
Sociālais karitatīvais darbs un patristiskās antropoloģijas jautājums

Social Caritative Work and the Issue of Patristic Anthropology

Dace Dolace, mag. theol. (Latvija)

Attīstot Latvijā novatorisko sociālā karitatīvā darba teoriju un praksi, stratēģiski svarīga uzmanība jāpievērš šīs disciplīnas antropoloģiskajam pamatam. Rakstā tiek definēts sociālās karitātes jēdziens un meklētas tā saknes patristiskās jeb Bizantijas antropoloģijas konceptā, kas veidojies agrīnās kristietības ortodoksālajā paradigmā un satur holistisku priekšstatu par cilvēku, tādējādi kalpojot par nozīmīgu resursu mūsdienu sociālās karitatīvās prakses izveidē un modernā cilvēka pragmatiskās dzīvesziņas jeb ‘instrumentālās racionalitātes’ pārvarēšanā. Atbilstoši starpdisciplināritātes principam tiek analizētas sekojošās patristiskās antropoloģijas kategorijas – personas ontoloģija, Dieva tēls cilvēkā, cilvēka ontoloģiskā transformācija, antropoloģiskā identitāte, iezīmējot šo kategoriju sociālo jaudīgumu un saikni ar karitatīvā darba praksi.

Atslēgas vārdi: sociālais karitatīvais darbs, karitāte, patristiskā antropoloģija, persona, personas ontoloģija, hamartoloģiskās kaislības/ patoloģijas, antropoloģiskā identitāte

Ievads

Eiropā sociālā karitatīvā darba koncepcijai un praksei ir sena vēsture un stabilas tradīcijas, kas sakņojas eiropēiskajā kultūrapziņā, kura vēsturiski veidojusies Kristus Baznīcas, humānisma filozofijas un kristīgās demokrātijas ietekmē. Latvijā sociālais karitatīvais darbs ir jauna profesija.¹ Tās misija ir mūsu valstī iedzīvināt integrālu sociālo un ekleziālo pieredzi, tā vienlaikus apliecinot arī to, ka Latvijai ir ciešā saikne ar Eiropai raksturīgo vēsturisko sociālās politikas paradigmu nekā ar Amerikas liberālo un individuālistisko sociālā darba modeli, kas jau atstājis noteiktu ietekmi uz Latvijas sociālās labklājības sistēmu.

Sociālās politikas dziļāko saturu un pamatstratēģiju būtībā nosaka sabiedrībā pastāvošā izpratne par cilvēku jeb antropoloģiskais koncepts. Kaut arī sociālā darba jēgas centrā būtu jāatrodas tieši cilvēkjautājumam, tomēr vēsture rāda, ka saite starp antropoloģiju un palīdzošajām jeb humanitāri ievirzītajām profesijām, t.sk. sociālo darbu, ne vienmēr tiek apzināta, reflektēta un stratēģiski izkopta.

Viens no iemesliem ir tas, ka pats antropoloģiskais koncepts Jauno laiku Eiropas domāšanas tradīcijā ir veidojies problemātiski, jo antropoloģijai kā patstāvīgai disciplīnai vienmēr ir bijusi netieša un izrietoša loma: Eiropas tradicionālajā filozofijā un zinātņu sistēmā cilvēka koncepts attīstījies filozofijas ietekmē, – strukturāli saskaldīts filozofiskās pamatkategorijās un sastāvdaļās (piemēram, prāts kā cilvēku izteicošs pamatlielums), tā zaudējot savu veseluma statusu; savukārt, Austrumeiropā valdošajā ideoloģiskajā atmosfērā cilvēkizpratne tika pakļauta vēsturiskai, sociālai, ekonomiskai redukcijai. Šīs tendences ir ietekmējušas arī sociālās palīdzības procesu, gan akcentējot cilvēka sociālo un materiālo attīstību un atstājot neievērotus citus antropoloģiskos aspektus; gan padarot cilvēku par ideoloģijas instrumentu.

Šādu sociāli reducētu vai materiālisma deformētu antropoloģisko priekšstatu ietekme uz sociālās politikas stratēģiju ir neapzināta, stihiska, un rezultātā sociālās labklājības situācija modelējas atbilstoši tikpat stihiskām sociālajām pārmaiņām un sociālajam, politiskajam un tirgus ekonomikas pieprasījumam tā vietā, lai sociālā politika tiktu mērķtiecīgi analizēta un plānota un kļūtu par “solidaritātes civilizācijas” veidotāju (*The Caritas Europe Strategy*, 2004, 6). Trūkstot antropoloģiskajai refleksijai, nav iespējas kritiski izvērtēt pastāvošās tendences sabiedrībā, tos riskus un laikmeta ietekmes uz cilvēces kopienu, kas aizvirza sabiedrības dzīvi prom no cilvēctības apliecinājuma. Bez antropoloģiskās refleksijas nevar notikt arī atbildības uzņemšanās par sociālās labklājības koncepta tālāko stratēģisko ievirzi.

Līdzīgas “dehumanizācijas” problēmas priekšā 20. gs. sākumā atradās arī humanitārās zinātnes: filozofija, psiholoģija, teoloģija. Tādēļ šajās disciplīnās kā pretreakcija notika t.s. “antropoloģiskais pavērsiens”. Teoloģijas un filozofijas antropoloģizācija notika zem “metafizikas pārvarēšanas” karoga (Хоружий, 2004, 157) ar mērķi atteikties no monistiskām abstraktām teorētiskām sistēmām humanitārajās zinātnēs. Tam spilgts piemērs filozofijā ir eksistencialisma filozofijas diskurss. Savukārt, teoloģijā 20. gs. “antropoloģiskais pavērsiens” iezīmējas ar atgriešanos pie racionālisma laikmetā tapušo dogmatisko sistēmu senākajām antropoloģiskajām saknēm jeb pie “aizšifrētās antropoloģijas,” kas no pirmsākuma veido kristīgo mācību un pieredzi. Vispārzināms ir ortodoksā teologa J. Meijendorfa apgalvojums, ka “mūsdienās teoloģijai jāklūst par antropoloģiju jeb teoloģijai jāattīstās uz antropoloģijas bāzes” (Мейендорф, 1981, 88).

Antropoloģija pēc būtības ir visaptveroša zinātne par cilvēku. Tās disciplīnas pēta cilvēku dažādos tā modos – bioloģiskajā, etnoloģiskajā, sociālajā, kulturoloģiskajā,

religiskajā. 20. gs. savas pozīcijas nostiprinājusi modernā sociālā un kultūras antropoloģija un it īpaši etnoloģiskā antropoloģija (B. K. Maļinovskis, C. G. Seligmans u.c.). Vēsturiski pastāv antropoloģijas tendence vairāk pievērsties nevis savu, bet citu sabiedrību izpētei (K. Levī-Stross, L. Levī-Brils, Dž. Dž. Frēzers u.c.), tādā veidā meklējot atbildes uz pētnieciskiem jautājumiem, kas ir cilvēks kā būtne, kāda ir cilvēka morfoloģiskā struktūra, kas nosaka cilvēka uzvedību, kas cilvēkā ir vispārcilvēcisks un kas – sociāli, etniski, kulturāli determinēts. Šajā antropoloģisko disciplīnu paletē kā nenovērtējams ieguldījums jāskata patristiskais jeb Bizantijas cilvēkkoncepts, kas tapis agrīnās kristietības paradīgmā. Būtiski uzsvērt, ka patristiskā antropoloģija atklāj cilvēku nevis kā šauri izprastu reliģisku būtni, bet kā veseluma personu tās kosmoloģiskajās, sakrālajās, sociālajās, bioloģiskajās dimensijās, īpašu uzmanību pievēršot cilvēka darbībai – īpaši sakrālās un kultūr-sociālās prakses nedalāmībai.

Sociālā karitatīvā darba jēdziens

Nopietna uzmanība antropoloģiskajam jautājumam jāpievērš, formulējot un īstenojot sociālā karitatīvā darba saturu un metodes, kā arī izglītojot šī darba speciālistus. To nosaka, pirmkārt, pati profesijas definīcija, kas sociālo karitatīvo darbu postulē kā profesionālu darbību, kas vērsta uz personas un grupas sociālās un garīgās funkcionēšanas atjaunošanu, balstoties solidaritātes un karitatīvās kohēzijas principos. Tas paredz cilvēka un sabiedrības dzīves kvalitātes paaugstināšanos un cilvēka vai sociālas grupas iekļaušanos sabiedrības kopībā, taču ar nosacījumu, ka šīm pārmaiņām jānotiek vienlaikus ar morālām un garīgām pārmaiņām paša cilvēka personībā. Sociālā karitatīvā pieeja skata sociālo un garīgo funkcionēšanu kā integrētu veselumu, kur atsevišķa cilvēka un sabiedrības sociālās problēmas atrodas dinamiskā sasaistē un savstarpējā mijiedarbībā ar cilvēka un sabiedrības garīgo stāvokli.

Karitatē balstītā solidaritāte un kohēzija ir attieksme, metode, kas sakņojas antropoloģijā. Šeit nedaudz jāpakavējas pie paša karitātes jēdziena. *Caritas* ir latīņu jēdziens, kura grieķiskais ekvivalents ir *ἀγάπη (agapē)*, un kristietības diskursā tas primāri nozīmē `mīlestība, kura ir dievišķas enerģijas nesēja; dievišķa mīlestība` (Theological Dictionary of the New Testament, Vol.1, 1964, 21-55). Jaunās Derības Rakstos tā atklāta divās dimensijās: kā atzinums, ka Dievs ir mīlestība (*Deus caritas est* – 1. Jņ. 4:8), un kā Kristus uzstādījums, ka arī cilvēkam jāklūst par mīlestības personu un jāmīl Dievs un savs tuvākais, pat, ja tas ir ienaidnieks (Mk. 12:30-31). Šāda nozīme karitātes jēdzienam dominē arī pēcapustuliskajā periodā un Baznīctēvu teoloģijā. *Agapē/ caritas* ir kristīgās dievbijības būtības izteicēja. Vēstures gaitā sociāli aktīvā protestantisma ietekmē (īpaši Anglijā) latīņu jēdziens lielā mērā transformējas par angļu *charity* `praktiskā žēlsirdība; labdarība.` Mūsdienās Baznīcas sociālajā mācībā aktualitāti atguvušais karitātes jēdziens dinamiski ietver visus vēsturiskos jēgas slāņus – gan Dieva žēlastības pilno mīlestības impulsu, gan cilvēka līdziesaisti, kļūstot par šīs dievišķās mīlestības aģentu, par mīlestības nesēju un praktisku iemiesotāju pasaulē. Katoļu sociālā koncepcija un karitatīvais darbs balstās apustuliskās karitātes principā. Katoļu priesteris, filozofijas doktors Viljams Ferē, interpretējot ap. Pētera tekstu (1. Pēt. 4:8): “Mīlestība apklāj grēku daudzumu (*caritas operit multitudinem peccatorum*),” uzsver, ka bibliiskais *caritas* princips izsaka karitatīvā darba būtību, – tā ir solidāra pieeja cilvēkam, par stratēģisko izejas punktu ņemot nevis negāciju, problēmu, cilvēka grēcīgo stāvokli, bet labo, vitālo, kas piemīt katram cilvēkam viņam vien raksturīgās izpausmēs. Karitatīvā pieeja pieņem cilvēka situāciju visā tās reālismā un vienlaikus fokusējas uz cilvēka potenciālu. Tādējādi karitātes daba ir integrējoša (Ferree, 2003,

11). Tēvs Ferē apgalvo, ka tikai šāda pieeja spēj aktualizēt cilvēka radošo gara spēku – spēju atsaukties karitātei un tapt par līdzdalībnieku dzīvību apliecināšos procesos savā un sabiedrības dzīvē.

Karitatīvā skatījuma pamatā ir integratīva izpratne par cilvēku jeb holistiska antropoloģija.

Deskriptīvs problēmas izvirzījums

Latvijā vienīgā augstskola, kas nu jau piecpadsmito gadu veido un attīsta sociālā karitatīvā darba konceptu, ir Latvijas Kristīgā akadēmija. *Sociālais karitatīvais darbs* ir akreditēta akadēmijas bāzes programma, taču augstskolas stratēģiskie mērķi sniedzas daudz plašākās kopsakarībās nekā tikai diplomētu 2. līmeņa profesionāļu sagatavošana darba tirgus vajadzībām. Viena no akadēmiskā darba aktualitātēm ir izstrādāt sociālā karitatīvā darba filozofiju un metodoloģiju Latvijas sociālās politikas un Eiropas sociālās agendās (Lisabonas stratēģijas) kontekstā. Tāpat, sociālā karitatīvā darba programma paredz, ka profesijas apgūvē studējošie neaprobežojas ar šauru aroda iemaņu un darba funkciju iemācīšanos, jo karitatīvā darba specifika prasa

- radošu, sociāli un teoloģiski integrētu pieeju sociālajiem procesiem un problēmām, resp., stabilas zināšanas teoloģijas un socioloģijas priekšmetos un pētnieka stāju;
- jaunu attieksmi pret t.s. klientu – solidāru dialogu, kura pamatā ir konceptuāli padziļināts, baznīciski antropoloģisks skatījums uz citkārt rutinēto un sociāli pasīvo pakalpojuma un palīdzības saņēmēju;
- spēju apzināt un aktivēt Baznīcas resursus sociālās labklājības sistēmā. Latvijā šī ir inovatīva pieeja, kas primāri balstās nevis administratīvi koordinējošā darbībā, bet karitatīvā speciālista cilvēciskajā kapacitātē būt par Baznīcas – Kristus sakramentālā ķermeņa – locekli jeb par Baznīcas dievcilvēciskās dabas iemiesotāju sabiedrībā. Tikai šādā statusā cilvēks var autentiski īstenot sociālo karitatīvo uzdevumu.

Līdz ar to augstskola izglītības sniegšanas procesā atrodas pastāvīga izaicinājuma priekšā – kā kopā ar studējošajiem pārvarēt profesijas pragmatiski tehnoloģiskās robežas un dot sociālajam karitatīvajam darbam nepieciešamo veseluma izglītību, kuras vienojošais centrs ir ‘cilvēka faktors’.

Turpmāk rakstā deskriptīvi izvirzītais sociālā karitatīvā darba izglītības problēmas formulējums lieliski parāda antropoloģiskās dimensijas svarīgumu. Secinājumi tiks balstīti pieredzē, ko autore ieguvusi, strādājot par pasniedzēju Latvijas Kristīgajā akadēmijā un docējot sekojošās praktiskās teoloģijas disciplīnas: Kristīgo padomdošanu; Poimēniku; Paliatīvo aprūpi; Diakonijas teoriju un metodes. Minēto studiju priekšmetu saturs vērsts uz palīdzības un aprūpes sniegšanu cilvēkiem dažādās kritiskās sociālajās un garīgajās problēmsituācijās un grūtībās. Laikposmā no 2002. līdz 2007. gadam studiju priekšmetu ietvaros regulāri ir veiktas studentu viedokļu aptaujas, izdarīti novērojumi un ierosinātas diskusijas ar mērķi izprast galvenās topošo sociālā karitatīvā darba profesionāļu vēlmes, gaidas un priekšstatus, apgūstot savu arodu, un atklāt, kādas jēgu un nozīmju dominantes viņi izceļ cilvēku aprūpējošajā profesijā. Līdz ar to paveras iespējas dialogiskam studiju procesam, virzoties no problēmas apzināšanas uz tās risinājumu.

Aptaujas un novērojumi liecina par vienu izteiktu, dominējošu, mūsdiā kritiski vērtējamu tendenci studējošo izpratnē par to, ko nozīmē kvalitatīva sociālā karitatīvā darbinieka izglītība un sekmīga darbība palīdzošajās profesijās: apgūstot

augstākminētos kursus, studenti konstanti uztur prasību, lai viņiem tiktu iemācītas noteiktas pieejas, paņēmieni, iemaņas, metodes, tehnikas (t.sk. 'kristīgas tehnikas' un paņēmieni), kā sniegt palīdzību klientam. Tipiskākie izteicieni: "vēlos apgūt, kas man konkrēti jādara," "kā palīdzēt," "ko teikt mirstošam cilvēkam, alkoholiķim u.c." "kā izturēties smaga slimnieka klātbūtnē," "kā pārliecināt narkomānu, pašnāvnieku u.c.," "kā pareizi atrisināt konkrētas situācijas," "kā izglābt cilvēku," "kā pareizi pasludināt evaņģēliju neticīgajam," "kādas būtu pareizās atbildes uz cilvēku jautājumiem, kāpēc viņus piemeklējusi nelaime" u.tml.

Secinot var teikt, ka ir vērojama problemātiska, pat bīstama tendence profesionālo izglītību reducēt uz iemaņu un tehniku apguvi noteiktu mērķu un ātra rezultāta sasniegšanai. Šai problēmai ir vairāku līmeņu cēloņi:

- 1) *psiholoģiskie cēloņi*. Pastāv pamatots risks, ka aiz studentu izteiktās pozitīvās vēlmes "prast palīdzēt," "zināt, kā atrisināt problēmu," "sasniegt rezultātu" var palikt neievērots cilvēka dabiskais, uz sevi vērtais paš aizsargāšanās impulss – bailes no savas nespēcības apziņas, bailes piedzīvot psiholoģisku diskomfortu, vēlme justies psiholoģiski droši un nekādos apstākļos nezaudēt pašpārliecinātību. Te ir auglīga augsne sekojošai vērtību nomainībai: klienta vajadzības un intereses palīdzības un pakalpojuma sniegšanas situācijā var tikt aizstātas ar darbinieka vajadzībām. Tad kā primārs uzdevums (pārsvarā neapzināts, nereflektēts) palīdzības sniedzējam šķiet viņa paša psiholoģiskā diskomforta novēršana jeb – sava psiholoģiskā komforta nodrošināšana. Šāda psiholoģiska pašprietiekamības vajadzība formē jauno speciālistu par noslēgtu individuālistisku monādi, kas nav vērsta uz komunikāciju un sadarbību palīdzības sniegšanas procesā. Profesionālā izglītība ir atbildīga arī par šo psiholoģiski ētisko aspektu. Pretējā gadījumā profesionālā darbība sabiedrībā tiek apdraudēta ar sekojošiem ētiska rakstura riska faktoriem: egocentrētību, nekontrolētas varas iegūšanu pār palīdzības "objektu," orientāciju uz ārēju, īslaicīgu rezultātu, ignorējot otra cilvēka personu kā vērtību un unikalitāti. Izglītībā, kā arī profesionālajā darbībā ir nepieciešamas noteiktas ceļa zīmes, kas ļautu cilvēkam orientēties savos dvēseles stāvokļos un iepazīt savas instinktīvās tieksmes un nereflektētos egocentrētos motīvus ar mērķi tos apziņā izgaismot un nošķirt. Par šādām ceļa zīmēm kalpo Baznīcas tradīcijā izkoptie garīgie sirdsapziņas izmeklēšanas kritēriji, kas cilvēka iekšējo analīzi virza uz grēksūdzes sakramentu, kas ir neatņemams sociālā karitatīvā speciālista identitātes elements;
- 2) *sociālie cēloņi*. Profesionālajās jomās (tādās kā sociālais darbs, psihoterapija, sabiedriskās attiecības, pedagoģijas u.c.) attīstījusies spilgti izteikta virzība uz profesionālo paņēmieni un efektīvu metožu ātru apguvi, lai pēc iespējas ātrāk varētu izveidot savu karjeru. Uz karjeru vērsta izglītības prasība ir tipisks mūsdienu tirgus sabiedrības spiediens uz izglītības stratēģiju, – notiek tās tehnoloģizācija, strauja un nekritiska dažādu metožu pārņemšana, nerespektējot kultūras un sociālo kontekstu un cilvēka faktoru izglītībā. Šāda ievirze nav sveša arī baznīcās organizētajai kristīgajai laju apmācībai vai diakonijas darbam. Praktiskais teologs Dž. Loders šo tendenci kristietībā dēvē par "nervozu pragmatismu, kas pieprasa: Dod mums programmu, tādu programmu, kas ir efektīva, kas darbojas! Un dod mums plānu jauniešu darbam, bet tikai, lai tas strādātu! Patiesībā reti kurš nopietni iedziļinās jēdzienā 'programmas efektivitāte.' Pārsvarā par galveno mērķi kļūst lielāka cilvēku skaita piesaistīšana baznīcai vai kristīgai organizācijai tā vietā, lai programma kalpotu Baznīcas uzdevumam iemiesot pasaulē Kristus Garu" (Wright and Kuentzel, 2004, 316);

- 3) *antropoloģiskais fons*. Šajā gadījumā var diagnosticēt pragmatisma filozofijas ietekmē tapušā cilvēkkoncepta nekontrolētu invāziju augstākās profesionālās izglītības stratēģijā. Praktiskais, pragmatiskais, uz veikumu orientētais modernās tirgus sabiedrības cilvēks ir vēl viens tipisks reducētās antropoloģijas paraugs. Šo antropoloģisko tipāžu kritiski raksturojis J. Habermass, nodēvēdams tam raksturīgo darbību par “instrumentālo darbību,” kas bāzējas “instrumentālajā racionalitātē.” Instrumentālā darbība ir līdzcilvēkus un dabu apdraudoša, jo viss tiek pakļauts darbīgā subjekta individuālo mērķu sasniegšanai, ignorējot komunikatīvo darbības aspektu (Habermas, 1990; Young, 1989);
- 4) *praktiskās teoloģijas perspektīva*. Viss iepriekšteiktais par instrumentālo pieeju tikpat lielā mērā attiecas arī uz kristīgās aprūpes darbību, ja tā nereflektētā veidā pret palīdzības meklētāju īsteno racionālu, instrumentālu jeb paternālistisku pieeju, ko praktiskās teoloģijas diskursā kritiski izsaka ar grieķisko jēdzienu τέχνη (*tehnē*) ‘amata veiklība; klišejas tipa darbības’, kuru veikšanai nav nepieciešamas cilvēka radošās un garīgās pūles. Taču praktiskā teoloģija nosaka, ka kristieša darbs cilvēku labā vienmēr ir garīgi radošs kā jaunuzdots uzdevums, kas jārisina, jāatklāj, lietojot pavisam citādu kompetenci, – nevis “tehniskās rokasgrāmatas” kompetenci, bet t.s. πρᾶξις (*praxis*) stratēģiju (Anderson, 2001, 59). Teoloģiskajā diskursā *praxis* ir netulkots grieķu valodas jēdziens, kas izsaka specifisku “uzlādētu” praksi, ko praktiskā teoloģija definē kā Dieva darbībā sakņotu cilvēcisku darbību, Dieva darbības tālāknodešanu, mediēšanu, inkarnēšanu cilvēksituācijās un sabiedrībā (Heitink, 1999, 8). Karitatīvais *praxis* organiskā vienotībā ietver ārējo, materiāli priekšmetisko un iekšēji garīgo aktivitāti. Tas izvirza kvalitatīvi citādas prasības arī karitatīvā darbinieka izglītībai. Izglītības procesā ir jāmainās cilvēka personībai un tās “pašsajūtai” pasaulē: cilvēks ir nevis instrukciju izpildītājs (“jāsavāc līdzekļi un jāatver zupas virtuve bezpajumtniekiem, jānoorganizē humanitārā palīdzība trūcīgajiem,” “jāapmāca jaunieši, vai narkomāni, kā ticēt Dievam”), bet gan praktiķis-pētnieks, kas darbodamies izzina un atklāj iekšējo, dievišķo mērķi – τέλος (*telos*) jeb garīgo jēgu veicamajā uzdevumā.

Piemēram, sociālās kalpošanas ārējais mērķis un, līdz ar to, darbības produkts ir pasniegtais ēdiena šķīvis vai drēbju sains. Taču tāda darbība pati par sevi var būt tradicionāli paternālistiska – kā aizbildnieciska palīdzība “no augšas”, pēc unificēta parauga, pēc programmas: “Mēs zinām, kas jums vajadzīgs un kā jums to iedot.” Tas atbilst pazīstamajiem racionālistiskās Eiropas universitātes teoloģiskajiem spriedumiem. Un šodien starptautiskās diakonijas un sociālā darba organizācijas un konferences konstatē šīs paternālistiskās attieksmes izplatību un bīstamību daudzu Eiropas baznīcu attieksmē pret diakonisko darbu sociālās palīdzības sniegšanā, jo tādējādi tiek kardināli noliegta palīdzības meklētāja personas Dievlīdzība, līdz ar to, cilvēka cieņa, viņa noslēpumainais dzīvības spēks un konsekvencēs – cilvēka iespēja iekļauties kopienā (Conference of European Churches, 2006). Ja sociālās palīdzības un kristīgās kalpošanas darbs ir vērsti tikai uz ārēju mērķi, tas būtībā ir bezmērķīgs, jo padziļina sociālās izslēgtības stāvokli palīdzības saņēmējiem, tāpēc ka nemeklē situācijai imanento Dieva darbību un piepildījumu (*telos*), kas vienmēr izpaužies kā garīgs efekts. Gara darbība principā ir iekļaujoša, kohēziska, nevis izstumjoša, izolējoša, šķeļoša.

Praktiskā teoloģija faktiski tiecas atjaunot cilvēkizpratnes veselumu, kas modernās pasaules ietekmē pakļauts deformācijai un fragmentācijai jeb – antropoloģiskajai krīzei;

- 5) *mūsdienu antropoloģiskās krīzes konteksts*. 20. gs. un 21. gs. miju raksturo visaptveroša sociālās, kultūras un teoloģiskās antropoloģijas paradigmas nomaiņa. Tā saistīta ar tradicionālo antropoloģisko priekšstatu krīzi. Krīzi raksturojoša pazīme ir līdzšinējo zināšanu par cilvēku neefektivitāte situācijā, kad jārod atbildes un risinājumi mūsdienu sociālajām, izglītības, reliģiskajām u.c. problēmām laikmeta agresīvās sociālās dinamikas apstākļos. Krīzes simptomi pirmām kārtām izpaužas praksē – ar cilvēku notiek straujas izmaiņas. Cilvēks vairs nav iepriekšējais, šķietami tik pazīstamais, pamatos nemainīgais priekšmets, – tā vietā cilvēks ir kļuvis par aktīvu pārmaiņu un intensīvas antropoloģiskās dinamikas subjektu. Pie šīs dinamikas izpausmēm pieder, piemēram, ekstremālas psihoprakses, suīdālais terorisms, pseidomistiskās sektas, narkomānija, iegremdēšanās virtuālajā realitātē, krimināla uzvedība, terorisms u.tml. Filozofs un teologs Sergejs Horužijs šāda veida parādību apzīmējumam lieto jēdzienu “antropoloģisko deviāciju parks” (Хоружий, 2004). Šīs deviācijas jeb novirzes no cilvēciskās būtības centra mūsdienu sabiedrībā pieņem milzu apmērus. S. Horužijs, minētās antropoloģiskās deviācijas apraksta kā cilvēka kritisku pietuvošanos savas esības galējiem robežstāvokļiem un pastāvēšanu tajos. Antropoloģijas teorētisko krīzi raksturo fakts, ka esošās teorijas un koncepcijas nespēj aprakstīt un izskaidrot šo jaunradušos dinamiku. Tas attiecas arī uz Eiropas cilvēkkoncepcijas galvenajiem pamatelementiem. Saskaņā ar fundamentālo antropoloģisko tendenci, cilvēks tika raksturots kā subjekts un indivīds, viņam tika piedēvēta stingri noteikta būtība, un šajā būtībā tika izdalīta vesela pastāvīgo komponentu virkne – garīgā būtība, tikumiskā būtība u.c. Un nu nākas atzīt, ka šī saskanīgā, viengabalainā shēma ar visiem saviem jēdzieniem nedarbojas, jo nespēj dot izskaidrojumu tam, kas reāli notiek ar cilvēku, un nespēj dot stratēģiskas prakses izglītībai, psiholoģijai, sociālajam darbam šo cilvēka eksistences patoloģisko stāvokļu pārvarēšanai. Arī pragmatiskais cilvēkkoncepts ir vēl viena tipiska izpausme 20. gs. Eiropā identificētajam “antropoloģiskā centra atstāšanas procesam” jeb “subjekta nāvei.”

Filozofs un teologs Konstantins Sigovs, viens no ievērojamiem Emanuela Levinas interpretatoriem, antropoloģisko krīzi raksturo kā pārrāvumu starp ontoloģiju un ētiku mūsdienu mācībās par cilvēku. Ar šo pārrāvumu saistās sociālantropoloģiski procesi, ko E. Levinas apraksta “teorijā par cilvēka izzušanu” (Сигов, 2004).

Visi minētie antropoloģiskās krīzes aspekti tieši vai netieši atstāj ietekmi uz humanitāri ievirzītās profesionālās izglītības teoriju un praksi, liekot runāt par cilvēkproblēmas devalvāciju un jaunu apvāršņu nepieciešamību antropoloģisko zināšanu jomā, tālākās konsekvencēs domājot arī par citu zinātņu un profesiju antropoloģisko pamatnostādņu apzināšanu.

Patristiskās antropoloģiskās paradigmas pamatjēdzienu raksturojums sociāli karitatīvā perspektīvā

Šodien jaunas holistiskas antropoloģiskās paradigmas meklējumos filozofija, teoloģija, pedagogija atgriežas pie patristiskās jeb bizantiskās (4.-14. gs. Baznīctēvu) antropoloģijas (Хоружий, 2005; Torrance, 1998, 2001). Teoloģisko un filozofisko ideju sistēmā patristiskais antropoloģiskais modelis vairs netiek saskaldīts un pakļauts citām disciplīnām, bet interpretēts kā autentiska zinātne par cilvēku kā patstāvīgu, ontoloģisku, pēc saviem likumiem mainībā esošu, nereducējamu veselumu. Patristiskajā teoloģijā cilvēkzinātne satur nedalāmu teorijas un garīgās empīriskās prakses vienotību.

Kaut arī patristiskās antropoloģijas nenovērtējamais dārgums ir gadsimtu gaitā attīstījusies un nostiprinājusies, pieredzē balstīta un verificēta garīgās prakses tradīcija, tomēr šī antropoloģiskā skola nav ezotēri noslēgta. Tieši otrādi, – tā ir atvērta dialogam, piedāvājot paradigmatiskas pamatnostādnes citām humanitārajām disciplīnām.

Grieķu jeb Bizantijas Baznīcas teoloģija savas neskartās holistiskās identitātes dēļ visautentiskāk šodien spēj pietuvoties starpdisciplinārajam dialogam un īstenot principu “teoloģija kā radikāla cilvēkzinātne.” Šī starpdisciplināritātes principa īstenošanas metodoloģiju ir izstrādājis katoļu teologs Karls Rāners. Viņš uzskata, ka “teoloģiskā antropoloģija nav vis sekulārās cilvēkzinātnes papildinājums, bet gan tās centrs” jeb *radix* – lat. ‘sakne’. Proti, “ja mēs izanalizētu teoloģiskās antropoloģijas izteikumus katru atsevišķi, mēs varētu konstatēt, ka tie ir sekulāro disciplīnu radikalizācija (novēšana līdz saknei, jēgas slāņu padziļinājums – *komentārs mans, D. D.*)” (Rahner, 1975, 387-406; Kīslings, 2004, 47-57).

Tādad starpdisciplinārais integrācijas punkts meklējams atslēgas jēdzienu un izteikumu iekšienē – to jēgas slāņos. Sekojoši, patristiskā antropoloģija dotā raksta ietvaros netiks izklāstīta visaptveroši, bet izvirzot tikai tās pamatnostādnes un jēdzienus, kas var kalpot kā integratīvs antropoloģiskais resurss sociālās labklājības problēmas – pragmatisma un instrumentālās racionalitātes tendences pārvarēšanā.

Laikposmā līdz 4. gs. pēc Kr. dinamiskās diskusijās ar hellēnizētās Eiropas un Tuvo Austrumu kultūrvīdi Baznīca rada savus teoloģiskos pamatpostulātus. Viens no tiem ir **personas**² ontoloģiskais koncepts. 4. gs. grieķu baznīctēvu teoloģija pacēla filozofisko cilvēkizpratni jaunā līmenī, atklājot personu kā dzīvu, unikālu realitāti. Tika radīta personas ontoloģija, kāda klasiskajā grieķu – romiešu filozofijā nepastāvēja un nevarēja pastāvēt tās monistiskās kosmoloģijas dēļ. Izpratne par cilvēku kā par personu veidojusies pakāpeniski – grieķu filozofija nedefinēja personu ontoloģiski: to izdarīja viņu kristīgie pēcteči – 4. gs. grieķu teologi (t.s. kapadoķieši un Atanāsijs Lielais, kurš līdz galam izstrādāja Dieva kā Triādes doktrīnu). Sekojoši – cilvēks kā persona tika traktēts izrietoši no Dieva, kurš ir Persona un vienlaikus – visas personoloģiskās esamības avots. Kristus, kas sevī apvieno divas dabas – dievišķo un cilvēcisko – ir “*personalizējošā Persona*, un mēs esam *personalizētās personas*, kas no viņa smēļas savas esības patieso personālo būtību” (Torrance, 1989).

Vārds “persona,” grieķiski – πρόσωπον (*prosōpon*) sākotnēji lietots anatomiskā nozīmē: ‘galvas daļa, piere, seja’ (Theological Dictionary of the New Testament, 1968). No Homēra ēras līdz pat hellēnisma klasisko autoru (Eshila, Sofokla, Aristofāna, arī Platona un Aristoteļa) darbiem vārdam *prosōpon* vēl nepiemīt ontoloģiska nozīme, kas attiecināma uz visu cilvēku tā veselumā, – tas apzīmē tikai redzamo cilvēka daļu, un dziļākā nozīmē sniedz fragmentētu priekšstatu par personu: kaut arī hellēnismā, tāpat kā kristietībā cilvēks vienmēr ir **psihosomatiska** būtne jeb matērijas un gara vienība, hellēniskajā antropoloģijā miesa tiek saprasta kā mazāk būtisks komponents, kā īslaicīgs dvēseles kontainers, nevis kā personas pilnības un veseluma (veselības!) skatāmā zīme.

Ķermenis kā personas epifānija, kā cilvēka garīgā satura parādīšanās, manifestācija, – šī ir kvalitāte, kas vēlāk kristīgās teoloģijas laikmetā nepieciešami raksturo cilvēku kā personu. Tādad persona ir nevis vienkārši miesīgās un garīgās daļas klātbūtne cilvēkā, bet gan ķermeņa un dvēseles koncentrēta noslēpumaina savienība, “redzamās un neredzamās dabas koeksistence, dabiskā un pārdabiskā mikrokosms.” (Иоанн Дамаскин, 2002). Šie divi komponenti dara cilvēku par personu ar vienu nosacījumu: ja šī vienība ir nedalāmi organiska “sakausējuma mistērija jeb

sakraments” (Янһарас, 2005), vēl vairāk, ja šis organiskais sakausējums principā ir mūžīgs. Tas ļauj teorētiski un praktiski attiekties pret personu kā pret ķermeniskotu garīguma nesēju un otrādi – kā pret garīgotu ķermeni, kas paver radošas iespējas gan cilvēka bioloģisko, medicīnisko, sociālo problēmu risināšanā.

Jēdziena *prosopon* vēl viena semantiskā nozīme saistīta ar antīkā teātra pasauli: ar šo vārdu apzīmē aktiera masku, vēlāk – lomu.³ Dziļākā nozīmē abi jēdzieni izsaka arī laikmeta filozofiskos priekšstatus par cilvēku: persona tiek izprasta kā maska. Grieķu kosmoloģijā, kur visas lietas harmoniskā kārtībā satur Logoss, cilvēkam kā unikālajam, individuālajam nepiemīt ontoloģiska vērtība. Platona “Likumos” izteikta tā traģiskā pretruna, kas atklāta arī grieķu traģēdijā: “Pasaule (kosmos) nepastāv cilvēka dēļ, bet cilvēks pastāv pasaules dēļ.” (Zizioulas, 1985) Persona nav nekas cits kā “maska,” ko nes kosmos; ideja, kas izteikta kā morāla nepieciešamība. “Maska,” ko no iekšienes vada kāda spēcīgāka kārtība, kas determinē cilvēka gribu, padarot brīvības jēdzienu par nosacītu un bezsaturisku. Līdz ar to, te nevar runāt par personas ontoloģisko statusu, jo viens no personu raksturojošiem kvalitatīvajiem nosacījumiem ir tieši **brīvība, brīva griba, brīva izvēle**, kas ievēd cilvēku **atbildības un mīlestības** sfērā.

Grieķu *prosopon* latīniskais ekvivalents ir romiešu *persona*, kuras dominējošā nozīme ir ‘loma,’ ar individualitātei vairāk pietuvinātu saturu (piem., Cicerona filozofijā). Tas atbilst romiešu uzskatiem par cilvēku kā par sociālas lomas nesēju, par personu kā sociālo attiecību veidotāju (kā attiecību formas te parādās organizācijas, kolēģijas, asociācijas, kontrakti, galu galā – valsts). Individā brīvība ir svešs jēdziens arī šajā personas konceptā, – brīvību īsteno valsts kā organizētu attiecību kopa, kas nosaka robežas. Valsts koncepts nosaka personas koncepta saturu. Neapšaubāmi, **sociālais aspekts** ir viens no noteicošajiem personas izpratnē arī mūsdienu personības teorijās, taču nepieciešams cits personību definējošais pamats.

Grieķu-romiešu doma izvirza ideju par cilvēku kā personu un par esamības dimensiju, ko var dēvēt par personoloģisku, taču šī pasaules uzskata specifika ir tā, ka kosmoloģiskais koncepts neļauj pamatot šo dimensiju ontoloģiski, jo personas esamība izriet no citām kategorijām – kosmosa vai valsts.

Lai ontoloģiski atbrīvotu personu, bija nepieciešams radikāls kosmoloģisks apvērsums, ko vēsturiski īstenoja grieķu Baznīcas teologi centienos piešķirt formulējumus savam ticības saturam – Trīsvienīgajam Dievam. Rietumu teoloģijā jau 3. gs. latīņu Baznīcas apoloģēts Tertuliāns lietoja personas jēdzienu Trīsvienības doktrīnā (*una substantia, tres personae* – ‘Dievs ir viena būtība, trīs personas’), taču grieķiskajā Austrumu teoloģijā to nepieņēma, tāpēc ka jēdzienam “persona” trūka ontoloģiska smagsvara, un Triādiskā Dieva izpratne tika pārvēsta herēzē: “Viens Dievs, kas izpaužas trīs lomās.” (Žilsons, 1997). Bibliskais pasaules uzskats salauž hellēņu noslēgtās ontoloģijas ciklu (ka kosmos pastāv un darbojas pēc ontoloģiskās nepieciešamības principa un cilvēka persona ir tās adjunkts).

Pirmkārt, Bībeles doktrīna par radīšanu *ex nihilo* ‘no nekā’ dod radikāli citādu esamības izpratni: pasaule (kosmos) tiek caurskatīta līdz pašiem pirmsākumiem, līdz ārpuspasaulīgajam, suverēni Esošajam – Dievam. Tas ļauj teoloģijai formulēt kosmosu nevis kā nepieciešamību, bet kā “brīvības un mīlestības produktu, – ar kristīgo radīšanas doktrīnu pasaules ἀρχή (*arhē*) ‘pirmsākums’ tika pārvietots uz brīvības sfēru.” (Zizioulas, 1985).

Otrkārt, Dieva paša esamība tika identificēta kā Persona. Dievs ir nevis abstrakta dievišķa būtība, bet primāri Tēvs, kas mīlestībā brīvi no sevis laiž esamībā Dēlu

(Logosu) un Svēto Garu. Dieva ontoloģiskā brīvība ir tajā, ka Dievs transcēndē, pārvar savu nepieciešamo dabu, iziet ārā no savas pašprietiekamās, monādiskās būtības un kā Tēvs dzemdē Dēlu. Tas ir Dieva **ekstātiskais** (gr. ἐκ-στάσις (*ek-stasis*) `atrašanās ārpus; stāvoklis ārpus`) raksturs: Dieva būtība ir identa mīlestībai jeb brīvi īstenotam kopības aktam. Mīlestība ir ontoloģiski īstenota brīvība: iziešana no savas personas, lai radītu kopību ar otru personu. Mīlestība ir Dieva eksistences mods. Tādējādi Dieva persona kļūst par pasauli veidojošu un vadošu principu vispār, un Dieva persona, kas radījusi **cilvēku pēc sava dievišķā tēla un līdzības**, kļūst par cilvēka kā personas ontoloģisko pamatojumu. **Cilvēka persona iemanto tādu pašu eksistences modu – mīlestību kā ek-stasis**. Šodien teoloģijā ārkārtīgi aktuāls ir kļuvis jautājums par dievišķo Trīsvienību jeb Triādi kā attiecību pirmmodeli, – tas ir koncepts par visu cilvēcisko attiecību izrietamību no mīlestības attiecību mistērijas Dieva Personu starpā. (Torrance, 1975; Grenz, 2001).

Mūsdienu grieķu kristīgais filozofs Hristos Jannaras, kurš aktualizē 4. gs. Bizantijas teoloģisko tradīciju mūsdienu eksistenciālās filozofijas kontekstā, akcentē tieši šo personas *ekstātisko* teoloģiju kā eksistenciāli un sociāli jaudīgu (Яннарас, 2005). H. Jannaras norāda, ka personas attiecību fakts iemiesojies jau grieķu jēdziena sarežģītajā semantikā: priedēklis πρὸς (*pros-*) kopā ar lietvārdu ὄψις (*ōpsis*) `skatiens, skats, acs` (ģenit. ὀπίος – *ōpios*) veido saliktu jēdzienu πρὸς – ὀπίον (*pros - ōpon*) `kaut kas, kas atrodas acu priekšā; skatiens, kas virzīts uz kaut ko.` Tādējādi vārds “persona” izsaka savstarpēji attiecinātu, korelatīvu īstenību. Persona sākotnēji ir nepastarpinātu attiecību subjekts. Persona principā ir sa-attiecināta ar kādu Otru. Gan personas vārda etimoloģija, gan personas saknes dievišķajā realitātē izslēdz personas individuālistisku izpratni ārpus attiecību telpas. Ekstātiskā sevis pārsniegšana ir saskarsmes attiecību būtība. Tā ir askētiska **pašatteikšanās no individuālās dabas pašprietiekamības**, tā ir sevis atdošana, veltīšanās vērstībā uz Otru. Kategorija “**Otrs**” norāda uz patristiskās antropoloģijas ētisko dimensiju. Emanuels Levins saka – “*onto-antropoloģija*, kas izolēta no ētikas, izsaka sevi Kaina vārdos Dievam: “Vai tad es esmu sava brāļa sargs?” (1. Mozus 4:9)”.

Tikai mīlestības attiecībās var atsegties **personas unikalitāte, noslēpums, tās transcendentālais pārdabiskais kodols**, kas ļauj personai ņemt līdzdalību Dieva dzīvē un Dievam – personas dzīvē. Šo konceptuālo līniju turpina attīstīt mūsdienu kristīgā psiholoģija, kas balstīta senajā Baznīcas tradīcijā un attiecību praksē konsekventi respektē personas ontoloģisko raksturu. T. Florenska runā par **mīlestības jeb karitatīvā dialoga principiem** un iespējamību (Флоренская, 2001):

- 1) galvenais nosacījums – otra cilvēka potenciālā garīgā “es” atzīšana. (Jāpiebilst, ka šis garīgais “es” nav vienkārša metafora, tēls, bet, atbilstoši bibliskās zinātnes antropoloģiskajiem priekšstatiem, personas centrs, kurā notiek personības gara dzīve – hipostātiska saskarsme ar Dieva garu jeb Kristus personu (Sīkāk par to *skat.* Hierotheos (Vlahos), Metropolitan of Nafpaktos, 2000);
- 2) no tā izriet, ka principā nav iespējams izdarīt spiedienu un vadīt cilvēku, nenodarot viņam ļaunu. Otras personas dziļums mums ir noslēpums. Dialogā, pateicoties attiecību kvalitātei, sarunu biedra personība atsedz sevi pati, tā ļauj ielūkoties savā noslēpumā. Arī 20. gs. pastorālās teoloģijas autoritāte Surožas Antonijs (Blūms) uzsver, ka saskarsmē ar smagi slimu vai garīgi ievainotu cilvēku pamatlikums ir atturēties no dominējošas aktivitātes, kas izpaužas kā centieni viņam palīdzēt, mierinot, sludinot un pārliecinot par garīgiem jautājumiem (pirms šis cilvēks vispār ir jautājis!). Karitatīvas pieejas nosacījums – gaidīšana, kas pielīdzināma

iekšēji spraiagai klusēšanai, kura uzlādēta ar lūgšanu, maksimālu veltīšanos, klausīšanos un koncentrēšanos uz otru. Šī karitatīvā upurēšanās jeb *ek-stasis* ir mērķtiecīga tuvošanās lūzumam attiecībās, kad ciešanās noslēdzies indivīds pirmais dod impulsu nopietnai sarunai par lietām, kas skar viņa personības kodolu (Антоний (Блюм), 2005);

- 3) kvalitatīvas attiecības ir tās, kurās notiek cilvēka pieņemšana, kas balstās pārliecībā par viņa garīgo cienīgumu (Dieva atveidu personībā), neskatoties uz šī cilvēka faktiski esošo stāvokli. Mīlestības gudrība pastāv spējā redzēt dinamiskā vienotībā gan cilvēka garīgo potenciālu (redzēt viņa garīgo vaigu, tēlu), gan faktisko esamību, kā arī prasmē kritiski nošķirt un izvērtēt šo faktisko izturēšanos, nepieciešamības gadījumā paužot savu stingru attieksmi pret to;
- 4) karitatīvais dialogs ir arī terapeitisks process (visplašākajā nozīmē), kurā partneri viens otram palīdz padarīt katra garīgo “es” redzamu, reālu – iemiesot to faktiskās sociālās dzīves procesos, resp., palīdz cilvēkam īstenot, apliecināt sevi kā personu;

Tātad secinājumam – Dievs ir persona, un no tā izriet cilvēka kā personas izpratne. Cilvēku kā personu ontoloģiski raksturo 1) atbilstība Dieva tēlam un līdzībai, 2) psihosomatiskā dabā kā neatkārtojams un organisks miesas un gara sakausējums, 3) brīvība, kas pasargā cilvēkkoncepciju no determinisma un redukcionisma, bet pašu cilvēku dara morāli spējīgu mīlēt un uzņemties atbildību, 4) socialitāte jeb vērstība uz attiecībām, solidaritāti, kas īstenojas kā ekstātisks individuālisma pārvarējums.

Austrumu patristiskās antropoloģijas paradigma, skatot cilvēku **Dieva tēla un līdzības** perspektīvā, īpaši uzsver cilvēkam doto spēju (potencialitāti) stāties dinamiskās un darbīgās (enerģētiskās) savstarpējās līdzdalības jeb sinerģijas attiecībās ar Dievu.

Lietojot ap. Pāvila antropoloģiskos jēdzienus (1. Kor. 2: 14-15), var sacīt, ka karitatīvās darbības subjekts ir t.s. ‘garīgais cilvēks’, kurš saņēmis “Garu, kas nāk no Dieva, lai saprastu, ko Dievs mums dāvājis.” Šeit antropoloģija saskaras ar epistemoloģiju, jo Dieva atklātā patiesība cilvēkam kļūst izprotama ar Dieva dotā saprašanas gara starpniecību – “garīgas lietas garīgi apsprieddami.”

Patristiskā antropoloģija, balstoties ap. Pāvila teoloģijā (Rom. 8; Gal. 5), iezīmē arī robežšķirtni starp diviem antropoloģiskajiem modiem: 1) ἄνθρωπος πνευματικός (*anthrōpos pneumatikos*) – ‘garīgo cilvēku’ jeb ‘iekšējo’, ‘jauno, no Dieva dzimušo’ cilvēku, kurš ir dievišķās loģikas sapratējs un īstenotājs sociālās kalpošanas situācijās, un 2) ἄνθρωπος ψυχικός (*anthrōpos psihikos*) – ‘miesīgo jeb dvēselisko cilvēku’, kuru vada ‘miesas prāts’, un kuru Raksti un Baznīctēvi dēvē arī par ‘vecu cilvēku’, ‘ārējo cilvēku’.

Atrodoties piederības attiecībās ar savu Dzīvības avotu, cilvēks var piedzīvot “**ontoloģisku autotransformāciju**” (Хоружий, 2004), kuras mērķis ir cilvēka dievišķošanās jeb savienošāšanās ar Dievu, nomainot savas esamībasodus. Šajā sakarā ekseģētiski interesanti ir ap. Pāvila vārdi: “Netopiet šai pasaulei līdzīgi (συσχηματίζεσθε – *sishēmatizesthe*), bet pārvērtieties (μεταμορφουσθε – *metamorfūsthe*), atjaunodamies savā garā, lai pareizi saprastu, kas ir Dieva griba” (Rom. 12:2). Griekiski jēdziens ‘pārvēršanās, pārtapšana, transformācija’ izteikts ar teoloģisku jēdzienu opozīciju: μορφή (*morfē*) – ‘esamības esenciāla forma’ vs. σχῆμα (*shēma*) – ‘ārējais izskats, ārēja forma vai jutekliski tverama struktūra > figūra jeb pozīcija dejā > apģērbs, ietērps’ (Theological Dictionary of the New testament, 1971, Vol. VII, 954-55).

Shēma šeit kalpo par simbolu ārējai socializācijai, ko var raksturot kā sociālās maskas uzlikšanu un noteiktu sociālo lomu apgūšanu, nemainot savu personas ievirzi. Bez antropoloģiskiem kritērijiem sociālajā darbā problēmas risinājums var palikt šādas ārējas shēmas līmenī.

Pretstatā šīm shematiskajām adaptīvajām izmaiņām antropoloģiskās pārtapšanas mērķis ir jaunu būtības formu rašanās. Rezultātā persona adaptējas jaunā savas pastāvēšanas modā, ko Baznīcas teoloģijā dēvē dažādi: par cilvēka sakrālo, sakramentālo, ekleziālo statusu. Ortodoksālā izpratnē cilvēka garīgums vienmēr ir bijis ekleziocentrisks, jo tikai Baznīca ir *locus*, kur iespējama ontoloģiska savienošana ar Kristu. J. Zizioulas to apraksta kā ‘personas euharistisko esamības modu’ (Zizioulas, 1985). S. Horužijs, apzinot patristikas mantojumu, dotās transformācijas skaidrojumos lieto jēdzienu “Antropoloģiskā Robeža,” – Baznīctēvu antropoloģiskais modelis ietver sevī robežstāvokļus un cilvēka dabiskās eksistences robežas pārvarējumu, zināmos robežapgabalos saskaroties ar dievišķās Citesamības realitāti, kas izmaina cilvēka esamības stāvokli, sakralizē to.

Svarīgi pamanīt, ka strukturāli (ne saturiski) teoloģiskā antropoloģija uzrāda to pašu cilvēka dinamisko tendenci atstāt savu dabisko centru un pietuvoties robežstāvokļiem, par kuru runājām sākumā mūsdienu cilvēka sakarā, kad tas tiecas pastāvēt patoloģiskos antropoloģiskos robežstāvokļos. Tas nozīmē, ka teoloģiskajai antropoloģijai ir daudz dinamiskāks diskurss nekā klasiskajai Eiropas antropoloģijai, kura savās statistiskajās kategorijās nespēj aprakstīt un izskaidrot procesus, kuros nonāk cilvēks. Salīdzinot abus antropoloģiskos robežapgabalus – uz dievišķošanu un uz patoloģiju vērsto – S. Horužijs definē atšķirību: atrašanās pirmajā rada cilvēkā *ontoloģiskas izmaiņas* – svētumu, jo cilvēks, pārkāpis sava dabiskā ‘es’ robežu, saskaras ar meta-antropoloģisko īstenību. Tas garīgo visu cilvēka personību, visus tās aspektus (prātu, jūtas, ķermeni), un, līdz ar to, šī iziešana no sava dabiskā ‘es’ centra nevis grauj cilvēka identitāti, bet tieši veido un nostiprina to. Taču atrašanās otrajā, patoloģiskajā, robežstāvoklī cilvēkā rada tikai *ontiskas izmaiņas*, kurām piemīt nevis personības identitāti stabilizējošs, bet ārdošs raksturs, jo cilvēks, “izejot no sevis,” nonāk antropoloģiskās (nevis meta-antropoloģiskās) realitātes atkarībā jeb gūstā: S. Horužijs to raksturo kā ārējo apstākļu noteicošo ietekmi pār cilvēka ‘es’ un vienlaikus kā cilvēka zemapziņas destruktīvo spēku nekontrolējamu atbrīvošanos un varu pār cilvēku (Хоружий, 2005).

Patristikā šos zemapziņas destruktīvos spēkus dēvē par **hamartoloģiskajām (grēka izraisītajām) kaislībām jeb dvēseles patoloģijām** (> gr. *πάθος* (*pathos*) ‘nelaime; ciešanas; afekts; kaislība’). Baznīctēvi (Jānis Kasians, Sinaja Nils, Efraims Sīrietis, Jānis Pakāpnieks) (Филокалия, 2000) kaislības uzskata par personības iekšējo slimību. Tā izpaužas kā nekontrolēta tieksme pēc un atkarība no lietām un stāvokļiem, kas ir pretēji Garam. Hamartoloģiskās patoloģijas ir dvēseles verdzība, turklāt, kā izsakās Sv. Justīns Mocekli, – ļaušanās neapvaldītām vēlmēm ir verdzības zemākā forma. Kļuvušas par paradumu, tās iesakņojas cilvēka sirdī un kļūst par cilvēka dabas dominējošu sastāvdaļu. Patoloģijas, kas nāk “no iekšienes, no cilvēka sirds,” valda pār cilvēka prātu un “apgāna visu cilvēku” (Mk. 7: 21-23). To vara pār indivīdu slēpjas cilvēka ignorancē, – zināšanu un refleksijas trūkumā par cilvēka dabu un iekšējo ārdošo spēku darbību. Patristiskā tradīcija glabā diferencētu kaislību tipoloģiju, kurā ietilpst astoņi patoloģiskie pamattipi: glutonija (nesātība attiecībā uz produktiem un vielām), mantkārība, seksuālā nešķīstība, dusmas, skumjas, grūtsirdība, godkāre, lepnība. No šīm patoloģijām atvasinās viss cilvēka netikumu un deviāciju tīkls. Baznīctēvi savos

antropoloģiskajos pētījumos detalizēti apraksta šo patoloģiju simptomus un darbību gan psihes, gan sociālo attiecību jomā, kā arī atklāj kaislību ģenēzi un atbrīvošanos no tām, paredzot nopietnu garīgu intervenci un praksi, kas tālu pārsniedz psihoterapeitisko pieeju robežas un kompetenci.

Sociālā karitatīvā darba kontekstā speciālistam ir jābūt izglītotam šo kaislību patoloģiskajos mehānismos, kas cilvēku aizvirza prom no viņa identitātes jeb personības centra. Kaislību tipoloģijas pārzināšana palīdz izskaidrot citādi neizprotamu cilvēka rīcību. Lielākajā daļā sociālo gadījumu nākas sastapties ar tādiem sociālās problēmas cēloņiem, kas dziļi sakņojas cilvēka dabā un prasa antropoloģisku interpretāciju un kompetentu karitatīvu iejaukšanos.

Secinot būtu vietā izvirzīt **antropoloģiskās identitātes** jēdzienu. Antropoloģiskā identitāte starpdisciplināros antropoloģiskos pētījumos tiek definēta kā “subjekta atbilstība avotam, no kura izriet viss viņa uzvedības normu kopums, un vēl dziļāk – kā savas piederības apzināšanās kādam universālākam veselumam, kas satur personas leģitimizācijas diskursu” (Миненков, 2004).

Pārformulējot sociālo karitatīvo darbu pēc antropoloģiskās identitātes kritērija, centrā izvirzās sekojošas sociālā karitatīvā darba funkcijas: veidot vai atjaunot cilvēka veseluma identitāti, novēršot personības iekšējās destruktīvas un patoloģijas, kas ir sociālo deviāciju iekšējais cēlonis, un ievadot cilvēku universālāku garīgo un ētisko sakarību izpratnē, sekmējot viņa sakrālās piederības veidošanos un atskaites punkta atrašanu savai identitātei. Kā jau minēts, tas paredz antropoloģiskā moda pārtapšanu. Ja šī dziļākā “normu avota” trūkst, cilvēks apgūst iemaņas, kā uzlikt “sociālo masku,” paliekot ārējo zīmolu līmenī. Antropoloģiskās identitātes formēšanās kā sociālā karitatīvā darba stratēģiskais uzdevums nozīmē arī to, ka cilvēkam (šajā gadījumā gan karitatīvajam darbiniekam, gan palīdzības saņēmējam) tiek izkoptas transcendēšanas (latīņu *transcendentia* ‘pāriešana, pārkāpšana’) spējas. Praktiskais teologs J. Hulls tās raksturo sekojoši: “Tā ir spēja un prasme transcendēt savu bioloģisko realitāti, resp., spēja padarīt savu bioloģisko organismu par instrumentu pār-bioloģisku un pār-instinktīvu mērķu sasniegšanai. Šāds transcendēšanas potenciāls ietver abstraktās un kritiskās domāšanas spēju, iztēli, empātiju, spēju uztvert garīgus simbolus un kapacitāti integrēt pieredzi un zināšanas, apliecinot visu jēgpilno, kas ir augstāks par individuālo patikas vai sāpju sajūtu” (Hull, 2003).

Definīcija iezīmē cilvēka transcendenci, pirmkārt, kā modernā individuālisma pārvarējumu un, otrkārt, kā kvalitatīvu “instrumentālās domāšanas” apvērsumu: nevis padarīt apkārtējos par instrumentiem savu mērķu sasniegšanā, bet instrumentalizēt savu dabisko antropoloģisko dimensiju augstāku mērķu sasniegšanai. Tā ir pietuvošanās radošam Antropoloģiskās Robežas apgabalam, aiz kuras sākas dzīves, tai skaitā ķermeniskās dzīves, svētošanās.

Sociālais karitatīvais darbs kā solidaritātē balstīta darbība sasaucas ar mūsdienu socioloģijas atzinumiem un prognozēm par individuālisma un liberālisma krīzi sabiedrībā. J. Habermass, runājot par t.s. instrumentālo racionālismu, raksturo to kā sekularizētās sabiedrības galēji vienkāršotu attieksmi pret izglītību un kultūru. Viņaprāt, šī apziņas tipa vietā jānāk komunikatīvajai darbībai kā cilvēka tapšanas nosacījumam. Komunikatīvā mijiedarbe kā neatņemams modernās sabiedrības komponents nozīmē to, ka jebkura cilvēciskās darbības forma pastāv ētikas robežās (Young, 1989). Patristiskā antropoloģija padziļina šo skatījumu, izvirzot ētiskos pamatjēdzienus, kas pastāv kā nojēgumu kopa “**pazemība – grēkatziņa – kalpošana.**” Baznīctēvi formulē pazemību kā eksistenciālu stāvokli, kā visaptverošu garīga rak-

stura "grēkatziņu" (Осипов, 2004). Šī stāvokļa būtību var raksturot kā cilvēkam dotu sapratni, personisku atklāsmi par savu individuālistisko nepietiekamību veidoties par pilnīgu personību. Cilvēks par cilvēku top tikai caur dzīvām personu attiecībām, resp., caur universālo komunikāciju, kuras formula iedzīvināta Baznīcas Tradīcijā, proti, "tuvojoties Dievam, cilvēki tuvojas viens otram." Baznīctēvi māca, ka īstas cilvēka identitātes un personības veselības zīme ir paradoksāla: tā ir savas nepilnības apzināšanās un pieņemšana. Tādējādi cilvēks atver savas antropoloģiskās telpas robežas dažādu līmeņu saskarsmei, karitatīvajai kohēzijai un solidaritātei, un cilvēka dzīves kvalitāte iegūst būtiskas jaunas dimensijas.

PIEZĪMES

1. 2007. gada 20. decembrī izdarītajos grozījumos Sociālo pakalpojumu un sociālās palīdzības likumā 1. panta 16. punkts ir papildināts ar karitatīvā sociālā darbinieka jēdzienu.
2. Šeit apzināti tiks lietots nevis jēdziens personība, bet gan *persona* kā zināms cilmes jeb pirmjēdziens, kas atsedz šodienas dažādo personības skaidrojumu dziļākos slāņus.
3. Pastāv versija, ka jēdziens *persona* etimoloģiski skaidrojams ar etrusku vārdu *phersu* "rituālā vai teātra maska".

LITERATŪRA

1. Anderson R. (2001) *The Shape of Practical Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 342 p.
2. *Conference of European Churches*. Nilsson E. Diaconia and the political challenges. Pieejams: <http://www.cec.kek.org/English/D6.htm/> (resurss apskatīts 2008. gada 12. februārī).
3. Ferree W. (2003) *Social Charity*. Minneola, L.I., N.Y.: Center for Economic and Social Justice, 48 p.
4. Grenz J. (2001) *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. London: Westminster John Knox Press, 345 p.
5. Habermas J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 229 p.
6. Heitink G. (1999) *Practical Theology. History, Theory, Action Domains*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 358 p.
7. Hull J. M. (2003) A Spirituality of Disability: The Christian Heritage as both Problem and Potential. *Studies in Christian Ethics*, vol.16 no. 2, pp. 21-35.
8. Kīslings K. (2004) *Jūs sveicina mīlestība. Raksti par diakonisku kultūru*. Rīga: Izglītība, Latvijas Kristīgā akadēmija, 47.-57. lpp.
9. Hierotheos (Vlahos), Metropolitan of Nafpaktos. (2000) *Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers*. Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 369 p.
10. Rahner K. (1975) Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. In: *Schriften zur Theologie, Bd. XII*, Einsiedeln, S. 387-406.

11. The *Caritas Europe* Strategy 2005-2010. (2004) To Live Solidarity and Partnership in Europe and in the World. Dubrovnik (Croatia), 33 p.
12. Theological Dictionary of the New Testament/ Kittel G., Friedrich G. (Eds.) (1964). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. I, p. 645.
13. Theological Dictionary of the New Testament/ Kittel G., Friedrich G. (Eds.) (1968). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. VI, 1003 p.
14. Theological Dictionary of the New Testament/ Kittel G., Friedrich G. (Eds.) (1971). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. VII, pp. 954-55.
15. Torrance T. F. (1975) *Theology in Reconciliation*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 302 p.
16. Torrance T. F. (1989) *The Christian Frame of Mind. Reason, order, and openness in theology and natural science*. Colorado Springs: Helmers & Howard, 164 p.
17. Torrance T. F. (Ed.) (1998) *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*. USA: Wipf & Stock Publishers, 202 p.
18. Torrance T. F. (2001) *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T. & T. Clark Publishers, 439 p.
19. Wright D. R. and Kuentzel J. D. (Eds.) (2004). *Redemptive Transformation in Practical Theology: Essays In Honor of James E. Loder Jr.* Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 455 p.
20. Zizioulas J. (1985) *Being as a Communion: Studies in Personhood and the Church*. London: Darton, Longman & Todd, 345 p.
21. Žilsons E. (1997) *Kristīgās filozofijas vēsture Viduslaikos*. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 342 lpp.
22. Young R. E. (1989) *A Critical Theory of Education: Habermas and Our Children's Future*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 240 p.
23. Антоний (Блюм), Митрополит Сурожский. (2005) *Пастырство*. Таганрог: Новые Мехи, 459 с.
24. Иоанн Дамаскин. (2002) *Источник знания*. Москва: Индрик, 414 с.
25. Мейендорф И. (1981) *Православие в современном мире*. Нью-Йорк: Chalidze Publ, с. 175.
26. Миненков Г. Я. (2004) Проект идентичности в контексте образования: антропологическая перспектива. В сб.: *Наука и богословие: антропологическая перспектива*/ Ред. В. Порус. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, с. 284-298.
27. Осипов А. (2004) Святость человека в православной аскетической традиции. В сб.: *Православное учение о человеке*. Москва-Клин: Синодальная Богословская Комиссия, с. 138-153.
28. Сигов К. (2004) Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке. В сб.: *Православное учение о человеке*. Москва-Клин: Синодальная Богословская Комиссия, с. 340-356.
29. Филокалия (2000), т. 3.

30. Хоружий С. С. (2005) *Очерки синергийной антропологии*. Москва: Институт синергийной антропологии, с. 146-163.
31. Хоружий С. С. (2004) Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. В сб.: *Православное учение о человеке*. Москва-Клин: Синодальная Богословская Комиссия, с. 154-167.

Social Caritative Work and the Issue of Patristic Anthropology

Summary

The goal of article is to show how the basic attitudes of theological (Patristic) anthropology and the main terms of it can serve as being the essential resource in working out strategy for social *caritative* work. By following the integrative theological method there will be following steps included in research:

- definition and explanation of the concept of social caritative work derived from the concept of *caritas*; the description of a link between social work, social policy and anthropological concept, demonstrating the necessity of anthropological reflection in humanitarian sciences,
- the descriptive setting of education problem of social work,
- the description of basic terms of the paradigm of Patristic theology, and
- the reconstruction of strategic basic principles of social Christian work in the perspective of theological anthropology.

Lacking anthropological reflection, social work and social policy has no possibility to critically evaluate its existing trends, risks and influences of the existing age that draws social assistance away from the human factor.

The descriptive setting of education problem of social work

The topicality of anthropological aspects of education first of all will be considered being based on specific descriptive facts. Research is performed at the Latvian Christian Academy by interviewing the students of professional study program “Social Caritative (or Christian) work” during years 2005-2007. The overall goal of the survey was to recognize the main expectations and wishes of becoming specialists of social Christian work while acquiring the professional skills, as well to recognize how the students understand the content of caring profession for the human, what kind of meaning they attribute to their profession, and, coming out of that – what aspirations and requirements students put forth for their further education. The results of interviewing are following: there dominates a demand among students that they are taught in education process the specific approaches, techniques, and methods how to provide assistance to a client. Conclusion: there exists a problematic tendency to reduce professional education only on acquiring skills and techniques for achieving specific goals.

There can be recognized *psychological causes* of the problem – a desire to feel psychologically safe and by no circumstances to lose self-assurance; fears to experience a psychological discomfort; the necessity for self-sufficiency. Risk factor: obtaining ego-centered, uncontrolled power over the “object” of assistance; orientation

to outward, short-term result by ignoring the person of other human being as being a valued and unique. The *social aspects* of a problem: career-driven education in society that asks for quick acquiring of professional skills and techniques; the pressure of market-oriented society on the strategy of education. The anthropological aspects of the problem: it is possible to diagnose the influence of philosophy of pragmatism on the human concept; a pragmatic individual of modern market society is the typical example of a reduced anthropology. J. Habermas defines the practice of such a person as “an instrumental behavior” that is based on “instrumental rationality”. Instrumental behavior is a threat to peers of a person and nature because everything is being subjected to achieving only the individual goals of the operating subject by ignoring the communicative activity.

All the aspects mentioned above directly or indirectly strike on the theory and practice of education science, initiating the discussion of devaluation of human problem and the necessity of new horizons both in the field of anthropological knowledge and in the world of education.

The description of basic terms of Patristic theological paradigm

Today in seeking for new holistic anthropological paradigm, philosophy, theology and pedagogy comes back to Patristic or Byzantine anthropology (of the Church Fathers of 4-14 centuries) as it contains undivided unity of theory and spiritual empirical practice. The treasure of Patristic anthropology is developed through centuries, based and verified in the experience of the tradition of spiritual practice, nevertheless this anthropological school is not esoterically closed. Quite opposite, – it is open for dialogue by providing paradigmatical positions to other humanitarian sciences.

The theology of Greek or Byzantine Church, because of its unaffected holistic identity, in most authentic way today is able to approach to interdisciplinary approach and is able to realize a principle called “theology as a radical human science”. The methodology of realizing this interdisciplinary principle is worked out by Catholic theologian Carl Rahner. He believes that “theological anthropology is not at all the extension of a secular human science but is its centre” or *radix* – Lat. ‘root’.

The point of interdisciplinary integration is to be looked for within the key terms and propositions – in the layers of their meaning. Within this article Patristic anthropology will not be described in all-inclusive way, but by proposing only the basic positions and terms that may serve as an integrative anthropological resource for overcoming the recognized problem of a modern education – the tendency of pragmatism and instrumental rationality.

The paradigm of Patristic anthropology considers a person through following prism: 1) In the perspective of **God’s image and likeness** that defines also the dynamics of a human existence – in active (energetical) mutual cooperational or synergic relationships with God. Existing in relationships of belonging with his own source of Life, a human being can experience the “ontological auto-transformation” (Хоружий, 2004), the goal of which is deification of the human or his uniting with God; 2) S. Horuzhy, being well aware of the heritage of Patristics, uses the term “**Anthropological boundary**,” which means overcoming of a boundary of natural human existence when being faced with the Divine reality of Existence-of-other-kind that changes and sanctifies the mode of human existence, thus giving to the personality an authentic identity; 3) **Hamartiological pathologies or passions**; 4) **Anthropological identity**

is being defined as “a conformity of a specific subject to the source, wholeness”, from which results the entirety of one’s behavioral norms; 5) Categories as “**The Other**”, “**humility – confession of sins – serving**” shows the ethical dimension of Patristic anthropology. Church Fathers define humility as existential state, as all-embracing “confession of sins”, or understanding, individualistic insufficiency to become a perfect personality, the one that has inherited its own identity, as well the necessity of communication. Thus a human being unfolds borders of his anthropological space for communication between different levels, for caritative cohesion and solidarity, as well the quality of person’s life gains relevant new dimensions.



Mag. theol., doc. **Dace Dolace**

Docente Latvijas Kristīgajā akadēmijā,
prakiskās teoloģijas doktorante

Assistant professor at the Latvian Christian Academy,
doctoral student of practical theology

Address: 5. līnija 3, Jūrmala, LV-2010, Latvia

Phone: +371 7753360; cell ph. +371 29407580

E-mail: teologija@kra.lv