

Topologija konca in eshatološka negotovost

Abstract

Topology of the End and Eschatological Uncertainty

The paper attempts to shed light on the specific structure of thinking about the End, which occurs from medieval apocalyptic eschatology and is marked by paranoid intervention from »uncertain subject«. The aim of the paper is to centre the term »collective paranoia« as a systematic structure of the paranoid production of the medieval rational system – as in the case of radical self-enclosed logic, which is in its core formed as the field of crisis.

Keywords: the end, crisis, collective paranoia, subject, uncertainty, eschatology

Marisa Žele is a PhD student of Philosophy at the Postgraduate school ZRC SAZU and a member of the editorial board of Platforma – journal for connecting PhD students of humanities and social sciences. (marisa.zele@gmail.com)

Povzetek

Prispevek poskuša osvetliti določeno strukturo mišljenja konca, ki vznikne iz srednjeveške apokaliptične eshatologije in jo zaznamuje paranoidna intervencija »negotovega subjekta«. Namen prispevka je centrirati pojem »kolektivne paranoje« kot sistemske strukture paranoidne produkcije srednjeveškega racionalnega sistema kot primera radikalne, vase zaprte logike, ki se v svojem jedru formira kot polje krize.

Ključni besede: konec, kriza, kolektivna paranoja, subjekt, negotovost, eshatologija

Marisa Žele je doktorska študentka filozofije na Podiplomski šoli ZRC SAZU in članica uredništva revije Platforma – revije za povezovanje doktorskih študentov humanistike in družboslovja (marisa.zele@gmail.com)

Pričujoči prispevek postavlja v ospredje mišljenje konca, kolikor ta v pogon požene krizni mehanizem pričakovanja njegovega prihoda. Gre za poskus, kako misliti konec v vseh njegovih posledicah, tako skozi subjektivno pričakovanje kot skozi negotovost, ki ju prisotnost konca bistveno proizvede. Moj namen bo zasledovati fenomene, ki so izvorno vezani na bližino konca, pri čemer mi bo za podlago služil eshatološki okvir srednjega veka¹ – tam namreč stiska končnosti proizvaja paranoidno situacijo, v kateri subjekt locira figuro nečesa grozečega, ki njegov obstoj preprede z negotovostjo. Pri tem ne gre toliko za pričakovanje konca, kot gre za njegovo nedoločenost, ki se kaže kot pogoj subjektive negotovosti, kar bo natanko to, na kar bom usmerila pojem »kolektivne paranoje«, ki jo bom razdelovala kot sistemsko strukturo paranoidne produkcije srednjeveškega racionalnega sistema.

Zmotno bi bilo misliti, da ta paranoja izvira iz končnosti kot take, saj bi se pri tem omejili samo na njene simptome. Bistvena je naslonitev na Freudov mehanizem paranoje in razvitje misli, da paranoja v obravnavanem pomenu ni beg od končnosti, temveč je lepilo, ki tisto, kar v paniki razpada, lepi nazaj v celoto. Trdila bom, da izvira iz negotovosti, ki se bistveno generira »od znotraj«, četudi je ob tem prisotna projekcija navzven, v realno pogojenost njene zunanje grožnje. V nadaljevanju nameravam demonstrirati, da zanjo torej ni toliko bistvena končnost kot taka, temveč je njen izvor prav v negotovi situiranosti gotovega konca.

Ob tem se odpira še eno polje, ki z zadano problematiko vleče močne vzporednice in sega v njeno akumulativno jedro, ki se stika z našo sodobnostjo – to je polje krize, ki jo je mogoče locirati skozi serijo njene historične pojavnosti in nadalje, vztrajati pri tezi njene permanentnosti. Trdim, da sta kriza in negotovo čakanje na iminenten konec inherentno povezana in da se nam bogat imaginarij srednjeveškega dispozitiva sveta ponuja kot grafični prikaz, skozi katerega lahko mislimo repetitivno gesto krize.²

Srednji vek je bistveno doba končnosti, zaznamovana s subjektivno negotovostjo, prepređeno z grožnjo konca, ki ga obljublja Bog, in posledično sistemsko paranoidno produkcijo, ki vanj intervenira. Proučevanje tega nenavadnega časa, v katerega je »kolektivna paranoja« izvorno vpisana – kajti, kot bomo videli, vase zajame dobesedno ves svet – nam ponuja možnost ekstrapolacije strukture krize,

¹ Ta okvir je zaradi svoje zgodovinske in topološke uvrščenosti bistveno krščansko eshatološki – srednjeveška eshatologija kot nauk o poslednjem je torej zaznamovana z nenehno grožnjo konca in serijo zadnjih ciljev, ki mu predhajajo (kot sta pokoritev za grehe in težnja po univerzalizaciji božjega nauka).

² Prva misel, ki nas ob proučevanju krize kot historičnega fenomena precej spontano spreleti, je status njene ponovljivosti. Zdi se, da krizo določa močna težnja po lastni repetitivnosti – pojavlja se vedno znova in znova in, ko se ponovno potuhne, se ta moment njene »ustavitve« (ki pa vsekakor, vztrajam, ni moment njenega konca) ponovno prekine. Za krizo se torej zdi, da se rada giba v nekih nedoločenih intervalih pulzirajoče repetitije. Je stanje, ki vztraja tudi takrat, ko zbuja občutek, da je usahnilo in se nato zakamuflira v bolj razpuščeno formo, do nove pojavitve, ki požene taisto gibanje znova »naokoli«.

ki ob tem nikakor ne zastara, temveč ravno nasprotno – vztraja še naprej. Kako torej misliti konec skozi dobo velike evropske krize, kot je bila srednjeveška?

Svet se bo iztekel in se izteka dnevno ter se obrača proti (svojemu) koncu
– kajti, ali poseduje kaj, kar ni zavezano h koncu? (Columbanus, 6. st.,
Instructiones; v Palmer, 2014: 82)³

Srednjeveški dispozitiv sveta je bil zaznamovan s pričakovanjem konca, ki naj bi nastopil v hipu, ko bo svet dopolnil končno število dni. O njegovem izteku ni bilo mogoče podvomiti. Sklepanje je sledilo preprostem načelu kavzalnosti: vse, kar obstaja, se je moralo nekoč začeti in zato se mora enkrat tudi končati. Koncept konca je bil vtkan v model srednjeveškega mišljenja časa, pri čemer je bil konec zgodovine naznanjen vnaprej in tako uvrščen v kategorijo *samoumevnega*. Namreč, sporočilnost krščanske parabole je bila nedvoumna: vse zemeljske reči so zapisane svojemu propadu, svet je minljiv, ljudje pa umrljivi. Tako kot je svet nastal, se bo tudi končal. Seveda z božjo pomočjo, ki kroji tako njegov nastanek kot njegovo poslednjo razpustitev v nič, oziroma povedano kar z besedami samega Boga: »Jaz sem Alfa in Omega, Prvi in Zadnji, začetek in konec.« (Raz 22,13)⁴ In ne nazadnje, konec je bil človeštvu tudi dobesedno obljubljen⁵ kot tisto, kar bo sledilo prihodu odrešenika in bo tako ključno za manifestacijo Zadnje sodbe in kolektivnega odrešenja.

O izteku časa ni bilo mogoče podvomiti. A ta gotovost konca je bila hkrati tesno zvezana s svojim nasprotjem – negotovostjo, ki je izhajala iz časovne nedoločenosti njegovega dejanskega prihoda. O datumu nastopa poslednjega dne je bilo mogoče le ugibati, vendar je veliko namigov posredovalo že samo sveto besedilo, dopolnjevali pa so ga poznejši eshatološki interpretacijski teksti.

Verjetno je najvplivnejše besedilo te vrste *Apokalipsa* Psevdo-Methodiusa iz poznega 7. stoletja, ki je imelo daljnosežne posledice za izoblikovanje celotne srednjeveške apokaliptične eshatologije. V njem so navedeni divji apokaliptični narodi, ki naj bi jih Aleksander Veliki zaradi njihove pokvarjenosti in nečistih poslov zazidal za mogočnimi bronastimi vrati, prekritimi z azbestom, in jih s pomočjo Boga zaklenil proč od preostalega sveta.⁶ Vendar, vrata naj bi se ob koncu časa

³ »*Mundus enim transibit et cottidie transit et rotatum ad finem – quid enim habet quod fini non assignet?*«

⁴ Podobno tudi v Raz 21,6 in Raz 1,8.

⁵ Kot lahko beremo na več mestih Svetega pisma, npr. 2 Timotej, 1 Janez, 2 Tesaloničanom, Razodetje, itd.

⁶ Vir teh srednjeveških spekulacij je bil *Roman o Aleksandru* (Pseudo-Callisthenes, 1997), priljubljeno srednjeveško čtivo, ki je podrobno opisovalo legendarne podvige Aleksandra Velikega (rojen leta 356, umrl 323 pr. n. št.) v njegovem življenju, zlasti tiste, ki naj bi se zgodili na njegovih vojaških pohodih na Vzhodu, torej na drugi strani meja tedaj poznane sveta.

zlomila in silam apokalipse, ki so do tedaj čakale za njimi, odprla prosto pot, da svet privedejo do njegovega konca:

Nato se bodo Severna vrata odprla in ven bo planila sila narodov, ki jih je Aleksander zadržal; in cela Zemlja bo pretresena od njih videza in ljudje bodo v grozi bežali, in, trepetajoč se bodo poskrili v gorah in v jamah in po grobiščih. In ti bodo pokončani od samega strahu in veliko jih bo pomrlo od smrtne groze in nikogar več ne bo, da bi pokopal njihova trupla. (Pseudo-Methodius, 2012: 131)

Kljub neuničljivosti Aleksandrovih vrat (»ne bodo jih mogli odpreti [od znotraj] ne z jeklom [...] ne z ognjem« (ibid.: 99)), Psevdo-Methodius napove trenutek, ko se bodo naposled vdala in skozi bodo planili prinašalci konca ter dobesedno požrli svet:

[...] žrli bodo meso ljudi in pili kri zveri kot vodo; [...] in žrli bodo nečiste reči [...] in trupla živali in splavljenih zarodkov. Zaklali bodo majhne otroke [...] in to ob njihovih materah [...] ter jih požrli. (ibid.: 133)

Datum tega spektakularnega dogodka sicer ni znan, je pa bralcu dano v vednost, da ga je sam Aleksander navedel tik nad varnostnimi vrati (in ga je potem takem moral poznati). Torej, ne gre za to, da je preboj vrat mogoč kadarkoli, ker je negotova njihova vzdržljivost pred rastočo sovragovo silo, pač pa, da ta *kadarkoli* obvisi v zraku, zaradi njegove časovne nedoločenosti – zato, ker ostaja datum *odprtja* neznan. Še več, z navedbo skrivnostnega datuma nad vrati postane jasno, da prebijanje prehoda skozi niti ne bo potrebno, saj se bodo vrata samodejno odprla natanko tedaj, ko bo napočil čas njihovega odprtja. In ker ta datum ostaja skrit, se srednjeveška negotovost glede prihoda konca veže neposredno na gotovost njegovega obstoja. Prehod namreč ni odvisen od tistega, ki želi stopiti skozi vrata, temveč od tistega, ki ta prehod omogoči. V ozadju ne stoji naklep kakšnega zlega duha, temveč samega Boga, torej tistega, ki sploh omogoči razcep sveta, ki se manifestira v Aleksandrovih vratih, pa tudi njegove končne razpustitve. Razcep, ki srednjeveški svet razdeli na njegovo grozečo zunanost in ogroženo notranjost.

Eno glavnih znamenj približevanja konca je premostitev te meje, ki se aprobeira skozi vdor zunanjega tujega v notranjo domačnost in njeno posledično izgubo. Začetek konca je naznanjen v spremenjeni poziciji tistega, ki bi moral ostati na svojem dodeljenem mestu – v tem primeru zaklenjen za Severnimi vrati. Namesto tega naj bi apokaliptična plemena ob koncu časa prestopila predpisano varnostno razdaljo in se razlila po evropskem revirju.

Gog in Magog, »[...] et Anog et Ageg et Achennaz et Dephar et Putinei et Libii et Eunii et Pharizei et Declemi et Zarmathae et Theblei et Zarmatiani et Chachonii et Amazarthe et Agrimardii et Anuphagii [...] et Tharbei et Alanes et Physolonicii

et Arcnei et Asalturii» (ibid.: 100), vseh dvaindvajset apokaliptičnih vladarjev in plemen, bo takrat krenilo nad svet v uničujočem pohodu ter ga skozi serijo različnih neprijetnosti pripeljalo do njegovega konca.

Prerokba Pseudo-Methodiusa je precej eksaktna in bralcu dopušča zanemarljiv prostor interpretacije. Manevrskega prostora pravzaprav ni – konec je zagotovljen (s strani Boga) in natančno vemo, kako naj bi bil videti (vojne, klanje, potresi, trpljenje in smrt⁷). Preostane le še razbiranje ključnih znamenj, ki bodo naznanjala njegov prihod. Vendar, pojavi se dilema: Kako jih z gotovostjo tudi prepoznati? In predvsem, kako to storiti pravočasno?

Odgovor na to ni podan predvsem zato, ker je bilo prepoznavanje znamenj zastavljeno kot božja preizkušnja za klasifikacijo vernikov in njihov poslednji sortiment – konec naj bi jih namreč razdelil na zveličane in pogubljene in ta grožnja je zahtevala takojšnje ukrepanje tistega, ki je trepetal pred strahovito božjo kaznijo. V srednjeveškem kontekstu je ta grožnja naslavljala neposredno njegovega subjekta – naslovnika božjega načrta, ki ga je določalo prav intenzivno ukvarjanje z zagato konca, vezano na (negotovo) najdbo lastne pozicije v iztekajočem se času.

Spekulacije o usodi sveta so se pripenjale na naslednje kronološko ogrodje: začetek in konec sta bila poznana in zakoličena v času. Znana je bila prigoda o tem, kako je Bog ustvaril svet, kako mu je to uspelo v vsej njegovi vsemogočnosti in v koliko dneh. Manj znano je sicer to, da je nekaterim celo uspelo izračunati natančen datum njegovega začetka: svet naj bi imel rojstni dan 1. septembra (po bizantinskem koledarju), oziroma 18. marca prvega leta, če sledimo heretičnemu računu Bede Častitljivega (rojen okoli leta 673, umrl 735) ali morda 25. marca, če upoštevamo zgodnji izračun Hipolita Rimskega (rojen okoli leta 170, umrl 235). Tudi datum konca naj bi obstajal, vendar je ostajal skrit in nedosegljiv – zapisan le na Aleksandrovih vratih. Temu navkljub so nekateri menili, da ga je mogoče izračunati.

Logika je bila naslednja: svet naj bi dočakal šest tisoč let,⁸ torej konec časovnice je bil, tako kot njen začetek, absolutno zaprt. Treba je bilo ugotoviti, kje leži točka »sedanjosti« in koliko je odmaknjena od stvarjenja sveta, nato pa izračun postaviti v kontekst šestih tisočletij, da bi se odgovorilo na pereče vprašanje, koliko let osta-

⁷ Tudi v Sv. pismu je te napovedi mogoče najti na več mestih: »Vzdignil se bo narod proti narodu in kraljestvo proti kraljestvu.« (Matej 24,7) Nastopila bo velika lakota in zemljo bodo premikali potresi. Ljudje se bodo spridili, postali bodo pokvarjeni in prizadejali še dodatno trpljenje v svetu (2 Timotej 3,1). Vstajali bodo lažni preroki in se izdajali za Boga, zavajali vernike ter jih speljali na stranpota (Matej 24,11).

⁸ Ker naj bi Bog ustvaril svet v šestih dneh (1 Mojzes 1,1-2,3) in ker je en božji dan ekvivalenten človeškemu tisočletju (2 Peter, 3,8), šest dni stvarjenja sveta vstopi v korespondenco s tisočletjem, od koder izvira število let, ki naj bi jih dočakal svet: $6 \times 1000 = 6000$.

ja do prihoda konca.

Iskanje subjektove situiranosti v času je poganjala nedoločenost konca, od koder je vzniknila specifična sistemska paranoidna situacija, ki se je simptomatično izražala v srednjeveškem preračunavanju časa. Kar na tem mestu definira srednjeveško paranojo, ni ponotranjenje dejstva, da bo sveta kmalu konec, temveč jo proizvede prav subjektova *negotovost*, ki vznikne iz same grožnje konca, ter se premešča v obsesivno računanje datuma njegovega prihoda. Eshatološko računanje je namreč poganjala težnja po vzpostavitvi sistema, ki bi prekinil subjektovo negotovost.

Rezultat je bil naslednji: v 3. stoletju so izračunali, da bo konec sveta nastopil leta 500. V 5. stoletju se je izračun spremenil – sveta bo zagotovo konec leta 801. Ali morda leto prej. In nato, tik pred njegovim drugim poskusom prihoda, ga je 8. stoletje prestavilo za kar 1249 let – prišel bo šele leta 2048. Vendar, ali je dejansko šlo za »prestavljanje naprej« ali pa je bila logika ravno nasprotna in se je pomikala »vzvratno«?

Poskusimo ji slediti skozi šest stoletij, bistvenih za srednjeveški eshatološki kalkulus časa, ki je ostajal prisoten tudi po njihovem poteku: V zgodnjem 3. stoletju sta Julius Afriški (rojen okoli leta 160, umrl 240) in Hipolit Rimski (rojen okoli leta 170, umrl 235) ločeno vzpostavila sistem datiranja AM I oziroma prvo verzijo sistema *anno mundi*, ki je štel pretečen čas od nastanka sveta (leto 1 AM I) do Kristusovega rojstva (leto 5500 AM I). Tako Julius kot Hipolit se umeščata v bližino leta 5700 AM I,⁹ torej tri stoletja pred prihodom konca. Hipolita do tega sklepa pripeljal naslednji izračun: od Adama do svetovnega potopa naj bi minilo 2242 let + 1141 let do Abrahama + 430 let do Eksodusa + 41 let do smrti Jozue in + 864 do smrti Ezekije + 114 let Josiaha + 107 let Ezra in nato do rojstva Kristusa še + 563 let.

Kristus je bil torej rojen leta 5502 AM I, kar se v sistemu AM I zaokroži na 5500 let, ki so minila od božjega stvarjenja sveta (Ogg, 1962: 5), s čimer postane znano tudi leto njegovega konca, ki naj bi Hipolitovemu času sledilo čez tri stoletja – torej 500 let po inkarnaciji Boga, leta 6000 AM I (ali v 5. stoletju, če ga prevedemo v naše štetje). Sistem AM I je dominiral dve stoletji, nato je po dopolnjenem svetovnem letu 5900 AM I (in z vstopom v srednjeveško dobo) sledila prva revizija sistema.

Pod vplivom Svetega Hieronima (rojen okoli leta 347, umrl leta 419 ali 420) se v 5. stoletju obudi Evzebijev (rojen okoli leta 263, umrl 339) štetje, kateremu se zaradi rabe sistema AM I do takrat ni namenjalo velike pozornosti. S padcem rimskega cesarstva se vzpostavi sistem datiranja AM II, ki stvarjenje sveta umesti 5199 let pred *prima resurrection* in leto 5900 AM I prestavi »nazaj« v 5700 AM II (Evzebij se leta 303 umesti v leto 5500, prva revizija pa je v veljavi skorajda dve stoletji pozneje).

Presenetljivo je to, na kar med drugimi medievalisti opozarja tudi Landes

⁹ Naprej bom pri datiranju zaradi jasnejše diferenciacije srednjeveških kronoloških sistemov uporabljala oznake AM I, AM II, AM III in AD, tako kot je v podobnih besedilih navada.

(1988), da čez dve stoletji, torej ko svet ponovno dopolni 5900 let po sistemu AM II in je manj kot stoletje oddaljeno od konca sveta (801 n. št.), nastopi druga revizija sistema in njegova sprememba v štetje AM III. Ponovitev te prestavitve je identična prvi prestavitvi iz sistema AM I v AM II – bližnje soočenje z usodnim letom 6000, že drugič rezultira v odskoku »nazaj« in ohranitvi *konca* na varni razdalji.

S tem se svet ponovno pomladi, pri čemer se sledi izračunu Bede Častitljivega, ki je za časa objave (leta 703) veljal za netočnega in celo heretičnega, saj je sledil masoretski različici Stare zaveze in ne grškemu prevodu – *Septuaginti* (LXX), na katerem sta temeljila prejšnja izračuna. Ker sta obe besedili vztrajali pri svojem datiranju, je prišlo pri Bedinem izračunu do drastične pomladitve sveta: od stvarjenja do božje inkarnacije naj bi minilo pičlih 3952 let, kar je premestilo prihod konca v daljno prihodnost (leta 2048 AM III).

Kmalu zatem je sledila še tretja revizija, ki pa je tokrat pripeljala do opustitve starega sistema AM. S kronanjem Charlemagna (Karla Velikega) za božič prej prelomnega leta 6000 AM II, pretvorjenega v 801 AD, se *anno mundi* nadomesti s sistemom štetja *anno domini* AD, s čimer se vsaj tako drastično prestavljanje konca, kot je bilo do tedaj, prekine.

Vendar konec ne izgine iz srednjeveške zgodovinske zavesti. Zgostitev anticipacije, ki nastane tik pred letoma 500 n. št. (5900 AM I) in 800 n. št. (5900 AM II), je mogoče zaznati tudi v neposredni bližini poznejših prelomnic, kot je bilo leto 1000 AD in obletnice Kristusove smrti leta 1033 AD. Bližnje soočenje s koncem ni sprožilo opustitve, temveč koncentracijo negotovosti, ki se je sproščala z redatcijo sistema in njegovo ponovno vzpostavitev, z vrnitvijo na izhodiščno točko. Navsezadnje lahko na več mestih beremo, da je mogoče datum konca poljubno premeščati in ga na novo izračunati, treba se je le poslužiti druge metode izračuna in to narediti natančno takrat, ko podan datum konca »zastara« (oziroma, ko stopi *preblizu*):

kogarkoli [ta] izračun ne zadovolji, naj se znoji in bere ter ga *izračuna bolje*.
[poudarila Marisa Žele] (*Additamenta Coloniensia ad Chronica* v Landes, 1988: 189)

vedeti moraš, da se bo svet zares v resnici končal v svojem šesttisočem letu;
ali bo ta čas *skrajšan* ali *podaljšan*, ve samo Bog. (Beatus, *Tractus in Apocalipsin* v Palmer, 2014: 141)

Konec torej ni bil le izračunljiv, temveč tudi *premestljiv*. Čas do njegovega prihoda se je lahko skrajšal ali podaljšal. Tako se je srednjeveški subjekt vedno znova situiral v bližini konca in se v nelagodju gibal nazaj, proč od njegove neposredne bližine. Njegovo mesto je bilo prav tam – na samem robu, tik pred koncem časa, vendar ne (še) na samem *koncu*. Subjekt anticipacije je bil *za sebe* v svojem jedru, zadnji subjekt zadnje dobe sveta – s koncem, vpisanim v svoj začetek.

V preračunavanju konca kot gesti upora se zrcali subjektovo ambivalentno razmerje z Bogom, ki predenj postavlja grožnjo lastnega uničenja. Gre za vztrajno interveniranje »čakajočega« v nepremakljiv božji dispozitiv, po katerem je konec vnaprej določen in že davno obljubljen. Bog se postavi kot stvaritelj sveta in hkrati kot njegov uničevalec. Kot tisti, ki že s trenutkom stvarjenja aktivira leto 6000 in odštevava čas do njegovega prihoda, ne da bi naznanil njegov časovni okvir.

S tem postavi dva pogoja, ki zaženetata eshatološki račun: prvi je ta, da je konec iminenten, drugi pa, da lahko ta nastopi kadarkoli, saj kronološka razdalja od »sedanjega mesta« do konca ostaja skrita. Ta razdalja tvori vmesni prostor, neka- kšno čakalnico srednjeveške zgodovine, kjer se vrteč se v lupingu odvija obsesivno preračunavanje njenega preostanka. To je prostor srednjeveške krize, prostor brezizhodnega položaja, ki se najbolj izrazito oblikuje prav okoli leta 5900, torej v poslednjem stoletju sveta, v katerem se skozi obsesivno preračunavanje odvija paranoidna produkcija. Na delu je specifična repeticija, ki se kaže ne le v vedno vnovičnem vračanju na prejšnjo pozicijo, pač pa tudi v ponavljajočem se postavljanju pomlajene verzije prejšnjega sistema.

Božjega apokaliptičnega scenarija, četudi bistveno zaznamovanega z njegovo uničevalno komponento, ni bilo mogoče spremeniti, mogoče pa je bilo vanj intervenirati. Prav nedovoljena *intervencija* je tista, ki sproži konflikt med Bogom in njegovim sledilcem. Prvi je ta, ki drugemu piše klavrno usodo, drugi pa tisti, ki je v zadnji instanci tudi *edini* nosilec božjega načrta – ves božji trud je namreč usmerjen le na enega naslovnika. Tistega, kateremu zapoveduje in prepoveduje, ki ga ljubi in neusmiljeno kaznuje – izvirnega grešnika, pred kogar postavlja vrsto selektivnih in sadističnih preizkusov, ki jih mora ta uspešno prestati, da si lahko sleče grešno naravo in se odene v nebeško haljo.

Božji preizkus se kaže kot igra razbiranja znamenj, ki jih mora subjekt v danem trenutku prepoznati. Skozi poskuse dešifriranja se ustvarja izrazito paranoidna situacija, v kateri se Bog postavi na mesto zarotnika, subjekt pa se spremeni v aktivnega paranoika, ki skozi iskanje znamenj poskuša ohraniti izginjajoči svet. Ker to počne venomer v senci konca, ki mu nikakor ne more ubežati, so tudi vsa znamenja, ki jih v svetu razbira, v zadnji instanci znamenja konca. Situacija je izrazito patološka, kajti paranoikova slika vedno nosi v sebi neko specifično resnico – ali, če se oprem na Freuda in njegovo obravnavo paranoične produkcije ljubosumnega moža, tudi če so vsi paranoikovi sumi utemeljeni in mu Bog nenehno grozi, je njegovo proizvajanje znamenj še vedno patološko. Realno paranoje namreč ne temelji v dejanskosti prikazujočih se znamenj Boga, temveč v njeni lastni strukturi.

V zadnjih desetletjih pred prihodom leta 801 AD II lahko razberemo tak primer intenzifikacije apokaliptične anticipacije, ki se ne kaže nikjer drugje kakor v prikazujočih se znamenjih:

Veliko znamenj [konca] je zabeleženih, ki naj bi se prikazala tistega leta: znamenje križa se je pojavljalo na oblačilih ljudi in kri je lila z neba in zemlje, in druga znamenja so se začela prikazovati [...] In šest dni pred božičem je grozovito grmelo in se bliskalo tako, da je zadelo cerkve [...], in ponoči je nad oblaki nastal nebesni obok in zatem je umrlo veliko ljudi. (*Vannus Mirabilis* (786 n. št.); v Landes, 1988: 191)

Svet je torej popolnoma prepreden z znamenji konca, ki se prikazujejo dobesedno »vsekovsod«. Kažejo se kot simptomi srednjeveške apokaliptične prognoze, prek katerih Bog komunicira z nosilcem svojega načrta in mu tako neprekinjeno grozi. Prikazuje mu znamenja, vendar ga ne opremi z dešifrirnim sistemom, ki bi mu omogočil pravilno branje. Zato je subjekt po eni strani nujno vpet v razbiranje znamenj, ki pa po drugi strani samo krepijo njegovo negotovost glede imenitnega konca. Kot nevzdržna se kaže misel, da je pravzaprav subjekt sam glavni povzročitelj njegovega prihoda – svet mora propasti, ker subjekt kot grešnik povleče nase greh, kar pa je v zadnji instanci konflikta z Bogom prav to, kar Bog od njega zahteva: da sam sebe pripelje do lastnega konca. V apokalipso je namreč vedno vtkan greh, kot pogoj očiščenja sveta, ki se lahko dogodi samo in izključno skozi njegov razkroj.

Zato redatcija kronološkega sistema in posledično premeščanje konca kot paranoidni poskus rekonstrukcije razpadajočega sveta v svoji fundamentalni potezi ne more biti nič drugega kot obrnitev proti Bogu, ki pa se zgodi na kolektivni ravni, kot je kolektivne narave tudi sama zahteva Boga, ki naslavlja srednjeveški subjekt kot *aktivno množico*. Srednjeveški kolektiv je treba misliti kot sistemsko strukturo, v katero je ta množica vpeta in v katero se paranoja vgrajuje kot del srednjeveškega racionalnega sistema, ki je v svojih potezah preračunavanja radikalno *logičen*. Zanj sta mogoča dva izida konca, ki se zgodita hkrati: odrešenje ali večna poguba, dve mogoči, a negotovi usodi, ki ju prinaša iminenten konec, sta bistveno usodi *srednjeveškega kolektiva*: grožnja Boga je namreč vedno univerzalna. Njen naslovnik je množica sledilcev, za katere veljajo isti pogoji konca, kar je mogoče razbrati iz najrazličnejših bibličnih epizod – Bog kvečjemu pokonča vse mesto kot gnezdo greha, ali pa se ga ob njegovem kesanju usmili. Tako kot se je nekoč sodilo mestu Ninive (Jona 1,1-4,11), se bo ob koncu časa sodilo celemu svetu. Vendar, malo je možnosti, da si bo Bog tokrat premislil.

Grožnja z razpadom sveta je že vpeta v primarno razcepljenost sveta, ki se ovekoveči s postavitvijo Aleksandrovih vrat. Situacijo, ki se v trenutku pričakovanja konca vzpostavi, je mogoče misliti skozi strukturo Freudovega fenomena panike, ki nastopi takrat, ko množica začne razpadati: »Vzajemne vezi so popustile, osvobodila se je orjaška, nesmiselna tesnoba.« (Freud, 2007: 276) S sprejetjem osnovne postavitve svetovnega reda, kot ga na začetku zgodovine zakoliči Bog, se svet vzpostavi kot prostor izvirnega razcepa, ki zraste prav skozi postavitev severnih meja. Konec grozi z rušenjem te meje, z razpustitvijo zunanjega v notranjost in

posledično, njenega izginotja. Odprtje Aleksandrovih vrat povzroči, da *tujost*, če se polastimo Pseudo-Methodiusovega jezika, dobesedno *požre svet*. Zato je razpad meja kot razkroj svetovnega reda tisti, ki pomeni vsesvetovno anihilacijo.

Če prenesemo panično strukturo v srednjeveški kontekst, je prav svet kot telo srednjeveškega kolektiva tisti, ki se pred približajočo se grožnjo razkroja začne počasi rahljati. Vendar zdi se, da je v tem procesu na delu še nekaj drugega. Nekaj, kar uspe, v aktu paničnega razpadanja, svet obdržati skupaj in mu tako omogočiti, da razpade »kolektivno«. Vanj poseže prav paranoidna situacija – tista, ki obsesivno razbira znamenja, jih preračunava in repetitivno rekonstruira razpadajoči red.

Paranoja sicer ohranja primarni razcep sveta na več delov (Freud, 1995: 64), vendar nasprotno kot panika, ki razkraja, paranoja deluje kot lepilo. Srednjeveški subjekt s paranoidnimi potezami ponovno zgradi svet: »Vsaj tako, da lahko v njem ponovno živi.« (ibid.: 61), da se v njem lahko ohrani, čeravno le na zadnjem mestu, situiran »tik pred koncem«.

Proces redatacije časa je poskus ozdravitve, poskus umika pred koncem in poskus rešitve. Izogibanje katastrofi je s tem bolj ali manj uspešno, vendar ne popolnoma – prisoten ostaja ostanek prejšnjega stanja in izkaže se, da je ta ostanek prav *konec* sam. Grožnja konca vztraja v srednjeveški strukturi sveta, saj gre pri subjektovi paranoidni produkciji samo za prestavitev konca in ne za njegovo odpravo. Zakaj je tako, izvemo iz že omenjenega odstavka božje razglasitve: »Jaz sem Alfa in Omega, Prvi in Zadnji, začetek in *konec*.« (Raz 22,13) Boga se pač ni dalo kar tako znebiti.

Neodpravljljivost konca pripravi tla, iz katerih vznikne krizna situacija, ki smo jo napovedovali. Kriza vstopi v srednjeveški diskurz o končnosti prek ovinka: grozeč in neizogiben konec sicer tvori konstitutivni moment krize, vendar se kriza ne akumulira na mestu konca, temveč pronica v svet »od znotraj«, skozi repetitivno zgoščanje subjektovega pričakovanja. Njen čas je vmesni čas, je čas »tik preden«, ki se venomer nahaja v bližini konca, s katerim je pogojena, vendar ji konec ostaja nedosegljiv. Njeno edino mesto je mesto čakanja, kjer se iz negotovega pričakovanja oblikuje njej lasten, *krizni subjekt kot subjekt pričakovanja*. Ta neučakano pričakuje lasten »zaključek«, ob tem pa ostaja ujet na mestu pričakovanja konca, ki nikakor noče nastopiti. S tem se stopnjuje subjektova agonija, ko je ta prisiljen, da se vrti na venomer istem zagonetnem mestu. Premeščanje konca predstavlja razrešitev tega konflikta v prihodnji čas, medtem ko negotov akter obtiči na mestu, s katerega se sam nikakor ne more premakniti. Ukleščen je na mestu anticipacije lastnega konca, ujet v ponavljajoči se krožni situaciji, ki jo proizvaja sam. Ne-možnost razrešitve nastalega položaja je namreč pogojena z ne-možnostjo mišljenja lastnega konca. Iz te bistveno krizne situacije, v kateri subjekt nima utehe časovnega zakoličenja, kjer nima svojega *znanega časa*, vznikla ultimativna paranoja kot reakcija na

nedoločeno bližino iminentnega zaključka.

Takrat, ko struktura krize povleče nase topologijo srednjeveškega sveta, je mogoče reči, da se njena akumulacija zgodi prav na meji med njegovo »notranjostjo« in »zunanjostjo« – biti v krizi v srednjeveškem žargonu namreč pomeni stati in obtičati na robu sveta. Sporočilnost profetičnih opozoril o koncu, kakršno je Psevdo-Methodiusovo, je jasno: prečkanje meje prinese gotov konec, pomeni anihilacijo znanega sveta, ki spusti vase nekaj, kar bi moralo ostati zaklenjeno zunaj. Vendar ta grožnja ne ostaja omejena samo na izbruh zunanjega v notranjost, temveč poguba tiho čaka tudi znotraj srednjeveških meja. Psevdo-Methodius je glede tega jassen: impulz, ki bo sprožilec konca, bo prišel od znotraj, iz gnile in izprijene človeške družbe, ko jo bo do konca okužil njen lasten greh. To je navsezadnje tudi načrt Boga: grešnik si bo vrata konca odprl sam.

Torej, če smo nase prevzeli topološki diskurz srednjeveške »notranjosti« in »zunanjosti«, lahko rečemo, da se zdi, da se kriza rada giblje v obe smeri – ker je bližina zunanjosti nekaj inherentno grozečega, se notranjost na njene premike odziva tako, da proizvede krizo iz pričakovanja lastnega konca. V to operacijo je treba všteti prav premik, ki se iz notranjosti naredi v zunanjost, tako da prva drugo sploh lahko ugleda kot svojo grožnjo. Kot smo videli, je meja, ki se riše med njima, popolnoma fantazmatska, saj je primarni premik narejen v nasprotni smeri – notranjost se projicira v zunanjost, da se lahko v tej razliki sploh vzpostavi. Pravzaprav gre za dvojno pretakanje notranjosti, če ta pojem v tej situaciji lahko še sploh ohranimo – fiktivnost meje, katere realnih učinkov nikakor ne moremo zanikati, se najlepše pokaže prav v »božjem konfliktu«, v katerem grožnja Boga ne nagovarja sveta od »zunaj«, temveč mu je bistveno imanentna, kakor mu je kot »začetku in koncu« imanenten tudi *konec* sam.¹⁰

Pričakovanje konca tvori jedro srednjeveške krize: njegov prihod je gotov in dolgo pričakovan, vendar ostaja bistveno *nedoločen*, kar pripelje do zgostitve eshatološke negotovosti in akumulacije krize. Kriza vznika pod taktirko nečesa grozečega – je vmesno stanje, ko je naslednji korak še nedefiniran, ali bolje, ko rezultat akterjevega pričakovanja še ni gotov. Napetost se gradi skozi repetitivne poskuse sprostitev negotove situacije, ki pa so obsojeni na neuspeh. Vzpostavlja se kot stanje brez rešitve, ki vztraja in zapira subjektovo mesto v svetu kot necelo. Kriza se torej odpre kot polje v katerem se skozi negotovo pričakovanje sistematično akumulira paranoidna blodnja.

Gog in Magog sta realna grožnja srednjeveškemu svetu, saj njuna prisotnost odpira možnost, da lahko sistemu spodleti. Vendar, vsi poskusi rešitve so jalovi – čas grožnje je že čas razkroja, čas srednjeveških spekulacij o koncu, je že čas krize.

Če krizo vzamemo iz njenega srednjeveškega konteksta, obstaja način kako misliti krizo kot fenomen v smislu njene funkcije: kriza proizvede *krizni subjekt*,

¹⁰ Če si privoščimo korak naprej, bi tako lahko začeli govoriti ne o paranoji subjekta, temveč o shizofrenosti samega Boga.

katerega interpelacija se zgodi prav v aktu pričakovanja. Pričakovanja nečesa, kar se še ni zgodilo, vendar že konstituira čas, ki pričakuje, in se že vrti v smeri svojega konca. V nenehnem iskanju rešitve in hkratni ukleščenosti v to nerazrešljivo situacijo, v kateri je konec neizogiben, se tvori negotovo pričakovanje, ki proizvede krizo v njenem repetitivnem smislu. Zdi se, da je njeno ponavljanje neusahljivo in njena prisotnost že permanentna, saj kriza strukturno vznikla iz te napetosti, katere vztrajanje je mogoče zaznati tudi takrat, ko se znajdemo v »postkriznem« diskurzu.

Literatura

- FREUD, SIGMUND (1995): *Primer Schreber*. Ljubljana: Analecta.
- FREUD, SIGMUND (2007): *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Analecta.
- LANDES, RICHARD (1988): Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 CE. V *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, W. Verbeke, D. Verhelst in A. Welkenhuysen (ur.), 137–211. Leuven: Leuven University Press.
- OGG, GEORGE (1962): Hippolytus and the Introduction of the Christian Era. *Vigiliae Christianae* (16): 2–18.
- PALMER, JAMES (2014): *Apocalypse in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PSEUDO-METHODIUS (2012): *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian world chronicle*. Massachusetts, London: Harvard University Press.
- PSEUDO-CALLISTHENES (1997): *The Greek Alexander Romance*. Atene: Exandas.
- SVETO PISMO STARE IN NOVE ZAVEZE, SSP (2015). Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.