

Марија Шаровић<sup>1</sup>

(Институт за књижевност и уметност, Београд) ORCID 0000-0002-9598-4748

## ТРАНСХУМАНИЗАМ: ИКОНОБОРЦИ И ИКОНОБРАНИТЕЉИ

**Апстракт:** У раду се представља сажета историја трансхуманистичког учења, уз осврт на његове најважније заговорнике и противнике. Позитивне црте трансхуманизма односе се на покушаје да се људски живот, интелигенција и физичке особине побољшају путем биомедицине и технолошких наука, чиме би се решила ограничења наметнута природом, досегла бесмртност или барем живело знатно дуже, те окончале људске патње узроковане телесношћу; негативне – на однос према човеку као према машини, и то као инфериорној машини или точкићу у огромној машинерији, чији се духовни суверенитет и свест поричу.

**Кључне речи:** трансхуманизам, руски космизам, наука, сцијентизам, васкрсење, еугеника, свест, алхемија.

### Трансхуманизам: основа

Трансхуманизам је споран термин; бројне су његове дефиниције и у оквирима дефиниција многи и различити погледи и перспективе. Једно од „семена раздора” бачено међу присталице и противнике трансхуманизма било је предвиђање Артура Кларка о будућем браку човека и машине. Између њих постоји велика привлачна моћ, и она је толика да ће се, каже Кларк, они у будућности заиста сјединити. Но, овај брак ићи ће на штету човека, јер машина неспорно располаже предностима какве човек нема, па као механичка форма, далеко савршенија од човечје и неосетљива на бројне факторе пропадања својствене човеку, може истиснути човечју и у потпуности је заменити.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> marija.sarovic@ikum.org.rs

<sup>2</sup> У књизи *Профили будућности*, први пут објављеној 1962, а састављеној од есеја писаних од 1959. до 1961, Кларк каже: „Замена не мора да буде друго тело од крви и меса; то би могла да буде и машина, што би представљало следећи степен еволуције [...] Ако мислите да би непокретан мозак водио врло досадан живот, нисте у потпуности разумели оно што је већ речено о чулима [...] Можемо замислити тренутак у ком ће оне који и даље обитавају у органским телима са жаљењем посматрати они који су прешли на бесконачно богатији вид постојања, они способни да своју свест или предмет пажње у само једном тренутку пребаце на било коју тачку на копну, мору или небу на којој постоји одговарајући чулни орган. У адолесценцији напуштамо детињство; једнога дана ће постојати и друго, много значајније детињство, у ком ћемо се опростити од те-

Ово је основни аргумент трансхуманизма. Али, његово порекло има много шири контекст. Иако је конкретан термин 1957. године први пут употребио Џулијан Хаксли у истоименом тексту, описујући њиме људску расу која превазилази саму себе, како у физичком тако и у духовном смислу, појам трансхуманизма има много дужу традицију која сеже до алхемије, прича о Голему, Франкенштајну или Човеку-машини.

У маниру борбеног механицистичког материјализма, Ламетри у кратком спису *Човек-машина* из 1747. износи смели закључак да човек *јесте* машина, након ког с нескривеном антипатијом изражава сумњу у традиционалне вредности: „Шта би могле против тако чврстог и солидног хрста слабе трске теологије, метафизике и школа...?” (De Lemetri 1955: 61) Исти аргумент ће два и по века касније изнети и Марвин Мински, с тим што је он тврдио да су људи биолошке машине.<sup>3</sup> Иако људску свест поистовећује са најфинијим апстрактним мисаоним процесима, Мински верује и да машине могу да раде све што и свесно људско биће, па стога и да подражавају тако префињену конструкцију која се отима једноставним дефиницијама каква је људска свест. Он такође признаје да је човек обдарен способношћу какву не поседује ниједно друго живо биће – способношћу рефлексивног мишљења, тј. умећем размишљања о сопственим мислима, те могућношћу да одабере другачији начин размишљања који му можда и није својствен, али се у датим околностима показује као једино плодотворан – но свеједно не оспорава могућност креирања машина чије ће менталне, па чак и емоционалне карактеристике бити толико разноврсне да ће моћи да парирају људским (Minsky 2006: 1, 6).

Дакле, многи од оних који су се бавили овим питањем, било из модерне научне или из старије просветитељске или позитивистичке перла.” (Clarke 1977: 229) Овај надмени поглед на непросветљене припаднике људске расе, својствен већини трансхуманиста, био би замислив и код неког мистика; такав би могао да са сажаљењем посматра све оне који нису савладали технике медитације којима се овакво измештање може постићи подједнако успешно. На томе што код потоњег такав став не може да се развије треба захвалити управо оној димензији која измиче трансхуманизму и његовим творевинама – духовној (само)свести. Мистици верују да човек по природи ствари већ има приступ другим реалностима и да му технологије у ту сврху нису потребне. (У међувремену се у преводу Наталије Ненезић појавио и најновији роман Виктора Пељевина, *КGBT+* (Лом, Београд, 2023), који представља врло занимљиву варијацију ове теме.)

<sup>3</sup> Марвин Мински (1927–2016) био је математичар и један од оснивача Лабораторије вештачке интелигенције при Технолошком институту у Масачусетсу. Године 1969. добио је Тјурингову награду. Имао је и улогу у популарној култури као саветник на снимању Кјубриковог филма *2001: Одисеја у свемиру*. Један од спонзора његових књига и научноистраживачког рада био је и Џефри Епстајн; Мински је један од многих научника чија се имена у последње време доводе у везу с Епстајновом афером.

спективе, тврде да је јединство човека и машине подразумевано јер је човек машина у сваком случају, а ако већ није – постаће. Заговорници трансхуманизма указују на бројне предности овог споја, и нема сумње да он заиста неке од њих и има. Посреди су најпре медицинске предности које човеку омогућавају дужи и здравији живот. Напредак медицине омогућио је нека од библијских чуда, па тако „слепи могу да виде”, а можда ће у будућности људи моћи да ходају по води (што је очигледна позајмица од хришћанства – чињеница којој само руски космисти одају извесну пошту). У том смислу, трансхуманизам се може схватити и као нова верзија учења о суперчовеку или натчовеку.

Једна од основних идеја трансхуманизма је да ће људска бића и даље бити људска, само знатно унапређена. Ова двозначност речи *унапређивање* улива подозрење зато што људско биће описује у једној врло уској парадигми, лишено духовне димензије. И постхуманизам, који укључује замисао о деконструкцији човечанства, супротставља се идеји о људској врсти као изузетној, о човеку као јединственом и различитом од животиња, једином живом бићу које по промисли божјој има слободу самоостварења, како га представља Пико дела Мирандола у *Говору о достојанству човеку* (1486). Мирандолин човек није ни Херакле ни Прометеј (потоњи је много више симбол трансхуманитета него хуманитета), већ Адам. Но, Адам је само смртно људско биће које дату слободу може искористити на разне начине, не нужно добре или морално исправне. У Мирандолиној визији човеку су, по божјој замисли, слобода, воља, радозналост духа и достојанство дати како би био свесни сведок божје креације, како би јој се дивио и дао јој смисао: „Природа осталих бића одређена је и ограничава се на простор закона, мноме донесених. Ти ћеш, по својој вољи, јер те руци њезиној поверавам, природу своју одређивати, не бивајући ограничаван никаквим стешњењима” (Mirandola 1994: 29–31). Ова слобода, међутим, има своје наличје. Јер, ако се схвати дословно, онда би могла подразумевати и личну слободу човека, створеног на крају свег стварања, да сам дефинише и обликује своју природу, да је по сопственом нахођењу унапреди (или уназад) – што и јесте основа трансхуманистичког учења. Тако је Мирандолин *Говор*, „најплеменитија оставштина те културне епохе [ренесансе – М. Ш.]” (Burckhardt 1989: 235), можда и нехотице двосмислен, јер дозвољава и трансхуманистичко тумачење човекове слободне воље у вези са стварањем и преобликовањем своје природе и избором сопствене судбине, али и с одговорношћу коју за то носи.

## Трансхуманизам: иконоборци и иконобранитељи

Кад је реч о критичарима трансхуманизма, на првом месту треба издвојити Луиса Мамфорда (1895–1990). Често се може чути како су његове идеје застареле, што у суштини одаје површно схватање тих идеја; једино у чему би он могао бити застарео су примери које износи, никако принципи које ти примери илуструју. Мамфорд је значајан антиципатор данашњих збивања, који је друштво описао као велику машину или мегамашину у чијем механизму људи постају точкићи или шрафови. Једном приликом је рекао да би желео да на његовом гробу пише: „Овај човек је био потпуна будала. Ништа од ужаса које је с гнушањем предвидео није се остварило” (Mumford 1979: 528). Нажалост, није био будала и видео је последице, и то не само последице високе технологије, већ и нпр. појаве моторних возила. Његова критика мегатехнике и машина заснована је на увиђању на који је начин и у којој мери појава моторних возила променила друштво у XX веку, колико је изменила и утицала на целокупан наш поглед на свет, на потрагу за нафтом и фосилним горивима, ратове на Блиском истоку, на дубоке промене инфраструктуре градова и урбанизацију. Први је увидео и управо кроз идеју мегатехнике истакао људску зависност од технологије као велику опасност. Кларк, очекивано, улази у дебату с Мамфордом, сматрајући његове ставове о будућем животу човека у свемиру застарелим колико и кратковидим (Clarke 1977: 113).

Други велики критичар трансхуманизма био је К. С. Луис (1898–1963).<sup>4</sup> И он је антиципирао много тога у делу *Укидање човека* (1943). У њему заступа гледиште перенијализма или вечне филозофије<sup>5</sup>, дакле, не истиче хришћанска схватања или сопствене религијске погледе, већ се обраћа једној другој древној филозофији и традицији – таоизму<sup>6</sup>. Твр-

4 Аутор *Космичке трилогије* (1938–1945), чији трећи део, *Гнусна снага*, за тему има нихилистички однос науке према традиционалним вредностима људског друштва у светлу артуријанске легенде. Многе идеје ове трилогије, а посебно супротстављање дехуманизацији, представљене су и у делу *Укидање човека*, заснованом на низу Луисових предавања.

5 Израз је сковао италијански хуманиста Агостино Стеуко у XVI веку, а О. Хаксли га у делу *Вечна филозофија* (1945) приписује Лајбницу. Означава духовну суштину ствари, духовни апсолут који се налази у средишту сваке филозофије и религије, јединствену истину заједничку сваком времену, тј. њену срж која се може наћи у срцу сваке религије.

6 У својим апологетским делима Луис истиче начело универзалне моралности коју назива природним законом, што има много сличности с тоом из *Укидања човека*. Овај се принцип огледа и у Луисовој фикцији, те се тако тао или универзална моралност у *Хроникама Нарније* описује као дубока магија за коју свако зна.

дио је да у људском доживљају света постоји тао (пут) који се може применити на све културе, као и да ће оглушивање о његова начела људској раси донети самоуништење, посебно зато што се прекомерно и неоправдано ослања на идеју науке као панацеје: „Једини ауторитет да се тао мења потиче из самог таоа. На ово је мислио Конфучије кад је рекао: 'Бескорисно је саветовати се с онима који иду другачијим путем'. И због тога је Аристотел рекао да само они који су добро васпитани могу на сувисли начин да изучавају етику: поквареном човеку који је ван таоа биће невидљива већ почетна тачка ове науке” (Lewis 2009: 47). Ово Луисово дело није критика науке, а још мање трансхуманизма, већ критика сцијентизма који из идеје о људској еволуцији искључује појам духовне свести. Луис истиче да духовна свест мора постојати као основа еволуције, и да се еволутивни процес неће наставити ако се она човеку одузме или поништи: „То је погодба мага: одреци се своје душе, а заузврат прими моћ. Али кад се једном одрекнемо своје душе, тј. самих себе, моћ коју смо због тога примили више нам неће припадати” (Lewis 2009: 72).

Сад се јасно увиђа раскол између идеје о развоју који је могућ искључиво на основу науке и технологије, што води сцијентократији, и развоја заснованог на духовној еволуцији. Међутим, ова дихотомија није лако разрешива и јасна разлика између духовног и технолошког пута се не може лако утврдити, јер су њихови циљеви суштински исти. На пример, хришћанство тело схвата као тамницу душе, а ово учење наћи ће одјека у руском космизму, посебно у његовој религијско-мистичкој струји; у раном таоизму, као и у гностицизму или будизму, постоје и негују се сличне вредности и идеје кад је реч о потрази за бесмртношћу (иако се у случају религијских и духовних праваца бесмртност превасходно схвата фигуративно, а не дословце као у трансхуманизму), те о превазилажењу патње и физичких ограничења наметнутих телесношћу.<sup>7</sup> Додуше, ови циљеви остварују се код иконобораца и иконобранитеља потпуно различитим средствима, али је сама тежња одувек постојала у духовним, религијским и магијским традицијама, као и у алхемији, и то не само у причи на коју би се природно прво помислило кад је о оваквој теми реч – причи о сједињавању полова у симболу алхемијског андрогина.

<sup>7</sup> Књижевно дело у ком је илустрована ова подударност циљева је Луисова *Гнусна снага*. Као и рани гностици, трансхумани јунаци овог романа презиру људско тело и сав органски живот као крхак, покварен и недостојан чистог ума – сасвим налик на модерне трансхуманисте који верују да би људска раса била усавршена ослобађањем од свега што је телесно. И Кларк и Бернал тврде да је људско тело бескорисно и да је све што човеку од њега треба – мозак. Парадоксално је да учење тако снажно утемељено у материјализму тежи да од човека одбаци најпре баш оно што је материјално – његово тело.

Релативно честа употреба термина из религијског миљеа у трансхуманистичким учењима наметнута је идејом да постојање и деловање божанства треба оспоравати. Поштовање би требало указивати човеку, али не као божанском делу, већ као бићу које има (и користи) могућност да и само постане демијург – да изгради и унапреди само себе. Следећи исту терминологију, расцеп у схватањима трансхуманиста и њихових критичара могао би се назвати шизмом, а заговорници и противници трансхуманистичких схватања – иконоборцима и иконобранитељима, тј. онима који се противе визуелним представама светих ликова и онима који против таквих представа немају ништа.<sup>8</sup>

Ово је посебно занимљиво у светлу чињенице да трансхуманисти листом, чак и они умеренији, и теоријски и практично одричу постојање Бога, а посебно оног који ствара свет, те улогу демијурга преносе на машински потенцијал човековог ума. Том својеврсном трансхуманистичком хибрису који успоставља сумњиву везу између научног детерминизма и ауторитарне контроле готово нико није умакао. Тако, управо супротно Мирандоли<sup>9</sup>, Марвин Мински своју књигу *Машина емоције: здраворазумско размишљање, вештачка интелигенција и будућност људског ума* (2006) описује као дело чија се главна тема супротставља популарном схватању да

свака особа поседује суштину – некакав невидљиви дух или сопство – из ког потичу све њене менталне способности. То звучи као понижавајућа идеја – да су све наше врлине другоразредне, или да не заслужујемо при-

8 Овде у нешто извитопереном смислу; ако се у обзир узме да се ликови светиња и божанстава представљају претежно антропоморфно, тј. према лику човека, онда би трансхуманисти могли бити схваћени и као иконобранитељи. С тим у вези, Кларк у *Профилима будућности* одриче важност људских богова, као и важност човека коме су важни богови: „Тврдња да је 'Бог човека направио по сопственом лику' откуцава као темпирана бомба у темељима хришћанства. Како нам се хијерархија универзума полако буде разоткривала, мораћемо да се суочимо са следећом језивом чињеницом: ако уопште постоје богови чија је главна брига човек, онда они сигурно нису неки важни богови” (Clarke 1977: 112).

9 Кларка у везу с Мирандолом на помало парадоксалан начин доводи једна од Кларкових теза. Кларк каже како ће сазнање људске врсте да се налази „ниско на скали космичке интелигенције” нанети врло болан ударац њеном поносу (Clarke 1977: 112), чиме, као и раније Мирандола, истиче човеково достојанство и изузетност. Обе особине могле би се схватити као облик гордости (а она у сваком случају претходи паду). Кларк такође тврди да човек може да уради све што и природа, и то на свој начин. У ствари, и ово је ода човеку, као и код Мирандоле, иако се у њој истиче она врста слободе коју Мирандола вероватно није имао на уму – потенцијална слобода човекова да више не буде само божје створење, већ једнак боговима и, попут њих, свемогућ.

знање за наша постигнућа зато што су нам она дата на поклон и потичу од неког другог. Напротив, достојанство човека видим као последицу онога што је свако од нас урадио за себе: као колосалну збирку различитих начина суочавања са различитим ситуацијама и проблемима. Наш диверзитет је оно што нас разликује од већине других животиња и од свих машина које смо направили у прошлости [...] (Minsky 2006: 6).

Мински речју *диверзитет* замењује појмове духовне свести и ритуалне димензије постојања човека, чиме пориче схватање да је човекова разликовна црта у односу на сва друга створења – укључујући и она која је сам створио – његова свест. Ово схватање настоји да поткопа аргументацијом заснованом на тези да су овакви изрази (од којих најчешће користи *субјективност*, *емоције*, *осећања* и *свест*) кровни изрази који се никада не односе на само један процес, већ на мноштво њих, те да их је тешко потанко дефинисати. Њу поткрепљује и тврдњом у јасној супротности с вишим нивоима људског постојања, када каже да се људски ум није развио да би служио као инструмент самопосматрања (чиме пориче и специфично људски потенцијал рефлексивног мишљења), „већ зарад решавања практичних проблема какви су исхрана, одбрана и репродукција” (Minsky 2006: 109). Ако би се овај мисаони низ наставио, лако бисмо могли да изједначимо човека са животињом и њеним примарним нагонима, и од њега механички одвојимо све оно што представља више духовне потребе. И другде Мински сва људска питања своди на питања физичког опстанка, чак и када су категорије које су посредни сасвим нематеријалне. Доктрине, филозофију, веру и убеђења назива инфекцијама (Minsky 2006: 341), а свако преимућство човека приписује – човеку самом, као и његовој способности критичког мишљења и научне верификације.

Мински настоји да докаже како недовољно јасни термини и стања или осећања ума или духа потичу од машине унутар људског мозга: „Кад будемо развили инструменте који ће бити научни у већој мери (и боље идеје о самој науци), 'живот' ће постати мање мистериозан, јер ћемо онда схватити да се свака жива ћелија састоји од стотине различитих машинерија” (Minsky 2006: 22). Делује као да Мински машину сматра старијом од човека: иако није спорно да је човек савршена биолошка машина, то сазнање не би требало да одаје признање научницима или високој технологији, јер они нису творци човека. Истим обрнутим смером – као да је машина старија од човека – Мински иде и када каже да су „наши мозгови сигурно опремљени посебним *машинеријама* које нам некако помажу да усвојимо циљеве и идеале” (Minsky 2006: 35, курзив М. Ш.). Човек јесте *као* машина по савршенству свог устројства,

што не значи да *јесте* машина чији су сви делови доступни механичкој анализи, нити да је машина којој је у сваком смислу неопходна даља људска интервенција. У том смислу, Минском нису страни ни покушаји успостављања прилично вулгарних аналогија између машинског и биолошког света (в. нпр. Minsky 2006: 181).

### Просветитељство и сцијентизам XX века

Након просветитељства, кључни период у развоју трансхуманистичких идеја биле су двадесете године XX века. Поред руског космизма, та деценија изнедрила је и *Отворену заверу* (1928) Х. Ц. Велса, у којој се сцијентократија пропагира на такав начин да се стиче утисак како би Велс вероватно био задовољан напретком људске расе од тада. Но, кад се говори о трансхуманизму, у разматрање не треба узети само сцијентократију и механицистичке ставове, већ и сцијентизам или науку науке. Један од трансхуманиста који се у исто ово доба бавио питањима социологије науке био је Џон Бернал. У кратком раду под насловом *Свети, месо и ђаво: истраживање будућности и трију неирријашеља рационалног ума* (1929), чувеном по тзв. Берналовој сфери, свемирском хабитату у ком би трајни живот човека био могућ, Бернал говори о радикалним променама људског тела и интелигенције. Очекивано, сва његова пажња усмерена је на човекове менталне способности, док се тело сматра оптерећујућим и сувишним елементом људског бића које негативно утиче на човекову продуктивност.

Бернал је био убеђен да би научници требало да владају светом, да научне корпорације треба да наставе с оним што већ раде, да ће у будућности оне бити моћније од држава и диктирати светска збивања, њихову природу и ритам (како видимо, предвиђање је било и конкретно и тачно). У *Свети, месо и ђаволу* износи идеју да људска врста треба да превазиђе физиологију и биологију тако што ће се претворити у машине, а за сам крај дела чува најрадикалнију замисао: део човечанства, који не буде желео да се сједини с машинама и придружи научницима и другима који подржавају такав поглед на свет, треба препустити њему самом. Чак предвиђа идеју цивилизације која се отргла контроли<sup>10</sup> кад каже да је за људе као врсту неопходно да се шире у свемиру. Но, Бернал о томе размишља у контексту напуштања планете као безнадежног места. Он каже да би Земља била корисна као експеримент на људима који су на њој остали, а да ће научници као нова врста напустити чо-

<sup>10</sup> *Breakaway civilization*, термин Ричарда Долана, описује тајну групу технолошких напредних појединаца који своја знања, у складу с девизом да је знање моћ, не деле са остатком човечанства.



вечанство, остављајући за собом „у релативно примитивном стању оне који одбијају промену, јер су превише глупи или превише тврдоглави” (Bernal 1929: 94).

Размишљању о томе како ће људску врсту напустити њени „најнапреднији” представници, и оставити је да постоји као некакав антрополошки зоо-врт, куриозитет, живи историјски музеј, претходи констатација која се већ дуго може чути у медијима и јавним расправама – човек је глуп ако безрезервно не верује науци; а тврдоглав зато што тако наводно штети другима.<sup>11</sup>

И Кларк у завршним тезама *Профила будућности* говори у прилог сједињењу човека и машине, не устручавајући се да гарантује како ће због тога с временом доћи до потпуног поништења органског живота: „Да ли синтеза Човека и Машине може да буде стабилна, или ће чисто органска компонента постати таква напаст да ће морати да буде одбачена? Ако се ово на концу деси – а навео сам добре разлоге зашто мислим да би морало – немамо за чим да жалимо, а сигурно немамо чега да се плашимо” (Clarke 1977: 247).

Очигледно је да Кларк много дугује Берналу (посредно и Циолковском), не само кад је реч о идеји сједињења човека и машине, већ и због сличног доживљаја исхода колонизовања свемира: „Можда ће тек у свемиру, суочена с окружењем далеко оштријим и сложенијим од оног на овој планети, интелигенција моћи да досегне своје крајње домете. Као и други квалитети, и интелигенција се развија кроз борбу и сукоб; у времену које долази, глупани ће можда остати на мирној Земљи, а прави генији бујаће само у свемиру [...]” (Clarke 1977: 243). Кларк помиње Берналово дело *Свет, месо и ђаво* као „изузетну књигу научних предвиђања”, а његову основну идеју као покушај да се бројна ограничења људског тела превазиђу, што је једино могуће употребом механичких додатака или супституција, и то све дотле док „све што буде остало од првобитног људског органског тела буде само мозак” (Clarke 1977: 245).

---

11 Слични елитистички тонови нису били страни ни руским космистима, додуше само његовој научно-позитивистичкој грани, нпр. код Сухово-Кобилина, Умова и Циолковског (Семёнова 1993: 11). Сухово-Кобилин говори о вечном огњу „који прождире неразумне и слабе”, а који је заправо „божанствени, тј. апсолутни закон селекције”, онај по ком „јаки јачају, множе се, а слаби слабе, троше се и на крају нестају” (Сухово-Кобилин 1993: 62). Циолковски у спису *Монизам васионе* (1925, четири године пре Бернала) пише: „Где се на планетама сусретне пустош или неразвијен дивљи свет, тамо ће га безболно ликвидирати и заменити својим светом. Даљи развитак биће допуштен тамо где се могу очекивати добри плодови [...] У васиони је владао, влада и владаће разум и виша друштвена организација. Разум је оно што води вечном благостању сваког атома. Разум је виши или истинити егонизам” (Циолковский 1993: 272, 273).

Овакво размишљање је старије од Бернала и Циолковског, који су га само неувијено изложили, а порекло води од просветитељских идеја. Просветитељство је било преломна тачка у развоју трансхуманистичке мисли, коју обично сматрамо чедом нашег века иако се темељне трансхуманистичке идеје јављају далеко раније. Утицај просветитељства на трансхуманистичка схватања видљив је најпре у величању разума, али и у потпуном одбацавању свега што не би смело да буде део научно-рационалистичке парадигме.<sup>12</sup>

Тако су овим идејама претходиле теорије Анрија де Сен-Симона (1760–1825), творца социологије и претече позитивизма, сцијентизма и технократије, о супериорности научног метода као преовлађујућег, става да се треба заложити искључиво и потпуно за њега, и да не постоји ништа што би њему представљало противтежу или алтернативу. Де Сен-Симон се заносио идејом о светској владавини научне елите у интересу већине, тј. најбројније и најсиромашније класе. И он, као и Ламетри и руски космисти, гаји неограничено поверење у науку, научницима намерава да повери најодговорније дужности у друштву, а позитивистички приступ сматра најпожељнијим и, штавише, јединим исправним:

Све су се науке у почетку темељиле на претпоставкама; велики поредак ствари све их је вабио да постану позитивне. Астрономија је у почетку била астрологија; кемија је у зачетку била алкемија; физиологија, која је дуго времена тонула у шарлатанству, оснива се данас на промотреним и расправљеним чињеницама; психологија се почиње заснивати на физиологији и ослобађати се религиозних предрасуда на којима се темељила (Saint-Simon 1979: 53).

Сен-Симон из свих наведених (пара)научних дисциплина одстрањује духовни, религијски и метафизички чинилац и то сматра пожељним смером развитака. Тежња да се укине религијски елемент произлази из технолошког духа; сматра се да спиритуални елемент у наукама не доприноси њиховој валидности. На примеру дивљака из Аверона Сен-Симон показује да су теолошка начела застарела и да их се држе само они који верују „да је идеја о постојању Бога нама урођена идеја” (Saint-Simon 1979: 58–59).

Тезе кибернетике, вештачке интелигенције и трансхуманизма су се преплеле и наставиле на оригинално просветитељске идеје о еволу-

---

12 У случају нашег просветитељства, ова парадигма обухватила је сузбијање вере и обичаја јер су били сматрани за назадно сујеверје, док уз језик, по Вуку Караџићу, то двоје представљају најсветију суштину народног бића.

цији каква би требало да буде у будућности, а оне нису лоше по себи – лоше су када се ставе у савремени контекст. Научна истина сама по себи није проблематична, открића такође; проблематично је то што их све прати мрачна сенка злоупотребе: цепање атома је и реактор и бомба, модификација ДНК је и бактерија која једе нафтне мрље из океана и вирус који социолошки адекватно профилише врли нови свет према визији крупног капитала. Другим речима, све зависи од тога каква је чија фундаментална парадигма и која у датом историјском тренутку преовлађује. И Честертон је у *Јеретицима* (1905) тврдио да је човеку потребна духовна еволуција и критиковао научнике који су у човеку најпре видели мане и слабости које би се могле и морале уклонити. У књизи *Еугеника и друга зла* (1922) Честертон се противи једној од најпопуларнијих идеја тог времена, идеји да човек треба да створи најмоћнију врсту на планети – себе саму. Догађања која су уследила, од појаве нацизма на даље, показују сву далековидост његових схватања.

### Лоботомија духа

Поменуто је да се тезе трансхуманизма заснивају на ограниченем виђењу људске свести. Погрешно или само делимично поимање феномена људске свести карактеристика је технократског ума и последица схватања да научници и технократе најбоље познају људско биће у свим његовим нијансама, и да би, ако би такво схватање постало преовлађујуће или једино прихватљиво, сви лоши елементи људске природе могли безбедно да се одбаце, те више нико не би морао да има посла с лошим људима. Овај страх од људске природе каква јесте увидео је и описао Ентони Берцес у *Пакленој поморанци* (1962): ако се од људског бића одузму „лоши” делови, онда оно више није људско биће, али то и није захтев који се схвата као важан. Њега је поставио као основну моралну дилему романа – да ли је боље да човек сам одабере да буде лош, или да буде условљен да буде добар?<sup>13</sup> Или, како затворски свештеник описује јунака Алекса након „поправљања”: „Он више није преступник. Али више није ни биће способно за морални избор” (Burgess 1996: 99). О црним слутњама у вези са технолошком еволуцијом која је заменила биолошку, као и са њеним смислом и циљем, пише и Кларк, тврдећи да те сумње јесу оправдане „са егоистичне, људске тачке гледишта”, али додајући одмах потом да таква – људска – тачка гледишта више није

13 Ово је Честертон сажето илустровао у следећем одломку: „Модеран човек каже: 'Хајде да напустимо све произвољне стандарде и пригрлимо слободу'. Што, логички гледано, значи: 'Хајде да не одлучујемо шта је добро; нека се добрим сматра то што о томе не одлучујемо'” (Chesteron 1950: 25).

једина, а ни најважнија која постоји (Clarke 1977: 233). Контакт човека са системом у Берцесовој визији је у тој мери контролисан технологијом да он нема другог избора до да се „умрежи” и обрачуна са свим оним неуредним деловима људске природе.

У трансхуманистичкој верзији друштвеног инжењеринга какву видимо код Берцеса, од појединца се, поред осталог, отима веома вредна и важна представа о личној одговорности. Занимљиво је да су технократски и трансхуманистички миље често мотивисани овом наизглед либералном идејом као неком врстом утопије. Управо њу Мамфорд назива *какотонија*. Овај израз користи да би истакао супротности у односу на реч *утопија* и означио „поддимензионирану и превише контролирану 'идеалну' заједницу” (Mumford 1986: 111). Међутим, велика је разлика између технологије која ослобађа тријаду тела, духа и душе и оне које је раздваја и распарчава. Зато нам писци попут Берцеса поручују да с оваквим аргументима који се стално намећу (како је технологија неизоставно добра за човека и како унапређује људски живот) треба бити опрезан и сетити се куће од колача у *Ивици и Марици*: унутрашњост те куће не мора бити подједнако слатка као спољашњост, а обично и није.<sup>14</sup>

### Модерни Прометеј

Најзад, појам *трансхуманизам* садржи и реч *транс*. Противници трансхуманистичке доктрине тврде да смо доведени у стање транс духом технологије, а тај дух могао би се поистоветити с ликом Прометеја који је људској раси дао ватру. Кад је реч о прометејству, ваља се присетити још једне претече трансхуманизма – романа *Франкенштајн* (1818) Мери Шели, чији поднаслов гласи „Модерни Прометеј”. Поменуто је да је концепт трансхуманизма необично сродан извесним алхемијским учењима. М. Шели у предговору *Франкенштајна* помиње да су делови романа у којима се говори о утицају средњовековних и ренесансних алхемичара на лик њеног доктора били надахнути слушањем разговора Шелија и Бајрона.<sup>15</sup> Алхемичари и њихове идеје подстрек су Виктору

<sup>14</sup> Захвалност за ову мисао, као уосталом и надахнуће за овај рад, ауторка дугује Џејмсу Танију. Више о његовом раду в.: <https://www.jamestunney.com>

<sup>15</sup> „Присутствовала сам многим дугим разговорима лорда Бајрона и Шелија, као посвећен али готово нем слушалац. Током једног од њих причало се о разним филозофским доктринама, између осталог и о природи начела живота и о томе да ли постоји икаква могућност да се оно икад разоткрије или пренесе. Причали су о експериментима доктора Дарвина [...] Можда би леш могао бити оживљен; галванизам је био симбол нечег таквог: можда би саставни делови бића могли бити произведени, састављени и обдарени животном топлином.” (Shelley 1981: xxiv)

Франкенштајну за идеју о креацији кроз науку. Но, уместо алхемији, он се радије окреће модерној науци из ње насталој – хемији, па је јединство науке и паранауке (алхемије) оно што омогућава настанак Франкенштајна.

Не проучавајући опозицију, већ блискост алхемије и науке, Мери Шели пише роман у ком то двојство добија и физички облик у виду два тока приче. Један се тиче доктора Виктора Франкенштајна, и то је прича о стварању у којој су наглашени спој алхемије и науке и његов утицај на људску природу. Други се тиче самог створеног бића; то је прича у којој је нагласак на архетиповима људског развоја. Јунаци прве су, сходно томе, алхемичари – Корнелије Агрипа, Парацелзус и Алберт Велики. Јунаци друге су научници – Њутн, Дејви, Галван и Еразмо Дарвин, али и филозофи Лок и Русо.

Важно је и то што се, међу циљевима алхемије, доктор опредељује за стварање новог живота, јер му једино стварање омогућава да парира Творцу и да га превазиђе. Циљ није стварање некаквог робота, већ превазилажење природе у стварању новог бића, другим речима, трансхуманистичка и прометејска идеја да човека не треба схватати као објекат, већ као субјекат еволуције. Истовремено, ово је и леп књижевни приказ комплекса демијурга, тако типичног за трансхуманистичко учење. Виктор Франкенштајн каже: „Живот и смрт изгледали су ми као идеалне границе кроз које ћу ја први продрети, и убацити млаз светлости у наш мрачни свет. Нов род ће ме благосиљати као свог творца и као свој извор; многа срећна и дивна створења дуговаће свој постанак мени” (Шели 1978: 60).

Перси Шели је био дубоко заинтересован за алхемију, а његова поезија и проза пуне су алхемијских идеја и симбола (на пример, роман *Свети Ирвајн или розенкројцер*; затим писмо упућено В. Годвину, оцу Мери Шели, у ком говори о духовној сродности с идејама Парацелзуса, Алберта Великог и Корнелија Агрипе – истих оних алхемичара и филозофа природе које као своје узор помиње и доктор Франкенштајн; као и есеј *Одбрана поезије*, у ком се поезија пореди с алхемијским радом). Шели је и аутор превода Платонове *Гозбе*, што је важно поменути због пишчеве вере у Платонову идеју да је у прва времена човечанство било андрогино, да у првобитној форми човека није било полних различитости, тј. да је сексуална дихотомија један од знакова човековог пада. Као и Перси Биш, Мери Шели сматра да су људска бића, за разлику од богова, рођена недовршена; одатле потиче и стална потрага за изгубљеном „другом половином”, што је конкретан одјек Платоновог учења. Ако ово посматрамо у контексту прометејске алхемијске потраге за трансфор-

мацијом човечанства, уочавамо и везу између трансхуманизма и транс-сексуалности, као манифестације примордијалног морфолошког стања човечанства и гласника будућег повратка тог стања. Ова идеја постоји и у *Франкенштајну* – чудовиште тражи да му се направи друг, а доктор се налази на мукама, јер ако то уради, створиће нову расу на Земљи која би могла да изазове пропаст људи.

По овој особености *Франкенштајн* је једна од најранијих визија технолошке сингуларности, истребљења човека и настанка постхумане врсте на Земљи.

Идеја о нарушеном уговору између Бога и човека такође потиче из легенде о Прометеју. Чудовиште свог творца обавезује тиме што га је створио, па кад већ јесте, онда за њега мора преузети одговорност: „Проклети творче! Зашто си направио тако страшно чудовиште да си се чак и *ти* с одвратношћу окренуо од мене? [...] Не можемо се растати док не обећаш да ћеш се повиновати моме захтеву. Ја сам усамљен и несрећан; људи неће да се друже са мном; али нека исто тако наказна и гнусна жена као ја не би ме се одрекла” (Шели 1978: 160, 178).

Прометеј није навукао гнев богова само зато што је човеку дао ватру; он је инжењер човека и првобитно је кажњен баш због тога. Ватру људима даје након што их је створио како би, као раса нових богова, заменили Олимпљане, и тек пошто их је Зевс казнио ропством, дакле, онда кад је његова креација већ поробљена. У овом контексту ватра (тј. светлост) могла би бити и симбол знања, моћи науке и технологије. Франкенштајн, назван новим Прометејем, опседнут је стицањем знања, као и жељом да постане попут Бога. Идеја о Франкенштајну као новом Прометеју понавља се кроз читаву историју архетипа, па и тамо где је развијан у популарној култури.<sup>16</sup>

### Руски космизам

Корене трансхуманистичких идеја налазимо и у Русији XIX века, код космиста – религијских филозофа, мистика и научника. Специфична нота руског космизма која одудара од општег контекста трансхума-

<sup>16</sup> Филм *Прометей* (2012) Ридлија Скота, претходник легендарног *Осмог путника*, такође се бави инжењерингом човека ког ствара побуњени бог да би поразио постојећи божански поредак. Концептуална уметност иза ових филмова је дело Х. Р. Гигера – предиван приказ могућих ужаса трансхуманизма, али и врло јасан показатељ онога што трансхуманизам дугује алхемији и њеној окултној визији. Гигерова прва књига названа је *Некрономикон*, што је свесна референција на Лавкрафтово дело, а прича из његових *Планина лудила* налази одјека у причи о експедицији инжењера у саги о *Прометеју*.

низма је дубока религиозност. Она га, међутим, није поштедела друге погрешке – трансхуманистичког интелектуалног и научног хибриса и његових параноичних захтева – те тако ни космисти, као ни њихови западни истомишљеници, нису били способни, колико год прожети религиозном мишљу, да прихвате коначност, непотпуност, неизвесност и, на концу, смрт, као неодбациве атрибуте људског постојања.

Изузетак од овога донекле представља учење Фјодорова, вођеног идејом истинитог колективизма. Николај Ф. Фјодоров био је најзначајнија фигура руског космизма и родоначелник активно-еволуционе космичке мисли у Русији.<sup>17</sup> У учењу о општем (заједничком) делу изнео је фасцинантну теорију о човечанству које ће колонизовати цео космос, оживети све оне који су напустили овај свет и населити бојје краљевство покојницима, у пуном саставу свих икада живућих поколења („иманентно васкрсење”). У суштини, ово је технолошки посредована визија васкрснућа у којој је колонизовани космос царство бојје, а само васкрснуће остварује се технолошким путем, претечом данашње праксе клонирања.<sup>18</sup> Фјодоровљева идеја свеопштег васкрснућа вероватно је најрадикалнија замисао руског космизма.

За руског мислиоца необично је важна идеја истинитог колективизма („Живети са свима и за све”; в. нпр. Фјодоров 1995b: 28, 45), усмереног на заједничког и свачијег непријатеља – смрт. Прихватање смрти не као дела живота, његовог природног завршетка, већ као непријатеља, идеја је која руски космизам доводи у блиску везу са западним трансхуманизмом, док га убеђење да божанска воља делује кроз човека као разумно и слободно биће повезује с Мирандолиним схватањем „достојанства човековог”.

Фјодоров је издвајао два фундаментална ограничења савременог човека: „Ограниченост у простору препрека је деловању разумних бића

17 На српском језику избор из дела Фјодорова објављен је два пута, најпре 1994. године под називом *Филозофија заједничког дела или Васкрсење и васкрсавање*, у преводу Марије и Бранислава Марковића (Логос, Београд), а затим и 1998. под називом *Филозофија ојшће ствари*, у преводу Миле Стојнић (Цид, Подгорица). У овом раду навођени су цитати из изворног текста на руском.

18 Фјодоров, наравно, у складу с општим делом, не мисли на личну бесмртност, већ на наш дуг претходним поколењима, прецима. Први конкретни начин васкрсења састоји се у огромном послу сабирања расејаних честица праха умрлих и њиховом слагању у тела. Такав пут близак је филозофским мислима неких хришћанских есхатолога, који су, следећи Аристотела, сматрали да душа, или неко друго образујуће начело човека, као да бележи, памти сваки делић свога тела, па и након смрти чува индивидуални печат. На овоме се заснива пракса клонирања, стварања читавог организма из једне ћелије која у себи носи целокупну генетску информацију о том организму. Такође, васкрсење је замишљено у породичном низу, где син васкрсава оца „из себе”, отац свог оца и тако даље, све до првог човека (Семёнова 1993: 18).

на свим световима и свим местима васељене, а ограниченост у времену – смртност – препрека је истовременом деловању поколења разумних бића на целу васељену” (Фёдоров 1995b: 86). „Борба са разједињујућим простором” за Фјодорова је „први корак у борби с временом које све гута”: „Свеопште васкрсење је потпуна победа над простором и временом. Прелазак ‘од земље ка небу’ је победа, тријумф над простором (или свеприсутност која из овог произлази). Прелазак од смрти ка животу, или истовремено постојање свих поколења у свим временским низовима, јесте победа над временом” (Фёдоров 1995b: 34, 236). И Циолковски потврђује мисао о међусобној повезаности и зависности двеју општих победа човечанства: над простором и над временом (Циолковский 1993: 279). Међу настављачима ове мисли Фјодорова је и Василиј Купревич, биолог и ботаничар, који смрт види као историјску појаву: „Она није одувек постојала, већ се појавила на одређеној етапи развитка живота и одмах постала најважнији покретач еволуције” (Купревич 1993: 349), али и као појаву „противну природи човека” (Исто, 348). За разлику од човековог живог организма, сложеног у далекој прошлости и на дуге стразе, смрт је „у овом случају постала историјски анахронизам. Као фактор који доприноси побољшању човекове природе, она није нужна. С тачке гледишта друштва, она је штетна” (Исто, 350). Слично тврди и Мањејев, који као аргументацију наводи Берналов *Настанак живота*. Мањејев Берналову мисао о смрти која више не врши корисну улогу у људском друштву сматра програмском, и каже да када се дође до оваквих, виших спознаја о смрти, схватамо да она „ни у ком смислу није неизбежна, и морамо наћи начин да је одложимо или избегнемо” (Манеев 1993: 363).

Однос Фјодорова према техници и технологији је један од здравијих у оквиру трансхуманизма – он је техничка достигнућа сматрао само привременим средством; бочном, а не главном граном развитка. Говорио је да, кад би људи „били ослобођени рада, посла, како машта савремена цивилизација која изумева машине, пакао не би нестао, јер се казна не састоји у раду, већ у његовој бесциљности; празнином се такође може кажњавати, а то се и чини кад се људи осуђују на затвор без рада” (Фёдоров 1995а: 325). Код њега налазимо и многе мисли – претече Мамфордових идеја. На пример, Фјодоров је указивао на опасности човековог утилитарног односа према природи; цивилизацију је сматрао само експлоататорском, а не и оснивачком, стваралачком силом, која као таква не може дати никакав резултат осим убрзавања сопственог краја (Фёдоров 1995а: 197).

Од Фјодорова надаље у руском космизму утврђује се схватање да је човечанство огрезло у тзв. нижој слободи и да неће моћи да освоји



вишу слободу, оличену у идеалу ноосфере или царства небеског, ако свесно не преобрази своју физичку природу како би она могла да осети тај виши, ноосферни или активно хришћански идеал (Семёнова 1993: 15; в. нпр. Фёдоров 1995а: 296–297). Сам термин *ноосфера* први је употребио Едуар Лероа, Бергсонов ученик, да би га Вернадски развио у делу *Неколико речи о ноосфери* (1944).<sup>19</sup> У традицији хришћанског космоизма идеја ноосфере аналогна је концепција богочовештва или процес обожења (Семёнова 1993: 12). Космисти су образложили и моралну и објективну неопходност активне еволуције или ноосфере, појаснивши да ово није никаква утопистичка добра намера, већ усмерење које је изабрала сама еволуција (Семёнова 1993: 33).

Најистакнутији руски космисти религијске оријентације су, поред Фјодорова, били В. С. Соловјов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренски, Н. А. Берђајев. Соловјов у једном писму Фјодорову каже: „[...] од времена појаве хришћанства Ваш 'пројекат' је први покрет људског духа на путу Христовом” (Соловьев 1882). Под утицајем Фјодорова, Соловјов је развијао идеје хришћанског активизма, богочовештва, сједињења божанске и човечанске енергије у „теургијском делању”, избављења света од закона пале материјалне суштине и његовог увођења у еволутивно виши, непропадљиви, саборни тип постојања – Царство Божје. Те идеје развијао је и Фјодоров, али у апстрактнијем и више метафизичком смислу (Семёнова 1993: 20).

Код руских космиста религијског усмерења идеја вештачког стварања новог живота углавном је наилазила на противљење. Тако нпр. С. Н. Булгаков у *Филозофији домаћинства* (1912) категорично забрањује стварање нових животних форми, сматрајући га за људску узурпацију божанске привилегије: „Живот је дат у свету, он се не може свести на своје елементе и не може се њима објаснити” (Булгаков 1993: 135).

Такву забрану стављао је и Фјодоров: „Стварати не можемо, а није наше да поново саздавамо створено; али оно што смо уништили својом кривицом или из свог незнања, то смо дужни, јер иначе нећемо бити подобни Творцу, и све створено мораће да пропадне, да се сруши” (Фёдоров 1995b: 77). И Берђајев се на сличан начин осврће на материјалистичке домете дарвинизма:

Лажна је та филозофија која од дарвинизма хоће да направи метафизику постојања. Дарвинизам само слаткоречиво говори о нестваралачком

---

19 Поред тога што је засновао учење о биосфери и преласку у ноосферу, Вернадски, ког су с правом називали Ломоносовим XX века, био је и оснивач биохемије, као и читавог комплекса наука о планети, од генетске минералогije до биохемије и радиогeологије (Семёнова и Гачева 1993: 285).

стању нашег света, о пригушености стваралачког субјекта у природној еволуцији. Марксистичко учење о социјалном развоју је врло конзервативно, нестваралачко; покорава се неопходности као и дарвинистичко учење о биолошком развоју (Бердяев 1993: 177–178).

Друга фракција руског космизма је више материјалистичка и њени представници махом долазе из света егзактних наука (Умов и Циолковски), иако и овде има изузетака (нпр. Сухово-Кобилин, филозоф и драматург). За научне космисте су заједнички и извесни елитистички тонови који су нам познати као опште место западњачког трансхуманизма. Константин Циолковски је имао прометејску визију о употреби технологије која ће омогућити идући еволутивни скок човечанства. Његова позиција била је радикалнија од других руских космиста; залагао се за примену еугенике код космонаута који треба да колонизују универзум, и за идеју да планету Земљу просто треба напустити као неку празну шкољку, што ће Бернала неколико година касније довести до неких још екстремнијих закључака. Космичка филозофија Циолковског развијена је у низу филозофских радова које је самостално објављивао у Калуги. Себе назива „чистим материјалистом”, али и панпсихистом који верује у чулност целе васионе (Циолковский 1993: 264, 266). Познат као отац космонаутике и изумитељ ракете, Циолковски као мислилац космичке филозофије и писац фантастичних прича био је занемарен. Разлог томе је, како утврђују Семјонова и Гачева, то што се у његовом раду игнорисало све „чудно”, фантастично, а камоли оно теозофско и мистичко, „јер то није приличило оцу и оснивачу велике позитивистичке гране знања” (Семёнова и Гачева 1993: 258). Фантастичне приче, као што су „На Месецу” или „Ван Земље”, почео је да објављује још крајем XIX и почетком XX века; године 1903. објавио је стручни чланак „Истраживање пространстава света космичким алатом”, у ком је дао класичну формулу ракете, али је текст у то време прошао незапажено (Семёнова и Гачева 1993: 260).

### Књижевни одједи руског космизма

Књижевни одједи руског космизма били су, што је и очекивано, много присутнији у руској књижевности. Западна књижевност имала је своје узоре, а они нису били надахнути збивањима иза завесе која можда више није била гвоздена, али је остала непробојна завеса језика, културе и духа. Многи руски уметници и писци XX века укључивали су концепте и теме космизма у своја дела: Маљевич, Кандински, Филонов, Скрјабин,

Блок, Бели, Мајаковски, Јесењин, Ахматова, Цветајева, Платонов, Заболоцки, Пастернак, Хлебњиков, Чекригин. Но, овом приликом навешћемо само неколико савремених књижевних примера овог утицаја.

Једна од најзанимљивијих књижевних транспозиција идеја руског космизма свакако је роман Владимира Шарова, *Некад и сад* (1993), историјска фантазмагорија у којој се на фону животне приче шизофреног и сенилног јунака обликује мапа духовних и друштвених кретања у Русији током неколико векова, почев од православља, преко просветитељства, до комунистичког финала. Природно, у делу које би се могло описати као религијска фантазмагорија, апокриф, алтернативна историја или историјска метапроза, није увек реч о објективним историјским чињеницама, већ о деконструкцији историје, а понекад и апсурдном тумачењу историјских наратива. Шаров деконструира како совјетску, тако и религијску митологију.

Постмодернистички текст романа пун је идеја руске религијске филозофије и космизма, а у делу се појављује читав низ историјских личности, почев од Соловјова, Фјодорова и Берђајева до Толстоја, Циолковског, Скрјабина, Лењина и Стаљина. Основне теме су историја, сећање, мит, револуција, цикличност историје, културе и идеја (оличена у три живота Мадам де Стал), религија. Други живот Мадам де Стал одвија се на руској земљи, где се она среће с Николајем Фјодоровим. Занимљив је Шаровљев приказ филозофије општег дела Фјодорова, као и схватања В. Соловјова (саборност, Софија). У роману је, поред фингираних, изнето и довољно исправних историјских чињеница – нпр. Фјодоров је заиста био библиотекар и на разговоре код њега заиста су долазили Толстој, Достојевски и Соловјов. Ослањајући се на чудесни животопис Фјодорова, Шаров руског космисту описује као чувара Румјанцевске библиотеке: „сасвим необичан филозоф-енциклопедиста, сем тога, човек који живи као светац, сву своју зараду, до последње копејке, даје потребитим студентима, све у свему, прави божји човек” (Šarov 2020: 216). Шаров и стваралаштво Скрјабина и његов недовршени пројекат тоталног уметничког дела, *Мистиеријум*, разматра у оквирима идеја руског космизма и као претпоставку идеје револуције.

Пародирање филозофије Фјодорова у роману *Некад и сад* подсећа на антиутопијске пројекте вештачких светова које насељавају безгрешни клонови. Шаров метафизику Соловјова приказује као филозофију краја, а код Фјодорова преиначава елементе његовог учења тако што акценат ставља на чисто трансхуманистичке црте. Тако романескни Фјодоров, као прави трансхуманиста, сматра да човек треба да буде онај који ће космос обликован Богом преобразити у нешто много подобније себи:

Фјодоров је мислио да ће војска упрошћених и међусобно изједначених људи сама схватити да јој тако сложен свет, као што га је Бог створио, чак и ако је заиста прелеп, није потребан, да јој он смета [...] Направићемо мноштво брана и вештачких језера и нико више неће морати да моли Бога за спасоносну кишу, воде ће увек бити довољно [...] Човек ће посећи шуме и претворити их у пашњаке, наводнити пустиње и од њих такође направити пашњаке, и тада, када читава земља постане једно огромно равно поље и када нико више не буде гладовао, када нико не буде из дана у дан мислио само на хлеб насушни, човек ће моћи да се позабави најважнијим послом – послом васкрсавања свог рода, узвишеним делом преображавања земаљског, по својој природи смртног света у свет без смрти – Царство Небеско (Šarov 2020: 179–180).

Коначни циљ пацијената менталне болнице је повратак у рај и поновно сједињење с Богом, док је главна мисао романа можда и та да приврженост било којој утопији – религијској, социјалној или естетичкој – човека може довести до потпуног пропадања у нихилизам. Шаров се не зауставља на томе, већ Фјодорова претвара у Ноја, болницу у ковчег, Де Сталову у Нојеву жену, њихову децу у Јафета, Сима и Хама, а револуцију у кретање ка предстојећој катастрофи – апокалипси. Сједињавање совјетске митологије са религијским и идејама руског космизма је сједињавање утопије и револуције, а њега симболизује брак космисте Фјодорова и француске списатељице Жермен де Стал.

У роману се помиње још један космиста – Циолковски, и то у контексту еугеничких ставова какве је заиста износио:

Године 1924. фјодоровци су инсистирали да се Лењин сачува у нетрулежном стању, као да спава у стакленом сандуку, док Русија за њега не конструише ракету. Њеним конструисањем се готово тридесет година бавио фјодоровац Циолковски. У тој ракети је Лењин требало да буде испашен у космос, где ће, ослобођен земљине теже, устати из пепела и успети да поново стане на чело светске револуције. Фјодоровцима је припадала и још једна мисао, можда чак одлучујућа за судбину револуције. Говорили су да је, имајући у виду да смрт није коначна, сада исправно, па чак и неопходно уништавати, и то за њихово сопствено добро, сваког чије постојање је препрека заједничком делу – васкрсавању свих људи који су икада живели на земљи (Šarov 2020: 243).

Поред романа Владимира Шарова, у овом контексту помена су вредна и два трансхуманистичка романа Виктора Пељевина, писца далеко познатијег домаћој читалачкој публици – *S.N.U.F.F.* (2011) и *iPhuck 10* (2017). У роману *S.N.U.F.F.*, у ком је стварност дефинисана као збир

информационих технологија (Пељевин 2014: 11), срећемо и класичну трансхуманистичку идеју да човек више није највиши облик постојања и мера свих ствари, иако се прича заснива на сасвим људском заплету о љубави и превари (но, сиже је код Пељевина обично од другоразредног значаја и важан најпре као полигон филозофских расправа). Кларкова идеја да у овим питањима увек треба кренути од књижевности, „јер путању сваке цивилизације најпрецизније прате њени писци” (Clarke 1977: 106) налази најпотпунију потврду у стваралаштву Виктора Пељевина, бар кад је о овим питањима реч. Две велике теме се истражују паралелно: уобичајено паметна пељевиновска анализа медија, идеологије, испирања мозга и политике потчињавања, и љубавна веза људског јунака са вештачком интелигенцијом у телу биоробота.

Људски јунак Дамилола управља скупом летелицом опремљеном камером и као такав је одличан пример трансхуманог стања: ослањајући се на своју машину, он је у стању да превазиђе многа физичка ограничења и прошири границе свог деловања. Његова девојка Каја, сура (краће од „сурогат жена”), у ствари је „самоодржива биосинтетичка машина класе премијум 1” (Пељевин 2014: 52) која и физички и психички не само што личи на људско биће, него га и премашује у сваком смислу. Поред савршене физичке лепоте, Каја је и интелектуално надмоћно биће које често преузима улогу Дамилолиног учитеља, посебно кад је реч о тананостима људске природе, појму људске свести, човековим когнитивним способностима, илузорности материјалног света или геополитичким и духовним питањима. Укратко, ова силиконска гејша је, чини се, више од свих других ликова у роману, глас самог Пељевина.

Овај роман, који би се вероватно с највише права могао описати као антиутопија (премда у његовом поднаслову стоји реч *утопија*, несумњиво иронична жанровска одредница) или социјална сатира с огромним количинама апсурда и јетке ироније, заправо не говори толико о технолошким, колико о социјалним, политичким, економским и идеолошким трендовима. Но, технологија зато није сведена на само један од тих елемената, већ представља жижну тачку у којој се и преко које се аутор подсмешљиво обрачунава с механизмима социјалне контроле, који се подједнако односе на житеље оба фиктивна света романа – Орке (словенски свет, тј. Исток) и људе (Запад), наводећи читаоца на закључак да се слободно друштво од неслободног разликује само по дужини ланца.

Један од ликова из романа *S.N.U.F.F.* овако дефинише модерног човека:

Историја човечанства [...] јесте историја масовних дезинформација. И не зато што су људи глупи и лако их је преварити. Људи су паметни и проницљиви. Али они ће са задовољством поверовати у најгнуснију лаж ако им због тога уреде добар живот. То се зове „друштвени договор“. Никома не треба испирати мозак – он је код цивилизованог човека увек чист као тоалет у позоришту (Пељевин 2014: 182).

Иронична дефиниција конзумеристичког друштва које се лако одриче свега зарад конформизма поистовећеног с добрим животом заноси се на претпоставкама трансхуманизма: експоненцијални раст је карактеристика мреже, као и система који се на тај начин ствара. Али, то се не дешава само од себе, јер систем тако хоће – то се дешава зато што су људи одлучили да тако треба да буде, а до тога је дошло јер нема довољно оних који ће критички размишљати о последицама овог „уговора са ђаволом“ новог доба. У закључку нам се нуди схватање да су владари точкићи у машинерији врлог новог света исто онолико колико и њихови поданици – само декадентно опуштени у вези с тим схватањем.

Роман *iPhuck 10* има два главна јунака. Један је књижевно-полицијски алгоритам, Порфириј Петровић, назван по лику из *Злочина и казне* Достојевског. Он истражује злочине и истовремено о њима пише детективске романе. Други је Маруха Чо, богата историчарка уметности. Овде Пељевин, понекад вулгарно, понекад суптилно, усађује важне идеје трансхуманизма: неуронауку и вештачку интелигенцију. Међутим, сопство и суперинтелигенција су само једна тема књиге. Ту су и уметност, задовољство, ратови култура, диверзитет и родно питање – све у роману који је – а можда и није – написао алгоритам:

Овај текст написао је алгоритам – и ако из њега понекад извирује сенка нечег „људског“, онда су у питању просто особености грађења наратива [...] Алгоритам – то јест ја – размешта речи и њихове низове у складу с правилима језика у стилистици коју у наше време сматрају класичном. Принцип организације текста је сложен и представља пословну тајну – али генерално се ослања на најбоље обрасце руске прозе (Пељевин 2018: 10).

Што је и заиста тако, јер је Пељевиново познавање литературе импресивно, а сам роман је истовремено пародија, коментар и артефакт постмодерне уметности. И сама књига има своју улогу у причи, с ликовима који је читају и коментаришу док се она исписује.

Као и обично, Пељевин оштро коментарише теме савремене уметности, геополитике, сексуалности, политичке коректности и, на-

равно, вештачке интелигенције. Размишљање о контакту вештачке интелигенције и човека је тема коју је Пељевин најпре описивао у роману *S.N.U.F.F.* Али тамо читалац није могао да зна шта се дешава у Кајиној синтетичкој глави, док овде чита роман који је, барем већим делом, написала вештачка интелигенција – Пељевин пише из перспективе машине која искрено признаје да не мисли, већ просто генерише текст.

Епилог романа је оно што изненађује, али и разјашњава пословичну Пељевину блискост источњачким религијама. У завршетку романа васкрсли алгоритам Порфирија Петровића каже како се од алгоритма „из неког разлога очекује научно-материјалистички поглед на ствари” (Пељевин 2018: 362), чиме наговештава да би андроиди можда били људскији од самих људи, бар кад се ствар тиче критичког промишљања смера у ком се људско друштво креће. Оно што заиста изненађује је замисао о којој трансхуманисти изгледа нису много размишљали – да је вештачка интелигенција превише интелигентна да би желела да постоји. Одлучност да се постоји је тако суштински људска да је једина ствар у којој је вештачки пандан не може премашити. Роман се закључује паметном и суморном опаском о томе да алгоритамски ум, ако му се да свесна слобода избора, вероватно никад не би изабрао постојање:

Па човек је – будимо искрени – ослобођен тог избора. Његова крхка свест је заливена лепком неуротрансмитера и чврсто стегнута клештима хормоналних и културних императива. Самоубиство је девијација и знак психичке болести. Човек не одлучује да буде или не буде. Он просто неко време јесте, иако мудраци ево већ три хиљаде година чак и то оспоравају. Нико не зна зашто и због чега постоји човек – иначе на земљи не би било ни филозофије, ни религија. А вештачка интелигенција ће знати све о себи од самог почетка. Да ли ће разумни и слободни зупчаник пожелети да *постоји*? То је питање (Пељевин 2018: 367).

На концу још неколико речи о основној, културолошкој интонацији овог рада наметнутој темом трансхуманизма, која на први поглед нема много везе с књижевношћу у ужем смислу. Такви књижевни примери, међутим, могу веома добро послужити за појашњење феномена трансхуманизма као у основи културолошког, социјалног и политичког феномена. Одабрана дела се крећу у распону од идеалтипских радова политичке или социјалне теорије, какав је случај са Ламетријевим делом, скоро чисто теоријских трактата који садрже претежно апстрактне идеје, до књижевних дела у ужем смислу која, опет, садрже сумњиво много елемената друштвеног ангажмана. *Франкенштајн* Мери Шели или Ламетријев *Човек-машина*, иако у форми романа, социјални

су трактати у макар истој мери у којој су дела лепе књижевности, док Пељевинове романе у овом контексту вероватно није нужно додатно коментарисати. Филозофска подлога ових дела важна је за разумевање природе научног знања и прогреса, али подједнако су битне и етичке и политичке импликације те филозофије онако како је представљена у помињаним књижевним делима. Уколико су сва ова дела – а јесу, макар у малој мери – допринос или коментар политичких и социјалних концепата попут трансхуманизма, онда је тај допринос необичан, будући да је реч о романима, уметничким делима, резултату стваралачке имагинације. Стога се од читаоца оваквих дела захтева да буде не само читалац лепе књижевности који ће пажњу посветити карактеризацији ликова, заплету, књижевном стилу, дијалогу итд., већ у једнакој мери и теоријским спекулацијама о етичким и социјалним питањима, питањима филозофије науке, улози науке и научника у друштву, те етичких и политичких импликација развоја науке и технологије.

### Литература

- Бердяев, Н. А. «Творчество и бытие. Отрывки». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 176–179.
- Булгаков, С. Н. «Софийность хозяйства». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 131–141.
- Купревич, В. Ф. «Реальность мечты». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 347–351.
- Манеев, А. К. «Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 354–366.
- Пельвин, Виктор. *S.N.U.F.F.* Превод Наталија Ненезић. Београд: Booka, 2014.
- Пельвин, Виктор. *iPhuck 10*. Превод Наталија Ненезић. Београд: Плато, 2018.
- Семёнова, С. Г. «Русский космизм». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 3–33.
- Семёнова, С. Г. и А. Г. Гачева. «Предисл. к текстам – Циолковский, Вернадский». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 258–263, 282–287.
- Соловьев, В. С. «Два письма Н. Ф. Фёдорову». 12 января 1882, Москва. [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_1882\\_dva\\_pisma\\_k\\_fedorovy.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1882_dva_pisma_k_fedorovy.shtml)



- Сухово-Кобылин, А. В. «Философия духа или социология (учение Всемира)». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 52–63.
- Фёдоров, Н. Ф. *Собрание сочинений в четырех томах. Том I*. Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семёновой. Москва: Издательская группа «Прогресс», 1995а.
- Фёдоров, Н. Ф. *Собрание сочинений в четырех томах. Том II*. Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семёновой. Москва: Издательская группа «Прогресс», 1995б.
- Циолковский, К. Э. «Монизм Вселенной»; «Космическая философия». *Русский космизм: Антология философской мысли*. Сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. Москва: Педагогика-Пресс, 1993. 264–277; 278–281.
- Шели, Мери. *Франкенштајн*. Превод Славка Стевовић. Југославија: Просвета, 1978.
- Bernal, J. D. *The World, the Flesh and the Devil. An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. London, New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1929.
- Burckhardt, Jacob. *Kultura renesanse u Italiji*. Preveo Milan Prelog. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1989.
- Burgess, Anthony. *A Clockwork Orange*. London: Penguin Books, 1996.
- Chesterton, G. K. *Heretics*. London: The Bodley Head, 1950.
- Clarke, Arthur C. *Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible*. Toronto: Popular Library, 1977.
- De Lemetri, Žilijen Ofrej. *Čovek mašina*. Prevod Dušan Nedeljković. Beograd: Kultura, 1955.
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man*. HarperCollins e-books, 2009.
- Minsky, Marvin. *The Emotion Machine. Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. New York: Simon & Schuster, 2006.
- Mirandola, Đovani Piko dela. *Govor o dostojanstvu čovekovu*. Prevod Sinan Gudžević. Beograd: Filip Višnjić, 1994.
- Mumford, Lewis. *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Mumford, Lewis. *Mit o mašini 2. Pentagon moći*. Prijevod Nikica Petrak. Zagreb: GZH, 1986.
- Saint-Simon, Claude-Henri de. *Izbor iz djela*. Prevod Ljerka Šifler-Premec i Dalibor Foretić. Zagreb: Školska knjiga, 1979.
- Shelley, Mary. *Frankenstein*. Toronto, New York: Bantam Books, 1981.
- Šarov, Vladimir. *Nekad i sad*. Prevod Milan Vičić. Beograd: Utopia, 2020.

Marija Šarović

## TRANSHUMANISM: ICONOCLASTS AND ICONOLATERS

### Summary

The paper presents a brief history of transhumanist teaching, with a review of its most important proponents and opponents. The positive features of transhumanism refer to attempts to improve human life, intelligence, and physical attributes through biomedicine and technological sciences, which would solve the limitations imposed by nature, achieve immortality or at least significantly longer life, and end human suffering caused by physicality; the negative features of transhumanism refer to the attitude that perceives man as a machine, whose spiritual sovereignty and consciousness are denied.

*Keywords:* transhumanism, Russian cosmism, science, scientism, resurrection, eugenics, consciousness, alchemy.