



Душан Крцуновић*

Павлова идеја „новог човјека“ и трансхуманизам

„[...] свуците старога човјека с дјелима његовијем, и обуците новога, који се обнавља за познање, по обличју онога који га је саздао.“
(Кол., 3. 9-10)

„Човјек је биће које постоји у односу, настаје кроз однос и постиже своју пуноћу динамичким односом.“
(Митрополит Амфилохије)

Схватање људског живота као непрекидног кретања „од старог ка новом човјеку“ једна је од кључних антрополошких одредница код апостола Павла. Динамика човјековог напредовања и обнављања, с једне стране, има своје исходиште у човјековој боголикости, док се, с друге стране, она одвија „по обличју онога који га је саздао“. Будући да је човјек вјерна слика свог саздатеља, он је на неки начин увијек испред и изнад самог себе. Другим ријечима, ако то значи да „човек поседује неискорењиву тенденцију да себе постави у извештан однос према Апсолутном, према идеалу, према последњој истини, према суштеству бића“, ¹ онда управо из тог односа исходи динамички карактер људске природе који се огледа у сталној човјековој тежњи ка усавршавању

*Одсјек за филозофију, Универзитет Црне Горе, Црна Гора (dusan.k@ucg.ac.me)

¹ Вишеславцев, *Вечно у руској филозофији*, 153. У наставку, Вишеславцев поентира тезом: „Појмити човека значи појмити његов однос према Богу“. Јевтић, у предавању „Стари и нови човек у Цркви“, истиче да је „[...] човек као личност – као жива слика Божија – позван да динамички учествује и у божанској тројичном животу и тиме обогаћује то своје биће.“ „Христос је донео ову новину зато што је као Бог постао човек, и у Себи као Богочовеку поставио човека на нови начин, у нови однос са Собом довео људску Природу, али такође и Себе, Своју божанску природу, по новоме сјединио са човеком.“ „Хришћански живот је, у живом православном искуству, стална динамика и стално кретање од старога ка новоме човеку.“

и обogaћивању.² Претпоставка тог себепостављања човјека у динамички однос према божанској стварности – које објашњава и ону, човјековој природи инхерентну тежњу ка самопревазилажењу – јесте слобода. У патристичкој традицији слобода је појмовно одређена као τὸ αὐτεξούσιον, у значењу човјекове самовласности и слободе самоодређења и самоопредјељења.

Формулишући човјеково самопостављање према божанској стварности (на основу божанског самопостављања према човјечанској стварности) на један сасвим нов начин, хришћанска антропологија је уједно дала оквир за разумијевање и вредновање динамике људског живота као кретања „од старог ка новом човјеку“. У критичку перспективу те чувене павловске формуле могу се поставити и друге велике европске хуманистичке традиције са својим идејама човјека и визијама његовог напретка. Једна од тих традиција која је релативно недавно ступила на позорницу европске интелектуалне културе је и тзв. „трансхуманизам“.³ Ријеч је о савременом интелектуалном, културном, али и идеолошком покрету чији се експоненти, *volens nolens*, служе идејама хришћанске антропологије. Али, супротстављајући се традиционалним вјерским погледима на човјека које сматра препреком истинском преваладавању ограничења и слабости човјекове природе, трансхуманизам сматра да ће проблем људске природе бити ријешен онда када се „превазиђе“ (lat. *trans*) оно људско (lat. *humanum*)⁴ уз помоћ технологије. Тиме Павлова мисаона фигура о старом и новом човјеку улази у полемички однос са идејом „пост-хуманог човјека“ у трансхуманизму.

Апостол Павле је предмет великог интересовања водећих европских филозофа које је достигло такве размјере да се данас говори о „Павловом обрту“⁵ у савременој философији. Философска интересовања за читање и тумачење Павлових посланица мотивисана су, између осталог, тиме што је његова мисао универзалистичка и неконформистичка, чак и „субверзивна“ за све владајуће поретке и дискурсе моћи. Када тражи од свог аудиторијума: „Не саображавајте се овоме вијеку, него се преображавајте обновљењем ума свог“, онда он поставља сваког човјека пред захтјев који му налаже промјену, преображај и „обнављање“ (ἀνακαίνωσις) споственог живота као цјелине. Тоналитет овог апостолског императива, који одзвања у његовим посланицама, открива свијест о дубокој онтолошкој кризи у којој се налази свијет „који лежи у злу“.

² Види: Митрополит Амфилохије, „Суочавање божанске и људске егзистенције“, 160.

³ За одличан преглед појма и историјата види: Heil, „Trans- und Posthumanismus“.

⁴ Schmaus, „Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie“, 207.

⁵ Delahaye, „The Philosophers' Paul“.

Тај тоналитет упозорава на ургентност духовног и егзистенцијалног одговора на стање онтолошко-космолошке кризе која најављује, колико неминован толико и непредвидљив крај „обличја овога свјета“. Живот у том неодређеном времену које је преостало човјеку пред есхатон захтијева будност и сталну динамику обнављања, јер у оном „како“ начина живота вјерујућег човјека пружа се једини одговор на есхатолошку неизвјесност оног „када“.

С тим у вези, разноврсне философске актуализације апостола Павла у савременој философији израз су трагања за теоријским и практичним одговорима на друштвену и политичку кризу, на кризу животног смисла и дезоријентацију савременог човјека. Та дезоријентација најдрастичније се манифестује као криза човјековог самосазнања. Обезврјеђивањем свих колективних форми идентитета (вјерског, цивилизацијског, националног, породичног, језичког) покренут је процес индивидуализације идентитета, који је потом у наше вријеме довео и до проблематизације самог људског идентитета као таквог.

То је историјски контекст у коме је настао и развијао се интелектуални покрет трансхуманизма, инспирисан просвјетитељским секуларним хуманизмом, Ничеовом идејом Натчовјека и савременом биотехнологијом. Наиме, у секуларном хуманизму просвјетитељства, из којег исходи сама идеја напретка, кретање од старог ка новом човјеку је описано као „излазак и стања самоскривљене незрелости“.⁶ То је стање кад се препуштамо туђем вођству, спољашњем ауторитету, без употребе властитог разума који има природну свјетлост да нам освијетли пут и моћ да испитује легитимност сваког ауторитета. Дакле пут од старог ка новом човјеку овдје је описан као проsvјетљивање човјека да се служи властитим критичким разумом. То значи раскидање веза са традицијом и колективним идентитетима, раскорјењивање или истргнуће из властите културе (схваћене као партикуларне хуманости), у правцу приближавања идеји неке апстрактне, универзалне хуманости и космополитског грађанства.

С друге стране, крајем XIX вијека Фридрих Ниче предлаже алтернативу, како платоновско-хришћанском тако и просвјетитељском хуманизму. Иако је био жестоки критичар апостола Павла, апостола опозиција између старог и новог човјека код Ничеа је формулисана као опозиција између Посљедњег човјека и Натчовјека. „Човјек је нешто што треба да буде превладано“, каже његов Заратустра. Циљ тог превладавања или самопревладавања је фамозни *Übermensch*. Или, како ће рећи Заратустра:

⁶ Кант, „Одговор на питање: Šто је просвјетителство?“, 33-42. Када Имануел Кант каже да је човјек „од сувише чворноватог дрвета направљен“, то значи да се идеални лик човјека који се од материјала људске природе може истесати, не налази „на небу“ већ у самом човјеку и да његово „тесање и вајање“ подразумијева процес образовања.

Čovek je uže razapeto između životinje i natčoveka – uže nad provalijom. Opasno prelaženje, opasno putovanje, opasno osvrtnje, opasno strpljenje i zastajanje. Veliko u čoveku jeste to što je on most a nije svrha: kod čoveka se može voleti to što je on *prelaz* i *zalazak*.⁷

Ово кретање или прелажење човјека који треба да буде превладан на путу ка Натчовјеку, схваћено је не као процес интитуционализованог образовања и васпитања, већ као умјетнички креативан процес, као слободно само-стварање човјека. У најбољем случају, свако истинско образовање за Ничеа је самообразовање које је уједно и стално самопревадавање човјека према лику Натчовјека. То значи афирмацију човјекове необуздане стваралачке индивидуалности коју сваки образовни систем и друштво желе да украте и укотве. Али, по Ничеу „човјек је још неустановљена/неукотвљена животиња“ (*das noch nicht festgestellte Tier*),⁸ он је неодређен, недефинљив, нема природу која га детерминише. Но, док с једне стране он не може да живи са том неодређеношћу, дотле, с друге стране, свако је самоодређивање уједно и једностраност која изневјерава човјекову исконску слободу и отвореност. Стога ниједан начин егзистенције којим је човјек себе одредио није коначан, па мора бити поново разбијен, јер човјек је мост, прелазак и пролазак ка нечем вишем од њега самог – ка Натчовјеку. Ко је Натчовјек?, ми то не сазнајемо прецизно од Ничеа, али зато много више сазнајемо од његовог Заратустре ко је онај који не треба да будемо – „последњи човјек“, који је много извјеснија алтернатива од пута ка Натчовјеку.

У спречи ових идеја трансхуманизам види крајње рјешење за проблем човјека. Кредо трансхуманиста је да се захваљујући напретку науке и биотехнологије могу остварити стари снови и идеали *homo religiosus*-а о продуженом животном вијеку без болести, патње и старења, о животу испуњеном задовољством и срећом, о проширењу човјекових интелектуалних и психо-физичких способности. У том циљу, трансхуманизам смијера на оптимизацију и унапређење биолошки индиспониране, крхке, рањиве и застарјеле људске природе путем технолошке моћи. Једном ријечју, трансхуманизам смијера на оно што слови као „људско побољшање“ (*human enhancement*) средствима технологије.

На први поглед, хришћанска теологија и трансхуманистичка технологија, смијерајући на побољшање човјека, имају исти циљ, иако им се разликују путеви којим настоје да дођу до тог заједничког циља. Док хришћанска теологија учи да се до тог циља долази путем духовних пракси и Божијим дје-

⁷ Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, 46.

⁸ Niče, *S one strane dobra i zla*, fig. 62.

ловањем, дотле трансхуманизам заговара примјену технологије, одбацујући сваки супранатурализам. Својеврсни је парадокс то што трансхуманизам, док секуларизује хришћанску идеју човјека, истовремено „манифестује важну димензију слике Божје (*imago Dei*) у нашој цивилизацији: димензију креативности и преображајности“.⁹

Занемаримо ли приговоре да трансхуманизам „отјеловљује антрополошку утопију“,¹⁰ чији је циљ ничеовски „технолошки конструисани *Übermensch*“,¹¹ не може се избјећи питање човјековог идентитета у Павловом кретању од старог ка новом човјеку и у трансхуманизму који најављује скори крај човјека каквог познајемо и долазак „пост-хуманог“ човјека. Каквог је карактера промјена од старог ка новом човјеку код Павла и у трансхуманизму? Постоји ли континуитет људског идентитета у тој промјени? Не угрожава ли та промјена људско достојанство? Одговор на ова питања условљен је постојањем неке нормативне слике човјека сходно којој се „стари човјек“ преображава и обнавља у „новог човјека“, на основу чега би постојао критеријум истинског људског побољшања и напредовања.

У Павловој антропологији ту нормативну слику човјека пројављује Богочовјек који је у себи сјединио божанску и људску природу. Творећи „богочовечанску новину“ Богочовјек је открио и „новог човјека“ као норму са којом се човјек саображава, самим тим преображава и обнавља.¹² Човјечанска димензија, тј. људски идентитет у тој егзистенцијалној динамици и промјени ипак не бива укинута, ни када Павле каже: „Са Христом се разапех. А живим не више ја него живи у мени Христос; а што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега, који ме заволи и предаде Себе за мене (*Гал. 2, 20*)“. Ова динамика кретања од старог ка новом човјеку не одвија се на механички начин, она није споља наметнута, већ је ствар човјековог личног животног подвига којим човјек „узроста до Бога“.¹³ Са старим човјеком не умире и оно људско као такво, него се „свлади“ и одбацује оно грјеховно и смртно као извор сваког ограничења у човјеку.

⁹ Peters, „Progress and Provolution“, 64.

¹⁰ Rölli, „Einleitung“, 7.

¹¹ Waters, „Whose Salvation? Which Eschatology?“, 169; Schmaus, „Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie“.

¹² Јевтић, „Стари и нови човек у Цркви“, 195.

¹³ Јевтић, „Стари и нови човек у Цркви“, 201-202. Владика Атанасије скреће пажњу на Павлову лексику, наиме на употребу појма *ἀξίως* („рашћење“) када говори о том човјековом преображају и обнављању као „рашћењу растом Божијим“ (*Еф. 4, 15-16; Кол. 2, 19*). Дакле, не ради се о механичком процесу већ о промјени која долази из унутрашње димензије човјекове личности.

У трансхуманизму, који категорички засупа примјену технологије за „људско побољшање“ доводи се у питање, не само континуитет личног већ и људског идентитета као таквог, а крајње је спорно и постојање неке нормативне слике човјека или нормативног појма људске природе сходно којем би се човјек саображавао у настојању да побољша своју биолошки дефицијентну природу. Штавише, појам људске природе има негативне конотације и више не игра улогу нормативног појма, као у хришћанској антропологији и у тзв. „биоконзервативизму“ који представља интелектуалну опозицију трансхуманизма.¹⁴ У најбољем случају, за трансхуманистички пројекат важи парадоксалан став Хермана Броха да „(ч)овјек може порицати постојање Бога, али никада неће порећи да је његова сопствена вјерна слика“,¹⁵ шта год то подразумејевало. Стога, технолатријски ентузијазам трансхуманизма и вјера у свемоћ технологија људског побољшања прије води у човјеково самоукидање, него што му омогућава афирмацију личног и људског идентитета на нов начин. Стога се сасвим оправдано намећу подједнако неповољне претпоставке за трансхуманистичке заговорнике технолошког интервенисања на људској природи. Технолошка трансформација људског сопства не може ни дотаћи човјекову „предиспозицију ка гријеху који вреба у нама, а прије свега ни нашу чежњу за јединством са божанском стварношћу“.¹⁶ Технологија је нешто „сувише људско“ да би могла да произведе толико радикалну трансформацију човјека, иако је крајњи циљ трансхуманизма пост-хумани човјек, што је *contradictio in adjecto* трансхуманизма. Отуда, када говори о човјековом „побољшању“, трансхуманизам се уопште не односи на превазилажење себе, већ се у великој мјери односи на само-одржање, само-потврђивање, само-напредовање¹⁷ човјека. Тежећи постхуманој форми постојања путем технологије, трансхуманизам само потврђује оно хумано, штавише, трансхуманизам ренатурализује човјека, иако најављује ослобађање човјека од његове биолошке природе. Приступајући човјеку извана, као безличној и пукој датости, трансхуманизам онемогућава истински преображај човјека који долази из дубине човјекове унутрашњости, из његове личности. Трансхуманизам остаје везан за иманенцију, а истинска промјена и преображај човјека не може бити унилатералан и аутономан подухват, већ је дјело

¹⁴ О нормативном појму људске природе код трансхуманиста и биоконзервативаца види код Hauskeller, "Prometheus unbound".

¹⁵ Broh, *Misli o politici*, 187.

¹⁶ Cole-Turner, "Introduction", 9.

¹⁷ Babich, "Nietzsche's Post-Human Imperative", 116.

синергије, садејства и сусрета божанског плана и људске слободе. Павлово схватање човјековог испуњења у учествовању у пуноћи божанског живота и у ступању у заједничарење са Богом представља примјер „синергијске антропологије“ у православној традицији, за разлику од трансхуманизма који је типичан изданак западноевропске традиције „аутономне антропологије“.¹⁸

Обезвређујући нормативни појам људске природе, самим тим и тјелесно-душевно-духовни склоп човјека као творевине Божије, савремени трансхуманизам представља не само теоријски изазов већ и изазов за људско достојанство, утолико што човјека посматра као сирову грађу на којој се испољава технолошка моћ у циљу човјековог редизајнирања готово без икаквих ограничења. Опчињен технолошким моћима, трансхуманизам не увиђа да се управо у рањивости, крхкости и недовршености људске природе, у коју је утиснут лик Творца, налази разликовно обиљежје човјека, његов посебан положај унутар творевине и његово достојанство. Након свега, можемо закључити да за савремени научно-технолошки комплекс, чији напредак инспирише покрете попут трансхуманизма и његову идеју технолошког побољшања човјека, Павлови дубоки увиди о динамици кретања од старог ка новом човјеку представљају незамјенљив коректив који упозорава на опасност духовног осиромашења савременог човјека и губитка његовог контакта са свијетом живота и заједницом са другим људима.

¹⁸ Синтагме преузимамо од Kantartzis, “Mariology, Anthropology, Synergy and Grace”.

Библиографија

- Амфилојије, Митрополит, „Суочавање божанске и људске егзистенције“, у: Id., *Очовјечени Бог, обожени човјек*, Изабрана дјела Архиепископа Цетињског и Митрополита Црногорско-приморског Амфилохија (Радовића), књ. V, Цетиње: Светигора, 2019
- Babich, Babette, “Nietzsche’s Post-Human Imperative: On the ‘All-too-Human’ Dream of Transhumanism”, in: Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017, 101-132.
- Broh, Herman, *Misli o politici*, Beograd: Filip Višnjić, 2000
- Cole-Turner, Ronald, “Introduction: The Transhumanist Challenge”, in: Id. (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, 1-18.
- Delahaye, Ezra, “The Philosophers’ Paul: A Radically Subversive Thinker”, in: Gert Jan van der Heiden, George Henry van Kooten, Antonio Cimino (eds.), *Saint Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought*, Boston: De Gruyter, 2017, 81-93.
- Hauskeller, Michael, “Prometheus Unbound: Transhumanists Argument from (Human) Nature”, *Ethical Perspectives*, 16:1, 2009, 3-20.
- Heil, Reinhard, “Trans- und Posthumanismus. Eine Begriffsbestimmung”, in: Annette Hilt, Isabella Jordan, Andreas Frewer (Hrsg.), *Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit: Geschichte-Theorie-Ethik*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2010
- Јевтић, Атанасије, „Стари и нови човек у Цркви“, *Богословље*, 1985, 185-204.
- Kant, Immanuel, „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“, у: Id., *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura 2000, 33-42.
- Kantartzis, Panagiotis, “Mariology, Anthropology, Synergy and Grace: Why Is Luther So Far Apart from Cabasilas?”, *Religions*, 12:5, 2021, 343.
- Ниће, Фридрих, *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos, 1983
- Ниће, Фридрих, *Tako je govorio Zaratustra*, Podgorica: Oktoih 1998
- Peters, Ted, “Progress and Provolution. Will Transhumanism Leave Sin Behind?”, in: Ronald Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, 63-86.
- Röllli, Marc, “Einleitung”, in: Marc Röllli, (Hrsg.) *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2015, 7-16.
- Schmaus, Thomas, “Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie”, in: Helmut Heit, Sigridur Thorgeirsdottir (Hrsg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin: De Gruyter, 2016, 206-221.
- Вишеславцев, Борис, *Вечно у руској философији*, превео Д. Аранитовић, Београд: Логос, 2007
- Waters, Brent, “Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions”, in: Ronald Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC: Georgetown University Press 2011, 163-175.