančios tikrovės santykio problema, galimybės pažinti būtį anapus subjekto problema išsprendžiama atlikus savotišką karteziškojo *cogito* principo inversiją: subjektas egzistuoja būties tvarkoje dar prieš jam bandant pažinti šią būties tvarką, subjektas ikireflektyviai egzistuoja tiesoje dar prieš reflektyvų jo bandymą pažinti tiesą. Būtis, kurios tvarkoje esame ontologiškai įsišakniję, laiduoja subjekto galimybę pažinti šią būtį.

2.2. *Metaxy* samprata E. Voegelino filosofijoje

Sąmonės, kaip su būtimi kosubstancialaus, iš to paties pirmapradžio būties substrato sudaryto ir nuolat su likusia būtimi glaudžiai susijusio būties dalininko samprata Voegelino filosofijoje buvo apibendrintai artikuliuojama pasitelkiant patirties *metaksiškumo*, t. y. sąmonės dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis, filosofemą. Ankstesniuose skyriuose buvo tik epizodiškai prisiliesta prie šios kertinę reikšmę visoje Voegelino filosofijoje turinčios sąvokos, todėl šiame skyriuje bus detaliai išskleista *Metaxy* samprata, jos reikšmė ir implikacijos Voegelino filosofinėje antropologijoje.

Metaxy yra centrinė filosofema, iš esmės susisteminanti ir apibendrinanti pagrindines Voegelino filosofinės antropologijos teorines prielaidas, kuriomis buvo išreiškiamas sąmonės, kaip būties dalies ir dalyvės, statusas. Šiame skyriuje bus parodyta, kad ši filosofema gimė kaip Platono filosofijoje randamo *Metaxy* laisvos interpretacijos ir adaptacijos Voegelino filosofinėje antropologijoje rezultatas. Siekiant išsamiau nušviesti *Metaxy* sampratą Voegelino filosofijoje toliau bus išskleisti šie svarbiausi dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis aspektai:

- (1) Būtį *Metaxy* sąlygomis sąmonė patiria kaip balansuojančią tarp radikalių patirtinių polių, chaoso, neapibrėžtumą ir nuolatinį medžiaginio pasaulio kismą nusakančio *apeiron* ir absoliučią būtį, tvarką ir transcendentinį būties pagrindą nusakančio *noetinio* patirtinio poliaus. Šį balansavimo

tarp skirtingų traukos polių motyvą kartu su pačiu terminu *Metaxy* Voegelinas perima iš klasikinės filosofijos. Voegelinio filosofinėje antropologijoje *Metaxy* nurodo teorinį-techninį terminą, nusakantį pamatinį *conditio humana*, ontologinį žmogaus statusą ir jo suponuojamą sąmonėje atsiveriančios patirtinės tikrovės matricą.

- (2) Dalyvavimą būtyje *Metaxy* sąlygomis sąmonė patiria ne (tik) objektine, intencionalia forma, o visų pirma kaip tam tikrą objektinės struktūros neturintį būties foną. Šiai platesnei dalyvavimo mūsų intencionaliai sąmonei neatsiveriančiame būties fone patirčiai nusakyti Voegelinas vartojo „sąmonės“ šviesio sąvoką. Sąmonės „šviesio“ kategorija nusako pamatinį žmogaus sąmonei būdingą gebėjimą patirti savo dalyvavimą platesniame, pačią sąmonę peržengiančiame tikrovės procese, *Metaxy* sąlygomis.
- (3) Nors dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis patirties dinamiką struktūruoja radikalūs neobjektiniai poliai, tai jokių būdu nereiškia, kad patirties turinys yra fiksuotas ir jo ribos apibrėžtos. Sąmonė Voegelinui buvo visuomet konkreti – nors egzistuoja minėtieji traukos poliai, sąmonės struktūra ir patirtinės tikrovės konfigūracija visuomet realizuojamos *konkrečiai* būties horizontų ir tvarkos paieškos proceso metu. Taigi taip suprantamą sąmonę visuomet steigia konkrečios patirtys *Metaxy* sąlygomis – šiai tezei pagrįsti Voegelinas pasitelkia vadinamuosius anamnetinius eksperimentus.
- (4) Galiausiai savo judesius *Metaxy* sąlygomis ir dalyvavimą platesniame būties kontekste sąmonė visuomet išreiškia simboline kalba – t. y. pasitelkdama tam tikrus ženklus-simbolius, kurie veikia kaip skaidrus lęšis, kreipiantis mūsų sąmonę į neobjektinę tikrovę, sąmonę peržengiančio platesnio būties proceso patirtį, kuri niekada neatsiveria kaip kognityvinis objektas.

Toliau einančiame skyrelyje išskleisime (1) ir (2) dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis aspektus. Sąmonės konkretumo (3) ir simbolinės raiškos (4) *Metaxy* aspektai – kadangi jiems pagrįsti Voegelinas pasitelkia vadinamuosius „anamnetinius eksperimentus“ – bus aptariami atskirai.

2.2.1. Dalyvavimas būtyje *Metaxy* sąlygomis: sąmonės šviesis

Etimologine prasme *Metaxy* (gr. Μεταξύ – „tarp“) senovės graikų kalboje referuoja į tam tikrą tarpinę tikrovę, „kažką viduryje“ arba „tarp kažko“, taip pat turi „tarpininkavimo“ ir „dalyvimo“ konotacijas. Šiuolaikinis senovės graikų-lietuvių kalbų žodynas pateikia tokią šio žodžio reikšmę: μεταξύ, adv.

1. tarp; 2. tuo metu, kol; 3. pusiaukelėje²⁰. Kaip rodo išsamesnė etimologinė analizė, terminas *Metaxy* yra sudarytas iš dviejų žodžių: *μετά* („įskaitant, kartu“) ir *ζών* (arba *σύν*), kuris reiškia „su; drauge, kartu su; dalyvaujant kame nors“ (Duraj: 5). Pats Voegelinas manė, kad šis terminas savo šaknimis siekia ikisokratikus, Anaksimandro ir Herakleito filosofiją: kaip teigia savo „Ekumeniniame amžiuje“, Anaksimandaras tikrovę patyrė kaip kosminį procesą, apeirono nebūtį, iš kurios daiktai randasi ir kurioje daiktai išnyksta. Daiktai neegzistuoja iš savęs savaime ir amžinai; jų būtis kyla iš pagrindo, į kurį jie sugrįžta. Remiantis tuo, Anaksimandru daiktų egzistavimas reiškė dalyvavimą dviejuose tikrovės modusuose: (1) apeirone, kaip belaikiamame daiktų *arche*, ir (2) tvarkingoje daiktų sekoje, kaip apeirono raiškoje laike. Herakleitas savo ruožtu šį dvigubą daiktų dalyvavimą (ne)būtyje apibūdino taip:

Nemarūs marūs, marūs nemarūs, kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę (Fr. 20).

Abiejų ikisokratikų filosofijoje, pasak Voegelino, tikrovė-būtis buvo patiriama kaip panardinta tikrovėje-nebūtyje ir atvirkščiai, nebūtis patiriama kaip panirusi būtyje. Visas šis tikrovės procesas jau šioje ikisokratikų patirtyje turėjo „tarp“ arba *Metaxy* struktūrą, dialektiškai balansuojančią tarp būties ir nebūties, gyvenimo ir mirties, galiausiai – vienio ir daugio. Šis apeironiškoje neapibrėžtyje, nebūtyje išnykstančių ir iš ten pat išnyrančių daiktų Visatos įvaizdis, pasak Voegelino, jau reiškė tam tikrą pamatinę, nors ir implicitinę, tikrovės ne tik kaip nuolatinio nykimo ir radimosi, kismo, bet ir kaip transcendentinio būties pagrindo, kuriame dalyvauja ir į kurį sugrįžta visi daiktai, patirtį:

Reikia būti atsargiam tapatinant nemariusius su dievais, mariuosius su žmonėmis arba gyvybę ir mirtį tapatinant su žmonėmis arba daiktus (*ta onta*) tapatinant su neorganiniais objektais, organizmais, žmonėmis, visuomenėmis ir taip toliau. Tiesa, šie simboliai reiškia visus šiuos „daiktus“; tačiau už tikrovės proceso diversifikavimo keliose būties sferose ir anapus daiktų diversifikavimo šiose sferose jie kompaktiškai nurodo procesą kaip Visumą arba Vienį, kurio struktūroje dalyvauja skirtingose būties sferose esantys daiktai (Voegelin 2000c: 233).

Ši implicitinė tikrovės, kaip proceso, balansuojančio tarp kismo, nebūties, irimo ir radimosi – apeironiškosios gelmės – iš vienos pusės; ir Vienio, transcendentinio ir nekintančio šio proceso pagrindo – iš kitos, samprata buvo kur kas labiau eksplicitiška ir diferencijuota Platono filosofijoje.

²⁰ <http://lkiis.lki.lt/senoves-graiku-lietuviu;jsessionid=B01E67B6191BD88643796361006E85E8>

Apskritai *Metaxy*, kaip tam tikrą *tarpinę* būklę nusakanti sąvoka, Platono filosofijoje yra glaudžiai susijusi su dalyvavimo (gr. *methexis*) principu. Kaip žinoma, *methexis* Platono metafizikoje turėjo nusakyti santykį tarp jusliškai suvokiamų atskirybių ir jų esmę konstituojančių bendrybių (idėjų arba eidų) (Sweeney: 11; Petuška: 156). Paskiri jusliniai esiniai savo esmę arba formą įgauna dalyvaudami (*methexis*) savo (transcendentiniame) pirmavaizdyje (idėjoje arba eide). Visos empirinės, medžiaginės tikrovės egzistavimo *modus operandi* tada yra jos *dalyvavimas* (*methexis*) transcendentiniame savo pagrinde arba pirmavaizdyje.

Kaip Voegelinas adaptuoja *Metaxy* savo filosofinės antropologijos kontekste? Esė rinkinyje „Anamnesis“ randame bene išsamiausią iš Platono pasiskolintos *Metaxy* sąvokos interpretacijos artikuliaciją:

Proto gyvenimas klasikine prasme yra egzistencija įtampoje tarp gyvenimo ir mirties. Įtamos sąvoka paaštrins šį egzistencijos „tarpiškumo“ pobūdžio suvokimą.

Sakydamas „tarpiškumas“ aš verčiu Platono „Puotoje“ ir „Filebe“ išplėtotą *Metaxy* sąvoką. Žmogus *patiria* save kaip linkusį anapus savo žmogiško netobulumo, dieviškojo pagrindo, kuris jį judina, link. Dvasinis žmogus, *daimonios aner*, kai yra išjudinamas savo pagrindo ieškojimo, juda kažkur tarp pažinimo ir neišmanymo (*metaxy sophias kai amathias*). „Daimoniškos būtybės visad yra tarp dievo ir mirtingojo (*Symp. 202d*)“. Taigi tarp *Metaxy* yra ne tuščia erdvė tarp įtamos polių, o „tai, kas yra daimoniška“; tai yra „žmogaus pokalbio su dievu“ sritis, abipusio žmogiškumo dieviškume ir dieviškumo žmogiškume dalyvavimo (*methexis, metalepsis*) tikrovė. *Metaxy* simbolizuoja noetinio ieškojimo, kaip sielos perėjimo nuo mirtingumo prie nemirtingumo, patirtį (Voegelin 1990a: 103).

Voegelinio platoniškojo *Metaxy* interpretacijoje akcentuojamas antropologinis *Metaxy* aspektas. *Metaxy* čia visų pirma išreiškia žmogaus ontinio išsiskleidimo materialioje ir kartu transcendentinėje tikrovėje implikacijas sąmonėje atsiskleidžiančios patirtinės tikrovės parametrus. Voegelinio interpretacijoje kartinė Platono įžvalga yra patirties metaksiškumo arba dalyvavimo perspektyvos atradimas patirtyje: sąmonė yra tam tikras kognityvinis centras, balansuojantis tarp (*Metaxy*) imanencijos ir transcendencijos, pastarieji yra pamatiniai žmogiškąją patirtinę tikrovę struktūruojantys traukos poliai (Burchfield and Fuller: 40). Platoniškasis *Metaxy* turėjo išreikšti faktą, kad būties procesą sąmonė pažįsta per dalyvavimo visuose šios būties lygmenyse perspektyvą. Žmogaus sąmonei atsiveriančios patirtinės tikrovės struktūrą apibrėžia įtampa, suponuojama žmogaus ontinio dalyvavimas materialioje ir tuo pat metu transcendentinėje būtyje (Russell: 415).

Paramą tokiai *Metaxy* traktuotei Voegelinas rado Platono „Filebe“ ir „Puotoje“. Filebe *Metaxy*, remiantis Voegelino interpretacija, yra pasitelkiamas išreiškiant visiškai įsisažmonintą, eksplacitišką ir diferencijuotą būties slėpinio, kaip balansuojančio tarp Vienio ir *apeiron*, patirtį. „Filebe“ Platonas išskleidžia Anaksimandro ir Herakleito dar kompaktišką patirtį, jog „visi dalykai, kurie vadinami esančiais, susideda iš vienio ir daugio ir kad savyje turi suaugusią ribą (*peras*) ir beribiškumą (*apeiria*)“ (Platonas 2019: 271 / Fileb. 16d).

Platono diferencijuotoje tiesoje Vienis tapo priežastimi (*aitia*), esančia visuose daiktuose (30b), kurią reikėtų tapatinti su išmintimi ir protu (*sophia kai nous*) (30 c–e); taigi riba persikėlė į *Metaxy*; o *apeiron*ui lieka begalinės ir beformės *materia prima*, kurioje Vienis diversifikuojasi į „daiktų“ su savo forma ir skaičiumi Daugį. Iš diferenciacijos randasi naujas „Tarp“ tikrovės simbolizmas [...] (Voegelin 2000c: 244).

Šiuolaikiniai šio Platono „Filebo“ fragmento komentarai iš esmės neprieštaruoja Voegelino teiginiui, jog čia pasiekama tam tikra sintezė, skelbianti, kad būtis savo pamatine struktūra yra sudaryta ne tik iš „neapibrėžtybės“ – kaip kad teigė Anaksimandras, Anaksimenas, Anaksagoras ar Melisas – ir ne vien iš ribos ar absoliučios „apibrėžtybės“ (Parmenidas), bet yra šių dviejų pradų derinys (Aleknienė 2019: 70; Huffman 1993, 48–53).

Vis dėlto pabrėžtina, jog „Filebe“ randamą *Metaxy* simbolį Voegelinas traktuoja ne tik kaip ontologinę, bet ir kaip epistemologinę sąvoką, nurodančią pamatinę *conditio humana* atitinkantį pažinimo būdą, t. y. dialektiką. Tikrovė, kuri patirtyje atsiskleidžia kaip balansuojanti *tarpa* (*Metaxy*) dviejų radikaliai priešingų polių – Vienio ir Daugio, Ribos ir Beribiškumo – užpildoma skaičiumi (*arithmos*) ir forma (*idea*). Kadangi visa pažini tikrovė žmogui atsiveria *metaksiškai*, t. y. kaip balansuojanti tarp minėtųjų radikalių polių, dialektika yra teisingas, pamatinę mums atsiveriančios būties struktūrą atitinkantis tikrovės tyrinėjimo metodas, o būties redukavimas ir hipostazė į vieną iš šių radikalių polių yra vadinamas „eristika“ (Voegelin 2000c: 244).

Vis dėlto bene žymiausią metaksiškos žmogaus prigimties filosofinį liudijimą Voegelinas randa Platono „Puotoje“ (202e–203c). Čia sąvoką *Metaxy* pavartoja Diotima, kalbėdama apie Erotą, kurį ji pavadina „daimonu“, o „daimoniškos būtybės visad yra tarp dievo ir mirtingojo“, „mirtingojo ir nemirtingojo“. Taigi Erosas nėra kažkas grynai dieviško arba grynai žemiško, tačiau yra tam tikra tarpinė grandis, balansuojanti tarp šių pradų:

Gimęs iš Ištekliaus ir Skurdybės, Erotas susilaukė štai tokio likimo: pirmiausia, jis amžinas skurdžius ir toli gražu nei švelnus, nei gražus, kaip paprastai mano žmonės. Priešingai, jis grubus, šiurkštus, basas, benamis, miega be pastogės, ant žemės, nepasiklojęs, prie durų, pakelėse, –tikras savo motinos vaikas, amžinas stokos sugyventinis. Antra vertus, tėvo pavyzdžiu taiko į tai, kas gražu ir gera, drąsus, ūmus, smarkus, nuostabus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias nors pinkles, geidus pažinimo ir randąs į jį kelią, visą gyvenimą filosofuoja, nuostabus žiniuonis, burtininkas, sofistai. Gimęs nei nemirtingas, nei maruolis, jis tą pačią dieną tai gyvena klestėdamas, jei turi išteklių, tai miršta, bet vėl atgimsta dėl tėvo prigimties; visi jo ištekliai nuteka, tad Erotas niekad nebūna nei skurdus, nei išteklingas (Platonas 2000a: 47–48 / Symp. 203d–203e).

Voegelino interpretacijoje Diotimos kalboje artikuliuojama Eroto „daimoniška“ prigimtis simbolizuoja pamatinę žmogaus *conditio humana* slypinčią įtampą tarp jau minėtųjų *Metaxy* traukos polių (Voegelin 2000c: 245–246). Erotas yra apibūdinamas kaip iš esmės *tarpinė*, *metaksiška* būseną tarp tobulumo ir netobulumo, tiksliau, kaip nuolatinis veržimasis link vienio, grožio, išminties ir gėrio, kuris, nepaisant to, yra nuolat varžomas stokos, neišmanymo ir netobulumo. Išminties mylėtojai, filosofai, kaip vėliau atskleidžiama „Puotoje“, yra panašūs į Erotą šia savo pamatine *metaksiška* būseną: nors skendi neišmanyme, tačiau nuolat veržiasi link išminties, o pati filosofija galiausiai apibūdinama kaip nedarumo per pažinimą troškimas.

Iš esmės *metaksiška* žmogaus būklė suponuojama ir Platono Septintajame laiške, kur pabrėžiama, kad filosofinis žinojimas negali būti redukuotas į rašytinę arba žodinę formą pateiktus teiginius apie tikrovę. Anaiptol, filosofinis pažinimas suponuoja tam tikrą tęstinį procesą, kurio pamatiniai parametrai yra, viena vertus, pažinimo stokos ir neišmanymo suvokimas ir, antra vertus, nuolatinis gyvas sielos veržimasis pažinimo link:

Apie šiuos dalykus nėra ir niekada nebus jokio mano rašto: tai niekaip negali būti išsakyta kaip kiti mokslai, bet nuolat ilgai būnant kartu ir kartu gyvenant vardan paties dalyko, staiga kaip šviesa, suspindusi nuo įsižiebusios liepsnos, atsiranda sieloje ir maitinasi pačiu savimi (Platonas 2005: 88 / Ep. 7. 341c).

Iš Platono pasiskolintą *Metaxy* Voegelinai iš esmės panaudoja kaip techninį-teorinį terminą, savyje sutraukiantį kertines jo filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos prielaidas: žmogaus ontinės struktūros įsišaknijimas heterogeniškose ontinėse klasėse; žmogaus, kaip kosubstancialios būties dalies ir dalyvio, statusas ir šio statuso suponuojama dalyvavimo perspektyva pažinimo kontekste; ne-objektinių, intencionalios struktūros neturinčių patirčių galimybė ir primatas sąmonės intencionalumo atžvilgiu. Kiek pagrįsta tokia platoniško *Metaxy* traktuotė?

Išsamus atsakymas į šį klausimą reikalautų sistemiškos *Metaxy* analizės Platono darbuose. Vis dėlto, kaip pažymėjo keli Platono filosofijos recepciją Voegelinio kūryboje analizavę komentatoriai, būtų klaidinga dėti lygybės ženklą tarp Voegelinio *Metaxy* sampratos ir to, kokią prasmę bei reikšmę šis terminas greičiausiai turėjo paties Platono filosofiniame palikime (Rhodes 2013; Planinc 2013; Torres: 13). Pagrindinė priežastis čia yra ta, jog Voegelinio atveju *Metaxy* yra teorinis-techninis terminas, išreiškiantis pamatinius sąmonės dalyvavimo būtyje parametrus bei implikacijas; o pats Platonas šį terminą greičiausiai vartojo kaip prielinksniį ar prieveiksmį, o ne kaip daiktavardį – ir juo labiau ne kaip teorinį-techninį terminą, skirtą nusakyti pamatinius patirties ar *conditio humana* parametrus (Rhodes 2013; Planinc 2013).

Antra vertus, šiuolaikiniai tyrimai platonistikos srityje sugestijuoja, kad Platono adaptacija Voegelinio filosofinėje antropologijoje nebuvo visiškai savavališka ir nepagrįsta. Pavyzdžiui, N. Kardelio monografijoje atskleidžiama, jog skirtybes į harmoningą visumą jungiančios vienovės įžvalga, dialektinė įtampa tarp skirtingumo ir tapatumo polių buvo tam tikras horizontalus visą Platono filosofiją jungiantis mąstymo algoritmas. Iš epistemologinės perspektyvos tai reiškė, kad pažinimas Platonui iš tiesų greičiausiai buvo tam tikra *tarpinė, metaksiška* būklė tarp reliatyvizmo ir dogmatizmo: pažinimas suponuoja tam tikrą iš anksto turimą blankų tiesos atvaizdą, be kurio nebūtų įmanoma pradėti pažinimo proceso, tačiau, antra vertus, pažinimo procesas niekuomet nesibaigia galutinių, nekvestionuojamų tiesų pasiekimu (Kardelis: 192–193).

Bet kuriuo atveju minėtoji platoniškojo *Metaxy* interpretacija suponuoja, kad sąmonei atsiveriančios būties *metaksiškumo* klausimas Voegelinui reiškė kur kas daugiau ir neapsiribojo vien jau aptartu džeimiškiu konstatavimu, jog patirtis nėra mentalinė ar fizinė substancija, o tam tikra elementaresnė, pirmapradė patyrimo „medžiaga“, iš kurios išvedamos dvi pastarosios. Sąvoka *Metaxy* Voegelinio filosofijoje visų pirma apibūdina pamatinę *conditio humana*, pamatinį būdą, kuriuo žmogus dalyvauja būtyje. *Metaxy* Voegelinui buvo kertinė sąvoka apibūdinant pačios žmogiškosios patirties metaksiškumą, t. y. žmogaus dalyvavimo visuose būties sektoriuose patirties balansavimą *tarp* dviejų pamatinių radikalių patirtinių polių.

Siekiant tiksliau suprasti, kas turima omenyje teigiant, jog *Metaxy* Voegelinui išreiškė pamatinius dalyvavimo būties procese parametrus, galima pereiti prie

sąmonės „šviesio“ – antrojo (2) dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis aspekto, kurį čia siekiama išskleisti.

Jau matėme, kad Voegelinas didžiausią klaidą įžvelgė įvairaus plauko bandymuose sąmonę traktuoti kaip tam tikrą „archimedišką“ atskaitos tašką, atitrūkusį ir iškylantį virš platesnio ontologinio konteksto. Pirma, kaip matėme, sąmonė Voegelinui visuomet yra vientiso būties kontinuumo dalis ir dalyvė – išsisknijusi būtyje visuose jos sektoriuose, įskaitant fizinę-medžiaginę, psichinę-emocinę ir noetinę-dvasinę būties sritis. Antra, matėme, ir tai, kad patirtis, Voegolino požiūriu, negali būti apribota sąmonės intencionalumu Husserliškąja prasme – t. y. prasminga žmogiška patirtis neapsiriboja vien objektinę struktūrą turinčių sąmonės faktų srautu.

Sąmonės ribotumas, jos įkūnijimas konkrečioje terpėje, o ne iškilimas virš būties buvo fundamentalus Voegolino sąmonės filosofijos principas, kurį galima priešpriešinti būti ekstermalizuojančiai sąmonės intencionalumo sampratai, kuri visą patirtį traktavo kaip kognityvinių objektų patirtį. Kaip jau matėme, mes nesame neutralūs būties stebėtojai, pakilę virš jos iš tam tikro „archimediško atskaitos“ taško – iš tiesų esame „panirę“ būtyje, kaip jos dalis ir dalyviai: mąstymas apie būti yra tos pačios būties dalis. Kadangi mūsų sąmonė yra to paties būties proceso dalis, jai yra neišvengiamai būdingas tam tikras bent jau implicitinis suvokimas, kad ji dalyvauja ją pačią peržengiančiame procese.

Sąmonę, pasak Voegolino, nusako ne tik jos intencionalumas (nukreiptumas į objektinę tikrovę), bet ir „šviesis“ (angl. *luminosity*) – terminas, kuris nusako pamatinį sąmonės nukreiptumą į ją pačią peržengiančią, intencionalia forma neatsiskleidžiančią, transcendentinę tikrovę. Sąmonės šviesis Voegolino filosofijoje išreiškia pamatinį žmogaus sąmonei būdingą gebėjimą, tam tikrą sensoriumą, kuriuo jis patiria savo dalyvavimą platesniame, pačią sąmonę peržengiančiame tikrovės procese. Sąmonės buvimas integralia būties proceso visumos dalimi visų pirma reiškia, kad sąmonė negali žengti anapus šios būties visumos, kurios dalis ji pati yra: dėl šios ontologinio žmogaus statuso būties *visumos* patirtis pačia fundamentaliausia prasme yra dalyvavimo platesniame tikrovės kontekste, o ne tik objektų (*intencionali*) patirtis:

Savo egzistencijos centre žmogus yra nepažinus sau ir toks privalo likti, nes būties dalis, vadinanti save žmogumi, gali būti visiškai pažinta tik tuo atveju, jeigu būties bendrija (*community of being*) ir jos vyksmas laike būtų pažinti kaip visuma. Žmogaus bendrystė (*partnership*) su būtimi yra jo egzistencijos esmė ir ši esmė yra priklausoma nuo visumos, kurios dalis egzistencija yra. Vis dėlto visumos pažinimas neįmanomas dėl pažįstančiojo ir

bendrininko (*partner*) identiškumo, o visumos nepažinumas neleidžia visiško dalies pažinimo (Voegelin, 2001: 40).

Tai, kad būties visuma mums niekuomet neatsivers kaip kognityvinis objektas, t. y. neatsivers intencionalaus sąmonės akto metu, nereiškia, jog būties mes apskritai negalime patirti. Iš tiesų, vienas iš fundamentaliausių Voegelino sąmonės ir patirties sampratos aspektų yra tai, jog sąmonės intencionalumas, t. y. būties, kaip kognityvinio objekto, patirtis tėra substruktūra, siauras segmentas gerokai platesniame procese - *dalyvavimo* būtyje *Metaxy* sąlygomis patirties visumoje. Maža to, ši iki-intencionali, gerokai platesnė, pirmą kartą dalyvavimo būtyje patirtis yra jos dalimi esančio sąmonės intencionalumo, gebėjimo būti patirti kaip objektą, pagrindas (Walsh 1981: 50; Voegelin 1990a: 11).

Vienas iš esminių žmogiškos sąmonės ypatumų yra jos gebėjimas patirti platesnį tikrovės kontekstą, kuriame ši sąmonė dalyvauja ir kurio dalis ji yra, tačiau kuris neatsiveria sąmonei savo intencionalia forma. Kadangi sąmonė yra platesnio būties proceso nedaloma dalis ir dalyvis, panašinta būtyje, fundamentaliausi šios tikrovės segmentai jai neatsiveria kaip faktinė informacija, objektinę struktūrą turintys duomenys. Nepaisant to, sąmonei priklauso tam tikra neobjektinė patirtis, atskleidžianti jos dalyvavimą šiame platesniame tikrovės procese. Šiuo motyvu prasideda pirmasis Voegelino „Tvarkos ir istorijos“ tomas:

Dievas ir žmogus, pasaulis ir visuomenė sudaro pirmą kartą būties bendriją. Bendrija, su savo keturguba struktūra, yra ir nėra patirties faktas. Ji yra patirties faktas tiek, kiek žmogus ją pažįsta dalyvaudamas būties slėpinyje. Ji nėra patirties faktas tiek, kiek ji neatsiveria kaip išorės pasaulio objektas, bet yra pažįstama tik iš dalyvavimo joje perspektyvos. [...] Nėra jokio žiūros taško anapus būties, iš kurio jos prasmė būtų matoma, o įvykių eiga schematizuojama pagal planą, nėra nei palaimingos salos, į kurią žmogus galėtų pasitraukti tam, kad atgautų save (Voegelin 2001: 39–40).

Dalyvavimo perspektyva yra tokiu mastu esminė ir turinti primatą intencionalių patirčių atžvilgiu, kad pačią sąmonę Voegelinas apibrėžia kaip „žmogiško dalyvavimo sensoriumą“ ir teigia, jog pati „sąmonė yra dalyvavimo, žmogaus dalyvavimo jo būties pagrinde patirtis“ (Voegelin 1990a: 163, 175). Taigi sąmonė yra ne psichinė substancija, savyje uždaras „mažstantis daiktas“, į kurią patenka „išorinio pasaulio“ reprezentacijos, o tam tikra vieta ar momentas, kur susiduria du vienos kontinuumą sudarančios būties elementai – žmogaus sąmonė ir platesnis būties kontekstas, kuriame ši sąmonė dalyvauja. Vienas iš šių kontinuumą sudarančių būties elementų, žmogaus sąmonė, turi gebą tapti „skaidriu“ arba „šviesiu“ savo paties

atžvilgiu, gebą patirti savo situaciją, t. y. savo dalyvavimą šiame būties procese.

Patirties „tarpiškumas“, išsisknijimas platesniame pačią sąmonę peržengiančiame tikrovės procese veikiausiai yra esminis momentas, kuriame Voegelino kūryboje susijungia W. Jameso „grynosios patirties“ ir iš klasikinės filosofijos perimta bei adaptuota *Metaxy* samprata. Tiek viena, tiek kita tradicija, Voegelino požiūriu, referavo į ontologijos ir pažinimo teorijos požiūriu fundamentalų *žmogaus dalyvavimo būtyje* principą. Tiek viena, tiek kita tradicija atidavė duoklę esminiam žmogaus, kaip būties dalies ir dalyvio, ontologiniam statusui. Tiek viena, tiek kita tradicija sudarė sąlygas peržengti subjekto ir objekto dichotomiją pažinimo teorijoje. Ši džeimiškosios ir klasikinės graikų filosofijos sintezė *Metaxy* filosofijoje aiškiausiai reflektuojama Voegelino autobiografijoje, kur, kalbėdamas apie savo susidūrimą su W. Jameso grynosios patirties samprata, Voegelinas sako:

Ši fundamentali Jameso įžvalga tapatina patirtį su kažkuo, slypinčiu tarp subjekto ir dalyvavimo objekto. Vėliau aš atradau, kad tokio paties tipo analizę, tik kur kas platesniu mastu, atlikto Platonas, kurios rezultatas buvo jo *Metaxy* – Tarpiškumo- samprata. Patirtis nėra nei subjekte, nei objekte, bet Tarp [angl. In Between – aut. past.], o tai reiškia Tarp žmogaus ir jo patiriamos tikrovės polių.

Patirties tarpiškumas tampa ypač svarbus norint suvokti atsaką į dieviškos būties [angl. *divine presence* – aut. past.] judesius. Juk šių judesių patirtis būtent ir nėra lokalizuojama žmogaus sąmonės sraute – žmogaus, suprantamo imanentine prasme – bet Tarp dievybės ir žmogiškumo. Patirtis yra tiek dieviško, tiek žmogiško būvio [angl. *presence* – aut. past.] tikrovė, ir tik po to, kai ji įvyko, ją galima priskirti žmogaus sąmonei arba dieviškumo, besivadinančio apreiškimu, kontekstui. Didelis skaičius filosofijos istoriją varginančių problemų paaiškėja kaip grynosios patirties W. Jameso prasme, arba *Metaxy* patirčių Platono prasme, polių hipostazės. Sakydamas hipostazės aš turiu omenyje klaidingą prielaidą, jog dalyvavimo patirties poliai yra savyje uždari daiktai, patirties metu sukuriantys paslaptinę kontaktą. [...] Taigi terminas „sąmonė“ man daugiau nebegalėjo reikšti žmogaus sąmonės, suvokiančios tikrovę anapus žmogaus sąmonės, bet turėjo reikšti grynosios dalyvavimo patirties *Tarp* tikrovę. [...] Sąmonės šviesio [angl. *luminosity* – aut. past.] sąvoka bando pabrėžti šį patirties Tarpiškumo bruožą, priešpriešindama jį imanentizuojančiam kalbėjimui apie žmogaus sąmonę, kurioje subjektas yra priešpriešinamas objekto patirčiai (Voegelin 2011: 75–76).

W. Jameso „grynosios patirties“ ir iš klasikinės filosofijos perimtos ir adaptuotos *Metaxy* sąvokos sintezė Voegelino filosofinėje antropologijoje virsta specifine dalyvavimo sąmonės samprata, kurioje sąmonės intencionalumo funkciją papildė už pastarąją fundamentalesnė ir išsamesnė sąmonės šviesio funkcija. Kaip pažymėjo R. McMahanas, sąmonės kaip būties dalies ir dalyvio samprata Voegelino filosofijoje neišvengiamai lėmė tam tikrus „sąmonės ir dalyvavimo paradoksus“: viena vertus, iš

intencionalistinės sąmonės perspektyvos, tam, kad tikrovė mums atsivertų kaip kognityvinis objektas, mes privalome „susvetimėti“ su būtimi, paversti ją „objektu priešais mus“; antra vertus, iš sąmonės „šviesio“ perspektyvos, sąmonė taip pat sugeba patirti esanti būties visumos dalis – nors ir negali priversti tos būties visumos „atsistoti priešais“, tačiau geba artikuliuoti šią dalyvavimo būties totalybėje patirtį simboliškai kalba (McMahon: 126).

Šios pastabos veda prie paskutinių dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis aspektų – sąmonės konkretumo, t. y. buvimo sudarytai iš konkrečių patirčių (3) ir simbolinės dalyvavimo būtyje raiškos (4).

2.2.2. Sąmonės konkretumas ir simbolinė patirčių artikuliacija: Voegolino anamnetiniai eksperimentai

Iki šiol nebuvo detalios aptartos kelios svarbios implikacijos, kylančios iš pirmiau išdėstytos sąmonės, kaip būties dalyvės *Metaxy* sąlygomis, sampratos:

Pirma, tai, jog *Metaxy* ir radikalūs patirtiniai poliai struktūroja sąmonės dinamiką, tačiau jie nereiškia universalios patirtinės tikrovės konfigūracijos: atvirkščiai, *patirtinė konfigūracija sąmonėje Voegelinui visuomet yra konkreti*; pačią sąmonę visuomet konstituuoja tam tikros konkrečios patirtys, todėl sąmonė yra greičiau jau grynasis aktas, o ne tam tikra universali struktūra (Keulman: 93).

Antra, kadangi minėtieji radikalūs patirtiniai poliai *Metaxy* sąlygomis negali būti „hipostazuojami“, t. y. jie išreiškia ne tam tikrus „objektus“, o tam tikrą kryptį ir patirtinį horizontą, savo judesius *Metaxy* sąlygomis ir dalyvavimą platesniame būties kontekste sąmonė visuomet išreiškia simboliškai kalba – t. y. pasitelkdama tam tikrus ženklus-simbolius, kurie veikia kaip skaidrus lęšis, kreipiantis mūsų sąmonę į neobjektinę tikrovę, sąmonę peržengiančio platesnio būties proceso patirtį, kuri niekada neatsiveria kaip kognityvinis objektas.

Ką reiškia teiginys, jog sąmonė yra konkreti? Kas sudaro šios dalyvavimo būties visumoje patirties turinį? Prisiminkime, remiantis fundamentaliu W. Jameso „radikaliojo empirizmo“ postulatu, pačią fundamentaliausią galutinę mums prieinamą tikrovės formą sudaro „grynoji patirtis“, už kurios ribų mes negalime išeiti ir kuri yra fundamentalesnė ir logiškai pirmesni už bet kokias abstrakčias sąvokas. Būtent dėl šios priežasties sąmonė pačia fundamentaliausia prasme visuomet yra konkreti ir ją konstituuoja specifinės konkrečios (grynosios) patirtys *Metaxy* sąlygomis. Sąmonės turinys čia niekuomet nėra universalus – tam tikra universali konstanta. Anaipol,

sąmonės turinys arba „horizontai“ (paties Voegelinio dažniausiai vartojamas terminas) yra veikiau jau grynasis aktas, tam tikras tęstinis procesas, nusakomas nuolatine plėtra, artikuliacija ir savikorekcija. Kalbant paprastai, sąmonės teorija, ją suprantant kaip tam tikrą visetą teiginių, kartą ir visiems laikams nusakančių visas įmanomas sąmonės turinio konfigūracijas, Voegelinui yra ne tik negalima, bet ir nepateisinama (Voegelin 1966; Keulman: 66). Kaip matysime, sąmonės horizonto uždarymas viename ar kitame idiosinkratiškame patirčių visete, pasak Voegelinio, yra būdingas ne filosofijai klasikine šio žodžio prasme, o Naujųjų amžių ideologiniam redukcionizmui. Faktas, kad skirtingi Naujųjų amžių mąstytojai savo epistemologijose patirtį arba sąmonės turinį išskaidė į skirtingas elementarias, „neredukuojamas“ dalis (J. Locke'o paprastosios idėjos, D. Hume'o išorinio bei vidinio patyrimo išpūdžiai ir t. t.) žymi visų pirma faktą, jog jų sąmonės horizontus formavo skirtingi, specifiniai asmeniniai ir istoriniai kontekstai, visų pirma pačių šių mąstytojų siekis ir noras atverti naujus tikrovės aspektus:

Sąmonės analizė [...] neturi jokio kito instrumento, išskyrus paties analizuojančiojo konkrečią sąmonę. Šio instrumento kokybė, o vadinasi, ir rezultatų kokybė, priklausys nuo to, ką aš vadinu sąmonės horizontu; o horizonto kokybė priklausys nuo analizuojančiojo valios pasiekti naujas tikrovės, kurioje jo sąmoninga būtis yra įvykis, dimensijas, ji priklausys nuo jo troškimo pažinti (Voegelin 1990a: 4).

Šia prasme Voegelinas nebuvo modernusis filosofas ir, visai kaip Herakleitui, jam „eidamas tu negalėtumei rasti sielos ribų, net išvaikščiojęs visus kelius – tokį gilų Logos ji turi“ (Hérakleitas: 45 fr.). Sąmonė Voegelinui buvo ne abstrakti *a priori* struktūra, bet visuomet įsitvirtinusi konkrečiame asmeniniame, socialiniame ir istoriniame kontekste (Keulman: 68). Žinoma, tai nereiškia, jog pažinimas Voegelinui buvo „reliatyvus“ priklausomai nuo asmeninių biografijos, socialinių ar istorinių faktorių: būtis, tikrovė, kaip matysime vėliau, Voegelinui buvo viena ir bendra visų istorinių laikotarpių, biografinių aplinkybių ir civilizacijų atstovams, tačiau skirtingas šios būties problemas ir skirtingus būties elementus ir jų diferenciaciją sąmonėje dažnai turi sužadinti minėtieji asmeniniai ir istoriniai veiksniai ir tiesiog pažįstančiojo valia ir siekis atverti naujus pažinimo horizontus. Būtent dėl šios priežasties XIX a. ideologijose regėdamas bandymą „užrakinti“ pažinimo ir patirties – kartu ir pačios būties – ribas, Voegelinas juose matė beprecedentę grėsmę vienam iš esminių paties žmogiškumo bruožų – grėsmę troškimui pažinti ir atverti vis naujus būties aspektus:

Aš privalėjau iškelti klausimą kodėl svarbūs mąstytojai, kaip antai Comte'as ar Marx'as, atsisako suvokti tai, ką jie suvokia pakankamai gerai? Kodėl jie bet kam aiškiai uždraudžia

užduoti klausimus apie tikrovės sektorius, kuriuos jie patys pašalino iš savo asmeninio horizonto? Kodėl jie nori įkalinti save savo ribotuose horizontuose ir dogmatizuoti savo tikrovę-kalėjimą kaip universalią tiesą? Ir kodėl jie nori uždaryti visą žmoniją savo paties sukurtame kalėjime? (Voegelin 1990a: 3–4).

Pamatinė Voegelinio prielaida, kad žmogus yra (kosubstancialus) būties dalyvis ir platesnio už jį patį būties proceso dalis, kaip matėme, reiškė, jog ir pats pažinimas giliausia ir fundamentaliausia prasme kyla iš *dalyvavimo būties procese patirties*. Kadangi taip suprantama (grynoji) patirtis yra pirmapradis ir neredukuotinas, fundamentaliausias kognityvinis būties pažinimo šaltinis, ji visuomet yra ir filosofijos pamatinis šaltinis. Kaip pažymėjo Jamesas M. Rhodesas savo lyginamojoje analizėje, šis filosofijos išsisknijimo dalyvavimo būties procese patirtyje suvokimas buvo vienas pamatinių Voegelinio skirtumų nuo tokių mąstytojų kaip L. Straussas: kadangi filosofija yra visuomet išsisknijusi konkrečiose dalyvavimo būties procese patirtyse, beprasmiška generuoti filosofijos „apibrėžimus“, kurie neva turėtų nubrėžti jos ribas, metodus ir kurie tuo pat metu abstrahuojasi nuo filosofijos pamatinio šaltinio – konkrečių dalyvavimo būtyje patirčių (Rhodes 1987: 1045–1046). Filosofijos ir sąmonės struktūros išsisknijimas šiose konkrečiose patirtyse Voegelinui reiškė, kad neįmanoma teisėtai apriboti būties parametrų, t. y. nubrėžti ribų, kaip tikrovė turėtų ar neturėtų būti pažinta, kurios patirtys turi būti pripažintos, o kurios – ne. Žmogaus ir sąmonės dalyvavimas ir buvimas platesnio būties proceso dalimi reiškia, kad tikrovę galime pažinti iš dalies, iš dalyvavimo joje perspektyvos, bet nėra „archimediško atskaitos taško“, kuris visą būtį paverstų „objektu priešais mus“, t. y. leistų vienu metu aprėpti visą būties procesą. Taigi būties pažinime visuomet išliks slėpinio ir pažinimo neišbaigtumo elementas, kurio pagrindinės implikacijos filosofijai yra tai, kad negalime užsidaryti naujoms būties patirtims – kadangi dalyvavimo būties procese patirtys užtikrina tik dalinį būties pažinimą, visuomet išlieka galimybė, jog nauji patirčių tipai dar labiau priartins prie tobulesnio ir pilnesnio būties pažinimo (Voegelin 2001: 19; Voegelin 2000e: 68).

Žinoma, tai nereiškia, kad Voegelinas darė prielaidą, jog vyksta tam tikras „istorijos progreso“ procesas, kai žmonija neva laipsniškai artėja prie išsamesnio ir tobulesnio būties pažinimo. Anaiptol, istoriškai prie būties tikrovės gali būti priartėjama per tobuliau būties slėpinį atskleidžiančias dalyvavimo patirtis, tačiau lygiai taip pat gali būti ir nutolstama nunykstant patirtims, praicityje užtikriniusioms šį tobulesnį žinojimą apie būties tikrovę – t. y. dėl procesų, kuriuos pats Voegelinas vadina „amnezija“. Kaip teigia savo

„Tvarkoje ir istorijoje“, nors, žvelgiant iš istorinės perspektyvos, istorijos raida kartais atskleidžia tam tikrą pažangą, kai viena kitą keičiančios civilizacijos ir kultūros simbolinė forma artikuluoja vis tobulesnę ir didesnę būties tvarkos patirtį, būtų klaidinga iš to daryti toli siekiančias išvadas apie „istorijos pažangą“ ar netgi kokius nors jos dėsningumus ir cikliškumus:

[...] nėra paprasto modelio, nusakančio pažangą arba ciklus, persmelkiančius istoriją, jos [t. y. istorijos – aut. past.] procesas yra suvokiamas kaip kova dėl teisingos tvarkos (Voegelin 2001: 19).

Voegelino „Anamnetiniai eksperimentai“ turėjo praktiškai pademonstruoti minėtuosius 2 fundamentalius sąmonės kaip būties dalyvio aspektus, t. y. (1) kad sąmonė yra visuomet konkreči ir konstituojama per konkrečias patirtis ir (2) kad dalyvavimo platesniame būties procese patirtis sąmonė visuomet artikuluoja per simbolius, kurie veikia kaip skaidrus lęšis, kreipiantis patirtį ne-objektinės tikrovės link.

Anamnetiniai eksperimentai – tai dvidešimt Voegelino autobiografinių prisiminimų apie konkrečias iki-reflektivas patirtis ankstyvoje vaikystėje (iki dešimties metų), vėliau suformavusias pagrindą apmąstymams brandesniame amžiuje, arba, paties Voegelino žodžiais, „patirtis, kurios pastūmėjo refleksijos link ir taip darė, nes sužadino sąmonėje egzistencijos nuostabą (*awe of existence*)“ (Voegelin 1990a: 36). Šie autobiografiniai prisiminimai-refleksijos turėjo parodyti sąmonės genealogiją, t. y. parodyti, kad jau ankstyvoje vaikystėje mūsų sąmonė yra potencialiai atvira tam, ką galima pavadinti pirmaprādėmis, iki-reflektiviomis neobjektinėmis (nesudarančiomis kognityvinio objekto) patirtimis, vėlesniame amžiuje sužadinančiomis troškimą jau sistemiškai ir nuosekliai, t. y. filosofškai apmąstyti kategorijas, tokias kaip laikas, amžinybė, būties pagrindas, transcendencija ir t. t. Anamnetiniai eksperimentai remiasi keliomis kertinėmis prielaidomis:

(1) kad sąmonė nėra konstituojama kaip srautas manajame „aš“; (2) kad savo intencionalia funkcija baigtinėje patirtyje sąmonė peržengia į pasaulį ir kad šio tipo transcendencija yra tik viena iš keleto ir neturėtų būti paversta centrine tema sąmonės teorijoje; (3) kad sąmonės transcendencijos į kūną, išorinį pasaulį, bendruomenę, istoriją ir būties pagrindą patirtys yra duotybės sąmonės biografijoje ir dėl to yra ankstesnės už sistemišką sąmonės apmąstymą; (4) kad sistemiškas apmąstymas operuoja šiomis patirtimis ar bent jau jo veikimo išeities taškas yra šios patirtys; taigi (5) refleksija yra tolesnis įvykis sąmonės biografijoje, galintis paaiškinti jos problemas, o kai apmąstymas nukreipiamas meditacijos link – [galintis] paaiškinti būti; bet kad jis [t. y. apmąstymas arba sąmonės refleksijos aktas – aut. past.] niekuomet nėra filosofijos radikali pradžia ar galinti vesti į šią pradžia (Voegelin 1990a: 36).

Egzistencijos trapumas ir mirties neišvengiamybė, transcendencija, juslių ir laiko reliatyvumas, pasak Voegelino, kaip problemos sąmonei dažnai atsiveria nuo jos pirmųjų metų, šios problemos, kaip pirmapradis, primityvus, iki-reflektyvus jų patyrimas yra mums tiesiogiai duotos dar ankstyvaisiais metais ir vėliau tampa pagrindu, „medžiaga“, kuria operuoja filosofinė refleksija.

Viename iš tokių anamnetinių eksperimentų Voegelinas prisimena savo, dar penkerių metų berniuko, popietinius pasivaikščiojimus Heisterbacho vienuolyno griuvėsiuose. Šis patirtis ryškiausia dėl tuo metu populiaros legendos, kurią girdėjo ir Voegelinas, būdamas vaikas:

Pagrindinė legenda: vieną dieną vienuolis išėjo pasivaikščioti, paskendęs apmąstymuose. Grįžęs jis rado naujus veidus ir aplinkoje daug kas pasikeitė; jo paties vienuolyne niekas nepažino. Paskendęs apmąstymuose miškuose jis išbuvo šimtą metų ir šimtas metų jam praėjo kaip keletas popietės valandų. Tuo metu nepamenu jautęs troškimą toliau aiškintis šios legendos prasmę. Įvykis man pasirodė visiškai normalus. Tačiau pamenu viliojančią mintį sustabdyti laiką ir paskui sugrįžti į pasaulį iš minčių užmaršties (Voegelin, 1990a: 39–40).

Tuo metu Voegelinas patyrė amžinybę – belaikiškumą ir kartu jų nepatyrė. Penkerių metų vaikas nesuprato ir netgi neturėjo sąvokos „amžinybė“ ar belaikiškumas, kaip ir daugelis tokio amžiaus vaikų. Šia prasme „amžinybė“, tiek kaip sąvoka, tiek kaip reflektivaus apmąstymo objektas, Voegelinui tuo metu nepriklausė. Tačiau Vienuolio figūra kartu ir leido patirti amžinybę – patirti tam tikra kompaktiška, neišskleista forma – amžinybės ir laiko dichotomiją čia Voegelinas patyrė *per* Heisterbacho vienuolio figūrą – simbolį, šis simbolis jam buvo tarsi skaidrus lęšis, leidžiantis patirti laiko ir amžinybės priešpriešą ne kaip kognityvinį objektą, o kaip tam tikrą perspektyvą, horizontą.

Keli kiti vaikystės prisiminimai aprašo Voegelino transcendencijos-imanencijos, nepasiekiamos anapussybės pirmąsias rudimentines patirtis, kurios vėliau lems Voegelino kaip filosofo susidomėjimą klasikine graikų ir Viduramžių filosofija. Vienas iš šių vaikystės prisiminimų, kadaise sužadinsiu dar tik vaikišką supratimą, kad pasaulis neapsiriboja „čia“, bet yra ir „anapus“, vėlgį koncentruojasi į legendą – legendą apie „Debesų pilį“, kuri neva yra vieno iš kalnų viršūnėje:

Debesų viršūnė [Wolkesntein] yra vienas iš septynių kalnų. Jo viršuje yra Wolkenburgas [Debesų pilis], o joje gyvena Wolkenburgo riteris. [...] Debesų viršūnė buvo patraukliausia būtent dėl savo nepasiekiamumo. [...] Detalių miglotumas galimai paaiškina faktą, jog Debesų pilis įsitvirtino mano sieloje (Voegelin 1990a: 41).

Nepasiekiamos anapusių patirtis atsiskleidžia ir kitame prisiminime apie „Niekuomet-Niekuomet šalį“ (Voegelin 1990a: 40). Transcendencijos ontologinė kategorija, nusakanti erdvinio-laikinio pasaulio peržengimą į anapusių, tuo metu, žinoma, nepriklausė Voegelinui. Tačiau Wolkenburgo, nepasiekiamos debesų pilies, su savo riteriu ir košės kalno, už kurio driekiasi tolima fantastiška Niekuomet-Niekuomet šalis, įvaizdžiai tuo pat metu įgavo simbolių funkciją jau aptartą prasme – t. y. šie įvaizdžiai buvo kaip skaidrus lęšis, pro kurį besiformuojanti vaikiška sąmonė patyrė transcendenciją su visa sau būdinga trauka ir kartu grėsmingumu.

Patirčių, kurių niekaip neįmanoma redukuoti į kognityvinius objektus, užuomazgos, savo kompaktiška, vaikiška forma, buvo susijusios ir su kitomis fundamentaliomis vėlesnį Voegelinio mąstymą lydėjusiomis ir formavusiomis kategorijomis. Užgavėnių karnavalo „kvailių“ eisenos stebėjimas jaunajam Voegelinui pirmą kartą leido patirti nuolatinį medžiaginio, empirinio pasaulio kismą, nuolatinį grįžimą į savo apeironiškąją pirmą pradę būklę ir, tuo pat metu, neišvengiamos mirties nuojautą:

Pro mūsų langą galėjau pamatyti tokius paradus. Kas mane sužavėjo, tai „nubyrėjimas“. Paradus buvo tvirtai suformuotas, tačiau paskutinės eilės tirpo. Kai kurie „kvailiai“ atsiliko ir dingo į šalutines gatves. Nors visas paradas atrodė nepažeistas, mane trikdė šis nubyrėjimo fenomenas: kas liktų iš parado, jei jis galiausiai išskystų į atplaišas ir galiausiai – į nieką? (Voegelin 1990a: 38–39).

Galinių kvailių parado gretų irimas pirmą kartą leido patirti tai, ką vėliau Voegelinas savo filosofijoje vadino „apeironiškąją“ gelme – pasaulio nuolatinį balansavimą ant nebūties ribos, empirinio, medžiaginio pasaulio nuolatinį kismą, senųjų medžiaginių daiktų ištirpimo nebūtyje neišvengiamybę, daiktų nuolatinį grįžimą į savo pirmą pradę neapibrėžtą formą, anaksimadriškąjį *apeiron*, biblinį „*jie visi sudils lyg drabužis*“ *Žyd 1,11*. Kaip ir transcendencijos atveju, šis būties pirmą pradžio kismo suvokimas čia neatsiveria kaip konkreti sąvoka, kognityvinis objektas pavadinimu „kismas“, o greičiau jau kaip horizontas, kuriame tu dalyvauji, perspektyva, į kurią tu žvelgi per simbolį, skaidrų „kvailių parado“ lęšį. Panašią, tik dar ryškesnę materijos nuolatinio kismo, materialaus pasaulio laikinumo ir kartu ir mirties neišvengiamybės patirtį besiformuojančioje sąmonėje sukėlė Halio kometos pasirodymas 1910 m. (Voegelin 1990a: 45–46). Pirmasis supratimas apie tai, kas iš tiesų sudaro dangaus kūnus, kurie iš pirmo žvilgsnio atrodo tik kaip gražus ir nekaltas žiburėlis dangaus skliaute, vaiko sąmonėje kartu pažadino ir Žemės trapumo, jos vienišumo begalinėse kosmoso platybėse, ir kartu neišvengiamo suirimo perspektyvos patirtį.

Panašiai kaip ir nubyrėjimo efektas „kvailių parado“ galinėse gretose, Halio kometa turėjo simbolinę funkciją – šie simboliai tapo lėšiu, pirmąkart leisiančiu patirti visų regimų materialių pavidalų neišvengiamą suirimą, neapibrėžtumą kaip pamatinę materijos bruožą, visų jos pavidalų neišvengiamą sugrįžimą į savo neapibrėžtą ir kartu pirmąpradę formą, anaksimandriškąjį *apeiron*.

Pirmosios, sąmonę formuojančios patirtys, nubrėžusios ateities mąstymo trajektorijas, apėmė ne tik belaikiškumo-laikiškumo, šiapusybės-anapusybės, bet ir horizontalią, istorijos sferą. Voegelino vaikystėje perskaityta Prūsijos valstybės istorija pirmąkart leido istorines figūras patirti ne tik kaip plikus istorijos faktus, objektus tam tikrame laikiniame istorijos taške, bet ir kaip tam tikrą egzistencinį saugumą ir tvarką užtikrinančius socialinės tikrovės ramsčius:

Labiausiai įsimintina Prūsijos istorijos savybė buvo jos judėjimas atvirkštine tvarka. Ji prasidėjo nuo Wilhelmo II [paskutinis Vokietijos imperatorius – aut. past.], tuomet ėjo atgal prie Frydricho III, Wilhelmo I ir t. t. [...] Dabartis turėjo normalius, žmogiškus bruožus; einant toliau į praeitį karaliai augo ir tapo vis didesni. [...] Tai atrodė kaip teisinga perspektyva: žvelgti iš žmogišku požiūriu suvokiamos dabarties į laiko gelmę ir matyti horizontą, užsiveriantį su vis didesnėmis figūromis, kurios suteikė saugumo. Visi mano šiandien turimi gebėjimai suprasti mitinius istorijos įvaizdžius, kaip kad graikų, turėjo išsivystyti dėl šios atvirkščios Prūsijos istorijos (Voegelin 1990a: 47–48).

Autobiografiniai anamnetiniai eksperimentai turėjo pademonstruoti, kodėl Voegelinas, jo paties žodžiais, buvo patrauktas „platesnių horizontų“, t. y. šie eksperimentai turėjo retrospektyviai parodyti pamatinių sąmonės horizontų genezės ištakas, tuo pat metu iš autobiografinės perspektyvos pademonstruodami konkrečią, t. y. konkrečių patirčių konstituojamą sąmonės prigimtį. Paties Voegelino žodžiais, „*anamnesis* turėjo atgaivinti vaikystės patirtis, kurios leidosi atgaivinamos, nes buvo gyvos jėgos dabartinėje jo sąmonės sąrangoje“ (Voegelin 1990a: 13). Anamnetiniai eksperimentai pademonstravo vieną svarbiausių ir pamatinių Voegelino sąmonės filosofijos prielaidų, t. y. kad *sąmonės struktūra yra konkreti*. Kaip pažymėjo D. Walshas, galutinė, universali, visiems laikams ir žmonės galiojantis sąmonės teorija, suprantama kaip sistemiškas mėginimas nubrėžti žmogaus pažinimo ir patirties ribas, yra neįmanoma, nes sąmonės struktūra niekuomet nėra duotybė – ji visuomet konkrečiai realizuojama tikrovės horizontų ir tvarkos paieškos proceso metu (Walsh 1981: 46). Vienintelė tikra sąmonės struktūra, kurią mes galime iki galo nušviesti filosofinio pažinimo būdu, yra konkreti sąmonė su konkrečiomis tikrovės patirtimis. Abstrakti, nuo konkrečių patirčių abstrahuota „grynoji sąmonė *par excellence*“ yra nepasiekiamo dėl jau minėtų

fundamentalių žmogaus egzistencijos ontinių sąlygų – žmogus su savo sąmone yra tikrovės proceso dalyvis, šiame procese jis dalyvauja kaip šiame procese išsiskirijusi jo dalis, todėl niekuomet negali užimti „archimediško atskaitos taško“, iš kurio galėtų pažvelgti į save, ne iš savo, kaip konkretaus dalyvio, perspektyvos. Mąstymas apie sąmonę, sąmonės filosofija visuomet suponuoja konkrečią sąmonę, su savo patirtimis, suformavusiomis šios sąmonės horizontus:

Nėra absoliutaus sąmonės filosofijos pradžios taško. Visas filosofavimas apie sąmonę yra įvykis filosofuojančiojo sąmonėje ir suponuoja šią sąmonę su jos struktūromis. Kadangi filosofuojančiojo sąmonė nėra „grynoji sąmonė“, tačiau konkretaus žmogaus sąmonė, visas filosofavimas yra įvykis filosofo gyvenimo istorijoje, toliau – įvykis bendruomenės, su visa jos simboline kalba, istorijoje, toliau – įvykis žmonijos istorijoje ir dar toliau – įvykis kosmoso istorijoje (Voegelin 1990a: 33).

Šie Voegelinio žodžiai sugrąžina prie veikiau jau akivaizdžios, nors dažnai ir ignoruojamos, Voegelinio fundamentalios įžvalgos, kad žmogus nėra abstrakti ore pakibusi „grynoji sąmonė“, tačiau, kartu su savo sąmone visuomet yra konkretus žmogus, išsiskirijęs fiziniame, gamtiniame, psichiniame-emociniame, socialiniame ir kituose tikrovės sektoriuose. Sąmonė, ieškodama savo pačios sąrangos elementų, niekuomet negali peržengti šią paiešką vykdančią sąmonę konstituojančių struktūrinių veiksnių, sąmonės išsiskirijimo visuose minėtuose tikrovės sektoriuose, negali peržengti buvimo šių tikrovės sektorių dalyviu ir dalimi. Tai reiškia, jog žmogaus pažinimas yra apribotas jo paties patirčių diapazonu, kadangi jis nepajėgus „iškristi“ ir atsistoti šalia visumos, kurios dalis jis yra (Walsh 1981: 48).

Tai reiškia ne vulgarų „subjektyvizmą“, o greičiau jau pamatinę dar Hėrakleito išsakytą tezę, jog žmogaus sielos paieškos neturi ribų, jai visuomet gali atsiverti nauji tikrovės horizontai. Negana to, visi sistemiški mėginimai „kartą ir visiems laikams“ nubrėžti pažinimo ribas, uždaryti tikrovės patirčių horizontus tam tikruose neva „universaluose“ rėmuose visuomet lieka ne tik iliuziniai, bet ir idiosinkratiški. Visi šie mėginimai rekonstruoti „grynąją sąmonę“, klaidingai užimant „archimediškąją atskaitos tašką“ tikrovės atžvilgiu ir paneigiant fundamentalų žmogaus kaip tikrovės proceso dalies ir dalyvio ontinį statusą, pasak Voegelinio, iki šiol reišė ne ką kitą, o tiesiog idiosinkratišką ir totalitarinį „mėginimą atitraukti sąmonę nuo jos ontinio konteksto, sutraikyti pasaulį ir jo istoriją ir rekonstruoti jį iš savojo „aš“ subjektyvybės“ (Voegelin 1990a: 34).

Kaip matysime vėliau analizuodami Voegelinio istorijos filosofiją, pati *Metaxy filosofema* – išreikšdama pamatinį *conditio humana* Voegelinio filosofinėje

antropologijoje – toli gražu nereiškę, jog visos civilizacijos ir visi istoriniai laikotarpiai disponavo *explicitine* dalyvavimo skirtinguose tikrovės sektoriuose patirtimi. Atvirkščiai, skirtingi būties, kurioje mes dalyvaujame, sektoriai ilgus amžius buvo patiriami *implicitiškai*, t. y. kaip sumišę vienas su kitu ir neatsiskyrę vienas nuo kito. *Metaxy simbolis* neatsitiktinai gimė tik senovės Graikijoje, kur įvyko tai, ką vadinsime sąmonės diferenciacija, t. y. kur pirmą kartą patirtinėje tikrovėje diferencijavosi ir buvo aiškiai reflektuojama distinkcija tarp imanentinės, medžiaginės tikrovės, ir absoliučiai transcendentinio jos pagrindo.

3. PATIRTINĖS IR POLITINĖS TIKROVĖS SANTYKIS E. VOEGELINO FILOSOFIJOJE

3.1. Patirtis ir politinė tvarka: „Naujasis politikos mokslas“ ir „Politinių idėjų istorija“

3.1.1. Naujasis politikos mokslas: patirtinė tikrovė kaip politinio pažinimo prielaida

Ankstesniuose skyriuose išdėstyta E. Voegelino filosofinė antropologija, jos išsiskiriantys bruožai, viena vertus, amerikiečių „common sense“ tradicijoje ir, antra vertus, klasikinės filosofijos mokyme apie daugiasluksnę žmogaus prigimtį savaime atrodo gerokai nutolusi nuo politinės filosofijos klausimų. Norėdami išryškinti pirmiau išdėstytos Voegelino patirties sampratos ir filosofinės antropologijos ryšį su jo politinės ir socialinės tikrovės analize, neišvengiamai turėsime pažvelgti į konkrečius šiuos atvejus gausiame Voegelino politinės filosofijos korpuse.

Ką eiliniam politinės ir socialinės tikrovės tyrinėtojiui praktiškai reiškia tai, jog pamatinę ir giliausią mums prieinamą tikrovę sudaro tam tikra pirmaprādė patirtinė medžiaga, tam tikras intymus, į konceptualinį šarvą neįvilktas pirmapradis džeimsiškas „tai“, patirtis – kaip tam tikra kompaktiška, ikireflektyvi tikrovės *supratimo* forma, kurią ankstesniame skyriuje detalai išskleidėme? Ką prideda tai, kad taip suprantamos patirties turinį sudaro patirtis iš būties dalyvio *Metaxy* sąlygomis perspektyvos? Visų pirma, žinoma, tai greičiausiai reiškia, jog pamatinis analizės vienetas, duomenys, kuriais turėtų operuoti ir nuo kurių turėtų atsispirti kiekvienas šią tikrovę privalantis pažinti socialinis mokslininkas, turėtų būti būtent šioji pamatinė, pirmaprādė patirtinė medžiaga – „grynoji patirtis“, su visu jai būdingu intymumu ir jėga, kuri, kaip matėme iš Voegelino filosofinės antropologijos, sudaro žmogiškosios egzistencijos šiame pasaulyje bazinį išėities tašką.

Vienas labiausiai koncentruotų ir aiškiausių tokios politikos tyrimų programos manifestų yra randamas Voegelino „Naujojo politikos mokslo“ pradžioje, kur veikiausiai aiškiau nei kur kitur matome nuostatą, jog socialinės ir politinės tikrovės tyrimas turi visuomet sugrįžti prie pamatinės viename ar kitame istoriniame kontekste susiklosčiusios patirtinės tikrovės struktūros, kuri preegzistuoja kaip pamatinė *conditio humana* sąlyga, gerokai iki tol, kol politikos mokslas bandys konceptualizuoti ar paaiškinti šią tikrovę:

Politikos mokslas kenčia nuo sunkumo, kurio šaknys slypi pačioje jo, kaip mokslo apie žmogų, istorinėje egzistencijoje, prigimtyje. Kadangi žmogus nelaukia, kol mokslas paaiškins jam jo gyvenimą, o teoretikas prisiartina prie socialinės tikrovės, jis atranda, jog [šis] laukas jau yra užpildytas tuo, ką galima pavadinti visuomenės saviinterpretacija. [...] Visuomenės savęs-nušvietimas per simbolius yra integrali socialinės tikrovės dalis, ir kai kas netgi galėtų sakyti – jos esminė dalis, nes per tokį simbolizavimą visuomenės nariai ją patiria kaip kai ką daugiau nei atsitiktinumą ar susitarimą; jie ją patiria kaip savo žmogiškosios prigimties tęsinį. Ir, atvirksčiai, simboliai išreiškia patirtį, kad žmogus yra visiškai žmogus dėl savo dalyvavimo visuomenėje, kuri peržengia jo partikuliarią būtį, dėl savo dalyvavimo *xynon*, tai, kas bendra (Voegelin 1952: 27–28).

Čia (jau šiek tiek kitame kontekste) grįžtame prie jau ankstesniuose skyriuose aptartos pamatinės būties patirties ir jos raiškos per simbolius, kurie veikia kaip tam tikri skaidrūs lęšiai, nukreipiantys mūsų sąmonę į neintencionalią, į kognityvinį objektą neredukuojamą kompleksinę būties patirtį. Tūkstančius metų iki atsirandant politikos mokslui, reflektuojančiam visuomenės procesus, visuomenės – kadangi jas sudarė realūs žmonės, išsiskniję būtyje, t. y. dalyvaujantys būties procese – gimdė skirtingus simbolius, kurie išreiškė vieną ar kitą būties patirties *Metaxy* sąlygomis konfigūraciją. Taip suprantama patirtis ir jos raiška per simbolius yra kertinė siekiant suprasti vienų ar kitų visuomenių dinamiką, nes būtent šie skirtingose kultūrose ir istoriniuose laikotarpiuose randami simboliai leidžia mums sugrįžti prie juos grindžiančių patirtinių kontekstų, t. y. prie pačios realiausios ir intymiausios atitinkamame istoriniame ir kultūriniame kontekste vyravusios socialinės tikrovės, prie kurios prisilietę galime kuo giliausiai pažinti pamatinius socialinius ir politinius procesus.

Panašiai kaip kitiems žymiesiems savo laikmečio istorijos filosofams – O. Spengleriui (kuriam pamatinis analizės vienetas buvo kultūra) ar A. Toynbee'ui (kuris tyrė civilizacijas) – pirminis analizės vienetas Voegelinui buvo žmonių visuomenės istorinėje perspektyvoje. Vis dėlto svarbiausias momentas, skiriantis du minėtuosius žymiuosius XX a. mąstytojus nuo E. Voegelino, yra Voegelino analizės išsisknijimas konkrečios visuomenės patirtiniame kontekste, o tiksliau, analizės išeities taškas yra vienai ar kitai visuomenei priklausančio žmogaus *dalyvavimo būtyje* patirtis, kiek galima autentiškesnė šios patirtinės tikrovės struktūros rekonstrukcija. Esminis čia yra jau minėtas pamatinis principas, kad mąstytojas negali užimti archimediško atspirties taško tiriamos socialinės tikrovės atžvilgiu, nes šią tikrovę sudaro žmogiškos būtybės, kurioms buvo būdinga Voegelino filosofinės antropologijos analizėje nušviesta patirtinė struktūra, t. y. jų dalyvavimo būtyje, visose jos sektoriuose, patirtis (Thompson 1991: 30–32).

Būtent šį neleistiną archimedišką atspirties tašką, kuris neišvengiamai lemia pažinimo redukciją į mąstytojo nuomonės projekciją, Voegelinas greičiausiai priskirtų tiek A. Toynbee'io, tiek O. Spenglerio analizėms: gerai žinoma, jog tiek Toynbee'is, tiek Spengleris civilizacijų / kultūrų analizę siekė įsprausti į tam tikrus „universalius“ civilizacijų iškilimo ir nuosmukio modelių rėmus. Tokio tipo analizė neišvengiamai lemia socialinės tikrovės analizę „iš išorės stebėtojo“ perspektyvos, žvilgsnį į visuomenės gyvenimą ir žmogišką egzistenciją kaip į kognityvinį objektą, užmiršdama, kad tyrimo objektas yra sąmoninga būtybė, patirianti savo dalyvavimą būties procese. Būtent šiame kontekste Voegelinas teigia, jog

Teorija nėra tik nuomonės apie žmogaus egzistenciją visuomenėje raiška; tai veikiau jau yra mėginimas suformuluoti egzistencijos prasmę eksplikuojant konkrečios rūšies patirtis. Jos argumentas nėra savavališkas, bet savo pagrįstumą kildina iš patirčių visumos, į kurią privalo nuolat referuoti, kad užtikrintų empirinę kontrolę. Aristotelis buvo pirmasis pripažinęs šią teorizavimo apie žmogų sąlygą (Voegelin 1952: 26).

Mintis, jog tikrasis teorijos išeities taškas ir „medžiaga“ turi būti visų pirma tam tikros klasės patirčių eksplikacija, kartu su tiesiogine nuoroda į Aristotelį greičiausiai referuoja į Aristotelio logikos darbus, kur jis pataria savo mokiniams tikrovės pažinimą pradėti ne nuo naujų, savavališkų terminų kūrimo, o visų pirma atsispirti nuo „bendrai priimtų nuomonių“ (*doxai*) apie tikrovę ir palaiapsniui jas tiriant pereiti prie aukštesnio lygmens pažinimo (*episteme*) (Aristotle 1985a: 167 / Top. 100a20; Thompson 1991: 30). Kitoje vietoje Voegelinas taip pat nurodo Aristotelio politikos mokslą kaip pavyzdį, kur pamatinės mokslo sąvokos radosi ne iš vienu ar kitų abstrakčių samprotavimų, o būtent iš vietinio patirtinio konteksto kritinės analizės ir eksplikacijos, kurios pagrindas – paties Aristotelio savo socialinėje aplinkoje (senovės graikų polyje) randami simboliai (kurie savo ruožtu išreiškia būdą, kuriuo senovės graikai patyrė savo dalyvavimą būties procese):

Kai Aristotelis rašė savo Etiką ir „Politiką“, kai jis konstravo sąvokas polio, konstitucijos, poliečių, skirtingų valdymo formų, teisingumo, laimės ir kt. sąvokas, jis neišrado šių terminų ir nesuteikė jiems savavališkų prasmų; užuot tai daręs, jis perėmė simbolius, kuriuos rado savo socialinėje aplinkoje, atidžiai ištyrinėjo prasmes, kurias jie turėjo bendroje kalbėsenoje (Voegelin 1952: 28).

Taigi politikos mokslo pradžia ir atspirties taškas visuomet yra pati fundamentaliausia ir elementariausia mums prieinama tikrovė – patirtinė tikrovė. Tai, kad ši patirtinė tikrovė (kurios parametrus, kaip matėme, išreiškė *Metaxy* simbolis) yra politikos mokslo atspirties taškas ir pamatas, vis dėlto nereiškia, jog politikos mokslas tuo apsiriboja ir tuo teturi pasitenkinti. Kaip

teigia Voegelinas, politikos mokslininkai savo darbe visuomet susidurs su dviem heterogeniškoms, nors ir tarpusavyje susijusioms, kategorijoms ir turės jomis operuoti:

(1) kalbiniai simboliai, referuojantys į tam tikroje visuomenėje ir istorinėje plotmėje egzistavusią patirtinę tikrovę, t. y. simboliai, išreiškiantys dalyvavimo būties procese *Metaxy* sąlygomis būdą, vienai ar kitai epochai ir visuomenei unikalią patirtinės tikrovės konfigūraciją ir simbolius, kurie išreiškia šią patirtinę konfigūraciją;

(2) kalbiniai politikos mokslo simboliai, išreiškiantys tam tikrą refleksiją pirminės būties formos (1) atžvilgiu, t. y. terminai, simboliai, kuriais mąstytojas-teoretikas apibūdina tam tikroje epochoje ir visuomenėje susiformavusį būties patirtinę tikrovę / konfigūraciją.

Šių dviejų kalbinių simbolių distinkciją Voegelinas siekia išryškinti pasitelkdamas konkretų pavyzdį – du būdus, kuriais įmanoma kalbėti apie marksizmą – (1) iš marksisto pozicijos, t. y. pasitelkiant kalbinius simbolius, tiesiogiai referuojančius, t. y. veikiančius kaip skaidrus lęšis į tam tikrą specifinę dalyvavimo būtyje patirtinę tikrovę *Metaxy* sąlygomis, istoriškai tapusią marksistinio judėjimo iškilimo varomąją jėgą ir (2) iš politikos mokslininko perspektyvos, t. y. pasitelkiant kalbinius simbolius, išreiškiančius tam tikrą kritinę refleksiją pamatinės patirtinės tikrovės, lėmusios marksizmo iškilimą, atžvilgiu, t. y. vartojant kalbinius simbolius, išreiškiančius tam tikrą kritinį šio dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis patirties struktūros apmąstymą:

Jei teoretikas, pavyzdžiui, aprašo marksistinę laisvės karalystės idėją, kurią įsteigs komunistinė revoliucija kaip imanentinę krikščioniškos eschatologijos simbolio hipostazę, simbolis „laisvės karalystė“ yra tikrovės dalis; tai yra dalis sekuliaraus judėjimo, kurio dalis marksizmas yra, o terminai, tokie kaip „imanentinis“, „hipostazė“ ir „eschatologija“, yra politikos mokslo sąvokos. Terminų, vartojamų aprašyme, neatrandame marksistinio judėjimo tikrovėje, o simbolis „laisvės karalystė“ yra bevertis kritiniame moksle (Voegelin 1952: 29).

Vienu iš ryškiausių šiuolaikinio politikos mokslo bruožų – ar tiksliau, šiuolaikinio politikos mokslų „ligos“ bruožų – tapo šių dviejų simbolių painiojimas, t. y. klaidingas įsivaizdavimas, kad simboliai, referuojantys į tiesioginę būties patirtį, yra teorinės sąvokos:

Kai kurie nesidrovi kalbėti apie „sutartinę valdžios teoriją“, „suverenumo teoriją“ arba apie „marksistinę istorijos teoriją“, o yra gerokai abejotina, ar bent viena iš šių vadinamųjų teorijų kritine prasme gali būti vadinama teorija (Voegelin 1952: 29).

Taigi tikrasis politikos mokslas privalo atsispirti nuo simbolių, susijusių su visuomenės saviinterpretacija, simbolių, kuriais vienu ar kitu laikotarpiu ar viename ar kitame kontekste buvo išreiškiama tam tikra būties sąrangos konfigūracija (pvz., dialektinis materializmas, be jokios abejonės, referuoja į tam tikrą būties sąrangos patirtį). Tačiau tuo pat metu politikos mokslas privalo išlaikyti tam tikrą distanciją šios būties sąrangos patirties ir iš šios patirties kylančių simbolių atžvilgiu – kitaip tariant, tikrasis politikos mokslininkas turi ne tiesiog perimti, o kritiškai įvertinti vieną ar kitą patirtinę tikrovę ir jos nulemtus simbolius, kurie neišvengiamai turi reikšmę politinėje sferoje. Kritinis įvertinimas, čia, panašu, reiškia vienos ar kitos patirtinės tikrovės eksplikaciją jau aptartame Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės teorijos kontekste: viename ar kitame kontekste aptinkamos patirtinės tikrovės eksplikaciją ir lokalizaciją ankstesniuose skyriuose detalai aptartos Voegelino *conditio humana kontekste*, kurį, kaip matėme, glaustai nusako egzistencija *Metaxy* sąlygomis balansuojant tarp radikalių patirtinių polių, tarp radikalių imanencijos ir transcendencijos, tarp *apeiron* ir *agathon*.

Kaip teisingai pažymėjo savo kritikoje H. Kelsenas, ši Voegelino nuostata ir simbolių kategorizavimas į simbolius, išreiškiančius visuomenių saviinterpretaciją – tiesioginę būties patirtį, ir teorinius-mokslinius simbolius, kuriuos pasitelkus vyksta pirmųjų eksplikacija ir refleksija, suponuoja tam tikrą teorinį paties Voegelino universalizmą. Kalbant tiksliau, ši kategorizacija iš esmės suponuoja, kad būtent minėtoji Voegelino filosofinė antropologija, egzistencija *Metaxy* sąlygomis, yra „teisinga“ ir giliausiai nusakanti pamatinius *conditio humana* parametrus: būtent ši terminu *Metaxy* nusakoma nuostata tikrovės ir būties atžvilgiu yra „teorinė“, būtent remdamasis šia filosofine antropologija politikos mokslininkas turi vertinti „ne-teorinius“ simbolius ir šiuos simbolius pagimdžiusią patirtinę tikrovę (Kelsen: 33–34). Štai, pavyzdžiui, marksizmo judėjimo – kaip „imanentistinės krikščioniškos eschatologijos simbolio hipostazės“ – apibūdinimą laikysime „teoriniu“ ir „teisingu“ tik tuo atveju, jei kartu pripažinsime, kad žmogaus sąmonė pačia fundamentaliausia prasme balansuoja tarp minėtųjų *Metaxy* polių, tarp transcendencijos ir imanencijos, kad šie poliai apibrėžia pamatinius žmogaus sąmonės ir patirties parametrus. Tik šiuo atveju marksizmo, kaip siekio „imaneizuoti eschatoną“, išvalga tampa prasminga kaip teorinė išvalga.

Bet kuriuo atveju, pasak Voegelino, daugelis terminų, kuriais šiandien operuoja politikos mokslas iš tiesų yra ne teorinės refleksijos – pastangos *apmąstyti ir pažinti* politinę tikrovę konstituojančios patirtinės tikrovės

struktūrą – rezultatas, o greičiau jau nereflektuota pačios patirtinės tikrovės dalis, t. y. tam tikras kalbinis simbolis, kuriuo išreiškiamas tam tikras specifinis dalyvavimo būtyje patirties būdas. Klasikinė filosofija, pasak Voegelino, tokias teoriją imituojančias nereflektuotas tiesioginės, betarpiškos tikrovės patirties išraiškas vadino tiesiog nuomone arba *doxa* (Voegelin 1952: 30). Kaip jau matėme aptardami Jameso „grynosios patirties“ sampratą ir jos recepciją Voegelino sąmonė terotijoje – pačios fundamentaliausias, betarpiškos ir pirmapradės arba „grynosios“ būties patirties mes negalime iki galo konceptualizuoti įvilkdami ją į ankštą sąvokos rūbą: šios pirmapradės, betarpiškos, vientisą kontinuumą konstituojančios patirtinės tikrovės niekuomet neįmanoma iki galo ir autentiškai atkartoti pasitelkus abstrakčias sąvokas, nes jos neišvengiamai pažeidžia, suskaido ir supaprastina šį nepertraukiamą kontinuumą sudarantį patirtinės tikrovės audinį:

Daugiau negu vieną kartą diskutuojant politine tema yra nutikę, kai studentas – ir tiesą sakant, ne visuomet studentas – paklausia manęs, kaip aš apibrėžiu fašizmą, socializmą ar kokį kitą tokios rūšies -izmą. Ir daugiau negu vieną kartą aš turėjau nustebinti klausinėtoją – kuris kaip universitetinio išsilavinimo dalį perėmė idėją, kad mokslas yra žodyniųjų apibrėžimų sandėlis – savuoju patikiniu, jog aš nesijaučiu įpareigotas veltis į tokius apibrėžimus, nes minėtieji judėjimai, kartu su jų simbolizmais, yra tikrovės dalis, kad *tik sąvokas įmanoma apibrėžti, bet ne tikrovę* [...] (Voegelin 1952: 30).

Taigi tikrasis politikos mokslas privalo ne generuoti abstrakčias sąvokas, apibrėžiančias vienus ar kitus -izmus, o kuo detaliau ir kompleksiščiau rekonstruoti šių -izmų susiformavimą paskatinusią pamatinę patirtinę tikrovę: t. y., pavyzdžiui, siekdamas paaiškinti socialimo ar fašizmo prigimtį ir ištakas politikos mokslininkas privalo ne „apibrėžti“ šiuos judėjimus, o kuo įvairialypiškiau ir kompleksiščiau rekonstruoti ir apmąstyti šių politinių reiškinių iškilimą grindžiančią patirtinės tikrovės struktūrą atsakant į pamatinį klausimą: kaip gi šių judėjimų atstovai patiria tikrovę, kas gi yra ypatingo šiame dalyvavimo būties procese *Metaxy* sąlygomis *būde*, šioje patirtinės tikrovės struktūroje, kuri lėmė ir padarė šių judėjimų iškilimą neišvengiamą? Įmanoma apibrėžti tik sąvokas, o ne tikrovę, būtent todėl, kad jau aptarta kontinuumą sudaranti „grynoji patirtis“, arba, perfrazuojant W. Jamesą, grynasis nekonceptualizuotas „tai“, kurio niekuomet negalima redukuotas į abstrakčias sąvokas, yra pati fundamentaliausia, neredukuotina kiekvienam visuomenės tyrinėtojiui prieinama tikrovės forma. Ši kompleksinė patirtinė tikrovė sudaro žmogaus egzistencijos šerdį, spinduliuojančią į kitas šios egzistencijos išvestines sritis, įskaitant socialinę ir politinę. Šios patirtinės tikrovės neįmanoma nusakyti ar redukuoti pavieniais terminais ar schemomis – ją perteikti įmanoma tik sudėtinga analize, būtinai įtraukiančia sudėtinį

prasmį kontekstą, simbolius, kurie bent iš dalies analizuojančiojo sąmonei leidžia prisiliesti prie atitinkamos patirtinės tikrovės su visa jai būdinga specifika. Būtent tai – prisikasimas prie pamatinių, giliausių politinius procesus grindžiančių patirtinės tikrovės klodų viename ar kitame jų istoriniame kontekste – ir šios patirtinės tikrovės refleksija bei apmąstymas pasitelkiant politikos mokslo terminiją turėtų būti idealus politikos mokslininko *modus operandi*.

3.1.2. Antropologinis principas Voegelino politinėje filosofijoje: politinės reprezentacijos problemos atvejo studija (elementinės, egzistencinės ir transcendentinės politinės reprezentacijos aspektai)

Ankstesniame skyriuje išdėstytos pastabos vis dėlto palieka nemažai nežinomųjų. Detali E. Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės teorijos analizė, be abejo, suponuoja, jog pamatinis bet kurio mokslo apie žmogų atspirties taškas ir pagrindas turėtų būti žmogaus – mikrokosmo – dalyvaujančio ir „panirusio“ visuose daugiasluoksnės būties sektoriuose (įskaitant neorganinę, organinę, psichinę ir noetinę-dvasinę tikrovę) – patirtinė tikrovė *Metaxy* sąlygomis. Šios metodinės nuostatos, plaukiančios iš sudėtingos E. Voegelino filosofinės antropologijos ir jo apmąstymų apie žmogaus bei sąmonės prigimtį vis dėlto neatsako į pagrindinį klausimą – kaip šitaip suprantama *conditio humana*, minėtosios kompleksinės patirtinės tikrovės refleksija – kuri, kaip matėme, yra pamatinis politikos mokslininko *modus operandi* – turėtų padėti geriau atsakyti į įprastinius politikos mokslui rūpimus klausimus – klausimus apie rinkimus, politines institucijas, valdymo formas ir t. t.?

Atsakyti į šį klausimą bandysime pasitelkdami keletą labai konkrečių įvairiuose Voegelino darbuose randamų atvejo studijų, kurios pademonstruoja, kaip minėtoji filosofinė antropologija, grindžianti jo naująjį politikos mokslą, iš tiesų leidžia naujai – ir giliau – pažvelgti į įprastinius politikos mokslo klausimus. Vienas įdomiausių ir išsamiausių tokio tipo pavyzdžių, parodančių, kaip Voegelino naujasis politikos mokslas leidžia iš tiesų naujai pažvelgti į konkrečias politines problemas, yra jo visuomenės politinės *reprezentacijos ir artikuliacijos analizė*.

Prisiminkime: nors Voegelinas pripažįsta, kad politikos mokslas turi pradėti nuo fundamentaliausios mums prieinamos tikrovės – patirtinės tikrovės, tačiau politikos *mokslas* taip pat turi pritaikyti tam tikrą refleksiją šiai vienoje ar kitoje socialinėje terpėje atrandamai patirtinei tikrovei. Nesugebėjimas

atskirti minėtų dviejų simbolių rūšių – 1) kalbinių simbolių, referuojančių į tiesioginę, betarpišką būties patirtį vienoje ar kitoje socialinėje terpėje ir 2) kalbinių simbolių, referuojančių į teorinę šios patirtinės tikrovės apmąstymą – yra viena iš pagrindinių priežasčių, kodėl šiandieniniame politikos moksle kyla tokia painiava nagrinėjant „representacijos“ ir „demokratinės“ ar „representatyvios valdžios“ problemas (Voegelin 1952: 32). Kalbant paprastai, šiuolaikiniame politikos moksle dažnai vartojami ne teoriniai, o tiesiogiai ir nekritiškai iš socialinės tikrovės perimti terminai, t. y. terminai, simboliai, referuojantys į patirtinę tikrovę, egzistuojančią tam tikroje konkrečioje visuomenėje ir kultūroje, yra tiesiogiai perimami ir vartojami kaip universalūs ir „moksliniai“ nesivarginant reflektuoti patirtinio konteksto, iš kurio šie simboliai buvo perimti ir iš kurio jie išaugo. Šis nesugebėjimas pakilti virš visuomenėje įsišaknijusių nuomonių apie socialinę ir politinę tikrovę (*doxa*) ir pasiekti tam tikrą aukštesnę politinio žinojimo lygį (*episteme*) lėmė ir nedovanotiną painiavą analizuojant politinę reprezentaciją ir su ja susijusius terminus.

Politinėse diskusijose, spaudoje ir publicistinėje literatūroje tokios šalys kaip JAV, Jungtinė Karalystė, Prancūzija, Šveicarija, Nyderlandai ar Skandinavijos karalystės paprastai vadinamos šalimis, turinčiomis atstovaujamas institucijas. Tokiuose kontekstuose terminas yra simbolis politinėje tikrovėje. Kai žmogaus, kuris vartoja simbolį, bus paprašyta paaiškinti, ką jis reiškia, jis beveik neabejotinai atsakys, kad šalies institucijos bus laikomos atstovaujamosiomis, jei įstatymų leidžiamosios asamblėjos nariai savo narystę joje kildina iš visuotinių rinkimų (Voegelin 1952: 32).

Nuodugniau paklausinėjus įvairių kategorijų respondentai vis dėlto pateiktų ir specifiskesnių – ir nebūtinai viena kitai neprieštaraujančių sąlygų, kada ir kodėl valdžios institucijas iš tiesų galima laikyti reprezentacinėmis: nors daugelis šiuolaikinių Vakarų politinių komentatorių sutiks, kad reprezentacinės institucijos Sovietų Sąjungoje buvo butaforinės ir neatliko savo funkcijos, dauguma komunistų (įskaitant komunistus Vakarų Europoje ar Šiaurės Amerikoje), atvirksčiai, teigtų, jog daliniams interesams atstovaujančių „buržuazinių“ partijų pašalinimas iš politinės sistemos ir vienpartinės komunistų partijos valdžios įtvirtinimas kaip tik ir yra pamatinė politinės sistemos reprezentatyvumo sąlyga – kadangi tik ši partija realiai atstovauja *tikruosiems* tautos interesams. Lygiai taip pat daugelis iškilių mąstytojų Amerikos Respublikos įsteigimo aušroje buvo įsitikinę, kad pamatinė sąlyga politinei tautos reprezentacijai yra ta, jog politinėje sistemoje apskritai neturi būti nė vienos politinės partijos (nes jos iškreipia politinės reprezentacijos esmę, t. y. dalinius interesus iškelia virš bendrųjų). Dar kitame kontekste – dvipartinės Anglijos arba Amerikos politinės sistemos buvo

laikomos atstovavimo sistemos idealu, nes (remiantis šia pozicija) leidžia geriausiai subalansuoti pagrindinių visuomenės grupių interesus. Galiausiai nepamirškime mums geriausiai žinomos, po Pirmojo pasaulinio karo Europoje susiformavusios pliuralistinės partinės sistemos idealo, kai daugiapartinė sistema yra laikoma pamatine politinės reprezentacijos sąlyga (Voegelin 1952: 35).

Visas šis platus spektras viena kitai prieštaraujančių procedūrinių sąlygų, neva užtikrinančių valdžios atstovaujамumą tautai, pasak Voegelino, tedemonstruoja, kad „reprezentacijos procedūra yra prasminga tik kai yra tenkinami tam tikri reikalavimai, susiję su jos esme“; taip pat ir tai, kad atstovavimo procedūrų įsteigimas „automatiškai negarantuoja trokštamos [atstovavimo – aut. past.] esmės“ (Voegelin 1952: 35). Kalbant paprastai, procedūrinių politinės reprezentacijos aspektų (kuriuos pats Voegelinas vadina „*elementine politine reprezentacija*“) analizė atskleidžia, kad savaime nėra vienos iš procedūrų – išorinių politinės reprezentacijos atributų – adaptavimas politinės sistemos nepadarо atstovaujamąsios. Politinės reprezentacijos esmė – t. y. tai, kas įvairiuose kontekstuose leidžia politinę sistemą vadinti „atstovaujama“, iš tiesų lieka giliau paslėpta už išorinių institucijų fasado: tas „kažkas“, reprezentacijos „esmė“, apie kurią kalba Voegelinas, yra tai, ką galima iš dalies sieti su „tautos valia“ ar „tauta“, tačiau, siekiant suprasti reikalo esmę, į problemą reikėtų įsigilinti kur kas detaliau.

Dėl šios priežasties, siekdamas išplėsti politinės reprezentacijos sąvoką ir su ja susijusią problematiką, Voegelinas įvedė *egzistencinės reprezentacijos* kategoriją: tam, kad politinė valdžia iš tiesų būtų gyvybinga ir tvari, ji privalo ne tik (ir toli gražu nebūtinai) būti atstovaujamoji siaurąja, mums įprasta konstitucine prasme – t. y. būti iškilusi laikantis visų atstovaujamąsios demokratijos principų bei procedūrų (laisvi ir konkurencingi rinkimai, visuotinis balsavimas ir t. t.) – valdžia visų pirma privalo būti „atstovaujama egzistencine prasme realizuojant institucijos idėją“ (Voegelin 1952, 49). Kaip žinoma, čia Voegelinas rėmėsi XIX–XX a. prancūzų teisininko ir sociologo Maurice'o Hauriou efektyvios valdžios kriterijais, kuriais remiantis esminis legitimios, efektyvios politinės valdžios iškilimo iš amorfiškos, neorganizuotos socialinės masės momentas yra, viena vertus, tam tikros institucijų egzistavimą grindžiančios idėjos (*idée directrice*) įtvirtinimas ir, antra vertus, su tuo susijęs įprastinio žmonių savanoriško paklusnumo valdžios institucijoms (*consentment coutumier*) užtikrinimas. Taigi valdžios autoritetas ir galia yra ontologiškai pirmesni už šią valdžią apibrėžiančią ir reguliuojančią pozityviąją teisę, ir, atvirkščiai – bet kuri

valdžia pozityviają teisę pasitelkti gali tik tiek ir tokiu mastu, kiek disponuoja atstovaujamoju autoritetu (Hauriou: 4; Voegelin 1952: 48). Kaip vėliau rašys savo autobiografiniuose memuaruose Voegelinas:

Ši egzistencinė reprezentacija, mano manymu, visada yra veiksmingos vyriausybės pagrindas, nepriklausomai nuo formalių procedūrų, kuriomis egzistenciškai atstovaujanti vyriausybė pasiekė savo poziciją. Palyginus primityvioje visuomenėje, kurioje žmonių masės nėra įgalios racionaliai diskusijai ir kurti politines partijas, kurios pasirenka darbotvarkės klausimus, valdžia remiasi tradicinėmis ar revoliucinėmis jėgomis nesinaudodama rinkimais. Tai, kad vyriausybė yra toleruojama, yra rezultatas jos daugiau ar mažiau adekvačiai įgyvendinamų fundamentalių tikslų, dėl kurių bet kuri valdžia ir yra įsteigiama - taikos viduje užtikrinimas, karalystės gynyba, teisingumo vykdymas ir rūpinimasis šalies žmonių gerove. Jei šios funkcijos yra vykdomos daugiau mažiau gerai, procedūros, kuriomis naudojamosi vyriausybė ateina į valdžią, yra antraeilės svarbos (Voegelin 2011: 70).

Egzistencinė reprezentacija Voegelino politinėje filosofijoje buvo glaudžiai susijusi su kita sąvoka – politine bendruomenės *artikuliacija*. Ką šiuo atveju reiškia Voegelino dažnai vartojami terminai „politinė artikuliacija ir artikuliavimas“? Kaip teigia Voegelinas,

[P]olitinės bendruomenės tam, kad būtų pasirėngusios atlikti veiksmą, privalo turėti vidinę struktūrą, kuri įgalina tam tikrus jos narius – valdovą, vyriausybę, prinčą, suvereną, magistratą ir t. t. – priklausomai nuo su amžiais kintančios terminologijos – atrasti rutininį paklusimą jų valdžios veiksmams; šie veiksmai turi tarnauti egzistenciniams visuomenės poreikiams, tokiems kaip karalystės gynyba, teisingumo užtikrinimas. [...] Tokios visuomenės su vidine saviorganizacija veiksmui, vis dėlto, neegzistuoja kaip kosminės konstantos nuo pat amžinybės, tačiau išauga istoriškai; *šis procesas, kurio metu žmonės organizuojasi į visuomenes, [pasirėngusias] veiksmui, bus vadinamas visuomenės artikuliacija*. Pasitelkę politinę artikuliaciją mes randame žmones, valdovus, galinčius veikti už visuomenę, žmones, kurių veiksmai yra priskiriami ne jų pačių asmenims, o visuomenei kaip visumai – o to pasekmė tai, jog, pavyzdžiui, bendros taisyklės, reguliuojančios tam tikrą gyvenimo sritį, paskelbimas nebus suprashtas kaip tiesiog pratimas moralės filosofijoje, bet visuomenės narių bus patiriamas kaip taisyklė, turinti įpareigojančią galią jiems patiems (Voegelin 1952: 36–37).

Taigi politinė visuomenės artikuliacija tereiškia visuomenės saviorganizacijos būdą, kuriuo ši visuomenė įgyvendina egzistencinius savo išlikimui reikalingus veiksmus per vienokiu ar kitokiu būdu iškeltus savo atstovus – visuomenės reprezentantus. Artikuliaciją Voegelinas laiko reprezentacijos sąlyga. Tam, kad taptų politiškai organizuota, bet kuri visuomenė turi artikuliuoti save išskeldama savo atstovą, kuris veiks jos vardu (Voegelin 1952: 41). Svarbu suprasti, kad politinė artikuliacija, t. y. būdas, kuriuo visuomenė politiškai organizuojasi ir iškelia savo atstovus – istoriškai ir faktiškai – jokių būdu savaime neimplikuoja demokratinių rinkimų, balsavimų ir pan. elementų. Lygiai taip pat visuomenės politinis reprezentantas Voegelino politinėje teorijoje jokių būdu savaime nereiškia demokratiniu ar apskritai

rinkimų būdu visos ar dalies visuomenės deleguoto asmens užimti politinį postą. Ikirevoliucinės Prancūzijos ar senovės Egipto paveldima monarchija taip pat buvo visuomenės artikuliacijos, t. y. politinės saviorganizacijos būdas, o karalius ar faraonas – politinis visuomenės atstovas, veikiantis šios visuomenės vardu, bent jau iki tol, kol reikšmingoje šios visuomenės dalyje šio atstovo veiksmai turėjo įpareigojančią galią, t. y. kol šių valdovų atliekami veiksmai visuomenėje buvo patiriami ne kaip priskirtini vien privatiems jų asmenims, o kaip bent jau minimaliai pasitarnaujantys egzistenciniams visuomenės poreikiams palaikyti. Lygiai taip pat Sovietų Sąjungos visuomenės artikuliacija, t. y. būdas, kuriuo ši visuomenė iš padrikos žmonių minios organizavosi į politinę visuomenę, pasirengusią veikti, lėmė, kad visuomenės reprezentaciją čia *de facto* atliko labai siauras komunistų partijos narių sluoksnis – šioje politinės artikuliacijos formoje tik ši visuomenės grupė buvo įgalinta atlikti veiksmus, reikalingus užtikrinti egzistencinius visuomenės poreikius ir užtikrinti jos išlikimą. Nors šie siauri visuomenės sluoksniai – visuomenės reprezentantai, iškilę kaip specifinės Sovietų Sąjungos visuomenės politinės artikuliacijos būdo pasekmė – nebuvo išrinkti demokratiniu būdu, jų atliekami politiniai veiksmai buvo priskiriami ne jų asmeniui, o traktuojami kaip atliekami visos visuomenės vardu, t. y. bent jau didžioji dauguma visuomenės narių juos priėmė ne kaip kieno nors privačią nuomonę ar veiksmą, o kaip legitimius visuomenės reprezentantų šios visuomenės išlikimui užtikrinti skirtus veiksmus – įpareigojančius likusius visuomenės narius jiems paklusti ir veikti atitinkamai. Šiuolaikiniam protui politinio atstovavimo sąvoka neišskiriamai susijusi su rinkimais, parlamentais ir kitomis demokratinio instrumentarijaus sąvokomis, tačiau iš tiesų „atstovą reikėtų suprasti kaip asmenį, turintį galią veikti už visuomenę naudojantis savo pozicija bendruomenės struktūroje, be jokių specifinių instrukcijų konkrečiam reikalui, ir kurio veiksmų visuomenės nariai faktiškai neatmes“ (Voegelin 1952: 37)²¹.

Nesunku įžvelgti šios Voegelino „egzistencinės reprezentacijos“ sampratos artimą giminybę M. Weberio reprezentacijos apibrėžimui, kuriuo remiantis reprezentacijos esmę sudaro tai, jog vienas ar keli asmenys (atstovai) atlieka socialinį veiksmą, kuris gali būti priskirtas kitiems – atstovaujamesiems (t. y. atlieka veiksmą kitų – atstovaujamųjų – vardu), visiškai nepriklausomai nuo

²¹ Šitaip būdu Voegelinas politinio reprezentanto-atstovo funkciją atskiria nuo įgaliotinio ar agento, t. y. asmens, įgalioto atlikti konkrečias specifines jam suteiktas instrukcijas ir, skirtingai nuo reprezentanto, neturinio platesnės diskrecijos veikti visuomenės vardu.

to, koku būdu šie atstovai pateko į valdžios pozicijas (Weber 1978: 46–47). Dėl šios priežasties kai kurie Voegelino komentatoriai jo politinės reprezentacijos sampratą kartais priskiria vadinamajai „autorizacinės“ politinės reprezentacijos teorijų kategorijai, teigiančiai, jog valdžia yra reprezentacinė, t. y. ji atstovauja politinę bendruomenę sudarantiems nariams *dėl* jų implicitinio ar eksplisitinio valdžios autorizavimo – įprastinio paklusimo valdžiai, kuris savo ruožtu demonstruoja, jog atstovų veiksmai bent jau implicitiškai pripažįstami kaip atliekami paklūstančiųjų vardu ir (bent jau bendriausia prasme) jų interesų labui (Pitkin: 51). Iš esmės visos valdžios, nepriklausomai nuo politinės santvarkos tipo, netgi mažiausiai primenančios modernios atstovaujamosios demokratijos tipą, yra atstovaujamos šia fundamentalia, egzistencine prasme – tiek, kiek šios politinės bendruomenės nariai bent jau įprastai paklūsta savo atstovų, t. y. valdžios, nutarimams. Ši egzistencinės reprezentacijos samprata taip yra artima C. Schmitto politinėje filosofijoje aptinkamai politinio reprezentavimo sampratai, kad suverenas yra tas, kuris veikia politinės bendrijos vardu ją įkūnydamas savo asmenyje, kaip tas, kuri „nematomą padaro matomu“ – kai kuriais atvejais netgi išskildamas virš ir nepaisydamas pozityvios teisės ir konstitucinės valstybės sąrangos (Schmitt: 48; Schupmann: 98–99). Bet kuriuo atveju ir ši išplėstinė, įprastinė, vadovėlinė politinės reprezentacijos sampratą peržengianti politinės reprezentacijos samprata neišsemia viso prasmio turinio, kurį Voegelinas suteikia politinės reprezentacijos kategorijai, nes istoriškai, pasak jo, egzistencinę reprezentaciją visuomet papildė tai, ką galima pavadinti *transcendentine politine reprezentacija*:

[...] ar iš tiesų egzistuoja kažkas panašaus į tiesos reprezentaciją, randamą politinėse visuomenėse istorijoje? Jei tai būtų tiesa, tuomet reprezentacijos problema nebūtų išsemta reprezentacijos egzistencine prasme. Tuomet taptų būtina padaryti perskyrą tarp visuomenės reprezentacijos jos artikuliuotų atstovų ir antrosios prasmės, kurioje pati visuomenė tampa kažko, esančio anapus jos pačios, transcendentinės tikrovės, atstove (Voegelin 1952: 53–54).

Taigi šalia „elementinės“ ir „egzistencinės“ reprezentacijos Voegelino politinėje filosofijoje iškyla ir „transcendentinė reprezentacija“, kuri, panašu, dar labiau nutolsta nuo konvencinių politinės reprezentacijos kategorijos sampratų. Ką reiškia Voegelino reprezentacijos analizės „papildymas“, iš pirmo žvilgsnio gerokai ir netgi neleistinai praplečiantis politinės reprezentacijos sąvokos prasmines ribas?

Iš tiesų, kaip teigia kai kurie komentatoriai, Voegelino reprezentacijos tipai („elementinė“, „egzistencinė“ ir „transcendentinė“) tiesiog prieštarauja vienas kitam ir demonstruoja, jog mąstytojui nepavyko išvystyti vieningos,

koherentiškos ir visa apimančios reprezentacijos sąvokos. Maža to, Voegelinas, remiantis šia kritika, ne tik nepateikia aiškių sąsajų tarp skirtingų reprezentacijos tipų, bet net nėra aišku, kas apskritai sudaro „transcendentinės reprezentacijos“ sąlygas ir kas šiuo atveju laikytina atstovu, o kas atstovaujamoju – juk jei visuomenė tampa anapus jos esančios „transcendentinė tiesos“ atstovu, tuomet, pasak H. Pitkino, ar šios visuomenės veiksmus reikėtų laikyti įpareigojančiomis normomis „transcendentinės tiesos“ atžvilgiu (Pitkin 1972: 47). Panašiai H. Kelsenas savo dar atviresnėje kritikoje kelia klausimą – ką gi reiškia Voegelino teiginys, kad visuomenės gali reprezentuoti „transcendentinę tiesą“, tuo pat metu piktydamasis, jog moksliniu-loginiu metodu pasiekiamą tiesą Voegelino darbe prilyginama teologinių ir mistinių spekuliacijų būdu gautoms „tiesoms“, kuriomis istoriškai naudojosi valdovai, siekiantys įtvirtinti savo valdžią (Kelsen 2004: 54–55).

Čia vis dėlto turime sustoti ir į Voegelino „Naujajame politikos moksle“ schematiškai ir iš tiesų nelabai aiškiai išdėstytą transcendentinės reprezentacijos kategoriją pažvelgti visame Voegelino kūrybos – ir ypač jo sąmonės teorijos ir filosofinės antropologijos – kontekste. Būtent skaitydami Voegelino „Naująjį politikos mokslą“ šioje filosofinės antropologijos šviesoje, kurios centre randame patirtinę tikrovę – „grynąją patirtį“ ir sąmonės „panirimą“ bei dalyvavimą būtyje *Metaxy* sąlygomis jau aptarta prasme, galėsime iš tiesų suprasti, ką Voegelinas turi omenyje kalbėdamas apie visuomenės „transcendentinę reprezentaciją“, taip pat ryšius, jungiančius skirtingas reprezentacijos sampratas, aptinkamas „Naujajame politikos moksle“.

Prisiminkime – Voegelino filosofinės antropologijos šerdį sudaro nuostata, jog žmogaus egzistencijos šioje žemėje esmę sudaro sąmonės „panirimas“ būties procese, sąmonės ir viso žmogaus su savo organine-psichine prigimti buvimas kosubstancialiu likusios būties atžvilgiu, t. y. sudarytu iš to paties pamatinio substrato²² kaip ir likusi būtis. Visa tai šią sąmonę neišvengiamai padaro ne būties „stebėtoju“ iš archimediško, neutralaus atskaitos taško, o būties dalyviu. Negana to, kaip matėme iš Voegelino patirties analizės, šis būties dalyvis būtį patiria ne kaip pavienių kognityvinių objektų laikiną srautą,

²² Voegelino sąmonės teorijos ir jos išsiskynimo amerikiečių *common sense* filosofijoje ankstesnė analizė parodė, kad greičiausiai šį pamatinį būties kontinuumą sudarantį substratą, šį aristotelinį *prima materia*, Voegelinas siejo su džeimsiška „grynąją patirtimi“.

o kaip tam tikrą kompleksinę, prasmingą visumą – kadangi patirtis Voegelinui buvo ne gryni duomenys, o, panašiai kaip Aristoteliumi bei W. Jamesui, tam tikra kompaktiška, nereflektuota *supratimo* forma. Galiausiai, taip pat matėme, jog sąmonės dalyvavimo būties visumoje patirtį struktūruoja minėtieji radikalūs transcendencijos-imanencijos poliai, kad bent jau implicitiškai sąmonė patiria, viena vertus, transcendentinį visos būties šaltinį bei pagrindą ir, antra vertus, neišvengiamą būties kismą ir neišvengiamą ištirpimą nebūtyje bei neapibrėžtyje, anaksimandriškąjį *apeiron*²³.

Šiame kontekste darosi akivaizdu, kad savo „Naujajame politikos moksle“ Voegelinas teigia tik tai, jog (1) sąmonė visuomet patiria tam tikrą būties visumą ir jog visuomet egzistuoja tam tikra socialiai dominuojanti totalinė reakcija į gyvenimą (kalbant džeimiškai) – reakcija į būties visumos „tai“, į būties pagrindo, slypinčio už visų paskirų „daiktų“, patirtį, kuri visuomet implicitiškai ar eksplicitiškai turi savyje tam tikrą transcendencijos elementą; ir, svarbiausia, (2) politinė visuomenė ir jos sąranga visuomet *atspindi* arba *siekia imituoti* šią socialiai dominuojančią būties visumos, savyje bent jau implicitiškai visuomet turinčios transcendencijos aspektą, patirtį. Kaip matysime visoje toliau einančioje analizėje, politinių visuomenių istoriografija iki pat senovės civilizacijų Voegelinui yra tikriausias šios tezės įrodymas:

[...] šį ryšį galima rasti dar rašytinėje didžiųjų politinių visuomenių, esančių anapus gentinio lygmens, istorijoje. Visos ankstyvosios imperijos – Artimųjų ir Tolimųjų Rytų – suprato save kaip transcendentinės, kosminės tvarkos atstovus; ir kai kurie iš jų net suprato šią tvarką kaip „tiesą“. Nesvarbu, ar atsiskame į ankstyviausius Kinijos šaltinius apie Šli karalių, ar į užrašus iš Egipto, Babilonijos, Asirijos ar Persijos, visur vienodai randame imperijos tvarką, interpretuojamą kaip kosminės tvarkos reprezentaciją žmonių visuomenės terpėje. Imperija yra kosminis analogas, mažas pasaulis, atspindintis didžiojo, visapusiško pasaulio tvarką. Valdymas tampa užduotimi užtikrinti visuomenės tvarkos prisiderinimą prie kosminės tvarkos; imperijos teritorija yra analoginė pasaulio su keturiomis jo pusėmis reprezentacija; imperijos didžiosios ceremonijos atspindi kosmoso ritmą; šventės ir aukos yra kosminė liturgija,

²³ Kaip žinoma, Voegelinas niekada neteigė, jog visos visų laikų civilizacijos *eksplicitiškai* turėjo radikalią transcendencijos ir radikalią imanencijos, *apeiron*, patirtis: anaipol, šie radikalūs patirtiniai poliai tampa eksplicitiniais (arba, vartojant Voegelino žodyną, „diferencijuotais“), tik keletu atvejų, kuriuos jis detalčiai analizuoja savo „Tvarkoje ir istorijoje“ – visų pirma apreiškimo senovės Izraelyje ir senovės Graikijoje, su platoniškojo *Agathon* atradimu. Daugumoje civilizacijų, visų pirma senovės Rytų civilizacijose, transcendencija ir imanencija, amžinybė ir nuolatinis kismas bei ištirpimas nebūtyje, visuomet liko iki galo „nediferencijuoti“ – t. y. patirtyje jie slypėjo tik tam tikra implicitine, iki galo neišgryninta forma, arba, vėlgi vartojant Voegelino žodyną, Rytų civilizacijose transcendencija ir imanencija buvo patiriamos „kompaktiškai“.

simbolinis kosmiono dalyvavimas kosmose; o pats valdovas atstovauja visuomenei, nes žemėje jis atstovauja transcendentinei galiai, kuri palaiko kosminę tvarką. Taigi terminas „kosmionas“ įgyja naują prasmę – kosmoso atstovo – komponentą (Voegelin 1952: 54).

Skirtingai nuo dažnai pasitaikančių klaidingų interpretacijų (kurių priežastis veikiausiai yra Vogelino schematiško „Naujojo politikos mokslo“ perskaitymas neatsižvelgiant į platesnį jo kūrybos, visų pirma, sąmonės filosofijos ir filosofinės antropologijos korpusą) yra visai *ne tai*, kad kiekviena visuomenė ar jos atstovai sąmoningai siekia kažkokiu būdu reprezentuoti „teologines tiesas“ ar tam tikrą transcendentinę tikrovę, ir tikrai ne tai, jog kiekviena politinė visuomenė istoriškai liudijo tam tikrą universalią „transcendentinę tiesą“, į kurią neva referuoja E. Voegelinas. Pažvelgę atidžiau pamatysime, jog kalbėdamas apie „transcendentinę reprezentaciją“ Voegelinas teigia tik tai, kad visuomenės politinės saviorganizacijos formos yra išsisknijusios platesniame patirtiniame kontekste, žmogaus sąmonės, dalyvaujančios jį peržengiančiame būties slėpinyje, kontekste. Taigi politinės institucijos nėra nei savavališki, nei sutartiniai dariniai, o pačia giliausia prasme visuomet atspindi tam tikrą socialiai dominuojančią dalyvavimo būties visumoje patirtinę tikrovę: ši visuomenės narius siejanti patirtinė tikrovė pačia fundamentaliausia prasme visuomet sudaro žmonių asociacijos pagrindą – heraklitiškąjį *xynon* (tai, kas bendra) arba Aristotelio *homonoia* (bendramintiškumas) (Voegelin 1990a: 151; Voegelin 1952: 77; Sandoz 2012: 91).

Šioje vietoje, sudarančioje jo politinės filosofijos šerdį, Voegelinas iš tiesų nėra visiškai originalus: Voegelino tezė galime palyginti su gerai žinomu vadinamuoju Platono „antropologiniu principu“, kuris teigia, jog kiekvienos valstybės santvarka tiesiogiai priklauso nuo joje dominuojančio žmogaus tipo. Kaip žinoma, savo „Valstybėje“ Platonas teigė, jog, kadangi valstybė yra sudaryta iš žmonių, kiekvieną valstybės santvarką atitinka analogiškas sielos tipas, tam tikta sielos moralinė konfigūracija, kurią nulemia vienų ar kitų sielos pradų dominavimas likusiųjų atžvilgiu (Platonas 2000b: 303–340 / Rep. 543a–570c). Dėl šios priežasties ir pačią valstybę galime palyginti su dideliu žmogumi, tiksliau, valstybė yra siela užrašyta „didelėmis raidėmis“. Sielos struktūra ir dinamika atspindi valstybės struktūroje ir dinamikoje, o kadangi valstybė yra siela, užrašyta „didesnėje lentoje“, yra kur kas lengviau „perskaityti didesniąsias raides“ – t. y. sielos tvarką pažinti iš valstybės sąrangos (Platonas 2000b: 67 / Rep. 368d). Ir, atvirkščiai, sielos, kartu su joje dominuojančių dorybių ar ydų, ištyrimas leidžia geriau pažinti poli, skirtingas polių santvarkas bei jų dinamiką.

Voegelino reprezentacijos teorija, schemiškai ir dar ne iki galo aiškiai parodo vėlesniuose jo darbuose jau visiškai akivaizdžią nuostatą, kad politinės tikrovės pažinimas pačia giliausia prasme turi remtis patirtinės tikrovės, sąmonės dalyvavimo būties pagrinde, pažinimu, o pirma yra neatsiejama nuo antro. Voegelinas savo „Naujajame politikos moksle“ nedvejodamas pripažįsta, jog savaip interpretuojamas ir „modernizuotas“ Platono „antropologinis principas“ tebėra politikos mokslo pamatinis atramos taškas:

Jums pažįstama dažnai cituojama Platono frazė, jog polis yra žmogus, parašytas didelėmis raidėmis. [...] Kaip bendras principas jis reiškia, kad savo tvarka kiekviena visuomenė atspindi žmonių, iš kurių ji yra sudaryta, tipą. Pavyzdžiui, reikėtų pasakyti, kad kosmologines imperijas sudaro žmonių tipas, kuris savo egzistencijos tiesą patiria kaip harmoniją su kosmosu. Tai, savaime suprantama, yra pirmos svarbos euristinis principas; kai teoretikas siekia suprasti politinę visuomenę, viena iš pirmųjų – jei ne pati pirmoji – jo užduočių bus išsiaiškinti žmogaus tipą, kuris reiškiams per šios konkrečios visuomenės tvarką (Voegelin 1952: 62).

Žinoma, originalus Platono „antropologinis principas“ visų pirma buvo susijęs su jo etine teorija ir pabrėžė moralinės sielos sąrangos, dorybių etikos, reikšmę politiniame visuomenės gyvenime, o Voegelinas gerokai „modernizuoja“ šį principą į pirmas gretas pastatydamas patirtinę tikrovę ir sąmonę, dalyvaujančią būties procese *Metaxy* sąlygomis²⁴. Nors „antropologinio principo“ esmė išlaikoma, analizės šerdis Voegelino atveju yra ne politinė tvarka, kuri Platono atveju yra didesnėmis ir todėl lengviau perskaitomomis raidėmis užrašyta siela, o pati siela, tiksliau, patirtinės tikrovės struktūra sieloje, kuri leidžia aiškiau perskaityti politinę tvarką. Politinė tvarka šiuo atveju suvokiama kaip tam tikras simbolinis subproduktas, kurį pagimdo siekis organizuoti ir artikuliuoti patirtinės tikrovės visumą į labiau apčiuopiamą ir geriau suprantamą (politinę) visumą: kaip pažymėjo kai kurie komentatoriai, prie šių simboliinių subproduktų galėtume priskirti ne tik įstatymus ir konstitucijas, bet, pavyzdžiui, ir meną, kuris taip pat simboliškai reprezentuoja žmogiškosios egzistencijos šerdį, sąmonės dalyvavimo būtyje, patirtinę tikrovę (McKnight 1987b: 35).

Politinė tvarka ir visuomenių politinė istorija Voegelino filosofijoje nėra uždara ir autonomiška studijų sritis, nes pati politinė tikrovė nėra autonomiška

²⁴ Nors, kaip matysime paskutiniame šio darbo skyrelyje, skirtame Voegelino „gnosticizmo tezės“ eksplikacijai, patirtinės tikrovės reikšmės Voegelino politinės visuomenės tvarkos aiškinime turėjo ir tam tikrą moralinę-normatyvinę dimensiją, patirtinės tikrovės disfunkcijoje atrandančią XX a. politinio chaoso ir nestabilumo šaknis.

– pamatiniai jos dinamikos faktoriai yra išsiskniję platesniame žmogaus sąmonės sąrangos kontekste. Tolesniuose skyriuose bus siekiama išplėtoti ir toliau pagrįsti šią tezę remiantis kitomis ryškiomis E. Voegelino politinėje filosofijoje randamomis atvejo studijomis.

3.1.3. *Sacrum Imperium*: Vakarų krikščioniškosios imperijos iškilimo ir nuosmukio atvejo studija

Kaip teigė ne vienas Voegelino tyrinėtojas, pirmiau išdėstyta politikos tyrimų programa, kurios centre randame patirtinę tikrovę ir jos artikuliaciją per politinę tvarką, buvo greičiau ne „staigaus nušvitimo“ rezultatas, o susiformavo palaipsniui bėgant metams, šios paradigmos aiškias apraiškas galime rasti dar ankstyvuose Voegelino darbuose, gerokai iki „Naujojo politikos mokslo“ ar „Tvarkos ir istorijos“, visų pirma daugiatomėje „Politinių idėjų istorijoje“, kuri taip ir nebuvo išleista Voegelinui esant gyvam (Kromkowski: 779; McKnight 1987b: 32; Germino 1978: 111).

Perėjimas nuo „Politinių idėjų istorijos“ prie „Tvarkos ir istorijos“ buvo toli gražu ne staigus „trūkis“ ar „senosios paradigmos atsisakymas“, o greičiau jau laipsniškas paties Voegelino įsisąmoninimas, jog – sekant jo paties žodžiais, pasakytais „Macmillan“ leidyklos atstovams“ – „Politinių idėjų istorija“ galiausiai yra „sąmonės istorija“ (Hollweck and Sandoz 1997: 11–12). Minėtojo antropologinio principo užuomazgų matome jau nuo pirmųjų paties Voegelino pastabų jo „Politinių idėjų istorijos“ įvade, kur valstybės susiformavimas nuo pat pradžių laikomas išsisknijusiu tam tikrame platesniame patirtiniame kontekste, kurio turinys šiame ankstyvame kūrybos laikotarpyje nėra iki galo išsikristalizavęs:

Sukurti valstybę yra bandymas sukurti pasaulį. Iš *beformės galybės prieštarų žmogaus troškimų* iškyla mažas tvarkos pasaulis, *kosminė analogija* [aut. past.], kosmionas, gyvenantis neužtikrintą savo gyvenimą, veikiamas destruktivių išorės ir vidaus jėgų ir palaikantis savo egzistenciją galutine jėgos panaudojimo teise prieš vidinius savos tvarkos pažeidėjus ir išorės priešus (Voegelin 1997c: 225).

Čia pat teigiama, kad valstybės arba, Voegelino žodžiais – kosmiono, šerdis yra troškimas sukurti prasminį pasaulį iš šių žmogiškų emocijų, aspiracijų ir troškimų. [...] politinis kosmionas suteikia prasminę struktūrą, kurioje pavienis žmogus gali sutalpinti biologiškai ir dvasiškai vaisingo savo asmeninio gyvenimo pastangų rezultatus, šitaip išlaisvindamas savo egzistenciją iš ją ardančių aspektų (Voegelin 1997c: 226).

Ši ištrauka iš to, kas turėjo būti kaip metodinis įvadas būsimai daugiatomei „Politinių idėjų istorijai“, iš tiesų atskleidžia, jog jau šiuo ankstyvuju kūrybos laikotarpiu viena pamatinių politinės tikrovės tyrimo prielaidų buvo tai, jog egzistuoja tam tikras izomorfizmas tarp, viena vertus, socialiai dominuojančios *būties visumos patirties*, tam tikros totalinės reakcijos į būties „tai“ ir, antra vertus, politinės tikrovės, kuri veikia tarsi šios sunkiai apčiuopiamos būties visumos patirties antspaudas socialinėje, apčiuopiamoje plotmėje. Kaip žinoma, patį terminą „kosmionas“ Voegelinas pasiskolino iš austrų filosofo A. Stöhr darbu „Tikėjimo keliai“ (*Wege des Glaubens*) (Stöhr 1921). Terminą „kosmionas“ (arba „mažas pasaulis“) Voegelinas vartojo iki pat savo gyvenimo pabaigos ir vėlyvuosiuose darbuose, nes jis liudija, Voegelino manymu, pamatinę tiesą, jog kiekviena, netgi labiausiai sekuliari visuomenė visuomet yra tam tikros patiriamos būties visumos tvarkos analogija, savo pamatine sąranga atkartojanti ir imituojanti šią būties visumos patirtinę tikrovę (Hollweck and Sandoz: 18; Cooper : 40). Nors šiame ankstyvajame laikotarpyje Voegelinas dar neturėjo išvystęs savo sudėtingos filosofinės antropologijos, kurios centre vėliau rasime simbolį *Metaxy*, jau čia matome giliai išsisknijusią pamatinę nuostatą, jog politinė tikrovė yra už ją gerokai platesnės patirtinės tikrovės, galutinių reakcijų į būties „tai“, izomorfinis atspindys.

Jau čia regime, kad politinės idėjos Voegelino atveju neturėjo įprastinės, tradicinės šiam terminui priskiriamos reikšmės – politinė idėja nuo pat pradžių traktuojama kaip tam tikras antrinis, patirtinės tikrovės atžvilgiu²⁵ išvestinis darinys arba, jau šiame ankstyvame laikotarpyje matome, jog, paties Voegelino žodžiais, „politikos problema turi būti nagrinėjama platesniame žmogaus prigimties interpretacijos fone“ (Voegelin 1997c: 231). Dėl šios priežasties politinės idėjos šiuo atveju turėjo ne tiek deskriptyvią, kiek performatyvią reikšmę – t. y. jos buvo kaip tam tikras laidininkas, instrumentas, formuojant politinę tvarką, „mažą pasaulį“ arba kosmioną pagal patiriamos būties visumos analogiją (Voegelin 1997c: 228; Cooper: 41).

Daugiau nei trijų tūkstančių puslapių „Politinių idėjų istorijos“ juodraštyje rastume ne vieną konkrečios politinės visuomenės analizės atvejį, išduodantį, kad – bent jau implicitiškai – tam tikras modernizuotas platoniskasis

²⁵ Kaip pažymėjo komentatoriai, šiuo ankstyvuju laikotarpiu kalbėdamas apie tam tikrą gilesnę, sąmonėje išsisknijusią patirtinę tikrovę, iš kurios gimsta „politinės idėjos“, Voegelinas dažniau vartojo terminą „sentimentai“ (Hollweck and Sandoz: 21).

„antropologinis principas“ buvo Voegelino politinės tikrovės analizės šerdis dar iki „Naujojo politikos mokslo“ ir kitų brandžiųjų jo darbų. Vienas iš ryškiausių tokių atvejų yra Viduramžių socialinės ir politinės sanklodos, taip pat jos dezintegracijos analizė, kurią randame keliuose „Politinių idėjų istorijos“ tomuose.

Kalbant bendrai, jei galėtume rasti vieną, svarbiausią naratyvą, jungiantį visas Voegelino gyvenimo metais taip ir nepublikuotas „politinių idėjų istorijos“ dalis, nuo senovės Graikijos ir Romos iki XX a., tai greičiau būtų Vakarų civilizacinės dezintegracijos istorija arba, kalbant dar tiksliau, procesas nuo Vakarų krikščionijos politinių ir dvasinių institucijų susiformavimo Ankstyvaisiais viduramžiais iki jų laipsniško nykimo ir politinės krizės Vakarų visuomenėse XX a. (Gebhardt 1999: 8). Veikiausiai pagrindinė priežastis, kodėl Voegelino Viduramžių Europos tvarkos analizė yra vertinga ir ne-ortodoksinė, yra ta, jog čia Voegelinas siekia rekonstruoti *patyriminius pagrindus*, lėmusius šiam laikmečiui reikšmingų institucijų iškilimą ir žlugimą (von Sivers: 4–5). Kaip pažymėjo J. M. Porteris savo apžvalgoje, vienas kertinių Voegelino „Politinių idėjų istorijos“ bruožų, skiriančių šį veikalą nuo standartinių ir dažnai paviršutiniškų analogiškų deskriptyvaus pobūdžio politinės Vakarų minties istorijų yra tai, kad Voegelinas čia nesustoja prie paviršutiniškos politinių idėjų autorių minčių sistemizacijos, o stengiasi nušviesti gelmines, dažnai ikireflektyvias laikmečiui būdingas patirtis, kurios grindžia šias politines idėjas ir leidžia suprasti jų iškilimo bei dinamikos kontekstą (Porter: 798). Šia prasme Voegelino „Politinių idėjų istoriją“ reikėtų tiksliau vadinti kultūrine politinių idėjų istorija, nes, kaip matėme, siekdamas rekonstruoti politines idėjas grindžiančią lemiamą patirtinę tikrovę ir jos dinamiką istorijoje Voegelinas neapsiribojo politinių idėjų autoriais siaurąja prasme ir į savo analizę įtraukė politinės istorijos, literatūros, religinius ir kitus šaltinius, kurie turėjo atspindėti „laikmečio sentimentą“.

Centriniai simboliai, išreiškiantys politines ir visuomenines institucijas struktūruojančią pamatinę patirtinę tikrovę Viduramžių Europoje, buvo Šventoji Romos imperija (*sacrum imperium*), Bažnyčia, kaip mistinis Kristaus kūnas (*corpus mysticum*) ir Kristaus karalija (*regnum Christi*). Kaip žinoma, krikščionių bendrijos, Bažnyčios, kaip mistinio Kristaus kūno įvaizdis siekia Šv. Pauliaus laiškus (Rom. 12:3–8, I Kor. 12:12–31, Ef. 4:15–16), kur krikščionių bendrija palyginama su Kristaus kūnu, kurį sudaro netobuli kūno nariai – žmonės. Mistinį Kristaus kūną sudarantys žmonės šioje vizijoje sudaro hierarchinę, organinę tvarką, kurios esminis bruožas yra tai, jog (1),

viena vertus – kiekvienas iš jų turi specifines dovanas ir todėl kūno nariai papildo vienas kitą ir yra vienas nuo kito priklausomi ir (2) nepaisant skirtingo savo statuso ir pakylėtumo bendroje hierarchinėje tvarkoje, tam tikra prasme tuo pat metu visi jie yra ir lygūs, nes visus juos jungia mistinis dalyvavimo Kristaus kūne ryšys:

Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus. 13 Mes visi buvome pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad sudarytume vieną kūną, visi – žydai ir graikai, vergai ir laisvieji; ir visi buvome pagirdyti viena Dvasia.

14 Juk ir kūnas nėra sudėtas iš vieno nario, bet iš daugelio. 15 Jei koja imtų ir pasakytų: „Kadangi aš ne ranka, tai aš nepriklausau kūnui“, argi dėl to ji nepriklausytų kūnui? 16 O jeigu ausis tartų: „Kadangi aš ne akis, tai aš nepriklausau kūnui“, argi dėl to ji nepriklausytų kūnui? 17 Jei visos kūnas tebtų akis, tai kur pasidėtų klausa? O jei visos – klausa, tai kur uoslė? 18 Bet dabar Dievas sudėliojo kūne narius ir kiekvieną iš jų, kaip panorėjo. 19 Jei visuma tebtų vienas narys, kur beliktų kūnas? 20 Bet dabar narių daug, o kūnas vienas. 21 Akis negali pasakyti rankai: „Man tavęs nereikia“ ar galva kojoms: „Man jūsų nereikia“. 22 Priešingai, tariamai silpnesnieji kūno nariai yra kur kas reikalingesni. 23 Tuos kūno narius, kuriuos laikome mažiau garbingais, mes apsupame ypatinga pagarba, ir mūsų gėdingesnieji nariai gaubiami didesnio padorumo, 24 kurio neprivalo mūsų padorieji nariai. Taigi, tvarkydamas kūną, Dievas skyrė daugiau pagarbos tiems nariams, kurie jos stokojo, 25 kad kūne nebūtų susiskaldymo ir patys nariai rūpintųsi vieni kitais. 26 Todėl jei kenčia vienas narys, su juo kenčia ir visi nariai. Jei kuris narys pagerbiamas, su juo džiaugiasi visi nariai.

27 Jūs esate Kristaus kūnas ir atskiri jo nariai; 28 ir Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje – pirmiausia, apaštalais, antra – pranašais, trečia – mokytojais; paskui eina stebuklų darymas, po to gydymo dovanos, pagalbos teikimas, vadovavimas, įvairių kalbų dovanos. [i2] 29 Argi visi apaštalai? ar visi pranašai? ar visi mokytojai? ar visi stebukladariai? 30 ar visi turi gydymo dovanų? ar visi kalba kalbomis? ar visi aiškintojai? (1 Kor 12).

Žinoma, Šv. Pauliaus krikščionių bendrijos, kaip mistinio Kristaus kūno, savyje vienu metu inkorporuojančio hierarchijos ir lygybės-universalizmo principus, įvaizdis niekada nebuvo iki galo ir tobulai įgyvendintas istorijoje. Tačiau ši bendro dalyvavimo mistiniame Kristaus kūne patirtis Voegelinio interpretacijoje buvo svarbiausia varomoji jėga, būties visumos patirtinis fonas, kuris suteikė gyvybę nors ir netobulam, bet tam tikra prasme izomorfiškam savo atitikmeniui istorijoje – Vakarų krikščionijos politinei ir institucinei sąrangai, kuri galutinai išsikristalizavo Viduramžiais ir kurios tobuliausia išraiška buvo visuotinė Bažnyčia ir Šventoji Romos imperija (*sacrum imperium*) (Voegelin 1997d: 29). Savo Viduramžių visuomenės ir Šventosios Romos imperijos analizėje Voegelinas pabrėžė, jog siekiant teisingai suprasti laikmečio politinę ir socialinę sąrangą visų pirma reikia atsikratyti anachronistinio požiūrio, šiuolaikinę valstybės ir Bažnyčios, kaip tiesiog atskirų organizacijų, sampratą perkeliančių į Viduramžių Vakarų

Europą. Esminis per kelis šimtus metų palaipsniui iš Vakarų Romos imperijos griuvėsių iškilusios naujos krikščioniškos civilizacijos socialinės ir politinės tvarkos principas buvo tai, jog – sekant Šv. Pauliaus vizija – visi visuomenės nariai, nuo karalių, popiežių, vyskupų ir princų iki žemiausiųjų sluoksnių atstovų buvo suvokiami kaip unitarinio darinio, krikščionijos, simbolizuojamos kaip mistinis Kristaus kūnas, nariai, turintys savo specifines funkcijas ir teises jame. Popiežius ir imperatorius, Bažnyčia ir pasaulietinė valdžia čia yra patiriami kaip tiesiog skirtingos to paties kūno, kurio galva yra Kristus, funkcijos:

Liudviko Pamaldžiojo kapitularijuje (814–840), taip pat Vormso ir Paryžiaus sinoduose 829-aisiais iškeliamą idėją apie Kristaus kūną, kurio nariai turi skirtingas funkcijas Šv. Pauliaus teorijos prasme. Valdant Kristui, kunigui-karaliui, dvi aukščiausios funkcijos yra kunigo asmuo (*persona sacerdotalis*) ir karaliaus asmuo (*persona regalis*), kur kunigiškoji yra aukštesnė dėl dvasinių vertybių pranašumo laikinių atžvilgiu. [...] Naujajame darinyje [t. y. *sacrum imperium* – aut. past.] neįmanoma daryti distinkcijos tarp „valstybės“ ir „bažnyčios“, nes dvasininkų ir pasauliečių luomai, atstovaujami kunigiško ir karaliaus asmens, yra *vieno* Kristaus kūno nariai. Naujoji teorija yra priimta karūnavimo apeigose. [...] Pauliaus charizmų, malonės dovanų, atskiriančių *corpus mysticum* narių funkcijas, doktrina išsiplėtė už ankstyvųjų krikščionių bendruomenės idėjos. Kristaus kūnas absorbavo valdžios funkciją [...] (Voegelin 1997d: 62–63).

Taigi Šventoji Romos imperija, nors ir netobulai bei laikinai, tačiau įkūnijo ir Gelazijaus doktriną, kurioje dvasinei ir pasaulietinei valdžiai buvo priskirtos atskiros funkcijos jų apibrėžtoje veiklos sferoje, tačiau tuo pat metu jos bus suvokiamos ir kaip integralūs vieningos krikščionių visuomenės komponentai. Čia Voegelinas, be abejo, nepasako nieko naujo, nes daugelis minėto laikotarpio istorikų lygiai taip pat pabrėžė, jog Bažnyčia ir pasaulietinė valdžia Šventosios Romos imperijos atveju nebuvo suvokiamos kaip du atskiri organizmai, o greičiau jau kaip du to paties organizmo nariai, turintys savo apibrėžtas funkcijas atitinkamoje sferoje (Herndon 2003: 88–89; Dawson 1954: 76). Negana to, kaip pažymi daugelis komentatorių, čia Voegelinas tiesiog pakartoja gerai žinomą faktą, jog skirtingų tautų ir etninių grupių inkorporavimas į unitarinę visuomenę, kuri yra suvokiama kaip krikšto sakramento jungiami mistinio Kristaus kūno nariai ir dalyviai, pirmą kartą į istorijos avansceną iškėlė tai, ką dabar pavadintume „Europiniu identitetu“ – t. y. būtent šiame kontekste „Europa“ savo kontūrus įgauna kaip kultūrinis ir politinis darinys (Herndon 2011; Dawson 1958: 26).

Įdomus čia yra greičiau pats principas arba tendencija, kurią matome jau šiame ankstyvame Voegelinio kūrybos etape, t. y. socialinės ir politinės tvarkos iškilimo ir gyvybingumo šaltiniu laikant tam tikrą patirtinę tikrovę (arba

„sentimentus“, kaip šiuo laikotarpiu tai dar vadina Voegelinas). Dar svarbiau, kad jau čia, kaip matome, socialinė ir politinė tvarka yra suvokiama kaip tam tikra vienaip ar kitaip patiriamos būties totalybės, dalyvavimo būties pagrinde (šiuo atveju mistiniame Kristaus kūne), analogija arba netobula kopija.

Būtent per šią prizmę Voegelinas nagrinėja ir trapius balanso tarp pasaulietinės ir dvasinės valdžios, kurį pasiekė *sacrum imperium*, laipsnišką dezintegraciją ir universalistinės krikščionių imperijos transformaciją į uždaras teritorines valstybes. Savo ilgoje ir pačius įvairiausių istorinius šaltinius nagrinėjančioje „Politinių idėjų istorijoje“ Voegelinas nuosekliai bando parodyti, jog *sacrum imperium* įkūnijama Viduramžių tvarka silpo ir eižėjo tiek, kiek silpo ir transformavosi šiai politinei ir socialinei tvarkai gyvybingumo suteikusi patirtinė tikrovė. Nagrinėdamas šią patirtinę tikrovę, šiame ankstyvame darbe dažniausiai vadinama laikmečio „sentimentais“, „laikmečio bruožais“ arba „amžiaus klimatu“, Voegelinas išryškino vidines įtampas pačioje patirtinės tikrovės struktūroje, kuria buvo grindžiama universalistinės krikščioniškos imperijos koncepcija, įtampas, kurios galiausiai suardė *sacrum imperium* įkūnijamą tvarką ir iškėlė teritorines valstybes kaip pamatinį Europos politinės organizacijos vienetą.

Voegelinio argumento „Politinių idėjų istorijoje“ esmę sudaro teiginys, kad Vakarų krikščioniškosios imperijos politinio projekto šerdį sudarė „kompromisas su pasauliu“, t. y. „supratimas, kad natūrali diferenciacija tarp žmonių, taip pat tarp dvasinės ir pasaulietinės hierarchijos yra mistinio [Kristaus – aut. past.] kūno funkcijos“ (Voegelin 1997d: 142). „Kompromisas su pasauliu“ reiškė visų pirma politinių institucijų inkorporavimą į bendrą mistinio Kristaus kūno patirtį. Skirtingai nuo ankstyvųjų krikščionių, kurių patirtį formavo neišvengiamos, netrukus turinčios įvykti Apokalipsės ir antrojo Kristaus atėjimo nuojauta, Viduramžių (arba Voegelinio žodžiais, „imperinės Krikščionybės“) atveju šis eschatologinis motyvas bendroje būties totalybės patirtyje buvo kur kas silpnesnis. Dėl šios priežasties politinės ir visuomeninės institucijos krikščionio patirtyje nebebuvo netrukus pasibaigti turinčio „šio pasaulio princo“ karalystės dalis, priešpriešinama netrukus ateiti turinčiam Išganytojui. Atvirksčiai, Voegelinio analizėje pamatinis imperinės krikščionybės laikmečio bruožas buvo tam tikra pusiausvyra tarp transcendencijos ir imanencijos: šiame pasaulyje politinės ir visuomeninės institucijos yra patiriamos kaip transcendencijos, t. y. mistinio Kristaus kūno, dalyvis ir atspindys, o ne jų priešybė. Transcendencija yra persmelkusi šiapusybę, o laikinis pasaulis kartu su jam priklausančiomis institucijomis ir socialine tvarka yra transcendencijos dalyvis ir atspindys. Šioje patirtinės

tikrovės struktūroje kol kas nerandame neperžengiamos prarajos tarp, viena vertus, absoliučiai transcendentinės ir nepažinios anapusių ir sau pakankamo, hermetiško „pasaulio“ su savo valdžiomis, valstybėmis ir institucijomis – prarajos, kuri Vakarų krikščionio patirtyje visa jėga išryškės po Reformacijos. Būtent šis trapus patirtinis balansas Voegelinio analizėje laidavo ir tam tikrą laikiną balansą politinėje ir socialinėje Europos tvarkoje, balansą tarp pasaulietinės ir dvasinės valdžios, kurį įkūnijo *sacrum imperium*:

Perskyrų tarp laikotarpių reikėtų ieškoti ne institucijų sferoje, bet sentimentų ir nuostatų sferoje, kuri lemia politinių tvarkų iškilimą ir žlugimą. Šiuo požiūriu dvilyktas amžius iš tiesų žymi epochą, nes laikas tarp Vormso konkordato ir Tomo Akviniečio *Summa theologiae* yra pilnas aukščiausio laipsnio idėjų, nesuderinamų su *sacrum imperium* struktūra ir bylojančių apie naujų politinių tvarkų neišvengiamumą. [...] Kompromisas su pasauliu ir jo institucionalizacija *sacrum imperium* palaipsniui susilpnino perskyros tarp pasaulio ir to, kas nėra iš šio pasaulio, sentimentą; eschatologinis krikščionybės sentimentas sparčiai traukėsi ir atitinkamai augo sentimentas, kad pasaulio struktūra buvo krikščioniškos karalystės dalis; pasaulis įžengė į Dievo karalystę (Voegelin 1997d: 108–109).

Tomas Akvinietis Voegelinui buvo asmenybė, stovinti ant slenksčio tarp dviejų – išeinančios ir užgimstančios – epochų, tarp blėstančios viduramžiškos imperinės krikščionybės ir dar tik užgimsiančios tautų Europos. Vis dėlto, nagrinėdamas daugybę šaltinių, minėtame laikotarpyje Voegelinas išvelgia pirmąsias patirtinės tikrovės transformacijos užuomazgas, bylojančias apie vis ryškesnę diferenciaciją patirtinėje srityje tarp „pasaulio ir to, kas nėra iš šio pasaulio“ ir, atitinkamai, *sacrum imperium* dezintegraciją į Bažnyčią ir sau pakankamas, suverenias teritorines valstybes. Procesas, kurį rekonstruoja Voegelinas ir kurio visų detalių bei šaltinių turtingumo čia, deja, negalime atkartoti, žinoma, truko ištisus šimtmečius. Minėtosios patirtinės tikrovės transformacijos pirmosios apraiškos akivaizdžios netgi tokiuose ankstyvuose šaltiniuose kaip kad Pranciškaus Asyžiečio figūra ir pranciškonų judėjimas Viduramžiais, Dantės darbai ir W. Ockhamo nominalizmas. Voegelinio interpretacijoje Šv. Pranciškaus Asyžiečio asmenyje atsispindi tektoniniai pokyčiai Vakarų krikščionio kontempliatyvioje sąmonėje – t. y. tam tikra tendencija vis labiau susitelkti į *žmogiškąjį* Kristaus aspektą ir *kūriniją*, kaip sau pakankamą ir savyje vertingą sritį:

Pranciškoniškos krikščionybės lygi lemia ne atgimęs troškimas įeiti į Dangaus karalystę (kuri yra savaime suprantama), o naujas supratimas apie nebylios kūrinijos kančios orumą. Šventasis Pranciškus yra neįtikėtina jautrus Dievo kūrinijai ten, kur ji yra labiausiai *kūrinijiška* ir mažiausiai teigianti save: kenčiančiuose, vargšuose ir tylioje kosmoso tvarkoje. [...] Atrasdamas ir priimdamas žemiausius kūrinijos sluoksnius kaip prasmingą pasaulio dalį jis tapo viena iš reikšmingiausių figūrų Vakarų istorijoje. Jis paėmė varginguosius už rankos ir nuvedė juos į jų

orumą, ne į anapusinę Dievo karaliją, o į Dievo karaliją, kuri priklauso šiam pasauliui. Ir jis suteikė gamtai jos krikščionišką sielą ir su ja – jos orumą, kuris padarė ją stebėjimo objektu. [...] džiaugsmingas susitelkimas į naują atradimą vis dėlto baigėsi ryškiu krikščioniškos patirties apribojimu. Šv. Pranciškus išplėtė mūsų pasaulį, bet jo sentimentai taip smarkiai koncentravosi į naująją dimensiją, kad kitos problemos buvo ignoruojamos. [...] Pasaulis turėjo suskilti į gabalus, kai Kristus tapo nebe diferencijuotos krikščionybės kūno galva, o tik specifinių jėgų, besisavinančių privilegijuotą statusą, susijusį su Jo imitavimu, simboliu. Šventojo Pranciškaus iškilimas buvo vienas įspūdingiausių simptomų proceso, kurio metu įvyko *sacrum imperium* dezintegracija (Voegelin 1997d: 141–143).

Subtilūs, tačiau, nepaisant to, ne mažiau reikšmingi tektoniniai pokyčiai patirtinės tikrovės struktūroje veidrodiniu principu atsispindėjo Vakarų visuomeninėje ir politinėje sąrangoje: imperinė krikščionybė, grindžiama dalyvavimo Kristaus karaliaus mistiniame kūne patirtimi, silpo tiek, kiek silpo ši patirtis ir kartu tiek, kiek stiprėjo šiapusinės tikrovės, kaip autonomiškos ir savaime prasmingos, aspektas patirtinės tikrovės struktūroje.

Šių kertinių struktūrinių pokyčių patirtinėje tikrovėje, lėmusių *sacrum imperium* dezintegraciją ir suverenių teritorinių valstybių iškilimą, atspindžių savo analizėje Voegelinas atranda ir Viduramžių filosofijos baruose: Williama Ockhama nominalistinė doktrina būti taip pat padalijo tarp hipotetiškai interpretuojamos natūralios tvarkos – prieinamos proto pažinimui – ir tiesų, susijusių su daiktų substancija, visų pirma tikėjimo tiesų, neprieinamų žmogaus protui. Būtent Ockhama nuostata, jog daiktų substancija yra neprieinama protui, iš racionalumo sampratos pašalino *noetinę* dimensiją, t. y. proto, kaip gebėjimo pažinti transcendentinę būties tvarką (vartojant Tomo Akviniečio terminus – *intellectus*, kurį galima priešpriešinti *ratio*) funkcijos sampratą (Voegelin 1998a: 103–127; Hollweck and Sandoz: 39).

3.1.4. Politinė tvarka kaip patirtinės tikrovės artikuliacija: Anglijos politinės bendrijos iškilimo atvejo studija

Atsigręžimas į socialinę ir politinę tikrovę grindžiančią patirtinę tikrovę – kaip į atspirties tašką politikos mokslininko veikloje ir socialinės bei politinės tvarkos šaltinį – nors ir ne iki galo išgryninta forma matomas jau ankstyvajame Voegelino daugiatomiaame darbe „Politinių idėjų istorija“. Nors čia neskiriama faktiškai jokio dėmesio epistemologijai, sąmonės filosofijai ar filosofinei antropologijai, atidesni skaitytojai (ypač susipažinę su vėlesniais autoriaus darbais) jau „Politinių idėjų istorijoje“ gali lengvai išvelgti naujosios politinės tikrovės tyrimų paradigmos užuomazgą.

Panašiai kaip „Naujajame politikos moksle“ (parašytame šiek tiek vėliau), čia Voegelinas taip pat kelia klausimą – kas vis dėlto lemia, kad vienas valstybes vadina „konstitucinėmis“, o jų valdžios institucijas „atstovaujamosiomis“, o kitas – ne, nors formaliai jos turi tas pačias ar netgi vienodas politines procedūras ir politinius įstatymus. Voegelinas kelia klausimą: kas gi vis dėlto sudaro „konstitucinės valdžios“ arba „angliškojo konstitucionalizmo“ esmę? Žvelgiant istoriškai, pasak jo, klausimą ilgą laiką temdė techninių konstitucionalizmo aspektų – politinio atstovavimo institucijų, rinkimų, rašytinių konstitucijų, teisių bilių ir pan. – pervertinimas, kuris neleido apčiuopti konstitucionalizmo šerdies. Reikalo esmė ta, kad dažnai netgi nesant kelių šių techninių aspektų valstybės iš tiesų gali būti teisingai vadinamos konstitucinėmis (pavyzdys, žinoma, ta pati Anglija, kuri niekada neturėjo rašytinės konstitucijos), o daugelis valstybių istorijoje, turėjusių visus šiuo techninius išorinius konstitucionalizmo atributus, iš tiesų niekada nebuvo ir negalėjo būti vadinamos konstitucinėmis (pvz., Sovietų Sąjunga ar Trečiasis reichas). Panašiai kaip „Naujajame politikos moksle“ Voegelino netenkina politinių procesų analizė „elementiniais“ arba procedūriniais politikos aspektais. Jau ankstyvuosiuose savo darbuose nagrinėdamas reprezentacijos problemą jis suvokė, jog politinės reprezentacijos problema negali būti redukuota į rinkimų procedūras, teisių bilius ir atstovaujamasias institucijas. Negana to, jis suprato, kad šie išoriniai atstovaujamosios demokratijos ir konstitucionalizmo atributai nėra tokie jau išoriniai – kadangi jie išsivystė ir savo gyvybingumą palaiko tik dėl konkrečios patirtinės tikrovės struktūros, kuri nėra universali, o susiformavusi specifinėmis istorinėmis sąlygomis.

„Politinių idėjų istorijos“ trečiojo tomo („Vėlyvieji Viduramžiai“) vieną iš skyrių Voegelinas paskiria Anglijos politinės bendruomenės ir institucijų iškilimo analizei. Pagrindinis čia užduodamas klausimas yra – kodėl būtent Anglijoje susiformavo institucijos, vėliau tapusios moderniosios atstovaujamosios demokratijos ir parlamentarizmo etalonu mažų mažiausiai ir kitose Vakarų valstybėse? Kodėl atstovaujamoji valdžia ir parlamentarizmas išsivystė būtent Anglijoje ir kas tai lėmė? Populiarus „institucionalistinis“ aiškinimas, pasak Voegelino, dažnai traktuoja, kad šios atstovaujamosios institucijos turėjo tam tikrą vidinę „entelechią“, kuri lėmė jų vystymąsi istorijos raidoje: istorinė analizė turi atrasti šių institucijų ištakas ir rekonstruoti jų evoliuciją iki dabartinės situacijos. Ši metodologinė prieiga yra pagrįsta metafizine prielaida, jog egzistuoja tam tikros „gemalinės institucijos, apdovanotos entelechija, evoliucionuojančios arba išaugančios į modernią diferencijuotą formą tarsi organizmas“ (Voegelin 1998a: 128).

Tačiau ši prieiga sukelia daugiau painiavos nei aiškumo nagrinėjant Anglijos politinių institucijų evoliucijos klausimą, nes iš esmės nepaaiškina, kodėl šios institucijos iškilo ne kurioje kitoje Vakarų valstybėje, o būtent čia, t. y. Anglijos visuomenėje. Voegelinas pripažįsta, kad institucijų vidinės raidos perspektyva atskleidžia, jog – palyginti su kitomis Europos valstybėmis – Anglijos politinės institucijos iš tiesų pasižymėjo tam tikru organiškumu, išorės sukrėtimų ir revoliucijų mažiau veikiamu vystymusi. Normanų užkariavimai lėmė, jog karaliaus valdžia čia nuo ankstyvojo laikotarpio buvo stipri ir feodalinės diduomenės kova su karaliumi dėl valdžios Anglijoje niekuomet neturėjo tokios valstybės raidą lemiančios reikšmės kaip kad žemyninėje Europoje, kur galios konsolidacijos centrinės valdžios rankose procesas truko gerokai ilgiau. Savo ruožtu ši galios konsolidacija karaliaus rankose lėmė greitesnę vietinių paprotinių teisių unifikaciją į vientisą bendrąją teisę. Galiausiai geografinė šalies izoliacija nuo žemyno leido išvengti įsitraukimo į imperines intrigas ir išvengti kovų su popiežiaus valdžia, kuri lydėjo prancūzų ir vokiečių imperines pastangas. Ši distancija kovų su popiežiumi atžvilgiu savo ruožtu lėmė tolygų saitų su Romos Katalikų Bažnyčia silpimą, kuris formalų bažnyčių atsiskyrimą padarė „neskausmingą“ ir leido išvengti dramatiškų su Reformacija susijusių kovų, kurios kelis šimtmečius draskė žemyninę Europą. Vis dėlto, nepaisant šių palankių išorinių veiksnių, „organinio Anglijos institucijų augimo koncepcija nesugeba atskirti *sentimentų suteikiamos* krypties ir pačių institucijų. Ji taip pat nesugeba pripažinti prasminės kaitos, kuri įvyksta institucijose“ (Voegelin 1998a: 135). Modernioji konstitucinė sistema išsivystė ne instituciniu, o visų pirma patirtiniu lygmeniu – t. y. suteikiant naujas prasmes institucijoms, kurios originaliu pavidalu turėjo visiškai kitokią reikšmę.

Analizuodamas *Magna Carta* atsiradimą Voegelinas paneigia dažnai pasitaikantį mitą, teigiantį, kad *Magna Carta* buvo bene konstitucinės valdžios, kylančios iš individų politinių teisių, embrionas ar pirmoji fazė: kaip parodo savo išsamioje analizėje, *Magna Carta* kadaise buvo laikoma visų pirma karaliaus ir popiežiaus *koncesija ar „dovana“*, kurios pamatinė motyvuojanti jėga buvo siekis konsoliduoti ir įtvirtinti po normanų užkariavimo atsiradusią tvarką, t. y. *Magna Carta* radimosi pamatinis veiksnys buvo „politinės tvarkos, atsiradusios dėl užkariavimo, įsisąmoninimas ir vidinės kovos dalyvių troškimas išvengti galutinio esamos tvarkos sužlugdymo“ (Voegelin 1998a: 34). Apskritai kalbėti apie išskirtines anglių – kaip individų – teises ir laisves XIII a. yra anachronistiška, nes šiuo laiku Anglijos gyventojams suteiktos teisės buvo anaipol ne „pasiekimas“,

neva neturintis paralelių žemyninėje Europoje: atvirkščiai, šios teisės anglams veikiau jau buvo liūdna būtinybė ar minimumas, kurį Anglijos karaliaus vasalai galėjo gauti iš nepaprastai stipria politine valdžia pasižyminčios centrinės valdžios – t. y. karaliaus. Miestų ir kilmingųjų atstovų siuntimas į atstovaujamasias to meto institucijas buvo būtent šios paralelių neturinčios Anglijos karaliaus valdžios galios, kuria nepasižymėjo nė vienas žemyninės Europos valdovas, pasekmė: dalyvavimas atstovaujamosiose institucijose buvo laikomas *pareiga*, o ne teise. Kitaip tariant, svarbiausias XIII a. Anglijos visuomenėje vykęs procesas buvo ne „teisių suteikimas“:

Didžioji trylikto amžiaus pokyčių svarba Anglijoje buvo ne laisvių suteikimas. Ją sudaro pareigos dalyvauti valdžios procese primetimas vis platesniems Anglijos visuomenės sluoksniams. Šis primetimas davė pradžią *reikalų patirčiai, bendruomeninio veiksmo įpročiui ir individų pojūčiui*, kad jie yra luomų nariai, o tai, savo ruožtu, paruošė Anglijos visuomenę stulbinančiam gebėjimui atlikti politinį veiksma (Voegelin 1998a: 137).

Esminis momentas Anglijos politinės bendruomenės formavimuisi buvo visai ne bendruomenių ar luomų atstovavimo mechanizmo atsiradimas (atstovavimo institucijos Anglijoje savaime, pasak Voegelino, nebuvo nei chronologiškai pirmiausia atsiradusios, nei juo labiau unikalios – jau gerokai anksčiau panašūs mechanizmai radosi Ispanijoje ir kitose Europos šalyse), o visų pirma *pačių bendruomenių, disponuojančių gebėjimu apsvastyti ir priimti sprendimus, susidarymas*, t. y. jų, kaip atskirų, savus interesus ir poreikius turinčių socialinių darinių, susiformavimas kasdienėje patirtyje ir saviartikuliacija. Vėlesnės parlamentinės politinio reprezentavimo institucijos ir mechanizmai tebuvo šių *bendruomenių substancijos* susiformavimo neišvengiama *pasekmė* ir padarinys: delegatų atstovavimas grafystėms ir miestams buvo neišvengiama technika, kuri išsivystė kai tik buvo patirta (bendruomenės) substancija, kuriai atstovaujama (Voegelin 1998a: 137). Viduramžių Anglijoje iškilusios reprezentacinės institucijos, skirtos atstovauti miestams ir grafystėms – miestų ir grafysčių delegatai šalies parlamente šalia karaliaus – radosi kai tik šios bendruomenės – grafystės ir miestai, vartojant paties Voegelino žodyną – diferencijavosi bendrame patyrimo lauke, t. y. socialiai reikšminga dalis žmonių pradėjo patirti juos kaip realius, ir save – kaip šių bendruomenių dalyvius bei dalis, kitaip tariant, kai susiformavo šių bendruomenių *substancija*. Čia vėlgi nesunku įžvelgti minėtojo „antropologinio principo“ kontūrus jau kitame kontekste: visuomenės politinė tvarka veidrodiniu principu atspindi patirtinėje plotmėje vykstančius procesus ir diferenciaciją. Kaip pažymėjo D. Walshas, E. Voegelinui bendruomeninio svarstymo dėl kolektyvinių reikalų praktikos (kad ir primestos centrinės valdžios) buvo inkubatorius, kuriame formavosi kolektyvinė sąmonė, tam

tikras priklausymo ir dalyvavimo bendruomenėje patyrimas, kuris savo ruožtu išugdė savivaldos ir politinės reprezentacijos institucijas (Walsh 1998: 23). Panašiai kaip A. Tocqueville'is, Voegelinui pamatinė modernių demokratinių atstovavimo institucijų funkcionavimo ir gyvybingumo prielaida buvo ne atomistinis individualizmas, o, atvirkščiai, atsakingumo už bendruomenę ir priklausymo jai patirtis, kurią išugdo aktyvus dalyvavimas bendruomeninių reikalų svarstyme ir pilietinėse asociacijose (Tocqueville 1996).

Bendruomenės substancija, t. y. tam tikra bendrystės, „reikalų“ ir interesų bendrumo patirtis, sulydanti žmonių grupę į politinę bendruomenę, t. y. suformuojanti bendruomenės „substanciją“, šioje analizėje atsiskleidžia kaip esminė ir turinti primatą atstovavimo institucijų ir atstovavimo instrumentarijus susiformavimo atžvilgiu. Tik susiformavus taip suprantamai bendruomenės substancijai, t. y. atstovaujamajai bendruomenei ir žmonių grupei išsigryninus patirtinėje plotmėje, atstovavimas instituciniu lygmeniu tapo neišvengiamybė. Bene esminis šios bendrystės, bendrų „reikalų“ ir „interesų“ patirties susiformavimo katalizatorius, kaip minėta, Voegelino analizėje buvo centrinės valdžios galia Anglijoje Viduramžiais. Būtent ši galia, kuria tuo metu nepasižymėjo nė viena Europos valstybė, lėmė, kad Anglijos centrinė politinė valdžia mobilizavo vis platesnius visuomenės sluoksnius, *ipareigodama* juos siųsti savo atstovus, reikalingus įvykdyti mokesčių reformas, įvesti naujus mokesčius, įgyvendinti karines kampanijas ir t. t. Anglijos karaliaus valdžia jau XIII a. pasižymėjo paralelių neturinčia administracinių ir teisminių galių koncentracija vienose rankose, kuri lėmė, jog anglų magistratai ir riteriai įgijo dalyvavimo „reikaluose patirties“ ne tik dalyvaudami vietiniuose teismuose, bet ir dalyvaudami teisiniuose ir administraciniuose centrinio teismo procesuose. Spaudimas platesniems visuomenės sluoksniams artikuliuoti savo interesus politiniu lygmeniu Anglijoje kilo iš „socialinės piramidėje viršaus, o ne iš apačios“ (Voegelin 1998a: 138). Dalyvavimo bendruose reikaluose praktikos, pradžioje kilusios dėl centrinės valdžios galios koncentracijos ir siekio mobilizuoti skirtingas gyventojų grupes saviems tikslams, ilgalaikėje perspektyvoje pagimdė politinės bendruomenės substanciją, dalyvavimo bendruose reikaluose ir bendrų interesų patirtį, t. y. leido skirtingoms bendruomenėms, kaip „politiniam veiksmui pasirengusiems ir bendrų interesų siejamiems“ esiniams, diferencijuotis visų pirma patirtiniame lauke, o būtent tai yra kiekvienos politiškai artikuliuotos, t. y. gebančios per atstovus spręsti savo problemas, žmonių bendrijos šerdis ir prielaida.

Maža to, netgi *de facto* teisės normų besilaikanti, konkurencinius rinkimus į atstovaujamasias institucijas reguliariai organizuojanti valstybė / politinė bendruomenė savaime dar nereiškia, kad ji gali būti laikoma konstitucine:

Galime atrasti, pavyzdžiui, tobulai teisės besilaikančią valdžią, su labai artikuliuota *haute bourgeoisie*, apsiginklavusią atstovavimo, teisių biliais, rinkimais ir kita atributika, ir vis vien nelaikyti jos ypač konstitucine, jeigu plačiosiose žmonių masėse vyrauja neraštingumas ir skurdas, padarantis neįmanomą bet kokią kolektyvinę jų interesų išraišką, nors ir teisiškai leidžiamą, o rinkimų dieną masės surenkamos prie balsadėžių ir balsuoja kaip liepiamos. Šia visapusiško politinės bendrijos artikuliavimo ir artikuluoto sutarimo prasme Anglijos politinė bendrija pasiekė aukštą konstitucingumo laipsnį (Voegelin 1998a: 142).

Anglijos santvarkos išskirtinumas kyla ne iš vienu ar kitu politinių mechanizmų ar institucijų, o būtent iš vis platesnių visuomenės sluoksnių gebėjimo artikuluoti savo interesus, kuris savo ruožtu radosi iš vis platesnių visuomenės sluoksnių savęs, kaip gebančių atlikti politinį veiksmą, išsikristalizavimo patirtiniame lauke, t. y. šių bendruomenių „substancijos“ susiformavimo: dalyvavimo bendruose reikaluose ir bendrų interesų patirtis pagimdė tam tikrą pamatinį politinį substratą – žmonių grupę, *patiriančią* savo interesų bendrumą ir kartu galią šiuos interesus artikuluoti politiniu lygmeniu, arba Voegelino žodžiais, Anglijos politinės bendrijos *substanciją*. Viduramžiais ir ankstyvuju Naujųjų amžių laikotarpiu sudaryta vien iš siaurų aukštesniųjų visuomenės sluoksnių vėlesniais amžiais ji įtraukė vidurinę miestų klasę ir galiausiai devynioliktame–dvidešimtame amžiuje, įvedusi visuotinę balsavimo teisę, įtraukė kiekvieną individą kaip politiškai artikuluotą vienetą ir šitaip apėmė visą Anglijos visuomenę: kiekvienu atveju pokyčiai atstovavimo institucijų lygmeniu atspindėjo ir ėjo paskui pokyčius patirtiniu lygmeniu – kiekvienos naujos visuomenės grupės iki pat paskiro individo politinė artikuliacija atspindėjo kiekvienos iš šių grupių iki pat paskiro individo – išsigrininimą patirtiniame lauke.

Taigi terminas „konstitucionalizmas“ yra „ne sąvoka, o simbolis, nurodantis artikuliacijos sistemą kaip visumą, tuo pat metu į jo eksplicitinį turinį absorbuojantis atsitiktines sistemos savybes“ (Voegelin 1998a: 144). „Konstitucinė vyriausybė“, „konstitucionalizmas“ – terminai, kuriuos dažnai vartojame pakaitomis su „demokratija“ ar „atstovaujamoji demokratija“ – negali būti apibrėžiami pasitelkus vienu ar kitu išorinių atributų, institucijų ar mechanizmų buvimą ar nebuvimą. Kaip minėta, intuityviai suvokiame, kad tokie apibrėžimai iš tiesų neužčiuopia ir neperteikia tikrojo šių sąvokų turinio, t. y. politinės tikrovės, kurią turime omenyje teigdami, kad viena ar kita valstybė yra „konstitucinė“ ar „demokratinė“ (kaip minėta, netgi daugelis

totalitarinių valstybių istoriškai turėjo daugelį ar net visus „konstitucionalizmui“ priskiriamus išorinius atributus, o „konstitucionalizmo“ ir parlamentinės demokratijos etalonu laikomoje Anglijoje kai kurių iš jų nėra ir niekada nebuvo). Taip yra todėl, kad „konstitucionalizmas“ ar „parlamentinė demokratija“ iš tiesų nurodo ne tam tikrą išorinių mechanizmų ar institucijų sistemą, o visų pirma šio demokratinio instrumentarijaus gyvybingumą, kuris nėra nei universalus, nei savaime suprantamas, nes priklauso nuo minėtųjų politiškai artikuliuotų grupių susiformavimo visų pirma patirtiniu lygmeniu. Anglijos išskirtinumas yra ne vienu ar kitu įstatymu, teisių ar atstovaujamojo mechanizmų ankstyvas susiformavimas, o tai, kad čia anksčiausiai susiformavo minėtoji politinės bendruomenės *substancija*, t. y. bendrija žmonių, kuriuos jungia tam tikras neintencionalus, tačiau, nepaisant to, ne mažiau realus patirtinis fonas, bendra, neintencionali patirtis, kad jie yra dalis bendrus interesus ir bendrus reikalus turinčios bendruomenės – patirtis, kurios įsisąmoninimas apėmė skirtingas visuomenės grupes, galiausiai pasiekė atskiro individo lygmenį. Ši specifinė patirtis, sulydanti padriką žmonių grupę į politinės bendrijos substanciją, nors ir yra sunkiai išmatuojama ar apibrėžiama, tačiau turi lemtingą reikšmę atstovaujamajai demokratijai ir tam, ką įprastai vadiname „konstitucionalizmu“.

Kokią reikšmę šiame kontekste tuomet turi vadinamieji „konstitucionalizmo“ atributai ir atstovaujamosios demokratijos mechanizmai (partijos, rinkimai, parlamentai ir t. t.)? Voegelino atsakymas paprastas – šie išoriniai atributai yra, nors ir akcidentiniai, tačiau vienokia ar kitokia forma – neišvengiami įrankiai, kuriais susiformavusi bendruomenės substancija artikuliuoja savo interesus. Šie mechanizmai yra tam tikras „kiautas“, padengiantis susiformavusią ir savo interesus gebančią artikuliuoti politinės bendrijos substanciją, arba, įrankis, neišvengiamai išaugantis iš susiformavusios bendruomenės substancijos tam, kad ji galėtų sau tinkamu būdu artikuliuoti savo interesus. Atstovaujamosios demokratijos institutai ir mechanizmai yra tarsi pirštinė, kuri tinkamai funkcionuoja ir gyvybingą funkcionavimą įgauna tik kai ją dėvi gyva ranka, be kurios pirštinė savaime lieka miręs kiautas. Tačiau lemtinga klaida yra manyti, jog techninės priemonės pačios savaime gali būti gyvybingos neegzistuojant šias priemones įgalinčios ir joms gyvybę įpūsti turinčios, patirtinėje tikrovėje įsišaknijusios politinės bendruomenės substancijos:

Kai tokio tipo simboliai [t. y. konstitucionalizmas, parlamentinė demokratija ir pan. – aut. past.] tampa eksplicitiniai, paaiškinimas demonstruoja tendenciją, kaip ir sakėme, absorbuoti

neesmines technines priemonės, skirtas institucijų funkcionavimui, ir neįvertinti artikuliacijos, kuri padaro priemonių funkcionavimą įmanomą. [...] kai kalbame apie konstitucionalizmą mes galvojame apie parlamentus, rinkimus, atstovavimą ir esame linkę pamiršti, kad Anglijos parlamentas yra ne tiesiog įrankis atlikti tautos politinius sandorius, o veiksmo rankisi, išaugęs kartu su Anglijos visuomenės artikuliacija (Voegelin 1998a: 144–145).

Anglijos politinės bendrijos išskirtinumas yra ne vienu ar kitu institucijų susiformavimas savaime – nes institucijos, kaip matėme, susiformuoja ne vakuume, o išauga iš konkrečios patirtinės tikrovės. Šios politinės bendruomenės išskirtinumas yra dėl istorinių aplinkybių anksti susiformavusi skirtingų visuomenės grupių politinė artikuliacija, kuri galiausiai įtraukė ir pavienius individus kaip politinės artikuliacijos veikėjus. Politinė artikuliacija, savo ruožtu, tapo įmanoma tik dėl šių bendruomenių, kaip atsakingų ir įgalintų spręsti savo bendrus reikalus, diferenciacijos patirtiniu lygmeniu. Kaip teigė D. Walshas savo apžvalgoje, bene išskirtiniausias ir unikaliausias Voegelino liberaliosios konstitucinės tradicijos iškilimo Vakaruose analizės aspektas yra tai, jog čia sugebama pakilti nuo išorinių konstitucingumo atributų prie bendruomenės sąmonės arba substancijos susiformavimo: svarbus čia yra ne pats atstovų siuntimo į parlamentus faktas ar mechanizmas, o bendruomenių, kurių politinei artikuliacijai ir buvo reikalingi šie atstovavimo mechanizmai, susiformavimas patirtiniu lygmeniu (Walsh 1998: 22). Intencionaliai, į kognityvinius objektus tikrovę redukuojančiai sąmonei pavaldūs išoriniai konstitucingumo atributai (atstovavimo mechanizmai, teisių biliai, rinkimų sistemos ir t. t.) atsiskleidžia esą įsišakniję gerokai platesniame, neintencionalios patirtinės tikrovės lauke, iš kurio ir iškilo šios bendruomenės.

Jau gerokai vėliau parengtame darbe „Naujasis politikos mokslas“ Voogelinas iš esmės neatsisakė savo pagrindinės tezės, kad Vakarų liberaliosios konstitucinės tradicijos ir moderniosios atstovaujamosios demokratijos įrankiai iškilo kaip politinių bendruomenių susiformavimo ir jų saviartikuliacijos pasekmė. E. Voogelinas iš esmės pateikia tą patį koncentruotą Anglijos visuomenės politinės istorijos vaizdą, kurį šiek tiek anksčiau pateikė ir „Politinių idėjų istorijoje“: esminis skirtumas nuo kitų istorijoje pasitelktų politinės artikuliacijos ir reprezentacijos būdų čia yra tas, jog Anglijoje politinė artikuliacija laipsniškai išsiplėtė ir apėmė vis platesnius visuomenės sluoksnius, kol galiausiai pasiekė kiekvieną individą – t. y. dėl jau aptarto unikalios istorinio-patirtinio konteksto politiškai organizuotos laipsniškai tapo vis platesnės gyventojų masės, kol galiausiai į politinės artikuliacijos procesą įsitraukė visi visuomenės sluoksniai:

Pirmojoje fazėje vienintelis karalystės reprezentantas yra karalius, ir ši reprezentacijos monopolija yra įprasminama posesyvinu įvardžiu, siejama su simboliu „karalystė“. Antrojoje fazėje karalystės bendruomenės – grafystės ir miestai, pradeda artikuliuoti save tol, kol sugeba veikti atstovaudami sau. [...] kai artikuliacija išsiplečia visuomenėje, reprezentantas taip pat išsiplės, kol buvo pasiekta riba, kai narystė visuomenėje tapo politiškai artikuliuota iki pat paskutinio individo ir, atitinkamai, visuomenė tapo savo pačios reprezentante. Simboliškai ši riba yra pasiekama su meistrišku Linkolno dialektiniu koncentratu „žmonių valdžia, kylanti iš žmonių ir skirta žmonėms“ [*government of the people, by the people, for the people* – aut. past.] (Voegelin 1952: 38, 40).

Prisiminkime praėjusiame skyriuje aptartą Voegelinio reprezentacijos ir artikuliacijos sampratą – atstovo iškėlimas yra politinės bendrijos artikuliacijos priemonė ir prielaida – t. y. politinė bendrija tampa „pasirengusi veiksmui istorijoje“, gali artikuliuoti savo interesus tik tada, kai iškelia už ją – jos vardu galinčius veikti atstovus (-ą). Voegelinio teiginys, kad Anglijoje (o vėliau didesniu ar mažesniu mastu kitose Vakarų šalyse) politinės visuomenės artikuliacija išsiplėtė iki „paskutinio individo“ ir kad „visuomenė tampa savo pačios reprezentante“, turėtų būti suprantamas būtent šiame kontekste. Politinei artikuliacijai plečiantis ir apimant vis naujas visuomenės grupes faktiškai kiekvienas jos narys bent jau potencialiai gali atstovauti savo interesams: visuomenės tapsmas savo pačios reprezentante – visų visuomenės narių – iki pat pavienio individo lygmens – gebėjimas atlikti politinį, visai politinei bendrijai reikšmingą veiksmą, pvz., per rinkimus, referendumus ir t. t. Visuomenės politinei artikuliacijai išplitus ir nelikus nė vieno į politinę saviorganizaciją neįtraukto visuomenės sluoksnio, visuomenė tampa politine savo pačios reprezentante – t. y. tiesiogiai ar netiesiogiai ji atlieka esminius politinės bendrijos egzistencijai ir gerovei užtikrinti skirtus veiksmus, kitaip nei dauguma kitų istoriškai gyvavusių politinės saviorganizacijos formų, kuriose, pavyzdžiui, politiškai artikuliuotos nebuvo nei atskiros visuomenės grupės, nei juolab pavieniai individai, t. y. politinėse bendrijose, kuriose politiškai artikuliuota yra tik pati visuomenė kaip visuma, o ne atskiri miestai, luomai ar individai, ir kur pavienis politinis visuomenės reprezentantas atstovavo visai bendrijai (senovės Rytų imperijos būtų vienas tokių politinių bendrijų pavyzdžių).

Pats Voegelinas pabrėžia, jog netgi Anglijoje, kur skirtingos visuomenės grupės vis tvirčiau įgijo „dalyvavimo bendruose reikaluose patirties“, t. y. kur vyravo stiprėjančiai skirtingų visuomenės grupių politinei artikuliacijai palankios sąlygos, minėtoji politinės artikuliacijos plėtra į vis platesnius visuomenės sluoksnius iki pat individo lygmens truko išstisus šimtmečius. Kaip pabrėžia netgi keliuose darbuose nagrinėdamas Anglijos politinės

visuomenės dinamiką, *Magna Carta* laikais nebuvo jokių užuominų apie „žmonių valdžią, kylančią iš žmonių“ – atvirkščiai, istoriniuose šaltiniuose randame posesyvinį įvardį, kuriuo apibūdinamas karaliaus ir politinės bendrijos santykis („mano karalystė“). Visa tai liudija, kad, skirtingai nuo dažnai aptinkamų anachronistinių analizių, *Magna Carta* laikais Anglija buvo ne „tautos“, o „karaliaus“, t. y. politinis Anglijos reprezentantas jau minėtąja prasme buvo ne „tauta“, o vien tik karalius, kuris atliko šios politinės bendrijos išlikimui ir gerovei užtikrinti būtinus veiksmus jos vardu ir už ją:

Reprezentavimo svoris liko karaliaus pusėje prabėgus amžiams po *Magna Carta* [...] Ne tik karalystė yra karaliaus, bet ir prelatai, magnatai ir miestai taip pat yra jo. [...] Eiliniai pavieniai visuomenės nariai yra tiesiog „gyventojai“ ar „karalystės bendrapiliečiai“. Symbolis „tauta“ neiškyla kaip išreiškiantis artikuliacijos ir reprezentacijos laipsnį; jis yra vartojamas kartais, kaip karalystės sinonimas frazėse, tokiose kaip „karalystės bendrasis gėris“ (Voegelin 1952: 39).

Plačiųjų visuomenės sluoksnių politinės artikuliacijos „gimdymas“ Anglijoje truko ištisus šimtmečius. Dar svarbiau, kaip jau išdėstyta ankstesnėje analizėje, šis procesas buvo maitinamas pagrindinės savo varomosios jėgos – palankaus patirtinio konteksto: skirtingų visuomenės sluoksnių patyrimą dalyvaujant „bendrų reikalų sprendime“ (savo atstovų siuntimas į vietinius ir centrinį teismus, parlamentus šalia karaliaus ir t. t.), kuris radosi dėl unikalių istorinių sąlygų ir kuris leido jiems išsikristalizuoti kaip politiškai artikuliuotiems dariniams. Šis patirtinis turinys buvo tarsi gyvybinga dirva, iš kurios išaugo mums gerai žinomos moderniosios atstovaujamosios demokratijos institucijos – specifiniam istoriniam kontekstui būdinga patirtinė tikrovė lėmė specifinę politinę visuomenės organizavimosi būdą, t. y. politinės artikuliacijos būdą, o Anglijos parlamentas, rinkimų sistema tebuvo instrumentarijus, išaugęs iš šios unikalios patirtinės tikrovės.

Kaip pabrėžia Voegelinas, šios unikalios istorinės sąlygos, ši patirtinė medžiaga, suteikusi gyvybę moderniosios Vakarų demokratijos instituciniam instrumentarijui ir jį išugdžiusi, toli gražu nėra universali ir yra būdinga tik Vakarų kultūrai.

[...] perėjimas prie dialektinės ribos suponuoja visuomenės artikuliaciją iki individo kaip reprezentuojamo vieneto. Šio specifinio artikuliacijos tipo nerandame visur; tiesą sakant, jį randame tik Vakarų visuomenėse. Tai yra toli gražu ne žmogaus prigimties priedas ir negali būti atskirtas nuo tam tikrų istorinių sąlygų, kurios vėlgi buvo randamos tik Vakaruose. Rytuose, kur šių specifinių istorinių sąlygų nebuvo, šis specifinis artikuliacijos tipas apskritai neiškilo – o Rytai yra didesnė žmonijos dalis (Voegelin 1952: 41).

Kiekviena politinė tvarka, kaip atskleidžia ši analizė, yra atitinkamoje bendruomenėje išsisknijusios patirtinės tikrovės artikuliacija, t. y. jos projekcija socialinėje plotmėje: institucijos, įskaitant demokratines reprezentavimo institucijas, išsivysčiusias Vakaruose, yra išsisknijusios konkrečioje patirtinėje tikrovėje ir iš jos išauga. Tai, ką Voegelinas vadina elementinėmis reprezentacijos formomis – t. y. valdžios delegavimas laisvų rinkimų metu, reprezentacinės politinio atstovavimo institucijos – bus gyvybingos tik ten, kur egzistuos atitinkamas „bendruomenės substancijos“ turinys, t. y. ten, kur pamatinė patirtinė tikrovė, kurioje gyvena bendruomenė, sutaps su šių išorinių atstovavimo institucijų esme. Atstovaujamosios institucijos, kurių esmė yra realizuoti individo laisvą apsisprendimą deleguojant savo politinius atstovus – t. y. institucijos, skirtos įtvirtinti individo, kaip politiškai atstovaujamojo, tikrovę – bus gyvybingos tik toje bendruomeninėje ir civilizacinėje terpėje, kur pati tikrovė yra patiriama kaip *individo* tikrovė, t. y. ten, kur individas yra patiriamas kaip reali ir nelygstama būties dalis, ten, kur egzistuoja patirtinis pagrindas individą laikyti reprezentuojamu vienetu. O šis patirtinis pagrindas, padarantis gyvybingomis atstovavimo institucijas, randamas visų pirma Vakarų, graikų ir romėnų tradicija paremtoje civilizacijoje:

[...] ir tik tuomet atsiras aiškus supratimas tų ypač išskirtinių istorinių sąlygų, leidžiančių vadinamųjų atstovavimo institucijų išsivystymą. Jau buvo užsiminta, jas randame tik graikų ir romėnų ir Vakarų civilizacijose. O jų iškilimo sąlyga preliminariai buvo įvardyta individo kaip atstovaujamo vieneto artikuliacija (Voegelin 1952: 50).

Politinė ir socialinė tvarka yra platesnio būties sąrangos patirties konteksto atspindys ir artikuliacija, oi institucijos ir politinė tvarka, realiai besiremianti individo laisvu apsisprendimu, gali būti gyvybingos tik ten, kur individas yra aiškiai patiriamas kaip kartinė patirtinės tikrovės dalis, o tai nėra universalu visose civilizacijose ir istorinėse aplinkybėse. Būtent dėl šios priežasties Voegelinas perspėja dėl mėginimų perkelti Vakaruose išsivysčiusias politines institucijas į visiškai tam netinkamą dirvą:

Mūsų pačių užsienio politika buvo veiksnys, apsunkinantis tarptautinę suirutę dėl jos nuoširdžių, tačiau naivių pastangų išgydyti pasaulio blogius platinant atstovavimo institucijas elementine prasme į vietas, kur nėra egzistencinių sąlygų joms funkcionuoti. Toks provincializmas, atkaklus netgi savo pasekmių akivaizdoje, pats savaime yra įdomi problema mokslininkui. Neįmanoma paaiškinti keistos Vakarų demokratinių jėgų politikos, vedančios į nesibaigiantį karą, individualių politikų silpnybėmis – nors yra gausu įrodymų apie tokias silpnynes. Ji greičiau yra simptomas milžiniško pasipriešinimo tikrovei, giliai išsisknijusio šiuolaikinių Vakarų visuomenių plačiųjų masių sentimentuose ir nuomonėse (Voegelin 1952: 51).

Voegelinas buvo skeptiškas „demokratijos eksporto“ į ne Vakarų šalis idėjos atžvilgiu. Reprerentacinės institucijos išaugo iš vis besiplečiančios skirtingų visuomenės grupių – iki pat individo lygmens – įtraukties į politinę artikuliaciją, o šis procesas, savo ruožtu, buvo įsišaknijęs ir galėjo rasti tik vis didėjant skirtingų grupių – iki pat individo lygmens – diferenciacijai patirtinėje plotmėje. Gentinėse ir kolektyvistinėse visuomenėse, kur, vartojant Voegelinio terminologiją, žmogus ir visuomenė patirtiniu lygmeniu sudaro „pirmapradę vienovę“, institucijos, besiremiančios individų politine saviartikuliacija, nebus gyvybingos, o jų „eksportas“ vietoj lauktų rezultatų atneš politinę suirutę.

Čia lieka vienas neatsakytas klausimas – kas gi konkrečiai yra toji „bendruomenės substancija“, kuri, kaip matėme, yra institucijų ir pačios politinės artikuliacijos susiformavimo pagrindas?

Ankstesnė analizė turėjo atskleisti, kad „bendruomenės substancija“ yra įsišaknijusi patirtinėje tikrovėje, nors pats Voegelinas, kaip jam ir įprasta, nepateikia eksPLICITINIO atsakymo į šį klausimą. Dėl šios priežasties verta pažymėti, jog Voegelinio „bendruomenės substancijos“ sąvoką yra susijusi ne tik su jo paties sąmonės filosofija ir filosofine antropologija. Netgi keliuose darbuose kalbėdamas apie bendruomenės substanciją jis pasitelkia žymųjį anglų teisininką ir politinį mąstytoją J. Fortescue, kuris, „gilinosis į miglotus procesus, per kuriuos susiformuoja ir tampa artikuliuota politinė substancija“ (Voegelin 1998a: 157). Kaip žinoma, XIV a. anglų teisininkas ir politikos teoretikas J. Fortescue politinį darinį analizavo pasitelkdamas gyvo organizmo analogiją – panašiai kaip gyvas kūnas, politinis kūnas negali neturėti tam tikro artikuliacijos centro, organizuojančio kitus kūno narius į tam tikrą tvarkingą, artikuliuotą visumą. Politinis kūnas, kaip ir gyvas kūnas, tam, kad galėtų gyvybingai funkcionuoti, privalo išskelti galvą, kuri valdytų kitus kūno narius – ir tik iškilus šiam artikuliacijos centrai, politinis kūnas tampa tikru, gyvu ir savarankiškai funkcionuoti gebančiu dariniu:

Taigi žmonės, siekiantys iškilti (*se erigere*) į karalystę (*in regnum*) ar kitą politinį kūną neišvengiamai privalo įsteigti vieną žmogų, kurį dažniausiai vadiname karaliumi, valdyti visą kūną. Kaip fizinis kūnas išauga iš embriono, vadovaujamas vienos galvos, taip ir karalystė išauga iš liaudies (*ex populo erumpit regnum*) ir egzistuoja kaip mistinis kūnas (*corpus mysticum*), vadovaujamas vieno žmogaus kaip galvos (Fortescue 1825: 37).

Paskutinis šios citatos sakinyis išduoda, jog politinis kūnas, sekant Fortecue, pačia fundamentaliausia prasme vis dėlto kyla ne iš galvos – reprezentanto, o

iš pačios „liaudies“ (*ex populo erumpit regnum*). Pirminis neorganizuotos, amorfiškos žmonių masės šuolis politinės bendrijos link, pirminis bendrijos politinės saviartikuliacijos momentas kyla iš pačios tautos, konkrečios žmonių grupės gelmių, kurias pats Fortescue nusako terminu *intencio populi*: būtent šis pirmapradis, bene mistinis proveržis yra pirminis žingsnis, amorfišką, chaotišką socialinį darinį formuojantis į konkretų politinį kūną (Coggin 1979: 269). Toliau sekant Fortescue naudojama analogija ši pirmapradė politinės bendruomenės substancija, *intencio populi*, kuris yra politinės bendruomenės formavimosi išeities taškas ir centras, yra sulyginama su fizinio kūno širdimi ir kraujū, kurie yra kūno gyvybės šaltinis, neišvengiamai persmelkiantis visus likusius kūno narius ir suteikiantis jiems gyvybę:

Kaip kad fiziniame kūne širdis yra pirmas dalykas, kuris gyvena, turintis savyje kraują, kurį perduoda visiems kitiems nariams, tokiu būdu suteikdamas jiems gyvybę, augimą ir veržlumą; taip ir politiniame kūne pirmasis dalykas, kuris gyvena ir juda, yra tautos intencija (*intencio populi*), savyje turinti kraują, tai yra rūpestingą priežiūrą ir viešojo gėrio užtikrinimą, kurį perduoda galvai kaip pagrindinei daliai (Fortescue 1825: 37–38).

Politinės bendruomenės iškilimas, jos, kaip veiksmui pasiruošusio kūno, saviartikuliacija, remiantis šia Fortescue interpretacija, susideda iš dviejų žingsnių. Vienas jų yra neorganizuotos amorfiškos visuomenės pirminis iškilimas (*erumpit*) politinės bendruomenės link, kurio centras yra minėtoji *intencio populi* ir kuris suponuoja tam tikrą pirminį šuolį nuo dezorganizacijos link vienybės. Ir, antra, tolesnis žingsnis bendruomenės politinėje artikuliacijoje, t. y. jos reprezentanto, karaliaus, iškilimas (*prorupit*), kuris, kaip matėme, yra ne išorinė intervencija, o greičiau pirminės saviorganizacijos, pirminio *intencio populi* tąsa ir tęstinio proceso dalis (Coggin: 269).

Kaip teigia Voegelinas, ši terminologija, ypač jo *intencio populi*, kaip tam tikro mistinio politinės bendruomenės iškilimo centro, samprata leido Fortescue prisiliesti prie politinės problematikos esmės, nes politinio darinio „šaknų ieškoma ne gamtoje ar teisėje, bet žmogaus sielos jėgose, kurias Fortescue įtraukia į savo [politinės bendruomenės] iškilimo kategoriją“ (Voegelin 1998a: 159). Ši Fortescue pateikiama politinės bendrijos gyvybinio centro, jos *intencio populi* samprata reikšminga tuo, jog šis gyvybinis centras yra suvokiamas ne kaip lokalizuotas pavieniame visuomenės naryje ar visuomenės narių grupėse, o, atvirkščiai, kaip esantis neapčiuopiamas politinės bendruomenės, *kaip visumos*, gyvenimo centras. Formulėje *Intencio populi*, remiantis šia Voegelino interpretacija, *populi* dalis reiškia ne pavienį valdovą ar paskirą politinės bendruomenės narių visetą, o tam tikrą „mistinę

substancija, prasiveržiančią artikuliacijoje“, o *intencio* nurodo į nenumaldomą šios mistinės substancijos troškimą iškilti ir išsilaikyti istorinėje plotmėje savo artikuliuota forma (Voegelin 2000d: 122–123). Kaip kraujas suteikia gyvybę ir persmelkia kiekvieną kūną sujungdamas jį į gyvybingą visumą, taip ir tam tikra mistinė substancija, Fortescue vadinama *intencio populi*, veikia kaip saistanti jėga, kuri „sulipdo“ amorfišką socialinį darinį į politinį kūną (Coggin: 270).

Paralelių, žinoma, negalima brėžti pernelyg toli: kaip ir Fortescue, politinės bendruomenės, jos iškilimo ir saviorganizacijos centras Voegelinui buvo tam tikra bendruomeninė substancija, tačiau čia ji yra išsisknijusi „sielos jėgose“, t. y. sąmonės ir patirtinės tikrovės sąrauge (McPartland 2010: 13; Coggin: 270). Kaip matėme, Voegelino atveju šios „sielos jėgos“ iš esmės referuoja į šiame darbe detaliam aptartą patirtį kaip kompaktišką suvokimo formą, arba patirtinę tikrovę, kurią vėlesniuose savo darbuose pats Voegelinas išskleis naudodamasis *Metaxy* simboliu. Tačiau, kaip matėme, jau ankstyvuosiu kūrybos laikotarpiu iš Fortescue perimta politinės bendruomenės substancija – patirtinė tikrovė, sulydanti politinį darinį į organišką visumą – Voegelinui buvo kaip jungiamoji grandis arba taškas, kuriame susijungia jo sąmonės ir politinė filosofija.

Toliau einančioje paskutinėje šio darbo dalyje bus parodoma, kad ši politinės tikrovės išsisknijimo sąmonės kontekstuose tezė visa savo jėga ir svoriu atsiskleidė vėlesniuose, brandžiuosiuose E. Voegelino darbuose – visų pirma civilizacijų raidos analizei skirtame istorijos filosofijos darbe „Tvarka ir istorija“.

3.2. „Tvarka ir istorija“: patirtinė tikrovė kaip tvarkos šaltinis Voegelino istorijos filosofijoje

3.2.1. Socialinė tvarka kaip prisiderinimas prie patirtinės tikrovės

Kaip matėme ankstesniuose skyriuose pateiktoje Voegelino *Metaxy* ir jo patirties sampratos eksplikacijoje, būtis, Voegelino požiūriu, mūsų patirčiai visuomet tam tikra dalimi liks slėpinis: mūsų, kaip mus pačius peržengiančios būties dalies ir dalyvio, statusas reiškia, jog būtis patirčiai atsiveria (taigi yra mums pažini) tik iš dalies. Visas būties procesas mums niekuomet neatsivers kaip kognityvinis „objektas priešais mus“ – tačiau tai nereiškia, kad neturime absoliučiai jokio dalyvavimo šiame platesniame, mus peržengiančiame būties kontekste, pažinimo: sąmonės gebą patirti dalyvavimą platesniame, ją pačią

peržengiančiame būties procese Voegelinas vadino „sąmonės šviesiu“. Kaip matėme, šiai išplėstinei, į kognityvinių objektų srautą neredukuojamai patirties sampratai eksplikuoti Voegelinas vartojo savo žymųjį *Metaxy* simbolį, atskleidžiantį, jog patirdama dalyvavimą būtyje sąmonė juda tarp dviejų radikalių patirtinių polių: nuolatinį būties kismą, medžiaginės tikrovės išnirimą iš nebūties ir neišvengiamą sugrįžimą į ją, absoliučios neapibrėžties principą nusakančių „apeironiškųjų gelmių“; ir, antra vertus, sąmonę ne mažiau savęs-link traukiančio transcendentinio būties pagrindo, absoliučios transcendencijos ir grynosios būties principą išreiškiančios „noetinės aukštumos“. Nė vienas iš šių patirtinių polių nėra „objektas priešais mus“ – tai greičiau jau sąmonės judesius kreipiantys traukos centrai. Visoms senovės civilizacijoms būdingi mitai arba su Vakarų filosofijos iškilimu susiformavę filosofiniai simboliai (tokie kaip jau minėtieji graikų *apeiron* ar *nous*) autentiška savo forma buvo *simboliai*, tam tikri skaidrūs lęšiai, turėję kreipti sąmonės judesius šios ne-objektinės patirtinės tikrovės link.

Šią sąmonės teoriją Voegelinas visiškai eksplisitiškai ir reflektuotai konkrečių visuomenių tyrimams pritaikė jau tik vėlyvuosiuose savo darbuose – visų pirma jo pagrindiniu darbu laikomame „Tvarka ir istorija“ ir dar vėlesniuose darbuose (Heilke: 729). Būtent „Tvarkoje ir istorijoje“ nuo pirmųjų puslapių regime jau visiškai aiškiai reflektuotą nuostatą, jog sąmonė, dalyvaujanti ją pačią peržengiančiame platesniame būties procese, yra ir istorijos proceso šerdis.

„Tvarkos ir istorijos“ įvade Voegelinas atskleidžia savo metodo esmę: studijos, aprėpsiančios socialinės ir politinės tvarkos analizę skirtingų civilizacijų ir epochų raidoje, šerdį sudarys „patirties ir simbolizavimo procesas“ ir jo eksplikacija pasitelkiant kuo turtingesnius šaltinius (Voegelin 2001: 41). Socialinė ir politinė tvarka čia nuo pat pradžių ir jau visiškai atvirai suvokiama kaip įsišaknijusi patirtinėje tikrovėje ir šios tikrovės raiškoje per simbolius – „simbolizavimo procese“.

Čia, šiek tiek kitame kontekste, vėlgi sugrįžtame prie sąmonės, dalyvaujančios ir panirusios būties procese *Metaxy* sąlygomis, kaip socialinės tikrovės epicentro, leitmotyvo. Sąmonė, dalyvaujanti būtyje ir niekuomet „neiškrintanti“ anapus jos, esanti tarp dviejų radikalių patirtinių *Metaxy* polių, artikuliuoja savo grynąsias patirtis per simbolius, kurių tikroji paskirtis, vėlgi, yra buvimas skaidriu lęšiu, kuris turėtų nuvesti ir priartinti sąmonę prie šių radikalių, neobjektyvių patirtinių *Metaxy* polių – prie grynojo kismo, visa ko išnirimą ir sugrįžimą į nebūtį (neobjektinės) patirties; ir, antra vertus, prie

absoliučiai transcendentinio visos egzistencijos šaltinio, pirminės visos būties priežasties ir pagrindo (neobjektinės) patirties. Būties procese panirusi ir anapus jo „iškristi“ negalinti sąmonė, kaip matėme ankstesnėje analizėje, dėl šios savo padėties negali būties patirta iš „archimediškos“, išorinio stebėtojo perspektyvos: visumos pažinimas neįmanomas dėl pažįstančiojo ir pažinimo objekto identiškumo (Voegelin 2001: 40). Vis dėlto galutinis, absoliutus (t. y. archimediško išeities taško perspektyvos reikalaujantis) būties sąrangos nepažinumas nereiškia *visiško* nepažinumo – „žmogus gali pasiekti reikšmingą būties sąrangos pažinimą“. Dalyvaudama būties procese ir būdama jo dalimi sąmonė būtį pažįsta balansuodama tarp dviejų radikalių *Metaxy* polių ir ši – kad ir dalinį, archimediško žiūros taško stokojantį – pažinimą sąmonė išreiškia, t. y. artikuliuoja *per symbolius*, kurie turėtų būti kaip objektinę struktūrą turintis ir todėl lengviau suprantamas neobjektinės patirtinės tikrovės *analogas*:

Žmogaus susirūpinimas dėl savo egzistencijos prasmės būties lauke nelieka užgniaužtas nerimo kančiose, bet gali išsiveržti sukuriant symbolius, kurių tikslas yra suprantamu būdu išreikšti santykį ir įtampas tarp skirtingų terminų [būties – aut. past.] lauke (Voegelin 2001: 41).

Voegelino „Tvarkos ir istorijos“ prolegomene, kuris turėjo būti metodinis tolesnės civilizacijų istorijos bei istorijos filosofijos analizės įvadas, būtent taip suprantama sąmonė nuo pat pradžių įvardijama kaip šios būsimos analizės centras ir atskaitos taškas – kertinis visų pirma analizuojant socialinę bei politinę tikrovę.

Prisiminkime – kaip matėme, patirtis Voegelinui reiškė ne per jusles gaunamą neutralią informaciją, o tam tikrą aukštesnio lygmens ikireflektyvią *suvokimo* formą, t. y. šiuo požiūriu Voegelino patirties samprata buvo daug artimesnė Aristoteliiui ir W. Jamesui negu su klasikiniu (britiškuoju) empirizmu siejamoms patirties sampratoms. Pirmą apadė arba „grynoji“ žmogaus sąmonėi atsiverianti patirtis nuo pat žmonijos aušros vienokia ar kitokia forma turėjo kompleksinę, nors ir nereflektuotą, būties *visumos* viziją, apimančią tokius struktūrinius elementus kaip transcendencija, žmogus, visuomenė, kosminė tvarka ir visų šių elementų tarpusavio sąryšį (nors, kaip matysime vėliau, ankstyvojoje istorijos fazėje šie patirtiniai elementai nebuvo eksplicitiškai reflektuojami, t. y. jie čia liko implicitinio, ikireflektyvaus lygmens).

„Tvarkos ir Istorijos“ pirmąją dalį Voegelinas pradeda teiginiu, kad „Dievas ir žmogus, pasaulis ir visuomenė sudaro pirmą apadę būties bendriją“, kuri „yra ir nėra patirties faktas“ – t. y. ši kompleksinė būties visumos vizija mūsų patirčiai neatsiveria kaip kognityvinis objektas, tačiau atsiveria anksčiau

aptarta neobjektinės patirties forma. Jau gerokai vėliau, gyvenimo pabaigoje rašytame esė „Patirtis ir simbolizavimas istorijoje“ Voegelinas dar aiškiau pakartos šią tezę:

Pirmapradis tikrovės laukas yra Dievo, žmogaus ir visuomenės bendrystė; šio lauko tyrinėjimas yra susijęs su šios bendrystės dalininkų prigimtimi ir jų tarpusavio ryšiais (Voegelin 1990b: 126).

Šie keturi patirtinės tikrovės parametrai – Dievas ir žmogus, pasaulis ir visuomenė – yra bene esminiai skaitant Voegeliną „Tvarka ir istorija“ (Heilke: 729; Torres: 16). Kalbant dar tiksliau, kaip pažymėjo Heilke'ė, šie keturi elementai Voegeliną istorijos filosofijoje buvo tam tikri kertiniai parametrai, struktūruojantys patirtinę tikrovę visomis istorinėmis ir kultūrinėmis sąlygomis (Heilke 1994: 729). Žinoma, čia turima omenyje anaipol ne tai, kad kiekviena visuomenė ar kultūra eksplicitiškai disponavo „dievo“ ar „visuomenės“ sąvokomis mums šiandien įprastine šių sąvokų prasme²⁶. Šie keturi parametrai-sąvokos Voegeliną istorijos filosofijoje greičiau jau yra techniniai-euristiniai instrumentai, padedantys geriau atskleisti konkretų patirtinės tikrovės turinį ir jos dinamiką istorinėje perspektyvoje (Tores and Monserrat-Molas 2022b: 4). Skirtingais laikotarpiais patirtinės tikrovės struktūroje išryškėja – arba atvirksčiai, nunyksta – skirtingi būties elementai, iš kurių esminiai yra dievas (arba transcendencija) – kaip būties sritis, diferencijuota nuo to, ką paprastai vadiname šiapusybe arba imanencija; žmogus – kaip patirtinėje srityje išryškėjantis autentiškas būties elementas, diferencijuojamas kolektyvo ir visuomenės atžvilgiu. Šį procesą – skirtingų būties elementų iškilimą patirtinėje tikrovėje (kurioje šie elementai prieš tai buvo patiriami „kompaktiškai“ – t. y. implicitiškai) istorijos tėkmėje – Voegeliną vadino „sąmonės diferenciacija“. Būtent sąmonės diferenciacija, pasak daugelio interpretatorių, yra vienas iš svarbiausių momentų Voegeliną istorijos filosofijoje, visų pirma jo *magnum opus* – „Tvarka ir istorija“ – kuriame jis atrado esminius lūžius patirtinės struktūros, o su ja – ir žmonijos istorijos raidoje (žr., pvz., Federici 76; Webb 2014: 270; Day 183).

Tačiau kaip ir kodėl konkrečiai ši būties visumos vizija, ši į kognityvinį objektą neredukuojama patirtinė tikrovė yra reikšminga analizuojant socialinę tikrovę arba socialinę tvarką? Net jei ir priimtume Voegeliną sofistikuotą sąmonės, kaip būties dalies ir dalyvio, balansuojančio tarp dviejų patirtinių

²⁶ Kaip matėme, sąmonė Voegelinui buvo visuomet konkreči – t. y. sąmonės turinys yra visuomet konstituojamas konkrečios patirtinės tikrovės. Šioje sampratoje nėra vietos universalioms „įgimtoms idėjoms“.

polių *Metaxy* sąlygomis, sampratą – kodėl gi ji turėtų būti reikšminga socialine ir politine tvarka besidominčiam politikos mokslininkui? Koks ryšys sieja būties sąrangos patirtį ir socialinę tvarką?

Visa vėlyvoji E. Voegelino kūryba, visų pirma, pati „Tvarka ir istorija“, yra skirta atsakyti į šį klausimą. Tačiau glaustas atsakymas į jį pateikiamas jau antrojo „Tvarkos ir istorijos“ tomo pradžioje:

Pirminis tvarkos laukas yra žmonių visuomenė, organizuota veiksmui tam, kad išlaikytų savo egzistenciją. Vis dėlto jeigu žmonių rūšis tebūtų daugybė tokių aglomeracijų, kurių kiekviena demonstruotų tokį patį tvarkos tipą, nulemtą instinkto, kaip kad yra vabzdžių bendruomenėse, nebūtų jokios istorijos. Žmogaus egzistencija visuomenėje turi istoriją, nes ji turi dvasios ir laisvės dimensiją anapus tiesiog gyvuliškos egzistencijos, nes *socialinė tvarka yra žmogaus prisiderinimas* [angl. *attunement* – aut. past.] *prie būties tvarkos*, ir kadangi žmogus geba pažinti šią tvarką ir realizuoti tikrovėje su vis didėjančia aproksimacija prie jos tiesos. Kiekviena visuomenė yra organizuota išlikimui pasaulyje ir tuo pat metu dalyvavimui būties tvarkoje, kuri yra išsisknijusi pasaulio atžvilgiu transcendentinėje dieviškoje Būtyje; ji turi dorotis su praktinės egzistencijos problemomis ir tuo pat metu turi rūpintis savo tvarkos tiesa. Ši kova dėl tvarkos tiesos yra pats istorijos pagrindas (Voegelin 2000e: 68).

Visuomenės tvarka yra veikiama pragmatinių poreikių ir siekio patenkinti materialinius, jos egzistencijai palaikyti būtinus (ekonominius, saugumo, tvarkos palaikymo ir t. t.) poreikius, arba, Voegelino žodžiais, „visuomenė yra organizuota išlikimui pasaulyje“ ir „turi dorotis su praktinės egzistencijos problemomis“. Tačiau tuo pat metu žmogus, kuris ir sudaro visuomenę, yra neišvengiamai veikiamas ir dalyvavimo jį peržengiančios būties, išsisknijusios transcendentinėje tikrovėje, patirties. Kadangi žmogus dalyvauja ir yra išsisknijęs keliuose būties sektoriuose, visuomenės tvarka atspindi (vienokios ar kitokios formos) prisiderinimą ne tik prie medžiaginės būties, bet ir prie platesnio – transcendentinį lygmenį apimančio – būties sektoriaus. Taigi socialinė tvarka vėlgi yra žmogus užrašytas didelėmis raidėmis – žmogus, kuris, kaip matėme nagrinėdami Voegelino filosofinę antropologiją, savo ontine struktūra atkartoja visą spektrą skirtingų būties sektorių – nuo neorganinės materijos iki dieviškojo *nous* – ir yra jame išsisknijęs.

Pirmiau pateiktoje citatoje randamas terminas „prisiderinimas“ prie būties tvarkos (angl. *attunement*) priartina mus prie Voegelino socialinės tvarkos, kaip patirtinės tikrovės artikuliacijos, sampratos esmės. Žmonių visuomenės skiriasi nuo vabzdžių kolonijų, nes žmogaus sąmonė turi „laisvės ir dvasios dimensiją“ – t. y. patiria būties tvarką su visais ją sudarančiais sektoriais – ir siekia šią tvarką realizuoti socialinėje plotmėje. Būtent dėl šios priežasties žmonija ir turi istoriją: skirtingai nei vabzdžių ir kitų gyvūnų kolonijos,

žmonija savo istorijoje pagimdė daugelį skirtingų socialinės tvarkos formų, nes žmogaus patirtinės tikrovės struktūra nėra fiksuota, t. y. ji disponuoja laisve ir galia patirti naujas būties tvarkos (neišvengiamai išsiskleidusios pasaulį peržengiančioje transcendentinėje tikrovėje) konfigūracijas. Siekis „prisiderinti“ prie šios patirtinėje tikrovėje atsiveriančios platesnės būties tvarkos pagimdo ir naujas socialinės tvarkos formas. Šis procesas – patirtinėje tikrovėje išskylančios būties tvarkos ir siekio prisiderinti prie šios būties tvarkos vizijos ją realizuojant socialinėje plotmėje dinamika ir yra istorijos pagrindas. Kaip teigė R. Kazlauskas, apskritai taip suprantamo tvarkos principo politinių bendruomenių analizės kontekste pradininku galima būtų laikyti A. J. Kroeberį, kuriam, panašiai kaip Voegelinui, esminis politinės tvarkos struktūrą ir dinamiką lemiantis veiksnys buvo siekis prisiderinti prie to, ką galima būtų laikyti tam tikra platesne „natūralia daiktų tvarka“ (Kazlauskas: 16; Kroeber: 1919).

Tačiau ką gi reiškia siekis „realizuoti“ patirtinėje tikrovėje išsiskleidžiančią būties tvarką visuomenės saviorganizacijoje? Siekio „prisiderinti“ prie būties tvarkos visuomenės saviorganizacijoje Voegelinio filosofijoje greičiausiai nereikėtų suprasti kaip sąmoningo ir reflektuoto akto, kurio tikslas yra fiksuotos būties sąrangos vizijos perkėlimas į socialinę plotmę ir institucijas. Kaip pažymėjo A. Moulakis, *conditio humana* Voegelinio filosofijoje, sąmonės dalyvavimą būties procese *Metaxy* sąlygomis mums lengviau būtų suprasti pasitelkiant analogiją su H. Bergsono muzikinės emocijos aprašymu (Moulakis 2000: 15):

Klausydamiesi mes jaučiame tarsi negalėtume trokšti nieko kito, tik to, ką mums siūlo muzika. [...] Tegul muzika išreiškia džiaugsmą ar sielvartą, gailystę ar meilę, kiekvieną akimirką esame tai, ką ji išreiškia. [...] Kai muzika verkia, su ja verkia visa žmonija, visa gamta. Tiesą sakant, ji [t. y. muzika – aut. past.] neįleidžia šių jausmų į mus; ji įleidžia mus į juos taip, kaip praeiviai yra įtraukiami į gatvės šokius. Taip elgiasi ir moralės pionieriai. Gyvenimas jiems suteikia netikėtų jausmų tonų, kaip kad nauja simfonija, ir jie įtraukia mus paskui save į šią muziką, kurią galime išreikšti veiksmis (Bergson 40).

Pratęsiant analogiją, patirtinė tikrovė, kurioje gyvename ir kuri gimsta iš žmogiškosios sąmonės dalyvavimo būties slėpinyje *Metaxy* sąlygomis, dalyvavimo visuose būties sektoriuose, yra tarsi muzikinė emocija, įtraukianti mus į save, tarsi gatvės karnavalas, įsiurbiantis mus į savo emociją, ir nenumaldomai priverčiantis mus *veikti* pagal šią melodiją, t. y. neišvengiamai struktūruojanti atskiras mūsų gyvenimo sritis. Vienokią ar kitokią būties visumos tvarkos viziją suponuojanti pirmą pradė patirtinė tikrovė – vienokia ar kitokia forma įimanti tokius parametrus kaip transcendencija ir imanencija,

žmogus ir visuomenė – verčia mus (be abejo, nebūtinai tai reflektuojant) prisitaikyti prie šios būties tvarkos vizijos ir siekti realizuoti šią viziją veiksmuose, kurie, be abejo, apima ir socialinį lauką.

Prisiminkime: siela Voegelinui buvo ne objektas ar iš tam tikros specifinės substancijos sudarytas „daiktas“, o transcendencijos sensoriumas, tam tikras momentas, kuriame skleidžiasi ir yra reflektuojamas dalyvavimas būtyje *Metaxy* sąlygomis, įskaitant vieną iš *Metaxy* polių – t. y. transcendentinį būties pagrindą. Todėl tai, kaip sieloje yra patiriamas šis būties pagrindas, kuriame mes dalyvaujame, neišvengiamai turi implikacijų socialinei tvarkai.

Sąmonė yra šviesos [*luminous* – aut. past.] centras, spinduliuojantis konkrečią žmogiškosios egzistencijos tvarką visuomenės ir istorijos link. Politikos filosofija yra empirinė – ją suprantant kaip tyrinėjimą patirčių, savo tvarka persmelkiančių visą tikrovės sritį, kurią mes išreiškiame simboliu „žmogus“. Kaip ir minėjome, šios filosofijos darbas reikalauja nuolatinio apsikeitimo konkrečių tvarkos atvejų tyrinėjimais ir sąmonės, kuri padaro žmogiškąją tvarką visuomenėje ir istorijoje suprantamą, analizėmis (Voegelin 2002: 34).

Šiame organiškame sąmonės, dalyvaujančios būties procese *Metaxy* sąlygomis, ir socialinės tvarkos – ryšyje vėl iš naujo atrandame Platono principą, jog „valstybė tėra siela, užrašyta didelėmis raidėmis“: taigi sveikos arba pažeistos sielos sąrangos diagnozė tampa sveikos arba pažeistos, į chaosą linkusios socialinės ir politinės tvarkos diagnoze, nes visuomenės tvarka priklauso nuo ją sudarančių piliečių sielos tvarkos (Morrissey 12).

Taip suprantamos patirtinės tikrovės *Metaxy* sąlygomis ir socialinės tvarkos tarpusavio ryšį bei dinamiką tolesniuose skyriuose išskleisime žvelgdami į svarbiausius šios dinamikos momentus Voegelino istorijos filosofijos perspektyvoje.

3.2.2. Kosmologinis tvarkos simbolizavimas: visuomenės kaip kosmologinės tvarkos analogas

Kaip matėme, „tvarka“ Voegelino istorijos filosofijoje referuoja į tam tikrą glaudų dinaminį ryšį tarp, viena vertus, patirtinėje tikrovėje atsiveriančios *būties sąrangos* tvarkos plačiąja prasme, tvarką suprantant kaip skirtingų elementų, struktūruojančių patirtinę tikrovę (tokių kaip transcendencija-imanecija; žmogus-visuomenė), tvarkingą tarpusavio ryšį; ir, antra vertus, šios patirtinės tikrovės plačiąja prasme neišvengiamai veikiamos socialinės tikrovės. Pagal vieną iš Voegelino istorijos filosofijoje randamų tipologijų, visas žmonijos istorijoje aptinkamas civilizacijas atitinka trys „tvarkos“

anksčiau aprašyta prasme tipai (Voegelin 1952: 76–72; Voegelin 2000c: 6–7; Torres: 19; Bergbauer 2020):

- (i) kosmologinis tiesos modelis, kurį istoriškai atitiko tai, ką Voegelina vadina „senovės Rytų kosmologinėmis imperijomis“;
- (ii) apreiškimo tiesos modelis ir jo atitikmuo istorijoje, kurį įkūnija senovės Izraelis;
- (iii) antropologinis tiesos modelis, kurį gryniausią jo formą Voegeliui įkūnija senovės graikų tragedija, taip pat Aristotelio ir Platono filosofija;
- (iv) soteriologinis tiesos modelis, kurio ryškiausias atitikmuo istorijoje buvo krikščioniška civilizacija;
- (v) galiausiai „modernusis gnosticizmas, kaip simbolinė tvarkos forma“.

Verta pažymėti, jog kai kurie komentatoriai, taip pat ir pats Voegelinas vėlyvuosiuose savo esė naudojamose istorijoje aptinkamų tvarkų tipologijoje paskutinius keturis tvarkos tipus traktuoja kaip iš esmės to paties plataus istorinio proceso ir tvarkos tipo (kurio pamatinė prielaida yra sąmonės diferenciacija) – potipius (Voegelin 1990b: 87; Webb 2014: 162–164). Esminis istorinis momentas, laikantis šio požiūrio, buvo sąmonės diferenciacija, kuri, kaip matysime, transformavo senąją kosmologinėms civilizacijoms būdingą kompaktišką patirtinės tikrovės (ir kartu socialinės tvarkos) struktūrą, su skirtingais šios transformacijos potipiais.

Bet kuriuo atveju, norėdami iki galo suprasti „sąmonės diferenciacijos“ – t. y. skirtingų būties elementų išsikristalizavimo patirtinėje struktūroje – reikšmę socialinei tvarkai istorinėje perspektyvoje – bent jau epizodiškai – turime detaliau pažvelgti į pagrindines „Tvarkos ir istorijos“ tezes. Šiam tikslui geriausiai tinka pirmasis šio darbo tomas, „Izraelis ir apreiškimas“, kur veikiausiai ryškiau nei kokiame kitame darbe istoriografinės medžiagos analizė atskleidžia Voegolino „sąmonės diferenciacijos“ sampratą ir jos implikacijas analizuojant socialinės tvarkos dinamiką.

Pirmoji „Izraelis ir apreiškimas“ darbo dalis yra skirta senovės Artimųjų rytų civilizacijoms, kurios istoriškai atstovavo „kosmologiniam“ tiesos modeliui. Kaip teigia Voegelinas, „senovės Artimųjų rytų visuomenės buvo organizuotos per kosmologinio mito formą“ (Voegelin 2001: 51). Tai, kas šiame darbe vadinama „senovės Artimųjų rytų Rytai“, buvo ne vientisa visuomenė, turinti nenutrūkstamą politinės saviorganizacijos istoriją, o

greičiau jau lygia greta viena kitos egzistavusios Egipto, Šumerų, Asirijos, Babilonijos ir Persijos visuomenės. Nepaisant to, visoms joms buvo būdingas tam tikras pamatinis jas vienijantis bruožas – būdas, kuriuo čia buvo patiriama būties sąranga, specifinė socialiai dominuojanti patirtinės tikrovės struktūra, kuri, savo ruožtu, izomorfiškai atsispindėjo socialinėje ir politinėje šių visuomenių saviorganizacijoje. Pagrindinis šios būties patirties tvarkos, kurią pats Voegelina vadino „kosmologine tvarka“, bruožas yra keturių anksčiau minėtų parametrų (Dievas ir žmogus, pasaulis ir visuomenė) „kompaktiškumas“ patirtinės tikrovės struktūroje: šioje ankstyvosioms civilizacijoms būdingoje būties patirtyje nėra aiškios perskyros tarp dieviško ir žemiško, tarp transcendencijos ir imanencijos, dievai čia dalyvauja žmonių reikaluose, o žmonės ir kosminių ciklų valdoma gamta yra persmelkta dieviškumo ir dalyvauja dieviškume:

Nedaug kas iš tikrųjų yra aišku, išskyrus dalyvavimo patirtį ir keturmarę būties lauko struktūrą, ir toks dalinis aiškumas linkęs sukurti greičiau jau painiavą, o ne tvarką, kaip kad neišvengiamai nutinka, kai įvairiaspalvė medžiaga suklasifikuojama naudojant per mažai rubrikų. [...] Būties bendrystė yra patiriama su tokiu intymumu, jog [būties – aut. past.] dalininkų kosubstancialumas nustelbia substancijų atskirumą. Mes judame užburtoje bendrystėje, kur visa, ką mes sutinkame, turi jėgas ir valią, ir jausmus, kur gyvūnai ir augalai gali būti žmonėmis ir dievais, kur žmonės gali būti dieviški, o dievai karaliais, kur plunksnotas ryto dangus yra sakalas Horas, o saulė ir mėnulis yra jo akys, [...] kur daiktai yra tapatūs ir netapatūs ir gali transformuotis vienas į kitą (Voegelin 2001: 41).

Vienas svarbiausių šios žmonijos civilizacijos aušroje dominavusios patirtinės tikrovės bruožų yra jėga, su kuria jaučiamas visų būties sričių pirmapradis kosubstanciulumas, visa ko dalyvavimas ir buvimas sudarytam iš tos pačios mistinės „būties medžiagos“, kuri išlieka (neobjektinis, ne-intencionalus) fonas, kuriame visa kas dalyvauja. Žmogaus sąmonė čia visiškai aiškiai patiria, jog šiapusiniai gamtos procesai, kasdienis žmonių gyvenimas ir daiktai yra panirę ir dalyvauja ne-objektinėje, mistinėje dievybių tikrovėje, o ši – yra persmelkusi visą šiapusinę tikrovę. Apie transcendencijos ir imanencijos sumišimą ir viena kitos persmelkimą čia galima kalbėti nebent anachronistiškai, nes pati imanencijos-transcendencijos perskyra yra svetima šiam pasauliui:

Pirminės patirties kosmosas nėra nei išorinis objektų pasaulis, duotas pažinimo subjektui, nei pasaulis, kurį sukūrė pasauliui transcendentinis Dievas. Atvirkščiai, tai yra visuma, žemės apačioje ir dangaus viršuje – dangaus kūnų ir jų judėjimo; metų laikų kaitos; vaisingumo ritmų augalų ir gyvūnų gyvenime; žmogaus gyvenimo, gimimo ir mirties; o visų pirmiausia, kaip kad Talis vis dar žinojo, tai kosmosas, pilnas dievų. Šio paskutinio punkto, kad dievai yra intrakosminiai, negalima pabrėžti pakankamai stipriai, nes šiandien jį beveik užtemdo toks lengvabūdiškas skirstymas į kategorijas kaip kad politeizmas ir monoteizmas. Ne skaičiai yra

svarbūs, o greičiau jau dieviškosios tikrovės, kaip esančios vidinės kosmoso arba pasaulio atžvilgiu, patyrimas (Voegelin 2000c: 118–119).

Iš pirmo žvilgsnio šis turtingas aprašymas akylesniam skaitytojui turėtų priminti garsiąja M. Weberio modernizacijos kaip laipsniško racionalizacijos ir „pasaulio atkerėjimo“ proceso tezę, kur pasaulis tradicinėse visuomenėse „išlieka didžiuoju užkerėtu sodu“ (Weber 1963: 270).

Vis dėlto Voegelino analizės išskirtinumas greičiausiai slypi giliame ryšyje, kurį jis atranda tarp šios senovės visuomenės būdingos pasaulėvokos ir visuomenių politinės bei socialinės organizacijos formų, kurios yra išsiskilusios šioje patirtinėje tikrovėje. Kompaktiška senovės civilizacijoms būdinga būties patirties struktūra reiškia ne tik tai, kad gamtos reiškiniai ir dangaus kūnai yra patiriami kaip išsiskilę dieviškoje tvarkoje, o ši – persmelkianti gamtą ir joje įsikūnijanti; patirties kompaktiškumas čia reiškia ir tai, jog pati visuomenė, kartu su savo institucijomis ir jas įsmeinančiais valdovais yra patiriama kaip ne kas kita, o šios kompaktiškos kosminės tvarkos, kartu su jos dievų panteonais, integrali dalis bei dalininkas. Šioje pirmapradėje pasaulėvokoje, kurioje, kaip matėme, nėra iki galo išsikristalizavusios transcendencijos ir imanencijos dimensijos, visuomenės kartu su savo institucijomis yra patiriama kaip tarpinė grandis hierarchinėje, vieno būties substrato jungiamoje kosminėje tvarkoje:

Nepaisant kosubstancialumo, yra ir atskirų esinių būties tėkmėje patirtis, o atskirus esinius vieną nuo kitos skiria jų ilgaamžiškumo laipsnis. Pavienis žmogus išlieka, kai kiti miršta, ir jis miršta, kai kiti lieka. Visus žmones pergyvena visuomenė, kurios dalis jie yra, o visuomenės išnyksta, kai pasaulis tebesitęsia. O dievai pasaulį ne tik pergyvena, bet tikriausiai ir yra jį sukūrę. Šia prasme būtis įgauna hierarchinius kontūrus, nuo efemeriško žmogaus menkumo iki dievų amžinumo (Voegelin 2001: 41–41).

Ankstyvosios civilizacijos būdinga tiesioginė visa ko kosubstancialumo patirtis, patirtis, kad skirtingi esiniai, nors ir yra struktūruoti hierarchine tvarka, dalyvauja pirmapradžiam, visa persmelkiančiame būties substrate, reiške ir tai, jog šie esiniai tokioje patirties struktūroje yra nesunkiai pakeičiami vienas kitu ir todėl referentiškai vienas kito atžvilgiu, t. y. vienas narys paaiškina ir leidžia geriau suprasti kitą narį. Negana to, kaip pažymėjo G. Hughesas, būtent dėl šių kompaktiškos patirtinės struktūros ypatumų senovės mitologinėje vaizduotėje, kurią turi baigtinis kompaktiškas kosmosas, kur „gyvūnai ir augalai gali būti žmonėmis ir dievais, kur žmonės gali būti dieviški, o dievai karaliais“, nėra ir negali būti jokių kitų priemonių siekiant paaiškinti vieno iš šių būties narių prasmę nereferuojant į kurį nors kitą iš šių baigtinių būties narių (Hughes 2011).

Būtent šiame kontekste pačia giliausia prasme pradedame suprasti, kodėl senovės civilizacijos ir jų sociopolitinę sąrangą bei pasaulėvaizdį Voegelinas priskiria „kosmologiniam“ tiesos modeliui. Būtent šiame kontekste suprantame, kodėl, remiantis šia analize, Voegelino nagrinėjamų senovės Artimųjų rytų civilizacijų politinė ir socialinė tvarka buvo organizuota pagal analogiją su gamtos ir kosminiais ritmais:

[...] senovės Artimųjų rytų civilizacijos [...] politiškai organizuotą visuomenę simbolizavo kaip kosmoso analogą, kosmioną, leisdamas augalijos ritmams ir dangaus kūnų sukimuisi funkcionuoti kaip visuomenės struktūrinės ir procedūrinės tvarkos modeliams (Voegelin 2001: 44).

Tačiau šiame magiškame ir dar „neatkerėtame“ pasaulyje socialinė ir politinė visuomenės organizacija atkartoja ne tik gamtos ir dangaus kūnų judėjimo ritmus, bet kartu neišvengiamai yra suvokiama ir kaip dievų (kurie dalyvauja visoje žmonių gyvenimo kasdienybėje ir yra ją persmelkę) sprendimų, tarpusavio kovos ir veiklos erdvė. Kompaktiškoje patirtinėje struktūroje, kurioje su nepaprasta jėga jaučiamas visos tikrovės kosubstancialumas, kur transcendencija yra neatsiskyrusi nuo imanencijos, kuriame gamtos pasaulis, dievybės ir žmonija yra glaudžiai viena su kita susijusios, o dažnai ir viena į kitą pereinančios to paties būties substrato formos, visuomenės socialiniai ir politiniai institutai yra neišvengiamai patiriami kaip įsišakniję dievybių sprendimuose:

Memfio teologijoje imperinę santvarką įsteigia dievų drama, kuri, dėl visos būties kosubstancialumo, žmonių plotmėje yra atliekama kaip Egipto užkariavimas ir suvienijimas. Šumerų karalių sąrašė karalystė yra sukuriama danguje ir nuleidžiama į žemę (Voegelin 2000c: 118).

Ankstyvosioms civilizacijoms būdinga politinių ir socialinių institucijų struktūra ir procedūros atsiskleidžia kaip izomorfiškas laikmečiui būdingos (kompaktiškos) patirtinės tikrovės struktūros atspindys. Mesopotamijoje saulės dievas Mardukas²⁷ yra paskirtasis visos žmonijos valdovas, o jo žemiškasis analogas, Hamurabis, pakyla kaip saulė virš žmonių ir įkūnija teisingą socialinę tvarką, atspindinčią dieviškąją tvarką (Voegelin 2001: 65).

²⁷ Verta pažymėti, kad Voegelino „Tvarkoje ir istorijoje“ randamas Marduko kaip „saulės dievo“ įvardijimas yra gana šiurkšti klaida senovės Artimųjų Rytų religijos istorijos tyrinėjimų požiūriu. Babiloniečių religijoje dievas Mardukas iš tiesų buvo laikomas viršiausiu dievu, tačiau jo globojamas šviesulys buvo ne Saulė, o Jupiteris. Babilono saulės dievas, sergėjęs tiesą ir teisingumą, buvo Šamašas, kuris, kaip pavaizduota išlikusioje steloje ir pasakyta paties joje iškalto teksto preambulėje, ir dovanojo karaliui Hamurabiui įstatymus (žr., pvz., Meyers: 83; Levin: 57).

O imperijos įstatymai tokio tipo tvarkoje (pavyzdžiui, kaip kad Hamurabio kodekso atveju), yra suvokiami kaip dieviškojo dekreto, leidžiančio Mardukui valdyti Visatą, tąsa, nusidriekianti iki mirtingųjų žmonių Žemėje. Lygiai taip pat istoriografinė medžiaga iš senovės Persijos (Achemenidų) imperijos byloja, jog Darijus, imperijos, t. y. politinio mikrokosmo, valdovas čia yra Ahūra Mazdos – makrokosmo valdovo – žemiškasis analogas, atkartojantis jo kūrybinę energiją žemiškoje – imperijos kūrimo – sferoje. Visais atvejais šioje kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje visuomenės socialinės ir politinės tvarkos radimasis yra dieviškosios kūrybinės energijos tąsa žemiškoje sferoje: visuomenės tvarka yra įsišaknijusi kosminėje-dieviškojoje tvarkoje. Analogišką tvarką randame ir senovės Egipto atveju, kur, Voegolino požiūriu, būties ir visų jos sričių kosubstancialumas buvo patiriamas dar stipriau: čia, skirtingai nuo Mesopotamijos, karalius valdovas yra nebe žemiškasis dieviškos tvarkos atstovas, o tiesiog šios tvarkos manifestacija žmogiška forma. Dievybė, kurią, priklausomai nuo aplinkybių, simbolizuoja Horas, Ra arba kitas Egipto dievas – išplečia savo dieviškąją substanciją į faraono asmenį ir jo palikuonis. Taigi valdovas ir jo linija iš esmės tampa kanalu, per kurį tekanti dieviškoji tvarka organizuoja imperiją ir suteikia jai tvarką. Visą kosminę tvarką persmelkianti dieviškoji būtis šitaip randa savo manifestaciją faraono asmenyje, kuris veikia kaip laidininkas perduodant šią organizuojančią tvarką į visuomenės ir žmonių sritį. Maža to, nors ir kiek mažesniu mastu, bet kiekvienas faraono administracijos valdininkas iš esmės įkūnijo šią dieviškąją būtinę organizuojančią energiją: dieviškoji tvarka, kurią senovės Egipto civilizacijoje išreiškė terminas *Maat*, nuo dievo cirkuliuoja iki faraono ir jo administratorių, o per juos – „iki paties kukliausio ir droviausio ieškovo teisme“ (Voegelin 2001: 118–120; Webb 2014: 163). Visuomenė tvarka, sklindanti iš faraono, čia iš esmės yra kosubstanciali su dieviškąja kosmine tvarka, nes tas pats kosminę tvarką sukūręs dievas slypi ir faraono asmenyje; ir, atvirkščiai, faraono karūnavimo ritualas byloja, kad valdovo įkūnijama visuomenės tvarka yra iš amžinybės kylančios kosminės tvarkos tęsinys: faraono pakilimas į savo sostą simboliškai atkartoja dievo pakilimą į kosminės tvarkos valdovo sostą (Voegelin 2001: 117).

Mes esame patirtinėje tikrovėje, kur dieviškieji, gamtos ir sociopolitiniai procesai bei tvarkos tėra to paties glaudaus kosminio proceso bei tvarkos aspektai. Vienas pamatinių šios tvarkos aspektų yra patirtis, jog tiek dangiškąją-dieviškąją tvarką, tiek metų laikų ir kosminius ciklus, tiek imperijos politinę tvarką sujungia ir persmelkia vienas pirmapradis būties substratas,

tam tikra kūrybinė-dieviškoji energija, tekanti per visus atskirus esinius ir struktūruojanti juos į tvarkingą visumą:

Žinoma, kosmosas ir politinis kosmionas lieka atskiri esiniai, tačiau viena kūrybinės ir organizuojančios būties tėkmė teka per juos tokiu mastu, jog, kaip matėme, dievas yra šventyklos savininkas, o jos šventikas ir valdytojas yra tiesiog jos ūkvedys; visą žemę apimančią Marduko valdymą įsteigia dangus, o žemiškojo karaliaus iškilimas į valdžią tėra dieviškojo sprendimo įgyvendinimas; ir geografinė žemės tvarka tėra originalo danguje atvaizdas. Iš tiesų dalyvavimas yra toks intymus, kad, nepaisant esinių atskirumo, imperija ir kosmosas yra visapimančios tvarkos dalys (Voegelin 2001: 66).

Paskutinis šios citatos sakinyms mums neleidžia pamiršti Voegelinio filosofinės antropologijos ir sąmonės teorijos, kur neintencionali, išplėstinė patirties samprata ir sąmonės dalyvavimas būties slėpinyje *Metaxy* sąlygomis vaidina svarbiausią vaidmenį. Ankstyvosioms civilizacijos būdingas pasaulėvaizdis, kompaktiška patirtinė tikrovė, kurioje dar neišryškėjo perskyra tarp transcendencijos ir imanencijos, kurioje nepaprastai stipriai jaučiamas pirmapradis būties substratas, persmelkiantis ir į kompaktišką tvarką sujungiantis intrakosminius dievus, gamtos, dangaus kūnų ciklus ir juos atkartojančią socialinę bei politinę tvarką, visa ši patirtinė tikrovė, kurią išskleidžia Voegelinas, pasitelkęs istoriografinius šaltinius, – yra ne objektinę struktūrą turintis intencionalus sąmonės aktas, ne „objektas priešais mus“, o tam tikras neintencionalus būties fonas, kuriame sąmonė *dalyvauja* ir į kurią sąmonė yra įtraukta (pasinaudojant ankstesniu palyginimu) tarsi į gatvės karnavalą. Svarbu nepamiršti, jog ši detalai aptariama patirtinė tikrovė, šis ankstyvosioms civilizacijoms būdingas „kosmosas yra ne daiktas tarp kitų daiktų; jis yra tikrovės fonas, kuriame egzistuoja visi esantieji daiktai“ (Voegelin 2000c: 122).

Prisiminkime – Voegelinio sąmonės sampratos ir *Metaxy* analizėje matėme, jog neobjektinė dalyvavimo platesniame būties procese patirtis yra išreiškiama simboliais – objektinę struktūrą turinčiais indeksais, kurie funkcionuoja kaip skaidrus lęšis, leidžiantis pažvelgti į neobjektinę tikrovę. Savo analizėje Voegelinas atskleidžia, jog ankstyvosioms civilizacijoms būdinga kompaktiška patirtinė tikrovė buvo išreiškiama pasitelkiant mitą. Būtent kosmologinis mitas šiame kontekste funkcionuoja kaip skaidrus lęšis, leidęs sąmonei pažvelgti į būties, kurioje ji dalyvauja, procesą, į jau aprašytą kompaktišką, „neatkerėtą“ būties tvarką.

Kosmologinis simbolizavimas nėra nei teorija, nei alegorija. Tai mitinė realiai patiriamo visuomenės tvarkos dalyvavimo dieviškojoje būtyje, kuri taip pat organizuoja kosmosą, išraiška (Voegelin 2001: 66).

Ryškus senovės civilizacijoms būdingi mitologiniai įvaizdžiai, susiję su Visatos sukūrimu ir žmogaus vieta joje, skirtingai nei dažnai įsivaizduojama, toli gražu nebuvo šių visuomenių „primityvumo“ manifestacija. Šie mitologiniai įvaizdžiai, atvirkščiai, yra įrodymas, jog jau ankstyvosiose civilizacijose buvo pripažįstamas intencionalios sąmonės ribotumas, suvokiama, kad, siekiant paaiškinti bei suprasti neobjektinę tikrovę, dalyvavimą platesniame būties procese, išsprūstančiame ir peržengiančiame intencionalios sąmonės ribas, būtina pasitelkti objektinę struktūrą turinčias analogijas. Tik pasitelkę šias analogijas, veikiančias kaip skaidrus lęšis, mes nukreipiame savo sąmonę neobjektinės tikrovės, kurioje esame panardinti, link. Tai, jog senovės civilizacijos suvokė šią mito funkciją, pasak Voegelino, įrodo, kad tam laikmečiui būdingas pliuralizmas ir tolerancija alternatyviems mitams, t. y. alternatyviems dalyvavimo būties procese simbolizavimo būdams:

Jei kas nors ir būdinga ankstyvajai simbolizavimo istorijai, tai yra pliuralizmas išreiškiant tiesą, dosnus pripažinimas ir tolerancija, taikoma konkuruojantiems tos pačios tiesos simbolizavimams. Ankstyvosios imperijos savęs interpretavimo, kaip vienintelio ir tikrojo kosminės tvarkos atstovo žemėje, nė kiek nesutrikdo kaimyninių imperijų, kurios naudoja tokio paties tipo interpretacijas, egzistavimas (Voegelin 2001: 45).

Šį ankstyvosioms civilizacijoms būdingą simbolizavimų būdų pliuralizmą – bylojantį, kad mitai toli gražu nebuvo priimami tiesiogiai, t.y. jog buvo pakankamai gerai suprantama jų kaip analogijos ir nuorodos mediacinė funkcija – pastebėjo ir kiti senovės civilizacijų, visų pirma, senovės Egipto, tyrinėtojai (Anthes 21–22; Webb 2014: 65–66).

Tačiau mūsų nagrinėjamame kontekste dar svarbiau yra tai, kokį vaidmenį mitas, kuris ankstyvosiosiose kosmologinėse civilizacijose funkcionavo kaip skaidrus lęšis neobjektinės tikrovės link, vaidino socialinės ir politinės visuomenės tvarkos požiūriu. Kaip jau matėme, patirtinės tikrovės struktūra, būdas, kuriuo sąmonė patiria dalyvavimą ją peržengiančioje ir todėl intencionaliai sąmonei neatsiveriančioje būtyje, yra neišvengiamai artikuliuojama ir socialinėje bei politinėje sąrangoje. Negana to, ši analizė atskleidžia, jog patirtinė tikrovė turi performatyvią reikšmę socialinei ir politinei tvarkai: kaip matėme, ankstyvųjų civilizacijų analizė parodė, kaip ir kokių mastu politinių ir socialinių institucijų struktūra ir procedūros atsiskleidžia kaip izomorfiškas kompaktiškos patirtinės tikrovės struktūros atspindys. Taigi patirtinė tikrovė, apimanti dalyvavimo visaapimančiame intrakosminiame būties procese, patirtį, atsiskleidžia kaip socialinės ir

politinės tvarkos organizacinis principas, t. y. šios tvarkos provaizdis iš šaltinis:

Išteigti valstybę yra bandymas įsteigti pasaulį. Kai žmogus sukuria politinės tvarkos kosmioną, jis analogijos būdu atkartoja dieviškąjį kosmoso sukūrimą. Analoginis atkartojimas nėra tuščios imitacijos veiksmas, nes atkartodamas kosmosą žmogus, tiek, kiek jam tai leidžia jo egzistenciniai ribotumai, dalyvauja pačiame kosminės tvarkos sukūrimo (Voegelin 2001: 55).

Jei taip suprantama išplėstinė patirtinė tikrovė yra socialinės ir politinės tvarkos šaltinis; o mitas senovės civilizacijų atveju funkcionavo kaip skaidrus lęšis, leidęs pažvelgti į dalyvavimą šiame intencionaliai sąmonei nepavaldžiame būties procese; vadinasi, mitas, bent jau tam tikru mastu, funkcionavo kaip įrankis, leidęs visuomenei iš naujo pažvelgti į savo tvarkos šaltinį ir taip vis iš naujo atgaivinti bei palaikyti šį tvarkos modelį. Kaip pažymi kai kurie komentatoriai, būtent čia ir slypi Voegelino senovės civilizacijų analizės originalumas kitų, panašių tyrinėjimų kontekste: čia ryškiau nei kur kitur, remiantis turtingais šaltiniais, parodoma, kaip kosmologinis mitas ir su juo susiję visuomeniniai ritualai bei metų šventės buvo naudojami atgaivinant tai, ką anksčiau pavadinome kompaktiška patirtine tikrove, tuo pat metu atgaivinant ir atkuriant šioms visuomenėms būdingą socialinę tvarką bei institucijas (Bussanich 191). Senovės Babilone Naujųjų metų šventės metu karalius atlieka ritualinę kovą, simbolizuojančią dievo pergalę prieš chaoso jėgas, o tuo pat metu kunigas rečituoja Enuma Eliš mito pasakojimą apie Marduko pergalę prieš Tiamatą (Voegelin 2001: 81–83). Analogišką procesą, kaip jau minėta, iliustruoja ir senovės Egipto faraono karūnavimo ritualo tekstas, kuriame karaliaus pakilimas į sostą atkartoja dievo Ra pakilimą į kosminės tvarkos viršūnę, kurią simbolizuoja kylančio reljefo piramidžių ir šventyklų struktūra: ritualas, kuriame jo dalyviai įvedami į kosminės tvarkos kartu su jos dievų panteonu, sukūrimą, tuo pat metu atnaujina, atgimdo ir šią kosminę tvarką atkartojančią socialinę tvarką (Voegelin 2001: 116–117). Taigi pasitelkusios kosmologinį mitą visuomenės ne tik interpretuoja save platesniame būties kontekste, bet kartu ir konstituoja save bei atgaivina savo tvarką atkurdamos šią tvarką grindžiančią patirtinę tikrovę (Webb 2014: 162).

Tačiau jeigu visuomenės tvarka yra izomorfiškas patirtinės tikrovės struktūros atspindys; jeigu dalyvavimo sąmonę peržengiančiame būties procese patirtis (ir simboliai, kurie kaip skaidrus lęšis leidžia žiūrėti į šią neobjektinę tikrovę) yra šios visuomenės tvarkos šaltinis, tuomet pokyčiai šioje patirtinėje tikrovėje turėtų atitinkamai atsispindėti ir pokyčiuose visuomenės tvarkoje – socialinę tvarką grindžiančios patirtinės tikrovės nykimą turėtų lydėti

socialinė dezintegracija ir krizė visuomenės institucijose. Žinoma, tai nereiškia, kad visuomenės tvarkos formos ir institucijų stabilumo neveikia kiti išoriniai veiksniai – ekonominiai, politinių vidaus kovų, išorės priešų užkariavimai ir t. t. Nors visi šie veiksniai veikia ir netgi gali sugriauti egzistuojančią socialinę tvarką, jų poveikiui nusilpus visuomenės saviorganizacija neišvengiamai ir vėl sugrįžta prie tų socialinės tvarkos formų, kurios yra išsiskilusios dominuojančioje patirtinėje tikrovėje:

Institucijos iš tiesų gali sugriūti veikiant ekonominiams sukrėtimams arba dėl jų galios santykiopokyči, tačiau kai [šių faktorių] paveikta visuomenė atgaus savo saviorganizacines jėgas, naujos institucijos priklausys tam pačiam formaliam tipui kaip ir senosios, nebent įvyko revoliucinis pokytis tvarkos patirtyje. Tol, kol tvarkos patirtis išlaiko savo kompaktišką struktūrą, nepaisant jos irimo link naujos diferenciacijos, [visuomenės tvarkos] forma išliks (Voegelin 2001: 99).

Senovės Egipto, kurio analizei – lyginant su kitomis senovės visuomenėmis – Voegelinas skiria daugiausia dėmesio, istorija parodo, jog netgi veikiant galingoms išcentrinėms jėgoms ir išorės veiksniams, nepaisant visų socialinių sukrėtimų, senovės Egipto visuomenės tvarka savo pamatinėmis, anksčiau aptartomis formomis išliko ta pati – kadangi čia niekuomet taip ir neįvyko lūžis (kompaktiškoje) patirtinėje tikrovėje, t. y. neįvyko sąmonės diferenciacija, kuri vėliau, kitose visuomenėse, suardys kompaktišką kosmologinį būties paveikslą (o kartu ir šioje patirtinėje tikrovėje išsiskilusią visuomenės tvarką). Detali skirtingų senovės Egipto istorinių laikotarpių, jiems būdingų teologinių spekuliacijų ir lygia greta vykstančių socialinių procesų analizė atskleidė, kad pereinamaisiais, politinės suirutės laikotarpiais vykstančios krizės iš tiesų paskatindavo tam tikrus dezintegracinius procesus socialiai dominuojančioje patirtinės tikrovės struktūroje – procesus, kuriuos galima vadinti sąmonės diferenciacijos užuomazgomis ar apraiškomis. Štai vienas iš Amono himnų, kurį randame Naujosios karalystės laikotarpyje, iš tiesų išduoda judėjimą diferenciacijos tarp imanencijos ir transcendencijos link, t. y. dievas mėginamas aprašyti kaip esąs anapus laiko, erdvės, taip pat kaip neregimas, beformis ir bevardis – tiek Amonas, tiek Ra, tiek Ptachas čia tėra šio vieno, tikrojo bevardžio dievo manifestacijos. Tačiau nepaisant akivaizdaus judėjimo monoteizmo link, tikroji sąmonės diferenciacija čia taip ir neįvyksta, nes išlieka minėtoji kosubstancialumo patirtis – pasaulis čia toliau suvokiamas kaip persmelktas dieviškosios substancijos ir radikali diferenciacija tarp „pasaulio“ ir jo atžvilgiu radikaliai transcendentinio, anapus laiko ir erdvės esančio visos šiapusinės būties bei tiesos šaltinio – taip ir neįvyksta (Voegelin 2001: 126; Keulman 116). Lygiai taip pat žymioji Echnatono religinė reforma, kuri pagal plačiai paplitusią interpretaciją neva

įsteigė „monoteistinį“ saulės dievo Atono kultą, iš tiesų neįvedė esminių pokyčių pamatinėje senovės Egipto visuomenėje dominuojančioje patirtinėje ir visuomenės tvarkos struktūroje. Išoriniai veiksniai ir sukrėtimai – Senosios karalystės dezintegracija, Pirmasis tarpuvaldis, Vidurinėsios karalystės iškilimas ir tokia pati dezintegracija, Hiksų įsiveržimas – iš tiesų laikinai sumenkino faraono – kaip dieviškos tvarkos, spinduliuojančios į žemiškąją karalystės sferą, laidininko ir užtikrintojo prestižą – ir šitaip paskatino senojo kulto krizę bei reformą. Nors naujasis dievas Atonas ir jo kultas pašalino savo nekenčiamą konkurentą Amoną, gilesnė analizė atskleidžia, jog ši transformacija iš esmės nesugriovė politeistiniu-kosmologiniu mitu grindžiamos patirtinės struktūros: naujasis dievas vis vien buvo traktuojamas laikantis senosios paradigmos, t. y. ne kaip transcendentinis visos būties šaltinis anapus kosmoso, o tiesiog kaip senosios kosminės tvarkos dalis, dievas, „nugalėjęs“ kitus dievus. Kadangi senoji patirtinė struktūra iš esmės išliko nepakitusi, nepaisant išorinių pagrindinio Egipto dievo kulto pokyčių, galiausiai iš esmės nepakitusi išliko ir Egipto visuomenės tvarka su faraonu – kaip vieninteliu laidininku tarp dieviškosios ir žemiškosios tvarkos, laidininku, per kurį spinduliuojanti dieviškoji energija, *Maat*, nusidriekia iki žemiausiojo faraono valdininko, o per valdininkus – ir į visą visuomenę:

Faraono, kaip vienintelio tarpininko tarp dievo ir žmogaus, pozicija buvo atkurta su nirtuliu. [...] Karalius yra dievo „gyvoji tiesa“, nes dievo tiesa gyvena jame; o valdininkas įgyvendina šią tiesą ir gali tai padaryti tiek, kiek karaliaus *kaa* [t. y. karaliaus dvasia – aut. past.] gyvena jame. Taigi dieviškoji substancija, jo *maat*, prasismelkia per karalystę ir galiausiai pasiekia jos piliečius (Voegelin 2001: 149–150).

Nepaisant išorinių kulto modifikacijų, mes judame toje pačioje kompaktiškoje patirtinėje ir kartu socialinėje struktūroje, kur dar neatsivėrė praraja tarp transcendencijos ir šiapusybės, kur dieviškoji-kosminė energija persmelkia žemišką ir socialinę sferas, o socialinė tvarka yra įsišaknijusi dieviškoje-kosminėje, tikrovėje, kur bendruomenės ritualai ir dalyvavimas juose yra vienintelis būdas dalyvauti dieviškoje tvarkoje. Nuo čia dar liko tolimas kelias iki konflikto tarp bendruomenės „tiesos“ ir Tiesos, kurią patiria siela, atsidūrusi betarpiškoje akivaizdoje su transcendentiniu šios Tiesos šaltiniu, konfliktas, kuris lydės sąmonės diferenciacijos procesą.

Kaip matėme, kompaktišką patirtinės tikrovės struktūrą visuomet lydi tai, ką Voegelinas savo analizėje vadina kosmologiškai simbolizuojama visuomenės tvarka. Šios kompaktiškos patirtinės tikrovės esminiai struktūriniai ypatumai

izomorfiškai atspindi visuomenės tvarkoje, t. y. lemia esminius jos bruožus, kuriuos galėtume apibendrinti taip: (1) Sociopolitinė visuomenės sąranga ir ją palaikantys ritualai atkartoja dieviškąją-kosminę tvarką ir sąrangą, kurią simbolizuoja kosmologinis mitas. (2) Visuomenės politinė tvarka ir šią tvarką užtikrinantys institutai čia yra suvokiami kaip išsiskiriančią dieviškoje tvarkoje arba, tiksliau, suvokiami kaip šios dieviškos tvarkos žemiškasis tęsinys ir manifestacija. Kalbėdami šių dienų terminais, šį bruožą dar galėtume pavadinti politinės valdžios sakralizavimu. (3) Galiausiai visuomenėse, kuriose vyrauja tai, kas čia buvo vadinama „kompaktiška“ patirtine struktūra, nėra iki galo išsigryninusi ir perskyra tarp visuomenės ir individo. Kaip matysime, pagrindinė asmens kaip nelygstamo ir visuomenės atžvilgiu autonomiško esinio išsikristalizavimui prielaida bus sąmonės diferenciacija ir transcendentinio būties pagrindo, kurį patiria individo siela, iškilimas patirtinėje tikrovėje. Matysime, kad istoriškai siela iškilo kaip transcendentinio būties pagrindo – visos būties, tiesos ir pažinimo šaltinio – sensoriumas. Kol patirtinėje tikrovėje iki galo neįvyko diferenciacija tarp imanencijos ir transcendencijos, kol sąmonėje neiškilo absoliučiai transcendentinis būties pagrindas, esantis anapus netgi kosmoso ir (intra-kosminių) dievų, tol iki galo negalėjo įvykti ir ontinis individo atsiskyrimas nuo visuomenės. Kol kas mes judame pasaulyje, kuriame neįvyko sokratiškas konfliktas tarp bendruomenės tiesos ir asmens sieloje patiriamos Tiesos, išsiskiriančios transcendentiniame būties pagrinde – nes pastarasis dar neiškilo į patirtinę ir kartu istorijos areną. Kadangi kompaktiška būties patirtis nesudaro sąlygų distinkcijai tarp bendruomenės tiesos (kurią išreiškia kosmologinis mitas) ir asmens sieloje patiriamos Tiesos, šioje kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje išsiskiriančioje kosmologinėje visuomenėje negalime rasti ir iki galo išsigryninusios distinkcijos tarp individo ir bendruomenės.

3.2.3. Pneumatinė ir noetinė sąmonės diferenciacijos formos: senovės Izraelis ir Graikijos polis

Kaip matėme praėjusiuose skyriuose, kompaktiška patirtinės tikrovės struktūra iš esmės reiškė, kad senovės Rytų civilizacijoms būdingoje patirtinėje struktūroje minėtieji radikalūs neobjektinės patirties *Metaxy* sąlygomis poliai (transcendencija ir absoliuti būtis; imanencija, neapibrėžtumas, medžiaginės tikrovės kismas ir – nebūtis) yra nediferencijuoti, t. y. iki galo neatsiskybę ir neišsigryninę vienas kito atžvilgiu. Nors sąmonė ir čia dalyvauja būtyje *Metaxy* sąlygomis, tačiau šie patirtiniai poliai čia turėjo kompaktišką struktūrą, kurią įkūnijo detalai aptartas

kosmologinis senųjų civilizacijų pasaulėvaizdis. Dėl minėtosios pirmapradės būties kosubstancialumo patirties transcendencija čia persmelkia šiapusinę gamtos ir socialinę sferas ir jose dalyvauja, o visuomenė su savo institucijomis yra patiriamos kaip integrali dieviškosios-kosminės tvarkos dalis. Ši kompaktiška patirtinė struktūra, kaip matėme, izomorfiškai atsispindėjo ir visuomenės politinės bei socialinės saviorganizacijos formose.

Tačiau esminis lūžis patirtinėje struktūroje, o kartu ir žmonijos istorijoje įvyksta su sąmonės diferenciacija²⁸ – kai pirmą kartą sąmonės dėmesio centre atsiduria, t. y. yra eksplicitiškai patiriamas absoliučiai transcendentinis, anapus laiko, erdvės ir netgi kosminės tvarkos esantis visos būties pagrindas iš šaltinis. Kartu su šia patirtimi suvokiamas ir ankstesnių, kosmologinėms visuomenėms būdingų mėginimų simbolizuoti dieviškąją būtį per analogiją su medžiagine, apčiuopiama būtimi (pvz., dangaus kūnais), neadekvatumas:

Tik tuomet, kai yra patiriama praraja būties hierarchijoje, skirianti dievišką nuo žemiškos būties, tik kai pradžia suteikiantis, tvarkantis ir išlaikantis būties šaltinis yra patiriamas kaip absoliučiai transcendentinis, anapus apčiuopiamos būties, visas simbolizavimas per analogiją bus suprstas kaip netinkamas ir netgi nederamas (Voegelin 2001: 47).

Taip suprantama sąmonės diferenciacija, kuri iš esmės transformavo dalyvavimo būtyje patirties struktūrą, Voegelinio filosofijos istorijoje įgauna dvi formas: *pneumatinę* sąmonės diferenciaciją (kuri įvyko visų pirma su senovės Izraelio iškilimu, o vėliau ir su krikščionybe, ir kurio simboline išraiška buvo lemta tapti *apreiškimui*); ir *noetinę* sąmonės diferenciaciją (būties patirties forma, kuri išryškėjo senovės Graikijoje ir kurios ryškiausia simbolinės išraiškos forma buvo *filosofija*) (Voegelin 2000c: 52–54; Voegelin 1990b: 194–195; Voegelin 2001: 20–21). Svarbu pabrėžti, jog tiek apreiškimą, tiek filosofijos iškilimą senovės Graikijoje Voegelinas laikė to

²⁸ Kaip ir įprasta Voegelinui, jis niekuomet nepateikė formalaus sąmonės diferenciacijos apibrėžimo. Vieną išsamiausių apibrėžimų pateikia E. Webbas, pasak kurio, sąmonės diferenciacija Voegelinio filosofijoje nurodė „procesą, kurio metu atskiros sąmonės ir jos objektų savybės yra pastebimos ir įgauna išraišką. [...] Ypač nurodo distinkcijos tarp transcendencijos ir imanencijos išsivystymą, distinkcijos tarp tiesos, kaip tokios, ir atskirų tiesų, gėrio, kaip tokio, ir atskirų gėrių, transcendentinio dieviškojo pagrindo ir šiapusinio pasaulio“ (Webb 2014: 279–280). Kiti apibrėžimai iš karto pabrėžia socialinę sąmonės diferenciacijos reikšmę, t. y. šios diferenciacijos implikacijas visuomenės tvarkai, pvz., pasak Federici, sąmonės diferenciacija yra „naujas tikrovės suvokimas, kuris visuomenę atitraukia nuo jos esamo kompaktiškesnio tiesos suvokimo“ (Federici 77).

paties absoliučiai transcendentinio būties šaltinio iškilimu patirtinėje tikrovėje:

[...] Dievas, kuris pasirodė filosofams ir paskatino Parmenidą sušukti „yra!“ buvo tas pats Dievas, kuris apsiereiškė Mozei „Aš esu, kuris esu“ (Voegelin 2000c: 292–293).

Tiek vienu, tiek kitu atveju kompaktišką patirtinę struktūrą suardo patirtis, kad šio pasaulio šaltinis – jo grožio, tvarkos, gėrio ir būties pagrindas – negali būties iš šio pasaulio, o egzistuoja anapus jo. Ši patirtis į sąmonės, o kartu ir į istorijos avansceną atveda perskyrą tarp imanentinio ir iki galo sau nepakankamo „pasaulio“ ir transcendentinio jo pagrindo bei šaltinio, perskyrą, kurią iki tol gaubė kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje įsišaknijusio kosmologinio pasaulio migla. Transcendentinis ir imanentinis dalyvavimo būties procese *Metaxy* sąlygomis poliai, iki tol implicitiškai glūdėję kompaktiškoje ankstyvųjų civilizacijų būties patirties struktūroje, tampa eksplicitiški ir todėl socialiai reikšmingi. Maža to, kadangi šis naujai atrastas transcendentinis būties šaltinis yra ne iš šio pasaulio, nes jo net analogijos būdu negali perteikti nei dangaus kūnai, nei gamtos reiškiniai, šis būties pagrindas gali būti atrandamas tik žmogaus sieloje, t. y. žmogus čia

[...] atranda savo žmogystėje kažką, kas yra dieviškos esaties vieta arba sensoriumas; ir jis atranda žodžius, tokius kaip *psyche*, arba *pneuma*, arba *nous* tam, kad simbolizuotų tą kažką. Kai jis dalyvauja teofaniniame įvykyje, jo sąmonė tampa kognityviškai šviesi jo paties žmogystei, kaip sudarytai jo santykio su nematomu dievu, kurio judanti esatis jo sieloje pažadina atsako judesį (Voegelin 2000c: 53).

Kaip pažymėjo daugelis komentatorių, esminis skirtumas tarp to, ką Voegelinas vadino *noetine* ir *pneumatine* sąmonės diferenciacija, tarp transcendentinio būties pagrindo atradimo senovės Izraelyje ir senovės Graikijoje, buvo ne tiek pati naujai atsiverianti būtis, kiek skirtingi vektoriai arba kryptis proceso, kuris lėmė šį atradimą ir kompaktiškos patirtinės tikrovės transformaciją (Price 77; Webb 2014: 121–122; Sandoz 2000: 153–154; Niezgodas 156; Aleksandravičius: 93). Esminis skirtumas čia buvo tas, kad senovės Graikijoje transcendentinio būties ir tiesos šaltinio paieškos vektorius ėjo nuo žmogaus prie transcendentinio pagrindo, o senovės Izraelyje – nuo šio pagrindo prie žmogaus: *noetine* sąmonės diferenciaciją lydėjo žmogaus Dievo paieška, o *pneumatine* sąmonės diferenciaciją charakterizavo Dievas, ieškantis žmogaus (Sandoz 2000: 153). Sąmonės diferenciaciją – absoliučiai pasauliui transcendentinio jo pagrindo atradimą istoriškai visuomet turėjo lydėti du komponentai – viena vertus, žmogaus nerimastingas kvestionavimas ir būties pagrindo paieška (*zetein*); ir, antra vertus, šio pagrindo trauka (*helkein*) ir kvietimas, be kurio nebūtų ir paties nerimastingo

ieškojimo. Nuo to, kuris iš šių dviejų to paties proceso aspektų bus labiau išreikštas, priklausys tai, kokią formą sąmonės diferenciacijos procesas įgaus – apreiškimą ar filosofiją (Webb 2014: 93). *Noetinės* diferenciacijos atveju, kai daug ryškesnis buvo pirmasis aspektas, kur diferenciacijos proceso vektorius ėjo nuo žmogaus prie pagrindo – judėjimas šio būties pagrindo link įgavo „žmogiškos“ tiesos paieškos formą – graikų filosofijai būdingą kritinę refleksiją ir laipsniško, metodiško mąstymo formą. Šio proceso, kuris lėmė mitologinio-kompaktiško būties simbolizavimo transformaciją į būties simbolizavimą per filosofinius simbolius, ištakos yra ikisokratikų gamtos filosofija, o kulminacija, žinoma, Platono ir Aristotelio filosofija (Voegelin 2000e: 234). O *pneumatinės* diferenciacijos atveju gerokai ryškesnis buvo ne žmogiškas, o dieviškos traukos aspektas: dieviškąjį pagrindą patirtinėje tikrovėje čia atskleidžia ne laipsniškos proto ir sielos pastangos kylant ir atsiliepiant į racionalaus būties pagrindo ir šaltinio kvietimą, o atvirksčiai – pats dieviškasis būties pagrindas, kuris netikėtai įsiveržia į sąmonę ir apreiškia save. Būtent dėl tokios savo struktūros pneumatinė sąmonės diferenciacija Izraelio apreiškimo atveju įgavo gerokai dramatiškesnę ir radikalesnę formą, palyginti su filosofija senovės Graikijoje: žmogaus sielos judėjimas link transcendencijos čia yra nustelbiamas dieviškos transcendencijos staigios manifestacijos ir traukos savęs link, kuri išreiškiama didingu visagalio Dievo apreiškimu išrinktajai tautai Senajame Testamente (kuris aprašomas visų pirma Išėjimo knygoje), o vėliau – krikščionybėje.

Vis dėlto, nepaisant šių skirtumų tarp *noetinės* ir *pneumatinės* sąmonės diferenciacijos formų vidinės dinamikos nepaprastai svarbu suprasti, jog Voegelinui šie du epochiniai įvykiai, nors ir nebūdami identiški – atvėrė *tą patį* transcendentinį būties pagrindą ir paskatino analogišką patirtinės tikrovės struktūros transformaciją tiek senovės Izraelyje, tiek Graikijoje. *Noetinės* ir *pneumatinės* patirčių analoginė prigimtis Voegelinio filosofijoje reiškė ir tai, jog protas ar filosofija klasikine šio žodžio prasme ne tik neprieštaruja apreiškimui, bet tam tikra prasme netgi reikalauja dieviškojo apreiškimo kaip save aktualizuojančio veiksnio (Webb 2014: 120; Niezgodas 153; Keulman 121; Walsh 2021: 285). Kaip matėme anksčiau šiek tiek kitame kontekste aptartoje Voegelinio esė „Protas: klasikinė patirtis“, kuri buvo skirta klasikinei proto (*nous*) sampratai aptarti, *nous* senovės Graikijoje iškilimą Voegelinai laikė tam tikra prasme teofaniniu įvykiu, kurį būtų galima prilyginti religiniams apreiškimams: protas, *nous*, čia iškyla tik kaip reakcija į kviečiančio, racionalaus būties pagrindo trauką savęs link (Voegelin 1990a: 95–96). Kitaip tariant, net *noetinės* diferenciacijos atveju tam, kad ieškantysis

pradėtų ieškoti anapus kosminės tvarkos esančio racionalaus, absoliučiai transcendentinio būties pagrindo – jis visų pirma turi patirti šio anapus kosminės tvarkos esančio Pagrindo trauką; tam, kad būtų pradėta ieškoti atsakymų, turi būti sužadintas nerimastingas klausimas. Be šios traukos iš transcendentinio būties pagrindo Vakarų filosofija niekuomet nebūtų iškilusi ir būtent dėl šios nerimastingą ieškojimą (*zetein*), klausimą (*aporein*) paskatinusios nematomos jėgos traukos filosofijos iškilimas Graikoje savo vidine dinamika nebuvo toks jau tolimas apreiškimui Izraelyje. Klausiantis ieškojimas, paskatinęs filosofijos iškilimą Vakaruose, nebuvo „žaidimas, kurį galima žaisti arba ne. Filosofas jaučiasi esąs išjudintas (*kinein*) kažkokios nežinomos jėgos užduoti klausimus, jis jaučiasi traukiamas (*helkein*) ieškoti“ (Voegelin 1990a: 93). Nerimastingas klausiantis ieškojimas filosofijos iškilimo Graikijoje atveju nebuvo aklas ir neturintis krypties: savo vidinėje struktūroje šis ieškojimas jau turėjo tam tikrą implicitinį žinojimą, kurio reikėjo tam, kad būtų suformuluotas klausimas (nors šio implicitinio žinojimo nepakako norint *atsakyti* į klausimą) (Voegelin 1990a: 149; Webb 2014: 93). Būtent dėl šių paralelių tarp filosofijos ir apreiškimo jau pačioje gyvenimo pabaigoje parašytoje esė Voegelinas filosofiją Graikijoje ir apreiškimą Izraelyje iš esmės laikė tiesiog skirtingų etninių kultūrų nulemtomis skirtingomis formomis, kuriomis buvo siekiama prieiti prie to paties transcendentinio tiesos šaltinio ir būties pagrindo (Voegelin 1984: 44).

Vis dėlto mūsų analizės kontekste svarbiausia suvokti ir įvertinti sąmonės diferenciacijos, transformavusios patirtinės tikrovės struktūrą, socialines ir istorines implikacijas, kurios mus čia labiausiai ir domina. Tai, kad šios implikacijos iš tiesų egzistuoja, išduoda žymusis Voegelinio terminas „šuoelis būtyje“ (angl. *leap in being*), kurį jis dažnai vartodavo norėdamas pabrėžti sąmonės diferenciacijos proceso reikšmę žmonijos istorijoje (Sandoz 2012: 117; Hoffman; Webb 2014: 121). Sąmonės diferenciacija ir transcendentinio būties šaltinio ir pagrindo, kurį patiria siela kaip priešingą šiapusiniam pasauliui, iškilimas patirtinėje tikrovėje nebuvo tiesiog reikšmingas „žinių apie pasaulį“ pagausėjimas, o visų pirma „kokybinis šuoelis“ (Voegelin 2001: 48). Sąmonės diferenciacija vadintina šuoeliu būtyje būtent todėl, kad ji perkeitė patį visuomenės, kurioje įvyko ši diferenciacija patirtinėje struktūroje, egzistavimo pasaulyje modusą. Transformacija patirtinėje struktūroje neišvengiamai persikelia į transformaciją socialinėje ir politinėje sferose – senovės Izraelio istorija yra bene ryškiausias pavyzdys, demonstruojantis sąmonės diferenciacijos reikšmę bendruomenės savęs suvokimui ir jos egzistavimo pasaulyje formai:

Kai visuomenę ištinka perkeitimas, perkeista bendruomenė save patirs kaip kokybiškai skirtingą nuo visų kitų visuomenių, kurios neišgyveno šuolio. [...] Bendruomenė, kaip kad Izraelio atveju, bus Išrinktoji tauta, ypatinga tauta, Dievo tauta. Naujoji bendruomenė, taigi sukurs ypatingą simbolizmą išreikšti savo ypatingumą ir nuo to laiko šis simbolizmas gali būti naudojamas atskiriant visuomenių istorinėje egzistencijoje naująjį struktūrinį elementą (Voegelin 2001: 48).

Ką reiškia „visuomenės istorinėje egzistencijoje“ atsiradimas? Transcendentinio, anapus pasaulio, laiko, erdvės ir kosmoso esančio Dievo atradimas per apreiškimą Mozei (ir per Mozę ir visai žydų tautai) perkeitė ir būdą, kuriuo ši apreiškimą išgyvenusi bendruomenė – Izraelis, egzistuoja Pasaulyje: ši patirtis nutraukė visoms ankstesnėms civilizacijoms būdingą egzistavimo pasaulyje kosmologine forma būdą ir pirmą kartą suformavo visuomenę, kuri pasaulyje egzistuoja nauja – *istorine forma*. Esminis momentas čia yra tai, jog būtent susitikimas su transcendentiniu būties pagrindu įveda laikinę-istorinę dimensiją bendruomenės patirtyje, nes visa bendruomenės būtis yra padalijama į laiką Prieš ir laiką Po didžiojo atradimo (Voegelin 2001: 172). Egzodas nebuvo tiesiog istorinis įvykis, o visų pirma teofanija, kai plyšta dangaus skliautai ir išrinktajai tautai apsiereiškia anapus pasaulio esantis Jahvė, kuris išlaisvina išrinktąją tautą iš mirusiųjų pasaulio, *sheolo*, kurį įkūnija Egiptas. Negana to, nuo šio atradimo momento visi pragmatinės istorijos įvykiai bendruomenės pradedami patirti egzistencijos akivaizdoje su visagaliu Jahve fone, t. y. kaip visagalio Jahvės valios išpildymas – arba šios valios išdavystė:

Kai sielos ir visuomenės tvarka yra orientuota į Dievo valią, o visuomenės ir jos narių veiksmas yra patiriami kaip [Dievo valios – aut. past.] išpildymas arba išdavystė, yra sukuriama istorinė dabartis (Voegelin 2001: 169).

Dar svarbiau, jog transcendentinio būties pagrindo patirtis Izraelio atveju suformavo ne tik istorinę sąmonę, bet ir pačią (naują) bendruomenę istorijoje – t. y. Izraelį. Nauja patirtinė tikrovė, kurią šiuo konkrečiu atveju nusako buvimas transcendentinio Dievo akivaizdoje istorinėje perspektyvoje, siekis prisiderinti prie šios naujos tikrovės tapo pačios (naujos) bendruomenės istorijoje „steigiamuoju aktu“:

Visuomenė, egzistuojanti Dievo akivaizdoje, yra visuomenė istorine forma. Jos dabartis meta prasmės spindulį ant žmonijos praeities, iš kurios ji iškilo; istorija, parašyta šia dvasia, yra dalis simbolizmo, kuriuo pati visuomenė steigia save (Voegelin 2001: 174).

Būvis transcendentinio, akosminio Dievo akivaizdoje ir aktyvus siekis prisitaikyti prie šios naujos tikrovės atskyrė Izraelį nuo kitų tautų ir įsteigė jį

kaip pirmąją istorinę formą egzistuojančią politinę bendruomenę²⁹. Gerokai vėliau parašytame „Ekumeniniame amžiuje“ (ketvirtasis „Tvarkos ir istorijos tomas“) paralelinį procesą randame ir senovės Graikijos visuomenėje: panašiai kaip Izraelyje, susidūrimas su absoliučiai transcendentiniu būties ir tvarkos Visatoje šaltiniu, *Logos* arba *Nous*, heleniškasis „šuoelis būtyje“, kurį įkūnijo filosofija, lėmė graikų visuomenės savo išskirtinumo kitų tautų atžvilgiu įsisąmoninimą. Panašiai kaip Izraelyje, sąmonės diferenciacija ir ją lydinti patirtinės tikrovės struktūros transformacija šių tautų patirtyje žydas ir graikus atskyrė nuo kosmologine forma tebegyvenančių tautų, kurios atitinkamai tapo *goyim* ir barbarais (Voegelin 2000c: 167).

Svarbu pabrėžti, kad Voegelinui diferencijuota patirties struktūra, t. y. transcendentinio būties pagrindo iškilimas sąmonėje, kuris perkeitė senąją kompaktišką „neatkerėtą“ patirtinę tikrovę, anaipol nereiškia, jog egzistuoja dvi „skirtingos tikrovės“:

Dvi patirtys yra susijusios ne su skirtingomis tikrovėmis, o su tos pačios tikrovės skirtingais modalumais. Kosminės tikrovės patirtis savo kompaktiškume palaiko egzistencinę įtampą; o diferencijuota būties sąmonė neturi tikrovės be kosmoso, iš kurio ji iškyla (Voegelin 1990b: 93).

Nepaisant (daugiau ar mažiau kompaktiškos ar diferencijuotos) patirtinės tikrovės struktūros, žmogus su savo sąmone yra paniręs ir dalyvauja toje pačioje būtyje ir šios būties pamatiniuose parametruose. Skiriasi tik ryškumas, su kuriuo patirtinėje tikrovėje iškyla (bent jau implicitiškai) joje *visuomet* slypintys būties elementai bei įtampa tarp jų (Webb 2014: 136). Įtampa tarp bendruomenės tiesos ir žmogaus sieloje atrandamos tiesos, individo ir bendruomenės, šiaurinės būties ir transcendencijos implicitiškai slypėjo ir kompaktiškoje senovės civilizacijų patirtinėje struktūroje ir laukė savo

²⁹ Žinoma, teiginio, kad Izraelis buvo pirmoji visuomenė, egzistuojanti istorine forma, nereiškia suprasti kaip teiginio, jog ankstesnės civilizacijos ir visuomenės „neturėjo istorijos“. Tiek Egiptas, tiek Babilonas ar Mesopotamija, žinoma, turėjo savo pragmatinę istoriją su dinastijų kaita, karais ir užkariavimais. Vis dėlto esminis skirtumas, skyręs šias visuomenes nuo Izraelio, buvo tai, kad senovės Artimųjų Rytų civilizacijos save simbolizavo kaip kosminės tvarkos analogus – t. y. jos egzistavo ne linijinio-istorinio laiko, o amžinojo sugrįžimo paradigmoje (kaip matėme praėjusiame skyriuje, pagrindinės metų šventės ir ritualai kosmologinėse visuomenėse viena ar kita forma buvo susijusios su kosminiu ir kartu visuomenės „atsinaujinimu“). O vienintelis Izraelis įsteigė save sutapatindamas savo, kaip tautos, gimimą su įvykiu, turinčiu ypatingą reikšmę istoriniame laike (Voegelin 2001: 124; Sandoz 1962: 46047). Būtent šiame kontekste reikia suprasti žymiąją Voegeliną frazę, jog „be Izraelio nebūtų istorijos, o tik amžinas visuomenių atgimimas kosmologine forma“ (Voegelin 2001: 168).

valandos. Nepaisant sąmonės diferenciacijos lygio, visi šie būties elementai ir įtampa tarp jų implicitiškai glūdėjo nuo žmonijos aušros, nes pats žmogus savo ontine sandara, kaip matėme anksčiau aptardami Voegelino filosofinę antropologiją, dalyvauja ir yra paniręs visuose būties sektoriuose, įskaitant transcendentinį visos būties pagrindą. Kadangi sąmonė visuomet yra panirusi visuose būties sektoriuose, bent jau implicitiškai mūsų patirtyje visuomet glūdi visas įmanomas patirčių spektras, tačiau skirtingais laikotarpiais sąmonėje išryškėja ir tampa pastebimi skirtingi šio spektro elementai. Kaip teigia Voegelinas savo „Izraelyje ir apreiškime“, „žmogaus prigimtis yra nekintanti“, o „žmogaus patirčių diapazonas mums yra duotas visoje savo dimensijų pilnatvėje“. Skiriasi tik mastas, kuriuo skirtingos patirtys šiame plačiame diapazone išryškėja ir patenka į mūsų sąmonės akiratį: „diapazono struktūra varijuoja nuo kompaktiškumo iki diferenciacijos“ (Voegelin 2001: 99). Būtent dėl šios priežasties sąmonės diferenciaciją Voegelino istorijos filosofijoje turėtume traktuoti ne kaip naują informaciją apie pasaulį, kurią žmonija gauna vienu ar kitu istorijos laikotarpiu, o tiesiog kaip to, kas jau buvo duota kiekvieno žmogaus būties patirtyje, išryškinimą ir aktualizavimą (Webb 1982: 164). Kaip pažymėjo T. McPartland, sąmonės diferenciacija visiškai neišstumia ankstesnių, kosmologinių dalyvavimo būties procese formų, bet perkeičia jas gerokai sustiprindama iki tol implicitiškai glūdėjusias įtampas tarp transcendentinio ir imanentinio būties polių, tarp šiaupusinio, netobulo ir nykstančio pasaulio ir transcendentinio jo šaltinio, kuris – nuo tos akimirkos, kai tik yra atrandamas, tampa nauju visa ko matu ir atskaitos tašku (McPartland 20).

Voegelino analizė atskleidžia, kad naujai išryškėjusi įtampa tarp pasaulio ir transcendentinio jo šaltinio, naujoji su „šuočiu būtyje“ susiformavusi patirtinė struktūra neišvengiamai atsispindėjo ir šią transformaciją išgyvenusios visuomenės vidinėse politinėse bei socialinėse įtampose. Viena vertus, Izraelis, kaip bendruomenė, buvo įsteigtas per sandorą su Dievu, t. y. sandora ant Sinajaus kalno sulydė skirtingas gentis į Išrinktąją tautą: Izraelio „bendruomenės substanciją“ sudarė šios bendruomenės, *kaip kolektyvinio vieneto*, egzistavimo tiesioginėje akivaizdoje su Dievu-Jahve patirtis (Voegelin 2001: 221–224). Skirtingai nuo kosmologinių Rytų civilizacijų, kur karalius buvo tarpininkas tarp kosminės dieviškos energijos ir žemiškosios-socialinės srities, Izraelis tapo išrinktąją tauta Dievo akivaizdoje *betarpiškai*, t. y. Dievo akivaizdoje betarpiškai egzistavo *visa* tauta, su visais savo nariais:

[...] dykumoje gentys surado savo Dievą. Jos sudarė sandorą su Juo ir tokiu būdu tapo tauta. Naujo tipo tauta, kurią suformavo Dievas, Izraelis, užkariavo Pažadėtąją žemę (Voegelin 2001: 153).

Ši kolektyvinio, tiesioginio egzistavimo transcendentinio būties šaltinio akivaizdoje patirtis, patirtis, jog vienintelis tikras Išrinktosios tautos karalius tėra Jahvė, ankstyvuojų Izraelio laikotarpiu surado savo institucinę „demokratinės bendruomenės“ išraišką teisėjų valdymo laikotarpiu (1225–1020). Betarpiško visos bendruomenės egzistavimo transcendentinio Jahvės akivaizdoje patirtis atsispindėjo horizontalioje visuomenės tvarkos struktūroje:

Konfederaciją sudarė gentys (*matteh, shebet*); gentis – klanai (*mishpachah*); klanus – giminės (*beth-ab*). Giminės galvos formavo demokratinę bendruomenę, kuriai vadovavo klanų vadai, savo valdžią kildinę iš savanoriškai priimto asmeninio pavaldumo (Voegelin 2001: 246).

Vis dėlto ši padėtis truko neilgai, nes, nepaisant transformuojančios ir naują politinę bendruomenę suformavusios transcendentinio Dievo patirties, Izraelis nenustojo egzistuoti *pasaulyje*. Su sąmonės diferenciacija išryškėjo tiek imanentinis, tiek transcendentinis dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis poliai – ir ši patirtinė tikrovės transformacija perkeitė ir socialinę tvarką sukurdamą Izraelį, kaip tautą, egzistuojančią Dievo akivaizdoje istorine forma. Vis dėlto, nepaisant šio „šulio būtyje“, kaip matėme ankstesnėje Voegelinio filosofinėje antropologijoje, žmogus ir sąmonė niekuomet nenustoja dalyvauti ir kituose tikrovės sektoriuose, įskaitant medžiaginę tikrovę. Izraelis, atsivėręs transcendentiniam būties poliui, aiškiau nei kitos tautos jausdamas šio poliaus trauką, tuo pat metu nenustojo egzistuoti ir pragmatinės istorijos – medžiaginiame būties sektoriuje, t. y. jausti trauką ir iš žemesniojo *Metaxy* poliaus. Dalyvavimas medžiaginėje, pragmatinės istorijos sferoje neišvengiamai kėlė savo sąlygas: kad užkariautų Kanaano žemę ir joje įsitvirtintų, kad galėtų apsiginti nuo išorės priešų, Izraelis turėjo pereiti prie centralizuoto politinio valdymo formos, t. y. monarchijos. Į transcendenciją orientuotą, egzistavimo tiesioginėje Dievo akivaizdoje patirties suformuotą Izraelio bendruomenės substanciją neišvengiamai lydėjo ir „saviorganizacija pragmatinei egzistencijai“ (Voegelin 2001: 221).

Perėjimą prie monarchinės valdymo formos Izraelyje Voegelinas laikė poslinkiu atgal, kosmologinės visuomenės link. Būtent dėl šios priežasties ši pokytį Izraelio visuomenės saviorganizacijoje jis vadino didžiuoju „*nuopuoliu*“ (angl. *derailment*) nuo Sandoros, t. y. nukrypimu nuo betarpiško bendruomenės egzistavimo transcendentinio būties ir tvarkos šaltinio akivaizdoje (Voegelin 2001: 228). Karaliaus, kaip tarpininko tarp tautos ir

Dievo, radimasis reiškė bent jau dalinį sugrįžimą link kosmologinio simbolizavimo, nes užtemdė betarpišką Izraelio, kaip kolektyvinio vieneto, egzistavimą Dievo akivaizdoje:

Perėjimas nuo teisėjų valdymo prie karalių valdymo buvo daugiau nei politinių formų pokytis pasaulietine prasme. Tai trūkis Izraelio, kaip tautos, esančios Jahvės, Karaliaus, akivaizdoje, teopolitinėje sąrangoje (Voegelin 2001: 290).

Dėl šios savo tezės – t. y. Izraelio monarchijos, kaip „nukrypimo“ nuo Sandoros, vertinimo – Voegelinas susilaukė nemažai kritikos, ypač komentatorių, kurie nematė esminio prieštaravimo tarp Izraelio egzistavimo Dievo akivaizdoje ir monarchinės politinės organizacijos formos (žr., pvz., Hogan: 9; Anderson: 54). Vis dėlto mums čia yra svarbiausia tai, kad Voegelino analizėje ši įtampa tarp į transcendenciją orientuotos „bendruomenės substancijos“ ir tos pačios bendruomenės „pragmatinės egzistencijos“ lydėjo Izraelį per visą jo istoriją ir buvo esminių prieštaravimų šioje istorijoje gelminė priežastis³⁰. Taigi sąmonės diferenciacija, atvėrusi įtampą tarp naujai išryškėjusių transcendentinio ir imanentinio polių patirtinėje tikrovėje, naujoji patirtinės tikrovės struktūra, vėlgi palieka savo izomorfišką išpaudą socialinėje ir politinėje tvarkoje bei jos dinamikoje istorinėje perspektyvoje.

³⁰ Įtampa tarp bendruomenės, esančios tiesioginėje akivaizdoje su Dievu, ir monarchijos – tik vienas, nors ir labai svarbus šios įtamos aspektas ir pavyzdys. Ši įtampa Izraelio istorijoje pagimdė daugybę nuopolių ir pakilimų, kurių visų negalime čia aptarti dėl vietos trūkumo. Sekdami E. Webbu, čia galime tik apibendrinti pagrindinius Voegelino Izraelio istorijos analizėje išskiriamus „nuopolio“ tipus. Be jau minėto monarchijos, kaip dalinio sugrįžimo prie kosmologinės visuomenės formos, „nuopolio“, Voegelino analizėje taip pat galime matyti kitus du pagrindinius Izraelio „nuopolio“ nuo egzistavimo transcendencijos akivaizdoje tipus: 1) imanentizuojanti tendencija, kurios esmė buvo mėginimai redukuoti transcendentinį Izraelio egzistencijos polių į vienokios ar kitokios formos „pasaulietinę“ sėkmę, pvz., karines pergales, karališkųjų rūmų didybę ir t. t.; ir 2) antroji pagunda buvo susijusi su tuo, ką Voegelinas vadino „metastatiškomis“ tendencijomis – t. y. siekis, kurį jis išvelgė kai kuriuose Izraelio pranašuose, išvengti įtamos tarp transcendentinio ir imanentinio polių bandant panaikinti pačią įtampą, t. y. bandant paneigti egzistavimą *pasaulyje*, kaip pamatinę *conditio humana* sąlygą: iš esmės tai buvo siekis „šuolių būtyje paversti šuočiu iš būties į dieviškai perkeistą pasaulį anapus žemiškos būties įstatymų“ (Voegelin 2001: 505; Webb 1982: 166). Iš pragmatinės Izraelio istorijos perspektyvos šios „metastatinės tendencijos“ pasireiškė radikaliu apolitiškumu, susvetimėjimu ar net priešišku pasaulietinių-politinių institucijų atžvilgiu, kurį regime daugelyje Izraelio pranašų.

Analogišką sąmonės diferenciacijos sukeltą įtampos šaltinį ir jo implikacijas socialinėje bei politinėje sferose matome ir senovė Graikijoje, kuriai Voegelinas skiria antrąjį ir trečiąjį savo „Tvarkos ir istorijos“ tomus. Sąmonės struktūros transformacija čia turėjo *noetinės diferenciacijos* formą, kuri, kaip matėme, buvo mažiau dramatiška, palyginti su apreiškimu Izraelyje: transcendentinis būties ir tvarkos šaltinis, *Nous*, patirtine tikrove šiuo atveju išryškėjo ne dėl staigaus pačios šios transcendencijos proveržio Izraelyje, o dėl laipsniško ir reflektuoto proceso kylant transcendentinio būties pagrindo link. Būtent *savireflektyvumas* Voegelinio koncepcijoje buvo esminis *noetinės* sąmonės diferenciacijos aspektas, kuris skyrė ją tiek nuo kosmologinės-mitologinės būties simbolizavimo formos, tiek nuo būties tvarkos simbolizavimo per apreiškimą:

Filosofija kaip simbolinė forma nuo mito arba istorijos skiriasi savo reflektvyiu sąmoningumu. Kas yra filosofija, nereikia nustatyti kalbant apie filosofiją diskursyviai; tai gali ir turi būti nustatyta įžengiant į spekuliatyvųjį procesą, kuriame mąstytojas eksplikuoja savo tvarkos patirtį. Filosofų sąmoningas atitrūkimas nuo mito formos įvyko maždaug 500 m. pr. Kr (Voegelin 2000e: 239).

Kaip pabrėžė E. Webbas, svarbiausias klasikinės filosofijos bruožas, atskyręs ją nuo kitų būties patirties simbolizavimo formų, buvo tai, jog mąstytojas pradeda eksplicitiškai *reflektuoti* patirtinę tikrovę, o kartu ir vystyti kalbą, kuria galima analizuoti šį procesą (Webb 1997). Žinoma, kaip jau aptarėme anksčiau, šis savireflektyvus mąstymo procesas, dėl kurio senovės Graikijoje radosi *noetinė diferenciacija* (t. y. buvo atrastas transcendentinis būties pagrindas ir šaltinis, būties pirmoji priežastis, anapus kosmoso su jo dievais) Voegelinui niekuomet nebuvo vienišas ir užsidaręs savyje mąstymo procesas: tam, kad savireflektyvus mąstymas galėtų kilti prie šios transcendentinės pirminės priežasties, transcendentinio būties šaltinio arba pirmavaizdžio, visų pirma jis turėjo išgyventi šio transcendentinio poliaus trauką. Kaip jau matėme skyriaus pradžioje, kai buvo lyginama pneumatinė ir noetinė diferenciacija, filosofijos gimimą Graikijoje savo gyvenimo pabaigoje Voegelinas laikė tam tikros formos apreiškimu, nes klausiantis ieškojimas savo vidinėje struktūroje jau turėjo turėti tam tikrą implicitinį žinojimą arba nuojautą apie transcendentinį visos būties, gėrio ir grožio šaltinį, ir šis implicitinis žinojimas arba nuojauta buvo būtina sąlyga tam, kad būtų suformuluotas pats klausimas. Taigi *noesis*, kuris Voegelinui buvo filosofijos sinonimas, buvo dinamiškas, savireflektyvus kilimo procesas, kurio metu mąstytojo sąmonė ne tik klausė ir ieškojo, bet tuo pat metu *išliko atvira* dieviškojo savo paieškos tikslo traukai.

Dėl tokios klasikinio proto, arba *noesis*, sampratos Voegelinas yra dažnai lyginamas su B. Lonerganu, kuris kalbėdamas apie tikėjimo įkvėptą protą išvystė gana panašią „žinomo nežinomojo“ koncepciją: to, ką mes jau žinome, nebeieškome; to, ko mes visiškai nežinome, taip pat negalime ieškoti, nes *nežinome* apie jį. „Žinomas nežinomasis“ yra ta patirties sritis, kurios ribose galima užduoti klausimus ir ieškoti atsakymų (Webb 2014: 93; McPartland: 12).

Laipsniškas ir savireflektyvus artėjimas transcendentinio būties šaltinio ir pagrindo link atsiliepiant į šio pagrindo trauką, žinoma, lemia ir kitą esminę *noetinės sąmonės* diferenciacijos struktūrinę savybę, kuri ją skyrė nuo pneumatinės sąmonės diferenciacijos Izraelyje: čia ši epifanija įvyksta ir yra primama ne kolektyviniame vienetė, Izraelio tautoje, o pavienių asmenų – visų pirma filosofų – sielose:

Šuolis būtyje turėjo skirtingus rezultatus Izraelyje ir Graikijoje. Izraelyje jis įgavo tautos Dievo akivaizdoje istorinę egzistenciją; Graikijoje jis įgavo *atskirų žmonių asmeninės egzistencijos Dievo akivaizdoje formą*. [...] Nepaisant to, kaip Izraelis turėjo nešti savo Kanaano našta, taip ir filosofija turėjo nešti polio našta. Kadangi atradimai, nors padaryti individų, buvo padaryti polio piliečių; ir naujoji sielos tvarka, kai tik ją iškomunikavo jos atradėjai ir kūrėjai, neišvengiamai stoji į prieštarą viešajai tvarkai, su implicitišku arba eksplisitišku kvietimu bendrapiliečiams pagal naująją tvarką reformuoti savo asmeninį elgesį, visuomenės papročius ir galiausiai institucijas (Voegelin 2000e: 238–239).

Šį laipsnišką, šimtus metų trukusį *noetinės sąmonės* diferenciacijos procesą Voegelinio analizėje įkūnija laikotarpis nuo Mino civilizacijos (kuri savo prigimtimi buvo artima tam, ką anksčiau vadinome kompaktiškos patirtinės struktūros arba kosmologine civilizacija) iki ryškiausio ir galingiausio transcendentinio *Agathon*, visos būties ir tvarkos pirmavaizdžio, išsiveržimo Platono filosofijoje. Šioje ilgoje patirtinės tikrovės struktūros transformacijos kelionėje nuo kompaktiškos iki diferencijuotos savo vaidmenį vaidina ne tik filosofai, bet ir poetai – visų pirma Homeras ir Hesiodas – kurių darbuose išryškėja pirmieji šios transformacijos ženklai. Kaip teigė A. Moulakis, pavyzdžiui, Homero poemose vaizduojami dievai Voegelinui jau nėra visiškai intrakosminiai dievai tikraja šio žodžio prasme, o daugiausia anticipuoja vieną transcendentinį Dievą, kurio tiesioginėje akivaizdoje atsidūrusiai sielai jis taps tiesos ir moralinės tvarkos šaltiniu (Moulakis 33). Kadangi Homero darbuose pradeda ryškėti anapus kosminės tvarkos glūdinčio, transcendentinio būties ir moralinės tvarkos šaltinio patirties užuomazgos, kartu su tuo pradeda ryškėti ir šios naujai atrandamos patirties sensoriumas, t. y. reflektyvi *noetinės tvarkos* link judanti siela:

Homerą yra pakeliui atrasti tai, ką filosofai pavadins „tikruoju aš“, tai yra sritį žmogaus sieloje, kurioje jis yra kreipiamas *noetinės* tvarkos link (Voegelin 2000e: 174).

Vis dėlto, kaip minėjome, esminis poslinkis senovės Graikijoje- pereinant nuo kompaktiškos-kosmologinės patirtinės tikrovės struktūros prie diferencijuotos įvyko kartu su filosofijos gimimu apytiksliai 500 m. pr. Kr. Analizuodamas filosofų Ksenofano, Parmenido, Herakleito ir, žinoma, Platono bei Aristotelio darbus Voegeliną mato analogišką (nors ir skirtingos filosofinės išraiškos formas įgaunantį) procesą, kurio metu, viena vertus, atrandamas universalus, transcendentinis tiesos, gėrio ir tvarkos šaltinis: Ksenofano atveju tai universalistinis „vienas dievas, didesnis už kitus dievus ir žmones“ (Voegelin 2000e: 241); Parmenido atveju ši radikalios transcendencijos (neobjektinė) patirtis išreiškiama simboliu *Eon* – kuriuo nusakoma anapus iliuzinės medžiaginės tikrovės esanti nejudanti, nekintanti, iš niekur neatsiradusi ir amžina Būtis (Voegelin 2000e: 279); Herakleito atveju tai buvo *xynon* („tai, kas bendra“) arba *Logos*, „pagal kurį visa kas randasi“ (Voegelin 2000e: 302); Platono atveju tai Gėrio idėja arba *Agathon* (Voegelin 2000b: 101, 113). Svarbu nepamiršti, jog visi šie atradimai Voegelinui buvo ne nauja informacija apie pasaulio sąrangą, kurią pavyko „išsiaiškinti“ minėtiesiems mąstytojams, o šių filosofų mistikų³¹ vis gilesnė savo dalyvavimo transcendentiniame dieviškame būties pagrindime refleksija, t. y. vis gilesnė šio dieviškojo pagrindo diferenciacija jų patirtinės tikrovės struktūroje. O minėtieji *Eon*, *Logos* ir *Agathon* buvo ne sąvokos, nurodančios tam tikrus objektus pasaulyje, o skaidrūs lęšiai, per kuriuos šie filosofai mistikai žvelgė į neobjektinę tikrovę, kurioje jie dalyvauja. Taip yra, nes „transcendentinė tikrovė negali būti kognityvinis objektas kaip kad pasauliui imanentinė informacija“, o „kai filosofas tiria sielos dvasinę tvarką, jis tiria patirčių sritį, kurią jis gali aprašyti tik simbolių kalba, išreiškiančia sielos judėjimą link transcendentinės tikrovės ir sielos užtvindymą transcendencija“ (Voegelin 2000b: 419).

Antra vertus, lygia greta su transcendencija atrandamas ir jos pažinimo instrumentas arba, Voegelino žodžiais, sensoriumas – t. y. reflektivi siela. Kitaip tariant, transcendencijos ir imanencijos diferenciaciją patirtinėje tikrovėje neišvengiamai paraleliai lydi veidrodinis procesas – žmogaus, kaip naujosios Tiesos ir moralinės tvarkos pažinimo centro, diferenciacija visuomenės atžvilgiu (Voegelin 2000e: 245). *Noetinės* diferenciacijos atveju

³¹ Kalbėdamas tiek apie minėtuosius ikisokratikus, tiek apie Platoną Voegeliną vietoj termino „filosofai“ pabrėžtinai vartoja terminą „mistikai filosofai“ (žr., pvz., Voegelin 2000e: 239, 240, 258; Voegelin 2000b: 63).

transcendentinis būties pagrindas atrandamas reflektvyviai sielai kylant šio pagrindo link, ši siela yra „vieta“, kurioje atrandamas transcendentinis būties pagrindas, *Logos* arba *Agathon*. Todėl atrandamas transcendentinį anapus kosminės tvarkos esantį būties pagrindą graikų mąstytojas neišvengiamai tuo pat metu atranda ir savo reflektvyviają sielą, aukštesnįjį sielos pradą, žmogiškąjį *nous*, kurio padedama žmogaus siela gali sąmoningai dalyvauti ir pažinti dieviškąjį *Nous*:

Būtį atranda ne statiškas žmogus, nes atradimo veiksmė diferencijuojasi ir įsisąmonina savo plotmę pati žmogaus siela. Su Parmenido kelio, kuris veda prie ribos su transcendentija, įsisąmoninimu pati siela iškyla į filosofinių apmąstymų lauką. Mes galime apmąstyti transcendentinę Būtį, nes siela yra transcendentijos sensoriumas (Voegelin 2000e: 293).

Individo - visų pirma, mistiko filosofo – siela tampa autoritetingu šaltiniu pažįstant būties ir moralinę tvarką, tokiu būdu iš šios vietos stumiant kompaktiškai patirtinei struktūrai būdingą bendruomenės (kosmologinį) mitą. Būtent šia prasme turėtume suprasti Voegelinio teiginį, jog su *noetine* sąmonės diferenciacija Vakarų istorijoje įvyko ir „sielos atradimas“ (Voegelin 2000e: 277–278, 315).

Mūsų analizės kontekste, vėlgi, svarbiausia yra klausti, kokios buvo šio *noetinės* sąmonės diferenciacijos proceso – kurį sudarė transcendentinio būties pagrindo ir kartu sielos, kaip autonomiško šio būties pagrindo, moralinės tvarkos pažinimo šaltinio, atradimas – socialinės ir politinės implikacijos nagrinėjamame (senovės Graikijos) kontekste? Pats bendriausias atsakymas į šį klausimą veikiausiai būtų toks: panašiai kaip senovės Izraelio atveju, sąmonės diferenciacija su ją lydiniu transcendentinio būties pagrindo atradimu pagimdė socialines įtampas, savo struktūra atkartojančias naujai išryškėjusią transcendentijos-imanencijos polių įtampą transformuotoje patirtinėje tikrovėje. Vis dėlto svarbūs *noetinės* diferenciacijos ypatumai Graikijoje verčia atkreipti dėmesį į keletą svarbiausių skirtumų, lyginant su senovės Izraeliu.

Kaip jau minėta, Voegelinio istorijos filosofijoje *noetinė* diferenciacija, dieviško transcendentinio poliaus išryškėjimas patirtinėje tikrovėje, kitaip nei Izraelio atveju, vyksta ne kolektyviniame vienetė, o pavienių individų – visų pirma mistikų filosofų – sielose (ir būtent todėl transcendentinio poliaus atradimą lydi ir jo sensoriumo – reflektvyvios sielos – atradimas). Dėl šios priežasties *noetinė* sąmonės diferenciacija senovės Graikijoje tiesiogiai nesukūrė naujos visuomenės, kaip kad Izraelio atveju. Kaip pripažįsta pats Voegelinas, transcendentinio būties pagrindo epifanija per filosofiją

Graikijoje niekuomet nebuvo institucionalizuota istorinėje miesto-valstybės politinėje santvarkoje:

Graikų tvarkos patirtis [...] neturėjo savo vietos žmonijos istorijoje nei per institucionalizaciją poliuose, nei per „kolektyvinį veiksmą“, kuris pragmatinėje istorijoje sustabdė persų gimstančios Europos užkariavimą, bet per savo artikuliaciją filosofijos simbolinėje formoje. Mat konkrečių visuomenių, polių institucijų ir jų politeistinio kulto simbolikos tvarką suformavo ne filosofija; o tikrosios tvarkos paradigmos, išplėtos Platono ir Aristotelio darbuose, niekada nesuformavo jokio konkretaus polio institucinės tvarkos (Voegelin 2000e: 94–95).

Nesunku numatyti, kad patirtinės tikrovės struktūros transformacija, kurią įkūnijo filosofija, niekuomet netapo plačiųjų masių senovės Graikijoje transformacija, *kadangi* „indas“, kuriame vyko ši transformacija, buvo iškilios asmenybės, mistikai filosofai, o ne visuomenė. Būtent dėl šios priežasties bent jau trumpuoju laikotarpiu mistikų filosofų dvasinis proveržis nebuvo toks „socialiai efektyvus“ kaip kad apreiškimas Izraelyje. Tačiau tai jokiū būdu nereiškia, jog *noetinė* sąmonės diferenciacija nepalieka savo įspaudu graikų polio socialinėje tvarkoje: kaip pažymi Voegelinas, naujai atrastas transcendentinis tiesos šaltinis, pažįstamas per (kartu su juo atrastą) reflektivią sielą, lėmė neišvengiamą įtampą bei konfliktą graikų visuomenės viduje: įtampą tarp individo sieloje atrandamos tiesos ir bendruomenės, senosios kompaktiškos patirtinės struktūros nulemtos bendruomenės tiesos. Šį konfliktą Voegelinui įkūnijo Antikinė tragedija, kurios šerdį sudarė priešprieša tarp tragiškojo herojaus sieloje atrandamos tiesos (ir šios tiesos pagrindu priimamų sprendimų) ir bendruomenės tiesos: taigi pati antikinės tragedijos forma buvo naujai atrastos reflektyvios „žmogaus sielos, atliekančios sprendimus, studija“ (Voegelin 2000e: 321). Bendruomenės papročiai ir vyraujanti tvarka čia pasirodo esanti mažiau *tikra* (t. y. mažiau įsišaknijusi tiesoje) negu ta moralinė ir visuomeninė tvarka, kurią tragiškasis herojus atranda savo sieloje kildamas link transcendentinio teisingumo ir moralinės tvarkos principo (*dike*).

Ši įtampa tarp, viena vertus, diferencijuotos sąmonės, sieloje atrandamo transcendentinio būties ir moralinės tvarkos šaltinio, ir, antra vertus, kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje bei kosmologiniame mite tebegyvenančios bendruomenės sudarė pačios heleniškosios civilizacijos struktūrinį karkasą, šios civilizacijos raidos varomąją jėgą:

Filosofija buvo daugiau nei intelektualinė pastanga, kuria pasižymėjo kai kurie graikų individai; tai buvo simbolinė forma, kuri išreiškė apibrėžtas tvarkos patirtis, priešingas poliui. *Įtampa tarp poetų ir filosofų Graikijos ir polio, kuriam jie priešinosi, buvo pati tikriausia heleniškosios*

civilizacijos forma. Vis dėlto ši forma turėjo kai ką sunkiai apčiuopiamo, palyginti su Artimųjų Rytų imperijomis, nes asmeninė sielos tvarka per orientaciją į transcendentinę tikrovę negalėjo būti institucionalizuota, o turėjo pasikliauti savo savarankišku susiformavimu atskiruose žmonėse (Voegelin 2000e: 238)

„Transcendentinis proveržis“ senovės Graikijos atveju, nors ir turėdamas aristokratinės, ne masių kultūros brąžą, nepaisant to istoriškai turėjo milžiniškos svarbos implikacijų socialinės tvarkos problematikai: su (*noetine*) sąmonės diferenciacija senoji, kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje įsišaknijusi socialinė tvarka tapo nuolatinio vertinimo (*krisis*) objektu, o šio vertinimo atskaitos taškas – sieloje atrandamas transcendentinis teisingumo ir moralinės tvarkos principas (Voegelin 2000e: 312).

Platono išplėtotą moralės ir politinę filosofiją Voegelinui buvo aukščiausias taškas šioje kovoje tarp senosios ir naujosios tiesos, kovos tarp mistiko-filosofo reflektivityje sieloje atrandamo transcendentinio teisingumo principo ir egzistuojančios polio tvarkos. Kaip buvo minėta anksčiau šiame darbe aptariant sąmonės intencionalumo kritiką Voegelinio darbuose, būtent Platono filosofijoje Voegelinas regėjo politikos mokslo atkūrimo perspektyvą, nes būtent Platonas ryškiausiai įkūnijo siekį (neobjektinėse) transcendentinio būties pagrindo patirtyse atrasti moralinės sielos tvarkos, o per ją – ir politinės tvarkos principą. Transcendentinis būties ir teisingumo šaltinis, *Agathon*, čia tampa sielą organizuojančiu principu: *Agathon* regėjimas (kurį ryškiausiai įkūnija žymioji olos alegorija Platono „Valstybėje“) tampa teisingos sielos sąrangos, jos dorybių šaltiniu; filosofas karalius, kurio sielą organizuoja šis transcendentinio *Agathon* regėjimas, perkelia teisingą sielos tvarką į polį, sukurdamas teisingą socialinę bei politinę tvarką (Voegelin 2000b: 166–169). Sielos orientacija transcendencijos link, jos atsivėrimas transcendencijai yra sielos tvarkos šaltinis, o tvarkinga siela yra teisingos socialinės ir politinės tvarkos šaltinis. Ir, atvirkščiai, sielos užsivėrimas transcendencijai, teisingą moralinę sąrangą užtikrinančiam šaltiniui, yra ne tik moralinės, bet ir politinės dezorganizacijos prielaida: šią destruktivią tendenciją įkūnija sofistai, lygiai kaip atsivėrimas transcendentinio tvarkos šaltinio (neobjektinei) patirčiai yra įkūnijamas filosofo. Būtent šia prasme, pasak Voegelinio, Platonas atranda „antropologinį principą“, teigiantį, jog valstybė yra žmogaus siela, užrašyta didelėmis raidėmis (Voegelin 2000b: 140, 142, 163). Šis „antropologinis principas“ kontrastuoja su anksčiau aptartų senųjų civilizacijų, įsišaknijusių kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje, nuostata, jog valstybės yra „kosmosas, užrašytas mažomis raidėmis“ (Germino 2000: 2).

Nors čia negalime pateikti išsamios Platono politinės filosofijos interpretacijos Voegelino darbuose, būtina pabrėžti vieną esminį momentą, skiriančią Voegelino Platono interpretaciją nuo daugelio šiuolaikinių komentatorių – momentą, kurio svarbos Voegelino filosofinės antropologijos ir politinės filosofijos kontekste neįmanoma pervertinti. Platono politinės filosofijos interpretacija Voegelino darbe ypatinga ir neortodoksiška tuo, kad, kaip pažymi daugelis komentatorių, čia ši filosofija yra suvokiama ne kaip „Platono teisingos valstybės doktrina“, t. y. sistema teiginių apie transcendentinį būties pagrindą ir teisingą valstybės santvarką; Platono filosofija čia yra suvokiama kaip dinamiškas sielos judėjimas minėtojo transcendentinio *Agathon* link, siekis nuvesti šio transcendentinio būties pagrindo *patirties* link, patirties, kuri vienintelė tegali organizuoti teisingą sielos ir kartu politinės tvarkos sąrangą (Hallowell 111–112; Webb 2014: 178; Havard 137; Germino 2000: 14). Platono filosofija pačia giliausia prasme Voegelinui yra ne informacijos *apie* tikrovę sistema, o terapinę, edukacinę ir diagnostinę funkcijas turintis veiksmas, kuriuo siekiama paskatinti prisiderinimą prie transcendentinio tvarkos šaltinio, moralinės ir kartu sociopolitinės tvarkos principo (Havard: 139). Kaip teigėk J. Hallowellis, Voegelino Platonas siekia ne mums *parodyti ar papasakoti apie* Gėrį – *Agathon*, o paskatinti *patirti* Gėrį, nes šis Gėris galutine savo esme yra tik patiriamas, o ne pažįstamas (Hallowell 112). Savo organizacinę galią sielos ir visuomenės atžvilgiu *Agathon* turi ne tada, kai apie jį sužinoma, o tik tada, kai jis yra patiriamas: šios sampratos pagrindimą Voegelinas randa pačioje „Valstybėje“, kur Platonas Gėrį (*Agathon*) lygina su saule, kuri apšviečia daiktus: saulė nėra nei regėjimas, nei šviesa, tačiau ji padaro regėjimą ir šviesą įmanomus. Lygiai taip pat *Agathon* nėra nei žinojimas, nei žinojimo objektas, o greičiau tai, kas suteikia pažįstamiems dalykams jų tikrumą, o pažįstančiajam – galią pažinti (Platonas 2000b: 260 / Rep. 508e). Sielą organizuojančios platoniškojo *Agathon* patirties neobjektiškumas reiškia, jog „kalbant apie *Agathon* turinį apskritai nieko negali būti pasakyta“, tačiau tuo pat metu „*Agathon* vizija nepateikia materialios elgesio taisyklės, bet formuoja sielą per transcendencijos patirtį“ (Voegelin 2000b: 166–167).

Paramą šiai interpretacijai Voegelinas galėjo rasti ir Septintajame Platono laiške, kur taip pat figūruoja pamatinių tikrovės sąrangos aspektų neišsakomumo motyvas. Čia Platonas pabrėžia, kad filosofinis pažinimas negali būti išsakomas „kaip kiti mokslai“. Šis pažinimas yra tarsi „šviesa, suspindusi nuo įsižiebusios liepsnos“, kuri „atsiranda sieloje ir maitinasi pačiu savimi“ (Platonas 2005: 88 / Ep. 7. 341c). Fundamentalių tikrovės aspektų

neišsakomumo principas Platono filosofijoje atskleidžiamas ir šiuolaikiniuose platonistikos tyrinėjimuose. Kaip parodo kai kurie iš šių tyrimų, Platono mąstyme apskritai galima įžvelgti nuostatą, jog tam tikrų dalykų galutinį nepažinumą ir neišsakomumą suponuoja pati tikrovės sąranga, lemianti tam tikrų tiesų nepavaldumą žodinei ar rašytinei komunikacijai: ši nuostata aptinkama ne tik jau minėtame Platono „Septintajame laiške“, bet ir tokiuose darbuose kaip „Timajas“ ar „Faidras“ (žr., pvz., Kardelis: 245–250).

Transcendentinio *Agathon* vizija, remiantis šia interpretacija, yra reguliatyvi, aukščiausioji dorybė, esanti netgi aukščiau už išmintį (*Sophia*) – kadangi būtent atsivėrimas šiai (neobjektinei) vizijai leidžia išminčiai suvaldyti sielos aistras ir užtikrinti teisingą moralinę, o per ją – ir politinę tvarką. Šio atsivėrimo transcendentiniam būties ir teisingumo principui, t. y. jo neobjektinei patirčiai primatas pažinimo ir išminties atžvilgiu skatina brėžti paraleles tarp Voegelino Platono interpretacijos ir krikščioniškosios etikos: krikščioniška meilė, panašiai, veikia kaip reguliatyvi ir aukščiausioji dorybė, leidžianti pažinti neregimą visų konkrečių sprendimų matą – ir tik tuomet atlikti moraliai teisingus veiksmus (Webb 2014: 178).

Būtent dėl šios sampratos politikos mokslininko esminis tikslas ir funkcija yra „išvystyti teisingos tvarkos kriterijus remiantis dieviškuoju matu, prie kurio yra prisiderinusi jo siela“. Ir būtent šia prasme Platonas Voegelinui buvo „politikos mokslo išradėjas“ (Voegelin 2000b: 123). Kaip pažymėjo D. Germino, ši Platono politinės filosofijos interpretacija taip pat leidžia paneigti dažnai Platono „Valstybei“ metamus „utopizmo“ ar net „totalitarizmo“ kaltinimus. Platono tikslas buvo ne nubrėžti „idealią valstybę“ institucinės sąrangos apmatius, o parodyti, jog teisinga valstybės tvarka gali būti kildinama tik iš teisingos sielos tvarkos, kurią maitina sielos atsivėrimas dieviškajam *Agathon* (Germino 1964: 390).

Nors mistiko filosofo pasiekta patirtinės tikrovės struktūra kartu su naujaisiais politinės tvarkos kriterijais taip ir netapo senovės graikų polio plačiųjų masių patirtine tikrove, šio proveržio reikšmė siekia gerokai toliau nei senovės Graikijos polio visuomenės. Jau matėme, kad tik žmogaus sielai tapus naujuoju teisingos politinės tvarkos matu ši tvarka tampa nuolatinio vertinimo ir kvestionavimo objektu, t. y. politinė tvarka tampa problema tokiu mastu, koku ji niekuomet nebuvo kosmologinėse, kompaktiškoje patirtinėje tikrovėje gyvenančiose visuomenėse. Lygiai taip pat skyriuje, kuriame analizavome politinės reprezentacijos problemą Voegelino darbuose, matėme, kad Vakarų demokratinės atstovavimo institucijos Voegelino požiūriu savo

gyvybingumą turi tik toje patirtinėje dirvoje, kurioje individas yra laikomas politinės tvarkos šaltiniu, politiškai reprezentuojamu vienetu, t. y. ten, kur individo siela yra išsikristalizavusi kaip bendruomenės atžvilgiu autonomiškas tvarkos šaltinis. Neišplėtodamas šios temos detaliau savo filosofijos istorijoje Voegelinas leidžia suprasti, kad graikų mistikų filosofų atnešta noetinė sąmonės diferenciacija, o kartu su ja ir individo sielos, kaip politinės tvarkos mato ir atskaitos taško, samprata formuojantis šiai (Vakarų) tradicijai suvaidino ne paskutinį vaidmenį:

Platono atstovaujama tvarka pergryveno Atėnus ir iki šiol yra vienas iš svarbiausių ingredientų sielos tvarkoje tų žmonių, kurie neišsižadėjo Vakarų civilizacijos tradicijų (Voegelin 2000b: 92).

3.2.4. „Gnosticizmas“ ir patirtinės tikrovės deformacija: Voegelino totalitarinių judėjimų iškilimo analizės apmatai

Praėjusiuose skyriuose buvo mėginama parodyti, kaip Voegelino istorijos filosofijoje patirtinės tikrovės dinamika nuo kompaktiškumo iki diferenciacijos lėmė socialinės ir politinės tvarkos struktūrą bei dinamiką. Kai kur (pavyzdžiui, kosmologinėse senovės Artimųjų Rytų civilizacijose ar senovės Izraelyje), kaip matėme, šis ryšys yra akivaizdus ir ganėtinai tiesioginis, nes patirtinė tikrovė tiesiogiai atspindima institucijoje arba sukuria naujas visuomenes (senovės Izraelio atvejais). Kitur, kaip kad *noetinės* sąmonės diferenciacijos atveju, kur patirtinės tikrovės transformacija turėjo aristokratinį, išskirtinių asmenybių braižą, šis ryšys mažiau tiesioginis (nors, kaip matėme, net ir čia patirtinės tikrovės dinamika atsispindi visuomenės įtampose ir turi ilgalaikių implikacijų visai Vakarų civilizacijai). Šiame skyriuje liko aptarti paskutinį aspektą, kuriuo atsiskleidžia patirtinės tikrovės ir politinės tvarkos santykis Voegelino istorijos filosofijoje: patirtinės tikrovės deformacija, kaip politinės suirutės ir totalitarinių judėjimų Vakaruose iškilimo prielaida. Čia neišvengiamai turime prisiliesti ir prie žymiosios Voegelino „gnosticizmo“ tezės.

Kaip žinoma, Voegelino „gnosticizmo“ tezė labiausiai išpopuliarėjo su jo geriausiai žinomu darbu „Naujasis politikos mokslas“, kurio paskutiniuose skyriuose modernių XX a. totalitarinių judėjimų ir savojo laikmečio politinės suirutės prigimtį bei ištakas autorius aiškina pasitelkdamas „gnosticizmo“ sąvoką. Čia Voegelinas kviečia „pripažinti gnosticizmo augimą kaip modernybės esmę“ (Voegelin 1952: 126). Netrumpoje istorinėje ir Vakarų politinės minties apžvalgoje nuo Viduramžių Europos, prie Naujųjų amžių puritonų revoliucinio judėjimo, iki pat nacionalsocializmo ir

revoliucinio marksizmo iškilimo XX a. išskiriamos tam tikros bendros „gnostinius“ judėjimu siejančios nuostatos, kurias galima apibendrinti taip: gnostiniams judėjimams būdinga nuostata, kad galima pasiekti tam tikrą specifinį kvaziezoterinį, gelminį žinojimą (*gnosis*) apie tai, koks yra žmonijos ir (imanentinės) istorijos galutinis tikslas, kurį pats Voegelinas vadina istorijos *eidos* (Voegelin 1952: 167). Vieną ankstyviausių šios nuostatos pavyzdžių Voegelinas randa Joakimo Fioriečio svarstymuose, kuriuose Šv. Trejybės simbolis pritaikomas aiškinant istorijos raidą: istoriją neva sudaro trys epochos, trys vienas po kito einantys „amžiai“. Paskutinis iš jų, Šv. Dvasios amžius, kuris turėtų pakeisti dabartinę epochą, neva transformuos ir dvasiškai perkeis žmoniją pakylėdamas ją į kokybiškai aukštesnę lygmenį (Voegelin 1952: 111–112). Analogišką eschatologijos perkėlimą į imanentinės istorijos lygmenį Voegelinas išvelgė ir Hegelio istorijos, kaip nuoseklaus, trijų pakopų pasaulinio proto atsiskleidimo, sampratoje; marksistinėje dialektinio materializmo sampratoje, kur pasaulinę žmonijos istorijos raidą sudaro trys – primityvaus komunizmo, klasinės visuomenės ir galutinio komunizmo – etapai; ir galiausiai nacionalsocialistų „Tūkstančio metų reicho“ sampratoje. Krikščioniškos eschatologijos inversija perkeliant galutinį žmonijos perkeitimo ir išganymo momentą iš transcendentinės į imanentinę, istorijos sritį – arba Voegelino žodžiais, „eschatono imanentizavimas“ – yra pagrindinis „gnostinės“ sąmonės bruožas (Voegelin 1952: 121). Totalitarinių politinių judėjimų radikalumas, remiantis šia analize, kyla būtent iš šios (klaidingos) inversijos, kai vieni ar kiti socialiniai bei politiniai siekiai įgauna kvaziamžinybės, eschatono-išganymo, prasminį krūvį. Eschatono imanentizacija suponuoja siekį arba aspiraciją žmoniją perkeičiančią tobulumo būklę realizuoti istorinėje egzistencijoje sukuriant vienokio ar kitokio tipo „tobulą visuomenę“:

[...] Gnosticizmo tiesą užteršia klaidinga krikščioniškojo eschatono imanentizacija. Ši klaida nėra tiesiog teorinė klaida, liečianti eschatono prasmę, kurią padaro vienas ar kitas mąstytojas, galbūt mokykla. Šios klaidos pagrindu gnostikai mąstytojai, lyderiai ir jų sekėjai konkrečias visuomenės ir jų tvarką interpretuoja kaip eschatoną; ir, tiek, kiek jie savo klaidingas konstrukcijas pritaiko konkrečioms socialinėms problemoms, jie klaidingai interpretuoja imanentinės tikrovės struktūrą. Eschatologinė istorijos interpretacija veda prie klaidingo tikrovės paveiklo; o klaidos, liečiančios tikrovės struktūrą, turi praktinių pasekmių, kai klaidingos sampratos tampa politinio veiksmo pagrindu (Voegelin 1952: 166).

Šiek tiek vėliau išleistoje esė „Mokslas, politika ir gnosticizmas“ Voegelinas panašiai apibendrina gnosticizmo esmę pateikdamas „šešias savybes, kurios kartu atskleidžia gnostinių nuostatų prigimtį“ (Voegelin 1997a: 59–60):

1. Nepasitenkinimas esama padėtimi.

2. Įsitikinimas, kad ši padėtis yra nepatenkinama ne dėl vienu ar kitu žmonių ydų ar neteisingų veiksmų, o todėl, kad pasaulis yra iš esmės ydingai organizuotas, t. y. blogis yra išsiskinęs pačioje egzistuojančioje pasaulio ontinėje struktūroje.
3. Įsitikinimas, kad išganymas iš pasaulio blogio yra įmanomas.
4. Iš to kyla, kad pasaulio struktūrinė sąranga turi būti pakeista istoriniame procese, t. y. „puolęs“ pasaulis turi būti perkeistas ne anapus istorijos, o pačios istorijos raidoje.
5. Įsitikinimas, kad šią transformaciją istorijoje yra įmanoma pasiekti aktyviais veiksmais, t. y. žmogaus pastangomis.
6. Galiausiai, tam tikras žinojimas – *gnosis* privalo paaiškinti, kaip šie struktūriniai pokyčiai esamoje būties sąrangoje turi būti pasiekti. *Gnosis* turi pateikti metodą, kuriuo turi būti pasiektas išganymas istorijoje.

Ši Voegelino schemiškai pateikiama „gnosticismo“, kaip modernių totalitarinių judėjimų prielaidos, tezė iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti paviršutiniška. Ypač žiūrint į „Naujajame politikos moksle“ pateiktą istorinę apžvalgą gali susidaryti įspūdis, jog „gnosticismo“ tezė suponuoja tam tikrą istorinę įvykių seką, kurios metu gnostinių idėjų ar nuostatų sistema iš ankstyvųjų krikščionybės amžių pasiekė mūsų dienas ir paskatino totalitarinių ideologijų ir judėjimų susiformavimą.

Vis dėlto šis įspūdis bus teisingas tik tol, kol schemiškai (ir iš pažiūros iš tiesų paviršutiniškai) „Naujajame politikos moksle“ pateiktą „gnosticismo“ tezę skaitysime atsietai nuo mūsų darbe detaliam aptartos Voegelino filosofinės antropologijos, atsietai nuo žmogaus, būties atžvilgiu kosubstancialaus, dalyvaujančio visuose būties sektoriuose *Metaxy sąlygomis* – sampratos. Kaip matėme, šioje filosofinėje antropologijoje žmogus yra suvokiamas kaip savo ontine struktūra izomorfiškai atkartojantis būtį, kurioje jis dalyvauja, o šis dalyvavimas visuose būties sektoriuose *Metaxy sąlygomis* atsispindi patirtinėje tikrovėje. Kaip matėme analizuodami Voegelino politinę ir istorijos filosofiją ankstesniuose skyriuose, socialinė tvarka ir jos dinamika Voegelinui yra išsiskinęs taip suprantamoje patirtinėje tikrovėje. Politiniai ir socialiniai reiškiniai, jų dinamika yra išsiskinęs sąmonėje, dalyvaujančioje būtyje *Metaxy sąlygomis*.

Greičiausiai būtent dėl šios priežasties daugelis žymiausių šią temą nagrinėjusių komentatorių sutinka, jog tai, ką Voegelinas vadina „gnosticizmu“, turi mažai ką bendro su istoriniu, ankstyvųjų krikščionybės amžių gnosticizmu, o greičiau jau yra terminas, kuriuo Voegelinas išreiškė

tam tikrą specifinę patirtinės tikrovės struktūrą, arba, tiksliau, jos deformaciją, lemiančią politines deformacijas, t. y. totalitarinių judėjimų iškilimą ir sociopolitinės tvarkos dezintegraciją. Taigi „gnosticizmas“ yra ne istorinis įvykis ar idėjų sistema, slaptu būdu pasiekusi XX a. Europą, o visų pirma įvykis sąmonėje arba tam tikra patirtinės tikrovės konfiguracija (žr., pvz., Wisser: 104; Franz 1998: 23; Franz 2005: 28; Webb 2005: 49; Webb 2014: 200–201; Gebhardt 1982: 73; Mitchell: 73). Kaip pažymi M. Franzas, skaitant „Naująjį politikos mokslą“ gali susidaryti įspūdis, kad „gnosticizmas“, kaip moderniosios ideologinės politikos esminė įtaka, čia yra suvokiamas kaip istorinė įvykių seka, per kurią gnostinės idėjos iš ankstyvųjų krikščionybės amžių pasiekė moderniuosius mąstytojus ir padarė jiems įtaką (pvz., K. Marxui padarė įtaką T. Minzeris, pastarajam – Joakimas Fiorietis, kuris savo ruožtu sėmėsi įkvėpimo ankstyvųjų mūsų epochos amžių gnostiniuose raštuose). Tačiau žvelgiant į Voegelino vėlesnius istorijos filosofijos darbus – visų pirma ketvirtąjį „Tvarkos ir istorijos“ tomą, darosi visiškai akivaizdu, jog čia „gnosticizmas“ jau visiškai atvirai traktuojamas ne per istorijos, o per sąmonės teorijos prizmę, t. y. „gnosticizmas“ čia nurodo tam tikrus procesus sąmonėje, kuri dalyvauja būtyje *Metaxy* sąlygomis, procesus, kurie iš esmės gali būti būdingi bet kuriai istorinei epochai, nes yra susiję su pamatinėmis egzistavimo pasaulyje, *conditio humana*, sąlygomis (Franz 1998: 24–25).

Ką gi tuomet reiškia „gnosticizmas“ ir „eschatono imanentizacija“ Voegelino sąmonės teorijos ir filosofinės antropologijos kontekste? Prisiminkime – šioje filosofinėje antropologijoje žmogus yra suvokiamas kaip būties dalis, dalyvaujantis būtyje ir patiriantis ją *Metaxy* sąlygomis: žmogus yra išsisknijęs ir neišvengiamai dalyvauja visuose būties sektoriuose, nuo neorganinės materijos iki transcendentinio būties pagrindo. Savo ontine struktūra žmogus izomorfiškai atkartoja būties, kurioje dalyvauja, ontinę struktūrą ir dėl šios priežasties gali ją patirti: žmogaus patirtinę tikrovę sąmonėje bet kuriuo metu visuomet sudaro visų šių skirtingų būties sektorių (iš kurių jis pats yra sudarytas) patirtys. Šiai *conditio humana* nusakyti Voegelinas vartojo kertinį *Metaxy* simbolį, reiškiantį, jog žmogus patiria dalyvavimą būtyje tarp radikaliai priešingų šios būties polių, nuo nuolatinį medžiaginės tikrovės kismą ir neapibrėžtį išreiškiančio *apeiron* iki transcendentinio būties pagrindo ir šaltinio (*Nous*). Dar svarbiau, kad dalyvavimas būtyje *Metaxy* sąlygomis reiškia, jog tik siauras patirties segmentas mums atsiveria intencionalia forma, t. y. objektinę struktūrą turinčios patirtys sudaro tik siaurą segmentą visame patirtinės tikrovės spektre. Kadangi negalime užimti archimediško atskaitos taško būties atžvilgiu ir liekame būties dalimi bei dalyviais, radikaliai

priešingi *Metaxy* poliai mums niekuomet neatsiveria kaip kognityviniai objektai – savo tikrąją formą jie visuomet lieka *poliai*, t. y. sąmonės traukos centrai, kuriuos patiriame neobjektiškai. Neobjektines dalyvavimo būtyje patirtis sąmonė išreiškia simboliais, kurie funkcionuoja kaip skaidrus lęšis, kreipiantis sąmonės centrą šių neobjektyvių patirtinių polių link.

Aptardami tiek Voegelino sąmonės teoriją, tiek istorijos filosofiją taip pat matėme, kad sąmonės struktūra nėra fiksuota: nors mūsų sąmonei yra visuomet duotos visų būties sektorių, kuriuose dalyvaujame, patirtys, tai nereiškia, jog šių patirčių struktūra yra fiksuota. Ankstyvosioms civilizacijoms buvo būdinga kompaktiška patirtinė tikrovė, kurioje nebuvo išryškėjusi perskyra tarp transcendencijos ir imanencijos, t. y. *Metaxy* poliai čia buvo patiriami implicitiškai. Dalyvavimas būtyje *Metaxy* sąlygomis, transcendencijos ir imanencijos radikalus antinomiškumas patirtinėje tikrovėje išryškėja ir tampa eksplicitiškas tik su procesu, kurį Voegelinas vadino sąmonės diferenciacija: tik su transcendencijos proveržiu senovės Izraelyje ir senovės Graikijos filosofijoje atotrūkis tarp transcendentinės ir imanentinės būties sričių pradamas patirti su visa jėga ir akivaizdumu. Kaip matėme praėjusiuose skyriuose, ši sąmonės diferenciacija, išryškinusi žmogaus dalyvavimą tarp radikaliai antinomiškų patirtinių polių, tarp transcendencijos ir imanencijos, tarp amžino ir nekintančio būties pagrindo ir nuolatinio apeironiško medžiaginės tikrovės kismo, išnirimo bei sugrįžimo į nebūtį – neišvengiamai pagimdė įtampas, kurios nebuvo būdingos ankstesnei kompaktiškai patirtinei tikrovei.

Gelminės to, ką Voegelinas vadina „gnostinėmis tendencijomis“, šaknis randame būtent *reakcijoje* į šią su sąmonės diferenciacija susiformavusią įtampą. Kalbant dar tiksliau, „gnosticizmas“ randasi kaip sąmonės pastanga įveikti patį patirties *metaksiškumą*, pastanga išėiti anapus radikalių patirtinių *Metaxy* traukos polių, anapus nerimastingo netikrumo, kuris yra neatsiejamas nuo dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis patirties. Ši pagunda yra įgimta pačiai diferencijuotos patirtinės tikrovės struktūrai: kaip matėme, su sąmonės diferenciacija įvyksta senojo kosmologinio pasaulėvaizdžio „atkerėjimas“ – patirtinėje tikrovėje aiškiai atsiskiria transcendentinė ir „šio pasaulio“ dimensijos, kurios anksčiau buvo sumišusios ir viena kitą persmelkiančios. Su sąmonės diferenciacija patirtinėje tikrovėje negrįžtamai išryškėja atotrūkis ir distancija tarp „pasaulio“ ir transcendentinio jo šaltinio bei pagrindo – atotrūkis, kuris labai nesunkiai tam tikromis sąlygomis gali radikalizuotis ir tapti neperžengiama praraja: tokiu atveju „pasaulis“, visa medžiaginė-imanentinė būties dimensija pradeda patirti kaip priešiška savo

transcendentinio šaltinio atžvilgiu, arba, Voegelino žodžiais, pasaulis tampa „gnostikų svetima žeme“, o „gyvenimas šiame nekenčiamame pasaulyje bus vargiai vertas gyventi“ (Voegelin 1990b: 209).

Savo „Ekumeniniame amžiuje“³² Voegelinas parodo, jog pirmaisiais mūsų eros amžiais tokiam radikaliam susvetimėjimui su pasauliu pasidavė gnostikai, kurie pasaulio kosminę tvarką patyrė kaip demonišką blogojo Demiurgo kūrinį, kuriame yra įkalinta žmogaus siela ir iš kurio būtina išsilaisvinti remiantis specifinėmis žiniomis (*gnosis*) (Voegelin 2000c: 65-66). Sąmonės diferenciacija užtvindė sąmonę transcendentinės arba, Voegelino žodžiais, „perkeistos“ būties vaizdiniais, ir tuo pat metu neišvengiamai lėmė tam tikrą kosminės, t. y. imanentinės, tikrovės nuvertėjimą, kuris gnostikų atveju įgavo kraštutinę formą (Voegelin 2000c: 298). Kaip teigia Hughesas, sąmonės diferenciacija Voegelino filosofijoje reiškia, jog nuo šiol dieviškas tobulumas ir pasaulis patirtinėje tikrovėje tampa atskiromis sferomis, o tai, savo ruožtu, meta netobulumo šešėlį ant visos baigtinės, imanentinės būties: pasaulis tampa daline, nepilna būties sfera, o žmogaus gyvenimas jame – neišvengiama laikina viešnagė, kuri trukdo susijungti su tikrąja būtimi, tikroju grožiu, tiesos ir būties šaltiniu (Hughes 1998b: 167). Tokiomis sąlygomis įtampoje tarp dviejų naujai išryškėjusių patirtinių polių prarasti sąmonės balansą ir nusiristi į vieną ar kitą kraštutinumą darosi gerokai lengviau nei senosios kompaktiškos patirtinės tikrovės sąlygomis.

³² „Ekumeninį amžių“ Voegelinas apibrėžią kaip laikotarpį, kuris „apytiksliai tęsiasi nuo Persijos imperijos iškilimo iki Romos imperijos žlugimo“. Ši epocha Voegelino filosofijos istorijoje iš esmės nurodo laikotarpį po to, kai, viena vertus, visuomenės „diferencijavo egzistencijos tiesą per apreiškimą ir filosofiją“, t. y. laikotarpį po to, kai įvyko sąmonės diferenciacija; tačiau, antra vertus, šiam laikotarpiui taip pat buvo būdingas „naujų imperinio tipo visuomenių“ formavimasis, t. y. skirtingas etnines grupes apimančių, „ekumeninių“ imperinių darinių susikūrimas (Voegelin 2000c: 167). Šiuo laikotarpiu, sekant Voegelinu, su sąmonės diferenciacija išryškėja atotrūkis tarp transcendentinio-dvasinio ir imanentinio-laikinio patyriminių polių, o tai savo ruožtu paskatina formuotis fundamentalios skirties tarp pasaulietinės ir dvasinės tvarkų, tarp valstybės ir bažnyčios užuomazgas (Voegelin 2000c: 168). Kompaktiškos patirtinės tikrovės ir kartu senojo tipo kosmologinių visuomenių dezintegracija lemia skirties tarp dvasinės ir pasaulietinės sričių išryškėjimą, o tai savo ruožtu paskatina naujas būties tvarkos patirtis ir kartu būdų šias patirtis institucionalizuoti paieškas. Ekumeninis amžius – tai laikotarpis, kai iškilo didžiosios religijos, visų pirma – krikščionybė (Voegelin 2000c: 189).

Vis dėlto svarbu suprasti, jog esminis momentas, sudarantis prielaidas „gnostiškam“ susvetimėjimui būties atžvilgiu, buvo sąmonės užsivėrimas *dalyvavimui* transcendentiniame būties pagrinde, kuris turėtų būti patiriamas kaip neobjektinis sąmonės traukos ir meilės poliūs. Ši lemtinga dalyvavimo būtyje įtampoje tarp *Metaxy* polių atrofija visų pirma reiškia, kad sąmonė praranda kontekstinės būties struktūros nuovoką, t. y. praranda savęs, kaip būties dalies ir dalyvio, patirtį, patirtį, jog sąmonė tėra dalelė ją pačią peržengiančio būties proceso – būties, kurios visumos ji negali padaryti „objektu priešais save“ ir kuri (dėl šios priežasties) visuomet tegali atsiverti kaip slėpinys. Pamatinės *conditio humana* – dalyvavimo ir buvimo dalimi už tave platesnio būties konteksto – paneigimas, Voegelinio žodžiais, reiškia, jog „gnostikas mąstytojas turi mokėti pamiršti, kad kosmosas neiškyla iš sąmonės, o žmogaus sąmonė iškyla iš kosmoso“ (Voegelin 2000c: 65).

Dar svarbiau, kad toks sąmonės balanso praradimas, įtampos dalyvaujant būtyje tarp skirtingų *Metaxy* traukos polių nnykimas visų pirma pasireiškia kaip (klaidingas) transcendentinio sąmonės traukos poliaus transformavimas į kognityvinį objektą – tendencija, kurią pats Voegelinas vadino transcendentinio poliaus „hipostazavimu“, t. y. sudaiktinimu (Voegelin 2000c: 125). Dalyvavimas būtyje įtampoje tarp *Metaxy* polių reiškia, jog sąmonė turi neobjektinę, neintencionalią būties, kurioje dalyvauja, patirtį, o simboliai funkcionuoja kaip skaidrūs lęšiai, kreipiantys sąmonę šių neobjektinių patirčių link. Kaip matėme Voegelinio klasikinės filosofijos interpretacijoje, visi transcendentinio *realissimum* simboliai šioje filosofijoje (pvz., platoniskasis *Agathon*) funkcionavo kaip skaidrus lęšis, leidžiantis sąmonei prisiliesti prie transcendentinės būties vedant šią sąmonę į *neobjektinę, neintencionalią* transcendentinio būties pagrindo patirtį. Tik būdamas skaidrus lęšis, leidžiantis sąmonei realiai prisiliesti prie neobjektinės transcendentinio tiesos ir moralinės tvarkos principo patirties, *Agathon* simbolis turėjo savo gyvastį, t. y. terapinę ir sielą transformuojančią galią. Kaip pažymi Hughesas, transcendencija Voegelinui nėra kažkur „kitur“, transcendentinė tiesa nėra „kito pasaulio“ tiesa – atvirksčiai, tai yra gyva, čia ir dabar esanti būties pagrindo patirtis, kuri pateikia nors ir nepilną ir negalutinį, tačiau gyvą bei tikrą liudijimą apie dieviškąjį būties pagrindą, kuris yra ir pačios sąmonės būties pagrindas (Hughes 1998b: 173).

O transcendentinio patirtinio poliaus hipostazė į objektą sunaikina šią gyvą, realiai čia ir dabar esančią patirtinę tikrovę – sunaikinus įtampą neobjektinio patirtinio poliaus link kartu yra sunaikinama ir šios patirtinės tikrovės gyvastis, jos terapinė, edukacinė galia transformuoti ir perkeisti sielą.

Simboliai, prieš tai veikę kaip skaidrūs lęšiai, nukreipiantys sąmonę neobjektinės, gyvos patirtinės tikrovės link, virsta negyvomis, „nepermatomomis“ sąvokomis. Netgi krikščioniškas tikėjimas, kuris, pasak Voegelinio, savo tikrąją formą reiškė visų pirma tikinčiojo įtampą jam objektine forma niekada neatsiveriančio būties pagrindo atžvilgiu, tampa aklu, iracionaliu fakto priėmimu arba atmetimu tik tuomet, kai nunyksta ši įtampa, dalyvavimo būtyje patirtis, t. y. įtampa ir viltinga bei meilės kupina trauka neobjektinio transcendentinio poliaus link yra hipostazuojama į „nematomą daiktą“, „neregimą objektą“, kurio realumą gali tik priimti arba atmesti (Voegelin 2000c: 308). Sąmonei praradus balansą, t. y. įvykus dalyvavimo būtyje įtampoje tarp *Metaxy* polių deformacijai ir patirtiniam poliui pavirtus į negyvą objektą, neišvengiamai sunaikinamas ir sąmonės ryšys su šia būtimi, sąmonė lieka izoliuota būties atžvilgiu ir vieniša su savo (objektinę struktūrą turinčiomis) konstrukcijomis:

Jei žmogus egzistuoja *Metaxy*, įtampoje „tarp dievo ir žmogaus“, bet kuri žmogaus, kaip pasauliui imanentinio esinio, interpretacija sunaikins egzistencijos prasmę, nes ji atims iš žmogaus tai, kas savita jo žmogiškumui. Įtamos poliai neturi būti hipostazuojami į objektus, nepriklausomus nuo įtamos, kurioje jie yra patiriami kaip jos [t.y. įtamos – aut. past.] poliai (Voegelin 1990a: 104).

Sąmonės diferenciacijos procesas, viena vertus, išryškindamas transcendentijos ir imanencijos antinomiją, atvėrė naujus horizontus patirtinėje struktūroje, tačiau, antra vertus, tuo pat metu sudarė anksčiau neegzistavusias rizikas sąmonės deformacijoms, kurių vienas iš pavyzdžių ir buvo ankstyvasis gnostikų judėjimas. Vis dėlto ankstyvųjų amžių gnosticizmas Voegelinui tebuvo viena iš taip suprantamos sąmonės deformacijos atmainų, t. y. vienas iš būdų, kuriuo diferencijuotos sąmonės sąlygomis įmanoma bandyti panaikinti įtampą tarp dviejų patirtinių polių (Webb 2014: 200–201; Hughes 1998b: 171–177; Webb 2005: 21). Kitas būdas mėginti panaikinti sąmonės įtampą *Metaxy* sąlygomis yra tas, kuris yra būdingas, Voegelinio žodžiais, moderniesiems „gnostikams“:

Jau apsvarsčiau kai kuriuos gnostinio judėjimo ekumeniniame amžiuje aspektus su jam būdingu dieviškosios tikrovės suskaldymu į tikrai dieviškąjį Anapus [*Beyond* – aut. past.] ir demoniškai struktūruotą pasaulį. Šie ankstyvieji judėjimai mėgino ištrūkti iš *Metaxy*, suskaldydami jo polių į šio pasaulio ir Anapus hipostazes, o modernieji apokaliptiniai-gnostiniai judėjimai mėgina panaikinti *Metaxy* perkeldami Anapus į šį pasaulį. Kai nemirtingumo mirtingoje egzistencijoje troškimas, filosofo *athanatizein* arba krikščioniškas gyvenimo sušventinimas tampa neįmanomas, nes žmogus užsivėrė dieviškajam pagrindui ir dėl to prarado savo, kaip mirtingo nemirtingojo, sąmonės balansą, įsivaizduojamas nemirtingumas turi būti suteiktas per veiksmą įsivaizduojamoje imanentiškoje tikrovėje, išrastoje šiam tikslui. [...] Patys svarbiausi tokio tipo konstrukcijų pavyzdžiai yra spekuliatyviųjų istorijų konstrukcijos, nuo aštuoniolikto

mūsų eros amžiaus iki dabar, suteikiančios įsivaizduojamą nemirtingumą per aktyvų dalyvavimą įsivaizduojamame istorijos procese (Voegelin 2000c: 302).

Sąmonės, egzistuojančios diferenciacijos sąlygomis, deformacija iškreipiant vieną iš patirtinių polių ir hipostazuojant jį, t. y. paverčiant objektu, ankstyvųjų gnostikų atveju reiškė šio poliaus redukavimą iki tam tikros pasauliui radikaliai priešingos ir jam svetimos „transcendentinės vietos“. TO „modernieji gnostikai“ įtampą *Metaxy* sąlygomis sunaikina transcendentinį patirtinį polių hipostazuodami ir redukuodami iki tam tikro pasauliui imanentinio tikslo ar būklės, kurio ryškiausius pavyzdžius Voegelinas rado Hegelio ir Markso teleologinėse istorijos sampratos, kuriose žmonija turėjo pasiekti tam tikrą galutinį perkeitimą istorijoje. Vis dėlto abu atvejus, ankstyvųjų amžių gnosticizmą ir modernųjį „gnosticismą“, sieja ne istorinis ryšys, o pamatinė patirtinės tikrovės struktūros deformacija, t. y. pastanga peržengti arba panaikinti *Metaxy* būklę: panaikinti sąmonės, kaip būties dalies ir dalyvės, egzistavimą gyvoje įtampoje su transcendentiniu, jai visuomet slėpiniu išliekančiu, traukos poliumi³³. Abiem atvejais šią pastangą įveikti patį žmogaus ir jo sąmonės išsisknijimą būtyje *Metaxy* sąlygomis lydi vienokios ar kitokios formos transcendentinio patirtinio poliaus hipostazė, t. y. jo degradacija iki „daikto“ arba objektinę struktūrą turinčio fakto. Lygia greta, sunaikindama neobjektinę autentišką transcendentinio būties poliaus patirtį, sąmonė nutraukia ryšį su reikšmingu būties segmentu, transcendentiniu būties pagrindu, kuris, kaip matėme Platono filosofijos interpretacijoje, yra moralinės ir kartu politinės tvarkos principas.

Kaip pažymėjo E. Webbas, tokia plati traktuotė suponuoja, jog „gnosticismas“ Voegelinui galiausiai reiškė tam tikrą bendrą vardą, nurodantį visus įmanomus būdus deformuoti autentišką sąmonės gyvenimą *Metaxy* sąlygomis, t. y. visus įmanomus būdus imanentizuoti transcendentinį sąmonės traukos polių (Webb 2005: 21). Taigi gnosticizmas (toli nuo savo įprastinės religijos istorijoje randamos traktuotės) greičiau jau nurodo tam tikrą deformuotą, pamatinių *conditio humana* sąlygų neatitinkančią būties patirties struktūrą arba šių sąlygų neatitinkančią santykį su būtimi. Čia verta pasakyti, kad Voegelinio filosofijoje egzistuoja aiški distinkcija tarp dviejų žinojimo

³³ Kaip rašo Voegelinas savo marksizmo analizėje, „atrodo, jog Markso mąstymo nepriklausomo judėjimo pradžios taškas yra gnostinė pozicija, kurią jis paveldėjo iš Hegelio. Tiksliau, marksistinis *gnosis* išreiškė save įsitikinime, jog intelekto judesiai empirinio „aš“ sąmonėje yra galutinis pažinimo šaltinis suvokiant Visatą. Tikėjimas ir dvasios gyvenimas yra eksplicitiškai pašalinami kaip nepriklausomas sielos tvarkos šaltinis (Voegelin 1999c: 340).

formų – *episteme* ir *gnosis*. *Episteme*, kurio ryškiausią pavyzdį Voegelinas rado Platono filosofijoje ir kuri jam išreiškė filosofijos esmę *par excellence*, turėtume suprasti kaip pažinimą iš būties dalyvio *Metaxy* sąlygomis perspektyvos: pažinimo principas šiuo atveju yra atsivėrimas ir meilė transcendentiniam *summum bonum*, transcendentiniam *Metaxy* poliui, į kurio trauką atsiliepia pažįstantysis. Pažinimo tikrumas ir jo turinys *episteme* atveju yra visuomet įsišaknijęs faktinėje dalyvavimo būtyje patirtyje – ir būtent dėl šios priežasties transcendentinis *summum bonum* čia tam tikra dalimi visuomet išlieka slėpiniu, į kurį jame paniręs būties dalyvis negali pažvelgti iš archimediško atskaitos taško. O *gnosis* atveju pažinimas bando „išsilaisvinti“ iš dalyvavimo būtyje *Metaxy* sąlygomis perspektyvos, t. y. bando įveikti pamatinį žmogaus *conditio humana*: taigi pažinimas pretenduoja į tikrumą *anapus* patirtinės tikrovės (Webb 2014: 198–199). To rezultatas, viena vertus, yra iliuzija, jog gnostikas turi tiesioginę būties struktūros intuiciją, tam tikrą neva „aukštesnį“ ar net absoliutų būties ir istorijos tikslo pažinimą; tačiau, antra vertus, nepaisant šio iliuzinio tikrumo gnostiko pažinimas neturi realios atramos būtyje – kadangi nėra įsišaknijęs atsivėrime būčiai, nėra įsišaknijęs šios būties patirtyje, kuri, kaip matėme aptardami džeimsiškojo empirizmo sampratą, ir yra vienintelis pažinimo šaltinis.

Kokią euristinę vertę turi tokią plačiai traktuojama „gnosticizmo“ sąvoka – visų pirma aiškinant moderniosios politikos problematiką, totalitarinių judėjimų ir ideologijų iškilimo ir susijusių klausimus? Viena vertus, kaip pažymi kai kurie komentatoriai, Voegelino „gnosticizmas“ dėl šios savo plačios traktuotės dažnai gali sukelti daugiau painiavos nei aiškumo analizuojant tiek Voegelino filosofiją, tiek joje nagrinėjamą moderniosios politikos problematiką. „Gnosticizmas“ skaitytojui kelia klaidingas istorines asociacijas su konkrečiu istoriniu laikotarpiu egzistavusiais religiniais-ezoteriniais mokymais, nors, kaip jau matėme, Voegelino filosofijoje šis terminas referuoja į sudėtingus sąmonės procesus, tam tikrą visuomet aktualią sąmonės deformacijos riziką, o ne konkretų istorinį fenomeną. Šios klaidingos istorinės asociacijos dažnai gali atitraukti dėmesį nuo tų (reikšmingų) problemų, kurias Voegelinas iš tiesų nagrinėja „gnosticizmo“ kontekste (Webb 2015: 28). Verta pasakyti, kad savo vėlyvuosiu kūrybos laikotarpiu vienoje iš konferencijų skaitytame pranešime pats E. Voegelinas pripažino, jog jei galėtų sugrįžti atgal – atsisakytų iš dalies klaidinančios sąvokos „gnosticizmas“, nes ji buvo vartojama siekiant apibendrinti daugelį sudėtingų, su sąmonės deformacija susijusių procesų (Voegelin 1978).

Antra vertus, kaip pažymėjo M. Franzas, Voegelino „gnosticizmo“ sąvoka leidžia mums pažvelgti ir įvertinti pamatinę sąmonės struktūrą ir giluminius sąmonės procesus, siejančius iš pažiūros heterogeniškas moderniąsias ideologijas. Negana to, „gnosticizmas“ Voegelino sąmonės teorijos kontekste leidžia geriau suprasti, iš kur randasi tam tikri išoriniai panašumai tarp totalitarinių judėjimų ir religijų, t. y. iš kur kyla kvazireliginiai šių judėjimų elementai, lėmę tai, jog šie judėjimai dažnai netgi būdavo vadinami „sekuliariomis religijomis“ arba „politinėmis religijomis“ (Franz 1998: 37).

Ši Voegelino totalitarizmo, kaip specifinio sąmonės struktūros deformacijos rezultato, analizė originaliai papildė XX a. totalitarizmo tyrinėjimus. Daugelis mąstytojų, nagrinėjusių XX a. totalitarinių judėjimų genezę ir esmę, panašiai kaip ir Voegelinas, priėjo prie išvados, jog XX a. totalitarizmas buvo ne įprasta autoritarinių diktatūrų atmaina, o specifinė, unikali politinės organizacijos forma, kurios centre buvo visų valstybės politinių, administracinių ir karinių išteklių subordinacija pačiai socialinės tikrovės transformacijai pagal tam tikrą ideologinės fikcijos provaizdį. Panašiai kaip ir Voegelinui, kuris teigia, jog „gnostikas mąstytojas turi mokėti pamiršti, kad kosmosas neiškyla iš sąmonės, o žmogaus sąmonė iškyla iš kosmoso“, H. Arendt savo „Totalitarizmo ištakose“ pažymėjo, kad totalitarinius judėjimus vienijantis bruožas yra tam tikras specifinis *santykis su pačia tikrove*, tiksliau, politinės prievartos remiama ideologinės fikcijos projekcija į tikrovę. H. Arendt atveju ši esminį totalitarizmo bruožą geriausiai perteikia frazė, jog „tvirtinimas, kad Maskvos metro yra vienintelis Pasaulyje, yra melas tik tol, kol bolševikai neturi jėgos sugriauti visus kitus metro“ (Arendt 345). Nors iškilių nacizmo ir stalinizmo tyrinėtojų, tokių kaip H. Arendt, R. Aronas ar J. Linz, pateikta analizė implicitiškai sugestijavo, jog šio politinio XX a. fenomeno pagrindas buvo specifinė sąmonės struktūra, lemianti ypatingą santykį su tikrove, ši sąmonės struktūra dažniausiai taip ir netapdavo eksplisiciniu tyrimo objektu ir likdavo neartikuliuota. Šių mąstytojų totalitarizmo analizė atskleidė išskirtinius ir vien totalitariniams judėjimams būdingus atributus, tokius kaip visuomenės atomizacija, totalitarinių valstybių institucijų amorfiškumas ir beprecedentė politinių sprendimų galios koncentracija vienose rankose (Arendt: 358, 392; Linz: 70); valstybės pragmatinių, *real-politik* interesų subordinacija ideologinės fikcijos palaikymo ir įgyvendinimo atžvilgiu (Aron: 254, 256; Arendt: 403–405; Linz: 68); masinis terorizmas, kaip pamatinė ideologinės fikcijos palaikymo ir politinio valdymo priemonė, iš esmės atsietą nuo bet kokių pragmatinių režimo sumetimų (Linz: 100–102; Aron: 279–280); ir totalitarinių sąjūdžių

valdančiojo elito saviidentifikacija su „objektyviais istorijos dėsniais“ ir tapimas šių dėsnių įgyvendinimo veikėjais (Aron: 266; Linz: 70). Vis dėlto nė vieno iš šių XX a. totalitarizmo tyrinėtojų analizė nuo šių (nors ir esminių) išorinių totalitarizmo *attribute* neperėjo prie bandymo atrasti tam tikrą bendrą juos lydinčią sąmonės struktūrą. Voegelino prieiga pasitelkti sąmonės filosofiją ir patirtinės struktūros analizę, kaip politinės tikrovės pažinimui būtina propedeutinį pratimą, leido pateikti „gnostinės“ totalitarinės sąmonės struktūros eksplikaciją ir šiuo požiūriu originaliai papildė totalitarizmo tyrimų sritį.

Ši analizė nepretenduoja pateikti išsamios „gnosticizmo“, marksizmo, Hegelio ar modernių totalitarinių judėjimų interpretacijos Voegelino darbuose. Vis dėlto tai, kas išdėstyta anksčiau, turėtų padėti geriau suprasti Voegelino „Naujajame politikos moksle“ randamą schemiškai išdėstytą moderniojo „gnosticizmo“ ir totalitarinių judėjimų kaip „eschatono imanentizacijos“ sampratos esmę Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos fone. Kaip ir minėta skyriaus pradžioje, pagrindinis tikslas čia buvo parodyti, jog bendroji šiame darbe plėtojama tezė galioja ir Voegelino XX a. totalitarinių judėjimų, kaip „gnosticizmo“ apraiškos, sampratos atveju: XX a. politinio ir socialinio chaoso, kurio liudininku ir pats buvo, ištakas Voegelinas regėjo patirtinės tikrovės deformacijoje – ir šiuo atveju socialinė ir politinė tvarka, jos struktūra ir dinamika giliausia prasme lieka išsiskynusi patirtinės tikrovės struktūroje. Socialinės ir politinės tvarkos Europoje dezintegracija ir apokaliptinių-totalitarinių judėjimų iškilimas čia, sekant platoniškoju antropologiniu principu, yra išsiskynę ir izomorfiškai atspindi sielos tvarkos dezintegraciją.

Kaip matyti iš Voegelino filosofijos istorijos ir politinės filosofijos analizės ankstesniuose skyriuose, tiek ankstyvosiose kosmologinėse civilizacijose, tiek senovės Izraelyje ir galiausiai ryškiau nei kur kitur – Platono etikoje ir politinėje filosofijoje – sąmonės atsivėrimas neobjektinėms, dalyvavimo platesniame būties kontekste patirtims Voegelinui visuomet yra socialinės ir politinės tvarkos konstitutyvini principas. Visuomenės tvarka yra išsiskynusi žmogaus dalyvavimo platesniame būties kontekste, dalyvavimo visuose būties sektoriuose patirtyje: kosmologinių imperijų atveju visuomenės organizacija atspindėjo kompaktišką patirtinę tikrovę, Izraelio atveju – diferencijuotą, egzistencijos transcendentinio Jahvės akivaizdoje, patirtinę tikrovę. O platoniškoje valstybės vizijoje – ši tvarka buvo išsiskynusi

diferencijuotoje *Agathon* patirtyje. Taigi visuomenės tvarka yra sąmonės dalyvavimo visuose būties sektoriuose patirties objektyvacija, veidrodis šios išplėstinės patirtinės tikrovės atspindys:

Visuomenės tvarka nėra išradimas, atsirandantis iš autonomiško proto pritaikymo konkrečiai problemai. Tai greičiau jau daugiau ar mažiau adekvatus, nors visuomet ir būtinai netobulas, mėginimas egzistavimo visuomenėje faktui suteikti prasmę. Jis reprezentuoja judesį link aukštesnio laipsnio sąryšio su suvokta, bet iš esmės nesuvokiama, Visybe [angl. *apprehended, but essentially incomprehensible Whole* – aut. past.]. Jis suteikia simbolinę išraišką tvarkos paveiklui, užpildančiam žmogaus sąmonę. Jis randasi iškviečiant, įvardijant ar fiksuojant tvarkos elementus arba bruožus. Šia prasme visuomenės yra evokacijos arba dvasios objektyvacijos (Voegelin 2000e: 16).

Jei visuomenės tvarka yra įsišaknijusi taip suprantamoje išplėstinėje dalyvavimo būties visumoje (ne-objektinėje) patirtyje, tai mėginimas panaikinti ar iškreipti šią dalyvavimo patirtį – mėginimas „iškristi“ anapus paties *dalyvavimo būtyje*, siekis įveikti šią *conditio humana* – visuomet turės destruktivių pasekmių šios visuomenės tvarkai. Užsivėrimas pamatiniam visuomenės tvarkos organizaciniam principui, neobjektinėms dalyvavimo būties visumoje patirtims neišvengiamai paskatins šios tvarkos dezintegraciją. Būtent sąmonės užsivėrimas ją pačią peržengiančiam būties, kurioje mes esame panardinti, slėpiniui, slėpiniui, kuris, nors ir yra slėpinys, veikia kaip organizacinis sielos tvarkos principas, Voegelinui ir buvo pamatinė prielaida apokaliptinio masto politinei suirutei XX a. viduryje, kurios liudininkas jis buvo.

Ar Voegelino filosofija siūlo „receptą“, kaip įveikti šią krizę? Veikiausiai pirmasis žingsnis čia būtų atkūrimas gyvybingų simbolių, kurie anksčiau veikė kaip skaidrus lęšis, orientuojantis sąmonę neobjektinės patirtinės tikrovės link. Kaip matėme, autentiškos patirtinės tikrovės nunykimą, jos hipostazę, t. y. suobjektinimą, lydėjo būtent šių gyvybingų simbolių virsmas negyvomis, tamsiomis „sąvokomis“, praradusiomis savo tikrąją mediacinę funkciją. Dėl šios priežasties pirmoji užduotis atkuriant ryšį su transcendentiniu tvarkos šaltiniu turi būti gyvybingų, būties atžvilgiu skaidrių simbolių atkūrimas.

Ši užduotis, žinoma, nėra lengva, nes minėtieji gyvybingi simboliai iš jų kūrėjo pareikalautų beveik platoniško sielos atsigręžimo į būties šaltinį, *periagoge*. Voegelino žodžiais, „kai naktis nusileidžia ant simbolių, kadaise turėjusių savo dieną, būtina sugrįžti į gelmės naktį, kuri šviečia tiesa žmogui, pasiryžusiam jos siekti“ (Voegelin 1990b: 125). Gyvybingus simbolius atgaivinti tegali tas, kuris yra pasiryžęs prisiliesti prie šiems simboliams

gyvybę suteikiančios patirtinės „gelmės nakties“. Tai, savo ruožtu, reikalauja gerokai daugiau nei sugrįžti prie kadaise gyvybingų, bet šiandien užgesusių simbolių raidės – „tai užduotis, kuri pareikalautų naujojo Tomo, o ne neotomisto“ (Voegelin 1998b: 56).

Įdomu ir tai, jog ši politinės filosofijos, kurios centre randame sąmonės filosofiją, koncepcija leidžia iš naujo pažvelgti ir į politinio normatyvumo bei jo pagrindimo klausimą. Tam tikra patirtinės tikrovės struktūra, sąmonės balansas, užtikrinantis atvirumą taip suprantamam tvarkos šaltiniui, Voegelinui buvo pamatinė ir aukščiausioji teisingos politinės tvarkos normatyvinė sąlyga. Sąmonės atvirumas iki galo diskursyviam apibrėžimui nepavaldžiam, objektinės struktūros neturinčiam tvarkos šaltiniui yra pamatinis reguliatyvus principas politikoje, užtikrinantis politinės tvarkos tvarumą ir jos ryšį su etinėmis ir moralinėmis normomis. Šiuo atžvilgiu Voegelinas (pagrįstai arba ne) save laikė Platono politinės filosofijos (kurioje teisinga sielos tvarka yra teisingos politinės tvarkos principas) tradicijos tęsėju.

Toks politinio normatyvumo pagrindimas Voegelino politinę filosofiją iš esmės skiria nuo daugelio įtakingų XX a. liberaliajai mokyklai priskiriamų politikos filosofų, kuriems aukščiausiasis reguliatyvus teisingos politinės tvarkos principas buvo vienaip ar kitaip diskursyviai postuluojamas teisingumo principas (pvz., J. Rawlso remiantis teisingumo kaip nešališkumo koncepcija suformuluoti teisingumo principai (Rawls 2005) arba R. Nozicko individo laisvės principu grindžiama minimalios valstybės samprata (Nozick 2001)). Maža to, Voegelino prieigoje politinio normatyvumo arba teisingos politinės tvarkos klausimas buvo neatskiriamai susijęs su patirtinės tikrovės struktūra ir negali būti sprendžiamas remiantis *a priori*, nuo patirtinės tikrovės abstrahuotų principų ar hipotezių (tokių kaip, pvz., Rawlso pirminė pozicija) pagrindu.

Antra vertus, Voegelino politinė filosofija, kurioje politinio normatyvumo šaltinis kildinamas iš specifinės sąmonės sąrangos (arba, tiksliau, sąmonės sąrangos, leidžiančios atverti normatyvumą ontologiškai grindžiančioms patirtims), negali būti tapatinama ir su vadinamąja „realizmo“ mokykla, teigiančia, jog egzistuoja atskira ir autonomiška politinio normatyvumo rūšis (žr., pvz., Čelutka 2021; Williams 2005; Geuss 2008; Sleat 2021). Platono filosofijos interpretacija ir totalitarizmo analizė E. Voegelino darbuose atskleidžia, kad fundamentalus ontologinis normatyvumo politinėje tvarkoje šaltinis yra ikipolitinės, sąmonėje atsiveriančios būties tvarkos patirtys bei

specifinis sąmonės atvirumas tokio tipo patirtims. Panašiai kaip ir L. Straussas (žr. pvz. Strauss 2017), Voegelinas savo laikmečio politinės ir socialinės krizės ištakas siejo su universalių, racionaliai pagrindžiamų ir „vertybių“ reliatyvumą peržengiančių principų nunykimu. Panašiai kaip ir L. Straussas, sugrįžimą prie šių etinė ir politinę tvarką grindžiančių, universalių ir tvarų pagrindą būties struktūroje turinčių principų Voegelinas laikė vienintele išėjimu iš krizės ir destrukcijos. Tačiau skirtingai nuo L. Strausso, šių tvarką grindžiančių principų sunykimas Voegelino atveju yra siejamas ne tiek su krize Vakarų intelektualinėje tradicijoje ar istorizmo išsigalėjimu joje, kiek su deformacija patirtinėje tikrovėje, kuri ir yra gelminis intelektualinės tradicijos transformacijos veiksnys. Prigimtinės teisės ir ją grindžiančių „nekintamų teisingumo principų puolimas istorijos labui“, kuriais skundėsi L. Straussas (Strauss 2017: 23), Voegelinui buvo visų pirma dvasinės ir patirtinės, o tik paskui – intelektualinės krizės požymis.

Radikalių, totalitarinių mesianistinių judėjimų iškilimo ir senosios politinės tvarkos dezintegracijos patirtis Vakaruose Voegelinui greičiausiai parodė, jog tvarios politinės tvarkos ir normatyvumo politikoje šaltinio galiausiai nerandame nei abstrakčiuose, *a-priori* principu konstruojamuose etiniuose principuose, nei politiškume *per se*, politinę bendruomenę sudarančių narių bendrabūvyje ir tarpusavio santykiuose. Tvarus normatyvumo politikos šaltinis gali būti tik sąmonės atvertis ontologiniam tvarkos pagrindui, platoniškajam *Agathon*, kuris formuoja sielą, o per ją – ir politinę bei visuomeninę tvarką.

IŠVADOS

- (1) Disertacijos tyrimas atskleidžia daugialypį vaidmenį, kurį sąmonės filosofija atliko E. Voegelino politinėje mintyje. Tinkamas šio vaidmens įvertinimas leidžia ne tik geriau suprasti visą E. Voegelino politinės filosofijos projektą, bet ir naujai nušviečia atskirus, dažnai misinterpretuojamus šio mąstytojo politinės filosofijos elementus, tokius kaip politikos mokslo metodo, politinės reprezentacijos, „gnosticismo“ ir totalitarinių judėjimų ištakų ar politinio normatyvumo klausimus.
- (2) Voegelino filosofinės antropologijos ir sąmonės filosofijos genėzė vyko kaip reakcija į (jo požiūriu) redukcionistines tuo metu vyravusias mąstymo apie žmogaus patirtį ir sąmonę tradicijas, kurių ryškiausią pavyzdį reprezentavo Husserlio *egologinė* sąmonės samprata. Ši reakcija pasireiškė siekiu sukurti visapusišką ir kartu ontologiškai pagrįstą sąmonės teoriją, kuri ne eliminuotų, o, atvirkščiai, įtrauktų ir leistų eksplikuoti svarbias (neobjektines) žmogiškosios patirties formas. Taip suprantamą siekį lėmė platesnė metodinė nuostata, jog tvirtas visuomenės (įskaitant politikos) mokslų teorinis pagrindas turi remtis ne mažiau visapusiška, ontologiškai pagrįsta žmogaus filosofine koncepcija, kuri atsižvelgtų į žmogaus, kaip ontikiškai įsišaknijusio skirtingose būties klasėse, statusą.
- (3) Disertacijoje buvo atskleista Voegelino sąmonės filosofijoje ir filosofinėje antropologijoje implicitiškai glūdinti originali klasikinės (Platono, Aristotelio) ir modernios (W. Jameso, M. Schelerio, J. Schellingo) filosofinių tradicijų sintezė. Šios sintezės pamatinis motyvas yra siekis teoriškai pagrįsti bei eksplikuoti žmogaus ontologinį ir epistemologinį dalyvavimo būtyje pirmumą objektyvuojančio intencionalumo atžvilgiu: sąmonės dalyvavimas skirtingose ontinėse klasėse ir iš jo kylanti dalyvavimo perspektyva pažinime yra loginiu ir ontologiniu požiūriu pirmesnė refleksijos ir objektyvuojančio intencionalumo atžvilgiu. Taigi, nors ir išvystyta kaip parengiamasis žingsnis politinės filosofijos programoje, ši klasikinės ir modernios tradicijų sintezė siūlo savitus būdus spręsti šiuolaikinei fenomenologijai ir filosofinei antropologijai aktualias problemas, susijusias su intencionalumo sąvokos reikšmės ir ribų, epistemologinio solipsizmo, subjekto ir objekto dualizmo pažinimo teorijoje, filosofinės patirties sampratos ir kitais klausimais.

- (4) Voegelino politinei filosofijai skirtų darbų analizė sąmonės filosofijos kontekste atskleidžia specifinę politinės ir socialinės tikrovės tyrimų programą, kurios metodinį pagrindą sudaro sąmonės filosofija ir jos pagrindu išvystytas teorinis-konceptualinis karkasas. Šią priegą padiktavo pati Voegelino politiškumo samprata, kurioje sąmonėje išskylančios dalyvavimo platesniame būties kontekste patirtys struktūroja politinę tikrovę ir yra šios tikrovės konstitutyvinius principas. Žmogaus sąmonei neišvengiamai būdinga dalyvavimo platesniame būties kontekste (arba, kitaip tariant, tvarkos) perspektyva, kuri yra artikuliuojama politinės bendruomenės tvarkoje ir institucijose. Taigi sąmonės filosofija leidžia identifikuoti konstitutyvinius politinės tikrovės dinamiką lemiančius ir motyvuojančius veiksnius. Žvelgiant iš platesnės perspektyvos, taip suprantama politinės filosofijos, kurios centre yra sąmonės filosofija, programa iš esmės siūlo naują politinio pažinimo priegą, kurią būtų galima apibūdinti kaip „politinės hermeneutikos“ priegą.
- (5) Laikantis politinio pažinimo per sąmonės filosofiją programos, politinės bendruomenės egzistuoja visų pirma kaip save interpretuojantys dariniai, o bendruomenės narių sąmonėje atsiverianti būties tvarkos patirtis yra šios saviinterpretacijos principas. Dėl šios priežasties politinės bendruomenės tvarką ir raidą suprasti siekiantis mokslas suponuoja šios bendruomenės saviinterpretaciją konstituojančių būties tvarkos patirčių hermeneutinę interpretaciją. Taigi Voegelino politinio pažinimo, kurio centre yra sąmonės filosofija, metodinėje priegoje yra užkoduota alternatyva šiuolaikinio politikos mokslo teorinėms priegoms (pavyzdžiui, biheivioristinei, institucionalizmo ar racionalaus pasirinkimo), linkusioms abstrahuotis nuo klausimų, susijusių su bendruomenės savi-interpretacija platesniame patirtiniame lauke, apimančiame transcendencijos-imanencijos, istorinės egzistencijos ir pan. dimensijas. Šios alternatyvios priegos vaisingas panaudojimas socialiniuose moksluose nereiškia, kad turime būtinai sutikti su visomis Voegelino filosofinės antropologijos teorinėmis prielaidomis ar perimti visą susijusį Voegelino teorinį žodyną.
- (6) Galiausiai tyrimas atskleidžia originalų politikos normatyvumo pagrindimo būdą, susijusį su sąmonės filosofijos panaudojimu E. Voegelino politinėje filosofijoje. Tvarios politinės ir visuomeninės tvarkos šaltinis Voegelino politinėje filosofijoje yra lokalizuojamas

sąmonės atvirume specifinėms, neintencionalioms patirties formoms, kurios suteikia racionalų ontologinį pagrindą etinėms ir moralinėms normoms, o sąmonės užsivėrimas šio tipo patirtims yra pamatinė socialinės ir politinės tvarkos dezintegracijos prielaida. Sąmonės filosofija, leidžianti restauruoti ir iš naujo įvertinti etinę ir politinę tvarką grindžiančias patirties formas, turi terapinę funkciją politinėje filosofijoje. Ši Voegelino filosofijoje suponuojama politinio normatyvumo samprata, normatyvumo šaltinį politikoje kildinanti iš specifinės sąmonės sąrangos, originaliai papildo ir išplečia šiuolaikinėje politinėje filosofijoje aktualią diskusiją apie politikos normatyvumo autonomiją.

DISERTACIJOS TEMA PARENGTOS MOKSLINĖS
PUBLIKACIJOS

Caturianas, D., 2018. E. Husserlio egologinės sampratos kritika E. Voegelino darbuose. *Problemos* 93: 114–128.

Caturianas D., 2021. Patirties problema E. Voegelino filosofijoje. *Problemos*, 99, 34–47. <https://doi.org/10.15388/Problemos.99.3>

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Aleknienė, T., 2019. Įvadas. In: Platonas, *Filebas*, Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
2. Aleknienė, T., 1999. Sielos dermės, aidai.
3. Aleksandravičius, P., 2019. Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
4. Anderson, B. W., 2000. Revisiting Voegelin's Israel and Revelation after Twenty-Five years. In: Thompson, W. and Morse, D. L. (eds.), *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary Debate and Anthology*, Marquette University Press.
5. Anonymous, 2009. *The Cloud of Unknowing*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
6. Anthes, R., 1961. Mythology in Ancient Egypt. In: Kramer, S. N. (ed.), *Mythologies of the Ancient World*. Chicago: Quandrangle Books.
7. Arendt, H., 2001. Totalitarizmo ištakos, Vilnius: Tyto alba.
8. Aristotle., 1985a. Complete Works of Aristotle, Volume 1 : The Revised Oxford Translation.
9. Aristotle., 1985b. Complete Works of Aristotle, Volume 2 : The Revised Oxford Translation.
10. Aron, R., 1965. *Démocratie et totalitarisme*, Paris : éditions gallimard.
11. Badiou, A., 2012. *Plato's Republic*, Polity Press, Cambridge.
12. Bergbauer, H., 2020. Eric Voegelin and the Divine in World History. VoegelinView.
13. Bergson, H., 1935. *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton. Garden City, N.J.: Doubleday Anchor.
14. Bussanich, J., 2007. Eric Voegelin's Philosophy of Myth, *The European Legacy*, 12:2, 187–198, DOI: 10.1080/10848770701208277
15. Caturianas, D., 2018. E. Husserlio egologinės sampratos kritika E. Voegelino darbuose. *Problemos* 93: 114–128.
16. Caturianas D., 2021. Patirties problema E. Voegelino filosofijoje. *Problemos*, 99, 34–47. <https://doi.org/10.15388/Problemos.99.3>
17. Coggin, B. W., 1979. *Modern Age*; Chicago, Ill. Vol. 23, Iss. 3: 266.
18. Cooper, B., 1999. *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri.
19. Copleston, F., 1966. *A History of Philosophy Volume VIII Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*. New York: Doubleday.

20. Copleston, F., 1993. *A History of Philosophy: Volume 1 Greece and Rome*, Doubleday
21. Corey, D. D., 2002. Voegelin and Aristotle on Nous: What is Noetic Political Science? The Review of Politics 64, no. 1 (2002): 57–79.
22. Čelutka, S., 2021. Politikos autonomija kaip moralinis projektas. H. Arendt, M. Oakeshotto ir C. Schmitto koncepcijų analizė, daktaro disertacija, <https://doi.org/10.15388/vu.thesis.128>
23. Day, J., 2003. *Voegelin, Schelling, and the philosophy of historical existence*. University of Missouri Press, Columbia.
24. Dawson C., 1954. *Medieval Essays*, New York: Sheed and Ward.
25. Dawson C., 1958. *Religion and the Rise of Western Culture*, Imagebooks Doubleday, <https://www.abebooks.com/RELIGION-RISE-WESTERN-CULTURE-Christopher-Dawson/22800592677/bd>
26. Dekartas, R., 1978. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
27. Descartes, R., 1985. *The Philosophical Writings of Descartes, Volume 1*, Cambridge University Press.
28. Duraj, J. SJ., 2017. The Hermeneutics of Metaxy in the Philosophy of Plato, *Studia Bobolanum* 28 nr 4 (2017): 5–22.
29. Federici, M. P., 2002. *Eric Voegelin: the restoration of order*, Wilmington.
30. Flanagan, O., 1997. *Consciousness as a Pragmatist Views It*. In: Putnam, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. Fortescue J., 1825. *De Laudibus Legum Angliae*, Cambridge.
32. Franz, M., 1998. Gnosticism and Spiritual Disorder in the Ecumenic Age. *Political Science Reviewer*; Wilmington Vol. 27 (1998): 17.
33. Franz, M., 2005. The Concept of Gnosticism and the Analysis of Spiritual Disorder. *The Political Science Reviewer*, 34, 28–47. Retrieved from <https://politicalsciencereviewer.wisc.edu/index.php/psr/article/view/439>
34. Gale, R., 1999. *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Gebhardt, J., 1982, *Toward the process of univeral mankind: the formation pf Voegelin’s Philosophy of History*, In: Sandoz, E. (sud.), *Eric Voegelin’s Thought: a Critical Appraisal*, Duke University Press
36. Gebhardt, J., 1999. Editor’s Introduction, In: Voegelin, E., 1999b, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 25: History of Political Ideas, Volume VII, The New Order and Last Orientation*, University of Missouri Press.
37. Gellner, E., 1996. *Tautos ir nacionalizmas*. Vilnius: Pradai.

38. Germino, D., 1964. Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory, *The Review of Politics*, Jul., 1964, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1964), pp. 378–402.
39. Germino D., 1978. Eric Voegelin's Framework for Political Evaluation in His Recently Published Work, *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 1 (Mar., 1978), pp. 110–121.
40. Germino, D., 2000. Editor's Introduction, In: Voegelin, E., 2000b. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16: Order and History, Volume III, Plato and Aristotle*, University of Missouri Press
41. Gerson, P. L., 1993. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?, *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 3 (Mar., 1993), pp. 559-574, Philosophy Education Society Inc.
42. Geuss, R., 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press.
43. Gregorić, P., Grgić, F., 2006. Aristotle's notion of experience, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (1):1–30 January 2006.
44. Harter, N., 2016. *Eric Voegelin's Reading of William James: Towards an Understanding of Leading within the Tensions of a Pluralistic Universe*, In: Keleman, M., Rumens, N. (eds.), *American Pragmatism and Organization: Issues and Controversies*, Routledge.
45. Hauriou, M., 1929. *Precis de droit constitutionnel*, (2d ed.), Paris.
46. Havard, W. C., 1977. Notes on Voegelin's Contributions to Political Theory, *Polity*, Vol. 10, No. 1 (Autumn, 1977), pp. 33–64.
47. Havard W. C., 1984, *The Recovery of Political Theory: Limits and Possibilities*, Louisiana State University Press.
48. Heidegger, M. 2014. *Būtis ir laikas*, VGTU Leidykla Technika.
49. Heilke, W. T. 1994. Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition, *The Review of Politics*, Autumn, 1994, Vol. 56, No. 4 (Autumn, 1994), pp. 727–752.
50. Hérakleitas., 1995. *Fragmentai*, ALK.
51. Herndon J. C., 2003. *Voegelin's History of Political Ideas and the problem of Christian order: a critical appraisal*, LSU Doctoral Dissertations. 2487.
https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/2487
52. Herndon J. C., 2011. *Voegelin on the Christian Imperium in the Middle Ages (Part I)*, VoegelinView. <https://voegelinview.com/voegelin-on-the-christian-imperium-in-the-middle-ages-pt-1/>

53. Hogan, M. P., 2001. Editor's Introduction, In: Voegelin, E., *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 14: Order and History, Volume I, Israel and Revelation*, University of Missouri Press.
54. Hallowell, J. H., 1987. Existence in Tension, In: McKnight, S. A. (ed.), *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Louisiana State University Press.
55. Hollweck A. T., Sandoz E., 1997. General Introduction to the series, In: Voegelin, E., *History of Political Ideas Volume I: Hellenism, Rome and Early Christianity*, University of Missouri.
56. Huffman, C., 1993. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, University Press.
57. Hughes, G. (sud.), 1998a, *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers.
58. Hughes, G., 1998b. *Balanced and Imbalanced Consciousness*, In: Hughes, G. (ed.), *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers.
59. Hughes, G. (2011) *Voegelin's Question of the Ground*, VoegelinView, <https://voegelinview.com/question-of-the-ground-pt-1/>
60. Hund W. D., 2019. *The Racism of Eric Voegelin*, *Journal of World Philosophies* 4 (Summer 2019): 1-22.
61. Husserl, E., 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Springer-
62. Husserl, E., 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston:
63. Husserl, E., 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Dordrecht: Kluwer academic publishers.
64. Inge, R. W., 1926. *The Platonic Tradition in English Religious Thought*. Longmans, Green and Company.
65. James, W., 1912. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans Green and Co.
66. James, W., 1976. *The Works of William James. Essays in Radical Empiricism*, eds. F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press, 1975–1988.
67. James, W., 1979. *The Works of William James. Some Problems of Philosophy*, ed. F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press.
68. James, W., 1984. *The Works of William James. Psychology: The Briefer Course*, eds. F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press.

69. James, W., 1987. Writings 1902 1910. Literary Classics of the United States, Inc., New York, N.Y.
70. James, W., 2002. Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London and New York: Routledge.
71. Kardelis, N., 2007. Vienovès įžvalga Platono filosofijoje, Versus aureus.
72. Kazlauskas, R., 2017. „Potestas quaerens auctoritatem. Politinė teologija tarp hierateumos ir strateumos“, Sociologija. Mintis ir veiksmai, 41 (2), p. 5-64. doi: 10.15388/SocMintVei.2017.2.11721.
- Kelsen H., 2004. A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's 'New Science of Politics': a Contribution to the Critique of Ideology (Practical Philosophy), De Gruyter.
73. Keulman, K., 1990. The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory. Pennsylvania State University.
74. Kromkowski, A. J., 2000. History of Political Ideas: Recovering the Text and Discovering Eric Voegelin as Teacher. The Review of Politics, Vol. 62, No. 4 (Autumn, 2000), pp. 777–793.
75. Kroeber, A. 1919. On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion, American Anthropologist 21 (3): 235–263.
76. Lamberth, D. C., 1997. Interpreting the Universe after a Social Analogy: Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe. In: Putnam, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
77. Laporte, J. M., S. J., 1963. Husserl's Critique of Descartes. Philosophy and Phenomenological Research 23 (3): 335–352.
78. Leidhold, W., 2018. Eric Voegelin's New Perspectives on History and Experience: A Paradigm Shift. Perspectives on Political Science 47 (3): 194–198. DOI: 10.1080/10457097.2018.1460129.
79. Levin, J., 2009. Hammurabi, Infobase Publishing, New York.
80. Levy, D. J., 1987. Political Order: Philosophical Anthropology, Modernity, and the Challenge of Ideology, Baton Rouge : Louisiana State University Press.
81. Linz, J. J., 2000. Totalitarian and Authoritarian Regimes, London: Lynne Rienner Publishers.
82. Lovejoy, O. A., 1933. The Great Chain of Being. Harvard University Press.
83. Markevičius, D., 2021. Filosofija per istoriją kaip ateizmo ir sekuliarizacijos kritika Augusto Del Noce'ės mąstyme. Daktaro

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.232>

84. McCarl, S. R., 1992. Eric Voegelin's Theory of Consciousness. *The American Political Science Review* 86 (1): 106–111.
85. McGuire, S. F., 2011. Voegelin and Schelling on Freedom and the Beyond, In: Trepanier, L., McGuire, S. F. (eds.), *Eric Voegelin and the continental tradition : explorations in modern political thought*, University of Missouri Press.
86. McKnight A. S. (sud.), 1987a. Eric Voegelin's Search for Order in History, Expanded Edition, Louisiana State University Press.
87. McKnight A. S., 1987b. The Evolution of Voegelin's Theory of Politics and History, in. Eric Voegelin's Search for Order in History, Expanded Edition ed. Stephne A. McKnight, Louisiana State University Press.
88. McMahan M., 1999. Eric Voegelin's Paradoxes of Consciousness and Participation , *The Review of Politics* , Winter, Vol. 61, No. 1 (Winter, 1999), pp. 117–139.
89. McPartland, T., 2010. Lonergan and Voegelin on Political Authority. APSA 2010 Annual Meeting Paper, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1642482>.
90. Meyerhoff, H., 1961. Translator's Introduction, In: Scheler, M., *Man's place in nature*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
91. Meyers, E. M., 1997. The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East: Volume 3. Oxford University Press.
92. Mitchell, M. T., 2005. Personal Participation: Michael Polanyi, Eric Voegelin, and the Indispensability of Faith. *The Journal of Religious Ethics* , Mar., 2005, Vol. 33, No. 1 (Mar., 2005), pp. 65–89
93. Moulakis, A., 2000, Editor's Introduction, In: Voegelin, E., *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 15: Order and History, Volume II, The World of Polis*, University of Missouri Press.
94. Morrissey, P. A., 1998, Voegelin, Religious Experience, and Immortality, In: Hughes, G. (ed.), *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers.
95. Niebuhr, R. R., 1997. William James on Religious Experience. In: Putnam, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
96. Niezgodą, T., 2022, Revelation and Philosophy in the Thought of Eric Voegelin, *Open Theology*, vol. 8, no. 1, 2022, pp. 153–172. <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0199>.
- Pitkin, H., 1967. The Concept of Representation, University of California Press.

97. Nozick, R., 1999. *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell.
98. Petuška V., 2018. The Problem of Participation (Methexis) in Plato's Parmenides and Greater Hippias. *Problemos*, 94, 156–167. <https://doi.org/10.15388/Problemos.2018.0.0.120030>
99. Planinc, Z. 2013, The Uses of Plato in Voegelin's Philosophy. *Voegelinview*. (<https://voegelinview.com/the-uses-of-plato-in-voegelin-s-philosophy/>)
100. Plato, 1997. *Complete Works*. Ed. Cooper, M., Hackett Publishing Company.
101. Platonas, 1995. *Timajas*. Kritijas, Aidai.
102. Platonas., 2000a, *Puota*, Aidai.
103. Platonas., 2000b. *Valstybė*, Vilnius, prada.
104. Platonas., 2005. *Antrasis ir septintasis laiškas*, aidai.
105. Platonas., 2019. *Filebas*, Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
106. Plotinus, 2013. *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna, Forgotten Books.
107. Price, G. L. 1994. Eric Voegelin: a classified bibliography. *Bulletin of the John Rylands Library* 76 (2):3–180 (1994).
108. Price, G. L., 1998. The Epiphany of Universal Humanity, In: Hughes, G. (ed.), *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers.
109. Poirier, M. W., 2009. Eric Voegelin's Immanentism: A Man at Odds with the Transcendent? Part II, continued from *Appraisal* 7 (2): 21–30; *Appraisal* 7 (3): 25–38.
110. Porter M. J., 2000. The Birth of Modernity. *The Review of Politics*, Autumn, 2000, Vol. 62, No. 4 (Autumn, 2000), pp. 7950808.
111. Putnam R. A., 1997. Some of Life's Ideals. In: Putnam, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
112. Radžvilas V. 2018. Tautos ir nacionalinės valstybės ateitis moderniosios „Babelio bokšto“ vizijos perspektyvoje. *Politologija*, 89 (1), 23–56. <https://doi.org/10.15388/Polit.2018.1.11663>
113. Radžvilas, V., 2007. Kelios pastabos apie Europos studijas, *Politologija*. 2007, Nr. 4 (48), p. 3–22.
114. Rawls, J. 2005. *A Theory of Justice: Original Edition*. President and Fellows of Harvard College.
115. Rhodes, J. M., 1987. Philosophy, Revelation, and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin. *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 4 (Nov., 1987), pp. 1036–1060

116. Rhodes, J.M. 2013, What is the Metaxy? Diotima and Voegelin. Voegelinview. (<https://voegelinview.com/what-is-the-metaxy-diotima-and-voegelin/>)
117. Russell, G., (1989). Eric Voegelin on the Truth of In-Between Life: A Meditation on Existential Unrest. *A Journal of Political Philosophy*, Spring 1989 Volume 16 Number 3.
118. Sandoz, E., 1962, Voegelin's Idea of Historical Form, *CrossCurrents*, Vol. 12, No. 1 (Winter 1962), pp. 41–63.
119. Sandoz, E. (sud.), 1982, *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, Duke University Press.
120. Sandoz, E. (sud.), 1991, *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Louisiana State University Press.
121. Sandoz, E., 2012, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*. Louisiana State University Press. Science + Business Media B.V.
122. Scheler, M., 1958, *Philosophical Perspectives*, Boston, Beacon Press.
123. Scheler, M., 1961. *Man's place in nature*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
124. Schmitt, C., 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press.
125. Schmutz, J., 1995. La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin. *Revue Philosophique De Louvain*, 93(3), 255-284. Retrieved September 9, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/26341259>
126. Schupmann, Benjamin A., 2018. *The Concept of the Political, Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*, Oxford, 2017; online edn, Oxford Academic, 18 Jan. 2018, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198791614.003.0003>, accessed 19 Oct. 2022.
127. Sebba, G., 1982, *Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin*, In: Sandoz, E., *Eric Voegelin Thought: A Critical Appraisal*, Durham, Duke University Press.
128. Seiler, R. S., 2017. *A Philosopher and a Psychoanalyst: Eric Voegelin and Donald Winnicott on the In-Between of Human Life*, VoegelinView, <https://voegelinview.com/philosopher-psychoanalyst-eric-voegelin-donald-winnicott-human-life-part/>
129. Sleat, M., 2021. Realism and Political Normativity. *Ethic Theory Moral Prac* 25, 465–478 (2022). <https://doi.org/10.1007/s10677-021-10239-8>

130. Sprigge, T. L. S., 2006. James, Empiricism, and Absolute Idealism. In: Shook, R. J., Margolis, J. A. (eds.), *Companion to Pragmatism*, Blackwell.
131. Stradaioli, N., 2019. Eric Voegelin's early writings: his debt to Max Scheler. «Il Pensiero Politico», LII, 1.
132. Stöhr A., 1921. Wege des Glaubens, Vienna and Leipzig.
133. Stoškus M., 2013. Leo Straussas: istorizmas, politinė filosofija ir politikos mokslas. *Problemos*, 83, 96-106. <https://doi.org/10.15388/Problemos.2013.0.830>
134. Strauss, L. 2017. Prigimtinė teisė ir istorija, Tyto Alba, Vilnius.
135. Strauss, L., 1988. What is Political Philosophy? And Other Studies, University of Chicago Press.
136. Sweeney, L., (1983). Participation in Plato's Dialogues: Phaedo, Parmenides, Sophist, and Timaeus. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 123. <https://orb.binghamton.edu/sagp/123>
137. Thompson, K. W., 1991. Voegelin and Politics, In: Sandoz, E., (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Louisiana State University Press.
138. Thompson, W. M., 1998. Philosophy and Meditation: Notes on Eric Voegelin's View. In: Hughes, G. (ed.), *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers.
139. Tocqueville A.D., 1996, Apie Demokratiją Amerikoje, Margi raštai.
140. Torres, B., 2022. Eric Voegelin's Reading of Plato. In: Torres, B. and Monserrat-Molas, J. (eds.), *Eric Voegelin's Political Readings*, Routledge.
141. Torres, B. and Monserrat-Molas, J. (eds.), 2022a. Eric Voegelin's Political Readings, Routledge.
142. Torres, B. and Monserrat-Molas, J., 2022b. Eric Voegelin's Search for Order, between the Past and the Future. In: Torres, B. and Monserrat-Molas, J. (eds.), *Eric Voegelin's Political Readings*, Routledge.
143. Trepanier, L., 2008. The Recovery of Science in Eric Voegelin's Thought. In: Trepanier, L. (ed.), *Technology, Science, and Democracy*. Southern Utah University Press.
144. Trepanier, Lee., 2017. Culture and History in Eric Voegelin and Christopher Dawson. *Political Science Reviewer*. 41.
145. Voegelin, E., 1942. The Theory of Legal Science: A Review, 4 *La. L. Rev.* (1942). <https://digitalcommons.law.lsu.edu/lalrev/vol4/iss4/4>
146. Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

147. Voegelin, E., 1966. *Anamnesis, Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Munich
148. Voegelin, E., 1970. *The Eclipse of Reality*. In: Natanson, M. (ed.), *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague: Martinus Nijhoff.
149. Voegelin, E., 1978. *The Structure of Modernity*. Lecture outline, proceedings, typescript and correspondence. Nashville, Tennessee: Conference on Gnosticism and Modernity, Vanderbilt University.
150. Voegelin, E., 1980. *Conversations with Eric Voegelin*, Thomas More Institute.
151. Voegelin, E., 1984. *The Meditative Origin of the Philosophical Knowledge of Order*, In: Lawrence, F. (ed.), *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences*, Supplementary Issue of the Lonergan Workshop Vol.4. Chico, CA: Scholars Press.
152. Voegelin, E., 1990a. *Anamnesis*. Columbia: University of Missouri Press.
153. Voegelin, E., 1990b. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12. Published Essays: 1966–1985*, Louisiana State University Press; First Edition.
154. Voegelin, E., 1995. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 1. On the Form of the American Mind*. Columbia: University of Missouri Press.
155. Voegelin, E., 1997a. *Science, Politics and Gnosticism*. Washington D.C.: Regnery Publishing.
156. Voegelin, E., 1997b. *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 2: Race and State*. Louisiana State University Press.
157. Voegelin E., 1997c. *History of Political Ideas Volume I: Hellenism, Rome and Early Christianity*, University of Missouri Press.
158. Voegelin, E., 1997d. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 20: History of Political Ideas, Volume II, The Middle Ages to Aquinas*, University of Missouri Press.
159. Voegelin, E., 1998a. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 21: History of Political Ideas, Volume III, The Later Middle Ages*. Columbia: University of Missouri Press.
160. Voegelin, E., 1998b. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 24: History of Political Ideas, Volume VI, Revolution and the New Science*. Columbia: University of Missouri Press.

161. Voegelin, E., 1999a. *The Collected Works Of Eric Voegelin. Volume 18: Order and History, Volume V, In Search of Order.* Columbia: University of Missouri Press.
162. Voegelin, E., 1999b. *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 25: History of Political Ideas, Volume VII, The New Order and Last Orientation.* Columbia: University of Missouri Press.
163. Voegelin, E., 1999c. *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 26: History of Political Ideas, Volume VIII, Crisis and the Apocalypse of Man.* Columbia: University of Missouri Press.
164. Voegelin, E., 1999d. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State.* Columbia: University of Missouri Press.
165. Voegelin, E., 2000a. *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 10: Published Essays, 1940–1952.* Columbia: University of Missouri Press.
166. Voegelin, E., 2000b. *Collected Works of Eric Voegelin. Volume 16: Order and History, Volume III, Plato and Aristotle, ed. D. Germino.* Columbia: University of Missouri Press.
167. Voegelin, E., 2000c. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17. Order and History Volume IV: The Ecumenic Age, University of Missouri Press.*
168. Voegelin, E., 2000d. *The Collected Works Of Eric Voegelin. Volume 5. Modernity Without Restraint.* Columbia: University of Missouri Press.
169. Voegelin, E., 2000e. *The Collected Works Of Eric Voegelin, Volume 15. Order and History Volume 2: The World of Polis.* Columbia: University of Missouri Press.
170. Voegelin, E., 2001. *The Collected Works Of Eric Voegelin. Volume 14: Order and History, Volume I, Israel and Revelation.* Columbia: University of Missouri Press.
171. Voegelin, E., 2002. *Collected Works of Eric Voegelin. Volume 6: Anamnesis: On the Theory of History and Politics.* Columbia: University of Missouri.
172. Voegelin, E., 2003a. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 7. Published Essays: 1922–1928.* Columbia: University of Missouri Press.
173. Voegelin, E., 2003b. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 8. Published Essays: 1929–1933.* Columbia: University of Missouri Press.
174. Voegelin, E., 2011. *Autobiographical Reflections.* Columbia: University of Missouri Press.

175. von Sivers, P., 1997. Editor's Introduction, In: Voegelin, E., 1997b, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 20: History of Political Ideas, Volume II, The Middle Ages to Aquinas*, University of Missouri Press.
176. Walsh D. 1998. Editor's Introduction, In: Voegelin, E., 1998, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 21: History of Political Ideas, Volume III, The Later Middle Ages*, University of Missouri Press.
177. Walsh, D., 1981. The Scope of Voegelin's Philosophy of Consciousness, *Philosophical Studies* (Dublin) 28:45–61 (1981).
178. Walsh, D., 2021. History as Constituted by What it Cannot Contain: Israel and Revelation, In: Carbajosa, I. et al. (ed.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient*, Brill and Wilhelm Fink.
179. Webb, E., 1982, Eric Voegelin's theory of Revelation, in. Sandoz, E. (sud.), *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, Duke University Press.
180. Webb, E., 1997 Le Differenziazioni della coscienza, In: Lami, G. F. and Franchi, G. (eds.), *La Scienza dell ordine: Saggi su Eric Voegelin*, Rome: Antonio Pellicani Editore.
181. Webb, E., 2005. Voegelin's 'Gnosticism' Reconsidered, *The Political Science Reviewer*, 34, pp. 48–76. Available at: <https://politicalsciencereviewer.wisc.edu/index.php/psr/article/view/440>
182. Webb, E., 2014. *Eric Voegelin: Philosopher of History*. University of Washington Press.
183. Weber, M., 1978. *Economy and Society Vol. 1*, ed. G. Roth and C. Wittich, Berkeley: University of California Press.
184. Weber, M., 1963. *The Sociology of Religion*, Beacon Press.
185. White, J., 2012. Participation and Luminosity. *Eric Voegelin's Critique of Edmund Husserl's Phenomenology. Quaestiones Disputatae* 3 (1): 252–271.
186. Williams, B., 2005. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.
187. Wilshire, B., 1997. The breathtaking intimacy of the material world: William James's last thoughts. In: Putnam, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
188. Wiser, J. L. 1980, From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism. *The Review of Politics* , Jan., 1980, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1980), pp. 92–104.

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
bookshop.vu.lt, journals.vu.lt
Tiražas 10 egz.