

Colecția

COLLOQUIA

21

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

**Alin Christoph Cucu** este cercetător doctor și conferențiar în filosofie la Universitatea din Lausanne și conducător al proiectului *Ipoteze religioase în studiul naturii umane* finanțat de Fundația John Templeton și Universitatea Oxford în cadrul granturilor *New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe*, pentru perioada 2020-2022. Cercetările sale doctorale s-au concentrat asupra intersecției dintre minte și materie, analizând dualismul minte-corp. După terminarea doctoratului susținut în cadrul Universității din Lausanne, a continuat cu un proiect postdoctoral la aceeași instituție universitară. Printre publicațiile reprezentative menționăm următoarele: *Does Consciousness-Collapse Quantum Mechanics Facilitate Dualistic Mental Causation?* în revista „Journal of Cognitive Science” (2020) sau *How Dualists Should (Not) Respond to the Objection from Energy Conservation*, în „Mind and Matter” (2019). Un premiu care merită menționat este „Best-Paper Award 2020 of the Society for Mind-Matter Research” oferit de Society for Mind-Matter Research în 2020.

Alin Christoph Cucu (coord.), *Ipoteze religioase în studiul naturii umane. O explorare științifică, filosofică și teologică.*

© 2023 Institutul European Iași pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Bălușescu nr. 2, O P 6, CP 1309

euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

### **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Ipoteze religioase în studiul naturii umane: o explorare științifică,**

**filosofică și teologică /** Marius-Radu Clim, Alin Christoph Cucu, Ștefan

Frenț, ... ; coord.: Alin Christoph Cucu. - Iași : Institutul European, 2023

Conține bibliografie

ISBN 978-606-24-0366-9

I. Clim, Marius-Radu

II. Cucu, Alin Christoph

III. Frenț, Ștefan

IV. Cucu, Alin Christoph (coord.)

2

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/ 1996.

Printed in ROMANIA

Alin Christoph Cucu  
(coord.)

Marius-Radu Clim, Alin Christoph Cucu, Ștefan-Marian Frenț,  
Ovidiu Hanc, Alexandru-Filip Popovici  
(editori)

## **Ipoteze religioase în studiul naturii umane**

O explorare științifică, filosofică și teologică

INSTITUTUL EUROPEAN  
2023

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

## CUPRINS

<b>Cuvânt înainte</b>	<b>7</b>
<b>The Man is his Heart. The Multifunctional Dimension of the Human Heart in Ancient Judaism</b>	<b>11</b>
Dan Aurelian Botică	
<b>Originea, funcțiile și transformarea limbajului din perspectivă biblică</b>	<b>31</b>
Marius-Radu Clim	
<b>Trup și suflet separabile, dar unificate – antropologia biblică justificabilă</b>	<b>57</b>
Alin Christoph Cucu	
<b>Human Nature in the Works of C.S. Lewis</b>	<b>91</b>
Iulia-Teodora Drișcu	
<b>Religie și depresie: implicații pentru sănătatea mintală</b>	<b>115</b>
Alexandru-Filip Popovici, Ștefan-Marian Frenț	
<b>Religiozitate și sănătate în vremuri de criză</b>	<b>131</b>
Ștefan-Marian Frenț, Alexandru-Filip Popovici, Adrian Bălan, Andras Bikov	
<b>Conștiința umană: aspecte biblice, antropologice și practice</b>	<b>151</b>
Ovidiu Hanc	
<b>How Gödel's Incompleteness Theorem Completely Refutes Materialism</b>	<b>175</b>
Charles Edward White	

## SUMMARY

<b>Foreword</b>	<b>7</b>
<b>The Man is his Heart. The Multifunctional Dimension of the Human Heart in Ancient Judaism</b>	<b>11</b>
Dan Aurelian Botică	
<b>The Origin, Functions and Transformation of Language from a Biblical Perspective</b>	<b>31</b>
Marius-Radu Clim	
<b>Body and Soul Separable but Unified – Biblical Anthropology Justified</b>	<b>57</b>
Alin Christoph Cucu	
<b>Human Nature in the Works of C.S. Lewis</b>	<b>91</b>
Iulia-Teodora Drișcu	
<b>Religions and Depression: Implications for Mental Health</b>	<b>115</b>
Alexandru-Filip Popovici, Ștefan-Marian Frenț	
<b>Religiosity and Health Outcomes in Crisis</b>	<b>131</b>
Ștefan-Marian Frenț, Alexandru-Filip Popovici, Adrian Bălan,	
Andras Bikov	
<b>Human Conscience: Biblical, Anthropological and Practical Aspects</b>	<b>151</b>
Ovidiu Hanc	
<b>How Gödel's Incompleteness Theorem Completely Refutes Materialism</b>	<b>175</b>
Charles Edward White	

## Cuvânt înainte

Volumul de față reunește textele comunicărilor prezentate la Conferința interdisciplinară *Ipoteze religioase în studiul naturii umane* care a avut loc la Universitatea de Vest din Timișoara, în perioada 28-29 octombrie 2022.

Această conferință și-a propus să analizeze din punct de vedere empiric și conceptual anumite ipoteze fundamentale ale literaturii religioase, preponderent creștine. Printre domeniile științifice reprezentate în cadrul lucrărilor dezbătute cu acest prilej s-au regăsit: teologia, filosofia, asistența socială, medicina, lingvistica, informatica, istoria și altele. Programul conferinței a fost structurat pe mai multe secțiuni care au cuprins următoarele prezentări: Marius-Radu Clim (Academia Română – Filiala Iași, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”) *Originea, funcțiile și transformarea limbajului dintr-o perspectivă biblică*, Paul Michelson (Distinguished Professor Emeritus, Huntington University, USA) *C. S. Lewis’s The Abolition of Man in Retrospect*, Denise Vasiliu (Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) *Imaginație și Theopoesis*, Charles White (Spring Arbor University, USA) *How Gödel’s Incompleteness Theorem Completely Refutes Materialism*, Alin Christoph Cucu (Université de Lausanne, Elveția) *Trup și suflet separabile, dar unificate: antropologia biblică justificată*, Alexandru-Filip Popovici (Facultatea de Psihologie și Științele Educației, Universitatea din București) *Religia și sănătatea*

*mintală: depresia*, Ștefan-Marian Frenț (Universitatea de Medicină și Farmacie, Timișoara) *Religiozitate și sănătate în vremuri de criză*, Ioan Chirilă (Institutul Național de Sănătate Publică, Centrul Regional Iași, Secția Sănătatea în Relație cu Mediul) *Autonomie sau demnitate? Este statutul de „persoană” dobândit sau intrinsec?*, Emanuel Țundrea (Facultatea de Management, Universitatea Emanuel, Oradea) *Considerații asupra semnificației dicționarului vieții pentru valoarea ființei umane*, Iulia-Teodora Drișcu (doctorandă a Facultății de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) *Natura umană în operele lui C.S. Lewis*, Dan Aurelian Botică (Universitatea Emanuel, Oradea) *Omul este inima lui. Dimensiunea multifuncțională a „inimii” în Iudaismul Antic și Ovidiu Hanc* (Universitatea Emanuel, Oradea) *Conștiința umană: aspecte biblice, antropologice și practice*.

Articolele publicate în acest volum au fost evaluate prin peer-review, pentru a asigura o mai bună obiectivitate asupra calității textelor. Au fost publicate doar articole inedite și nu reluate ca atare sau ca variante ori traduceri în limbi străine, editate anterior în alte publicații.

Conferința face parte din proiectul *Religious Hypothesis and the Study of Human Nature*, finanțat de Fundația John Templeton și Universitatea Oxford în cadrul granturilor *New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe* și a fost organizată în colaborare cu Universitatea de Vest din Timișoara, Academia Română-Filiala Iași, Centrul Areopagus din Timișoara și Fundația Agora Christi din Iași.



## Foreword

This volume brings together the papers presented at the interdisciplinary conference *Religious Hypotheses in the Study of Human Nature* held at the West University of Timișoara, October 28<sup>th</sup>–29<sup>th</sup>, 2022.

This conference aimed to examine empirically and conceptually some of the fundamental assumptions of religious, predominantly Christian, literature. The main scientific fields discussed during the conference were: theology, philosophy, social work, medicine, linguistics, computer science, history and others. The conference programme was structured in several sections, including the following presentations: Marius-Radu Clim (Romanian Academy – Iași Branch, Institute of Romanian Philology “A. Philippide”) *The origin, functions and transformation of language from a biblical perspective*, Paul Michelson (Distinguished Professor Emeritus, Huntington University, USA) *C. S. Lewis’s The Abolition of Man in Retrospect*, Denise Vasiliu (Faculty of Letters, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași) *Imagination and Theopoiesis*, Charles White (Spring Arbor University, USA) *How Gödel’s Incompleteness Theorem Completely Refutes Materialism*, Alin Christoph Cucu (University of Lausanne, Switzerland) *Body and Soul Separable but Unified: Biblical Anthropology Justified*, Alexandru-Filip Popovici (Faculty of Psychology and Educational Sciences, University of Bucharest) *Religion and Mental Health: Depression*, Ștefan-Marian Frenț

(University of Medicine and Pharmacy, Timișoara) *Religiosity and Health in Times of Crisis*, Ioan Chirilă (National Institute of Public Health, Iași Regional Centre, Department of Health in Relation to the Environment) *Autonomy or Dignity? Is the status of “person” acquired or intrinsic*, Emanuel Țundrea (Emanuel University, Oradea) *Reflections on the significance of the “Dictionary of Life” for the value of the human person*, Iulia-Teodora Drișcu (PhD student of the Faculty of Letters, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași) *Human nature in the works of C.S. Lewis*, Dan Aurelian Botică (Emanuel University, Oradea) *Man is his heart. The multifunctional dimension of the “heart” in Ancient Judaism* and Ovidiu Hanc (Emanuel University, Oradea) *The human conscience: biblical, anthropological and practical aspects*.

The articles published in this volume have been evaluated by double-blinded peer-review to ensure better objectivity on the quality of the texts. The conference papers include only original articles, that have not been taken from any previously published works, nor were they translated from other languages.

The conference is part of the project *Religious Hypothesis and the Study of Human Nature*, funded by the John Templeton Foundation and Oxford University under the *New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe* grants and was organized in collaboration with the West University of Timișoara, Romanian Academy – Iași Branch, Areopagus Centre from Timișoara and Agora Christi Foundation from Iași.

# **THE MAN IS HIS HEART THE MULTIFUNCTIONAL DIMENSION OF THE HUMAN HEART IN ANCIENT JUDAISM**

Dan Aurelian Botica<sup>1</sup>

## **1. Introduction**

Scholars still debate whether ancient thinkers in Asia Minor believed the brain was the centre of human thinking, or – as it is often suggested – they attributed all noetic, spiritual, and emotional functions to the heart and the heart alone. The Hebrew Old Testament, for example, does not have a word for “brain” as an organ. For the most part, in their view the heart accomplished most of the functions that one would attribute to the brain today. The Hebrew Old Testament does have decent semantic range when it seeks to describe processes like thinking, planning, conceiving, scheming, and the like. There are times when the heart takes on some of these functions, and there are other occasions when a person merely thinks, plans, or conceives without any recourse to his or her heart. In the following study we will explore a number of texts in the Hebrew Old Testament with the purpose of understanding better the vision of the Old Testament with respect to the centre of human thinking. We will show that the Jewish sages viewed the human heart in a

---

<sup>1</sup> Universitatea Emanuel din Oradea.

very complex manner, as they attributed literally tens of functions to this organ. We will also examine a number of other organs (kidneys, inwards, belly, etc.) that took on noetic, spiritual and emotional functions. Lastly, we will list and analyse a number of verbs of „thinking, planning, conceiving, and scheming” – among others – in order to complete the picture of the Ancient Jewish vision of the human person as a thinking and feeling person. Our analysis will also take into account the spiritual dimension of humanity, as most of these organs and the functions they fulfilled made possible the relation between human beings and God<sup>2</sup>.

## 2. The Terminology and background of the term “heart”

The Hebrew term for the heart is לֵב (lev) or לֵבָב (levav). Before focusing on the data of the Old Testament, it is important to know that the Old Testament itself shares some of the spiritual, mental, emotive and physical dimensions of “lev” with the surrounding cultures of Egypt, Assyria and Babilon (thus for the general background of the Ancient Near East, Hogg 1911: 49-91; for Babylon, King 1911: 95-98; for Egypt Smith 1911: 41-42, Morenz 1973: 63ff., Currid 1995/1996: 217, Taylor 2001: 35ff.). Gerstemberg drew parallels between the god Amon, “the searcher of the body, who opens the heart,” and goddess Sia, “who knows the inner parts of the body” (Botica 2007: 110, Gerstemberg 2001: 515). From *The Book of Dead* we know, for example, that the ancient Egyptians viewed the

---

<sup>2</sup> The following study is based on my previous research on the concept of intentionality, as it appears in A. Botica, *The Concept of Intention* (2011).

heart as the locus of ethical and religious life (Hogg 1911: 59–60). They thought that after the death of the person, the gods would place the heart on a weighing scale and weigh it against the “feather of Maat”, the Goddess of Truth. If the heart was heavier than the feather, that is, if bad deeds outweighed the truth, the presiding judges would condemn the deceased to eternal punishment, and his or her heart would be devoured by Ammit (Amemait), a funerary goddess in the Egyptian pantheon (Bunson 2002: 25). The Egyptians feared that the person whose heart was devoured would essentially go into “nothingness, or the endless void”.

In the Old Testament, the word “lev” occurs approximately 600 times. The term has at least two major designations. At its most basic level, “lev” means “heart,” and it refers primarily to the organ in its physical form, or the chest. Thus, king Jehu shot the king Joram with an arrow that “pierced his heart” (2 Kings 9:24).

It is interesting, however, that most of the 600 occurrences of “lev” belong to a secondary dimension, one that covers a range of rational, emotional and spiritual functions. This dual division has been expressed in various forms, as is evident in some of the most representative Hebrew dictionaries.

### **3. The Classification of categories for the term “heart”**

Koehler and Baumgartner divide the functions of “lev” in the following categories (Koehler and Baumgartner 2000):

1. The organ
2. Seat of vital force
3. One’s inner self

4. Disposition
5. Determination, courage
6. Will, intention
7. Attention, consideration, reason
8. Mind
9. Conscience
10. Metaphorical: in the “middle of the sea” (lit. “the heart of the sea”)
11. The organized strength of
  - a. life
  - b. person
12. God’s heart

Clines classifies the Old Testament meanings of “lev” according to five major categories, each with its own sub-categories (Clines 1998: 497–505). Accordingly, “lev” can take the functions of:

1. Mind, thinking, intention, understanding
  - a. thought, reason, knowledge, counsel
  - b. wisdom, common sense
  - c. attention, memory
  - d. ability, skill
2. Feelings
  - a. joy
  - b. pain, grief, sadness
  - c. weakness, anxiety, fear
  - d. courage, strength
  - e. irritation, anger
  - f. contempt
  - g. jealousy
  - h. conscience

3. Will, inclination, disposition, personality
4. Physical heart, chest
5. Middle, depth, height

Fabry classifies the occurrences on the basis of the categories of *anthropology* (the heart is “strong”, “powerful” and “faint”), *rationality* (the heart is “understanding”, “knowing”, “wise”, “pondering”, and “senseless” (Prov 15:21)), *emotions* (the heart is “cheerful”, “rejoicing”, “trembling”, “fearful”, and “dreading”), and *ethics* (the heart can be “good”, “evil”, “haughty”, “false”, or it can “go after idols” (Fabry 1974: 409ff).

Post-biblical Hebrew literature viewed “lev” in similar terms, as well. Solomon Schechter identified at least fifty-five functions of the heart in the way Rabbinic sources read the Old Testament (Schechter 1961: 255-56). They are listed in the work *Ecclesiastes Rabbah*, i.16, as follows (Midrash Rabbah 1939: 46-49):

The heart sees, the heart hears, the heart speaks, the heart walks, the heart falls, the heart stops, the heart rejoices, the heart weeps, the heart is comforted, the heart grieves, the heart is hardened, the heart faints, the heart mourns, the heart is frightened, the heart breaks, the heart is tried, the heart rebels, the heart invents, the heart suspects (or criticizes), the heart whispers, the heart thinks, the heart desires, the heart commits adultery, the heart is refreshed, the heart is stolen, the heart is humbled, the heart is persuaded, the heart goes astray, the heart is troubled, the heart is awake, the heart loves, the heart hates, the heart is jealous, the heart is searched, the heart is torn, the heart meditates, the heart is like fire, the heart is of stone, the heart repents, the heart is warned, the heart dies, the heart melts, the heart accepts words (of comfort), the heart accepts the fear (of God), the heart gives thanks, the heart covets, the

heart is obstinate, the heart is deceitful, the heart is bribed, the heart writes, the heart schemes, the heart receives commands, the heart does willfully, the heart makes reparation, the heart is arrogant.

#### **4. Cognate terms that describe functions similar to those of the heart**

Classifications such as these show that the heart took on the same functions that people today associate with the brain. As such, various scholars have raised the question of whether the ancient Hebrew people were aware of the difference between the heart and the human brain. For example, North argued that essentially the heart exhibits the same functions that people today associate with the brain (North 1993: 577-97). He pointed out that ancient Israel had “no word for brain and did not associate thinking with the head,” but rather with the heart (North 1995: 77, and similarly Glasson 1970: 247-48).

For the beginning, it must be stated that the Old Testament does not have a specific word for “brain” as an organ. The texts, however, describe people engaging in different rational or volitional acts that did not necessarily have the heart as a subject. Rather, people would merely “think”, or “conceive” or “calculate,” though not necessarily, nor always using their heart. We have noted above the very many functions of the heart, some of which evidently, we would attribute to the brain. But when the ancient Hebrews thought of “thinking”, they did not always associate it with the heart.

The Hebrew language has, for example, the verb **הָשִׁב** (*hashav*), “to devise” , “to think”, and the noun form **מַהְשָׁבָה** (*mahashavah*), “thought.” It is true that at times the verb “to think” can have “the heart” as its subject, as in, “He does not intend, his



heart does not think” (Isaiah 10:7), or, “Do not think evil in your heart” (Zachariah 7:10). The noun form “mahashavah” can work in conjunction with “lev” as well. Thus, “the heart devises wicked thoughts” (Proverbs 6:18). But as the following table shows, these two terms – “hashav” and “mahashavah” – can by themselves describe cognitive or emotive functions, without any recourse to the “heart” (Botica 2011: 128-29).

חַשְׁבַּתְּם עָלַי הָעֵל אֱלֹהִים חַשְׁבָה לִּמְנָה	You <i>meant/intended</i> evil against me, but God <i>intended</i> good	Gen 50:20
מִפֶּן מַחְשְׁבוֹת עֲרוּמִים	[God] frustrates the devices of the shrewd	Job 18:12
יְהוָה וְכָל-יִצְרַר מַחְשְׁבוֹת מִבֶּן	The Lord understands every intent of the <i>thoughts</i>	1Chr 28:9; 18
מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וּמִזְמוֹת עָלַי תִּחְמָסוּ	Your <i>thoughts</i> and intentions [with which] you would wrong me	Job 21:27
כָּל-מַחְשְׁבָתָם לְרָע	All the <i>thoughts</i> [of people oriented] toward evil	Ps 56:6
תוֹעֵבַת יְהוָה מַחְשְׁבוֹת הָעַ	<i>Evil thoughts</i> – an abomination to the Lord	Prov 15:26

Another verb that Ancient Hebrew uses in order to describe cognitive or emotive processes is *זָמַח* (*zimah*), “to devise” or “to scheme”, along with its noun form *מְזִמָּה* (*mezimah*), “devices”, “schemes” (Steingrimsson 1994: 88, Fretheim 1994: 916). One will note that whatever organ or inner experience is involved in the act of “devising/conceiving”, it is not the “heart.” Most of the occurrences of these terms have no relationship to a person’s “heart.” This shows that the ancient Hebrews were indeed able to express the process of thinking without always appealing to one’s “heart,” even though the

“heart” remains the most important human organ in Hebrew thought (Botica 2011: 130). Note the following occurrences:

חָשְׁבוּ מַזְמָה	[People] conceive a <i>plot</i> , but won't succeed)	Prov 21:11
וְאִישׁ מְזֻמּוֹת יִרְשָׁע:	[God] will condemn a man of [evil] <i>intents/devices</i>	Prov 12:2; cf. 14:17
מִחֲשָׁב לְהָרַע לוֹ בְּעַל-מְזֻמּוֹת יִקְרָא	The “planner” of evil is called a man of “schemes” :”	Prov 24:8-9
זְמַת אִוְלַת חַטָּאת	The devising of folly is a sin	Prov 24:9
אֵין אֱלֹהִים כָּל-מְזֻמּוֹתָיו	The <i>thoughts</i> [of the wicked are]: “there is no God:”	Ps 10:4
זָבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אֵף כִּי-בִזְמָה יִבְיֵאֵנוּ	Especially if one brings (the sacrifice) with [evil] intent	Prov 21:27
הוּא זְמֹת וְעֵץ בְּאִמְרֵי-שָׁקֶר	He plans wicked schemes (against the poor) with lying words	Isa 32:7
נַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו	You shall do to him as he had intended to do to his brother	Deut 19:19
כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת	All that they purposed to do (divine punishment at Babel)	Gen 11:6

In support of the view that Ancient Israel did not always associate the heart with emotive or cognitive functions, it may

be said that various Old Testament texts refer often to other human organs which took on some of these functions. Among these organs there were: קֶרֶב (*qerev*), usually translated as “entrails” or “inward parts”, בֶּטֶן (*beten*), that is “abdomen” or “belly”, and כְּלֵיָה (*khilyah*), as “kidneys” (Pedersen 1947: 173ff., Wolff 1974: 65-66). The following table describes the three basic physical organs that, in the view of the Old Testament, take on cognitive, emotional or volitional functions. In essence, this shows that for the ancient Hebrews, cognitive, emotive and volitional processes could take place in other parts than the heart (Botica 2011: 123-124).

קֶרֶב		
כִּי אֵין בְּפִיהוּ נִכּוֹנָה קֶרְבָּם הָיוֹת	There is no truth in mouth; only [thoughts of] destruction <i>inwardly</i>	Ps 5:10
בְּפִיו יְבָרְכוּ וּבִקְרָבָם יִקְלְלוּ	They bless with their mouth, but curse <i>inwardly</i>	Ps 65:2
חֲפֹשׁ מִחֲפֹשׁ וּקְרֵב אִישׁ וְלֵב עֲנֹק	[People] devise plans, for the <i>inward</i> thought and heart are deep	Ps 64:7
בְּשִׁפְתָיו יִנְכַּר וּבִקְרָבוֹ יִשִׁית מְרִמָּה	He is disguised with his lips but <i>inwardly</i> he’s laying deceit	Prov 26:24
שְׁלוֹם אֶת־רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבִקְרָבוֹ יִשִׂים אֲרָבוֹ	He is speaking peace to his friend but lays ambush <i>within</i> himself	Jer 9:7)

בָּטֵן		
נֵר יְהוָה נִשְׁמַת אֲדָם חֶפֶשׁ כָּל־חֲדָרֵי־בָטֵן	Lamp of the Lord... searching all the <i>innermost</i> chambers	Prov 20:27
הָרְהָה עֵמֹל וְגֵלֵד אֹן וּבִטְנָם תִּכְוֵן מִרְמָה:	They conceive trouble and birth evil, and their <i>womb</i> prepares deceit	Job 15:35
כְּלִיָּה		
אֲתָה קְרוֹב בְּפִיָּהֶם וְרָחוֹק מִמְּלִוְתֵיהֶם	You are near their mouth, but far from their <i>kidneys</i> (thoughts)	Jer 12:2
וּבִחֵן לִבּוֹת וּכְלִיֹּת	Who tests the heart and the <i>kidneys</i>	Ps 7:10; 26:2
רֹאֵה כְּלִיֹּת וְלֵב	[As a judge, God tests and] sees the heart and the <i>kidneys</i>	Jer 20:12; cf. 11:20
חָקַר לֵב בִּתְוֵן כְּלִיֹּת	[God] searches the heart and tests the <i>kidneys</i>	Jer 17:10

In addition, the Old Testament refers to two other important entities that appear to perform cognitive or emotive functions. Neither one is an organ, unlike the heart, kidneys, entrails or the abdomen. The two entities are נֶפֶשׁ (*nefesh*), with the sense of “life”, “breath” and/or “soul,” and רוּחַ (*ruah*), that is, “wind” and/or “spirit.”

“Nefesh” is a well-known term which a generic sense of the inward vitality of life, or the spirit of life. It usually occurs in verses that describe a living human being, or in contexts

where someone’s “nefesh” leaves his or her body, i.e., it dies. The word “ruach” can take the meaning of “spirit,” as in the “spirit of God” (Isaiah 63:11), or the spirit of a human being (Genesis 45:27). The occurrences where these two take on cognitive or emotional functions are rather rare, in comparison to the other terms, especially the “heart”. But they do occur, as the following verse demonstrate (Botica 2011: 126):

נֶפֶשׁ		
נֶפֶשׁ רָשָׁע אֶתְהַרְעֶ	Soul of the wicked “desires” evil	Prov 21:10
וְאַל־תִּתְּנֵהוּ בְנַפְשׁ אֹיְבָיו	He does not give him up to the “ <i>desire</i> ” of his enemies	Ps 41:3
רוּחַ		
וְרָעוּ הַעֵינֵי־רוּחַ בִּינָה	Those who err <i>inwardly</i> will gain understanding	Isa 29:24
וְאִין בְּרוּחוֹ רִמְיָה	... and in who <i>spirit</i> there is no deceit	Ps 32:2
וְהֵעֵלָה עַל־רוּחְכֶם	What will come up to your spirit (i.e. “plans”) [shall never happen]	Ezek 20:32

### 5. The heart as a medium of intending, devising, and conceiving evil or good

It is evident from its wide number of occurrences that “lev” was “by far the most important organ” in the eyes of the Old Testament authors (Johnson 1949: 77). This may be the reason why, due to its wide semantic range, the word “lev” has escaped a simple definition (Botica 2011: 118-19). One of the most

important dimensions of the word is that of “intending, devising, and conceiving” good or evil. In the view of the Old Testament, it is precisely this moral function of the heart that draws the direct attention of God. The following table lists a number of verses that portray the heart as a “medium of intending, devising, and conceiving” evil and good (Botica 2011: 118).

The heart as <i>the medium of intending, devising, and conceiving evil</i>		
אף-בלב עולת תפֿעֿלון	Also in the <i>heart</i> (and hands) you work out injustice	Ps 58:2
דברי שלום עִם־רֵעֵיהֶם וְרָעָה בַלְבָבָם	Words of peace to their friends, but <i>malice</i> in their <i>heart</i>	Ps 28:3
אֵלֶּךְ וְשָׂתָה יֹאמֵר לָךְ וְלִבּוֹ בִלְעֵמֶד	Eat and drink (he says to you) but his heart is not with you	Pr 23:7
תוֹעֵבוֹת בְּלִבּוֹ	An <i>abomination of heart</i> (inward deceit masked by outward pretension)	Pr 26:25
וְלִבּוֹ רֵחַק מִמֶּנִּי	Their heart is far from Me (in spite of display of public worship)	Is 29:13
אִן אִם־רָאִיתִי בְּלִבִּי	If I had thought evil in my heart, the Lord would not listen to my prayer	Ps 66:18
צַר מִחֲשַׁבַּת לִבּוֹ כִּקֵּץ	The <i>intention</i> of the thoughts of the <i>heart</i> is only evil	Gen 6:5; 8:21

The heart as *the medium of positive intention*

הֲטִיבָתָּ כִּי הָיָה עִם־לִבְּךָ לְבַנּוֹת בַּיִת לַשָּׁמַיִם	It was good that you intended (lit., “it was in your heart”) to build a House	1Ki 8:17– 18
וַיַּהֲרֹג יְהוָה לְלִבָּב	But God looks at	1Sam 16:7

The heart as <i>the medium of intending, devising, and conceiving evil</i>		
	[David's] <i>heart</i> (not his physical appearance)	
בְּיֶשֶׁר לִבִּי הִתְנַהֲבֹתִי כָל-אֵלֶּה	In integrity of my heart I made these offerings	1Chr 29:17
נָקִי כַפַּיִם וּבְרֵי-לֵבָב	(Approaching the Temple) with clean hands and <i>pure heart</i>	Ps 24:4

## 6. The heart as the object of divine examination and testing for appraisal

The verses listed above show that, in the view of the Old Testament authors, the heart was capable of both evil and good thoughts. Evil, malice, abomination and hypocrisy – these are some of the inner states of the heart that God can see and test. God, however, is not portrayed only as a judge seeking to determine guilt. He assesses the human heart in order to appraise the good intentions and to reward them accordingly. Reacting to the intention of king David to build the Temple, Solomon, his son, said: “the LORD said to David my father, ‘Whereas it was in your heart to build a house for my name, you did well that it was in your heart (1 Ki. 8:17–18)’”

Nevertheless, the ability of the heart to form evil or good thoughts makes it the main “organ” for moral discernment. It also makes it the main object of divine testing. Numerous texts in the Old Testament portray God as particularly interested in the way human beings use their heart. Even though a number of scholars argued that the Old Testament was concerned mainly with human behaviour, not necessarily human thinking, there remain plenty of data in the Old Testament that show the fact

that in the eyes of God, how one thought about a matter was as important as the material expression of that matter itself.

In this sense, the Hebrew language employed a large number of verbs that portray God examining or testing the heart in order to determine the true identity and character of human beings (Dhorme 1926: 98, Pettazzoni 1956: 97-114, Tsevat 1972: 69-75, Keel 1978: 82-86, Fuhs 1982: 256). Testing the heart, then, is indeed one of the most important attributes of God. The verbs of testing/examining that we will list in the following table are (Botica 2011: 112-117): ראה, (*raah*: “to look at”), בין, (*bin*: “to perceive/discern” the thoughts), ידע (*yadah*: “to know”), חזה (*hazah*: “to see”), בחן (*bahan*: “to test/examine”) צרף (*tsaraph*: “to test/try”), חקר (*haqar*: “to search”) פקד (*phaqad*: “to test/visit”), תכן (*takan*: “to probe/weigh/measure”) דרש (*darash*: “to search/seek”), נסא (*nasa*: “to try/test”).

רָאָה		
הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיו וַיִּהְיֶה יִרְאֶה לְלֵבָב	Man <i>looks</i> at the appearance, but the Lord <i>looks</i> at the heart	1Sam 16:7
בָּתֵּן צְדִיק רִאָּה כְּלוֹת וְלֵב	God tests the righteous, <i>sees</i> the inwards and the heart	Jer 20:12; cf. 12:3
בֵּין		
וְכָל־יִצְוֵר מַחְשְׁבוֹת מִבֵּין	God <i>discerns</i> every intent of the thoughts	1Chr 28:9
יָדַע		
לְנִסּוֹתוֹ לִדְעַת כָּל־בְּלִבָּבוֹ	Test him to <i>know</i> everything that was in his heart	2Chr 32:31
כִּי־הוּא יָדַע תְּעֵלְמוֹת לֵב	God <i>knows</i> secrets of heart	Ps 44:22



בחן		
וַיִּהְיֶה צְבֹאוֹת שֹׁפֵט צָדִק בַּחֵן כְּלֵיוֹת וְלֵב	The Lord... <i>tests</i> the inwards and the heart:	Jer 11:20; 12:3; 17:9
חקר		
יְהוָה חִקֵּר לֵב	The Lord <i>searches</i> the heart	Jer 17:10
צרף		
מִצֶּרֶף לְכֶסֶף וְכִיֹּר לְזָהָב וּבַחֵן לִבּוֹת יְהוָה	The <i>smelting</i> is for silver... but the Lord tests the hearts	Pro 17:3
פקד		
בָּחַנְתָּ לִּבִּי פִקְדַת לַיְלָה צִרְפַּנְתָּנִי בְּלִיתִמְצָא	You tested my heart, <i>visited me</i> at night	Ps 17:3
נסה		
לְנִסְחוֹךָ לְדַעַת אֶת־אֲשֶׁר בְּלִבְכוֹךָ	Test you to know what was in your heart	Deut 8:2; 2Chr 32:31
תכן		
וַתִּכֵּן לִבּוֹת יְהוָה	The Lord <i>probes</i> the heart	Prov 21:2;

One will note that some of these verbs come from the realm of cognitive abilities (to “know”, to “discern”). Others come from the area of physical acts that now a spiritual object. For example, the verbs *hqr* (to “test”) and *tsaraph* (to “smelt”) come originally from the context of smelting gold and silver in order to purify them of all impurities and thus obtain precious metals of the best quality. God tests the heart to determine whether its motives are pure or not. In this sense, God becomes the ultimate and most just judge, because He judges not only on

the basis of material evidence, but also on the basis of the hidden intensions and desires of human beings.

We are now in the position to summarize the main terms that we believe the Old Testament uses in order to express importance of the “heart” (Botica 2011: 132). This evaluation allows us to view the entire spectrum of the physical organs that have psychological and spiritual functions, as well as the verbs that have the heart as their object of testing.

Idioms for Internal Organs	לב כליה קרב בשן,	<i>heart</i> —mind, brain, thoughts <i>kidneys</i> —emotion, thought, feeling <i>bosom, inwards</i> —the inward life <i>womb</i> —inmost soul
Physiological and Spiritual/ Psychological Functions	נפש רוח	<i>soul</i> —inward life <i>spirit, breath</i> —inward life
Intellectual/ Emotive Functions	חשב/ מחשבה זמה/ מזמה/ זמם	<i>thought, plan, intention (to think, intend)</i> <i>devise, purpose, intention (to devise conceive)</i>
Verbs for the “Divine Examination” of the heart	ראה בין ידע חזה בחן צרף חקר פקד תכן דרש נסא	<i>to see, look</i> <i>to perceive, know</i> <i>to know</i> <i>to see</i> <i>to test, examine</i> <i>to test</i> <i>to search</i> <i>to visit, test, search</i> <i>to probe, evaluate, measure</i> <i>to search, seek</i> <i>to try, test</i>

## **5. Conclusions**

Our study has shown that for the Old Testament authors the human heart was indeed the most important organ. The reason why the heart occupies such an important role is that it is the organ, and the “function” for that matter, that makes it possible for a man or a woman to relate to God in a way that no other organ is able to do. In fact, most of the cases where God is described as “examining” or “testing” the heart have a direct relation with the notion of human justice and/or piety before God. In other words, the ultimate proof that a person is indeed just or pious is not only his or her deeds, but also the purity of his or her heart.

Hundreds of years later from the Old Testament times, when Jesus talked about the importance of the human heart, he said:

Do you not see that whatever goes into the mouth passes into the stomach and is expelled? But what comes out of the mouth proceeds from the heart, and this defiles a person. For out of the heart come evil thoughts, murder, adultery, sexual immorality, theft, false witness, slander. These are what defile a person. But to eat with unwashed hands does not defile anyone (Matthew 15:17-20)

It is evident that both for the authors of the Old Testament, as well as for those of the New Testament, the human heart was the center of cognitive, emotional, spiritual and volitional processes, many of which had clear physical ramifications. For these authors, all matters of life were important, whether one talked about the religious cult, various aspects of criminal or civil law, relations among the people, or the most private spiritual concerns that one may have had (Botica 2011: 443-452).

As such, based on the evidence that we presented above, we can say that, indeed, “the man is his heart.” Even though the Old Testament often referred to organs other than the heart (entrails, kidneys, abdomen, etc.), or cognitive, volitional and emotional entities or processes that did not have the heart as their source (spirit, breath, etc.), by its sheer presence, the “heart” remains the most important organ in the Old Testament sources. In the absence of a clear terminology for organs such as brain, synapses and the like, for the authors of the Old Testament the heart remains the organ that is responsible for all cognitive, emotional and volitional acts.

True, often times the Old Testament used the word “heart” in a metaphorical way, in order to describe processes that today we associate with the brain. These ancient authors were aware that human thinking could take place, in a way, apart from the heart. We listed a number of verbs (thinking, devising, scheming, planning, etc.) that do not use the heart as their source, and that seem to indicate that the Ancient Hebrews thought that thinking may take place in the head, not only in the heart. The heart remained, however, the object of divine appraisal – both for good and for evil thoughts – and the source not only of thoughts, but also of all matter of actions (Matthew 15:17-20).

## **Bibliography**

Botica 2011 = Aurelian Botica, *The Concept of Intention in the Old Testament, Philo of Alexandria and the Early Rabbinic Literature*, Piskataway, NJ, Gorgias Press.

Cohen 1939 = Abraham Cohen, *Midrash Rabbah Ecclesiastes*, London, Soncino Press.

Clines 1998 = David Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew: Yodh-Lamedh*, Sheffield, Sheffield Academic Press.

- Currid 1996 = John Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’”, *Biblische Zeitschrift*, no. 39-40 (1995/96), pp. 203-224.
- Dhorme 1926 = Paul Dhorme, *Le Livre de Job*, Paris: Librairie Victor Lecoffre.
- Fabry 2015 = Heinz Fabry, “Lev”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, vol. 7, pp. 399-438.
- Fuhs 1982 = von Erich Fuhs, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart.
- Gersternberg 2001 = Erhard Gersternberg. *Psalms. Part II*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- Glasson 1970 = Francis Glasson, “‘Visions of Thy Head’—the Heart and the Head in Bible Psychology,” *Expository Times*, 81, no. 8 [1970], pp. 247-48.
- Hogg 1911 = Hope Hogg, “‘Heart and Reins’ in the Ancient Literatures of the Near East,” *JMOS*, no. 1 (1911), pp. 49-91.
- Keel 1978 = Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World*. NY: Seabury Press.
- King 1911 = William King, “‘Heart and Reins’ in relation to Babylonian liver divination” in *JMOS*, no. 1 (1911), pp. 95-98.
- Koehler 2000 = Ludwig Koehler, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill.
- Liddell 1940 = Henry George Liddell, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press.
- Morenz 1973 = Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, New York, Ithaca.
- North 1993 = Robert North, “Brain and Nerve in the Biblical Outlook” in *Biblica*, no. 74 (1993), pp. 577-597.
- North 1995 = Robert North, “Did Ancient Israelites Have a Heart?” *BibRev*, no. 11 (1995), pp. 33.
- Pedersen 1927 = Johan Pedersen, *Israel—Its Life and Culture*, vols. I–IV, London, 1927.
- Pettazzoni 1956 = Raffaella Pettazzoni, *The All Knowing God*, London: Methuen.
- Smith 1911 = George Smith, “‘Heart and Reins,’ Mummification,” *JMOS*, no. 1 (1911), pp. 41-44.

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

Schechter 1961 = Solomon Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, Woodstock, VT, Jewish Lights Publishing.

Taylor 2001 = John Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Chicago: University of Chicago Press.

Tsevat 1975 = Matitiahu Tsevat. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, pp. 69–72, Grand Rapids, MI.

Westermann 1976 = Claus Westermann , „Ruah”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, pp. 726-753, München, Kaiser.

Wolff 1974 = Hans Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, London, SCM Press.

### Abstract

In this paper we explored a number of texts in the Hebrew Old Testament with the purpose of understanding better the vision of the Old Testament with respect to the centre of human thinking. We have shown that the Jewish sages viewed the human heart in a very complex manner, as they attributed literally tens of functions to this organ. Our study has shown that for the Old Testament authors the human heart was indeed the most important organ. The reason why the heart occupies such an important role is that it is the organ, and the “function” for that matter, that makes it possible for a man or a woman to relate to God in a way that no other organ is able to do. In fact, most of the cases where God is described as “examining” or “testing” the heart have a direct relation with the notion of human justice and/or piety before God. In other words, the ultimate proof that a person is indeed just or pious is not only his or her deeds, but also the purity of his or her heart. We have also examined a number of other organs (kidneys, inwards, belly, etc.) that took on noetic, spiritual and emotional functions.

**Keywords:** *heart, brain, Hebrew Old Testament, Ancient Hebrew, the role of heart.*

# ORIGINEA, FUNCȚIILE ȘI TRANSFORMAREA LIMBAJULUI DIN PERSPECTIVĂ BIBLICĂ

Marius-Radu Clim<sup>1\*</sup>

## 0. Preambul

Ființa umană se definește și prin atributul de *homo loquens*, care este esențial atât în înțelegerea realității înconjurătoare, cât și în relaționarea cu semenii sau cu lumea. Fără limbaj, prin care omul din orice grup social sau cultură comunică sau interacționează, nu ar putea fi concepută nici cunoașterea complexă, nici controlul de către om al mediului înconjurător. Limbajul este legat de toate activitățile umane, inclusiv de cele culturale. El reprezintă o bază pe care este organizată gândirea umană și un mijloc absolut necesar de exprimare prin care omul comunică cu alții, le transmite experiențele sale și poate relata informații din trecut sau prezent și poate proiecta viitorul. Această capacitate este total diferită de a altor ființe care învață

---

<sup>1</sup> Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”, Academia Română – Filiala Iași, România.

\* This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

prin imitație, omul folosind simboluri pentru a comunica informații specifice. Ființa umană corelează limbajul cu gândirea abstractă și combină sunetele pentru a transmite informații. Înțelegerea legăturilor dintre gândire și limbaj va determina o abordare cu totul diferită a limbajului și a funcțiilor sale pentru dezvoltarea umanității.

Pentru ființa umană originea limbii are nevoie de o explicație. Într-o anumită măsură, orice om are o oarecare teorie a limbii, chiar dacă este posedată inconștient și formulată neștiințific. De astfel, orice utilizare a limbii ascunde o viziune specifică asupra ei și asupra realității desemnate.

Deși omul are capacitatea limbajului, este evident faptul că limbajul uman nu își are originea nici în experiență, nici în instinct. De aceea, originea limbajului rămâne una dintre cele mai dezbătute probleme pentru istoria umanității. Din perspectivă lingvistică, principala întrebare care se impune este dacă apariția limbajului trebuie să constituie sau nu o preocupare a lingviștilor sau, mai bine zis, ce anume din această problemă este de competența lingvistică. În majoritatea lor, lingviștii consideră că originea limbajului constituie o preocupare de bază în studiul limbii doar în măsura în care aceasta presupune analiza primelor forme de limbaj. În ce privește celelalte aspecte ale problemei, cum ar fi modalitatea și cauza apariției limbajului, locul și timpul apariției lui, ele nu mai sunt de competența lingvistică ci mai degrabă de competența antropologiei. De asemenea, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea problema originii limbajului a fost intens dezbătută, afirmându-se cele mai diverse teorii despre apariția vorbirii. Acest lucru a generat și o reacție adversă din partea Școlii lingvistice de la Paris, înființată în anul 1866, care a menționat în statutul său interdicția de a discuta despre această problemă, argumentând faptul că nu este



de competența lingvisticii, ci trebuie lăsată pe seama filozofilor (Clim 2007: 226). Chiar și pentru antropologi problema s-a dovedit a fi spinoasă, întrucât, mai târziu, Claude Lévi Strauss susținea faptul că originea limbii „este o problemă privind evoluția creierului, ceva care s-a produs în sistemul nervos și care nu a existat înainte. Dacă problema originii limbii poate fi rezolvată – susține el – ea va fi rezolvată de fiziologi” (Graur 1971: 298). Această atitudine se explică, în primul rând, prin dificultățile obiective pe care le întâmpină cercetătorul în acest studiu generate de materialul insuficient de care dispune și care nu-i permite reconstituirea limbii primilor oameni, dar, în al doilea rând, de viziunea asupra vieții și a lumii pe care o are și care își pune amprenta asupra cercetărilor sale.

## **1. Explicațiile mitologice și moștenirea Antichității**

De remarcat faptul că mai toate istoriile mitice conțin informații despre originea limbii și despre istoria umanității. Datele mitologice s-au păstrat până astăzi într-o mică măsură, în special cele din zona Asiei Centrale și a Asiei Mici, și anume de la imperiile egiptean, babilonian, asirian. Ipotezele mitice au susținut, în genere, două variante de apariție a limbajului: fie a fost un dar al unui zeu pentru oameni, fie a fost o invenție a unui om înțelept.

Istoria ideilor despre originea limbii a fost influențată, mai ales, de filozofia greacă. Dacă pentru învățații indieni din vechime, preocuparea a fost mai degrabă în domeniul gramaticii limbii, pentru grecii din Antichitate filozofia limbii a fost cea care a generat cele mai multe controverse. Filozofii greci au abordat cu mult interes problema originii limbii considerând-o ca pe o parte componentă a domeniului lor de studiu. Preocu-

parea lor a avut în vedere două perspective: prima căuta să evidențieze care este natura limbajului, iar cealaltă urmărește relația dintre nume și obiectul denumit. În ce privește primul aspect s-au evidențiat două concepții filozofice fundamentale din care se vor inspira toate opiniile ulterioare: una materialistă, susținută de stoici și epicurei, care evidențiază faptul că limba este o creație a omului, și cealaltă care susținea originea divină. Astfel, Diodor din Sicilia, care a trăit în secolul I î.Ch., a susținut originea socială a limbii, afirmând că „primii oameni s-au strâns în grupuri de frica animalelor și au învățat să se ajute”, iar limbajul ar fi apărut ca urmare a nevoii de comunicare dintre ei (apud Graur 1965: 32). Un alt poet latin, Lucrețius (sec. I, î. Ch.), aduce argumente, în poemul său *De rerum natura*, în favoarea apariției limbii într-o comunitate umană. El susține că limba nu este o creație individuală, ci este rezultatul unui proces colectiv de formare. De asemenea, poetul latin Quintus Horatius Flaccus polemizează pe această temă, căci părerile despre originea și natura limbii au generat dezbatere multiple. El, preluându-l pe Homer, aseamănă limba cu o pădure în care frunzele, respectiv cuvintele, se nasc, se dezvoltă și apoi mor. Pentru că „suntem sortiți morții, noi și ale noastre” și limba este supusă aceleiași deșertăciuni. De aceea „multe dintre cele care au dispărut vor reînvia și multe cuvinte ce sunt acum în cinste vor apune, de va hotărî uzul, în puterea căruia se află judecata și drepturile și normele vorbirii” (Horațiu 1943: 70–71). El recomandă un echilibru între inovația lingvistică, ce poate contribui la succesul poetic al unui artist, și uzul limbii, care va decide care cuvinte vor rămâne sau nu în limbă. Ca poet, fiind preocupat pentru formă și recunoscut pentru rafinamentul său, se ridică împotriva modelelor vechii literaturi latine și recomandă literatura grecească și modelele ei. El nu vede în

cultura greacă un pericol, ci un prilej de cultivare și rafinare a propriei limbi. Și pentru că poezia este o operă de înaltă măiestrie care presupune o deosebită preocupare pentru elaborare, Horațiu insistă pe adoptarea de neologisme și folosirea metaforei. El recomandă artistului să dea valențe stilistice noi cuvintelor obișnuite „printr-o măiestrită îmbinare” (*ibidem*: 47). Pe lângă această preocupare poetul este încurajat să-și exprime ideile noi prin cuvinte „neuzitate” până atunci, dar să se folosească de această libertate cu măsură. Ca acești termeni să fie înțeleși și primiți de cititori, Horațiu recomandă împrumutul din limba greacă adaptat specificului limbii latine. Prudența arătată de el este generată tocmai de posibila artificialitate a cuvintelor nou create. El este un adept al creației permanente de valori și idei și de aceea „fi-va mereu îngăduit să pui în circulație un cuvânt care poartă pecetea vremii tale” (*ibidem*: 59). Menționăm, în cele din urmă, opiniile filozofului grec Epicur care adoptă o poziție de mijloc în disputa despre originea limbii, susținând că limbajul a fost creat treptat, trecând prin diferite faze. Astfel limba a apărut ca urmare a necesităților naturale ale omului de a-și exprima prin sunete stările sufletești. Primele sunete scoase de om ar fi fost reacții la mediul înconjurător – aceasta fiind, de fapt, teoria interjecțiilor. Aceste reacții care exprimau diferite stări sufletești și impresii ale omului au devenit denumiri ale realităților care le-au provocat. Cu trecerea timpului acest limbaj simplu a fost îmbogățit și perfecționat prin aportul diferiților indivizi și a ajuns să fie acceptat și folosit de întreaga comunitate.

Vechii greci și-au concentrat atenția, cu preponderență asupra naturii raportului dintre nume și obiect, dezvoltându-se, de asemenea două concepții. Prima, teoria naturală a cuvintelor (φύσει), a fost susținută de filozofii pitagoreici. Ei afirmă că

numele obiectelor decurg din natura lor, că fiecare cuvânt este o oglindire, o imagine a lucrului pe care-l denumește. Heraclit considera cuvintele drept „*umbre*” ale lucrurilor, imagini ale lor, asemănătoare cu imaginile arborilor, reflectate într-un râu (Clim 2012: 13). Au fost și filosofi care au susținut ambele concepții, cum ar fi Democrit care, deși a criticat teoria caracterului natural al cuvintelor, a recunoscut totuși faptul că unele cuvinte primare pot fi reflectări ale lucrurilor, fiind apărute pe cale naturală, în urma interacțiunii omului cu lumea.

Cea de-a doua concepție asupra raportului dintre obiect și numele folosit pentru desemnare, și anume teoria convențiilor (θέσει), a fost promovată de sofști și, mai ales, de Aristotel. Această teorie afirmă că numele obiectelor au fost stabilite prin convenție, în mod arbitrar.

Aristotel este eruditul care a influențat cel mai mult această concepție a raportului dintre limbă și lume. El a analizat problema originii cuvintelor din perspectiva tezei convenționalității, căreia i-a adus o argumentare absolut originală, după cum au subliniat Constantin Frâncu și Eugen Coșeriu<sup>2</sup>. Ceea ce este determinant în concepția lui Aristotel este viziunea asupra rolului cuvintelor. După Aristotel, cuvintele au fost create cu un scop, cu o finalitate în comunicare, cu o funcție în activitatea umană și din această cauză nu poate exista o relație naturală între ele și obiectele desemnate. Din această perspectivă s-au născut mai multe relații pe care le poate avea un termen față de realitatea desemnată sau față de semnificația sa. Putem susține fără echivoc faptul că filozoful grec are meritul de a fi stabilit prima dată în istoria lingvisticii trei planuri, trei tipuri de relații ale cuvântului, și anume:

---

<sup>2</sup> Cf. Frâncu 2005: 39-43 și Coșeriu 2009: 53-72.

- 1) *o relație ontologică*: între cuvânt și realitatea desemnată;
- 2) *o relație lingvistică*: între forma și sensul cuvântului;
- 3) *o relație logică*: dintre un nume care desemnează un lucru și ceea ce se spune despre acel nume, respectiv obiect (Aristotel 2005: 115-139).

Prin viziunea sa și prin ideile prezentate, Aristotel a susținut faptul că termenii lingvistici sunt nemotivați și prin aceasta el a devenit inițiatorul tezei privitoare la arbitraritatea semnului lingvistic și, implicit, al deosebirii dintre semnificat și semnificant. Un alt aspect al filozofiei limbii dezvoltat de Aristotel și care se va regăsi mai târziu în preocupările lingviștilor și nu numai este cel al tipurilor de *logos* analizate și anume: *logos apophantikós*, *logos pragmatikós* și *logos poietikós*. Aceste trei percepții propuse precum și delimitarea relațiilor dintre termen, obiect și semnificație au marcat în mod definitiv dezvoltarea lingvisticii moderne.

Așa cum am menționat deja și într-un studiu anterior (Clim 2012) una dintre cele mai cuprinzătoare polemici<sup>3</sup> legată de cele două concepții, φύσει – γέσει, este cea dezbătută de Platon, în dialogul *Kratylos*<sup>4</sup>. Acest dialog reprezintă de fapt „o primă încercare de filozofie critică a limbii și, implicit, a limbajului”<sup>5</sup>. El este împărțit în trei mari părți. În prima dintre ele este introdusă tema privitoare la potrivirea și originea numelor, dezvoltată printr-un dialog contradictoriu dintre Kratylos și Hermogenes. Kratylos este un discipol al lui Heraclit și susține ideea originii naturale a limbii. Hermogenes este un tânăr discipol al lui Platon care împărtășește contrariul acestei idei. Socrate

---

<sup>3</sup> Pentru o analiză mai aprofundată vezi și Frâncu 2005: 33-39.

<sup>4</sup> Cf. Platon 2002: 246-330.

<sup>5</sup> Cf. J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, 1972, apud Amel 2007: 254.

susține în prima parte poziția lui Kratylos, iar în partea a treia, în dialogul cu Kratylos, devine avocatul ideilor lui Hermogenes evidențiind limitele teoriei naturale a numirii obiectelor. În partea a doua, care este și cea mai extinsă, sunt enumerate aproximativ 150 de etimologii (Platon 2002: 261-303) cu ajutorul cărora Socrate enunță argumente în favoarea tezei originii naturale a numelor, dar recunoaște limitele și lipsa dovezilor concludente în privința exemplelor oferite. Argumentele aduse și demonstrația etimologică oferită „ne îndrumă spre ceea ce trebuie să înțelegem prin ‚dreapta potrivire a numelor‘: anume faptul că semnele reflectă imaginea dinamică a lucrurilor” (Amel 2007: 254). Prin dialogurile dintre Socrate, Kratylos și Hermogenes filozoful provoacă o dezbatere filozofică în care aduce argumente și contra-argumente ambelor teze, situându-se până la urmă, prin cuvintele lui Socrate, în poziția de conciliator între cele două puncte de vedere. În prima parte el afirmă că există o legătură foarte strânsă între sunetele cuvintelor și însușirile obiectelor denumite. Astfel, prin sunetele lor, cuvintele ar reda însușiri ale obiectelor desemnate. Acest lucru ar demonstra așadar existența unei legături naturale între cuvinte și obiectele pe care le denumesc. Dar el recunoaște că această teorie nu este aplicabilă tuturor cuvintelor și de aceea, în ultima parte a dialogului, acceptă și teza convenției numirii obiectelor. Platon, prin cuvintele lui Socrate, își pune întrebări despre cine este cel care stabilește legătura dintre nume și lucruri: zeii, omul sau legiuitorul? În ciuda unui răspuns echivoc, Platon „înclină să vadă în limbaj un instrument cognitiv al omului – *organon didaskalikon kai diakritikon*” (*ibidem*, 257). Chiar dacă Platon nu oferă o soluție deplină problematicii abordate, ideile prezentate în acest dialog vor fi reluate de diverse școli lingvistice și filozofice și vor deschide calea spre noi dezbateri.

Cât privește dialogul lui Platon despre această problematică, Eugen Coșeriu afirmă că Platon a refuzat să ia o decizie între cele două teze, tocmai pentru că el a respins această opoziție „considerând-o deplasată și lipsită de sens”, cerând modificarea problematicii. Lingvistul român menționează în concluzie că, pentru Platon, „numele nu este doar formă sonoră, iar semnificația nu este, sub nici o formă, egală cu desemnarea” (Coșeriu 2009: 57). Continuând această idee cercetătorul român comentează afirmația că Aristotel s-ar fi pronunțat pentru *θέσει*. În realitate, susține E. Coșeriu, „Aristotel operează acea modificare radicală a problematicii cerută implicit de Platon, deplasând motivarea semnelor lingvistice de la ‚cauză’ la ‚scop’, din planul cauzalității în cel al finalității (nici un sunet nu este ‚nume’ prin sine decât dacă este transpus intenționat într-un simbol) și distingând strict între *semnificație*, *desemnare* și *valoarea de adevăr*” (*ibidem*, 58). De aceea, Eugen Coșeriu consideră că această opoziție *φύσει – θέσει* a apărut în această formă după perioada aristotelică și distinge trei perioade istorice din perspectiva termenilor utilizați:

- a) perioada pre-platoniciană și cea a lui Platon în care distinge opoziția „prin natură – prin lege, uz, convenție, acord”;
- b) la Aristotel și urmașii săi opoziția „prin natură – ca ceva impus”;
- c) perioada post-aristotelică cea a opoziției „prin natură – prin convenție” (*ibidem*, 54-55).

## **2. Originea limbajului în viziunea biblică**

Misterul creației... S-ar putea spune că prima minune a lumii este însăși creația ei. Omul a încercat și continuă încă să descopere secretul „*facerii*” lumii dar cu cât se adâncea mai mult în acest mister apăreau mai multe întrebări decât răspunsuri. Cu toate încercările lui, omul nu poate emite nici o teorie

riguroasă și exhaustivă din punct de vedere științific, despre origini. Taina creației nu este cunoscută decât de Creator. Astfel sunt prezentate primele trei capitole ale Genezei: ele nu au fost scrise pentru a revela misterul creării lumii și de aceea întrebările de tipul Ce anume...? sau Cum anume...? nu-și găsesc răspunsul aici. Nu ni se descrie nici metoda folosită la crearea lumii și nici materialele care au ajutat. Și aceasta, pentru că singura întrebare la care vrea să răspundă cartea Geneza este: Cine anume le-a făcut pe toate acestea?

Voința creatoare a lui Dumnezeu se manifestă prin cuvântul Său, prin discurs. Este foarte interesant de ce alege Dumnezeu să creeze prin cuvânt? Pentru că Cuvântul Îl reprezintă cel mai bine pe Dumnezeu și natura Sa, pentru că din El au venit toate lucrurile, El este sursa, dar și scopul lor. Rostirea a fost mijlocul folosit de Dumnezeu pentru a se face cunoscut. Cuvântul rostit este de fapt o descriere a Creatorului, are rolul de a ni-l revela, de a-l înțelege. Prin limbaj Dumnezeu definește realitatea. Aceasta înseamnă că discursul lui Dumnezeu este în fața unui public, Autorul este privit și El se adresează unor persoane care Îl pot înțelege și empatiza cu ceea ce El rostește. Ceea ce El face și numește devine normă, model și adevăr. Creația este un discurs al lui Dumnezeu.

Cuvântul creator divin este cel mare poate aduce ordine din haos, viață din moarte și lumină din întuneric. Acest lucru demonstrează, pe de o parte, că lumea are un început, că avem de-a face cu o creația *ex nihilo*, iar pe de altă parte că actul creației este un act liber al lui Dumnezeu în care Dumnezeu rămâne transcendent creației sale. Analizând primele două capitole ale cărții observăm că aici în taina creației a fost inserat misterul apariției limbii și astfel putem extrage trăsăturile dominante și rolul limbajului (Clim 2007: 232).



Expresia „Dumnezeu a zis” se repetă de 10 ori în primul capitol. Dumnezeu viu care vorbește și care își declară scopul înainte de a acționa. Chiar și conversația din cadrul dumnezeirii este descrisă în formă propozițională: „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră”<sup>6</sup>.

Cuvântul lui Dumnezeu prin care universul este creat nu este unul secret, criptic sau suprarățional, ci ia forma unor propoziții ordonate, inteligibile. Cuvintele pe care Dumnezeu le rostește omului nu diferă în ce privește felul lor de cele folosite la crearea universului, ci există o continuitate. Așadar, în cazul creației originare, Dumnezeu nu a vorbit primului om doar prin creația în care a fost așezat sau prin conștiința morală cu care a fost înzestrat, ci și prin articularea verbală a scopului Său.

Dumnezeu a avut în vedere crearea unei ființe pentru comunicarea rațional-verbală cu El, iar apoi S-a preocupat ca Logosul Său să fie revelator pentru orice om (Evanghelia după Ioan, capitolul 1 versetul 19). Am văzut, din Geneza, că Dumnezeu a înzestrat omul cu o bază structurată rațional de comunicare intersubiectivă, care îi ajută să transmită și să valideze afirmații ale adevărului despre Dumnezeu și voia Lui. Prin limbă omul s-a putut cunoaște și a putut să se facă cunoscut. Limba este și un mijloc al revelării lui Dumnezeu adresate omului, prin ea Dumnezeu își descoperă voia Sa și caracterul Său. Prin limbă omul poate comunica cu Dumnezeu. Toate acestea împreună subliniază scopul pentru care Dumnezeu a dat omului în dar limba.

Fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu omul a primit și acest dar al vorbirii. Cuvintele pe care Dumnezeu le adresează ființei umane create sunt exprimate tot în propoziții

---

<sup>6</sup> Toate citatele biblice sunt preluate din versiunea Biblia 2001.

inteligibile. Adam a fost desemnat de Dumnezeu ca să dea nume animalelor peste care avea stăpânire și această numire a creaturilor vii a fost îndeplinită în prezența lui Dumnezeu. De aceea, analiza contextului în care Adam numește animalele este necesară pentru a putea înțelege trăsăturile primei limbi:

Domnul Dumnezeu a zis: „Nu este bine ca omul să fie singur; îi voi face un ajutor potrivit”. Și Domnul Dumnezeu întocmise din pământ toate animalele câmpului și toate păsările cerurilor și le-a adus la om ca să vadă cum le va numi. Și oricum numea omul fiecare vietate, așa îi era numele. Și omul a dat nume tuturor vitelor și păsărilor cerurilor și tuturor viețuitoarelor câmpului; dar, pentru om, nu s-a găsit nici un ajutor potrivit. Și Domnul Dumnezeu a făcut să cadă un somn adânc peste om; și el a adormit. Și a luat una din coastele lui și a închis carnea la loc. Și din coasta pe care o luase din om, Domnul Dumnezeu a făcut o femeie și a adus-o la om. Și omul a zis: „Aceasta este acum os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi femeie pentru că a fost luată din bărbat” (Geneza capitolul 2, versetele 18–23).

Remarcăm faptul că pentru Adam crearea femeii rămâne un secret al lui Dumnezeu, întrucât Adam este adormit în procesul apariției Evei.

În al doilea rând se observă că actul numirii animalelor și păsărilor de către Adam este încadrat de o afirmație a lui Dumnezeu și de implicarea Lui în crearea femeii. Cu alte cuvinte, omul a folosit limbajul, la început, pentru a da nume lumii peste care stăpâna și apoi limba este folosită ca mijloc de comunicare cu semenii (în cazul nostru Eva) despre lume.

Nu sunt prezentate criteriile prin care a pus Adam nume viețuitoarelor, dar din felul cum o numește pe Eva se poate

trage concluzia că el a înțeles că numele sunt referenți desemnați care simbolizează natura și scopul. În cazul Evei el afirmă:

„Ea se va numi femeie [ișa], pentru că a fost luată din bărbat [iș]” și apoi după alungarea din grădina Eden „Și omul a pus soției sale numele Eva, pentru că ea este mama tuturor celor vii”.

În rostirea sa Dumnezeu Bibliiei folosește un limbaj uman și nu o limbă cerească exotică, neaccesibilă și neinteligibilă pentru ființa umană. Și Fiul său, numit Logosul încarnat, a numit *logoi* cuvintele rostite de El ca fiind „duh și viață” (Evanghelia după Ioan, capitolul 6, versetul 63), deși acestea erau inteligibile pentru ucenici și fuseseră rostite în limba lor comună.

Cuvântul Domnului este un agent al voinței divine desăvârșite: când Dumnezeu vorbește, El acționează. De aceea, Cuvântul lui Dumnezeu nu este doar vocal și instrumental, ci este personal și inteligibil. Teologul american Carl F. H. Henry consideră că, în concepția biblică „Dumnezeu a instituit limba ca pe un vehicul pentru comunicarea și părtășia interpersonală. În relațiile Lui cu omenirea, El folosește de bună voie limba ca pe un mijloc de adaptare divină” (Henry 1996: 491).

În concluzie, revelația biblică are implicații remarcabile pentru scopul și natura limbajului. Dumnezeu a avut în vedere crearea unei ființe pentru comunicarea rațional-verbală cu El. Omul a fost înzestrat cu o bază structurată rațional de comunicare intersubiectivă, care îl ajută să transmită și să valideze afirmații ale adevărului despre Dumnezeu și voia Lui. Prin limbă omul s-a putut cunoaște și a putut să se facă cunoscut. Limba este și un mijloc al revelației lui Dumnezeu adresate omului, prin ea Dumnezeu își descoperă voia Sa și caracterul Său. Prin limbă omul poate comunica cu Dumnezeu. Toate acestea împreună subliniază scopul pentru care Dumnezeu a dat limbajul omului.

Din perspectivă biblică, darul vorbirii cu care a fost înzestrat Adam este pus în legătură cu o dimensiune esențială a ființei umane: dimensiunea sacră. Astfel prin faptul că Adam numește lucrurile create de Dumnezeu

lumea obiectuală este recreată ca lume semantică, prin cuvânt. Cuvântul creator divin trece în cuvânt creator poetic. Ființa umană își relevă astfel de la început o dimensiune esențială - dimensiunea poetică, expresie a apartenenței la sacru, și dimensiune care își va pierde poziția axială în fixarea identității umane o dată cu alungarea omului în timpul și spațiul profan (Irimia 1997: 260-261).

Întrebarea cu care s-au frământat mulți gânditori ai timpului a fost: ce limbă vorbea Adam? Până în secolul al XVIII-lea s-a susținut că ebraica fusese limba primordială a omenirii până la Turnul Babel. Dante Alighieri aduce ca argument pentru această ipoteză faptul că Mesia cel promis nu trebuia să se folosească de vreo limbă pervertită ci de „limba harului” (Dante 1971: 540). De aceea, după încurcarea limbilor numai evreii au moștenit limba începuturilor care era pură și anterioară păcatului. În decursul timpului au apărut și alte limbi, considerate originare, precum sanscrita, aramaica. Relatarea biblică nu urmărește a da un răspuns la această întrebare, ci doar subliniază că Adam vorbea o limbă prin care putea desemna realitatea în mod direct și care s-a păstrat până la evenimentul Turnului Babel.

Dincolo de aceste premise filozofice, autorul primei cărți din revelația biblică pare mai degrabă interesat nu de originea limbajului, ci de rolul acestuia pentru divinitate și pentru omul creat. Dacă sursa divină a limbajului este un adevăr care nu poate fi tăgăduit, pentru autorul biblic, el rămâne preocupat să

evidențiază, mai degrabă, care sunt funcțiile primei limbi. De aceea, într-o enumerare succintă, am vrea să ilustrăm funcțiile limbajului reliefate, în special, în prima parte a cărții Geneza.

### **3. Funcțiile limbajului din perspectivă biblică**

În primul capitol al cărții Genezei Dumnezeu este singurul care vorbește. Prima funcție a rostirii divine este cea de comunicare. Aceasta presupune existența unui emițător, a unui receptor și a unui mesaj. De zece ori este menționată afirmația „Dumnezeu a zis: Să fie...” care prevestesc intenția creatoare a lui Dumnezeu în fața unor alte instanțe cerești. Funcția de comunicare este și mai evidentă în procesul creării omului, când rostirea lui Dumnezeu se adresează direct persoanelor divinității: „Dumnezeu a zis: Să facem...” Cea de-a doua funcție la fel de definitorie pentru limbaj este cea creatoare. Dumnezeu creează lumea înconjurătoare, în primul rând, prin cuvânt. Creativitatea rămâne definitorie pentru limbajul uman, ea fiind apoi exploatată, mai ales, de limbajul poetic. Un alt element distinctiv pentru limbajul folosit în zilele creației este funcția denominativă. Creatorul divin este primul care folosește cuvintele drept simboluri, punând nume realităților pe care le-a creat. Limbajul omului este înzestrat cu aceeași capacitate, întrucât „oricum numea omul fiecare vietate, așa îi era numele. Și omul a dat nume tuturor vitelor și păsărilor cerurilor și tuturor viețuitoarelor câmpului” (Geneza capitolul 2, versetul 20). Dar cel mai clar se vede această trăsătură în activitatea primului om atunci când aceasta „descoperă” femeia, creată de Dumnezeu și adusă omului tocmai pentru a-i fi testate capacitățile de înțelegere și interpretare a realității. Iar textul biblic subliniază reacția de uimire a omului, dar și planul Creatorului de a crea noi familii care să umple pământul:

Și omul a zis: „Aceasta este acum os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi femeie [ișa], pentru că a fost luată din bărbat [iș]”. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de soția sa și vor fi un singur trup (Geneza capitolul 2, versetele 23-24).

Aici, în uimirea adamică, este evidențiată și funcția expresivă a limbajului, și anume, acea trăsătură subiectivă a comunicării prin care emițătorul transmite nu doar informații, ci și starea sa de spirit și anume gândurile, emoțiile, dorințele, prejudecățile și sentimentele sale. Adam va continua să folosească funcția denominativă a limbajului, punându-și amprenta sa asupra întregii creații. După plecarea din Eden, el va pune un nume nou femeii: „Și omul a pus soției sale numele Eva, pentru că ea este mama tuturor celor vii” (Geneza capitolul 3, versetul 20).

Un alt element distinctiv al vorbirii divine este dat și de maniera în care Creatorul caracterizează ceea ce creează. Funcția valorizatoare a limbajului înseamnă tocmai capacitatea limbajului de a exprima o descriere față de realitatea prezentată. În textul biblic sunt menționate șase caracterizări ale realității din perspectiva Creatorului, de la ziua a treia până la ziua a șasea. Astfel, avem de cinci ori mențiunea „Și Dumnezeu a văzut că lucrul aceasta era bun”, iar, după facerea omului, reacția divină subliniază superlativul, scoțând în evidență rolul central al omului în creație: „Și Dumnezeu a văzut tot ce făcuse; și, iată, era foarte bine”. Funcția valorizatoare a limbajului este în evidență și în contextul căderii primilor oameni, în care Dumnezeu judecă realitatea și schimbă rolul șarpelui și blestemă pământul, dar nu omul. Nu avem aici o vorbire de rău a lui Dumnezeu, ci o nouă viziune asupra realității, o nouă numire a contextului, poate pentru că omul și șarpele nu erau încă conștienți de ceea ce li se întâmplă.

Multe funcții ale limbajului sunt reliefate în dialogurile dintre om și divinitate, în grădina Edenului. Astfel, este reliefată funcția cognitivă prin care se realizează clarificarea sau îmbogățirea cunoștințelor într-un anumit domeniu, când sunt prezentate omului regulile grădinii: „Poți să mănânci după plăcere din orice pom din grădină, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci”. Funcția relațională sau intersubiectivă reprezintă acea capacitate a limbajului de a iniția, continua și încheia o comunicare între doi sau mai mulți interlocutori, cu implicarea tuturor. Aceasta este evidențiată în dialogurile edenice, între divinitate, bărbat și femeie. În dialogul dintre om și șarpe este scoasă în evidență funcția persuasivă, manipulative a limbajului: „Oare a zis Dumnezeu cu adevărat...?”. Asistăm aici la prima deformare a limbajului prin tiparul îndoielii. De asemenea, funcția apelativă o regăsim în dialogul edenic, iar la final este ilustrată funcția referențială a limbajului prin care sunt expuse informații exacte, verificabile despre realitate, fără a se transmite și impresia interlocutorului față de cele relatate: „Și Domnul Dumnezeu a zis: Iată, omul a ajuns ca unul din Noi, să cunoască binele și răul”.

Desigur că și celelalte funcții ale limbajului, precum cea poetică, ludică, dialectică, cathartică și chiar metalingvistică se regăsesc în textul sacru, dar nu ne vom ocupa acum de acestea. Am urmărit reliefarea funcțiilor limbajului în primele faze ale manifestării sale, așa cum rezultă din prima carte biblică.

#### **4. Turnul Babel și degradarea limbilor**

În textul biblic se argumentează că diversificarea limbilor umane a avut loc la o dată mult mai târzie decât începuturile omenirii. Omenirea a avut la început o limbă universală inteli-

gibilă, iar ulterioara confuzie a limbilor a fost generată de preocupările materialiste umane. Astfel unitatea lingvistică este menționată clar în textul sacru: „Și tot pământul avea o singură limbă și o singură vorbire” (Geneza, capitolul 11, versetul 1). Ideea unei limbi primordiale este subliniată de mulți cercetători, printre care amintim doar pe Umberto Eco. El argumentează existența unei limbi adamice prin faptul că „limbile nu pot să se fi născut prin convenție, dat fiindcă, pentru a le pune de acord regulile, oamenii ar avea nevoie de o limbă precedentă” (Eco 2002: 279). Limba unică a dus la un interes comun al omenirii din acea perioadă: „Și au spus: Veniți să ne construim o cetate și un turn cu vârful până la ceruri; și să ne facem un nume ca să nu fim împrăștiați pe fața întregului pământ!” (Geneza, capitolul 11, versetul 4). Intervenția divină confirmă faptul că oamenii ar fi putut să-și împlinească planul tocmai datorită limbii comune pe care o foloseau. De aceea, Creatorul intervine prin multiplicarea limbilor, în primul rând, pentru a limita răul, iar, în al doilea rând, pentru a încerca să întoarcă umanitatea la scopul inițial pentru care a creat-o. Istoria Turnului Babel se încheie în cartea *Geneza*, cu motivarea etimologică a denumirii cetății: „Și au încetat să construiască cetatea. De aceea, i s-a pus numele Babel [adică ‚încurcătură’] pentru că Domnul a încurcat acolo limba întregului pământ. Și Domnul i-a împrăștiat pe fața întregului pământ” (Geneza, capitolul 11, versetele 8 și 9). Totodată sunt subliniate și consecințele acestui eveniment: pe de o parte episodul Turnului Babel denotă căderea inevitabilă a omului și ruperea părtășiei lui cu Dumnezeu, iar, pe de altă parte, a însemnat limitarea relațiilor și a posibilităților de comunicare între oameni. Totuși, este menționat faptul că Dumnezeu este inițiatorul acestei diferențieri lingvistice. Așadar, oricare din limbile de atunci au fost tot dăruite de Creator, iar fiecare



popor care s-a născut din acea împărțire a primit atât un loc, un teritoriu, cât și o limbă a sa.

Astfel, în concepția biblică, încurcarea limbilor a reprezentat efectul judecății divine asupra deciziei omului de a fi deopotrivă cu Dumnezeu și acest lucru a avut repercusiuni și asupra relațiilor interumane. Dar faptul că revelația scrisă, Biblia, este elaborată în mai mult decât o singură limbă este o dovadă că această „încurcare” a limbilor nu zădărnicește promulgarea verbală a cuvântului lui Dumnezeu. Rămâne de meditat, de ce Dumnezeu a ales aproape exclusiv ebraica și greaca pentru a fi depozitarii literari ai revelației Sale.

Această „încurcare” a limbilor a dus în timp și la degradarea lor față de limba adamică. De aceea, de-a lungul vremii au fost multe încercări de recuperare sau de refacere a limbii primordiale. Majoritatea au fost concretizate în proiectele unei limbi perfecte, care au fost clasificate de U. Eco în lucrarea sa *În căutarea limbii perfecte*. Semioticianul italian susține faptul că acești creatori de limbi perfecte au trasat două drumuri în realizarea scopului lor, fie s-au folosit de caracteristicile comune majorității limbilor reconstituind o limbă perfectă din trăsăturile actuale ale limbilor, fie au încercat să recupereze limba lui Adam într-o manieră originală creând un nou sistem lingvistic (Clim 2012: 34). Însă aceste încercări nu au avut sorți de izbândă, căci istoria acestor limbi este „istoria unor utopii și a unei serii de eșecuri”, totuși „aceasta nu înseamnă că istoria unei serii de eșecuri este un eșec” (Eco 2002: 21).

Referindu-se la modalitatea în care a fost împărțita limba adamică, Dante Alighieri a susținut o soluție interesantă și anume că acest lucru s-a realizat în funcție de categoriile sociale care au participat la construirea Turnului: „câte feluri de îndeletniciri se străduiau pentru lucrarea aceea, în atâtea limbi a

fost atunci dezbinat neamul omenesc” (Dante 1971: 542). Această împărțire în funcție de îndeletniciri a generat și o ierarhizare a limbilor și anume „cu cât îndeletnicirea era mai sus pusă cu atât vorbesc acuma mai necioplit și mai barbar”. În viziunea sa, limbile evoluează în timp și spațiu, dar și în funcție de dezvoltarea umanității.

Cu câteva secole mai târziu, filozoful Giambattista Vico pune diversitatea limbilor pe seama spiritul uman. Umanitatea s-a răspândit pe întreg pământul, iar lucrul aceasta a generat apariția de viziuni diferite despre lume și viață și implicit diferențieri lingvistice. Astfel, în concepția lui Vico, au apărut limbile ca modalități specifice de exprimare a unei multitudini de concepții asupra realității. Argumentul cel mai important adus de filozoful italian îl constituie proverbele văzute drept un corpus în care sunt concentrate experiențele de viață ale unui popor. Deși sunt exprimate „*în tot atâtea feluri câte sunt și câte au fost națiunile*” totuși „*sunt aceleași în esența lor*” (Vico 1972: 263). Acest lucru înseamnă că, dincolo de varietatea exprimării, sensurile morale ale proverbelor sunt echivalente, ceea ce confirmă o identitate primordială unică a spiritului omenesc. Așadar, pentru Giambattista Vico limba reprezintă o manieră specifică prin care un popor interpretează realitatea înconjurătoare și o exprimă.

Un alt filozof care a abordat problema limbii adamice este Lucian Blaga. El menționează faptul că, deși limbile actuale și-au pierdut din perfecțiunea limbii adamice, totuși există în profunzimea lor impulsuri care se opun, pe de o parte degradării limbilor iar, pe de altă parte, trimit și încearcă să refacă acea limbă primordială, desăvârșită. Aceste impulsuri există în limbile actuale pentru că, după Babel, din limba adamică s-a păstrat „în toate limbile câte ceva și în fiecare

altceva” (Blaa 1972: 222). Acestea sunt niște mărci ale unității originare, deși niciuna din limbile actuale nu mai păstrează perfecțiunea și „puterea” de a crea lumea prin cuvânt asemenea limbii inițiale. Totuși limbile manifestă o dorință ascunsă de transcendere a barierelor temporale și spațiale care au dus la fărâmițarea lor pentru a instaura din nou acea ordine inițială care să aducă stabilitate și durabilitate (Clim 2007: 235).

O altă opinie legată de problema originii limbajului, care merită semnalată este cea a lingvistului Eugen Coșeriu. El susține că această dezbateră poate avea sorți de izbândă dacă răspunde la întrebarea „De ce există limbajul?”, căutându-se motivarea originală care a dus la apariția sa. Făcând o trecere în revistă a ideilor despre apariția limbii, el observă că, de-a lungul istoriei, limbajul a fost privit din două perspective: drept cel prin care sunt numite lucrurile și apoi ca fiind întotdeauna inter-subiectiv. Prima percepție asupra limbii a fost predominantă în perioada antichității și a filozofiei scolastice, până la Toma d’Aquino. Cea de-a doua a ajuns, să fie considerată ca o funcție principală a limbajului în perioada Renașterii, trăsătura denotativă devenind secundară. De-abia în secolul al XVIII-lea cele două perspective ajung să fie considerate împreună ca esențiale pentru apariția limbajului (Clim 2012: 33).

Eugen Coșeriu evidențiază o trăsătură definitivă a limbajului, și anume aceea de activitate creativă care definește toate realizările culturale umane. Pentru Coșeriu „limba este un fapt social, în sensul cel mai autentic al termenului ‚social’, care este cel de ‚specific uman’” (Coșeriu, 1997: 39), iar „limbajul aparține domeniului libertății și finalității” (*ibidem*, 170). În opinia sa, există două principii universale care guvernează limbajul uman:

Limbajul în general este guvernat de două legi universale, care se află între ele într-un raport dialectic: *creativitatea* (faptul că

limbajul este în esența sa activitate creatoare sau *energeia*) și *alteritatea* (faptul că limbajul este întotdeauna și ‚pentru alții’, și ‚al altora’, nu numai pentru un individ și al unui singur individ). Creativitatea duce pe plan istoric la diversitate; alteritatea, la omogenitate. Alteritatea – solidaritatea între vorbitori – este rațiunea de a fi a limbilor și a continuității acestora în istorie; datorită alterității, limbajul se prezintă totdeauna sub formă de tradiții istorice pe care le numim ‚limbi’... Dar alteritatea nu anulează creativitatea: creativității i se datorează ‚dinamica’ limbilor – ‚schimbarea lingvistică’ într-un anumit sens constantă – și, în sincronie, varietatea ‚internă’ a oricărei limbi (Coșeriu, 2005: 113-114).

Aceste două trăsături sunt evidențiate și în prima carte din textul canonic, unde revelația divină trece de la forma orală la cea scrisă și capătă astfel durabilitate și universalitate. Carl F. H. Henry susține că

dacă ar fi existat numai tradiția orală, ea ar fi fost mai vulnerabilă la acumularea de legendă și mit. Revelația scrisă captează de la început, într-o manieră obiectivă permanentă trăsăturile distincte ale descoperirii verbale a lui Dumnezeu. Ea nu lasă ca revelația specială, dată o dată pentru totdeauna să fie înecată în istoria în continuă desfășurare și să fie absorbită în revelația generală sau universală (Henry 1996: 498).

Textul biblic scris este o dovadă că însăși revelația divină nu este statică, amorfă, ci dinamică și într-o continuă evoluție: într-un fel vorbește Dumnezeu cu Adam sau cu Avraam și altfel când apare cortul întâlnirii (unde divinitatea scrie poruncile pe table de piatră), iar această progresie crește o dată cu revelația verbală primită de proroci și culminând cu întruparea Logosului care are capacitatea de la lumina pe orice om.

## **Concluzie**

Textul biblic este revelator pentru originea limbajului și pentru scopul acestuia. Faptul că primele pagini din canonul biblic ilustrează natura limbajului și funcțiile acestuia denotă rolul limbajului pentru dezvoltarea omului ca ființă rațional-verbală și pentru comunicarea interpersonală prin care umanitatea este capabilă să transmită informații și să analizeze realitatea înconjurătoare. Limbajul este o creație divină, ce a fost dăruit omului ca mijloc de interacțiune cu divinitatea și ca mod de a-și organiza gândirea și de a (se) comunica cu semenii. Limbajul definește omul ca ființă rațională și toate realizările culturale umane. De aceea, limbajul rămâne mijlocul prin care omul se poate cunoaște și se poate face cunoscut, prin care poate comunica cu Dumnezeu și prin care divinitatea și-a revelat caracterul și planurile sale. Limbajul rămâne întotdeauna creativ, adaptat contextului, culturii și nevoilor de comunicare umane, dar și omogen, inteligibil pentru orice ființă rațională, iar prin fixarea sa în scris, limbajul ajunge universal și statornicit din punct de vedere istoric.

## **Bibliografie**

- Amel 2007 = Rodica Amel, „*Dreapta potrivire a numelor*” (Platon, *Cratylus*) în *Limba Română – stadiul actual al cercetării*. Actele celui de al 6-lea Colocviu al Catedrei de Limba Română (29-30 noiembrie 2006). Coordonator Gabriela Pană Dindelegan, secretar de redacție: Gabriela Stoica, București, Editura Universității din București, pp. 253-262.
- Aristotel 2005 = Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, Traducere, cuvânt înainte, note, comentariu și interpretare de Constantin Noica, București, Editura Humanitas.

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

- Biblia 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Traducere literară nouă, completată, revizuită și actualizată* cu subtitluri și texte paralele marginale și ad-notări de traducere în subtext, București, Editura Gute Botschaft Verlag.
- Blaa 1972 = Lucian Blaa, *Cuvintele originare* în volumul *Isvoade*, București, Editura Minerva, pp. 221-223.
- Clim 2007 = Marius-Radu Clim, *Preocuparea pentru o **lingua universalis**... în căutarea limbii începuturilor*, în „Philologica Jassyensia”, an III, nr. 2/2007, pp. 225-241.
- Clim 2012 = Marius-Radu Clim, *Neologismul în lexicografia românească*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Coșeriu 1994 = Eugeniu Coșeriu, *Prelegeri și conferințe* în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tomul XXXIII, 1992-1993, A. *Lingvistică*, Iași, Editura Academiei Române, supliment, pp. 3-189.
- Coșeriu 2009 = Eugeniu Coșeriu, *Omul și limbajul său: studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*. Antologie, argument și note de Dorel Finaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Coșeriu, 1997 = Eugeniu Coșeriu, *Sincronie, diacronie și istorie. Problema schimbării lingvistice*. Versiune în limba română de Nicolae Saramandu, București, Editura Enciclopedică.
- Coșeriu, 2005 = Eugeniu Coșeriu, *Limba română – limbă romanică*. Texte manuscrise editate de Nicolae Saramandu, București, Editura Academiei Române.
- Eco 2002 = Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, Iași, Editura Polirom.
- Dante 1971 = Dante Alighieri, *Opere minore: Viața nouă. Rime. Ospățul. Despre arta cuvântului în limba vulgară*, București, Editura Univers.
- Frâncu 2005 = Constantin Frâncu, *Evoluția reflecțiilor privind limbajul din Antichitate până la Saussure*, Iași, Casa Editorială „Demiurg”.
- Graur 1965 = Alexandru Graur, *Introducere în lingvistică*, București, Editura Științifică.
- Graur 1971 = Alexandru Graur, *Tratat de lingvistică generală*, București, Editura Academiei Române.

- Henry 1996 = Carl F. H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. III *Dumnezeu care vorbește și arată. Cincisprezece teze, partea a doua*, Oradea, Editura Cartea Creștină.
- Horatiu 1943 = Quintus Horatius Flaccus, *Arta poetică a lui Horațiu*. Text, traducere, comentariu [ii] de H. Mihăescu, Iași, Editura Presa Bună.
- Irimia 1997 = Dumitru Irimia, „*Omul [...] metaforizant*” și natura limbajului poetic în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, București, pp. 251-262.
- Platon 2002 = Platon, *Opere complete*, vol. II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas.
- Vico 1972 = Giambattista Vico, *Știința nouă*, București, Editura Univers.

## **THE ORIGIN, FUNCTIONS AND TRANSFORMATION OF LANGUAGE FROM A BIBLICAL PERSPECTIVE**

### **Abstract**

The biblical text is revelatory for the origin of language and its purpose. The fact that the first pages of the biblical canon illustrate its nature and functions reveals the language role in the development of man as a rational-verbal being. In addition to this, language is the basis of interpersonal communication through which humanity is able to convey information and analyse the surrounding reality. Language is a divine creation, given to man as means of interacting with the divinity and as a way of organising his thoughts and communicating with others. It defines man as a rational being and all human cultural achievements. Therefore, language remains the means by which man can know and make himself known, by which he can communicate with God and by which the divinity has revealed its character and plans. Language always remains creative, adapted to the context, culture and needs of human communication, but also homogenous, intelligible to every rational being, and by being fixed in writing, it becomes universal and historically stable.

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

**Keywords:** *origin of language, creation, language characteristics, creativity, communication, Adamic language, transformation of language, linguistic diversity.*



# TRUP ȘI SUFLET SEPARABILE, DAR UNIFICATE – ANTROPOLOGIA BIBLICĂ JUSTIFICATĂ

Alin Christoph Cucu<sup>1\*</sup>

## 1. Introducere

Faptul că ontologia persoanei umane este într-un fel dualistă – că ființele umane constau din „trup” și „suflet” ca entități ontologic distincte – a fost un principiu al doctrinei creștine în cea mai mare parte a istoriei bisericii. Deoarece sunt preocupat de o apărare a acestui principiu, merită să se facă o clarificare a conceptelor-cheie implicate. În primul rând, distincția dintre trup și suflet este, în acest stadiu, doar una rudimentară, detaliile diferă în funcție de metafizica aplicată. Cu toate acestea, ceea ce este comun tuturor ontologiilor dualiste este faptul că există o distincție *ontologică* între materie (din care constă corpul) și aspectul imaterial al persoanei umane, pe care îl voi numi „suflet”. Accentul pe care îl pun pe natura ontologică a distincției reprezintă cea de-a doua precizare pe care doresc să o fac. Ceea

---

<sup>1</sup> Universitatea din Lausanne, Elveția

\* This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

ce este în joc aici nu este doar o distincție verbală, în sensul în care chiar și materialişti (care nu cred în existența sufletelor) ar putea să se refere și se referă la „suflet” (de exemplu, psihologii) ca fiind cumva distinct de corp; mai degrabă, faptul că distincția este ontologică înseamnă că avem de-a face cu două entități diferite care, în consecință, se pot despărți.

În ultimele decenii au apărut o serie de voci disidente față de o ontologie dualistă a persoanei umane. Unele dintre ele susțin că dualismul suflet-corp este o concepție elenistică străină de viziunea ebraică asupra lumii, așa cum este afișată în Vechiul Testament și care, în ciuda aparențelor, nu este cuprinsă nici în Noul Testament (Green și Turner 2000). Alții se bazează pe problemele filozofice ale, în principal, dualismului cartezian al substanței (de ex. Feser 2018), în timp ce câțiva subliniază, de asemenea, dificultățile cu care se confruntă tomismul (de ex. Hasker 2018). Proiectul meu aici este de a respinge prima obiecție și de a oferi o soluție la cea de-a doua. Voi arăta că Biblia, în ansamblul ei, susține o ontologie dualistă a persoanei umane și voi prezenta o explicație alternativă care combină „ce e mai bun din ambele lumi”, a dualismului substanțial cartezian și a tomismului. Dar mai întâi trebuie să spun câteva cuvinte despre metodologia pe care o folosesc atunci când cercetez Biblia în căutarea unor indicii metafizice.

## **2. Metodologie**

Voi folosi următoarele două principii pentru analiza pasajelor biblice pertinente:

1. Genul literar trebuie să fie luat în considerare. În special, atunci când textul face afirmații istorice, ar trebui să se considere că face acest lucru.

2. Metafizica poate fi derivată din Scriptură, cu rezervele de mai sus.

Principiul 1 evidențiază faptul că în Biblie există diferite genuri literare, adesea în cadrul aceleiași cărți biblice: genealogii, relatări istorice, poezii, colecții de proverbe înțelepte, tratate „filosofice”, legi, profeții, parabole, scrisori personale și comunitare și multe altele. Genurile pot fi imbricate unele în altele: de exemplu, profeția folosește adesea metafore și elemente poetice. Ca în cazul întregii literaturi, pentru a înțelege corect sensul autorului, trebuie să se țină cont de genul sau de elementele literare implicate. Cel mai puternic contrast este cu siguranță între poezie, pe de o parte, și relatările istorice, pe de altă parte. Acestea din urmă folosesc limbajul în mod literal, unde „literal” înseamnă sensul primar al unui cuvânt. Astfel, la o lectură literală, un templu este o clădire de piatră, un munte o înălțime stâncoasă în peisaj, un nas proeminența dintre cei doi ochi ai unei ființe umane și așa mai departe. Cu toate acestea, prima poate folosi limbajul într-o manieră neliterală: faptul că se vorbește despre „nările” lui Dumnezeu (vezi 2 Samuel 22:9) nu înseamnă că acesta are un nas la propriu, iar desemnarea corpului uman ca fiind un „templu” (1 Corinteni 6:19) nu implică faptul că acesta este făcut din piatră sau lemn. În ambele cazuri, avem de-a face cu *metafore*. Un lucru important de reținut în legătură cu metaforele este faptul că acestea sunt metafore *pentru ceva*. Pentru a folosi unul dintre exemplele anterioare, trupul uman este un templu al Duhului Sfânt în sensul că este o locuință, un „recipient” pentru acesta și că își trage sfințenia din prezența lui Dumnezeu, în același mod în care templul din Ierusalim era sfințit de *shekhina* divină. Astfel, sensul metaforic are o *oarecare* asemănare cu sensul literal, fiind în același timp clar diferit.

Având în vedere acest lucru, acuzația des auzită împotriva creștinilor de a face greșeala de a citi Biblia „literal” poate fi privită într-o nouă lumină. Este, fără îndoială, o prostie să citești o descriere poetică, fie că se aplică lui Dumnezeu sau ființelor umane (așa cum este omniprezentă, de exemplu, în Cântarea Cântărilor), ca fiind literală în sensul de mai sus. Cu toate acestea, atunci când genul textului o cere, o lectură literală este tocmai răspunsul corect. Cu siguranță, întrebarea dacă afirmațiile făcute de text sunt adevărate poate fi în continuare pusă cu sens. Poziția mea este că ori de câte ori Biblia face o afirmație care trebuie luată literal, atunci este adevărată în acel sens literal<sup>2</sup>.

Principiul 2 se referă la întrebarea cum pot fi derivate ipotezele metafizice din textul biblic. Mai întâi, un cuvânt despre metafizică. Metafizica este studiul „structurii profunde” a realității. Ea include ontologia, studiul ființei, a ceea ce există, dar merge dincolo de aceasta, întrebându-se cum interacționează entitățile existente între ele. Metafizica este, de asemenea, diferită în mod important de știință prin faptul că se întreabă despre cele *mai fundamentale* categorii de entități (nu doar despre cele descriabile prin metoda științifică), motiv pentru care se poate spune că metafizica este preocupată și de întrebarea cum să „cioplească realitatea în articulațiile sale”. De exemplu, sunt persoanele umane fundamentale în sensul că nu sunt reductibile la nimic și nici nu au vreo relație de dependență față de altceva în afară de Dumnezeu? Sau ceea ce numim „corp” este în vreun sens fundamental, sau mai degrabă moleculele,

---

<sup>2</sup> Acest lucru este perfect compatibil cu faptul că propozițiile neliterale sunt adevărate într-un sens neliterar, și poate chiar mai profund (cf. observațiile lui C. S. Lewis despre relația dintre mit și fapt (Lewis 2000, eseu 74).

atomii sau particulele subatomice din care este alcătuit? Trebuie să fim atenți atunci când scotocim Biblia în căutarea metafizicii, pur și simplu pentru că ea nu este preocupată de obiectivul de a cartografia structura fundamentală a ființei. Acest lucru nu înseamnă însă că nu putem extrage vreo metafizică din Biblie. La un capăt al ierarhiei ființei, Biblia chiar face lucrurile deosebit de ușoare: Dumnezeu este Realitatea Supremă. Orice altceva există își are originea în El. Bineînțeles, *modul în care* este structurat ceea ce este creat de Dumnezeu este o cu totul altă problemă și ar trebui să ni se spună prin revelație pentru a putea face afirmații metafizice specific biblice dincolo de ceea ce putem găsi prin rațiune. Din fericire, crearea omului este povestită mai detaliat decât cea a celorlalte creaturi (Geneza 2). Transpunerea narațiunii biblice într-o relatare metafizică depinde apoi de cartografierea atentă a sensului presupus al textului pe teoriile disponibile, ținând cont de principiul 1. Este ceea ce voi face în secțiunea 3.2. Mai întâi, însă, trebuie să precizez care sunt „teoriile disponibile”.

### **3. Antropologia biblică – o ipoteză**

#### *3.1. Concurenții metafizici: Dualismul cartezian al substanței și tomismul*

Să începem cu dualismul cartezian al substanței (CSD). CSD se întoarce la René Descartes și consideră atât corpul, cât și sufletul ca fiind substanțe. Ce este o substanță? Voi folosi definiția lui Moreland, conform căreia o substanță este

un particular caracterizat în mod esențial care (1) are (și este principiul unității pentru proprietățile sale), dar care nu este avut de sau predictibil de ceva mai fundamental decât el; (2) este un

continuator durabil; (3) are părți inseparabile, dar nu este compus din părți separabile; (4) este complet în specie. (Moreland 2018: 103)<sup>3</sup>.

Pentru scopurile mele, definiția de mai sus poate fi subsumată după cum urmează: o substanță este un „purtător de proprietăți”; cu alte cuvinte, ea este mai fundamentală decât proprietățile pe care le poartă. De exemplu, George poartă proprietatea de a fi rațional; George este substanța, iar raționalitatea este proprietatea. Este important de menționat că proprietatea („parte inseparabilă”) nu poate exista în afara substanței, în timp ce substanța poate (cel puțin atât timp cât nu este afectată nicio proprietate esențială) să continue să existe fără proprietate. Nu trebuie să ne preocupăm aici de întrebarea care sunt clasele de obiecte din lume care contează ca substanțe. Orice altceva este o substanță, pentru CSD atât corpul, cât și sufletul sunt substanțe. Astfel, CSD atribuie trupului o stare de ființă la fel ca și sufletului. În CSD, sufletul „locuiește” în corp și poate interacționa cauzal cu acesta, așa cum pilotul conduce o navă. Prin urmare, în principiu, corpul și sufletul se pot despărți, deși acest lucru poate fi exclus în relațiile care fac sufletul puternic dependent de corp (mai ales de creier). Voi presupune că CSD implică faptul că sufletul poate exista separat de corp.

O altă trăsătură importantă a CSD este modul în care tratează capacitățile mentale. Deși există loc pentru variații, cea mai clară versiune a CSD (probabil cea pe care Descartes însuși a apărât-o) spune că cel puțin capacitățile mentale non-perceptuale, cum ar fi gândirea abstractă sau introspecția, nu depind în niciun fel de corp (o consecință a conceptualizării corpului ca *res extensa* cu caracteristici exclusiv spațiale și fizice și a sufletului

---

<sup>3</sup> Toate citatele reprezintă traducerea noastră.

ca *res cogitans*, care este caracterizat pur și simplu în termeni de gândire). Pentru a o spune pe scurt, un suflet fără corp poate gândi cel puțin la fel de bine ca o ființă umană întrupată.

Celălalt concurent este tomismul. Tomismul datează de la Toma d'Aquino și poate fi considerat o versiune creștinată a aristotelismului. Pe baza hylomorfismului aristotelic, substanțele – inclusiv ființele umane – sunt „materie plus formă”, unde o formă structurează materia într-un mod specific. Formele sunt specifice speciilor: există o formă a pisicii și a pinului, așa cum există una a ființei umane. Deoarece formele aristotelice nu supraviețuiesc morții, Aquino a modificat hylomorfismul prin echivalarea formei umane cu sufletul, despre care a susținut, în conformitate cu doctrina creștină, că poate supraviețui morții. Cu toate acestea, există o diferență semnificativă față de CSD: forma sufletului tomist nu este o substanță de sine stătătoare. Mai degrabă, în conformitate cu aristotelismul, doar ființele umane întrupate sunt substanțe depline. Pentru a da un nume formei-suflet, Aquino a creat termenul de artă „subzistență”: sufletul uman este o subzistență. Or, statutul său de substanță „trunchiată” are consecințe și asupra capacităților sale mentale. În tomism, nu numai percepția senzorială, ci și alte facultăți mentale, printre altele memoria, depind de întrupare, astfel încât subzistența fără trup devine un fel de umbră slabă a unei ființe umane, într-adevăr. (Stump 1995; Oderberg 2005). O altă problemă pe care tomismul o moștenește de la aristotelism este cea a individualizării ființelor umane. Formele aristotelice dau seama doar de apartenența la o specie, ele nu individualizează un membru al unei specii de altul. Această individualizare este realizată de materia pe care forma o „înformează”. Acest lucru nu este problematic atâta timp cât ființele umane sunt întrupate. În momentul dezincarnării, baza pentru individualizare nu mai este disponibilă, astfel că se pune întrebarea ce individualizează subsistențele dezincarnate.

Rămâne de clarificat statutul corpului în tomism. Corpul este materia înformată de suflet. Prin urmare, corpul încetează să mai fie un corp odată ce sufletul a părăsit acea bucată de materie. (Același lucru este împărtășit și de părțile de corp secționare în timpul vieții). Spre deosebire de CSD, corpul nu este o substanță de sine stătătoare, deoarece condițiile sale de existență depind în totalitate de forma-suflet.

### 1. *Ce ontologie susține Biblia?*

Îmi încep studiul pasajelor biblice pertinente în Geneza 2. Acolo, Dumnezeu spune:

Atunci DOMNUL Dumnezeu l-a întocmit pe Adam din țărâna pământului și a suflat în nările lui suflare de viață, iar Adam a devenit un suflet viu (Geneza 2:7)<sup>4</sup>.

În virtutea principiului 1, trebuie mai întâi să ne întrebăm dacă ne confruntăm aici cu o relatare istorică. Răspunsul meu este afirmativ. Iată de ce. În primul rând, primii doi oameni creați încep o genealogie care, mai mult sau mai puțin fără cusur<sup>5</sup>, continuă cu persoane ale căror povești poartă toate semnele istoricității. Faptul că relatarea creației din Geneza se aseamănă cu miturile creației nebiblice (și poate fi clasificată, din punct de vedere tehnic, ca un mit al creației<sup>6</sup>) nu diminuează în niciun fel veridicitatea sa istorică; de fapt, așa cum a subliniat

---

<sup>4</sup> Toate citatele biblice sunt din Noua Traducere Românească (NTR).

<sup>5</sup> Fără cusur în sensul că procrearea sexuală este mijlocul prin care se stabilește genealogia, nu în sensul că genealogia este fără lacune.

<sup>6</sup> Este important de subliniat că folosesc termenul „mit” aici nu în sensul de „neadevărat”, ci în sensul tehnic de poveste de origine care dă sens lumii.



cu îndreptățire C. S. Lewis, asemănările susțin relatarea biblică, deoarece indică adevăruri comune percepute chiar și de popoare fără revelație divină, deși într-o manieră defectuoasă. În al doilea rând, referința Noului Testament la Geneza 2:7 o folosește într-o manieră care sugerează istoricitatea, pentru că face o paralelă între învierea lui Adam și un alt eveniment istoric (viitor), învierea sfinților.

Acestea fiind spuse, trebuie să aplicăm principiul 2 pentru a vedea ce putem extrage metafizic din acest verset. Pare plauzibil că un anumit tip de dualism este exprimat acolo, deoarece Dumnezeu îl creează pe Adam într-un proces în două etape: mai întâi, îi formează trupul din țărâna pământului, iar apoi îi insuflă viață. Întrebarea este dacă „suflarea de viață” (ebr. *nishmat hayim*) a lui Dumnezeu creează un suflet cartezian în primul om sau mai degrabă o formă-suflet tomistă. În acest punct, analiza metafizică își atinge limitele, din cauza intereselor diferite ale textului față de ale noastre. Cuvântul ebraic pentru „suflet” (*nephesh*) nu este conceput pentru a distinge un suflet cartezian de un suflet tomist sau de un suflet aristotelic; în VT, asocierea sa cea mai fundamentală este cu „viață”, desemnând o serie de concepte, de la ființă vie la persoană, la emoție sau chiar apetit. Și cum existența neîncarnată este abia un subiect în VT, întâlnim *nephesh* doar în legătură cu întruparea. Cu siguranță acesta este unul dintre motivele scepticismului multor teologi în ceea ce privește un dualism suflet-corp puternic. Se menționează adesea fraza „dualismul nu figurează în gândirea ebraică”. Dacă acest lucru este sau nu adevărat fără rezerve nu trebuie să ne preocupe aici; ceea ce este cu siguranță adevărat este că o relatare orientală a creației pur și simplu nu este preocupată de tehnicile metafizice. Pe de

altă parte, este plauzibil să *fie* interesat de un contrast între natură (materie) și divinitate (spirit).

O a doua observație, la fel de importantă, este că primul om ajunge să fie un „suflet viu”. Este important de menționat că el primește această denumire ca ființă întrupată. Din nou, nu doresc să mă alătur celor care sar la concluzia că acest lucru infirmă ideea că ființele umane pot exista ca suflete neînsuflețite. Cu toate acestea, susțin că acest mod de exprimare sugerează că, chiar dacă ființele umane au un aspect ontologic material, precum și spiritual, ele sunt cel puțin menite să fie ființe întrupate *unificate*. Sunt conștient de faptul că, prin utilizarea acestui termen, import un concept filosofic care nu se regăsește în text. Permiteți-mi să explic ce înțeleg prin „unificare” și să fac o „apologie” a utilizării acestui concept:

1) Unificarea înseamnă, în primul rând, unitate numerică. Acest lucru pare să se aplice în mod evident la antropologia biblică, ca și la modul obișnuit de a vorbi despre oameni. Când îmbrățișez pe cineva, nu îmbrățișez doar *trupul*, ci și *persoana respectivă*. Ideea este că *trupul este, într-un anumit sens (!), persoana umană*.

2) Dincolo de simpla unitate numerică, unificarea înseamnă cel puțin unitatea *finală și eficientă* (pornind de la cele patru tipuri de cauze ale lui Aristotel). Prin unitate finală înțeleg că modul în care trupul și sufletul au un scop comun: viața. Procesele trupului sunt orientate spre acest scop, dar dacă există un aspect imaterial al sufletului, atunci sufletul este crucial în înțelegerea vieții individuale; iar textul exprimă tocmai acest lucru susținând că Adam, întrupat și însuflețit de divinitate, a devenit un „suflet viu”. Unitatea eficientă înseamnă că mișcărilor trupești voluntare sunt efectuate de suflet și de trup în

unitate (din nou, presupunând că există ceva imaterial la persoanele umane). Limbajul nostru reflectă parțial această concepție: Eu spun că *mă* mișc din A în B, nu că se mișcă *corpul* meu. (Este adevărat, în unele situații limbajul meu se schimbă. De exemplu, atunci când sunt foarte obosiți, oamenii vorbesc despre faptul că își „tărăsc” corpul. Această tensiune aparentă poate fi explicată cu un fel de dualism, dar mai multe despre asta mai târziu).

3) Înțeleg unitatea dintre trup și suflet și în sensul că starea „implicită” a ființelor umane este întruparea. Acest lucru este destul de evident din relatarea biblică, deoarece nu există nici măcar un grăunte de dovadă că ființele umane au preexistat stării lor întrupate ca suflete fără corp.

Așadar, eu susțin că relatarea Genezei susține *un anumit dualism*, dar nu ne permite să facem afirmații mai detaliate cu privire la *tipul* exact de dualism; în plus, sugerează cu tărie o relatare unificată a ființelor umane, în care trupul și „sufletul” (fără să ne angajăm asupra a ceea ce înseamnă exact acest lucru) sunt cumva unite *într-o singură* ființă umană.

Acest model se repetă și în alte pasaje relevante din VT. Mă voi uita la Geneza 35:18-19 în legătură cu Eclesiastul 12:7. În pasajul din Geneza, moartea Rahelei este descrisă ca fiind „sufletul ei... care pleacă”. Acest lucru sună cu siguranță foarte mult ca un limbaj dualist, dar, din nou, din păcate, nu ne permite distincția fină între sufletul cartezian și cel tomist pe care aș dori să o fac, în lipsa unei explicații a stării sufletului care pleacă. De fapt, s-ar putea chiar ca sufletul să fie mai degrabă o formă aristotelică! Chiar mai vag, Eclesiastul 12:7 vorbește despre „spiritul” (Hb. *ruakh*) omului care se întoarce la

Dumnezeu. Deși *ruakh* conturează cu siguranță un aspect nematerial, este o noțiune mai puțin legată de persoană decât *nephesh*. Așadar, aceste pasaje nu justifică cu adevărat să mergem dincolo de ceea ce am putea desprinde din relatarea originală a creației.

Poate cea mai puternică dovadă din VT a posibilității existenței neînsuflețite este întâlnirea lui Saul cu Samuel din 1 Samuel 28. Situația stranie și implicarea unui medium ocult ar putea justifica prudența, dar la o privire mai atentă, persoana care îi apare lui Saul se dovedește a fi Samuel. De ce nu un „spirit mincinos” invocat de medium? În primul rând, apariția nu numai arată ca Samuel, dar vorbește ca el; cel mai important, el emite o profeție care se va împlini a doua zi, un semn sigur al profetului autentic al Domnului pe care Samuel îl era în timpul vieții. În al doilea rând, mediumul pare să nu fi avut timp să inventeze nimic (1 Samuel 28:11-12). În al treilea rând, femeia este speriată de moarte când îl vede pe Samuel, lucru care probabil nu s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost (ca de obicei) în controlul aparițiilor. Per total, vedem aici o privire intempestivă în viața de dincolo: oamenii de acolo, deși neînsuflețiți, au o identitate personală clar recunoscută și, mai mult, pot vorbi, vedea și își pot aminti! Aceasta este o primă lovitură împotriva imaginii tomiste, în care sufletul de subzistență nu ar trebui cel puțin să fie capabil de astfel de activități.

Să rezumăm ceea ce am învățat din analiza pasajelor veterotestamentare de mai sus. În primul rând, obținem o antropologie care este într-un anumit sens dualistă (țărână-spirit/suflet), și poate chiar în sens cartezian (vezi 1 Samuel 28). Dar, în al doilea rând, implicată mai ales în Geneza 2:7, este o antropologie *unificată*.

Să ne întoarcem la Noul Testament (NT). Aici, lucrurile stau diferit. Motivul general este că primim aici ceea ce a fost reținut în VT, și anume informații despre soarta sufletelor neînsuflețite (cuvântul grecesc pentru suflet este *psyche*). Cel mai important dintre pasajele NT în ceea ce privește ontologia persoanei umane este întâlnirea pe care Hristos o are cu saducheii spre sfârșitul slujbei Sale (Matei 22:23-33, Marcu 12:18-27, Luca 20:27-40). Citez din Marcu:

Iar cu privire la faptul că cei morți sunt înviați, n-ați citit în Cartea lui Moise, acolo unde scrie despre rug, cum i-a vorbit Dumnezeu, zicând: „Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov”? El nu este un Dumnezeu al celor morți, ci al celor vii! (Marcu 12:26-27)

Replica lui Iisus la saducheii este făcută în contextul întrebării dacă există sau nu o înviere a morților, un fapt important pentru evaluarea semnificației sale pentru scopurile noastre actuale. Voi reveni la acest aspect mai târziu.

Hristos afirmă *împotriva* oponentilor săi că există o înviere și, în sprijinul acestei afirmații, citează Exodul 3:6. În acest verset, Dumnezeu se declară lui Moise ca fiind Dumnezeul patriarhilor morți de mult timp. Dar, așa cum insistă Hristos, Dumnezeu este Dumnezeul celor vii și nu al celor morți, presupunând că patriarhii morți trebuie să trăiască într-un anumit sens. Să facem testul celor două principii pentru a vedea dacă citim textul conform sensului său.

Prin principiul 1, trebuie să ne întrebăm dacă avem de-a face cu o afirmație istorică. Răspunsul este un „da” destul de clar. În primul rând, miza era învierea trupească (universală), care, dacă are loc, este un eveniment istoric (chiar dacă unul viitor), așa că nu ar fi de mare folos să răspundem cu un citat

care vorbește despre înviere în mod poetic sau metaforic. În al doilea rând, textul citat din Exodul are toate reperele de a pretinde a fi un adevăr istoric: Moise este o persoană particulară, aparținând unui popor particular, având chiar și o poveste de fond relativ detaliată, iar evenimentul are loc într-un loc situat geografic. În al treilea rând și în legătură cu aceasta, Hristos nu face nicio încercare de a reformula relatarea: El pare în mod clar să o ia ca atare, ca pe o relatare a unui eveniment istoric. În ceea ce privește principiul 2, argumentul meu aici este că modul de viață al patriarhilor este într-adevăr neînsuflețit, pentru că, în mod evident, trupurile lor zăceau în acel moment în morminte. Susțin, de asemenea, că această existență neînsuflețită este una înțeleasă cel mai bine ca suflute neînsuflețite, într-un mod care *păstrează identitatea personală*: Avraam mort (fizic) este tot Avraam, și același lucru este valabil și pentru Isaac și Iacob. Vom vedea în secțiunea 4 că acest lucru este important pentru adjudecarea între metafizicile disponibile. Dacă analiza mea este corectă, atunci este un argument foarte puternic în favoarea susținerii de către Biblie a unui dualism de tip cartezian sau tomist, pentru că este susținută de autoritatea lui nimeni altul decât Hristos.

Cu toate acestea, este important de luat în considerare faptul că contextul este resurecția. S-ar putea obiecta împotriva analizei mele că patriarhii au trăit doar în sensul că într-o zi vor învia din morminte, astfel încât nu este necesară o persistență neînsuflețită intermediară. Nu cred că această analiză este plauzibilă. În afară de problemele filosofice grave ale unei astfel de poziții (a se vedea Loose 2018), ea ar estompa forța argumentului lui Hristos în cazul în care patriarhii nu ar fi trăit efectiv în momentul rostirii cuvântului lui Dumnezeu față de Moise. Atunci ar fi mai corect să vorbim despre „Dumnezeul celor care vor trăi din nou în curând”

decât despre „Dumnezeul celor vii”. Mai degrabă, sugerez că analiza mea dualistă se leagă de cadrul de înviere după cum urmează: patriarhii erau vii în sensul de a exista într-o stare neîncarnată, dar, din moment ce o astfel de stare nu este cea implicită pentru ființele umane (a se vedea Geneza 2:7), rezultă că, într-o zi, ei trebuie să fie din nou reîncarnați.

Există mai multe pasaje în NT care susțin posibilitatea existenței neînsuflețite. De exemplu, Hristos se întâlnește cu Moise și Ilie pe muntele transfigurării (de exemplu, Matei 17:1–13). Cu siguranță, Ilie a fost transportat în mod faimos de un car de foc (2 Regi 2), așa că Iisus s-ar putea să se fi întâlnit de fapt cu Ilie întrupat, dar Moise a murit în mod la fel de faimos la intrarea în Țara Făgăduinței, așa că suntem îndreptățiți să presupunem că apariția sa este fără trup. Din moment ce Hristos discută lucruri cu amândoi, trebuie să fie mai mult decât simple viziuni simbolice ale vechilor profeți.

Există, de asemenea, povestea lui Lazăr și a bogatului (Luca 16), etichetată de obicei ca fiind o parabolă. În acest episod, atât bogatul, cât și Lazăr mor și se află de două părți diferite ale unei prăpastii de netrecut. Avraam este și el prezent în acea viață de apoi. În poveste, cel puțin bogatul este înfățișat cu întreaga sa gamă de capacități mentale: memorie, limbaj, senzații, moralitate, chiar și empatie (ceva ce îi lipsea cu desăvârșire în timpul vieții sale pământești). Dacă am putea lua această povestire ca pe o dezvoltare *prima facie* a stării sufletelor în viața de apoi, am obține o imagine care o completează pe cea din 1 Samuel 28. Cu toate acestea, dacă povestea este o parabolă, atunci valoarea ei pentru scopurile mele ar fi cel puțin diminuată. Dar este oare așa? Interesant este faptul că marcajul „și le vorbea în parabole” lipsește chiar înainte de blocul din care face parte povestea lui Lazăr (care începe în capitolul 15:11). Este adevărat, este prezent la începutul capitolului 15,

dar povestea fiului risipitor este apoi introdusă cu cuvintele „Era un om...”, la fel ca și povestea lui Lazăr. Această introducere ar putea fi una care să identifice un anumit eveniment istoric, mai degrabă decât o parabolă; de asemenea, faptul că povestea este o relatare a unui eveniment real nu i-ar diminua cu nimic semnificația spirituală (ci, dacă nu cumva, ar adăuga la ea). Nu trebuie să decidem, totuși, dacă ne confruntăm acolo cu o parabolă sau nu. Chiar dacă ar fi o parabolă, greutatea sa teologică ar depinde de corespondența sa cu lumea reală, ca aproape toate celelalte parabole. Așadar, pentru a lua ultima parabolă clar etichetată înainte de povestea lui Lazăr, trebuie să existe oi reale, păstori și afecțiunea acestora pentru animalele lor pentru ca parabola să ajungă la inimile și mințile destinatarilor. (De asemenea, parabolei îi lipsește un arc de poveste, spre deosebire de poveștile fiului risipitor și a lui Lazăr și a omului bogat).

În orice caz, doresc să prezint un alt pasaj din cartea Apocalipsa pentru o analiză detaliată:

Când Mielul a deschis al cincilea sigiliu, am văzut sub altar sufletele celor ce fuseseră uciși din cauza Cuvântului lui Dumnezeu și din cauza mărturiei pe care o avuseseră. Ei au strigat cu glas tare, zicând: „Până când, Stăpâne, Cel Sfânt și Adevărat, întârzii să judeci și să răzbuni sângele nostru împotriva celor ce locuiesc pe pământ?” (Apocalipsa 6:9-10)

Conform principiului 1, trebuie să ne întrebăm ce fel de text este acesta. În acest caz, nu avem de-a face cu o relatare istorică, ci cu o viziune profetică. Cu toate acestea, viziunea face referire, cel puțin generic, la martirajele sfinților, care sunt evenimente istorice. Important este faptul că întâlnim din nou *sufletele* sfinților, ceea ce este în concordanță cu faptul că



aceștia au fost uciși. Acest lucru se potrivește perfect cu ideile dobândite până acum, și anume că Biblia afirmă o stare neînsuflețită a ființelor umane cu o identitate personală persistentă. Ceea ce iese în evidență în pasajul din Apocalipsa, amintind de apariția lui Samuel, este faptul că sufletele se pot exprima, au memorie (își amintesc de cei care i-au ucis) și un puternic simț al dreptății („răzbună-mi sângele”) – nu chiar ceea ce ne-am așteptat de la o semi-persoană care este o subzistență tomistă. Prin principiul 3, am putea extrage, așadar, o ontologie mai mult carteziană. Din nou, faptul că este vorba de un text profetic nu diminuează lecția ontologică. Căci cum ar putea viziunea să desfășoare vreun efect salutar asupra cititorului dacă nu ar exista persoane în cer în sens propriu? De asemenea, pasajul citat este departe de a fi singurul care sugerează posibilitatea unei bogate existențe neînsuflețite.

Un ultim pasaj pentru a încheia discuția despre relatarea biblică. În lungul său capitol despre învierea universală a sfinților, Sfântul Pavel scrie:

Dar va întreba cineva: „Cum sunt înviați cei morți? Și cu ce fel de trup vor veni?” (...) Este semănat un trup firesc, dar este înviat un trup duhovnicesc. Dacă există un trup firesc, există și unul duhovnicesc. Așa este și scris: „Primul om, Adam, a devenit un suflet viu” (1 Corinteni 15:35, 44-45).

În 1 Corinteni 15, Pavel susține că credința creștină depinde în mod esențial de învierea sfinților. Deoarece aceasta a fost o chestiune dezbătută în biserica din Corint, iar Pavel se opune cu vehemență, putem exclude orice utilizare metaforică sau analogică a termenului „înviere” în acest capitol. Pavel nu este interesat doar de stabilirea *faptului că* învierea va avea loc, ci și de *natura trupurilor de înviere*. Ceea ce face ca acest pasaj

să fie deosebit de interesant pentru scopurile mele este referirea sa la relatarea creației. La fel cum Adam a devenit un suflet viu, tot așa sfinții vor primi un nou trup viu la înviere. Am susținut anterior că Geneza 2:7 sugerează întruparea ca „mod de existență implicit” al ființelor umane, iar reiterarea de către Pavel a acestui verset în contextul învierii subliniază acest principiu în culori groase și bogate. Ideea de întrupare ca „mod implicit” al oamenilor este reflectată și în „ierarhia scolastică medievală a ființei”. Ideea de bază a acesteia este că există o ierarhie conceptuală a ființelor, formată din „sloturi” conceptuale, de exemplu „ființă creată, incorporeală, înzestrată cu intelect pasiv”, „ființă creată, corporală, înzestrată cu rațiune” sau „ființă creată, corporală, cu sensibilitate, dar fără rațiune”. Or, credința era că, în calitate de Creator, Dumnezeu va avea grijă ca toate aceste „sloturi” să fie ocupate, adică descrierea abstractă să fie instanțiată. Am ales cele trei exemple de mai sus cu un motiv: primul reflectă descrierea îngerilor, iar ultimul descrierea animalelor. Cel din mijloc reprezintă, bineînțeles, ființele umane; ideea este că, pentru a umple acest slot, ființele umane trebuie să fie *implicit* întrupate, pentru că altfel diferența față de îngeri s-ar estompa sau s-ar desființa.

În concluzie, narațiunea generală pe care o desprindem din textele biblice este că ființele umane au fost create ca „suflete vii” întrupate, deși ființa lor imaterială, care poartă în sine persoana, se poate desprinde de trup; aceasta este doar o stare tranzitorie, însă, pentru că întruparea continuă să fie modul în care ființele umane au fost menite să existe, motiv pentru care există o înviere. O altă constatare uimitoare este aceea că sufletele neînsuflețite, conform Scripturii, par să aibă o gamă

bogată de capacități mentale și de altă natură. Îmi propun să transpun aceste înțelegeri în două principii metafizice:

- *Separabilitatea*: Sufletul este o entitate care poate exista independent de corp și care are o gamă largă de capacități în starea neînsuflețită.
- *Unitatea*: Odată unite, trupul și sufletul formează o ființă unitară din punct de vedere numeric. De asemenea, ele formează cel puțin o unitate finală, precum și eficientă. Unitatea finală înseamnă, în linii mari, că „viața trupului este viața sufletului”; unitatea eficientă înseamnă că „corpul care se mișcă este sufletul care se mișcă”.

## *2. Dovezi extra-biblice pentru separabilitate: experiențele apropiate de moarte*

Separabilitatea a primit în ultimele decenii o dovadă empirică și extrabiblică dură: fenomenul experiențelor apropiate de moarte (near-death experiences, NDE). NDE-urile sunt trăite de persoane al căror creier (în special cortexul) și mai ales și inima s-au oprit în scurt timp din orice activitate. Bineînțeles, acești oameni revin la viață și pot astfel relata ceea ce au trăit. Dacă într-adevăr NDE-urile se fac tocmai în timpul inactivității creierului, atunci acest lucru contează ca o dovadă empirică puternică împotriva oricărui cadru metafizic potrivit căruia mintea este egală cu creierul sau depinde pentru funcționarea sau chiar existența sa de funcționarea creierului. În acest sens, experiențele apropiate de moarte *tout court* sunt dovezi împotriva fizicalismului, a dualismului proprietății și a panpsihismului, independent de conținutul experiențelor. Cu toate acestea, unii

persoane care trăiesc NDE-uri relatează lucruri care pot fi verificate empiric (așa-numitele NDE veridice).

NDE-urile sunt relativ frecvente (aproximativ 4 % dintre americani și europeni au avut cel puțin una, a se vedea (Van Lommel 2014, cap. 3)). De asemenea, se poate presupune că fenomenul este mondial și intercultural; cu toate acestea, cercetarea sistematică abia dacă are mai mult de o jumătate de secol. Deși, cu ceva timp în urmă, se puteau respinge cu o oarecare legitimitate relațiile NDE ca fiind fenomene marginale care nu meritau să fie cercetate în continuare, cu atât mai puțin să zdruncine paradigma materialist-științifică. Dar, în ultimele două decenii, s-a acumulat o vastă literatură despre NDE-uri, cu multe studii serioase și amănunțite, ale căror dovezi cumulative sunt atât de puternice încât nu pot fi date la o parte (Holden, Greyson și James 2009; Miller 2012; Van Lommel et al. 2017; pentru o bună trecere în revistă a NDE evidențiate, a se vedea Habermas 2018). Cercetările au fost făcute atât prospectiv, cât și retrospectiv; rapoartele au fost cernute și s-a asigurat că momentul experienței corespunde cu adevărat cu momentul morții cerebrale.

Criticii argumentează de obicei că nu este nevoie să postuleze un suflet imaterial pentru a explica NDE-urile, deoarece experiențele pot fi explicate în întregime în termeni de fiziologie a creierului (a se vedea, de ex. (Marsh 2018)). Nu voi relua această dezbateră aici, ci doresc pur și simplu să semnalez tratarea atentă a acestor obiecții de către Pim van Lommel (Van Lommel 2014). Per total, argumentele în favoarea faptului că NDE au loc în timpul inactivității creierului - și, prin urmare, că pot fi explicate doar prin recurgerea la o entitate non-fizică precum sufletul – sunt suficient de puternice pentru a justifica utilizarea lor ca suport empiric pentru *separabilitate*. Acestea fiind spuse, un sprijin deosebit de puternic vine din partea NDE-

urilor veridice. Un caz deosebit de impresionant este relatat în (Ring și Lawrence 1993). În 1985, în timpul unui atac de cord, o femeie a relatat că a fost „trasă” prin mai multe etaje ale spitalului până când a ieșit în apropierea acoperișului clădirii, de unde a văzut orizontul orașului Hartford, Connecticut. Privind în jos, ea a observat apoi un pantof roșu. Cu ajutorul asistentei Kathy Milne și al omului de serviciu, prezența aceluia pantof roșu a fost confirmată ulterior. Milne nu avea cunoștință de un raport similar despre un „pantof de tenis” publicat cu puțin timp înainte. Acest din urmă caz, precum și alte cazuri veridice de NDE sunt discutate în Habermas 2018.

Ceea ce vreau să subliniez din NDE-urile veridice nu este doar faptul că acestea susțin *separabilitatea*, ci și că sugerează că sufletele neînsuflețite au puteri atribuite de obicei doar ființelor umane întrupate, în acest caz percepția senzorială. Astfel, NDE-urile veridice confirmă în parte descrierea din NT a sufletelor neînsuflețite ca fiind capabile de o gamă surprinzător de largă de activități mentale.

#### **4. Dualismul de tip tomist ca fiind cea mai adecvată metafizică**

Mă voi întoarce acum la întrebarea ce metafizică, dacă există, se potrivește cu narațiunea biblică. Așa cum am expus în secțiunea 3.2, dezideratele sunt *separabilitatea* și *unitatea*, în timp ce concurenții sunt dualismul substanțial cartezian (CSD) și tomismul.

CSD îndeplinește în mod clar *separabilitatea*. Sufletele care sunt substanțe de sine stătătoare pot exista în afara corpului. În CSD, identitatea personală este legată exclusiv de suflet, astfel încât persoana supraviețuiește fără probleme

morții. În ceea ce privește bogata lățime de bandă a capacităților mentale pe care sufletele neînsuflețite le posedă la citirea anumitor pasaje din Scriptură: o parte dintre acestea au fost localizate în mod tradițional exclusiv în suflet (în special raționalitatea), astfel încât persistența lor prin neînsuflețire nu este o surpriză pe CSD. În schimb, alte facultăți mentale, în special percepția senzorială și emoțiile, au fost mai degrabă considerate ca depinzând în parte de corp, ceea ce, în anumite privințe, contravine narațiunii biblice. Cu toate acestea, chiar și în afara Bibliei, cercetările NDE sugerează că sufletele neînsuflețite au cel puțin percepția senzorială și, aparent, și memorie, precum și gândire rațională. Așadar, consider că o ontologie a persoanei umane ar trebui să facă dreptate acestor date. La urma urmei, adaptarea propriei teorii la noile date este o virtute științifică, iar din punct de vedere conceptual nu există nicio dificultate în a considera sufletele neînsuflețite capabile de percepție sau emoții.

Pe cât de bine se descurcă CSD-ul la capitolul *separabilitate*, pe atât de prost se descurcă la capitolul *unitate*. Pur și simplu nu există nicio modalitate de a obține o ființă unitară din punct de vedere numeric prin alăturarea a două substanțe independente. Un suflet substanțial unit cu un corp substanțial va rămâne întotdeauna un „pilot în corabie”. Acest lucru creează o serie de probleme filosofice. Una dintre ele este „problema împerecherii”, care susține că, din moment ce nu se poate da o explicație satisfăcătoare în virtutea a ceea ce un anumit suflet este unit cu un anumit corp, ar trebui să abandonăm cel puțin dualismul cartezian al substanțelor. Totuși, într-un cadru teist, această problemă dispare rapid, deoarece se poate da răspunsul direct că Dumnezeu este cel care face alăturarea. Ceea ce nu dispare, însă, este „inaccesibilitatea” persoanei umane. Pe CSD, persoana este identică cu sufletul ei; corpul este doar un

recipient pentru a interacționa cu lumea fizică. Astfel, pentru a o spune mai pe scurt, CSD presupune că, sărutându-și soția, cineva, la drept vorbind, nu face decât să-i sărute trupul, deoarece ea este un suflet imaterial.

În replică, filosoful creștin Charles Taliaferro (Taliaferro 1994) a propus ceea ce el numește „dualism integrativ”. Prin aceasta, el înțelege că trupul și sufletul formează un întreg integrator, astfel încât ar fi literalmente adevărat (nu doar o *façon de parler*) că cineva își sărută soția. Cred că Taliaferro are dreptate, nu în ultimul rând pentru că relatarea biblică necesită *unitatea* pentru a fi împlinită. Cu toate acestea, CSD pur și simplu nu are resursele metafizice pentru a face acest lucru. Două substanțe rămân două, dacă nu sunt cumva transformate printr-un proces „magic” în una singură! Și chiar dacă am înceta să mai considerăm corpul ca substanță, problema nu s-ar rezolva, deoarece acesta și sufletul tot nu ar forma o ființă unificată. Așadar, dualismul integrator al lui Taliaferro nu este decât o afirmație corectă despre cum stau lucrurile, fără a ne oferi vreun indiciu despre cum să ajungem acolo cu ajutorul setului de instrumente metafizice al CSD.

Cum rămâne cu tomismul? Într-un fel, acesta reflectă punctele forte și punctele slabe ale CSD. Acolo unde CSD eșuează – în ceea ce privește *unitatea* – tomismul triumfă practic *ex hypothesi*. Unitatea dorită este obținută prin considerarea doar a ființei umane întrupate ca substanță umană deplină, unde, fidel doctrinei aristotelice părintești, o formă fuzionează cu materia în așa fel încât să rezulte o substanță unitară. Totuși, acest succes este cumpărat cu un preț ridicat: sufletul neîncarnat nu este o substanță deplină (cf. Stump 1995; Oderberg 2005). În mod categoric, el nu dispune de întreaga gamă de capacități mentale (deoarece unele depind de corp), ceea ce este în contradicție cu unele observații făcute cu privire la

relatarea biblică, precum și cu NDE-urile. O altă problemă este individualizația. Potrivit tomismului, o persoană umană este individualizată de materia pe care sufletul o înformează; sufletul este în principal o formă umană generică care explică punctele *comune* dintre membrii speciei umane, nu *individualitățile* lor. Acest lucru implică faptul că sufletul fără trup nu mai poate purta o identitate personală, deoarece a pierdut materia prin care era individualizat! Această concluzie ar fi fatală pentru viabilitatea tomismului pentru credința creștină, care susține că persoanele sunt pedepsite sau răsplătite în viața de apoi pentru ceea ce au făcut în trup. O pierdere a identității ar însemna că nicio judecată nu este posibilă, deoarece pentru ca o judecată să fie posibilă sufletul care apare în fața lui Dumnezeu trebuie să fie același cu ființa umană întrupată. Rețineți că nu va fi suficient să arătați spre înviere: pentru că, cu siguranță, materia din care este construit corpul de înviere este diferită de materia vechiului corp și, prin urmare, identitatea persoanei înviate va fi diferită.

Pentru a evita această consecință nefastă, David Oderberg a sugerat să interpretăm individualizarea sufletului neînsuflețit ca fiind „unit cu un corp la un moment dat în existența sa” (Oderberg 2005: 72). Cu alte cuvinte, un suflet tomist fără trup își păstrează identitatea datorită legăturii sale anterioare cu o anumită porțiune de materie, un corp. Această soluție ar putea funcționa, de fapt, dar arată acrobațiile mentale necesare pentru a menține tomismul ca o teorie viabilă din punct de vedere creștin. Ar fi mult mai simplu să localizăm pur și simplu identitatea personală în suflet. Asta, și numai asta, oferă un criteriu clar pentru urmărirea identității personale. Așadar, per total, tomismul nu face o treabă foarte bună în ceea ce privește îndeplinirea criteriului separabilității.



Nu există nici o cale de ieșire? Merită să ne oprim pentru o clipă pentru a realiza că dificultățile în îndeplinirea *ambelor* deziderate nu sunt întâmplătoare, ci reflectă o tensiune metafizică mai profundă: *separabilitatea* necesită existența independentă a sufletului ca substanță deplină, în timp ce *unitatea* pare să ceară negarea acesteia, căci altfel cum am putea numi persoana întrupată *qua* întrupată o substanță deplină (și unificată) dacă statutul de persoană deplină este un statut deja luat doar de suflet?

Pentru a rezolva această problemă, ar trebui să se combine „ce e mai bun din ambele lumi”, atât a CSD, cât și a tomismului. Acesta este exact ceea ce J.P. Moreland (Moreland și Rae 2000; Moreland 2018) încearcă cu „Dualismul de tip tomist” (TLD) al său. TLD afirmă, pe de o parte, caracterul pe deplin substanțial al sufletului:

Sufletul uman (în continuare, pur și simplu suflet) este o substanță simplă (care nu conține părți separabile), neextinse spațial... (Moreland 2018, 103)

Acest lucru permite TLD să satisfacă pe deplin dorința de *separabilitate*. Cu toate acestea, și aici intervine aspectul „tomist”, acesta atribuie sufletului un rol crucial în raport cu corpul:

...care conține capacitățile de conștiință și de animare, de însuflețire și, pentru unii, de dezvoltare teleologică a corpului său (*ibidem*).

Rețineți că aceasta este o noțiune foarte puternică a semnificației sufletului pentru trup. Moreland o detaliază mai mult:

În acest sens, sufletul nu este doar cauza formală/esențială a corpului, ci devine și (1) o cauză internă eficientă și de primă mișcare a dezvoltării și structurii corpului și (2) ghidul teleologic pentru această dezvoltare și structură (astfel, forma determină funcția) (ibidem: 105)

Astfel, dintre cele patru cauze aristotelice, sufletul reprezintă trei: cauza formală, finală și eficientă. Aceasta înseamnă că sufletul – nu genomul! – este adevăratul „plan” al corpului (cauză formală), că sufletul este scopul spre care tinde corpul (și dezvoltarea sa) (cauză finală) și, de asemenea, că el este cel care generează procesele din corp care constituie dezvoltarea sa (cauză eficientă). CSD nu are nimic din toate acestea, și chiar și hylomorfismul tomist afirma în mod tradițional doar rolurile de cauză formală și finală. Moreland numește această viziune puternică a rolului sufletului pentru corp „organicism”, luându-se după o poziție a biologilor cu același titlu (vezi Goodwin 1994). De fapt, organicismul metafizic al lui Moreland implică organicismul biologic (dar nu și invers). Organicismul de ambele feluri susține că organismele sunt totalități ireductibile, astfel încât nu ar fi posibil să se explice nici comportamentul lor, nici comportamentul părților lor constitutive, în întregime în termenii acelor părți precum celulele sau biomoleculele (o abordare numită „paradigma mecanicistă”).

Așadar, genele etc. sunt *instrumente* ale particularului subțire (sufletul) pentru dezvoltarea particularului gros (organismul). Este important să înțelegem că, din acest motiv, organismul – inerent sufletului – este ontologic anterior părților sale precum creierul, mușchii și oasele:

Genele produc materiale celulare, dar nu și planul general sau organizarea internă a părților organismului. Conform organi-

cismului, organismele vii sunt totalități ireductibile și ontologic anterioare părților lor. (Moreland 2018: 107)

Pentru a realiza acest lucru, sufletul este prezent în mod holenic în tot corpul, adică este prezent în mod egal în fiecare regiune a corpului. Încă o dată, punctul de vedere majoritar în biologie este că biomoleculele sunt cele care constituie cauza formală (ADN) și eficientă (în principal enzimele) a dezvoltării corpului, și există o mulțime de dovezi pentru această afirmație. Așadar, cum integrează TLD aceste substanțe chimice?

Diferitele părți și procese fizice/chimice (inclusiv ADN-ul) sunt instrumente – cauze instrumentale – folosite de activitățile biologice de ordin superior pentru a susține diferitele funcții care au la bază sufletul (Moreland 2018: 105).

Moreland susține că organicismul a căpătat o tracțiune considerabilă în rândul biologilor, deoarece există fenomene care rezistă la explicarea în cadrul mecanicist. Evaluarea acestei afirmații depășește scopul prezentului studiu de a evalua această afirmație; mă limitez să remarc aici că se pare că există într-adevăr un număr de astfel de fenomene (a se vedea Denton, Kumaramanickavel și Legge 2013), dar și că o infirmare științifică a organicismului ar fi un eșec major pentru programul organicist metafizic. Voi face un gest față de această problemă în secțiunea 5.

Imaginea organicistă ne aduce cu un pas mai aproape de o analiză metafizică a Genezei 2:7, dar este doar jumătate din bătălie. Încă nu este clar cum obținem o substanță cu adevărat unificată (numeric). Moreland rezolvă această problemă declarând că trupul este un *mod* al sufletului:

Astfel, dacă substanța s are proprietatea P, faptul de a avea-P de către s este (1) o instanță de proprietate a lui P; (2) o parte inseparabilă a lui s pe care o putem numi și un mod al lui s (Moreland 2018: 102).

unde prin mod înțelege o „parte inseparabilă”, o parte a unei substanțe care nu poate exista independent de substanță. Consecința este că, la moarte, corpul încetează să mai existe – nu că dispăre din existență, ci încetează să mai existe *ca* un corp. Cu alte cuvinte, un cadavru nu mai este, conform acestei imagini, un corp uman, cel puțin strict vorbind. Acest lucru este perfect în concordanță cu puternicul rol triplu al sufletului. Sufletul este cel care, în embriogeneză, „absoarbe” materia (nu o substanță prefabricată) în ființa umană întruchipată în devenire, aranjând-o teleologic și causal. Orice materie care devine parte a ființei umane întrupate devine o parte *inseparabilă a acesteia*; odată ruptă de suflet, încetează să mai fie (o parte a) corpului. Or, chiar și pe TLD, partea esențială a persoanei umane – personalitatea sa – este localizată nu în corp, ci în suflet. Astfel, pentru a face mai clară diferența dintre sufletul întrupat și sufletul neînsuflețit, rămânând în același timp fidel acestui principiu central, Moreland face distincție între particularul subțire și particularul gros:

Particularul subțire a jucat trei roluri metafizice centrale: (1) A fundamentat metafizic tipul special de unitate sincronică a lucrurilor vii, în special în comparație cu agregatele/sistemele mereologice. (2) A fundamentat metafizic capacitatea unui lucru viu de a fi un continuator, menținând o identitate strictă, absolută, prin anumite schimbări (inclusiv înlocuirea unor părți din corpul organismului). (3) A oferit temeiul metafizic atât pentru plasarea organismului în genul său natural, cât și pentru unificarea acestui gen (Moreland 2018: 104).

Elementul interesant constă în faptul că atât particularul gros nu este mai puțin, dar nici mai mult, o substanță decât particularul subțire. Astfel, TLD surprinde relația dintre trup și suflet exact în modul potrivit: separabilă, dar unificată. Rețineți că unitatea este obținută prin faptul că relația suflet-corp este *intrinsecă*, spre deosebire de *extrinsecă* (ca în cazul CSD): trupul și sufletul nu sunt create separat și apoi unite (de Dumnezeu), ci sufletul într-un sens real „crează” trupul, astfel încât trupul își datorează trăsăturile, cel puțin în parte, sufletului.

Acest lucru face posibilă o relatare interesantă a învierii sfinților. Sufletul, în calitate de persoană care dănuie, își „construiește” propriul corp nou (probabil din materie diferită, „spirituală”, vezi 1 Corinteni 15:35 și următoarele), și asta în așa fel încât să permită reidentificarea persoanei, deoarece, în calitate de cauză formală, finală și eficientă, sufletul își lasă „amprenta” pe noul corp, așa cum a făcut-o cu cel vechi.

## **5. Concluzii**

În concluzie, TLD pare să conțină tot ceea ce este necesar pentru o metafizică a antropologiei biblice. Ea reușește acest lucru prin menținerea substanțialității depline a sufletului (respectând separabilitatea), în timp ce leagă trupul, chiar și natura sa *ca* trup, de suflet (respectând astfel unitatea). Astfel, ea face dreptate dogmei veterotestamentare (reiterată în doctrina NT a învierii sfinților) conform căreia ființele umane sunt implicit întrupate, precum și noțiunii puternice de existență neîncarnată pe care o prezintă NT.

Rămân totuși întrebări, ale căror răspunsuri depășesc sfera de aplicare a prezentei lucrări. Doresc doar să le subliniez pe scurt:

- Care este statutul metafizic al celulelor, moleculelor și atomilor care fac parte dintr-un corp uman? Este un fapt că cercetările *in vitro ale* celulelor și ale biomoleculelor au dat rezultate care sugerează că funcția lor este (cel puțin aproximativ) aceeași în afara unui corp ca și când ar face parte din acesta. Această continuitate biologică sugerează că ar trebui să existe și o anumită continuitate metafizică. Părțile mai mari ale corpului au primit în mod tradițional o clasificare clară în tomism: de exemplu, o mână tăiată încetează să mai fie o mână, deoarece natura ei era legată de faptul că făcea parte dintr-un corp uman. Această interpretare metafizică se reflectă din punct de vedere biologic, deoarece o mână tăiată nu mai funcționează în mod evident ca o mână. Această corespondență biologie-metafizică este mai puțin clară pentru părțile mai mici, atâta timp cât statutul lor metafizic nu este clarificat în mod satisfăcător.
- Așa cum am menționat deja, organicismul face afirmații verificabile empiric și tocmai descoperirile empirice i-au determinat pe unii biologi să adopte poziția organicistă. Cu toate acestea, majoritatea comunității biologilor aderă încă la paradigma mecanicistă. Prin urmare, cu cât mai mult sprijin empiric poate obține organicismul, cu atât mai bine.
- Organicismul (varianta metafizică) atribuie cauzalitatea eficientă sufletului. Aceasta presupune că sufletul se mișcă în jurul constituenților corpului, cel mai plauzibil biomolecule, pentru a asigura atingerea scopului de

dezvoltare (reamintim că sufletul este, de asemenea, cauza finală a corpului). De fapt, deci, este vorba atunci de *interacțiunea suflet-corp cu care avem de-a face în această imagine*, poate cel mai criticat punct al dualismului de substanță. O preocupare centrală este aceea că interacțiunea intră în conflict cu legile naturii. Această îngrijorare este neîntemeiată (a se vedea Cucu și Pitts 2019; Cucu 2022), dar, din nou, nu am spațiul necesar aici pentru a dezvolta răspunsul meu.

- Deși aceasta este o problemă care ține și de tomismul clasic, nu ar trebui să rămână fără a fi menționată aici: dacă un cadavru încetează să mai fie un corp, atunci de ce să nu-l tratăm ca pe orice bucată de materie ciudată? Nu există practic nicio cultură umană care să nu aducă un anumit omagiu corpului mortului. Oriunde ne uităm, cadavrele nu par a fi tratate ca niște bucăți de materie. Cu toate acestea, dacă persoana – sufletul – a plecat, și având în vedere că este absurd să sperăm la o refacere a aceluși trup particular la înviere (după cum am văzut, 1 Corinteni 15, cu accentul său puternic pe un trup nou *în natură*, pare să contrazică în mod clar astfel de idei), de ce să ne mai obosem să tratăm corpul fără viață cu atâta respect? Nu intenționez să contest validitatea practicilor de înmormântare (în special a celor creștine), ci mai degrabă sugerez că este nevoie de o „filosofie creștină a cadavrului” pentru a armoniza intuițiile noastre morale și de sfințenie cu metafizica TLD.

## **Bibliografie**

Cucu 2022 = Alin Cucu, “Interacting Minds in the Physical World” PhD thesis, Lausanne: University of Lausanne.

- Cucu și Pitts 2019 = Alin Cucu și J. Brian Pitts, “How Dualists Should (Not) Respond to the Objection from Energy Conservation” *Mind and Matter* 17 (1): 95-121.
- Denton, Kumaramanickavel și Legge 2013 = Denton Michael J., Govindasamy Kumaramanickavel, and Michael Legge, “Cells as Irreducible Wholes: The Failure of Mechanism and the Possibility of an Organicist Revival” in *Biology & Philosophy* 28 (1): 31-52.
- Feser 2018 = Edward Feser “Aquinas on the Human Soul” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, edited by Jonathan J. Loose and Angus J.L. Menuge. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Goodwin 1994 = Brian C. Goodwin, *How the Leopard Changes Its Spots*. New York: Simon & Schuster.
- Green și Turner 2000 = Green Joel B, and Max Turner, *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Habermas 2018 = Gary R. Habermas, “Evidential Near-Death Experiences” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, pp. 226-46.
- Hasker 2018 = William Hasker, “A Critique of Thomistic Dualism” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, pp. 123-131.
- Holden, Greyson și James 2009 = Holden Janice Minor, Bruce Greyson, and Debbie James, eds. *The Handbook of Near-Death Experiences*. Santa Barbara: Praeger Publications.
- Lewis 2000 = C. S. Lewis, *Essay Collection & Other Short Pieces*, Kindle.
- Loose 2018 = Loose Jonathan J., “Materialism Most Miserable: The Prospects for Dualist and Physicalist Accounts of Resurrection” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, pp. 469-487.
- Marsh 2018 = Marsh Michael N., “The Phenomenology of Near-Death and Out-of-Body Experiences: No Heavenly Excursion for ‘Soul’” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, pp. 247-266.
- Miller 2012 = Miller J. Steve, *Near-Death Experiences as Evidence for the Existence of God and Heaven*. Acworth, GA: Wisdom Creek Press.



- Moreland 2018 = Moreland J.P. “In Defense of a Thomistic-like Dualism.” in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, edited by Jonathan J. Loose and Angus J.L. Menuge, Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp. 102-122.
- Moreland și Scott 2000 = Moreland J.P., and Scott B. Rae, *Body & Soul - Human Nature & the Crisis in Ethics*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Oderberg 2005 = David S. Oderberg, “Hylemorphic Dualism” *Social Philosophy and Policy* 22 (2) pp. 70-99.
- Ring și Lawrence 1993 = Kenneth Ring, and Madelaine Lawrence, “Further Evidence for Veridical Perception during Near-Death Experiences” *Journal of Near-Death Studies* 11 (4), pp. 223-229.
- Stump 1995 = Stump Eleonore, “Non-Cartesian Substance Dualism And Materialism Without Reductionism” in *Faith and Philosophy* 12 (4): pp. 505-531.
- Taliaferro 1994 = Taliaferro Charles, *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Lommel 2014 = Van Lommel Pim, *Endloses Bewusstsein: Neue Medizinische Fakten Zur Nahtoderfahrung*, Patmos Verlag.
- Van Lommel et al 2017 = Van Lommel Pim, Ruud Van Wees, Vincent Meyers, and Ingrid Elfferich, “Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands” in *Parapsychology*, Routledge, pp. 91-97.

## **BODY AND SOUL SEPARABLE BUT UNIFIED – BIBLICAL ANTHROPOLOGY JUSTIFIED**

### **Abstract**

The Christian ontology of the human person has for the greatest part of church history been dualistic in some way, a notion that has come under attack in the last few decades.

In the present paper, I wish to defend J.P. Moreland’s Thomistic-like Dualism (TLD) as the most adequate metaphysical

account of the Christian view of the human person. To do that, I first clarify some important methodological points about how to read Scripture for present purposes. I then present the two extant main competitors for a Christian metaphysical anthropology, Cartesian substance dualism and Thomism, followed by an analysis of important passages of Holy Scripture for their metaphysical content. My result is that, taken as a whole, the biblical text requires an ontology of the human person to meet the two desiderata of *separability* and *unity*. I also briefly discuss extra-biblical evidence for *separability*, namely near-death experiences. Cartesian substance dualism is strong on *separability* but not on *unity*, while Thomism meets the requirements of *unity* but not of *separability*.

Based on these investigations, I then present J.P. Moreland's Thomistic-like Dualism (TLD) as the most adequate Christian ontology of the human person. TLD successfully combines *separability* with *unity*, or so I argue. I conclude with some remarks about possible weaknesses of TLD.

**Keywords:** *substance dualism, Thomism, soul, body, Biblical anthropology.*

## HUMAN NATURE IN THE WORKS OF C.S. LEWIS

Iulia-Teodora Drișcu<sup>1</sup>

C.S. Lewis is a name with no need for a presentation. An impressively successful writer, literary critic, Oxford don and apologist of the 20th century, Lewis wrote during a period of great social and political turmoil and was distinguished among his contemporaries thanks to his originality, massive literary and cultural knowledge and unbeatable logic. Although best known as the creator of the fascinating realm of Narnia, he wrote other novels as well, along with apologetic works and essays expressing his views on many subjects ranging from culture or literary studies to theology and society. Despite being a fabulously learned man, he was not a philosopher *per se*. He was a Christian with a profound religious consciousness, expressing his views in one way or another in everything he wrote. As a result, he did not have his own philosophical system, like other renowned writers or philosophers. He followed the Christian doctrine and exposed it in many essays and literary works.

Likewise, his opinions on the issue of human nature are deeply Christian. In his literature particularly, he imagines worlds which are either in contrast or in harmony with our own, giving his readers the possibility to examine reality through

---

<sup>1</sup> “Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania.

multiple lenses. He also made references to this topic in his non-fiction writings (essays, apologetic works, reflections etc.). The aim of this paper is to present some characteristics of human nature that appear in Lewis's works overall. By no means exhaustive, this paper offers a bird's-eye view over his writings concerned with this fascinating subject.

## **1. Human Nature is Fallen**

To begin with, Lewis's conviction was that we live in a world which was designed to be good and noble, but was unfortunately spoiled from its very beginning. In other words, we are dwellers of a "world spoiled by centuries of sin" (Lewis *Mere Christianity* 2016: 101). This view is rooted in the biblical account of the fall of Adam and Eve depicted in Genesis. Although meant to be obedient and happy in a perfect world, the first human beings used their freedom to disobey God's commandment and so they fell both from the external paradise (the garden of Eden) and from the inner one (the uninterrupted communion with God). Their disobedience introduced the sin in the world and was the gate through which all evil entered. That is why human nature is considered essentially flawed.

What is more tragic is that Adam and Eve were not the only ones to have suffered from this fatal error, but the whole sublime world fell along with them. Certainly, as all things were created in harmony with each other, the corruption of one element affects the entire creation. The biblical curse upon the first humans and the entire world still echoes in our ears after thousands of years:

The Lord God said to the serpent, "Because you have done this, cursed are you above all livestock and above all beasts of

the field; on your belly you shall go, and dust you shall eat all the days of your life.” (...) To the woman he said, “I will surely multiply your pain in childbearing; in pain you shall bring forth children. Your desire shall be contrary to your husband, but he shall rule over you.” And to Adam he said, (...) “Cursed is the ground because of you; in pain you shall eat of it all the days of your life; thorns and thistles it shall bring forth for you; and you shall eat the plants of the field. By the sweat of your face you shall eat bread” (Genesis 3:14–19).

This passage is extremely important for the study of theology and has been an inspiration for many literary writers. Among other non-theological suppositions of the origin of evil, this account has become a classical one, expounding the cause behind the world’s imperfection and the man’s innate corrupted nature.

### *1.1. Fiction: Out of the Silent Planet*

The concept of the fallen human nature appears in many writings of Lewis, both literary and theological. From his fiction, one of the most illustrative example would be his Ransom Trilogy, a science-fiction series, particularly the first book called *Out of the Silent Planet*. This amazing novel presents the adventure of the main character, dr Elwin Ransom, a reputed philologist, who is abducted by Divine, an old schoolmate and Weston, a radical scientist and taken to Mars. Weston’s plan was to offer Ransom as a sacrifice to Oyarsa, the ‘spiritual’ (as opposed to the political) leader of the planet and to kill its inhabitants in order to make room for the numerous humanity. However, Ransom manages to escape from them and finds the Malacandrians (the inhabitants of Mars, called in their

language *Malacandra*). He befriends them, learns their language and ultimately meets their Oyarsa, which had been waiting for him to come for a long time. Finally, Devine and Weston are brought in front of Oyarsa because they have killed already three dwellers, Oyarsa hears their preposterous plan and sends them back to Earth. Ransom decides to join them on their journey back home, but still keeps in touch with the Malacandrians, their *eldils* (a type of angels) and their Oyarsa.

In this book, Lewis combines the myth of the fall of man with the other famous myth of the fall of angels. If the former has already been discussed as an inherent part of the (pre)history of mankind, the latter also deserves some consideration. The myth of the fall of Lucifer is quite controversial, as it does not appear so clearly in the Old Testament. There are some passages in Isaiah 14 and Ezekiel 28 which make reference to a great power which fell because of its pride, but either or not they represent the fall of angels in the context they are mentioned is not the subject of this paper. Nevertheless, Lewis uses some biblical images in his account of the fall of the Bent One, most notably Isaiah's: "How you are fallen from heaven, O Day Star, son of Dawn!" (Isaiah 14: 12–13).

The way in which Lewis combines the two myths is quite fascinating, to say the least. The fall of the Oyarsa of Earth led to his confinement in his own world, which he should have ruled with wisdom, as other spiritual leaders do. Instead, his corruption due to his sin (pride - the biblical initial sin) led him to be bound in his world which he spoiled as well. So, there's no need for a second fall, as in Genesis; the great fall of the leader engenders the fall of the whole humankind:

Once we knew the Oyarsa of your world — he was brighter and greater than I — and then we did not call it Thulcandra. It

is the longest of all stories and the bitterest. He became bent. That was before any life came on your world. Those were the Bent Years of which we still speak in the heavens, when he was not yet bound to Thulcandra but free like us. It was in his mind to spoil other worlds besides his own. He smote your moon with his left hand and with his right he brought the cold death on my *harandra* (...). There was great war, and we drove him back out of the heavens and bound him in the air of his own world as Maleldil taught us. There doubtless he lies to this hour, and we know no more of that planet: it is silent. We think that Maleldil would not give it up utterly to the Bent One, and there are stories among us that He has taken strange counsel and dared terrible things, wrestling with the Bent One in Thulcandra (Lewis 2015a: 103).

It is also worth noting in this story the description of the Earth according to the Malacandrians. They call it *Thulcandra*, which in their language means “the silent planet”, silent as a result of the terrible war the Bent One had with Maleldil (a symbol of God). The good Oyarsa became thus ‘bent’ and changed into an antisocial angel which rejects the communion with others of its species. This also introduces the idea that humans are fundamentally isolated from other beings in the universe, being condemned to live an impoverished life, deprived of the wonderful interplanetary unity and communion.

The concept of ‘bent’ creatures is central to this story. Its meaning is twofold. On the one hand, it seems to be almost a perfect synonym for “evil”: Weston and Divine are many times called in the story “the bent ones” (2015a: 71) because they are trying to kill the inhabitants of Malacandra, so they attempt to produce evil – their intentions are ruthless, their mind is corrupted. Even though the bent creatures are evil, they still have a chance of redemption, but there are others called

“broken” which have lost this possibility: “He has only bent you; but this Thin One who sits on the ground he has broken, for he has left him nothing but greed. He is now only a talking animal and in my world he could do no more evil than an animal” (2015a: 119). Notice the origin of evil: the Bent One has had an influence over these people. In other words, evil comes from a certain creature who once broke the law, was punished and became ever since a dark force which can inflict harm and corrupt others.

On the other hand, Ransom repeatedly attributes to this word another connotation. He claims that Thulcandra is “very bent” (2015a: 103). So the whole world is under the rule of the devil, not only the bad people. Obviously, this means that he himself is bent, fact which he actually acknowledges once he arrives in front of Oyarsa and he has to explain why he came so late: “ ‘And you also, Ransom of Thulcandra, you have taken many vain troubles to avoid standing where you stand now.’ ‘That is true, Oyarsa. Bent creatures are full of fears. But I am here now and ready to know your will with me’” (2015a: 105). “Bent” means here an inner state of being, it introduces the idea of sin as an inherent component of human nature. Consequently, all creatures are bent to a certain extent, because they come from Thulcandra, the planet ruled by the Bent One. This affects them innerly – as they are born bent – and outwardly if they let themselves further be “bent” and thus “broken” by the supreme dark force. Whether being bent/sinful is exacerbated as in Weston’s case, where he becomes from bent “broken”, or it is in normal form, as with Ransom, it still represents a state of fallen existence.

Another important aspect which is linked to our subject is the point Lewis was trying to make when he wrote this story in



the first place, which is one against secular humanism: instead of affirming like the secular humanists the supremacy of the individual (and like other science-fiction writers such as the famous H.G.Wells), he supports the opposite, explaining that human beings are ‘bent’, having strayed from the straight path and taken a wrong turn. As a result, they are ruled by the supreme evil, “cut off from the everlasting harmony of the planetary and stellar spheres, not the warm centre surrounded by dark vacuum of the modern imagination, but the universe’s cold dregs, its inhabitants a prey to demonic temptation and delusion, in a word, ‘fallen’- though not beyond salvation” (Shippey 2014:241). This shift of perspective about the position of the Earth in the universe, from the centre to the margins, is Lewis’s reply to the popular standpoint adopted in science fiction stories. In other words, Lewis reminded us of the biblical fall and imagined that the Earth is the only planet where people are flawed, an image of Hell, while all the other planets are pristine, an embodiment of Heaven. What a momentous blow for the human ego!

### *1.2. Non-Fiction*

The idea of the fallen human nature also appears a lot in Lewis’s apologetic works. The most famous example is included in his book *Mere Christianity* and developed in *The Abolition of Man*. To illustrate this, Lewis makes reference to the Law of Nature, the voice of consciousness which guides one in life and tells them what is good and bad. His main point is that we all know this law (which is a kind of universal morality), but despite this, we continuously break it:

These, then, are the two points I wanted to make. First, that human beings, all over the earth, have this curious idea that they ought to behave in a certain way, and cannot really get rid of it. Secondly, that they do not in fact behave in that way. They know the Law of Nature; they break it. These two facts are the foundation of all clear thinking about ourselves and the universe we live in. (Lewis 2016:13)

This inclination to break the law, to do the opposite of what one is taught and advised is central to Lewis's writings as well as being one of the most recurrent ideas in the Bible. Disobedience is profoundly embedded in human nature since the Adamic fall. What Lewis underscores in his apologetic work is the idea that besides the initial fall, the moment when people became "bent", there are repetitive instances of people's fall in their daily lives, whenever they go against the Law of Nature. In other words, each individual has his or her own fall (or falls better said because they are bound to happen several times during one's life).

In the book *The Abolition of Man*, Lewis expounds more on the concept of the Natural Law, calling it "Tao":

This thing which I have called for convenience the *Tao*, and which others may call Natural Law or Traditional Morality or the First Principles of Practical Reason or the First Platitudes, is not one among a series of possible systems of value. It is the sole source of all value judgements. If it is rejected, all value is rejected. If any value is retained, it is retained (Lewis 2014: 21).

The fact that Lewis made it clear that *Tao* is the universal system of value, common to all individuals, contends his view that all people at their core share the same nature, regardless of

gender, race or social status. This nature is “innerly programmed” to respect a set of fundamental principles. Of course, considerable variation appears when some people do and others do not, but according to Lewis, everyone breaks that law or has broken it once, so we have all tasted the forbidden fruit. This theory develops the idea of a personal fall, of a conscious or unconscious decision to break the law; one that we could trace from the beginning. Here Lewis does not mention the fall of our ancestors which would be in our inherent nature even before we repudiate any value or make any sin. Nevertheless, with or without a historic fall, he claims that human nature would still be fallen because of people’s choice to go against the *Tao*. Either this personal fall happens regularly or not, the very existence of an occurrence of this sort testifies that all people are fallible and prone to temptation.

Elsewhere, in an article called “Some thoughts”, Lewis refers explicitly to the fallen human nature: “Because Nature, and especially human nature, is fallen it must be corrected and the evil within it must be mortified. But its essence is good; correction is something quite different from Manichaeism or Stoic superiority” (Lewis 2000a: 865). To put it in its context, here Lewis refers to the fact that each thing created by God has its place in the universe, the natural along with the supernatural; but we should not confuse the two and worship nature, because it is fallen in its core, as is humanity in general. It is also worth noting in this citation Lewis’s reflection on the need of correction, by eliminating the evil through asceticism, and his view on the good essence of nature. Certainly, from a Biblical perspective, everything God created was perfect and good. Although fallen, people still bear in their very essence the qualities of their Creator.

## **2. Human Nature has a Tendency to Become Cruel**

Another feature of human nature which appears in Lewis's works is its tendency to become cruel. As Nathanael Hawthorne wonderfully wrote in his novel, *The Scarlet Letter*: "There are few uglier traits of human nature than this tendency (...) to grow cruel, merely because they possessed the power of inflicting harm" (Hawthorne 1970: 70-71). The great American novelist captures a very petty human inclination: to dominate in a despotic manner, a practical example of pride and selfishness woven together. As any form of power can easily corrupt, the people who are most prone to grow cruel are the ones who are in very good social, political or economic positions and have a considerable influence on their fellows.

### *2.1. Fiction: That Hideous Strength*

A literary example of this view is the third novel of the Ransom Trilogy called *That Hideous Strength*. To sum it up, it is about a new dark power called N.I.C.E. (short for The National Institute for Co-ordinated Experiments), a scientific and ideological society secretly controlled by devils whose aim is to eradicate the current way of existence and establish a society governed by satanic principles. The members of this group are all corrupted by this ideology, except Mark Studdock, who gradually finds out about it as he tries to climb the social ladder. The fight is between the N.I.C.E. and Ransom's fellowship, which includes Ransom, an already old man who has travelled on both Venus and Mars in the previous books of the series, Jane (Mark's wife) and some other characters. The two parties represent the evil and the good, forever fighting on earth, as in heaven (as we pre-

viously showed in *Out of the Silent Planet*). It involves a lot of magic and superhuman powers to destroy the N.I.C.E., but the good triumphs in the end.

The novel presents the catastrophic consequences of the excess of power in the hands of malevolent people:

What should they regard as too obscene, since they held that all morality was a mere subjective by-product of the physical and economic situations of men? The time was ripe. From the point of view which is accepted in Hell, the whole history of our Earth had led up to this moment. There was now at last a real chance for fallen Man to shake off that limitation of his powers which mercy had imposed upon him as a protection from the full results of his fall. If this succeeded, Hell would be at last incarnate. Bad men, while still in the body, still crawling on this little globe, would enter that state which, heretofore, they had entered only after death, would have the diuturnity and power of evil spirits. Nature, all over the globe of Tellus, would become their slave; and of that dominion no end, before the end of time itself, could be certainly foreseen (Lewis 2015b: 185-186).

The aim of this institution, as stated before, was actually to make the world completely captive in the devil's hands, that is, to make a hell on earth. The reason behind this horrible attempt was even more monstrous: "Dreams of the far future destiny of man were dragging up from its shallow and unquiet grave the old dream of Man as God" (Lewis 2015b: 185). It is basically the same will for power that made Lucifer fall from Heaven into Hell and made man fall from the Garden of Eden on Earth. This will of becoming God is from the beginning of the world, we could claim like the Ecclesiast that there's nothing new under the sun. But the form in which Lewis combines the myth

of the fall with the will for power (so a possibility of another fall) to show a hideous tendency of the human nature is remarkable.

This literary work centres around Mark's development and transformation as he is gradually influenced by the mentality and philosophy of the N.I.C.E. employees. Driven by a desire to be part of the inner circle of the institution, Mark makes some huge compromises which degrade him. First, he is asked to write propaganda, telling lies and presenting as a moral benefactor what in reality was a destroying force. Although he starts realising that the institution is not what it seemed, his ambition and desire to be among the elite is so great that he is willing to excuse their many flaws.

It is worth noting that the institution has a history of corrupting people – whoever enters N.I.C.E. goes through a character transformation that morally degrades them to the extreme: “They have corrupted better men than you or me before now. Straik was a good man once. Filostrato was at least a great genius. Even Alcasan — yes, yes, I know who your Head is — was at least a plain murderer: something better than they have now made of him” (2015b: 203). The corruptive character of the institution tells a lot about the driving force behind it. Lewis imagines that the devil himself, worshipped like an idol, secretly commands its every move. If we were to extrapolate this example to our analysis, the meaning could be that people's tendency to become cruel is originally fuelled and sustained by an evil force. But is it only the devil's fault?

The story of Mark is quite revealing for the way in which people can let themselves be manipulated in their selfish pursuit of status. As the story unfolds, Mark hears of new terrible deeds committed by the institution but does not want to believe them or pretends they have nothing to do with the individuals he is

working for. He does not have a radical reaction against it, like Mr Hingest who resigns, fact which makes him an accomplice at all the abominable atrocities carried on by the N.I.C.E. people (apparently not so nice). Mark's desire to be appreciated and well-viewed is greater than his morality and integrity. Actually, the narrator made it clear that Mark did not benefit from a religious or classical education, but only a vague modern one. This certainly implies that his system of value was not quite stable or even clear, like a fortress without any watchmen who could guard it. The treasure inside it, the human soul, can be thus easily stolen. The following passage is only a glimpse at the level of decay human nature can achieve:

Are you already as near the centre of Belbury as that? If so, then you have consented to the murder of Hingest, the murder of Compton. If so, it was by your orders that Mary Prescott was raped and battered to death in the sheds behind the station. It is with your approval that criminals – honest criminals whose hands you are unfit to touch – are being taken from the jails to which British judges sent them on the conviction of British juries and packed off to Belbury to undergo for an indefinite period, out of reach of the law, whatever tortures and assaults on personal identity you call Remedial Treatment. It is you who have driven two thousand families from their homes to die of exposure in every ditch from here to Birmingham or Worcester (Lewis 2015b: 202).

Certainly, Mark wants to quit after a certain period of time when he realises the situation was worse than he thought. But Lewis does a marvellous job of portraying the weakness of human nature: what it can give in exchange for a higher social status, power and a good reputation. Mark was on the point of literally selling his soul to the devil, especially in that horrific

scene of initiation when he has to commit blasphemy by trampling on the image of Christ crucified in order to be fully “baptized” into the system. His reluctance to do that and finally his firm decision not to shows he still has reminiscences of humanity in his heart, despite his gnawing ambition. In a way, it is also an indicator of the fact that human nature, however base and cruel it could become, still keeps a ray of dignity which could save it.

Finally, Lewis’s “modern fairy-tale for grown-ups”, as he called his work, reveals how many boundaries of morality, dignity and respect a man can trespass in his pursuit of power and high status. It unmasks the human nature’s innate cruelty to its full hideous potential and somehow warns the readers of what could happen if they yield to the temptation of supreme power.

## 2.2. *Non-fiction*

In an essay called “A Reply to Professor Haldane”, included in the volume *Of This and Other Worlds*, Lewis sheds some light on his work of fiction, *That Hideous Strength*: “All men at times obey their vices: but it is when cruelty, envy, and lust of power appear as the commands of a great superpersonal force that they can be exercised with self-approval” (Lewis 2000b: 91-92). The tendency to grow cruel is therefore presented as a yielding to one’s vices, but with a very important nuance: in order for the evil to be absolute, the man performing it should think he is doing good, because he has the approval of a higher authority which he respects. In other words, that superpersonal force Lewis mentioned is the devil himself, who dresses up as the world’s benefactor and deceives people by inverting the moral system: good appears as evil, while evil



becomes good. The notion of “vice” is also relevant for our subject as it expresses an inner corruption of the human nature. The question of virtues and vices reflect the human potential for holiness or tyranny.

In *Reflections on the Psalms*, Lewis develops this idea: “It is great men, potential saints, not little men, who become merciless fanatics. Those who are readiest to die for a cause may easily become those who are readiest to kill for it” (Lewis 1958: 29). The question of choice is also involved in this statement. People of genius, saints or most ruthless murderers have thus something in common: an incredible potential. The difference between them consists in the direction in which this potential is channelled. It could also imply that people’s tendency to become cruel can be overcome by their decision to do good, if duly followed. Those who do the worst things in this world could do the best ones too, or could have done them if they had chosen this path. The question of human potential is extremely vast and could attain staggering heights, at least from Lewis’s perspective.

Although a literary man *par excellence*, Lewis had a firm sense of reality. Having written mainly in the first half of the twentieth century, he witnessed or heard of many instances of sheer cruelty and terror, both during the world wars and the instauration of dictatorships in Eastern Europe that followed. He was beyond doubt influenced not only by what he saw and experienced, but also by his massive reading, which gave him a broader understanding of human nature. That is why when he shares his reflections and thoughts on a certain subject, in this case the cruelty of human nature, it is usually the result of minute reflection of the world around and inside him.

### **3. Human Nature has the Possibility of Redemption**

The third characteristic we will develop in this article is human's nature possibility of redemption. By all means, this is a purely Christian hypothesis and it is therefore best illustrated by some examples from the Bible, especially the New Testament. There are many references there to the kingdom of heaven, including some about the way to get there: "Repent, for the kingdom of heaven is at hand" (Matthew 4:17). There is even a promise at the end of Beatitudes that the struggle here on earth will not be in vain: "Rejoice and be glad, for your reward is great in heaven" (Matthew 5:12). This clearly shows that Christ Himself preached about human nature's chance of redemption, this being one of His major teachings. Lewis, as any good Christian, believed in this and made it the central point of many of his writings.

#### *3.1. Fiction: The Great Divorce*

In the novel *The Great Divorce*, Lewis presents this concept at length. The novel depicts the narrator's religious dream: he arrives by bus from hell (the grey city where it rains all the time) in purgatory, near heaven, imagined as a range of high splendid mountains. The travellers are ghosts, who meet in purgatory the "solid spirits" representing the saved souls who come from heaven to give the damned a new chance of salvation. The condition is simple: repentance. The souls have to give up their obsessive ideas by which they led their lives on earth, repent of their sins and embrace a new way of living.

The main surprise comes when most ghosts refuse eternal happiness in paradise because they cannot keep the miscon-

ceptions or vices they had during their lifetime. Some good cases in point include a bully who does not accept to enter heaven because he feels superior to the people he may encounter there, or a domineering wife who refuses to go to Heaven as she won't be able to control her husband. There is only one man who succeeds in entering paradise: an individual dominated by lust, embodied as a red lizard sitting on his shoulder and whispering something in his ear. This man meets a solid spirit who encourages him to let him kill the animal and after a certain struggle, the man consents and gets rid of the lizard, becomes solid and can happily enter heaven. This serves as an example of the fact that anyone could enter the Garden of Eden provided he allows his passions to be killed.

*The Great Divorce* is a literary embodiment of Lewis's belief in the redemption of human nature. The book presents some dialogues between the saved and the damned spirits, the former ones proposing to the latter to enter heaven by abandoning their sins (which are so deeply rooted in their nature that to give them up would mean to surrender themselves completely). This self-surrender, which is the necessary key to Paradise, could be regarded as a reversal of the ancestral sin of disobedience. The ghosts can either obey the solid spirits and rejoice in grace or disobey and go back to the "infinitely expanding, depressing Grey Town" (Walls 2010: 251). In this way Lewis interweaves the idea of redemption with that of choice between heaven and hell, as a major milestone in the life of an individual. This is why human nature does not have the certainty of redemption, but only the possibility; the meandering road to be tread between desiring and achieving remaining every person's journey.

To give a clearer description of how Lewis embodied this idea, we could refer to two examples in the book, one of a

damned soul who chose to go back to hell and another of one who chose to stay in heaven. In the first case, a painter is interested in heaven just as a place he could paint. After the spirit who guides him tells him he does not need to paint anymore there, because he used to paint “glimpses of Heaven” on earth and there he would have “the thing itself”, he insists on asking when he would be able to paint again. At this, the spirit gives him a very interesting answer:

Every poet and musician and artist, but for Grace, is drawn away from love of the thing he tells, to love of the telling till, down in Deep Hell, they cannot be interested in God at all but only in what they say about Him. For it doesn't stop at being interested in paint, you know. They sink lower-become interested in their own personalities and then in nothing but their own reputations (Lewis 2002b: 30).

After further debate, the ghost learns that in Heaven there is no distinction between the famous and the ordinary, because everyone is famous while on earth, he is not renowned anymore, as his paintings are already forgotten. At this he gets extremely alarmed and wants to return to earth to secure his posterity. Lewis clearly underscores by this example that some people (notably artists) prefer their fame more than the joy of heaven. They have the possibility of redemption, but they are not interested in it, blindly clinging to their old worldly preoccupations. To be interested would have meant to obey the spirit and give up what they held dearest during their earthly life, which is almost impossible for most of the spirits.

Nevertheless, if we go back to the example of the man with the lizard on his shoulder, we could analyse a character which chooses heaven. He was, like all the other damned souls,

ruled by his vice, which in his case was lust, and very reluctant to give it up. The benevolent spirit tries to convince him, as it did with various other ghosts. But the choice in the end is still his: “‘Damn and blast you! Go on can't you? Get it over. Do what you like,’ bellowed the Ghost: but ended, whimpering, ‘God help me. God help me’” (Lewis 2002b: 39). The result of his consent to have the lizard killed was his transformation into a new man, one who could finally enter heaven. So how is he different from the painter who could not give up his worldly fame and consent to go to heaven? Why one is damned and the other saved?

Lewis introduced a special ingredient, so to speak, to the second example. The painter suffered from exacerbated pride, which is a sin of the intellect, while the man with the lizard had lust as his main passion, a sin of the flesh. The tricky part comes when they have to trust the angel who promises them relief from their oppressors. The artist has put himself in the role of God, so there was no more place for another supreme being. He wanted to be acknowledged, to have posterity, he did not long for someone greater than himself, because he was quite self-sufficient. The lustful one on the other hand was enslaved by his passion, tortured and satisfied at the same time, he knew it was wrong but he did not have the courage to give it up. But in the midst of his despair and inner conflict, he reached out to God. He still believed there was someone greater than himself who could get him out of his misery. And his faith saved him. The first man had no faith in anyone else besides himself, while the second still believed in God. Redemption in Lewis's narrative seems to be given to those who dare to look a little bit beyond their all-consuming passions and trust in a Saviour.

The whole point Lewis was trying to make in his novel can be summarised in the following quote taken from George MacDonald's reply, the narrator's spiritual guide (in real life and then also in the literary realm):

“Milton was right”, said my Teacher. “The choice of every lost soul can be expressed in the words ‘Better to reign in Hell than serve in Heaven’. There is always something they insist on keeping, even at the price of misery. There is always something they prefer to joy – that is, to reality. Ye see it easily enough in a spoiled child that would sooner miss its play and its supper than say it was sorry and be friends. Ye call it the Sulks. But in adult life it has a hundred fine names – Achilles’ wrath and Coriolanus’ grandeur, Revenge and Injured Merit and Self-Respect and Tragic Greatness and Proper Pride” (Lewis 2002b: 25).

### 3.2. *Non-Fiction*

The idea of the redemption of human nature also appears in different ways in Lewis's essays and apologetic works. To start with a famous example, Lewis believed that we are strangers in this world, long time exiled from our own true homes in heaven. We do not belong to this fallen world, our own nature tells that about ourselves if we closely examine it, as he stated in his book *Mere Christianity*: “If I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is that I was made for another world” (Lewis 2016: 68).

The same idea appears in another renowned essay, *The Weight of Glory*, in which Lewis talks of our “sense of exile” on earth and of “a desire which no natural happiness can satisfy” (Lewis 2002a: 5-6). Surely, people's predestination to heaven as

a promise yet to be accomplished is an embodiment of the Biblical idea of creation, according to which humans were created in the image of God and destined to remain in close connection with Him. The fall and the creation of earth as a preparatory world for eternity was the most unfortunate event, but the fact that we feel an odd desire to transcend our condition means that we still have the chance of redemption. Our inner nature was made for heaven, that is why we feel this in the form of a call, or an unquenchable thirst for a different realm.

In another essay entitled “The Seeing Eye”, Lewis talks about the discovery of God in this world. He writes: “To some, God is discoverable everywhere; to others, nowhere. Those who do not find Him on earth are unlikely to find Him in space. (...) But send a saint up in a spaceship and he’ll find God in space as he found God on earth. Much depends on the seeing eye” (Lewis 2002a: 61). This quote emphasizes the fact that even though a realm or a certain notion existed, such as heaven or redemption, not everyone could perceive it, as it takes a special tool to do that, a willingness to accept God which breaks the ego. The seeing eye seems to be trained in transcendental issues, able to penetrate into the very depth of things. On the same note, human nature’s possibility of redemption could be considered a reality by some and a hoax by others. But Lewis nonetheless considered that such a thing existed as our final destination, if we are willing to accept it.

## **Conclusions**

To put it in a nutshell, Lewis explores the vast theme of human nature in many of his writings, both fictional and non-fictional. He expounds famous Christian beliefs about the

creation and the final destination of human beings, captivating the readers' imagination with fantastic realms and enchanted creatures, which resemble very much ancient embodiments of paradise, hell, good or evil. The Oxford scholar has a very engaging and comprehensible way of writing, giving form to abstract thought and voicing many Christian truths.

The characteristics of human nature we discussed in this paper are also developed by theologians and enunciated by great saints or by Christ Himself. What the famous 20th century writer did differently was to create fascinating stories in which characters are corrupt, cruel or redeemed, thus to decontextualize these notions, put them into a fresh frame which could shed a different light upon them. His non-fiction works mention these ideas as part of a broad understanding of human nature and the world we live in, helping readers get valuable insights into questions of theology or morality.

## **Bibliography**

- Genesis 3:14-19 = *The Bible – English Standard Version*, n.d.  
www.biblegateway.com
- Hawthorne 1970 = Nathanael Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Suffolk, Penguin Books.
- Lewis 1958 = C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, London, Collins.
- Lewis 2000a = C.S. Lewis, *Some thoughts*, in *C.S. Lewis Collected Articles and Essays*, online.
- Lewis 2000b = C.S. Lewis, *A Reply to Professor Haldane*, in *Of This and Other Worlds*, London, Fount.
- Lewis 2002a = C.S. Lewis, *The Seeing Eye*, in *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, London, HarperCollins Publishers.
- Lewis 2002b = C.S. Lewis, *The Great Divorce*, London, HarperCollins Publishers.



- Lewis 2014 = C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, Québec, Samizdat.  
Lewis 2015a = C.S. Lewis, *Out of the Silent Planet*, Québec, Samizdat.  
Lewis 2015b = C.S. Lewis, *That Hideous Strength*, Québec, Samizdat.  
Lewis 2016 = C.S. Lewis, *Mere Christianity*, Québec, Samizdat University Press.  
Shippey 2014 = T.A. Shippey, *The Ransom Trilogy*, in *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, edited by Robert MacSwain and Michael Ward, Cambridge University Press, p. 237–250.  
Walls 2014 = Jerry L. Walls, *The Great Divorce*, in *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, pp. 251–264.

### **Abstract**

C.S. Lewis, one of the most prolific writers of the 20<sup>th</sup> century, expressed his view on human nature in many of his works, either directly, in his essays, apologetic works or reflections, or indirectly through his literary pieces. As a fervent Christian and an incredibly cultivated man, his perspective on this subject is profoundly religious. In his fiction, he uses and re-enacts many biblical myths or images, such as the fall of Adam and Eve or the fall of Lucifer, embodying spiritual concepts such as heaven and hell in *The Ransom Trilogy* and *The Great Divorce*. He thus succeeds in conveying wonderful spiritual meanings in captivating fantasy stories which explore some of the most debated philosophical topics. Apart from his literature, he also expressed his views on human nature in his non-fiction, particularly in his apologetic works *Mere Christianity* and *The Abolition of Man*, but also in his religious essays and *Reflections on the Psalms*.

This paper focuses on three aspects of human nature which are deeply Christian, namely its fallen state, tendency to grow cruel and possibility of redemption. The concepts are analysed and exemplified in the works mentioned above, offering a bird's-eye view on the admirable literary and apologetic legacy of C.S. Lewis.

**Keywords:** *Lewis, human nature, fallen, cruel, possibility of redemption.*

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

# RELIGIE ȘI DEPRESIE: IMPLICAȚII PENTRU SĂNĂTATEA MINTALĂ

Alexandru-Filip Popovici<sup>1</sup>,  
Ștefan-Marian Frenț<sup>2\*</sup>

## 1. Introducere

La nivel global, depresia generează un context de criză și urgență din cauza prevalenței ridicate și a dizabilităților cu care se asociază, printre care și riscul ridicat de mortalitate prematură (Mekonen et al. 2021). Un raport cu privire la sănătatea mintală la nivel global estimează că între 2% și 6% din populație suferă de o formă de depresie (Dattani et al. 2021).

Conform Manualului de Diagnostic și Clasificare Statistică a Tulburărilor Mintale (DSM-5), trăsătura comună a tuturor tulburărilor depresive se referă la prezența unei dispoziții triste, însoțită de modificări la nivel somatic și cognitiv (DSM-5 2016: 155). Tulburarea depresivă majoră reprezintă poate cea mai cunoscută din acest grup de tulburări. Unele dintre simptomele specifice se referă la scăderea interesului pentru majoritatea

---

<sup>1</sup> Facultatea de Psihologie și Științele Educației, Universitatea din București.

<sup>2</sup> Universitatea de Medicină și Farmacie „Victor Babeș”, Timișoara.

\* This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

activităților, creșterea sau scăderea involuntară în greutate, agitație sau lentoare psihomotorie, sentimente de vinovăție excesivă, slabă capacitate de concentrare sau ideeație suicidară (DSM-5 2016: 160-161).

Într-un raport al The Economist Group (2022) au fost identificați trei mari categorii de factori de risc pentru depresie: factori psihosociali, factori socio-economici și factori care au legătură cu sănătatea. În raport cu factorii psihosociali, depresia este mai răspândită la persoanele divorțate, văduve, care sunt singure sau care sunt discriminate pe criteriile de rasă sau orientare sexuală. În ceea ce privește factorii socio-economici, persoanele cu venituri reduse, șomere sau cu un nivel de educație scăzut sunt mai predispușe către a suferi de depresie. În privința factorilor legați de sănătate, boala sau comportamentele riscante precum consumul de alcool predispun către depresie.

Într-o analiză sistematică realizată de Mekonen *et al.* (2021) cu privire la proporția celor care au primit tratament pentru depresie în cadrul căreia au fost incluse date provenind de la 75 de eșantioane independente, însumând aproximativ 1.1 milioane participanți din 79 de țări, rezultatele au arătat că aproximativ o treime dintre persoanele cu depresie au primit tratament și doar 40% dintre acestea au primit tratamentul minim adecvat. La nivel global, rata de tratare a depresiei rămâne scăzută, în special în țările cu venituri mici și resurse limitate (Mekonen *et al.* 2021).

În dreptul tinerilor, în ultimul deceniu incidența depresiei a crescut destul de mult, în special la femei (Thapar *et al.* 2022). Faptul acesta este îngrijorător în contextul în care adolescența reprezintă o perioadă de dezvoltare emoțională, socială și cognitivă și un context în care se confirmă anumite direcții de viață din perspectivă educațională și ocupațională (Thapar *et al.* 2022).

## **2. Clarificări conceptuale: religie, spiritualitate și religiozitate**

Pentru a distinge modul în care depresia influențează și este influențată de dimensiunea religioasă a vieții este important se se facă distincția între termenii asociați. În acest sens, religia se referă la sistemul de credințe și practici care derivă din credința într-o Ființă Supranaturală care, de cele mai multe ori, este identificată cu Dumnezeu și de relația pe care o suscită acest sistem. În strânsă legătură cu religia, se află conceptul de religiozitate, adică acel mod individual în care persoana trăiește ceea ce crede și poate fi definită ca o dimensiune care cuprinde aspectele intrinseci ale angajamentului religios, importanța pe care persoana o acordă valorilor cu caracter religios și felul în care se vede pe sine în raport cu acestea (Hudson et al. 2015: 585).

De cealaltă parte, conceptul de spiritualitate are o conotație mai degrabă personală și subiectivă implicând o căutare în raport cu o realitate ultimă și trăirea în acord cu aceasta, pe când conceptul de religie este mai degrabă determinat de contextul instituțional și sociologic (Hood et al. 2018: 14). Spiritualitatea și religiozitatea sunt două concepte multidimensionale în cadrul cărora se regăsesc credințe, practici, procese cognitive dar și aspecte ce țin de natura atașamentului sau capacitatea de a face față problemelor (Braam și Koenig: 2019).

## **3. Experimentarea depresiei**

În raportul cu evenimentele diverse cu care omul se confruntă de-a lungul vieții, unele sunt profunde ducând la suferință și depresie, suscitând numeroase abilități și strategii de a le face față. Printre aceste modalități se regăsesc și strategiile

fundamentate în sfera religioasă. Aceste strategii cu caracter religios (*coping religios*) se referă la modul în care sunt înțelese evenimentele negative și modalitatea de a le gestiona prin prisma raportării la dimensiunea religioasă (Sarizadeh *et al.* 2020). În acest sens, există două direcții pe care aceste strategii de coping religios le pot lua: una pozitivă și cealaltă negativă. Valența pozitivă se referă la sentimentul unei conexiuni profunde cu Divinitatea și cu ceilalți, o perspectivă optimistă de interpretare a evenimentelor stresante în contextul unei imagini și reprezentări pozitive despre Dumnezeu. În contextul depresiei, Braam și Koenig (2019) au realizat o analiză sistematică pe o serie de studii prospective cu privire la rolul dintre religiozitate, spiritualitate și depresie de-a lungul timpului. Dintre cele 152 de studii analizate, 49% au raportat o asociere semnificativă între variabile, în sensul unei îmbunătățiri la nivelul simptomelor asociate depresiei (Braam și Koenig: 2019).

Valența negativă ia formă unei perspective negative, caracterizată de o imagine autoritară despre Dumnezeu, evenimentele care se întâmplă persoanei fiind interpretate ca fiind o pedeapsă, relația cu Dumnezeu fiind una pasivă și caracterizată de tensiune (Sarizadeh *et al.*: 2020). În acest context, pentru unele persoane există posibilitatea ca un nivel ridicat de religiozitate să conducă și către experimentarea unui grad de depresie ridicat din cauza vinovăției generate de faptul că anumite aspecte din propria viața nu funcționează după un anumit standard religios (Bonnelli *et al.* 2012). Astfel, pentru o persoană foarte religioasă, eșecul în viața de familie poate fi resimțit foarte puternic din cauza importanței tradițiilor religioase (Bonnelli *et al.*: 2012). De asemenea, există unele cazuri în care suferința psihologică poate fi pusă pe seama faptului că persoana în cauză crede despre sine că nu este suficient de bună

și nu reușește să-și ghideze viața după niște standarde religioase foarte înalte (Moreno et al. 2022).

Totuși, trebuie menționat că dincolo de această valență negativă există, din păcate, și un stigmat asociat cu suferințele psihice în rândul unor comunități religioase ceea ce face ca și accesul la o formă de ajutor psihologic specializat să fie mai dificil (Moreno et al.: 2022). Stigmatul cu privire la suferința mintală este răspândită pe scară largă, fiind prezent chiar în cadrul instituțiilor bisericii deși pentru multe persoane o viziune care să cuprindă adresarea nevoilor spirituale în cazul suferințelor psihice pare să fie benefică (McGuire & Pace: 2018). Din păcate, acest stigmat asociat cu suferințele psihice în rândul unelor comunități religioase face ca și accesul la o formă de ajutor psihologic specializat să fie mai dificil (Moreno et al. 2022).

În strânsă legătură cu fenomenul amintit mai sus, o altă formă care poate să apară este auto-stigmatizarea, adică acea situație în care sunt acceptate prejudecățile societății cu privire la o anumită afecțiune și pe care persoana le îndreaptă către ea însăși (McGuire & Pace 2018). Studiul condus de McGuire și Pace (2018) și-a propus să compare auto-stigmatizarea cu privire la depresie în rândul creștinilor și populației generale. Rezultatele au confirmat ipoteza inițială conform căreia creștinii evanghelici au un nivel mai ridicat de auto-stigmatizare în ceea ce privește depresia decât creștinii non-evanghelici sau cei care nu sunt creștini. În acest sens, creștinii evanghelici solicită ajutorul mai rar atunci când au nevoie de el, fapt ce crește riscul unor complicații și totodată crește incidența morții (McGuire & Pace 2018).

În dreptul unor persoane există posibilitatea ca un nivel ridicat de religiozitate să genereze un nivel ridicat al depresiei din cauza vinovăției în cazul în care anumite aspecte din propria viața

nu funcționează după un anumit standard religios (Bonnelli *et al.* 2012). Astfel, pentru o persoană foarte religioasă, eșecul în viața de familie de exemplu poate fi resimțit foarte puternic din cauza importanței tradițiilor religioase (Bonnelli *et al.* 2012). De asemenea, există unele cazuri în care suferința psihologică poate fi pusă pe seama faptului că persoana în cauză crede despre sine că nu este un creștin suficient de bun (Moreno *et al.* 2022).

#### **4. Mecanisme de acțiune ale religiei asupra sănătății mintale**

Încă de când domeniul de studiu cu privire la religie dintr-o perspectivă științifică a cunoscută o dezvoltare din ce în ce mai amplă, relația dintre religie și sănătatea mintală a trecut prin diferite etape. De-a lungul unei perioade a secolului XX, atitudinea unor reprezentanți din domeniul sănătății mintale a fost una oarecum negativă cu privire la religie, fiind considerată ca făcând parte din sfera patologiei (Papaleontiou-Louca 2021: 2). Cu toate acestea, în ultima perioadă viziunea aceasta a fost depășită și prin intermediul studiilor și cercetărilor efectuate s-a putut constata că religia a rămas o dimensiune importantă în viața oamenilor, având de fapt un impact pozitiv, în cele mai multe cazuri, în ceea ce privește sănătatea mintală (Papaleontiou-Louca 2021: 2). Astfel, în cadrul studiilor s-a demonstrat că religia are un efect protector, prin faptul că îi inspiră pe oameni contribuind la construirea unui sens în viață ceea ce poate aduce speranță sau poate contribui la trăirea unei vieți mai sănătoase (Papaleontiou-Louca 2021: 2). În acest sens, Schieman et al. (2012: 457-466) au încercat să evidențieze câteva dintre resursele și mecanismele pe care persoanele reli-



gioase le au la dispoziție atunci când se confruntă cu situațiile dificile, elemente pe care le vom descrie mai jos.

#### *4.1. Religia ca sistem de semnificație*

O serie de cercetări arată faptul că modul în care oamenii percep ce se întâmplă în jurul lor și sensul pe care îl extrag din experiențe are o importanță semnificativă în ceea ce privește modalitățile prin care fac față adversității (Silberman 2005: 645). Astfel, în viața de zi cu zi, fiecare om acționează în baza unor credințe și teorii personale pe care le are despre sine, despre ceilalți și despre situațiile cu care se confruntă (Silberman 2005: 643). Aceste credințe formează sisteme de semnificație care îi permit să dea sens lumii din jur și în funcție de care își stabilește obiective, planifică activități și decide să acționeze la nivel comportamental (Silberman 2005: 645).

Pentru a descrie modalitatea în care dintr-o anumită situație particulară sau eveniment se naște o nouă reprezentare despre situația în sine, trebuie să se facă distincția dintre două niveluri ale sensului: cel comun sau global și cel bazat pe evaluarea subiectivă a unor evenimente specifice. Nivelul sensului comun se referă la convingerile și credințele pe care majoritatea oamenilor le au cu privire la natura lumii înconjurătoare și care au rolul de a-i ghida, influențându-le modul în care interpretează realitatea și reprezentarea despre lume și viață (Park 2005: 709). Când religia face parte din viața unei persoane, concepția despre lume sau ceilalți oameni este în strânsă legătură cu credințele pe care le are, acestea fiind evaluate în funcție de o serie de criterii precum bine sau rău, păcătos sau sfânt (Silberman 2005: 646).

Celălalt nivel al sensului cuprinde evaluarea personală a evenimentelor prin care o persoană trece la un moment dat (ex: pierdere, amenințare), atribuirea cauzală prin care se încearcă să

se explică de ce a avut loc evenimentul respectiv și determinarea gradului în care evenimentul care s-a întâmplat se află în discrepanță cu sensul global și decizia cu privire la ce rămâne de făcut pentru a face față evenimentului (Park 2005: 709). Pierderea unei persoane apropiate generează emoții foarte puternice deoarece poate să ducă la dificultăți în a integra această experiență în contextul sensului global. Conform acestui model explicativ, pentru a diminua suferința cauzată de eveniment, persoana este nevoită să-și reevalueze propriile convingeri pentru a se putea adapta noii situații. Așa cum descrie Park (2005: 710) acest proces, atunci când se confruntă cu evenimente negative, mai întâi este evaluată semnificația evenimentului, adică „ce s-a întâmplat” și apoi este determinată măsura în care sensul a ceea ce s-a întâmplat este discrepant față de sensul comun. Discrepanța aceasta generează o stare de disconfort puternic. În vederea recuperării discrepanța trebuie redusă, ceea ce presupune o modificare a viziunii despre situație la nivel personal sau la nivelul sensului global. O schimbare în această direcție va facilita integrarea evenimentului respectiv și a evaluării personale a acestuia ceea ce poate să conducă mai departe la niveluri scăzute ale depresiei, anxietății și la creșterea stării de bine (Park 2005). În cercetarea condusă de Murphy et al. (2002) cu privire la părinții care și-au pierdut un copil în urma unui deces violent, una dintre variabilele asociate cu integrarea experienței și atribuirea unui sens a ceea ce s-a întâmplat a fost religia și folosirea unor strategii de adaptare care se regăsesc în context religios (Murphy et al.: 2003).

#### *4.2. Participarea sau implicarea religioasă*

Cercetările care au vizat efectele pe care participarea religioasă le are asupra sănătății mintale au demonstrat că frecvența participării este asociată negativ cu suferința psihică și

pozitiv cu o stare de bine (Schieman et al.: 2012) iar acest efect a fost constatat și în cadrul unor cercetări longitudinale (Childs 2010; Norton 2008; Schieman et al. 2012). Dat fiind această legătură este important de explicat mecanismele sociale și psihologice care stau la bază. Contextele religioase în cadrul cărora credinciosul este implicat facilitează dezvoltarea unei rețele sociale semnificative ceea ce implică și un nivel ridicat de interacțiuni sociale. Comunitatea religioasă pune împreună oameni care gândesc la fel, au un set comun de credințe, valori și interese care sunt benefice pentru sănătatea mintală (Schieman *et al.* 2012). Mai mult, implicarea în comunitatea religioasă oferă și anumite beneficii emoționale dar și posibilitatea de a fi sprijinit într-un sens mai practic, iar printre altele, și posibilitatea de a apela la consiliere spirituală. Un alt lucru se referă la confortul emoțional oferit de către anticiparea suportului social din partea comunității în cazul producerii unui eveniment care ar face necesară mobilizarea acestui suport (Schieman *et al.* 2012).

### *4.3. Rugăciunea*

Rugăciunea poate avea un efect benefic asupra sănătății mintale prin faptul că facilitează dezvoltarea unei relații personale cu Dumnezeu, conferă sens și semnificație și lasă posibilitatea ca emoțiile negative să fie exprimate (Schieman *et al.* 2012: 461). Contactul cu Dumnezeu prin rugăciune oferă posibilitatea de exprimare a grijilor, ceea ce poate să scadă din presiunea pe care cineva o poate resimți știind că Dumnezeu este în control. În această zonă, cercetările arată că există efecte diferite asupra sănătății mintale în raport cu conținutul diferitelor tipuri de rugăciuni (mulțumire, adorare etc.) care ajută la creșterea stimei de sine sau satisfacției față de viață (Schieman et

al. 2012: 461). Studiile demonstrează eficiența rugăciunii în ceea ce privește ameliorarea simptomelor specifice depresiei, fapt asociat cu o recuperare mai rapidă și cu o incidență scăzută a riscului de suicid (Wachholtz și Sambamthoori 2013). Totodată, într-o analiză a rezultatelor unor studii referitoare la efectul rugăciunii s-a concluzionat că rugăciunea frecventă crește nivelul de optimism, scade anxietatea și scade prevalența depresiei (Andreson și Nunnelley 2016).

#### 4.4. Credința

Credința în Dumnezeu este o dimensiune critică a religiozității dar care, uneori, este dificil de examinat și interpretat (Magin et al. 2021). În general, studiile arată că credința în Dumnezeu are potențialul de a reduce depresia și contribuie la îmbunătățirea stării de bine (Magin et al. 2021; Rosmarin et al. 2013). Studiul realizat de Magin et al. (2021), și-a propus să testeze două modele explicative ale relației dintre credința în Dumnezeu și sănătatea mintală. Primul se referea la faptul că cei care cred în Dumnezeu vor fi mai puțin deprimați, anxioși și stresați decât cei care nu cred în Dumnezeu. Cel de-al doilea model stipula că relația de fapt nu este una liniară, ci depinde de gradul de credință în Dumnezeu care poate să reducă depresia, anxietatea sau stresul (Magin et al. 2021: 3).

Rezultatele au arătat că în ceea ce privește depresia, credința în Dumnezeu reduce simptomele asociate depresiei, însă în ceea ce privește anxietatea reducerea acesteia depinde de certitudinea credinței în Dumnezeu, adică de gradul de siguranță pe care persoana o are că Dumnezeu există sau nu (Magin et al. 2021). Mai departe, studiul și-a propus să testeze care ar putea fi acele variabile mediatore care ar putea să contribuie la explicarea relației dintre credința în Dumnezeu și depresie.

Variabilele testate au fost sensul în viață, strategiile de adaptare cu caracter religios la dificultăți, mângâierea resimțită din partea lui Dumnezeu, reevaluarea pozitivă și consumul de substanțe. Rezultatele au demonstrat că variabilele propuse au mediat relația dintre credința în Dumnezeu și depresie, adică sensul în viață, mângâierea resimțită din partea lui Dumnezeu, strategiile de adaptare cu caracter religios și reevaluarea pozitivă explicând cea mai mare parte a varianței relației dintre credința în Dumnezeu și depresie (Magin et al. 2021). Conform rezultatelor cei cu un nivel mai ridicat al credinței aveau și o percepție despre viață ca având sens, variabilă cu un impact important asupra depresiei. Mai mult, credința în Dumnezeu poate să aducă mângâiere, aceasta fiind asociată negativ cu depresia, iar faptul de a-L percepe pe Dumnezeu în felul acesta poate fi o resursă pentru cei credincioși, ceea ce explică nivelul mai redus de depresie în rândul acestora, spre deosebire de cei care nu cred în Dumnezeu. Mai mult, o credință mai mare în Dumnezeu a fost asociată și cu probabilitatea mai mică de a consuma diferite substanțe pentru a face față anumitor situații sau evenimente, ceea ce se asociază cu un nivel scăzut al depresiei (Magin et al. 2021).

Un alt studiu pe pacienții diagnosticați cu cancer într-o formă avansată a încercat să determine efectul pe care credința religioasă îl are asupra depresiei (Budak et al. 2021). În general, pe lângă nevoile fizice, mentale și sociale, experiența bolii aduce cu sine și un alt tip de nevoie, cea spirituală. Pe lângă tratamentul de lungă durată și dificil, pacienții cu cancer trec prin crize existențiale profunde care pot să conducă la depresie, singurătate, izolare socială sau chiar suicid (Budak et al. 2021). Rezultatele studiului au arătat că în dreptul pacienților cu un nivel ridicat al credințelor religioase depresia avea un scor scăzut.

## 5. Concluzii

Coroborând aspectele discutate mai sus, rezultatele cercetărilor tind să evidențieze faptul că religia este un factor important în ceea ce privește gestionarea unor aspecte ce țin de suferința emoțională, așa cum este cazul depresiei. Resursele oamenilor în materie de religiozitate pot să ajute în recuperarea mai rapidă din depresie, fapt ce presupune integrarea la nivelul măsurilor de intervenție a elementelor ce țin de sfera religioasă (Bonnelli *et al.* 2012). Mai mult, este important să se conștientizeze aspectul pozitiv pe care religia îl poate avea în acest scop, dar și faptul că în anumite circumstanțe presiunea religioasă și comunitatea pot constitui factori de presiune ceea ce îngreunează recuperarea din depresie. Dat fiind acest, trebuie luate în considerare și implicațiile domeniului religios nu doar în sfera cercetărilor dar și în cea a intervențiilor psihologice și a practicii din zona clinică. Acest lucru va încuraja și crește accesibilitatea serviciilor de sănătate mintală în dreptul celor care consideră că într-un mediu laic există riscul de a nu le fi respectate credințele (Bonnelli *et al.* 2012).

La nivelul implicațiilor religiei în sfera intervențiilor psihologice, Costa și Moreira-Almeida (2021) au efectuat o analiză a studiilor clinice randomizate cu scopul de a compara terapia cognitiv-comportamentală cu elemente religioase (R-CBT) cu terapia cognitiv-comportamentală (CBT) seculară sau în condiții de control experimental precum listă de așteptare, placebo sau tratament obișnuit, în dreptul clienților diagnosticați cu o tulburare psihiatrică. În raport cu eficacitatea R-CBT, aceasta a fost superioară ca intervenție în raport cu condițiile de control experimental (listă de așteptare sau grup de comparație) și tratament farmacologic (Costa și Moreira-Almeida 2021). În

raport cu terapia CBT, concluziile nu au fost destul de clare, în sensul în care unele studii au demonstrat o eficiență crescută pentru R-CBT în raport cu anumite situații și problematici specifice (Costa și Moreira-Almeida 2021).

Dincolo de aceste rezultate, ceea ce este cel mai important se referă la abilitatea specialiștilor de a integra în practică și elemente ce țin de sfera religioasă, întrucât pentru persoanele religioase lucrul acesta pare să fie esențial având efecte vizibile în ceea ce privește intervenția și îmbunătățirea stării (Costa și Moreira-Almeida 2021).

## **Bibliografie**

- Anderson și Nunnelley 2016 = James Anderson, Paige A. Nunnelley, *Private prayer associations with depression, anxiety and other health conditions: An analytical review of clinical studies*, Postgraduate medicine 128(7), pp. 635-641.
- Bram și Koenig 2019 = Arjan W. Braam, Harold G. Koenig, *Religion, spirituality and depression in prospective studies: A systematic review*, Journal of Affective Disorders, 257, pp. 428-438.
- Bonelli et al. 2012 = Raphael Bonelli; Rachel E. Dew; David H. Rosmarin; Vasegh Sasan, *Religious and spiritual factors in depression: review and integration of the research*, Depression research and treatment, 2012.
- Budak et al. 2021 = Funda Kavak Budak, Aysel Özdemir, Abdurrezzak Gültekin, M. Osman Ayhan, Mustafa Kavak, *The effect of religious belief on depression and hopelessness in advanced cancer patients*, Journal of religion and health, 60(4), pp. 2745-2755.
- Childs 2010 = Ellen Childs, *Religious attendance and happiness: Examining gaps in the current literature – A research note*, Journal for the Scientific Study of Religion, 49, pp. 550-560.

- Costa și Moreira-Almeida 2021 = Marianna de Abreu Costa, Alexander Moreira-Almeida, *Religion-Adapted Cognitive Behavioral Therapy: A Review and Description of Techniques*. Journal of religion and health, 62, pp. 1-24.
- Dattani et al. 2021 = Saloni Dattani, Hannah Ritchie, Max Roser, *Mental Health*, <https://ourworldindata.org/mental-health>.
- DSM-5 2016 = *DSM-5 Manual de Diagnostic și Clasificare Statistică a Tulburărilor Mintale*, București, Editura Medicală Callisto.
- Hood et al. 2018 = Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, Bernard Spilka, *The psychology of religion: an empirical approach*. New York, Guilford Press.
- Hudson et al. 2015 = Darrell L. Hudson, Jason Q. Purnell, Alexis E. Duncan, Evander Baker, *Subjective religiosity, church attendance, and depression in the National Survey of American Life*. Journal of religion and health, 54(2), pp. 584-597.
- Magin et al. 2021 = Zachary R. Magin, Adam B. David, Lauren M. Carney, Crystal L. Park, Ian A. Gutierrez, Login S. George, *Belief in God and Psychological Distress: Is It the Belief or Certainty of the Belief?*, Religions, 12(9), 757.
- McGuire și Pace 2018 = J. Michael McGuire, Adam C. Pace, *Self-stigma of depression in Christians versus the general population*. Mental Health, Religion & Culture, 21(6), pp. 601-608.
- Mekonen et al. 2021 = Tesfa Mekonen, Gary C.K. Chan, Jason P. Connor, Leanne Hides, Janni Leung, *Estimating the global treatment rates for depression: a systematic review and meta-analysis*, Journal of Affective Disorders, 295, pp. 1234-1242.
- Moreno et al. 2022 = Ashley N. Moreno, John P. Bartkowski, Xiaohe Xu, *Religion and Help-Seeking: Theological Conservatism and Preferences for Mental Health Assistance*. Religions, 13(5), 415.
- Murphy et al. 2003 = Shirley A. Murphy, L. Clark Johnson, Janet Lohan, *FINDING MEANING IN A CHILD'S VIOLENT DEATH: A FIVE-YEAR PROSPECTIVE ANALYSIS OF PARENTS' PERSONAL NARRATIVES AND EMPIRICAL DATA*. Death studies, 27(5), pp. 381-404.



- Norton et al. 2008 = Maria C. Norton, Archana Singh, Ingmar Skoog, Christopher Corcoran, JoAnn T. Tschanz, Peter P. Zandi, John C.S. Breitner, Kathleen A. Welsh-Bohmer, David C. Steffens, *Church attendance and new episodes of major depression in a community study of older adults: The Cache County study*, The Journals of Gerontology, 63B, pp. 129-137.
- Papaleontiou-Louca 2021 = Eleonora Papaleontiou-Louca, *Effects of religion and faith on mental health*, New ideas in psychology, 60, 100833.
- Park 2005 = Crystal L. Park, *Religion as a meaning-making framework in coping with life stress*, Journal of social issues, 61(4), pp. 707-729.
- Rosmarin et al. 2013 = David H. Rosmarin, Joseph S. Bigda-Peyton, Sarah J. Kertz, Nasya Smith, Scott L. Rauch, Thröstur Björgvinsson, *A test of faith in God and treatment: The relationship of belief in God to psychiatric treatment outcomes*, Journal of affective disorders, 146(3), pp. 441-446.
- Sarizadeh et al. 2020 = Mohammad Sadegh Sarizadeh, Mahmoud Najafi, Ali Mohammad Rezaei, *The prediction of depression based on religious coping and the components of positive youth development in adolescents*. Mental Health, Religion & Culture, 23(2), pp. 216-228.
- Schieman et al. 2013 = Scott Schieman, Alex Bierman, Cristopher G. Ellison, *Religion and mental health*, Handbook of the sociology of mental health. Dordrecht, Springer, pp. 457-478.
- Silberman 2005 = Israela Silberman, *Religion as a meaning system: Implications for the new millennium*, Journal of social issues, 61(4), pp. 641-663.
- The Economist Group 2022 = *The Economist Group, Depression in Europe. Building resilience through awareness, improved access, integrated care, and parity of esteem*, <https://impact.economist.com/projects/depression-in-europe/>
- Thapar et al. 2022 = Anita Thapar, Olga Eyre, Vikram Patel, David Brent, *Depression in young people*, The Lancet, 400(10352), pp. 617-631.

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

Wachholtz și Sambanthoori 2013 = Amy B. Wachholtz, Sambanthoori Usha, National trends in prayer use as a coping mechanism for depression: Changes from 2002 to 2007. *Journal of religion and health*, 52(4), pp. 1356-1368.

## **RELIGION AND DEPRESSION: IMPLICATIONS FOR MENTAL HEALTH**

### Abstract

The present study aims to discuss the relationship between religion and depression and how the religious dimension can influence recovery from depression. Globally, depression generates a context of crisis and urgency due to its high prevalence and the disabilities with which it is associated, including a high risk of premature mortality. Some of the specific symptoms include decreased interest in most activities, involuntary weight gain or loss, agitation or psychomotor retardation, feelings of excessive guilt, poor ability to concentrate, or suicidal ideation. Concerning religion, studies generally show that religion has a protective effect in that it has the potential to help build meaning in life and in that it provides people with a range of resources, coping mechanisms, and strategies for dealing with unforeseen situations and events. This is particularly relevant as it draws attention to dynamics that can exist and which if explored can impact recovery from depression.

**Keywords:** *depression, religion, crisis, religiosity, mental health, spirituality.*

# RELIGIOZITATE ȘI SĂNĂTATE ÎN VREMURI DE CRIZĂ

Frenț Ștefan-Marian<sup>1\*</sup>,  
Alexandru-Filip Popovici<sup>2\*</sup>,  
Adrian Bălan<sup>1</sup>,  
Andras Bikov<sup>3,4</sup>

## 1. Introducere

Există un număr tot mai mare de dovezi privind interrelația dintre starea de sănătate și convingerile religioase [1]. Strategiile de coping sunt foarte importante atunci când o persoană se luptă cu o afecțiune care pune viața în pericol.

Religiozitatea poate fi definită ca fiind credințele, valorile, practicile și ritualurile unei anumite confesiuni religioase. Spiritualitatea se distinge de religiozitate prin faptul că

---

<sup>1</sup> Universitatea de Medicină și Farmacie „Victor Babeș” Timișoara.

<sup>2</sup> Facultatea de Psihologie și Științe Educaționale, Universitatea București.

<sup>3</sup> North West Lung Centre, Wythenshawe Hospital, Manchester University NHS Foundation Trust.

<sup>4</sup> Division of Immunology, Immunity to Infection and Respiratory Medicine, University of Manchester, Manchester, UK.

\* This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

abordează întrebările ultime despre sensul vieții, este mai subiectivă și este mai puțin vizibilă și măsurabilă decât religiozitatea [2]. Mai multe studii au analizat rolul religiozității/spiritualității ca mecanism de adaptare la pacienții cu afecțiuni respiratorii cronice, cum ar fi astmul [3], emfizemul [2], bronhopneumopatia cronică obstructivă [4], la pacienții cu afecțiuni cronice debilitante, cum ar fi durerea cronică [5], sau la pacienții cu boli fatale, cum ar fi cancerul avansat [6]. Rezultatele majorității acestor studii demonstrează că există rezultate mai bune pentru pacienții care utilizează copingul religios pozitiv.

Conform datelor ultimului recensământ disponibil (2011), românii se declară religioși în marea lor majoritate (99%) [7], însă, după cunoștințele noastre, nu există niciun studiu privind interrelația dintre convingerile religioase și starea de sănătate sau de boală în populația României.

Deși au fost publicate mai multe studii privind mecanismele de coping religios sau rolul rugăciunii în lupta cu o stare de boală, majoritatea acestor studii s-au concentrat în principal pe pacienții cu afecțiuni cronice. De asemenea, sunt necesare cercetări suplimentare pentru o mai bună înțelegere a interrelațiilor complexe dintre corpul și sufletul uman, ceea ce duce la o mai bună înțelegere a naturii umane.

Natura umană este mult prea complexă pentru a fi studiată dintr-o singură perspectivă; prin urmare, este necesară o abordare multidisciplinară combinată (adică științifică, teologică și filozofică) pentru a realiza un proiect de cercetare solid din punct de vedere științific cu privire la acest subiect interesant și controversat.

Spiritualitatea/religiozitatea joacă un rol special în perioadele de criză, cum ar fi războaiele, dezastrele naturale sau o criză globală indusă de o pandemie [8,9].

Pandemia de COVID-19 în curs de desfășurare cauzată de Coronavirusul 2 al Sindromului Respirator Acut Sever (SARS-CoV-2), care a apărut pentru prima dată în Wuhan, China, în decembrie 2019, a fost probabil cea mai mare provocare din ultimul secol pentru sistemele de sănătate din întreaga lume și una dintre cele mai mortale pandemii din istorie, cu peste 648 de milioane de cazuri și 6.65 milioane de decese confirmate, până în decembrie 2022 [10]. Actuala pandemie a declanșat, de asemenea, perturbări sociale și economice grave în întreaga lume, inclusiv o recesiune globală. Impactul acestei poveri enorme asupra sănătății mintale nu poate fi supraestimat [11]. În acest context, spiritualitatea și religiozitatea au apărut ca resurse valoroase de reziliență. Prin orientarea către credințe pozitive, activitățile religioase, precum și sprijinul social religios au servit drept mecanisme de adaptare pentru a depăși problemele de sănătate fizică și mentală, atenuând stresul și suferința psihologică [12].

Scopul studiului actual a fost de a evalua nivelul de religiozitate într-o populație românească de pacienți spitalizați pentru COVID-19 folosind un instrument validat și de a evalua posibile corelații între acesta și diverse rezultate măsurabile ale stării de sănătate, cum ar fi: supraviețuirea, numărul de zile de spitalizare și apariția complicațiilor sau a sechelelor.

## **2. Material și metode**

### *2.1. Design-ul studiului*

Acesta a fost un studiu observațional, ambispectiv, realizat într-un singur centru, care a inclus pacienți cu forme moderate spre severe de COVID-19 care au necesitat spitalizare. Criteriile de includere au fost următoarele: pacienți spitalizați sau cu un

istoric documentat de spitalizare pentru COVID-19, cu disponibilitatea și capacitatea de a completa un chestionar de religiozitate. Au fost excluși pacienții cu COVID-19 care nu au necesitat sau nu au fost spitalizați, pacienții cu antecedente de spitalizare pentru COVID-19, dar care nu au fost în măsură să furnizeze documente medicale (de exemplu, scrisoarea de la externare), pacienții în stare critică și cei care nu au fost în măsură să completeze chestionarul. Toți pacienții înrolați și-au dat acordul de participare în studiu prin semnarea unui formular de consimțământ informat. Protocolul studiului a fost aprobat de către Comitetul de Etică al Spitalului Clinic de Boli Infecțioase și Pneumologie „Victor Babeș” Timișoara, România (11827/26.11.2021).

## *2.2. Evaluarea nivelului de religiozitate*

Nivelul religiozității pacienților a fost evaluat cu ajutorul Chestionarului de Centralitate a Religiozității (CRS-15). Versiunea în limba engleză a CRS-15 a fost tradusă în limba română folosind designul de traducere înainte-înapoi și urmând instrucțiunile ghidurilor din literatura de specialitate [13,14]. Chestionarul a fost dezvoltat inițial de Huber și Huber [15] pentru a măsura centralitatea, importanța sau proeminența semnificațiilor religioase la nivelul personalității. Versiunea în limba română a chestionarului a fost derivată din versiunea în limba engleză și a fost validată de către autor [16]. Întrebările au fost formulate folosind un limbaj simplu și adecvat în raport cu conceptul evaluat. Chestionarul e alcătuit din 15 întrebări distribuite în cinci subdomenii (SD): intelect (1, 6, 11) - SD1, ideologie (2, 7, 12) - SD2, practică publică (3, 8, 13) - SD3, practică privată (4, 9, 14) - SD4 și experiență religioasă (5, 10, 15) - SD5. Fiecare subdomeniu conține trei întrebări care

măsoară frecvența obiectivă sau subiectivă sau intensitatea structurii religioase personale. Răspunsurile sunt cuantificate prin intermediul unei scale Likert în cinci puncte, cu excepția anumitor întrebări care au un sistem de codificare diferit. Pentru evenimentele care pot să nu apară în mod regulat, frecvențele subiective au fost înregistrate pe 5 niveluri (niciodată, rar, ocazional, des și foarte des). Pentru evenimentele în care frecvența a avut un rol nesemnificativ (de exemplu, credința în ceva divin), intensitatea sau importanța au fost evaluate cu: deloc, nu foarte mult, moderat, destul de mult sau foarte mult. Întrebarea care se referă la participarea la serviciul religios a fost codificată după cum urmează: mai mult de o dată pe săptămână și o dată pe săptămână - 5, de una până la trei ori pe lună - 4, de câteva ori pe an - 3, mai rar - 2 și niciodată - 1. Întrebarea care se referă la frecvența obiectivă a rugăciunii a fost codificată după cum urmează: de mai multe ori pe zi și o dată pe zi - 5, mai mult de o dată pe săptămână - 4, o dată pe săptămână și de una până la trei ori pe lună - 3, de câteva ori pe an sau mai rar - 2 și niciodată - 1. Rezultatul unui subdomeniu a fost reprezentat de media aritmetică a scorurilor obținute la întrebările din subdomeniul respectiv. Rezultatul total CRS-15 s-a obținut prin suma scorurilor subdomeniilor divizată la numărul întrebărilor la care s-a marcat un răspuns. Acest lucru a permis ca scorul total al CRS-15 să varieze între 1.0 și 5.0. Pentru clasificarea grupurilor, Huber și Huber (2012) au propus trei scoruri: 1.0 până la 2.0 pentru nereligios, 2.1 până la 3.9 pentru religios și 4.0 până la 5.0 pentru foarte religios [15].

Coeficientul alfa Cronbach pentru CRS-15 a fost de 0.93. Pentru subdomenii, coeficientul alfa Cronbach a fost următorul: 0.80 pentru intelect (medie = 3.20; SD = 0.96), 0.61 pentru ideologie (medie = 4.12; SD = 0.90), 0.82 pentru practica

publică (medie = 3.64; SD = 1.16), 0.85 pentru practica privată (medie = 3.96; SD = 1.11) și 0.87 pentru experiența religioasă (medie = 3.44; SD = 1.13).

Chestionarul de religiozitate CRS-15 a fost oferit spre completare unor pacienți COVID-19 consecutivi între noiembrie 2021 și martie 2022, fie în timpul spitalizării lor pentru faza acută a bolii, fie în timpul fazei de reabilitare, fie la evaluarea de control post COVID-19.

### *2.3. Măsuri ale rezultatelor privitoare la starea de sănătate*

Datele medicale legate de episodul de infecție cu SARS-CoV-2 pentru pacienții care au completat chestionarul de religiozitate au fost preluate din baza de date electronică a spitalului sau din documentele medicale relevante furnizate de pacienți (de exemplu, scrisoarea de externare), așa cum au fost înregistrate de către medicii curanți. Am colectat date demografice, statusul de vaccinare împotriva SARS-CoV-2, simptomele de COVID-19 raportate la internarea în spital, comorbidități, date de laborator, extinderea radiologică a leziunilor pulmonare, tratamentul, statusul vital la sfârșitul perioadei de spitalizare, numărul de zile de spitalizare, necesitatea de a fi internat la terapie intensivă.

### *2.4. Analiza statistică*

Pentru analiza statistică am utilizat programul JASP 0.11.1 (Amsterdam, Olanda). Pe baza scorului CRS-15 ( $\geq 4.0$ ), pacienții au fost împărțiți în 2 grupuri: înalt religioși și mai puțin religioși. Datele demografice, simptomele și prevalența comorbidităților au fost comparate între cele două grupuri cu



ajutorul testelor Mann-Whitney și Chi-pătrat. Mortalitatea, durata spitalizării, necesitatea transferului pe secția de terapie intensivă, extensia radiologică a leziunilor pulmonare, rezultatele de laborator și rezultatele evaluării de control post-COVID au fost comparate între cele două grupuri cu analiza covarianței (ANCOVA) ajustată pentru vârstă, sex, statusul de vaccinare anti-COVID-19 și utilizarea dexametazonei. Corelația dintre scorul CRS-15 și valorile de laborator a fost evaluată cu ajutorul testului Spearman. Datele sunt exprimate ca medie  $\pm$  deviație standard sau procente. O valoare  $p < 0.05$  a fost considerată semnificativă.

### **3. Rezultate**

Au fost înrolați în studiu 112 pacienți consecutivi care au îndeplinit criteriile de includere/excludere și au completat chestionarul CRS-15. În funcție de scorul CRS-15, 77 de pacienți (68.75%) au fost evaluați ca fiind înalt religioși ( $\geq 4.0$ ), iar ceilalți 35 (31.25%) au alcătuit grupul de control al celor mai puțin religioși.

#### *3.1. Caracteristicile pacienților*

Nu au existat diferențe semnificative în ceea ce privește datele demografice sau prevalența comorbidităților între cele două grupuri. De remarcat este faptul că a existat o tendință pentru o prevalență mai mare a femeilor în grupul înalt religios (Tabelul 1).

Tabelul 1. Caracteristicile pacienților

	<b>Mai puțin religioși</b> (n=35)	<b>Înalt religioși</b> (n=77)	p
Vârsta (ani)	60±12	64±10	0.12
Sexul (Masculin %)	68	49	0.06
Vaccinați anti-COVID (%)	46	30	0.31
Obezitate (%)	14	20	0.51
Hipertensiune arterială (%)	49	56	0.47
Fibrilație atrială (%)	9	4	0.31
Insuficiență cardiacă cronică (%)	6	5	0.91
Boală vasculară periferică (%)	1	6	0.18
Dislipidemie (%)	3	1	0.56
Astm bronșic (%)	11	10	0.87

### 3.2. Simptomele pacienților

Comparând cele două grupuri, simptomatologia la internarea în spital a fost similară. De remarcat că pacienții înalt religioși au raportat mai frecvent frisoane la prezentare (Tabelul 2).

Tabelul 2. Simptomele pacienților

	<b>Mai puțin religioși</b> (n=35)	<b>Înalt religioși</b> (n=77)	p
Dispnee (%)	77	61	0.09
Anosmie (%)	11	12	0.97

	<b>Mai puțin religioși (n=35)</b>	<b>Înalt religioși (n=77)</b>	p
Ageuzie (%)	3	6	0.43
Anorexie (%)	20	34	0.14
Greută (%)	11	19	0.29
Vărsături (%)	9	13	0.50
Odinodisfagie (%)	3	3	0.94
Febră (%)	49	52	0.74
Frisoane (%)	9	29	0.02
Transpirații (%)	6	8	0.69
Tuse uscată (%)	40	42	0.88
Tuse productivă (%)	23	27	0.61
Artralgie (%)	6	9	0.54
Mialgie (%)	11	16	0.56
Durere toracică (%)	3	4	0.78
Cefalee (%)	14	21	0.41
Somnolență (%)	3	3	0.94
Stare de oboseală (%)	54	51	0.72
Astenie (%)	34	39	0.64
Diaree (%)	11	8	0.53
Scădere ponderală (%)	3	4	0.78
Vertij (%)	9	4	0.31

### *3.3. Parametri de laborator*

Cu excepția nivelului feritinei, care a fost semnificativ mai scăzut în grupul pacienților înalt religioși, nu am găsit alte diferențe între grupuri în privința parametrilor de laborator evaluați (Tabelul 3).

Tabelul 3. Parametri de laborator

	<b>Mai puțin religioși (n=35)</b>	<b>Înalt religioși (n=77)</b>	<b>p*</b>
Leucocite (*1000/ L)	8.8±5.8	7.6±4.1	0.85
Hemoglobină (g/dL)	135±16	135±17	0.43
Trombocite (*1000/ L)	274±130	265±116	0.27
Neutrofile (%)	77±14	76±11	0.96
Eozinofile (%)	0.4±1.5	0.3±0.8	0.15
Bazofile (%)	0.1±0.3	0.1±0.1	0.05
Limfocite (%)	15±10	16±10	0.83
Feritină ( g/L)	1960±1336	1082±852	<0.01
PCR (mg/L)	111±83	97±88	0.75

\*Ajustat în funcție de vârstă, sex, statusul de vaccinare și utilizarea de dexametazonă.

PCR = proteina C reactivă

Analizând relația dintre scorurile totale și cele ale subdomeniilor CRS-15 pe de o parte, și parametrii de laborator pe de altă parte, am observat o corelație semnificativă între SD1 și feritină ( $\rho=-0.367$ ,  $p<0.01$ ), respectiv PCR ( $\rho=-0.200$ ,  $p=0.039$ ), între SD2 și eozinofile ( $\rho=-0.206$ ,  $p=0.03$ ), respectiv bazofile ( $\rho=-0.291$ ,  $p<0.01$ ), între SD5 și feritină ( $\rho=-0.300$ ,  $p<0.01$ ) și între scorul total CRS-15 și feritină ( $\rho=-0.307$ ,  $p=0.002$ ).

### 3.4. Rezultatele privind starea de sănătate legate de COVID-19

Optzeci și șase la sută (86%) dintre pacienții din ambele grupuri au fost tratați cu dexametazonă ( $p=1.0$ ), tratamentul

antiviral a fost administrat la 89% și 88% dintre pacienții mai puțin religioși și, respectiv, înalt religioși ( $p=0.97$ ). În ceea ce privește mortalitatea, un procent semnificativ mai mare de pacienți au decedat din grupul celor mai puțin religioși (14% față de 1%,  $p<0.01$ ); totuși, atunci când acest lucru a fost ajustat în funcție de vârstă, sex, status de vaccinare anti-COVID-19 și administrare de dexametazonă, diferența nu a mai fost semnificativă ( $p=0.08$ ). Nu a existat nicio diferență între grupuri în ceea ce privește durata șederii în spital ( $17\pm 10$  vs.  $17\pm 10$  zile, neajustat  $p=0.989$ , ajustat  $p=0.306$ ), nevoia de transfer pe terapie intensivă (11% vs. 6%, neajustat  $p=0.378$ , ajustat  $p=0.103$ ) sau gradul de extensie al modificărilor radiologice pe tomografia computerizată (neajustat  $p=0.423$ , ajustat  $p=0.916$ ).

#### **4. Stadiul și contextul cercetării**

Din cunoștințele noastre, acesta este primul studiu care a evaluat nivelul de religiozitate într-o cohortă de pacienți spitalizați pentru COVID-19 și a cercetat existența unor corelații între credința religioasă și rezultatele privind starea de sănătate.

Conform scorului CRS-15, 97.3% dintre pacienții din studiul nostru au fost considerați ca fiind religioși, în timp ce 68.7% au fost înalt religioși. Aceste rezultate sunt în concordanță cu ultimele date raportate pentru populația generală a României în timpul recensământului din 2011 [7].

Nu am constatat diferențe semnificative între grupul celor înalt religioși și al celor mai puțin religioși în ceea ce privește vârsta, sexul, statusul de vaccinare anti-COVID-19 și prevalența comorbidităților relevante. În plus, pacienții din ambele grupuri au prezentat simptome similare în timpul spitalizării pentru infecția cu SARS-CoV-2, au avut o extensie similară a leziunilor

pulmonare radiologice și nu au existat diferențe în ceea ce privește utilizarea dexametazonei sau a tratamentului antiviral, durata spitalizării sau necesitatea de a fi internați la terapie intensivă. În ciuda acestor evidențe ale unei severități similare a bolii în cele 2 grupuri, am constatat o mortalitate intraspitalicească semnificativ mai mică și un nivel de feritină semnificativ mai scăzut, ceea ce sugerează un răspuns inflamator mai puțin pronunțat, în grupul persoanelor înalt religioase. După ajustarea în funcție de vârstă, sex, statusul de vaccinare anti-COVID și tratamentul cu dexametazonă, diferența nu a mai fost semnificativă, dar a existat o tendință spre o mortalitate mai mică în grupul înalt religios. Deoarece nu au existat diferențe între grupuri în privința nici unuia dintre factorii de ajustare, considerăm că acest rezultat se poate datora dimensiunii relativ mici a eșantionului și justifică o testare suplimentară într-o populație mai mare.

Mai multe studii au evaluat impactul pandemiei COVID-19 asupra sănătății mintale în diverse segmente ale populației generale, inclusiv a lucrătorilor din domeniul sănătății din prima linie a asistenței medicale pentru COVID-19, precum și rolul religiozității ca resursă de reziliență [17,18]. O analiză sistematică a studiilor care au măsurat impactul pandemiei de COVID-19 asupra sănătății mintale, precum și eficacitatea religiozității ca mecanism de adaptare a constatat că în 80.77% dintre aceste studii religiozitatea a fost asociată cu rezultate mai bune în materie de sănătate mintală [11].

Cu toate acestea, puține studii, sau chiar niciunul, au evaluat corelațiile dintre religiozitate și rezultatele privind sănătatea fizică în contextul pandemiei de COVID-19. Într-un studiu efectuat pe 731 de evrei ortodocși, Pirutinsky et al. au raportat că stresul legat de măsurile de izolare socială pentru

prevenirea COVID-19 în această comunitate a fost asociat cu creșterea în greutate pentru cei cu un nivel scăzut de religiozitate intrinsecă, în timp ce pentru cei cu religiozitate intrinsecă medie sau mai mare, stresul și modificarea greutății nu au avut nicio legătură [19].

Conform datelor disponibile pe site-ul Universității John Hopkins din Baltimore, SUA, rata de deces la cazurile confirmate de COVID-19 variază în mare măsură între țările raportoare, cifrele fiind cuprinse între 0.1% și 5.1% (2% în România) [10]. Aceste variații pot fi explicate prin diferențele în ceea ce privește numărul de persoane testate, datele demografice sau caracteristicile sistemelor de sănătate. Datele Centrului pentru Controlul și Prevenirea Bolilor (Centers for Disease Control and Prevention – CDC) raportate de către spitale selectate din SUA arată o rată de mortalitate pentru pacienții spitalizați cu COVID-19 care variază între 2% (mai 2022) și 24.1% (aprilie 2020) [20]. În cohorta noastră, rata mortalității intraspitalicești a fost de 5.3% pentru întreaga populație de studiu, dar cu diferențe semnificative între grupul celor înalt religioși și celor mai puțin religioși.

Încă din fazele incipiente ale pandemiei de COVID-19, o serie de studii au indicat legătura dintre răspunsul inflamator exagerat determinat de hiperproducția de citokine proinflamatorii și evoluția clinică spre un rezultat fatal [21-23]. S-a demonstrat că mai mulți biomarkeri se corelează cu intensitatea răspunsului inflamator în cazul COVID-19: PCR, procalcitonina, IL-6 sau feritina serică. O meta-analiză care a inclus 16 studii, cuprinzând 3962 de pacienți confirmați cu COVID-19, a demonstrat asocierea dintre un nivel ridicat de markeri inflamatori pe de o parte și severitatea bolii și prognosticul nefavorabil pe de altă parte [24]. Mai mult, un alt studiu observațional efectuat pe 142 de pacienți spitalizați cu COVID-19 a raportat un nivel

semnificativ mai scăzut al feritinei serice la supraviețuitori în comparație cu cei care nu au supraviețuit [25]. În mod similar, în studiul nostru, rata mai mică de mortalitate observată în grupul de persoane foarte religioase s-a corelat cu un nivel semnificativ mai scăzut al feritinei serice în același grup.

Cercetările în domeniul religiozității și al sănătății au cunoscut un interes sporit în ultimele decenii, după cum reiese din numărul tot mai mare de publicații [26,27]. Florence Nightingale, fondatoarea asistenței medicale moderne, a considerat spiritualitatea ca fiind o componentă intrinsecă a naturii umane și „cea mai profundă resursă și cea mai puternică putere de vindecare de care dispune o persoană” [1]. Deși cercetările anterioare au analizat rolul spiritualității/religiozității ca mecanism de adaptare în alte afecțiuni respiratorii, cum ar fi astmul, emfizemul sau bronhopneumopatia cronică obstructivă [2-4], în afecțiuni debilitante, cum ar fi durerea cronică [5], sau în afecțiuni cu un prognostic fatal, cum ar fi cancerul avansat [6], studiul nostru este probabil primul care evaluează corelațiile dintre nivelul de religiozitate, măsurat printr-un instrument validat, și rezultate măsurabile privitoare la starea de sănătate la pacienți spitalizați pentru COVID-19.

Deși cercetările privind legătura dintre religie și medicină rămân controversate pentru comunitatea științifică, atitudinea de rejet *per primam* nu este atât de generalizată în prezent [28]. Rezultatele studiilor științifice care demonstrează corelații între religiozitatea intrinsecă și evoluția clinică a pacienților cu afecțiuni cronice sau acute, în special în timpul crizelor sociale generale, ar putea sensibiliza furnizorii de servicii medicale cu privire la utilizarea mecanismelor de adaptare religioase pentru a depăși problemele de sănătate fizică și psihică, cu scopul final de a asigura bunăstarea pacienților noștri. Probabil că cea mai bună atitudine în ceea ce privește rolul credințelor și practicilor



religioase și/sau spirituale în îngrijirea pacienților noștri este cel mai bine descrisă de cuvintele psihiatrului și supraviețuitorului Holocaustului, Victor Frankl: “Atunci când un pacient se află pe terenul ferm al credinței religioase, nu poate exista nicio obiecție în ceea ce privește utilizarea efectului terapeutic al convingerilor sale religioase și, astfel, utilizarea resurselor sale spirituale” [29].

Studiul nostru are câteva de limitări. În primul rând, numărul de participanți la studiu este relativ mic, ceea ce justifică continuarea cercetărilor prospective pe cohorte mai mari. În al doilea rând, deoarece unii dintre pacienți erau în stare critică și nu au putut completa chestionarul de religiozitate, este posibil să fi omis unele date utile. În al treilea rând, datele de urmărire nu au fost colectate pentru toți pacienții la un interval uniform după episodul acut de infecție cu SARS-CoV-2. Cu toate acestea, am reușit să demonstrăm corelații pozitive și consecvente între nivelul de religiozitate și rezultatele în privința stării de sănătate la pacienții spitalizați pentru COVID-19.

## **Concluzii**

Religiozitatea poate fi o resursă importantă de reziliență în perioadele de dezastre, cum ar fi o pandemie globală. Complexitatea naturii umane și a legăturilor dintre componenta fizică și cea psihică justifică o abordare multidisciplinară pentru a livra un proiect de cercetare științific solid în acest subiect controversat. Am demonstrat în studiul actual că nivelul de religiozitate la pacienții spitalizați cu infecție SARS-CoV-2 s-a corelat semnificativ cu rezultate măsurabile ale stării de sănătate, cum ar fi supraviețuirea sau nivelul inflamației sistemice.

## Bibliografie

1. Diego-Cordero R, Ávila-Mantilla A, Vega-Escañó J, Lucchetti G, Badanta B. The Role of Spirituality and Religiosity in Healthcare During the COVID-19 Pandemic: An Integrative Review of the Scientific Literature. *J Relig Health*. 2022; 61(3): 2168-2197.
2. Green MR, Emery CF, Kozora E, Diaz PT, Make BJ. Religious and Spiritual Coping and Quality of Life Among Patients With Emphysema in the National Emphysema Treatment Trial. *Respir Care*. October 2011, 56 (10) 1514-1521.
3. Adeli SH, Shiri SM, Hosseinzadeh F, Vahedian M. General health and religious coping strategies in patients suffering from asthma. *Health, Spiritual, Med Ethics*. 2014;1(3):2-9.
4. da Silva GPF, Nascimento FAB, Macêdo TPM, Morano MT, Mesquita R, Pereira EDB. Religious coping and religiosity in patients with COPD following pulmonary rehabilitation. *Int J Chron Obstruct Pulmon Dis*. 2018 Jan 4;13:175-181.
5. Büssing A, Michalsen A, Balzat HJ, Grünther RA, Ostermann T, Neugebauer EA, Matthiessen PF. Are spirituality and religiosity resources for patients with chronic pain conditions? *Pain Med*. 2009 Mar;10(2):327-39.
6. Tarakeshwar N, Vanderwerker LC, Paulk E, Pearce MJ, Kasl SV, Prigerson HG. Religious coping is associated with the quality of life of patients with advanced cancer. *J Palliat Med*. 2006 Jun;9(3):646-57.
7. Institutul Național de Statistică. Accesat în 19 Septembrie 2022. Disponibil on-line: <https://www.recensamantromania.ro/rpl-2011/rezultate-2011/>.
8. Smith BW, Kay VS, Hoyt TV, Bernard ML. Predicting the anticipated emotional and behavioral responses to an avian flu outbreak. *Am J Infect Control*. 2009;37(5):371-380.
9. Marshall K, Smith S. Religion and Ebola: Learning from experience. *Lancet*. 2015;386(10005):e24–e25.
10. Coronavirus Resource Center, Johns Hopkins University. Accesat în Decembrie 2022. Disponibil online: <https://coronavirus.jhu.edu>.

11. Frent S.M, Frent M., Popovici A.F. Religiosity and mental health consequences of COVID-19 pandemic. *Eur Respir J.* 2022;60: 4280; doi: 10.1183/13993003.congress-2022.4280.
12. Chirico F, Nucera G. An Italian experience of spirituality from the coronavirus pandemic. *J Relig Health.* 2020;59(5):2193–2195.
13. Beaton DE, Bombardier C, Guillemin F, Ferraz MB. Guidelines for the process of cross-cultural adaptation of self-report measures. *Spine (Phila Pa 1976).* 2000 Dec 15;25(24):3186-91.
14. Dunn W, Brown C, McGuigan A. The ecology of human performance: a framework for considering the effect of context. *Am J Occup Ther.* 1994 Jul;48(7):595-607.
15. Huber S, Huber OW. The Centrality of Religiosity Scale (CRS). *Religions.* 2012, 3(3), 710-724.
16. Huza G. The Psychometric Properties of a Romanian Version of the Centrality of Religiosity Scale (CRS 15). *Religions.* 2019, 10(1), 11; <https://doi.org/10.3390/rel10010011>.
17. Lucchetti G, Góes LG, Amaral SG, Ganadjian GT, Andrade I, Almeida POA, do Carmo VM, Gonzalez Manso ME. Spirituality, religiosity and the mental health consequences of social isolation during Covid-19 pandemic. *Int J Soc Psychiatry.* 2021 Sep; 67(6):672-679. doi: 10.1177/0020764020970996.
18. Kantor BN, Kantor J. Mental Health Outcomes and Associations During the COVID-19 Pandemic: A Cross-Sectional Population-Based Study in the United States. *Front Psychiatry.* 2020 Dec 9;11:569083. doi: 10.3389/fpsy.2020.569083.
19. Pirutinsky S, Cherniak AD, Rosmarin DH. COVID-19, religious coping, and weight change in the orthodox Jewish community. *J Relig Health.* 2021; 60(2): 646-653. doi: 10.1007/s10943-021-01196-8.
20. National Center for Health Statistics. In-hospital Mortality Among Hospital Confirmed COVID-19 Encounters by Week From Selected Hospitals. Accesat în Decembrie 2022. Disponibil on-line: <https://www.cdc.gov/nchs/covid19/nchs/hospital-mortality-by-week.htm>.

21. Huang C, Wang Y, Li X et al. Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China. *Lancet*. 2020 15-21 February; 395(10223): 497–506.
22. Costela-Ruiz VJ, Illescas-Montes R, Puerta-Puerta JM, Ruiz C, Melguizo-Rodríguez L. SARS-CoV-2 infection: The role of cytokines in COVID-19 disease. *Cytokine Growth Factor Rev*. 2020 Aug; 54: 62–75.
23. Zhang W, Zhao Y, Zhang F et al. The use of anti-inflammatory drugs in the treatment of people with severe coronavirus disease 2019 (COVID-19): The Perspectives of clinical immunologists from China. *Clin Immunol*. 2020 May; 214: 108393.
24. Zeng F, Huang Y, Guo Y, Yin M, Chen X, Xiao L, Deng G. Association of inflammatory markers with the severity of COVID-19: A meta-analysis. *Int J Infect Dis*. 2020 Jul;96:467-474. doi: 10.1016/j.ijid.2020.05.055.
25. Parimoo A, Biswas A, Baitha U, Gupta G, Pandey S, Ranjan P, Gupta V, Roy DB, Prakash B, Wig N. Dynamics of Inflammatory Markers in Predicting Mortality in COVID-19. *Cureus*. 2021 Oct; 13(10): e19080.
26. Lucchetti G, Lucchetti ALG. Spirituality, religion, and health: over the last 15 years of field research (1999-2013). *Int J Psychiatry Med*. 2014;48(3):199-215. doi: 10.2190/PM.48.3.e.
27. Koenig HG, Hamilton JB, Doolittle BR. Training to Conduct Research on Religion, Spirituality and Health: A Commentary. *J Relig Health*. 2021 Jun;60(3):2178-2189. doi: 10.1007/s10943-021-01193-x.
28. Levin, Jeff, and Stephen G. Post, *Religion and Medicine: A History of the Encounter Between Humanity's Two Greatest Institutions* (New York, 2020; online edn, Oxford Academic, 21 May 2020), <https://doi.org/10.1093/oso/9780190867355.001.0001>, accessed 10 Dec. 2022.
29. Victor Frankl, *Man's Search for Meaning*, rev. and updated ed. (1959; New York: Washington Square Press, 1984), pp 141–142.

## RELIGIOSITY AND HEALTH OUTCOMES IN CRISIS

### Abstract

There is a growing body of evidence for the interrelation between health status and religious beliefs. In times of distress, such as the recent COVID-19 pandemic, spirituality and religiosity have emerged as potential coping mechanisms to overcome physical and mental health problems, by alleviating stress and psychological suffering. The aim of the current study was to evaluate the level of religiosity in patients hospitalized for COVID-19 using a validated tool and to assess the link between religiosity and measurable health outcomes such as: survival, number of hospitalized days and ICU need. We included patients with moderate-to-severe forms of COVID-19 requiring hospitalization. Religiosity level was assessed using the Centrality of Religiosity Scale 15 (CRS-15). Information on health outcomes related to COVID-19 hospitalization was retrieved from the medical records. Hundred and twelve (112) patients were enrolled in the study, of whom 77 were strongly religious (CRS-15 score  $\geq 4$ ) and 35 non-strongly religious. There was no difference in age ( $p=0.124$ ) between the two groups, but there tended to be more women in the strongly religious group (51% vs. 31%,  $p=0.058$ ). We found no difference between the groups in the radiological extension of lung lesions at hospital admission as assessed by chest CT scan ( $p=0.423$ ), length of hospital stay ( $p=0.989$ ) or ICU need ( $p=0.378$ ), however in-hospital mortality rate was significantly lower in the strongly religious group (1% vs. 14%,  $p=0.005$ ). Despite similar severity of disease and healthcare resource utilization, highly religious patients hospitalized for COVID-19 demonstrated improved in-hospital survival rate.

**Keywords:** *COVID-19, hospitalization, religiosity, inflammation, health status, beliefs, mortality.*

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

# CONȘTIINȚA UMANĂ: ASPECTE BIBLICE, ANTROPOLOGICE ȘI PRACTICE

Ovidiu Hanc<sup>1\*</sup>

## 1. Introducere

În anul 1997 doctorul Sam Parnia, specializat în medicina de urgență, a inițiat o cercetare cu privire la sufletul și conștiința umană numită: *Ultima frontieră*. Studiul său reprezintă o continuare a cercetării anterioare despre experiențe ale morții iminente realizate de doctorul Raymond Moody. Întrebarea la care Parnia încearcă să răspundă este: „Poate conștiința funcționa în lipsa activității cerebrale?” Această cercetare reprezintă în esența una din cele mai vechi preocupări ale omului legate de natura umană și realitatea metafizică a sufletului și a conștiinței. Doctorul Parnia argumentează faptul că misterele științei necesită uneori secole pentru a fi rezolvate. În încercarea lui de a afla ce se întâmplă când murim, ca un expert în domeniul „experiențelor morții iminente” (EMI), el a pus bazele unor studii

---

<sup>1</sup> Universitatea Emanuel din Oradea

\* This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

despre activitatea cerebrală în care a încercat să stabilească legătura dintre conștiință și neuroștiință, fiind totodată și fondatorul primului centru de cercetare științifică a conștiinței. Mărturiile persoanelor care au avut parte de EMI, atestă faptul că în absența funcțiilor cerebrale, conștiința umană își continuă activitatea. Având în vedere că știm foarte puține despre procesul morții și despre cum a apărut conștiința umană (Parnia 2011: 27), cercetarea doctorului Parnia și încercarea de a desluși cel mai mare mister al vieții în ansamblul ei de la începutul până la finalul ei pornește de la o întrebare existențială: „Cum oare s-a transformat o singură celulă din pânțele mamei într-o ființă conștientă, cu gânduri și emoții proprii?” (*ibidem*, 15).

Limitarea în ce privește modul în care conștiința se manifestă în ființa umană reprezintă pentru domeniul medical o provocare privind cercetarea unui univers științific neexplorat, o ultimă frontieră a științelor biologice. Cercetarea aceasta pare un pas mic spre o lume necunoscută încă: *Poate mintea și conștiința exista independent de creier?* Deși progresul științei medicale în ultimul secol a făcut pași exponențiali spre cunoașterea a ceea ce se întâmplă înăuntrul corpului omenesc (ex: utilizarea razelor X; tehnologia cu ultrasunete; imaginile prin rezonanță magnetică), Sam Parnia recunoaște faptul că nu avem dispozitive de măsurare sau analiză a gândurilor și a conștiinței (Parnia 2011: 229). El consideră că un astfel de subiect, care se încadrează într-un mod clasic în domeniul teologiei sau a filosofiei, poate fi supus evaluării obiective a științei.

Dacă se descoperă că mintea sau conștiința pot exista la sfârșitul vieții independent de creier, acest fapt va întări concepția teologică și filosofică a unei „vieți de dincolo”, sugerând că noțiunea veche de milenii a „sufletului” este sinonimă cu ceea ce oamenii de știință numesc acum „conștiință” (Parnia 2011: 232).



Totuși, dincolo de întrebarea pe care Doctorul Sam Parnia și-o pune cu privire la posibilitatea existenței conștiinței ca entitate științifică de sine stătătoare, pașii pe care dezvoltarea medicinei i-a făcut rămân în continuare limitați la realitatea fizică.

### *Intersecția dintre fizic și meta-fizic*

Pentru Sam Parnia, studiul conștiinței sau al „sufletului” ar putea fi un domeniu cu propriile axiome, legi și teoreme. Zona de intersecție dintre lumea fizică și cea meta-fizică oferă într-adevăr posibilitatea lărgirii spectrului de studiu științific spre o dimensiune acoperită tradițional de studiul teologic sau filozofic.

Progresele științifice au făcut posibile cercetările cu privire la universul din afara noastră. Lucrarea de pionierat a lui Galileo, Newton și alții ne-au făcut să privim universul prin lentilă științifică nu doar teologică. În același fel, cercetările cu privire la universul din lăuntru nostru au, cel puțin la nivel teoretic, posibilitatea de dezvoltare care să ducă în timp (mai mult sau mai puțin îndepărtat) la descoperiri nebănuite.

Cu toate acestea, dimensiunea teologică (și filosofică) rămâne un reper fundamental, *sine qua non* în cercetările științifice. Știința de exemplu poate analiza caracteristicile universului nostru sau ne poate oferi ipoteze (mai mult sau mai puțin satisfăcătoare) cu privire la origine, dar nu poate oferi o explicație satisfăcătoare cu privire la cauza primară și semnificație. Cercetările științifice pot proiecta ipoteze cu privire la cum a apărut omul, dar nu ne poate da un răspuns cu privire la motivația existenței omului. La fel, și cu privire la cercetările științifice care au ca obiectiv universul din lăuntru nostru. Știința ne poate oferi explicații tot mai bine articulate cu privire la dimen-

siunea biologică, dar nu ne poate explica satisfăcător realități meta-fizice cum ar fi conștiința de sine, dimensiunea morală, realitatea sufletului, realitatea cugetării, etc.

Simpla intersectare a științei și teologiei în ce privește conștiința, nu e suficientă pentru a oferi indicii despre realitatea conștiinței. Cum într-o experiență culinară, într-o farfurie se pot intersecta entitatea științifică cu cea estetică, simplul fapt că o putem analiza d.p.d.v. chimic și nutrițional compoziția dintr-o farfurie nu înseamnă că acest lucru ne oferă indicii cu privire la aspectul estetic al produsului culinar. Intersecția dintre două realități este benefică, dar este prea puțin satisfăcătoare pentru definirea și înțelegerea uneia în raport cu cealaltă.

Această cercetare își propune să re-analizeze ceea ce știm despre conștiință. Conștiința umană reprezintă un subiect de studiu pivotal în antropologie. Lucrarea de față analizează elementele de bază cu privire la conștiință și importanța acesteia așa cum este ea înțeleasă prin filtrul teologiei.

## **2. Conștiința: aspecte antropologice**

Conștiința umană funcționează ca un reper moral în viața omului, însă nu ca o realitate absolută, ruptă de factorii care o pot influența. Conștiința omului este definită și influențată în contextul personal (gândire, educație, formare, etc.), comunitar (familie, societate, etc.) și context religios (autoritatea textelor sacre, valorile religioase asumate, tradiția religioasă, etc.).

Elementul definitoriu în ce privește conștiința este existența unui reper moral. Discuția despre existența unei moralități obiective este una extrem de veche în dezbaterile filosofice. În antichitate, dimensiunea morală era privită ca necesară pentru virtutea și excelența umană. Pentru Platon, a trăi o viață morală

reprezenta binele suprem pentru o viață de fericire (*eudaimonia*). Astfel, fericirea sau starea de bine reprezintă ținta supremă de gândire morală, iar virtutea (*aretê*) reprezenta mijlocul prin care aceasta se obține (Frede 2017, Kries 2002). Pentru Aristotel națiunea de *eudaimonia* este atât un complex de virtuți și bine exterior, cât și noțiunea intelectuală asociată cu meditația (Yu 2001: 115).

### *2.1. Conștiința și moralitatea*

Aceste dezbateri atestă faptul că omul a fost întotdeauna în căutarea unui sens al vieții, sens care nu poate exista în afara unui cadru moral obiectiv. Atât pentru filosofi, cât și pentru teologi moralitatea și conștiința reprezintă elemente antropologice fundamentale.

Existența omului este marcată de un cadru moral obiectiv. Pentru filosofii antici, a fi moral era un lucru rațional. Moralitatea însă are nevoie de un sistem de referință absolut. Binele nu reprezintă o construcție socială, ci un sistem de referință care nu poate fi explicat decât în termenii unui Bine suprem. Omul nu poate defini conceptul de moralitate (bun/rău) într-un context al relativității. Evident că acest lucru a dus de-a lungul istoriei la dezbateri extinse cu privire la natura moralității și la modul în care această realitate obiectivă este vizibilă în conștiința umană<sup>2</sup>.

Această căutare de a înțelege natura și existența umană a fost analizată în perioada modernă de către Emmanuel Kant în *Critica Rațiunii Pure*. Kant a afirmat că două lucruri îi umplu mintea cu o admirație și un respect tot mai mare pe măsură ce

---

<sup>2</sup> Pentru o analiză succintă pornind de la argumentul moral vezi Craig 2008: 172-183.

reflectă asupra lor: „cerul înstelat de deasupra mea și legea morală din mine (Kant 1999: 351)”<sup>3</sup>. Pentru Kant, conștiința reprezenta un fel de judecată morală, o judecată bazată pe legea morală din interiorul lui. Kant a încercat să găsească o cale de mijloc între *rațiune* și *empirism*. El a definit conceptul de „unitatea conștiinței” pentru a descrie faptul că gândurile și percepțiile minții sunt legate între ele într-o unitate, într-o singură conștiință.

Această analiză asupra conștiinței umane îl va determina ulterior pe C. S. Lewis să își construiască argumentul lui pentru Dumnezeu înrădăcinat nu doar în revelația generală, ci în special în legea morală (Lewis 2001)<sup>4</sup>.

Ideea că valorile morale obiective pot exista fără a fi întemeiate pe Dumnezeu este combătută de William Lane Craig. Acesta a argumentat împotriva platonicienilor moralști atei care nu au nicio bază adecvată pentru valorile morale și a remarcat în mod corect că „valorile morale par să existe ca proprietăți ale persoanelor, nu ca simple abstracțiuni” (Craig 2008: 178). Argumentația lui subliniază corect faptul că în conflictul dintre relativismul moral secular și moralitatea fundamentată obiectiv, dimensiunea morală este o axiomă care nu poate fi explicată într-o lume limitată la realitatea fizică.

Orice analiză a conștiinței și a comportamentului uman în afara unui cadru moral absolut va sfârși într-un umanism în care relativitatea va anula orice concept de responsabilitate individuală. În paradigma umanistă, omul este bun, iar valorile sociale sunt convenții contextuale care nu au o dimensiune morală absolută. Omul devine astfel Dumnezeu.

---

<sup>3</sup> Pentru o analiză mai detaliată a viziunii lui Kant despre conștiință, vezi Eldem 2020: 110.

<sup>4</sup> Vezi și Gould 2019: 145-168.

## *2.2. Conștiința și Relativismul*

Din punct de vedere științific, studiul conștiinței este un domeniu vast de studiu. Abordarea clasică a conceptului de minte a fost conturată de René Descartes în Dualismul cartezian. Conform filozofiei sale despre minte, care este un dualism minte-corp, fenomenele mentale reprezintă o realitate care este metafizică, întrucât mintea există independent de creierul uman. Conștiința însă este percepută în studiile din ultimul secol ca parte mai degrabă a psihologiei sau neuroștiinței decât a teologiei. Acest lucru se datorează tendinței de relativizare a tuturor aspectelor de factură spirituală. În studiul său despre conștiință și efectele personale și sociale ale suprimării acesteia, Budziszewski a recunoscut că legea naturală este presupusă inconștient – chiar și când este negată în mod conștient – și de către gânditorii seculari moderni. El a remarcat că *totul* în conștiință poate fi slăbit prin neglijență și șters de cultură (Budziszewski 2010: 25). Budziszewski, un fost nihilist devenit creștin, susține în mod corect că, deși conștiința funcționează în mod universal, ea nu își îndeplinește la fel rolul de ghidare morală pentru toată lumea. Conștiința este o realitate universală a naturii umane care poate fi luată în considerare sau ignorată.

Conștiința nu poate fi explicată în afara unui cadru moral obiectiv, însă moralitatea obiectivă nu este posibilă într-un context al relativismului. Greg Epstein, președintele Organizației Capelanilor de la Harvard și Capelan la Universitatea Harvard, susține că umanismul oferă suficiente argumente pentru moralitate fără a face apel la o ființă superioară. În cartea sa, care a devenit o carte din lista al celor mai vândute cărți ale New York Times, *Good Without God: What a Billion Nonreligious People*

*Do Believe* [Bun fără Dumnezeu: Ce cred un miliard de persoane nereligioase], el argumentează faptul că moralitatea este posibilă fără ca să fie necesară existența lui Dumnezeu (Epstein 2009). În cea de-a doua parte a titlului cărții, Epstein își acreditează oarecum ipoteza prin simplul fapt că un miliard de oameni nereligioși cred în acest concept. Acest fel de argumentare este însă bazat pe eroarea logică de tip *argumentum ad populum*, o argumentare în care adevărul nu este definit de criterii obiective, ci de susținerea comunității.

### 3. Conștiința: aspecte practice

Fenomenul secularizării este un fenomen care pătrunde tot mai mult societatea în care trăim. Trecerea de la teism la deism, agnosticism, ateism și secularism se poate observa foarte bine în tendințele din ultimele două secole. Secularismul este înrădăcinat într-o concepție materialistă despre lume și viață și se manifestă prin îndepărtarea treptată a lui Dumnezeu și a dimensiunii religioase atât la nivel individual, cât și la nivel comunitar. Diferențierea dintre secularism și secularizare este esențială. Secularismul este un fenomen filosofic în care religia este văzută ca neutră, în timp ce secularizarea reprezintă tendința la nivel de societate de a înlătura valorile religioase de la nivel comunitar sau social. Efectul secularizării asupra conștiinței umane este așadar inevitabil. O societate care se secularizează va deveni inevitabil o societate în care conștiința umană își va pierde valoarea și funcția.

Dostoievski în capodopera sa *Frații Karamazov*, surprinde un aspect fundamental prezent în toate operele lui: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis!” Acest principiu, așa cum corect sublinia Sergei Kibalnik, este privit ca un fir roșu, o meta-

narativă în scrierile lui (Kibalnik 2020). Încercarea treptată de a eradica prezența lui Dumnezeu din mentalul colectiv a avut consecințe istorice tragice. De exemplu, în perioada modernă, care vestea supra-omul (*Übermensch*) prin vocea filosofică a lui Friedrich Nietzsche, așteptarea de a construi o societate ultra-dezvoltată era mare. Cu toate acestea, înlăturarea lui Dumnezeu din ecuația existenței umane (idee din celebra scriere *Așa grăit-a Zarathustra* în care se declara cu emfază faptul că „Dumnezeu este mort!”) nu a produs în decadele următoare o societate utopică sau idilică ci una în care ororile și atrocitățile celor două războaie mondiale și a multor alte conflicte au marcat în mod unic secolul XX.

### *3.1. Conștiința și terapia psihanalitică*

Umanismul și secularizarea sunt realități care s-au răsfrânt asupra omului. Influența acestor curente de gândire poate fi urmărită atât la nivel psihologic, cât și la nivel moral. Sigmund Freud, părintele psihanalizei, a argumentat puternic faptul că problema tuturor manifestărilor nevrotice umane nu este *păcatul*, ci experiențele din copilărie ale fiecărui individ, experiențe care poartă o substanță emoțională semnificativă. Ipoteza lui Freud a fost percepută de mulți ca fiind revoluționară în ce privește studiul ființei umane. Rezultatul acestei ipoteze de lucru a fost faptul că d.p.d.v. psihologic în secolul XX soluția la orice disfuncționalitate ce ține de psihicul omului, de acum încolo va aparține de domeniul psihologiei și psihiatriei. Procedurile terapeutice aveau să înlătore dimensiunea spirituală și să se îndrepte înspre psihanaliză (Coyne 2020).

Descoperirile epocale însă nu s-au dovedit a fi nici pe departe atât de promițătoare precum erau proclamate. Orval

Hobart Mowrer, unul dintre cei mai importanți psihologi ai secolului XX, este cunoscut pentru cercetările sale în domeniul terapiei comportamentale, dar și pentru poziția sa împotriva tendinței de a trece de la conceptul de „păcat” la cel de „boală”. Mowrer a recunoscut faptul că, în timp ce psihologii au anunțat eliberarea de păcat, ca o mare realizare, prin faptul că omul nu mai este „păcătos” ci „bolnav” ne-am trezit că am tăiat însăși rădăcinile ființei umane. În încercarea omului de a deveni amoral și neutru din punct de vedere etic, rezultatul nu s-a concretizat în eliberarea omului prin terapie comportamentală (Hobart 1960)<sup>5</sup>. Joubert Callie a argumentat într-o manieră obiectivă că, pe măsură ce psihiatria a preluat concepte biblice și le-a secularizat, psihiatrii s-au confruntat cu mai multe provocări fundamentale, neputând scăpa de criza lor (Joubert 2014). Deși concepte precum păcatul erau considerate restrictive pentru cercetare, oamenii de știință folosesc concepte teologice și morale precum păcatul, conștiința, iertarea etc. nu ca pe niște concepte secularizate, ci ca instrumente vitale în domeniul psihiatric (Lewis, Whitley 2012).

### 3.2. *Conștiința și „necesitatea” păcatului*

Karl Menninger, un psihiatru renumit al secolului XX, a efectuat cercetări ample asupra condiției umane. Printre publicațiile sale, cartea „Ce s-a întâmplat cu păcatul?” reliefează efectele eliminării conceptului de păcat din conștiința umană. El a evidențiat tendința societății moderne de a respinge ideea de păcat uman și de a înlocui acest concept cu unul medical sau

---

<sup>5</sup> Pentru un răspuns la teoria lui Mowrer, vezi Pohlman 1961 și Becker, 1966.



psihologic, cum ar fi boală, disfuncție, sindrom, tulburare și așa mai departe. Rezultatul acestei tendințe este că oamenii nu mai sunt considerați responsabili pentru acțiunile lor. Menninger remarcă faptul că astăzi nu se mai vorbește despre noțiunea de păcat, deși acesta era un concept fundamental folosit de profeți. „Era un cuvânt care era cândva în mintea tuturor, dar acum se aude rar sau chiar deloc. Înseamnă asta că nu există păcat implicat în toate problemele noastre - păcat cu un eu la mijloc (n.b. în limba engleză cuvântul pentru păcat – sin are la mijloc pronumele personal eu – I)? Nu mai este nimeni vinovat de nimic?” (Menninger 1974: 13). Dacă eliminăm noțiunea de păcat din ecuația umană, descoperim faptul că problema nu a fost rezolvată, ci din contră, amplificată.

Karl Menninger a afirmat că dacă și-ar putea convinge pacienții din spitalele de psihiatrie că păcatele lor sunt iertate, 75% dintre ei ar putea ieși de acolo a doua zi. Acest lucru arată rolul vital pe care dimensiunea spirituală a păcatului și a iertării le au pentru om. A încerca să definim o antropologie ruptă de hamartiologie și soteriologie înseamnă a goli antropologia de conținut și sens.

Într-un sistem de lucru naturalist umanist, noțiunea de păcat este înlăturată, deoarece păcatul reprezintă un atac la valorile de bază ale umanismului. Păcatul din interior este înlocuit cu o boală din exterior, iar dacă această „boală” nu poate fi diagnosticată sau tratată, vina nu aparține pacientului, ci limitărilor tratamentului medical sau psihologic. Rezultatul unei astfel de abordări este că omul devine scutit de orice fel de responsabilitate morală pentru acțiunile sale. O astfel de excludere ar echivala cu o amnistie pentru orice act reprobabil, iar conceptul de justiție morală sau socială ar fi pur și simplu anulat. Dacă omul nu mai este vinovat, ci doar bolnav, atunci

vinovăția nu mai este o realitate inerentă caracteristică omului, ci o realitate externă abstractă.

Conștiința umană nu poate funcționa în afara unui sistem moral. Păcatul reprezintă în sensul acesta un rău „necesar”. Necesitatea existenței răului nu este una ontologică, ci funcțională care ne face să încadrăm discuția despre conștiință într-un cadru moral cu toate implicațiile acestui cadru. Existența păcatului e o mărturie cu privire la existența sufletului și implicit necesitatea conștiinței, în timp ce existența conștiinței e o mărturie cu privire la existența sufletului și realitatea păcatului.

#### **4. Conștiința: aspecte teologice**

Conștiința reprezintă o realitate intrinsecă a sufletului uman care funcționează asemenea unei busole morale. Această realitate face ca valorile fundamentale ale persoanei să fie aplicate voit existenței umane prin intermediul capacităților cognitive sau emoționale. Conștiința induce o stare emoțională de împlinire în momentul în care trăirea este sincronizată cu sistemul de valori morale (intrinsec sau extrinsec) și o stare de vinovăție și disconfort în momentul în care trăirea este în contrast cu sistemul de valori. Freud a argumentat că de fapt în spatele căutării noastre de Dumnezeu sau a conceptului de zeitate stă nevoia noastră de un tată. În felul acesta mintea noastră îl „inventează” pe Dumnezeu ca pe o figură paternă care ne va satisface în cele din urmă nevoia noastră intrinsecă. Cu toate acestea, Scriptura ne oferă perspectivă în care nu omul în „inventează” pe Dumnezeu, ci Dumnezeu îl creează pe om. Omul s-a înstrăinat însă de Dumnezeu și, prin urmare, toată existența sa în afara acestei relații divine este neîmplinită. Ființa umană este o entitate psihosomatică ce funcționează într-o relație strânsă între

minte și corp. Din punct de vedere teologic, omul nu are un suflet; omul este un suflet care are un trup.

Deși teologia biblică a valorii trupurilor noastre este importantă și existența noastră este condiționată de realitatea noastră suflet-corp, corpurile noastre fizice au o importanță secundară în raport cu sufletele noastre. Teologia biblică a minții noastre este integrată în întregul concept de suflet și conștiință.

Din punct de vedere biblic, conștiința face parte din sufletul uman (ψυχή *psuchē*) și reprezintă lucrarea interioară a legii divine care depune mărturie despre realitatea morală, funcționând ca un judecător interior de auto-condamnare sau de auto-aprobare (Rom. 2.14-15). Termenul pentru conștiință este συνείδησις (*suneidēsis*) reprezintă conștiința morală ca o capacitate dată de divinitate de a realiza introspecția și autoevaluarea (συν – împreună + εἶδω *eidō* a vedea, a cunoaște, a percepe). Termenul latin *conscientia* are același sens cu termenul grecesc: a ști împreună (*con + scientia*).

#### *4.1. Termenul de conștiință în Vechiul Testament*

În Vechiul Testament nu există nici un termen tehnic care să descrie *conștiința*. Acest aspect nu înseamnă lipsa ideii de conștiință în gândirea iudaică, ci mai degrabă trebuie definit în contextul sistemului iudaic de concepție despre ființa umană. Spre diferență de cultura grecească unde avem un termen consacrat pentru conștiință, gândirea iudaică are o înțelegere holistă cu privire la om care include funcțiile pe care noi le asociem în mod tradițional cu conștiința.

Conștiința este văzută în general funcționând ca o voce divină interioară din inima omului. Spre diferență de concepția

modernă despre inimă ca și sediul emoțiilor, în gândirea iudaică inima reprezintă sediul întregii personalități.

*Locul gândirii:*

**Geneza 6:5** Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ, și că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău.

**Deuteronom 18:21** Poate că vei zice în inima ta: „Cum vom cunoaște cuvântul pe care nu-l va spune Domnul?”

**Psalmi 53:1** Nebunul zice în inima lui: „Nu este Dumnezeu!” S-au stricat oamenii, au săvârșit fărădelegi urâte, nu este nici unul care să facă binele.

**Isaia 32:6** Căci nebunul spune nebunii, și inima lui gândește rău, ca să lucreze în chip nelegiuit, și să spună neadevăruri împotriva Domnului, ca să lase lihnit sufletul celui flămând, și să ia băutură celui însetat.

*Locul emoțiilor:*

**2 Regi 22:19** Pentru că ți s-a mișcat inima, pentru că te-ai smerit înaintea Domnului ...

**Psalmi 4:7** Tu-mi dai mai multă bucurie în inima mea, decât au ei când li se înmulțește rodul grâului și al vinului.

**Psalmi 16:9** De aceea inima mi se bucură, sufletul mi se veselește și trupul mi se odihnește în liniște.

*Locul voinței:*

**Deuteronom 6:5** Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta.

**1 Regi 8:61** Inima voastră să fie în totul a Domnului, Dumnezeului nostru, cum este astăzi, ca să urmați legile Lui și să păziți poruncile Lui.”

**1 Regi 11:9** Domnul S-a mâniat pe Solomon, pentru că își abătuse inima de la Domnul, Dumnezeul lui Israel, care i Se arătase de două ori.

**2 Cronici 17:6** Inima lui s-a întărit din ce în ce în căile Domnului, și a îndepărtat din Iuda chiar și înălțimile și idoli.

**Psalmi 95:8** Nu vă împietriți inima, ca la Meriba, ca în ziua de la Masa, în pustie,

*Locul conștiinței:*

**Psalmi 16:7** Eu binecuvânteț pe Domnul, care mă sfătuiește, căci până și noaptea îmi dă îndemnuri inima.

**Psalmi 27:8** Inima îmi zice din partea Ta: „Caută Fața Mea!” și Fața Ta, Doamne, o caut.

**Psalmi 139:23** Cercetează-mă, Dumnezeule, și cunoaște-mi inima! Încearcă-mă, și cunoaște-mi gândurile!

**Eclesiastul 3:11** Orice lucru El îl face frumos la vremea lui; a pus în inima lor chiar și gândul veșniciei, măcar că omul nu poate cuprinde, de la început până la sfârșit, lucrarea pe care a făcut-o Dumnezeu.

Gândirea iudaică ne obligă așadar să urmărim conceptul de inimă în înțelegerea aspectului de conștiință. Termenul din Vechiul Testament pentru inimă este **לֵב** (*lev*), un termen care acoperă și aspectul de conștiință. Acest lucru ne face să înțelegem faptul că aspectul de conștiință este mai degrabă parte intrinsecă a ființei umane, parte a ADN-ului ființei, nu o funcție adiacentă a sufletului.

#### *4.2. Termenul de conștiință în Noul Testament*

Termenul din Noul Testament pentru conștiință este **συνείδησις** (*suneidēsis*) și apare de 31 de ori în textul biblic:

Evanghelia după Ioan (1x); Fapte (2x); Pavel (20x); Evrei (5x); Petru (3x). Cele mai multe ocurențe ale termenului conștiință sunt în scrierile pauline. Conștiința este strâns legată de lucrarea Duhului Sfânt. Prima lucrare a Duhului este sa dovedească lumea vinovată în ce privește păcatul, iar această convingere înseamnă muștrarea conștiinței prin demascarea păcatului. Conștiința îndeplinește rolul unui judecător intern prin care Dumnezeu își face cunoscută voia Lui în sufletul omului prin lucrarea specială a Duhului Sfânt.

Omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu prin revelația generală (natură), revelația specială (Scriptură, descoperirea lui Isus Cristos – Evrei 1:1-3, lucrarea Duhul Sfânt – Romani 9:1), dar și prin conștiință (Romani 2:14-15). În ce privește lucrarea Duhului Sfânt, Evanghelia după Ioan prezintă faptul că lucrarea specială a Duhului Sfânt, odată cu venirea lui în lume, va fi să dovedească lumea vinovată în ce privește păcatul, neprihănirea și judecata. Rolul Duhului Sfânt în calitate de *παράκλητος* (*paraklētos*) denotă funcția de consilier, apărător/avocat și de martor.

#### *4.3. Natura conștiinței: între obiectivitate și subiectivitate*

Conștiința nu este neapărat un arbitru sau un judecător moral obiectiv, ci mai degrabă un judecător intern care poate lua decizii corecte, dar care poate fi și corupt. Conștiința este un reper de factură morală care în ultimă instanță poate fi influențat sau chiar redefinit. Conștiința poate fi influențată pe măsură ce sistemul de valori al omului este definit. Conștiința omului este supusă influenței prin rațiune, voință și sentimente, creându-se astfel o interdependență: conștiința influențează voința, gândirea și sentimentele umane și vice-versa.

#### *4.4. Obiectivitatea conștiinței*

Apostolul Pavel subliniază faptul că în ființa umană este incorporată cu o lege internă la nivelul cugetului. Faptul că oamenii care nu au o lege din partea lui Dumnezeu se ghidează după o lege similară cu legea divină, este dovada faptului că lucrarea legii lui Dumnezeu este inserată la nivelul cugetului uman, astfel că gândirea omului produce fie învinovățire și dezvinovățire (Romani 2:14).

În ce privește evaluarea slujirii lui, Pavel subliniază faptul că el face lucrarea cu o conștiință curată, de aceea el nu se judecă pe sine însuși. Evaluarea cea mai importantă este așadar evaluarea pe care o face Dumnezeu, nu evaluarea pe care o fac oamenii. Pavel subliniază că tot ceea ce el face este supus conștiinței sale care nu îl învinovățește (1 Cor. 4.3-5).

#### *4.5. Coruperea conștiinței*

Apostolul Pavel își începe Epistola către Romani adresându-se societății celei mai dezvoltate din acea vreme, prezentând decăderea umană. Înțelegerea conceptului de păcat este așadar punctul de pornire în înțelegerea neprihănirii lui Dumnezeu care se primește prin credință (tema teologică centrală a cărții). Decăderea umană reprezintă problema fundamentală a omenirii, chiar dacă în vremea respectivă Roma reprezenta apogeul dezvoltării umane.

În acest context al decăderii umane, discuția despre cugetul omului trebuie să aibă în vedere faptul că omul este afectat de starea de păcat. Cugetul funcționează ca un reper moral sau ca o voce interioară divină. Totuși, așa cum prezintă și apostolul Pavel, în starea de păcat omul poate ajunge nu doar să trăiască contrar cu valorile morale interne, dar să își inverseze radical

valorile. Această degradare a valorilor morale se poate observa și în degradarea cugetului.

Conștiința umană nu reprezintă garanția că ceea ce un om consideră a fi corect este într-adevăr corect. Conștiința nu e o unealtă necesar obiectivă pe care trebuie să o urmăm în totalitate. Conștiința poate fi slăbită sau chiar coruptă. În Romani 14 apostolul Pavel tratează problema conștiinței și a modului în care trebuie să ne raportăm unii la alții având în considerare încredințarea fiecăruia. Exemplul pe care Pavel îl oferă are în vedere mâncarea, băutura sau respectarea zilelor de închinare (Rom. 14:1; Rom. 15:1). Conștiința creștină poate fii slabă sau slăbită.

Apostolul Pavel îi scrie lui Timotei despre faptul că unii oameni și-au „pierdut cugetul”. Asocierea dintre credință și cuget este esențială în teologia paulină (1 Tim 1:5, 3:9). Aspectul pe care apostolul Pavel îl subliniază este că atunci când cineva își pierde curăția cugetului își pierde implicit și credința (1 Tim. 1:19). Termenul folosit în v.19 este unul maritim și denotă un naufragiu (verbul este ναυγέω *nauageō*). Acest lucru este prezentat în contrast cu învățătorii falși care au respins vocea conștiinței. Expresia folosită în prezentarea acestei realități este însemnarea conștiinței cu fierul roșu (1 Tim. 4:2). Verbul folosit este καυτηριάζω *kautēriazō* și sugerează faptul că ignorarea conștiinței este similară cu acțiunea de a însemna cu un fier încins (cauterizare) un animal sau un sclav. Însemnarea cu fierul roșu era practică ca și element de marcare (pentru a evidenția apartenența), dar și ca pedeapsă (vezi însemnarea pe frunte în scrierea lui Apuleius, *Măgarul de aur* 9; 3 Macabei 2:29). Cauterizarea implica nu doar identificarea ireversibilă prin plasarea fierului încins pe piele, dar și distrugerea simțurilor în zona cauterizată. Însemnarea în cuget are exact această



dimensiune spirituală de însemnare a unei conștiințe care aparține diavolului și care și-a pierdut capacitatea de a simți.

#### *4.6. Funcția spirituală a conștiinței*

O conștiință coruptă poate funcționa ca o barieră în calea lucrării lui Dumnezeu. În momentul convertirii lui Pavel, întrebarea pe care Isus i-o pune atunci când i se revelează este: „Ți-ar fi greu să arunci înapoi cu piciorul într-un țepuș?” (Fapte 9:5 și 26:14). Această frază nu apare în majoritatea textelor grecești în 9:5 dar apare în traduceri din limba latină, Vulgata, Peshita și unele manuscrise grecești (Codex E și 431). Țepușul era un băț lung și ascuțit (vârf metalic), folosit pentru a împunge boii atunci când erau legați de jug. Animalul lovea cu piciorul în el, dar învăța prin durere că e mai bine să se supună decât să lovească cu piciorul într-un țepuș. Expresia are același substrat din Vechiul Testament în care omul nu trebuia să acționeze cu încăpățănare împotriva lui Dumnezeu (Psalmul 32:9 Nu fiți ca un cal sau ca un catâr fără pricepere). Semnificația expresiei într-un astfel de context are sensul de a nu te împotrivi lui Dumnezeu<sup>6</sup>.

Lucrarea Duhului Sfânt în conștiința umană are de-a face cu convingerea de păcat, asumarea vinovăției, acceptarea iertării și mântuire. Această convingere din partea Duhului Sfânt se materializează în termenii în care omul când a păcătuit este invitat să se apropie de Dumnezeu pentru a găsi iertare. Lucrarea Diavolului este exact opusă. Diavolul încearcă să convingă omul

---

<sup>6</sup> Expresia era consacrată în cultura grecească. Ea apare în *Bacantele* o tragedie greacă antică, scrisă de Euripide în care Dionisius spune: „Mai degrabă l-aș sacrifica decât să dau cu piciorul în țepuș; tu ești un muritor, el un zeu”. Expresia are la bază încăpățănarea lui Pentheus, un muritor care provoacă un zeu (Dionisius).

păcătos că trebuie să se îndepărteze de Dumnezeu, deoarece Dumnezeu urăște păcatul.

Diavolul minimalizează bunătatea și iertarea lui Dumnezeu și deseori creează sentimente false de vinovăție prin care iertarea divină este subminată ca și când nu ar fi avut loc. Diavolul creează în conștiința umană fie sentimente de vinovăție falsă (ca și cum iertarea nu a avut loc - 1 Ioan 1.9), fie sentimente de nevinovăție falsă (ca și cum păcatul nu există – 1 Ioan 1.10). Problema vinovăției este extrem de delicată în ce privește conștiința. Vinovăția este lucrarea Duhului Sfânt, dar poate fi totodată și o lucrare a Diavolului. Diavolul contraface în esență toate lucrările lui Dumnezeu, inclusiv lucrarea de dovedire a vinovăției. În conștiința umană întotdeauna va exista pericolul de a simți vinovăție față de păcatele iertate. Aceasta este lucrarea Diavolului, o lucrare de acuzație demonică ce poate produce o conștiință patologică ce nu are nimic de-a face cu convingerea Duhului Sfânt (ex: vinovăția și cererea de iertare cu privire la păcate iertate 1 Ioan 1:9; vinovăția falsă resimțită în cazul persoanelor care au fost victima unei infracțiuni etc.).

## 5. Concluzii

Tânjirea ființei umane spre o realitate care se află dincolo de lumea fizică. Dimensiunea sufletului și a conștiinței umane nu pot fi explicate în mod satisfăcător printr-o abordare naturalistă, pur biologică sau psihologică. Dintr-o perspectivă teologică, conștiința nu este o simplă trăsătură cognitivă a creierului nostru sau o funcție mentală. Conștiința noastră reflectă existența sufletului nostru care este creat de Dumnezeu.

Conștiința este în general văzută de lumea modernă ca un defect care le răpește oamenilor stima de sine (MacArthur 2005:

36). În studiul de neuroetică pe care Ben Mijuskovic l-a realizat, reiese faptul că tulburările de conștiință sunt conceptualizate în moduri radical diferite de către oamenii de știință, teologie și etică în funcție de raportarea la valorile creștine. Mijuskovic admite faptul că atunci când vorbim despre *eu* conștient, teologia creștină va ridica în mod corect problema sufletului (Mijuskovic 2017: 106).

Dimensiunea teologică este necesară în studiul despre conștiința umană. Din perspectivă biblică, conștiința umană funcționează ca un reper moral pe care Dumnezeu l-a plasat în om, un reper care mărturisește despre faptul că omul este păcătos. Problema păcatului a fost analizată amplu de către psihologia modernă, dar această problemă intrinsecă a conștiinței umane ne obligă să luăm în considerare dimensiunea morală ca fiind necesară în înțelegerea rolului conștiinței.

## **Bibliografie**

- Becker 1966 = Russell J. Becker, *Sin, Illness and Guilt* in „The Christian Century” 83, nr. 33, 1007-1009.
- Budziszewski 2010 = J. Budziszewski, *The Revenge of Conscience: Politics and the Fall of Man*, Eugene, Wipf and Stock.
- Coyne 2020 = Ryan Coyne, *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud. By Andrew Dole* in „Journal of the American Academy of Religion” 88, no. 2, pp. 615-618.
- Craig 2018 = William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Wheaton, Crossway.
- Eldem 2020 = Umut Eldem, *Kant’s Conception of Conscience*, in „Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy” 1, no. 11, pp. 110-131.
- Epstein 2009 = Greg M. Epstein, *Good without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe* New York, William Morrow.

- Frede 2017 = Dorothea Frede, *Plato's Ethics: An Overview* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Stanford, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Gould 2019 = Paul M. Gould, *Cultural Apologetics: Renewing the Christian Voice, Conscience, and Imagination in a Disenchanted World*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Academic.
- Hobart 1960 = Mowrer, O. Hobart, "Sin": *The Lesser of Two Evils* in „American Psychologist”, nr. 15, pp. 301-314.
- Joubert 2014 = Callie Joubert, *A Christian Response to the Crisis in Psychiatry* in „Answers Research Journal”, nr. 7, pp. 173-187.
- Kant 1999 = Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kibalnik 2020 = Sergei A. Kibalnik, "If There Is a God, Then Anything Is Permitted" (*Dostoevsky's Meta-Theme in Jacques Lacan's Psychoanalytic Interpretation*) in „Studies in East European Thought” 72, nr. 3, pp. 227-239.
- Kries 2002 = Douglas Kries, *Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary*, in „Traditio” nr. 57, pp. 67-83.
- Lewis 2001 = C. S. Lewis, *Mere Christianity*, New York, Harper Collins.
- Lewis, Whitley 2012 = Sara E. Lewis and Rob Whitley, *A Critical Examination of "Morality" in an Age of Evidence-Based Psychiatry* in „Culture, Medicine, and Psychiatry” 36, nr. 4, pp. 735-743.
- MacArthur 2005 = John F. MacArthur, *The Vanishing Conscience: Drawing the Line in a No-Fault, Guilt-Free World*, Nashville, Thomas Nelson.
- Menninger 1974 = Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?*, New York, Hawthorn Books.
- Mijuskovic 2017 = Ben Mijuskovic, *Consciousness and Loneliness: Theoria and Praxis*, London and New York, Bloomsbury T&T Clark.
- Parnia 2011 = Sam Parnia, *Ultima frontieră. Un studiu înnoitor asupra vieții și a morții*, București, Editura Humanitas.
- Pohlman 1961 = Edward Pohlman, *Psychologists Take Another Look at Sin* in „The Journal of Pastoral Care” 15, nr. 3, pp. 144-152.

Yu 2001 = Jiyuan Yu, *Aristotle on "Eudaimonia": After Plato's "Republic"* in „History of Philosophy Quarterly” 18, nr. 2, pp. 115-138.

**HUMAN CONSCIENCE:  
BIBLICAL, ANTHROPOLOGICAL AND PRACTICAL  
ASPECTS**

Abstract

Human conscience is an intrinsic reality of the human soul that functions as a moral compass. For both philosophers and theologians, morality and conscience are fundamental anthropological elements. The dimensions of the human soul and conscience cannot, however, be satisfactorily explained by a naturalistic, purely biological, or psychological approach. From a theological perspective, consciousness is not simply a cognitive feature of our brain or a mental function. Our consciousness reflects the existence of our soul which is created by God.

This paper examines the basics of consciousness and its importance as understood through the filter of theology. The defining element regarding consciousness is the existence of an absolute moral reference point. Man has always been in search of a meaning to life, a meaning that cannot exist outside an objective moral framework. From a biblical point of view, conscience fulfils the role of an internal judge by which God makes known His will in the human soul through the special work of the Holy Spirit. Conscience is not necessarily an arbiter or objective moral judge, but rather an internal judge who can make right decisions, but who can also be corrupt.

The present research examines the biblical and anthropological aspects essential to the study of human conscience, but also how the reality of conscience is reflected at the practical level.

**Keywords:** *conscience, morality, soul, sin, anthropology, God.*

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

# HOW GÖDEL'S INCOMPLETENESS THEOREM COMPLETELY REFUTES MATERIALISM

Charles Edward White<sup>1</sup>

Carl Sagan began his epic television series *Cosmos* with his atheist credo: “The cosmos is all that is or ever was or ever will be” (Sagan 1980: 4). He was wrong, and Kurt Gödel tells us so. What Gödel tells us is that mathematics is incomplete. The story of this astonishing discovery starts in the eighteenth century, when the Scottish philosopher David Hume challenged Galileo’s idea that mathematics is the language in which God has written the laws of nature. David Hume probably never told this joke, but it illustrates a central tenet of his philosophy:

Two men are riding on a train from London to Edinburgh. One of the men is reading a book, and after he finishes each page, he rips it from the volume and casts it out the window. After observing this action for a few minutes, the other man inquires, “Sir, why are you throwing book pages out of the train window?” “Why,” the first man replies, “obviously to keep the elephants off the tracks. If we should collide with an elephant a great loss of life could result.” “But, sir,” cried the second man, “there are no elephants on the tracks!” To which the first man responds, “Effective, isn’t it?”

---

<sup>1</sup> Spring Arbor University, Spring Arbor, MI, USA.

What makes this joke funny is that the first man thinks his throwing the torn pages from the train is what keeps elephants off the tracks, when the real reason is that elephants do not roam loose through Great Britain. Hume would never make such a mistake about cause and effect because he denied that there is any sure way to reason about causes and effects. Since there is no way to reason about cause and effect, there can be no laws of nature. If there are no laws of nature, then mathematics cannot describe them.

Reacting to Hume, the German philosopher Immanuel Kant proposed that even if we cannot be sure that mathematics works in the external world, we can know that it does work inside our minds by the laws of reason. Kant had saved math in our minds by taking it out of the world.

Kant's assertion raised the further problem: Does math even work inside our minds? This inquiry set mathematicians the task of shoring up the foundations, of proving that all mathematics is securely founded on reason. Beginning by establishing that one plus one equals two, a later German philosopher, Gottlob Frege, worked out a system by which he thought he had demonstrated that arithmetic and algebra were reasonable and logically consistent. Frege's system was based on set theory and included the possibility of nesting sets, of having a set made up of other sets. It even allowed for the possibility of establishing a set of all sets that do not contain themselves. But when he was just getting ready to publish his *magnum opus*, *The Foundations of Arithmetic*, he got a letter from Bertrand Russell. Russell showed him that the set theory on which Frege had based his whole work was logically inconsistent. Russell pointed out that the existence of a set of all sets that do not contain themselves is logically impossible.



The contradiction Russell demonstrated can be illustrated in a number of ways; one common one is the so-called Liar's Paradox. Paul the Apostle alludes to it in his letter to Titus who was serving on Crete. In 1:12 he says, "One of their own prophets has said, 'Cretans are always liars'" The problem with a liar telling you that he always lies is that if he is telling you the truth he is lying, and if he is lying, he is telling you the truth. Thus the statement is both true and false; so it is absurd. Hence Frege's solid foundation for mathematics rested on an absurdity. No wonder Frege was shaken when he got Russell's letter. "Arithmetic is tottering", he shuddered <sup>2</sup>. Here is how Russell explains it:

I was led to this contradiction by considering Cantor's proof that there is no greatest cardinal number. I thought, in my innocence, that the number of all the things there are in the world must be the greatest possible number, and I applied his proof to this number to see what would happen. This process led me to the consideration of a very peculiar class. Thinking along the lines which had hitherto seemed adequate, it seemed to me that a class sometimes is, and sometimes is not, a member of itself. The class of teaspoons, for example, is not another teaspoon, but the class of things that are not teaspoons, is one of the things that are not teaspoons. There seemed to be instances that are not negative: for example, the class of all classes is a class. The application of Cantor's argument led me to consider the classes that are not members of themselves; and these, it seemed, must form a class. I asked myself whether this class is a member of itself or not. If it is a member of itself, it must possess the defining property of the class, which is to be not a member of itself. If it is not a member of itself, it must

---

<sup>2</sup> See Kline 1980: 74-76; Barr 2003: 279-280 and Penrose 1994: 65.

not possess the defining property of the class, and therefore must be a member of itself. Thus each alternative leads to its opposite and there is a contradiction. At first I thought there must be some trivial error in my reasoning. I inspected each step under logical microscope, but I could not discover anything wrong. I wrote to Frege about it, who replied that arithmetic was tottering and that he saw that his Law V was false. Frege was so disturbed by this contradiction that he gave up the attempt to deduce arithmetic from logic, to which, until then, his life had been mainly devoted. Like the Pythagoreans when confronted with incommensurables, he took refuge in geometry and apparently considered that his life's work up to that moment had been misguided (Russell 1959).

### **The Incompleteness Theorem**

Wondering what other branches of mathematics were tottering, many mathematicians began searching for previously unrecognized holes in their arguments. Russell himself proposed that mathematics could be based on logic itself. Henri Poincaré thought it could be founded on intuition. A group of French mathematicians, publishing under the pseudonym of Nicholas Bourbaki returned to an updated set theory. David Hilbert called his solution "Formalism". In 1928 Hilbert clarified the task by challenging all mathematicians with three questions: 1. Is mathematics complete? That is, can it prove that all its theorems are true? 2. Is mathematics consistent? Does every part agree with every other part? 3. Is mathematics decidable? Can every mathematical statement proved or disproved? Mathematicians all over the world took up the challenge.

Their quest came to an end in 1930, when Kurt Gödel announced his earth-shattering "incompleteness theorem". This idea is one of the intellectual milestones of the twentieth

century; thinkers rank it with the discoveries made by Newton, Einstein, and Heisenberg. Gödel proved that no system of mathematics will be able to prove itself completely. The “incompleteness” consists in the fact that there will always be true mathematical statements that no system will be able to prove. How Gödel proved this startling result is beyond the scope of this article, but that it is true is universally recognized (Barr 2003: 279-288).

A way of demonstrating the incompleteness theorem involves a mathematical system, called S1, which consists of the set of odd and even whole numbers and the addition operation. A true mathematical statement that can be made about this set is that no three odd numbers within it will add up to twenty. But it is impossible to *prove* the truth of this statement within the system, because we are limited to using only addition. If we go outside S1, however, it is easy to show that three odd numbers can never make twenty:

1. Let X, Y, and Z be any whole numbers.
2. Then  $(2X + 1)$ ,  $(2Y + 1)$ , and  $(2Z + 1)$  are odd numbers.
3. Assume that  $(2X + 1) + (2Y + 1) + (2Z + 1) = 20$ .
4. Then  $2(X + Y + Z) + 3 = 20$ .
5. Then  $2(X + Y + Z) = 17$ .
6. Then  $(X + Y + Z) = 8.5$
7. But by number theory, the set of whole numbers is closed under addition (one can never get fractions by adding whole numbers) so statement 6 is false.
8. Therefore statement 3 must also be false, and no three odd whole numbers add up to twenty.

A skeptic might suggest that we modify system S1 to include number theory, fractions, and multiplication, and that we call the new system S2. So now, with system S2, we *will* be

able to prove that no three odd numbers can combine to make twenty. Okay. But there is at least one true mathematical statement we can make about S2 that is unprovable by that system: S2 cannot tell us the answer to the equation  $4(1/1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9)$ . (In case you do not recognize the series, the answer is pi.) Now, if we upgrade S2 to S3 by adding transcendental numbers, such as pi, we can prove the statement, but there will still be at least one true statement about S3 that is unprovable in S3. What Gödel proved “indisputably” is that this process can go on forever; hence, all mathematical systems are incomplete (Penrose 1994: 65).

### **A Chess Demonstration**

About ten years after Gödel’s discovery, Alan Turing, regarded as the father of computer science and artificial intelligence, applied this thinking to computers. He realized that working a mathematical system is what a computer does. Thus, if all mathematical systems are incomplete, then the machines that implement those systems must also be incomplete as well. He showed that even a “Turing Machine”, an imaginary computer of infinite speed and capacity that could run forever, could never prove that no three odd numbers add up to twenty, if it were programmed to use only odd and even numbers and addition (our S1). Since there is an infinite quantity of odd and even numbers, both positive and negative, the computer would never run out of integer triplets to evaluate. It would find that none of them equaled twenty, but it could never exhaust the infinite number of combinations, and so it could never prove the theorem (Barr 2003: 211 and Reid 1962: 174–178).



Answer: White should not take the rook. Black has a strong material advantage with its bishop and two rooks, but White's pawns have formed a wall that cannot be breached unless White itself creates an opening by taking Black's rook. Otherwise, there is no way for Black to move any of its pieces into a position to threaten White's king. Therefore, White should move its king around behind this impregnable defense until a fifty-move draw occurs.

This solution is obvious to any but a novice human player, but it escaped Deep Thought, the best chess-playing computer of its day (the 1980s). Despite being able to beat several grandmasters, the computer took the rook and suffered the inevitable loss.

The reason a human gets the draw and the computer loses in this situation is that the computer never "sees" the pawn barrier. It "sees" the individual pawns but never "realizes" that they together are invincible. It can follow algorithms and evaluate the possible moves, but it will never "understand" that White is safe as long as the barrier stands (Seymour, Norwood 1993: 23-26 cited in Penrose 1994: 46-47). Of course, the computer could be reprogrammed to cope with pawn barriers, but because of Turing's insight there will be at least one ploy a person could imagine that the computer could not anticipate. The computer could then be reprogrammed to accommodate that strategy, and the person could then find another new one, and so on until the computer had mastered all possible games of chess, a number<sup>3</sup> estimated to be  $10^{120}$ .

---

<sup>3</sup> See "Shannon number" in Wikipedia.

## **A Qualitative Difference**

Turing's adaptation of Gödel's finding prompted Oxford philosopher John Lucas to realize that if computers could never solve some problems whose solutions are obvious to humans, then there must be an essential difference between human minds and machines. He wrote, "Gödel's theorem seems to me to prove that Mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines" (Lucas 1963: 255). The difference between a human mind and a computer is not just quantitative but qualitative. It is not simply a matter of degree, but of kind. Minds and computers must therefore be different in their ontology, not just in their power. What Lucas means by "Mechanism" is also called "materialism", the belief that energy, matter, time, and space – the elements of the cosmos – are all there is.

Another Oxford thinker, mathematical physicist Roger Penrose, builds on the thought of Gödel, Turing, and Lucas to argue not only that minds and machines are fundamentally different, but also that certain aspects of human thought can never be rivaled by computers. Computers perform "computations", but human minds engage in "conscious thinking".

One suggested way to tell if there is a difference is to run a "Turing test". There are various modes of the test, but a common one is to have a person, called a judge or evaluator, communicate via keyboard with two or more conversation partners who are hidden from view. One of those partners is a computer, and the idea is for the judge to try to structure the conversations in such a way as to be able to tell the real people from the computer. If the computer is able to "fool" the judge into thinking it is another person, that supposedly demonstrates that conscious thought can

be reducible to computation, and that therefore, some form of materialism must be right.

Computers have, in fact, on several occasions been able to convince human evaluators that they, too, were human. Some people have concluded that, since people couldn't always tell whether their conversation partner was human or mechanical, it must be true that computers are able to "think" as well as people.

But a little more thought will show this to be a rash conclusion. One victory for the computer happened when it was programed to sprinkle a few typing mistakes into its answers. The judges, assuming that only a real person would make mistakes, were fooled. But this kind of subterfuge simply underscores how different people and computers are. The only reason the computer was able to "fool" the humans was that other human programmers, knowing how people think, were able to build misleading "mistakes" into the computer's output. This clever strategy was imagined by people, not thought up by the computers themselves. So, instead of proving that computers think, this result showed that only people create clever ideas (Batson 2014).

### **More than Material**

The creation of new ideas, or "outside the box" thinking, is exactly what Gödel's work envisioned. Computers are designed for systematic thinking, and Gödel showed that such systematic thinking can never produce complete results. The incompleteness theorem shows that the answer to the question, "Can there ever be a general method for solving all mathematical problems?" is "No". Because no mathematical system can prove all of its truths, and all computers depend on mathema-



tical systems, the answer to the question, “Can a computer ever think exactly like a person” is also “No”.

Thus, Constance Reid’s book on higher mathematics concludes by saying, “Now it is established – with all the certainty of logical proof – that machines will never, even in theory, replace mathematicians” (Reid 1962: 178, note 5). The reason computers will never replace mathematicians – or even ordinary people – is that people think in ways that computers can never duplicate.

If human minds cannot be reduced to computers made of silicon and steel, then they also cannot be reduced to computers made of protoplasm and protein. Our minds must therefore be more than our physical brains. A mind must have an immaterial component that is different from the physical matter of the brain. Since there is more to the human mind than the material of the physical brain, something immaterial must exist in the universe. The existence of the immaterial, the metaphysical, opens the door to spiritual reality and counteracts Sagan’s stark materialism. Once we have opened the door to a more-than-material universe, can God be far behind?

## **Bibliography**

- Barr 2003: Stephen M. Barr, *Modern Physics and Ancient Faith*, University of Notre Dame Press.
- Batson 2014 = Joshua Batson, *Forget the Turing Test: Here’s How We Could Actually Measure AI*, in *Science* June 12.
- Kline 1980 = Morris Kline, *Mathematics: The loss of certainty*, Oxford University Press, no. 46.
- Lucas 1963 = John R. Lucas, *Minds, Machines, and Gödel* in K. M. Sayer and J. M. Crossen, eds., *The Modeling of Mind*, University of Notre Dame Press.

Alin Christoph Cucu (coord.) – variantă pentru autori

Penrose 1994 = Roger Penrose, *Shadows of the Mind: A search for the missing science of consciousness*, Oxford University Press.

Reid 1962 = Constance Reid, *Introduction to Higher Mathematics for the General Reader*, Thomas Y. Crowell, pp. 174-178.

Russell 1959 = Bertrand Russell, *My Philosophical Development*. Chapter VII *Principia Mathematica: Philosophical Aspects*, New York, Simon and Schuster.

Sagan 1980 = Carl Sagan, *Cosmos*, Random House.

Seymour, Norwood 1993 = J. Seymour and David Norwood, *A Game for Life*, in "New Scientist", no. 1889, Sept. 4.

### Abstract

This paper aims at analyzing different assumptions concerning human mind and the relations with the environment. If human minds cannot be reduced to computers made of silicon and steel, then they also cannot be reduced to computers made of protoplasm and protein. Our minds must therefore be more than our physical brains. A mind must have an immaterial component that is different from the physical matter of the brain. Since there is more to the human mind than the material of the physical brain, something immaterial must exist in the universe. The existence of the immaterial, the metaphysical, opens the door to spiritual reality and counteracts Sagan's stark materialism.

**Keywords:** *human mind, Gödel, mathematics, computer, material, spiritual reality.*