

УСМЕНИ ФОЛКЛОР – ИМАГИНАРНА ТРАНСХУМАНОСТ

Апстракт: У раду се прате формалне аналогије између два удаљена система мишљења – фолклорног и савременог информатичког – у симболичким покушајима превладавања смрти. Кључна места савремених трансхуманих научних прегнућа јесу генетски инжењеринг и клонирање, импланти и протезе као физичка, сензомоторна и информацијска екстензија људског тела, невербална комуникација, подмлађивање, а у најекстремнијим круговима трансхуманиста – амбиција оживљавања мртвих и покушај досезања вечности превођењем можданих активности у форму дигиталних података (brain uploading). Аналогни напори, само техникама примереним аграфијским друштвима, детектују се и у усменом фолклору, с битном разликом што у њему нема тежње ка реалном присуству мртвих у свету живих, што је у свим традиционалним културама препознавано као вампиризам. Импликације бесмртности демистификоване су у писаној књижевности такође (Т. Ман, Ж. Сарамаго, М. Детелић).

Кључне речи: трансхуманизам, усмени фолклор, вечност, смрт, страх, brain upload, Terror Management Theory.

Who wants to live forever?
Queen

Сем што почивају на бинарним опозицијама – један на опозицији живот : смрт, други на опозицији 0 : 1 – тешко је замислити два различитија когнитивна система и два различитија модела света од фолклорног и савременог информатичког. Наративи који их описују и наративи које они негују разликују се и по начину постанка, и по трансмисији и рецепцији, и по номенклатури, вредносним системима, идеологији. Класичан фолклор, који ћемо овом приликом првенствено имати на уму, ослања се на традицију заједница које иницијално нису имале ни елементарно искуство писмености, што је на плану концептуализације оставило дубоког трага и у временима када су те заједнице ступиле у додир с писмом (Ong 2002). На супротном полу су савремена hi-tech цивилизација и научна фантастика, која је мотивски у најтешњем додиру с њом, фундиране на писму и концептуалном залеђу које писменост подразумева, али и на могућностима које нуде компјутерске технологије и нови комуникациони системи. Савремени научни наративи и светови научне

1 * lidija.boskovic@gmail.com

фантастике припадају електронском добу (Birkerts 1994, Barbije 2009) и имагинацију црпе из информатичке платформе, потпуно непознате архаичним заједницама. Удео технике сведен је у усменом фолклору на број који се приближава нули, а удео достигнућа доступних и могућих електронским путем раван је нули. Фолклорна имагинација није имала контекстуалну подршку да иде у том правцу. То, међутим, не значи да се иста стремљења хумане мисли нису артикулисала различитим стратегијама у световима које деле време, начин мишљења и искуство.

Актуелну хуманистичку сцену обележава веома широк теоријски оквир трансхуманизма, у великој мери фундиран на напорима савремене науке да превазиђе људска физичка и ментална ограничења. У преплету великог броја научних дисциплина, из практично свих области савременог бављења науком (природно-математичке и медицинске, технолошке и биотехничке, друштвене и хуманистичке) успостављено је хетерогено поље пропитивања могућности да се путем високих технологија унапреде људско тело и људски живот у различитим аспектима. Чврста места савремених научних прегнућа јесу генетски инжењеринг и клонирање, импланти и протезе као физичка, сензомоторна и информацијска екстензија људског тела, невербална комуникација, подмлађивање, а у најекстремнијим круговима трансхуманиста – амбиција оживљавања мртвих активирањем њихове генетске мапе и реконструкцијом података из њихових живота и, посебно, покушај досезања вечности превођењем можданих активности у форму дигиталних података (brain uploading). Аналогни напори, само потпуно другачијим техникама, могу се, међутим, у извесној мери детектовати и у усменом фолклору.

Митско-фолклорни свет је, најпре, упркос наглашеној антропоцентричности, са становишта аутономије људских бића у односу на све што их окружује – изразито „трансхуман”. Чврсте границе између човека и биљака, животиња, камена, метала и пејзажа не постоје и то осипање граница иде до екстрема које ни најмаштовитији трансхумани наративи не нуде:

У Пиротском округу приповеда се о томе како се сунце није могло ожени и зашто. Кад је хтело да се жени, прича се тамо оно је „узјахало магарицу и пошло по свету да себи тражи девојку. То је видео јеж, па је стао пред магарицу да је заустави. Тако сунце није могло даље ићи и због тога се није оженило. Да није било јежа да заустави магарицу, сунце би се оженило, изродило би се много сунаца и свет би погорео”. (Ђорђевић 2021: 33)

Ни актуелни научни наративи ни научна фантастика не нуде, колико ми је познато, пандан овом предању.² Фолклорна грађа нуди, међутим, мотиве који формално прате трансхуману имажинацију. Тако у епилогу приче о самоспаљивању Светог (Ј)андрије, који се тим путем чисти од греха „мешања воде и вина” и посвећује, његова мајка гута неспаљену кост са згаришта и остаје трудна:

Кад то мати чује, стане бугарити, те дође тако до онога огњишта, па стане онај луг прегртати, те тако преврћући нађе једну кошчицу као кукурузно зрно, па је узме и прождре, и од тада занесе. Кад је било доба родити [...] роди се дијете и дрекне, а Господ Бог рече: „Устај, Петре, хајдемо, прероди се Јандрија.” (Чајкановић 2002: 289)

Мотив поновног рођења човека из честице која је од њега остала, иако без реторике ДНК, асоцира поступке клонирања, што у људско-животињској комбинацији призива и идеју генетског инжењеринга. Изузетно је распрострањен сижејни образац о „риси риби”, који тематизује рођење змијолике и/или златоруке/златокосе и сл. деце од крила рибе које поједу њихове мајке:

Пак отиде Роксандини дјевер
он отиде на Мостар на воду
и уфати рибу мостаркињу
одсијече јој и обадва крила.
Десно даде својој вјерној љуби,
лијево даде госпођи Роксанди
и обадве младе затруднеше.
Дође вријеме да се чеда роде
и обадве младе породеше:
млађа роди сина златорука,
златорука и златокоса,
а Роксанда змију пресојницу. (ЕР 34)

2 У форми параболе која говори о моћи жеље сличан мотив среће се у Хесе-овом *Демџану*: „И почела је да ми прича о младићу који је био заљубљен у једну звезду. Стајао је крај мора, испружао руке и обожавао звезду, сањао је о њој и ка њој управљао своје мисли. Али знао је, или је мислио да зна, да човек не може загрлити звезду. [...] Али сви су му снови били окренути звезди. Једном је опет стајао ноћу крај мора, на високој хриди, и гледао ка звезди, и сагарао од љубави према њој. И у тренутку највеће чежње скочио је и бацио се у празнину, према звезди. Али још и у тренутку скакања помислио је муњевито: па то је немогућно! И пао је доле на обалу и смрскао се. Није умео да воли. Да је у оном трену кад је скочио имао душевне снаге да чврсто и поуздано верује у испуњење, полетео би навише и спојио се са звездом” (Hese 1990: 145).

У епској интерпретацији наратив овог типа познат је под називом „змија младожења” (Милошевић Ђорђевић 1971: 76–94), а опева рођење, а потом и женидбу змије која у међувремену постаје диморфно биће – дању змија, ноћу прелепи младић. У оба случаја реч је о укрштању генетских супстрата и рођењу деце која комбинују особине двеју различитих врста – људске и змијске. Златоруко дете уводи „на мала врата” и концепт киборга у друштвима која су, с обзиром на чињеницу да не познају електричну енергију и индустријске машине, другачије имагинирала органско-неорганску структуру људског тела. Један од примера те врсте могао би бити и јунак Михна Костуранин, који је у једном од најстаријих записа „каменит до паса” (Б 86), што га чини нерањивим, сем у ноге.

На други начин провоцира мотив вилиних „крила и окриља”. Вила је – дакако – демонско, а не људско биће, и има различите појавне видове у зависности од жанра. У великом кругу песама о женидби човека вилом, она је, међутим, вила само док има крила и окриља. Оног тренутка када јој их јунак украде (док се она купа) или скине (у директном сукобу), она се своди на људску меру и постаје јунакова љуба, немоћна да утекне и да се отргне из стега патријархалне породице, која јој намеће улогу супруге и мајке:

Краљ је б'јелу вилу ухитио вилу;
 Тер јој снима крила и окриља.
 Тер је себи вјенча за љубовцу.
 С њом је л'јепи краљу породιο пород,
 Л'јепи пород до два сина драга:
 Један синак Краљић Андријаша,
 Други синак Краљевићу Марко. (Б 85)

У већини варијаната вила се на свадби свога сина поново докопа својих крила и, стекавши поново над- односно не-људску природу, напушта дом за који је принудно била везана.³ Крила се, дакле, у овом кругу песама не замишљају као интегрални део вилинског тела, већ као

3 „Тако се прича, да је на купању на крај мора вили украо крила један Баранин, и када му је вила дошла, ожени се њом. Када је женио сина даде јој крила, да игра међу сватовима. Тако је вила одлећела у облак“ (Милошевић Ђорђевић 1971: 54). Прозне варијанте су знатно разуђеније у погледу мотива: „у пјесмама вила обично оде када се домогне предмета који јој је у почетку био одузет, а у прозним предајама она најчешће напушта мужа кад овај прекрши неку забрану: назове је вилом, похвали се нечим и сл., али граница ту није потпуно оштра” (Bošković-Stulli 1959: 198). То ипак не мења чињеницу да се у једном сегменту корпуса о женидби човека вилом имагинирало о њеном диморфном статусу.

нека врста протезе која се може скунути и ставити и, што је посебно важно, управо је тај „механизам” извор њене надљудске природе. Тек у споју „органског” и „изванорганског” вила се у овом кругу варијаната конституише као биће друге врсте.

У формалном самеравању имагинација удаљених система мишљења какви су митско-фолклорно и технолошко немушти језик би се, као вид невербалне, директне комуникације, могао посматрати као пандан актуелним покушајима да се нервни сигнали (регистровани имплантима) размењују путем интернета, у перспективи.⁴ Идеја о бекаповању аналогна је, с друге стране, архаичним представама о оживљавању, с тим што су технике знатно другачије: „Цареви узму воду, поспу водом по онијем ранама, куд је царевић расечен био, кад поспу, ране се саставе, и царевић скочи на ноге те оживи” (Карацић 1988: 206). Тренутна трансформација пејзажа у бајкама – телепортовању итд.

У контексту формалних аналогича између фолклорних топоса и савремених трансхуманих наратива пажњу ипак највише привлачи мотив спољашње душе,⁵ заснован на архаичном концепту који постулира одвојену егзистенцију физичког тела и виталне енергије. Среће се у различитим типовима култура, како оним тотемистички устројеним⁶ тако и у Библији (Самсон) и фолклору европских народа. Душа се одваја од тела ради заштите јунака (он је нерањив јер душа није у његовом физичком телу) и може се позиционирати у биљку, птицу или неку другу животињу, јаје или камен (коса је као неживи део тела посебна варијанта мотива). Међу познатијим наративима овог типа јесте норвешка прича *Цин који није имао срце* [*The Giant Who Had No Heart*], с мотивом душе/срца које је било сукцесивно скривено у јајету, патки, бунару, цркви, на острву у далеком језеру (Leach, Fried 1984: 996).⁷ У српском усменом фолклору мотив је познат по Вуковој верзији *Баиш-Челика*:

4 <https://jamanetwork.com/journals/jamaneurology/fullarticle/784743> (14. 6. 2023).

5 О мотиву у српским народним бајкама уп. Радуловић 2009: 131.

6 „Мосаи из Горње Волте [...] верују да је људска душа (siiga) животиња, невидљива наравно, змија, крокодил, кошута, зец. Душа је у сродству са том животињом, она је из њеног рода, тако да је убиство змије равно убиству неког становника дотичног села, јер ће овај умрети пошто умре његова животиња–душа” (Томе 1980: 125).

7 „In the Old Irish story of *Cano, Son of Gartnan*, Cano would not accept the love of Cred while he was a common soldier; but he gave her a stone which contained his life, as pledge of his return as soon as he was king. Later when Cano was king of Scotland, Cred traveled north to meet him, bringing the stone with her. They were in sight of each other when Cano was attacked by a rejected lover of Cred. When Cred saw the blood streaming from his wounds she dashed her own head against a rock; the life stone of Cano fell and broke and Cano died” (Leach, Fried 1984: 996).

Далеко одавдје има једна висока планина, у оној планини једна лисица, у лисици срце, у срцу једна тица, у оној је тици моје јунаштво, ама се она лисица не да лако ухватити: она се може претворити у разне начине.

Сјутрадан, кад Баш-Челик оде, царевић опет дође жени својој да чује шта је дознала, а жена му све каже. Онда царевић отиде управо зетовима, а они га једва дочекају да чују ће је Баш-Челиково јунаштво, па се одмах дигну и са царевићем отиду. Кад тамо дођу у ону планину, пуште орлове да лове лисицу, а лисица побегне у једно језеро које је било усред оне планине, и претвори се у утву шестокрилу, али соколови одмах за њом и одандје је изагнају; онда она полети у облаке па почне бјежати, а змајеви за њом! Она брже онда претвори се опет у лисицу и стане по земљи бјежати, али ту је орлови дочекају и остала војска, па је салете и ухвате. Онда цареви заповеде те се лисица распори и срце извади, па наложе ватру, срце распоре, из срца тицу изваде и у ватру баце. Како тица изгори, Баш-Челик погине. (Карацић 1988: 206–207)⁸

На сличном концептуалном трагу је једна од најрадикалнијих замисли трансхуманистички оријентисане елите – одвајање меморије и можданих активности од тела (brain/mind uploading) како би се превладале његова рањивост и трошност. Иако је стратегија одвајања знатно другачија – у првом случају, душа се одваја и позиционира у биљку, животињу или нешто неживо, у другом се мождани таласи преводе у базу података и измештају у виртуелни простор – на основном нивоу логика је слична: тело је рањиво и пропадљиво, стога је одвајање виталне енергије или есенције идентитета од тела једина могућност да се заваља смрт и досегне вечност.

Оно, међутим, што митско-фолклорни модел света радикалније од „технике” и „средстава” имагинације разликује од савременог трансхуманог обрасца мишљења јесте *однос* према вечности. Погрешно би, наравно, било рећи да су припадници аграфијских, а потом и традиционалних друштава делимично упознатих с писмом били имуни на ову категорију. Далеко од тога. Стремљење вечности било је одлика свих

8 Језичка слика света српске традиционалне заједнице нуди и фитоморфну варијанту блиског (али не истоветног) концепта у фразеологизму „посекло му се дрво” – у значењу „умро” – који рефлектује представу да је дрво пар човеку, и да он умире када се конкретно стабло посече (Tolstaya 199: 24). Интернационално је распрострањена аналогна представа о души-животињи: „soul-animal or soul-bird. An animal or bird who is the co-existent double of a human being. The animal or bird is usually born in the forest (or on the farm) at the same moment as the human infant whose double it is; the fate of the one depends on the fate of the other in matters of growth, health, safety, etc.; the life of the one is inextricably bound up with the life of the other; when one sickens or dies, the other sickens and dies” (Leach, Fried 1984: 1051).

култура до сада, па и фолклорних, али је било артикулисано у виду симболичке супституције. Психолози Роберт Лифтон и Ерик Олсон истакли су још „давних” седамдесетих (Lifton, Olson, 1974; cf. Huberman 2017: 3–4) да је страх од смрти универзално људско стање, базирано на дисоцијацији, то јест на искључењу из великог ланца живота, и да се преваладава симболичком конекцијом, односно покушајем да бар сегмент идентитета оних који умиру буде присутан у животу који наставља да тече. Према мишљењу поменутих аутора, постоји пет основних видова симболичке пројекције: генетско претрајавање (у виду потомства), материјално, интелектуално или неко слично завештање (уметничка, научна, архитектонска и друга дела која живе у јавном простору и након смрти покојника),⁹ есхатолошки концепти у различитим варијететима (постхумна егзистенција у трансцендентним сферама које нуде религије), синтеза с природом и учешће у њеном ревитализму (природа не умире и човек се стапа с њом, он је део ширих обнављајућих циклуса природе) и, најзад, искуствено, досезањем другачијих нивоа свести и успостављањем везе са сферама које надилазе људско постојање путем медитације, дрога, екстатичког плеса, трансa, снова итд.¹⁰

Једна од проминентнијих теорија у савременој социјалној психологији – теорија управљања страхом од смрти (Terror Management Theory, TMT), коју су својом студијом „The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory” (1986), а потом и књигом *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life* (2015) етаблирали Шелдон Соломон [Sheldon Solomon], Џеф Гринберг [Jeff Greenberg] и Том Пишчински [Tom Pyszczynski] – базира се на истим основним идејама. Ова утицајна теоријска струја, која данас обухвата широко поље интердисциплинарних изучавања и из сфера комуникологије, политичких наука, економије, маркетинга, културних студија, права и др. (уп. нпр. Harvell, Nisbett 2016), утемељена је на идејама Ернеста Бекера [Ernest Becker], изнетим 1973. године у књизи *Порицање смрти*, за коју је добио Пулицерову награду. Основне тезе овог социјалног антрополога јесу да су спознаја смртности и њом условљен страх од смрти у коренима најразличитијих симболичких пракси, којима се тај страх

9 Што често подразумева и одређену меморијалну праксу (стаза славних, музеји, награде у част и сл.) (уп. Schimel et al. 2019: 20).

10 Иако издвајају пет основних модуса симболичке бесмртности, поменути аутори указују на раскошност људске имагинације када је реч о превладавању страха од смрти: „Because human images of continuity can assume a limitless number of forms, the modes of immortality can be varied in an unending series as diverse as the dreams and lives of individual people. Human inventiveness in the pursuit of immortality testifies to the persistent urgency of avoiding death anxiety” (Lifton, Olson 1974: 83; cf. Huberman 2017: 4).

преосмишљава и припитомљава. Бекер примећује да људи – који за разлику од (других) животиња имају свест о будућности и неминовној сопственој пролазности – инвестирају у културне обрасце којима симболички успостављају сопствену трансцендентност, најчешће путем представе о некој есенцији или идентитету који не умире с физичким телом (Routledge, Vess 2019: XIX).¹¹ На том трагу Соломон, Гринберг и Пишчински издвајају „два најчешћа”, међусобно испреплетана начина на које људи „постају” бесмртни: дословно, када особе уопште не умиру или када неки њихов витални аспект истрајава (веровања у загробни живот и душу, алхемијске праксе, модерни поступци подмлађивања, крионика и сл.), и симболички, тако што неки аспекти идентитета у виду легата остају иза покојника (Solomon et al. 2015: 99).

У оквиру исте теоријске струје нуђене су и другачије типологије начина на који су људи осмишљавали бесмртност, али суштинских разлика нема. Већина поменутих симболичких стратегија – и оних које издвајају Лифтон и Олсон, и оних детектованих очима заговорника Terror Management теорије – присутна је у усменом фолклору. У усменој епизи мотивација јунака за борбу и подвиге експлицитно уводи категорију постхумне славе, у виду вечног памћења будућних генерација („Име ти се свуда спомињало, / Док је сунца и док је мјесеца!”, Вук II, 34; „Весели се, Поцерац Милошу! / Дуго ти се име спомињало: / Докле текло сунца и мјесеца!”, Вук IV, 32 и сл.), а срећу се и примери биолошког перпетуирања, мада је императив поседовања потомства имао и друге функције у традиционалној заједници, и ишчитава се више из система веровања и етнографске грађе (Ђорђевић 1990):

Ти погуби вјерену љубовцу,
 Бољом ћу те цуром оженим,
 Бољом цуром од соја бољега,
 Која ће ти пород изродити, –
 Да се твоје срце не угаси. (Вук VI, 2)

Религиозно интонирани текстови нуде, наравно, најпознатију међу верзијама симболичке бесмртности – слике аркадијских простора постхумне егзистенције или просторе вечитих мука, где, што је интересно, не опстају само душе покојника већ и њихова физичка обличја,

¹¹ „Symbolization, self-consciousness, and the capacity to contemplate the future were extremely helpful to our ancestors. But these highly adaptive cognitive abilities also gave rise to an ever-present potential for mortal terror. What happened when a life-form, crafted by billions of years of evolution to strive to survive at almost any cost, recognized that it was destined to lose that war?” (Solomon et al. 2015: 80).

професионалне оријентације, друштвене везе и сл.¹² Врло су им блиски наративи о „премирањима” (уп. Радуловић 2020), односно искуствима појединаца који приповедају о одласку на онај свет и самим тим фигурирају као гаранти постхумне егзистенције. Душе предака могу партиципирати у свету живих и путем ритуала, у граничним зонама и граничном времену (уп. нпр. Чајкановић 1994: 72–160), што мења природу њиховог учешћа у свету живих и њихову бесмртност на нов начин симболички уобличава.

Облици интегрисања у природу и њене виталистичке циклусе о којима пишу Лифтон и Олсон такође су чести у усменом фолклору и подразумевају различите типове трансформације покојника у биље: „тијело се распада и његови сокови прелазе у корење те твари поново оживљују у стаблима, а сахрана покојника означава његов повратак, ријечима Гастона Башлара, основним елементима – земљи, води, ватри и зраку (према Морин 1981: 165–166)” (Marjanić 2011: 38). Словенски корпус у широком спектру мотива сведочи о веровању да се људски живот продужава у биљкама (Агапкина 2013: 52–55), што је на јужнословенском простору бележења дало два кластера мултиформи (Л. Хонко) – први, о ницању биља с негативним семантичким набојем из тела грешника („Ће је од ње капља крви пала, / Онђе расте трње и коприве”; Вук II, 5), и други, о ницању стабла и пузавице или двеју пузавица које се сплићу из гробова трагично преминулих (присилно растављених) љубавника (Детелић 2013; Вукмановић 2016; Делић 2021):

Ту два гроба напоредо бише:
Из јунака јавор дрво расте,
Из ђевојке винова лозица.
Лозица се око бора вила,
Као свила око груде смиља. (Бег. 1885: 50)

На сред гробља два нова мезара
И по њима трава проница
На Муји је винова лозица,
А на Малки румена ружица,
Све се лоза око руже вија
Ко Мујине око Малке руке. (БВ 204)

12 „Искази информатора који су, по њиховом тврђењу, походили онај свет, показују да се у традиционалној култури душе и на оном свету препознају по физичком изгледу – по телесним карактеристикама (лик, стас, узраст/старосно доба) и одевању (елементи културе) – као и по занимању/професији из претходног живота: [...] Ја сам га позно, и по аљинама, и свему, стоји. [...] „Ја сам Браје Павловића”. Јавио се. Ја сам мого проговорит. Реко: „Знам, знам” [...] Кајем ја теби, видео јашта сам, овај, све људи што су радли овде већином и там раде” (Делић 2015: 62).

Сан је, најзад – као вид контакта с покојницима – у митско-фолклорном концепту света такође гарант трансцендиране вечности. Већ и овај летимичан преглед показује да су практично сви облици симболичке бесмртности које помињу Лифтон, Олсон и заговорници Terog Menagment теорије присутни у усменим наративима. Оно чега у усменом фолклору нема јесте мотив вечитог живота на овом свету, односно вечитог присуства у ланцу живота на истоветан начин. Упркос инвентивном репертоару и разноликости стратегија да се задржи веза покојника с потомцима и онима који остају иза покојника, у усменим наративима и фолклорним представама ниједног тренутка не пориче се реалност смрти. Након смрти тела може се живети у сећањима и генима потомака, у виду биља које niche над гробом, у сферама трансценденције (душе покојника), али не и у реалном свету на начин живих људи. Интернационално је чак познат круг прозних варијаната о „земљи где нико не умире” (ATU 470B), у коме се приповеда о путовању јунака у далеку земљу у којој се живи вечно а време тече другачије, и о његовој женидби девојком из те земље. Епилог, међутим, враћа наратив „у шарке” културних образаца: јунак се зажели своје земље, креће да је посети и умире чим додирне своје пређашње тло. Земља где се живи вечно демистификује се тако као свет мртвих, а земља из које јунак креће као она у којој се неминовно умире. Фолклор је, најзад, пронашао још једну згодну стратегију за „припитомљавање” смрти – вишевековни сан, типичан за културне јунаке и националне хероје чији се повратак међу сопствени народ очекује и прижељкује у тренуцима кризним за колектив. Вук бележи предање да Марко Краљевић није умро, већ да је након страшног пораза српске војске од турске Бог и њега и Шарца „некакијем чудним начином пренео [...] у некаку пећину, у којој и сад обојица живе: он забодавши своју сабљу под греду или је ударивши у камен, легао те заспао, па једнако спава, пред Шарцем стоји мало маховине од које помало једе, а сабља све помало излази испод греде или из камена, па кад Шарац маховину поједе и сабља испод греде или из камена испадне, онда ће се и он пробудити и опет на свијет изићи” (Караџић 1986: 487). Ако се, дакле, очекује повратак јунака – онда смрти не може бити. У свим претходно поменутих ситуацијама вечни живот симболички је прекодиран и покојници само делом, и то на другачији начин од неумрлих, могу да партиципирају у свету живих.

Дијаметрално супротни јесу актуелни наративи о mind cloning-у. Упркос чињеници да је идеја о клонирању ума и дигиталној вечности у овом тренутку хипотетична (псеудо)научна маштарија и наратив, подржана „репрезентативним” исказима на Јутјубу попут оног Илона Маска

(<https://www.youtube.com/watch?v=J3klw7jXxL0>), и баш зато што је реч о наративу који се лако „примио” у слојевима богате елите – она је драгоценост као индикатор „стања духа” западне цивилизације. Клонирани ум замишљен је као дигитална копија сопства, тачније као дигитализована база података о мислима, осећањима, идејама, ставовима, искуствима једне особе. Базу података оперативном би чинио софтвер који на основу постојећих информација креира обрасце понашања и процењује каква би била реакција конкретне особе у некој ситуацији. У тренутку смрти тела, ум би наставио да живи у сферама виртуелног, с могућностима кретања кроз универзум изузетном брзином, редупликације и одабира различитих или вишеструких тела, бекаповања. Ум би, дакле, у овој (научно-фантастичној) пројекцији, аналогно спољашњој души у фолклорним наративима, егзистирао одвојено од тела, с том разликом што се „живот” не би штитио нерањивошћу тела, као у архаичним представама, већ одбацивањем тела, које је основни људски проблем и препрека не само бесмртности већ и измештању људских бића с планете Земље.

Једна од најватренијих и најутицајнијих заговорница преноса можданих података у дигиталну форму јесте Мартина Ротблат [Martine Rothblatt], америчка трансцендер правница, оснивач биотехнолошке компаније United Therapeutics Corporation, која развија нове технологије производње органа, и корпорације Terasem Movement Foundation, која истражује могућност да се креира компјутерска свест аналогна људској, комбиновањем комплетних података о конкретној особи (mindfile) и одговарајућег софтвера (mindware). У утицајној студији *Virtually Human: The Promise and The Peril of Digital Immortality* (2014) детаљно је описано како је замишљено клонирање ума, како ће то омогућити људима да живе вечно и које ће то импликације имати на друштво. Идеје се уклапају у шири контекст трансхуманистичких стремљења, која имају и економске аспекте,¹³ а оно што у контексту паралеле с фолклорним

13 У Alcor Life Extension Foundation (Скотсдејл, Аризона) налазе се канистери од нерђајућег челика испуњени течним азотом на константној температури од -196° Целзијуса, који су „најхладнији ковчежи на планети”. Када неки члан Фондације умре, тело се припрема за крионизацију, хлади до тачке у којој кисеоник није неопходан да би органи функционисали и с главом надолу ставља у канистер, где може остати деценијама или вековима. Трошкови замрзавања и чувања тела су двеста хиљада долара по особи (Solomon et al. 2015: 111–112). Један од чланова одбора Алкора, Саул Кент, замрзао је главу своје мајке у нади да ће једног дана бити направљено ново тело за њу. Кент верује да ће људи када се савлада техника одмрзавања „имати моћи далеко веће од Супермена. Моћи ћете да промените своје тело као што ћете мењати своју одећу. У будућности, људи ће моћи да имају више од једног тела. Мозак неће морати нужно да буде у вашем телу. Могли бисте имати адаптације, као привремено мање тело. До краја двадесет првог века можда ће бити више разлика између нас и оваквих какви смо сада него између нас и мајмуна... бићемо нова врста” (Solomon et al. 2015: 114).

осмишљавањем вечности привлачи пажњу јесте идеја да ће ум пребачен у дигиталну форму наставити да учествује у породичном животу и друштвеним дешавањима на начин на који је то чинила и телесно присутна особа:

За разлику од бака и дека из прошлости, уверена сам да ће потенцијал да останем повезана са својом породицом и генерацијама које следе бити доступан и скоро безграничан [...] захваљујући корацима у софтверској и дигиталној технологији и развоју све софистициранијих форми вештачке интелигенције, ти и ја ћемо моћи да имамо сталну везу с нашим породицама: да размењујемо сећања с њима, разговарамо о њиховим надама и сновима, да делимо с њима радости празника, одмора, смене годишњих доба и све остало што иде уз породични живот – и добро и лоше – дуго након што се наше месо и кости претворе у прах [...] Сајбер свест ће први пут особи учинити могућим да живи у некој врсти техно-бесмртности *заувек у правом свету*. (Rothblatt 2014: 9–10, 283)

Џени Хјуберман [Jenny Huberman] ову дигиталну, техно-вечност позиционира у оквире симболичке бесмртности, указујући притом на важну чињеницу да је овако осмишљена бесмртност заправо покушај фиксирања садашњости, а не пројекција сопства у будућност.¹⁴ Вечитим присуством у животу потомака – чак и када се занемари гротескна слика породичног окупљања која се добија у перспективи од пар стотина, да не говоримо о хиљадама година или вечности – укидају се природни циклуси умирања и рађања, и фаворизује актуелни систем вредности и мишљења на рачун мена у сферама свести, знања и идеологија. Довољно је замислити да се револуција клонирања ума одиграла у антици и да су у актуелном сајбер простору присутни сви модели мишљења са свих меридијана од трећег миленијума пре нове ере до данас с подједнаким правом на „саветовање” потомака. Бити присутан „заувек у правом свету” егоистична је (тренутно и веома профитабилна) амбиција,¹⁵ која је у митско-фолклорном моделу света препознавана као вампиризам. Покојник који у животу заједнице учествује активно, на начин сличан живима, у свим архаичним културама сматран је за крајњу опасност. Вечни живот је по дефиницији супресија живота, који је могућ само на рачун смрти. Метафорично речено – неко увек мора да стари, макар то била слика. Чини се да се управо у јукстапозицији с трансхуманистич-

14 „Paradoxically, therefore, in terms of its temporal orientation, this route to immortality is less about imaginatively projecting one's self into the future than doggedly preserving the present” (Huberman 2017: 6).

15 Трошкови замрзавања и чувања тела су око двеста хиљада долара по особи, а само главе и мозга од осамдесет хиљада долара навише (Solomon et al. 2015: 112–113).

ким идејама клонирања ума назире најдубљи антрополошки разлози ове цивилизацијске константе.

Иако тема овог рада нису текстови савремене књижевности, навешћемо пар примера из модерне прозе који показују да је и у њима – као и у фолклорним наративима – страх од вечности знатно дубљи од страха од смрти, мада се тематизују други проблемски аспекти бесмртности. Први је чувена метафора „вечите супе“ (Ewigkeitssuppe) Томаса Мана из *Чаробног брега* (1924), која отеловљује идеју неминовне поновљивости догађаја и утисака у великом временском луку и депресивне досаде која прати вечност: „облици времена ти се губе, мешају један с другим, и што ти се укаже као прави облик времена и битисања, јесте непокретна садашњица у којој ти вечито доносе супу“ (Ман 2006: 185). Варијацију теме срећемо у роману *Лејенде о несћанку* (2012) Мирјане Детелић, у коме доркаси, езотерици који су у петом веку пре нове ере открили камен мудрости, тајну путовања кроз време и тајну вечног живота, након пар миленијума и низа проживљених живота у свим епохама – желе једино да „пређу на нови ниво“: „То је наша једина шанса да се одлепимо и кренемо даље, за чиме у овом часу сви подједнако чезнемо“ (Detelić 2012: 68). Бесмртност у људском свету доживљава се као досада коју је потребно прекинути¹⁶ и као тежак усуд и казна за неразумну жељу вечног живота:

„О јадни, јадни доркаси. Изабрали сте страшну судбину. Оно чему сте се надали не можете добити, не преко реда. Оставши вечно у овом облику, остајете заувек у истом стадијуму развоја и не можете ићи даље, по реду. Али ми не желимо да патите више него што мора бити и даћемо вам многе утехе. Ваш кристал је чудесан за услове у којима је настао, али је заправо примитиван. Ми ћемо му повећати могућности али вам нећемо рећи како. Тако ћете имати шта да истражујете све ове дуге и дуге циклусе док не дође час вашег искупљења [...]“ Тако су они нас видели,¹⁷ као проблем, и после свих ових година више не могу рећи да не разумем. Данас, за два миленијума паметнији, мислим да смо још добро прошли. (Detelić 2012: 68)

На сасвим други начин идеју о вечитом присуству разобличавао је Жозе Сарамого, у сатирично-филозофском роману *Смрћ и њени хирови*

16 „Кад смо се нашли заробљени између неба и земље, ништа нам друго није могло разбити досаду тако добро као стицање знања: сваки нови живот давао нам је поглед на исту ствар из незнатно друкчијег угла, све док на крају не бисмо саставили пун круг и – као да гледамо кајзер панораму – знали прецизно сваку слику са калема“ (Detelić 2012: 69).

17 Реплика Супервизора, бића које је на вишем нивоу постојања од доркаса.

(2005). У том интригантном остварењу португалског нобеловца описују се збивања у имагинарној држави у којој једне новогодишње ноћи људи престају да умиру. Након почетног усхићења што су се коначно домогли бесмртности, поданици те државе, као и државне институције, почињу да увиђају последице овог мистериозног „бенефита”. Како људи нису престали и да старе, особе у стању „обустављеног живота” прете да у врло кратком периоду инфлацијом блокирају функционисање болница и домова за стара лица, што у перспективи води настанку гротескних мегалополиса:

[...] лек, осим стручнијег мишљења, био би умногостручити број домова блаженог сумрака живота, не као до сада, користећи зграде и мање палате које су знале и за боља времена, већ тако што ће се из темеља подизати велике зграде, у облику пентагона, на пример, или вавилонске куле, кнососког лавиринта, и то прво насеља а затим градове, након тога метрополе или, грубо речено, гробља живих где би се несрећна и неодложна старост неговала како бог заповеда, ко зна до кад јер њихови дани не би били одбројани. (Saramago 2011: 26)

Након неког времена, људи почињу да прижељкују смрт, а решење за необичан демографски удар у врло кратком року проналази мафија, која, у договору с државним институцијама, за становиту новчану надокнаду организује шверц насмрт болесних преко границе, у просторе где се још увек умире, и њихов илегални укоп (Делић 2019: 36). Концепт фиктивног света Сарамаговог романа разликује се од трансхуманих (фиктивних) концепата утолико што дигитализовани ум не заузима физички простор и што клонирање ума управо подразумева превладавање телесних ограничења – старења, болести, немоћи – која су у темељима Сарамагове гротескне визије меганекропола. Разлика, међутим, није суштинске природе, јер се и виртуелни свет у перспективи коју нуди вечност лако може замислити као „густо” гробље вечно живућих датотека из неких далеких времена.

*

Од почетака људских цивилизација до данас десиле су се многе кардиналне и далекосежне промене – когнитивне, технолошке, политичке, социјалне, културне (Harari 2019) – али је при свему томе константа била природа људске когниције и физиологије, односно ума и

тела *homo sapiens*-а.¹⁸ Паралеле између митско-фолклорних и трансхуманих наратива, ма колико отварале простор за дивергенцију у интерпретацији и разумевању, показују да се људска имажинација није суштински битно мењала, да се фокусира на релативно сведен низ проблема, углавном у вези с ограничењима људског тела и ума, која се у крајњим консеквенцама дају свести на категорију егзистенције и преживљавања. Фолклорни ум је на крају с пролазношћу и бесмртношћу излазио на свој начин, имагинирањем које је било засновано на искуствима аграфичког човека; савремена цивилизација имагинира на основу искустава високих технологија и моћног присуства Мреже, инаугуришући у оквирима трансхуманизма виртуелну стварност као нови облик трансценденције. Треба, међутим, напоменути да у тим концептуалним оквирима трансцендентно и иманентно мењају места, јер се виртуелни простор проглашава реалним обликом постојања и „домом” новог – дигиталног – човека. Примери које смо претходно наводили показују да су и фолклорне и модерне културе на различите начине осмишљавале симболичку вечност; у трансхуманистичким визијама први пут се, међутим, простор симболичке егзистенције транспонује у једину реалност, чини се, без озбиљних промишљања о консеквенцама, не само и не превасходно етичке природе (о којима већ постоје разуђене дебате). Над идејом клонирања ума као да лебди изрека „из тигања у ватру”.

Но, у овом тренутку наративе још увек ствара *homo sapiens*, а не врста која је у когнитивном и егзистенцијалном смислу превазишла границу људског и то се види по опсесивној фокусираности на здравље, дуговећност и бесмртност. Предвиђања – чак и она далеко умеренија од оних која износе Мартина Ротблат, Реј Курцвајл и њима блиски аутори – иду у смеру интерференције с техником и дигиталним подацима и нестанка *homo sapiens*-а каквог познајемо. Остварење људског сна о вечности и физичкој, менталној и емотивној супериорности и нерањивости водило би или већ води, парадоксално, крају хуманог света. Наративи, међутим, још увек прате људске проблеме и везани су за „људску, проклето људску” когницију и перспективу. Тешко је наслутити с каквим ће се невољама суочити бића која ће постати нераскидиво и перманентно повезана с Мрежом, а потпуно немогуће какве би проблеме могле имати вечно живуће датотеке, ако пројекат клонирања ума икада заживи, и какве би приче те датотеке могле причати и да ли би их уопште причале.

18 <https://www.youtube.com/watch?v=qc4v7AvqiqU> (24. 5. 2023).

Литература

- Агапкина, Татьяна. „Дерево и человек: одна судьба на двоих”. *Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*. Москва: Индрик, 2013. 42–58.
- Вукмановић, Ана. „Оживљени пејзаж гробља. Концептуализације смрти у усменој лирици”. *Фолклористика* 1/2 (2016): 65–82.
- Делић, Лидија. „Грбови као градови”. *Гробља. Књижевно-културна материјализација смрти*. Ур. Драган Бошковић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2019. 29–40.
- Делић, Лидија. „Лица смрти. Концептуализација гроба и смрти у класичном фолклору и фолклору НОБ-а”. *Књижевна историја* 53/174 (2021): 187–206.
- Делић, Лидија. „Транссветовни идентитет и концептуализација оног света”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 63/1 (2015): 59–70.
- Детелић, Мирјана. „Гроб у гори (Садејство просторног и биљног кодирања у епици)”. *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне бошанике*. Ур. Зоја Карановић и Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013. 99–118.
- Ђорђевић, Тихомир. *Природа у веровању и предању нашега народа* 1. Београд: СКЗ, 2021.
- Ман, Томас. *Чаробни бреј*. Превели Милош Ђорђевић (I–V) и Никола Половина (VI–VII). Београд: Новости, 2006.
- Радуловић, Немања. „Прво лице и други свет”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 15 (2020): 49–95.
- Радуловић, Немања. *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: ИКУМ, 2009.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије* 5. Београд: СКЗ: БИГЗ: Просвета: Партенон, 1994.
- Чајкановић, Веселин. *Чудотворни џрстен*. Ниш: Просвета, 2002.
- ATU: Hans-Jörg Uther. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part 1. Animal Tales, Tales Of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction (Folklore Fellows Communications, 284). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- Barbije, Frederik. *Istorija knjige*. Beograd: Clio, 2009.
- Birkerts, Sven. *The Gutenberg elegies: the fate of reading in an electronic age*. New York: Faber and Faber, 1994.
- Bošković-Stulli, Maja. *Istarske narodne priče*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost, 1959.
- Detelić, Mirjana. *Legende o nestanku*. Beograd: Tardis, 2012.
- Greenberg, Jeff, Tom Pyszczynski and Sheldon Solomon. „The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory”. *Public Self and Private Self*. New York: Springer-Verlag, 1986. 189–212.
- Harari, Yuval Noa. *Sapijens: kratka istorija čovečanstva*. Beograd: Laguna, 2019.

- Harvell, Lindsey A. and Gwendelyn S. Nisbett. *Denying Death: An Interdisciplinary Approach to Terror Management Theory*. New York: London: Routledge, 2016.
- Hese, Herman. *Demijan*. Beograd: BIGZ, 1990.
- Huberman, Jenny. 2017. „Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality”. <http://dx.doi.org/10.1080/13576275.2017.1304366> (published online: 21 Mar 2017), 1–15. [Mortality 23/1 (2018): 50–64.]
- Leach, Maria and Jerome Fried. *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. HarperCollins Publishers, 1984.
- Marjanić, Suzana. „Duša kao postmortalna ptica: južno/slavenske folklorne predodžbe o duši-ptici i/ili ptici-duši”. *Птице: књижевност, култура* (Лицеум 14). Ур. Драган Бошковић и Мирјана Детелић. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ: Универзитет у Крагујевцу, 2011. 27–49.
- Morin, Edgar. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ, 1981.
- Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London: New York: Routledge, 2002.
- Rothblatt, Martine. *Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality*. New York: St. Martin's Press, 2014.
- Routledge, Clay and Matthew Vess. „Preface”. *Handbook of Terror Management Theory*. Eds. Clay Routledge and Matthew Vess. London – Oxford: Academic Press, 2019. XIX–XXI.
- Saramago, Žoze. *Smrt i njeni hirovi*. Beograd: Laguna, 2011.
- Schimmel, Jeff, Joseph Hayes, Michael Sharp. „A Consideration of Three Critical Hypotheses”. *Handbook of Terror Management Theory*. Eds. Clay Routledge and Matthew Vess. London – Oxford: Academic Press, 2019. 1–30.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg and Tom Pyszczynski. *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life*. New York: Random House, 2015.
- Tolstaya, Svetlana M. „Slavic Folk Conceptions of Death According to Linguistic Data”. *Etnolog* 9/1 (1999): 17–26.
- Toma, Luj Vensan. *Antropologija smrti I*. Beograd: Prosveta, 1980.

Lidija Delić

ORAL FOLKLORE – IMAGINED TRANSHUMANITY

Summary

The paper follows formal analogies between two distant systems of thought – the folklore and the modern IT – in symbolic attempts to overcome death. The key points of modern transhuman scientific pretensions are genetic engineering and cloning, implants and prostheses as a physical, sensorimotor and informational extension of the human body, non-verbal communication, rejuvenation and, in the most extreme groups of transhumanists – the ambition of reviving the dead and an attempt to reach eternity by transforming brain activities into digital data (brain uploading). We also detect analogous efforts, but with techniques suitable for agraphical societies, in oral folklore, with the important difference that there is no aspiration towards the real presence of the dead in the world of the living, which in all traditional cultures was recognized as vampirism. The implications of immortality are demystified in written literature too (T. Mann, J. Saramago, M. Detelić).

Keywords: transhumanism, oral folklore, eternity, death, fear, brain upload, Terror Management Theory.