

Olexander Horban, Ruslana Martych
Katedra Filozofii
Kijowski Uniwersytet Borysa Hrinchenki

Аксиологические детерминанты учения о «живом» в современном биоэтическом дискурсе

Słowa kluczowe: istota żywa, bioetyka, aksjologia, dyskurs, życie, przyroda.

Keywords: living creature, bioethics, axiology, discourse, life, nature.

Современный этап развития человеческой цивилизации характеризуется глобальными трансформациями, которым подвергается общество вследствие научного и технического прогресса. Погоня за техническими и технологическими достижениями приводит к дегуманизации самой сути исторического развития, заменяя ее достижениями в сферах совершенствования машин и механизмов, а также создания «искусственного интеллекта». Аналогичные процессы из сферы материального производства проникают и в культурно-духовную сферу бытия человека, где основными параметрами прогресса оказываются разрушение, «деконструкция», «дегуманизация» человеческого сознания, создания особого типа гуманитарного научного, в том числе философского, дискурса (Брикмон Ж., Сокал А., 2002). Не отказывая в праве на существование соответствующим направлениям современной философии, подчеркнем лишь, что вследствие доминирования таких подходов в современном мировоззрении человека явственным образом происходит смена основных ценностных парадигм.

Актуальность смены ценностных парадигм возникает периодически в эпохи крупных социальных трансформаций, когда человеку

Adres/Adresse: Prof Olexander Horban, Katedra Filozofii, Kijowski Uniwersytet Borysa Hrinchenki, ul. Marshala Tymoszenko 13-b, 04-212, Kijow, Ukraina, o.horban@kubg.edu.ua, ORCID ID: 0000-0003-2321-5963; PhD Ruslana Martych, Katedra Filozofii, Kijowski Uniwersytet Borysa Hrinchenki, ul. Marshala Tymoszenko 13-b, 04-212, Kijow, Ukraina, r.martych@kubg.edu.ua, ORCID ID: 0000-0002-7755-4496.

требуется найти новые ответы на стоящие перед ним глобальные исторические вызовы. Можем констатировать, что современная система ценностей, имеющая в своей основе постнеклассическую научную картину мира и основывающаяся на перманентно-транзитивных флуктуациях эпохи постмодерна, включает в себя такие ценности, как альтернативность, неабсолютизированная рациональность, конкурентность, деидеологизация общественного сознания, компромисс интересов, инновационность, социальный риск, плюрализм мнений и социальных форм, культурный эклектизм. Между тем, с повестки дня современной аксиологической системы ценностей не сходит проблема человека, его жизни и здоровья, как основополагающих факторов бытия мира и человеческого бытия в мире.

Жизнь – это единственный биологически возможный способ бытия человека в мире. Ценность ее состоит не только в особенностях существующих биологических форм и разнообразных проявлений, являющихся, тем не менее, в своей совокупности уникальным феноменом бытия, но и в возможности саморефлексии, осознанного переживания самого явления и способности к формированию на этой основе символических картин бытийного мира. Философская рефлексия «жизни», по мнению Генриха Риккерта, должна исходить из того, что «Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной «сущностью» мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться» (Риккерт Г., 1998, с. 275).

Следует отметить, что на сегодня одним из важнейших направлений реализации установок аксиологической парадигмы учения о жизни и «живом» как форме ее проявления является биоэтика. Она представляет собой отрасль научного знания, возникшая в последней четверти XX века как сфера познания, изучающая и анализирующая нравственность человеческих действий, в первую очередь в сфере медико-биологических мероприятий. Задача биоэтики – через призму моральных норм и императивов отвечать на вопросы о границах существования «живого» и определять нравственные возможности влияния (расширять или сужать) на эти границы (Horban O., Martych R., 2017, p. 101).

Именно поэтому, авторы данной статьи ставят своей *целью* исследовать сущность и специфику современного биоэтического дискурса,

детерминированного системами ценностей в учении о «живом», представленном в различных мировоззренческих парадигмах.

Все разнообразие подходов к анализу концепта «живого» может быть представлено через призму двух основных философских методологий: феноменологической и натуралистической.

Философская антропология, представленная идеями Хельмута Плеснера и Макса Шелера, обосновывает феноменологический подход в исследовании «живого», направленный на выяснение сущностных характеристик жизни как явления, в котором феномен физического существования организма дополняется феноменальными проявлениями духовных и душевных состояний человека. Опираясь на феноменологическое истолкование понятия жизни и специфические способы организации живого существования, Х.Плеснер обосновывает свою концепцию «эксцентричности формы жизни человека». Живыми, по мнению философа, называются «телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия». (Плеснер Х., 1988, с. 108). Этим определением «живого», Х. Плеснер указывает на его сущностный признак. Как подчеркивает исследователь творчества Х. Плеснера В. Веряскина, на его взгляд, для живой вещи характерен радикальный конфликт (противоречие) между необходимостью быть замкнутой как физическое тело и необходимостью быть разомкнутой как организм (Веряскина В.П., 2000, с. 33). Способ разрешения такого конфликта зависит от вида жизни, способа организации существования «живого» того или иного вида. К специфическим способам организации живого существования относятся открытая форма организации жизни растения, замкнутая форма организации жизни животного и эксцентрическая форма организации жизни человека. «Живое» самоутверждается в рамках того феномена, который охватывает границы его же существования. «Открытость» организации существования растительного «живого» обусловлена его биологической нишей и определяющим влиянием внешней природной среды обитания. «Центричность» организации существования животного полагает наличие у данного феномена «живого» способности «замыкать» внешний мир на свои физиологические потребности. «Эксцентричность» формы организации жизни человека, по Х. Плеснеру, проявляется не только в ощущении человеком самого себя центром всех своих действий и устремлений, как физическое лицо, но и ощущением себя как психологического субъекта и выходим из состояния собственной «центральности». Для человека «...резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является

неизбежным двойным аспектом существования, настоящим разрывом его природы. Он живет., как душа и как тело, и как психофизическое нейтральное единство этих сфер» (Плеснер Х., 1988, с. 127). Поэтому, в соответствии с идеей Х. Плеснера, сфера организации жизни «живого» применительно к человеку, являет собой триединую сущность: физическое тело, внутренняя душа – психика, а также внешняя составляющая «живого» – это мыслительный акт человека, осознающий первые две формы своего существования, человеческая духовность. «Дух, есть сфера, – замечает Х. Плеснер, – в силу которой мы живем как личности» (Плеснер Х., 1988, с. 133).

Ценность такого подхода в трактовке «живого» в ориентации на целостность в понимании жизни, при которой она в иных, «не человеческих» формах организации существования имеет не только особый организационный статус, но и самоценна и самодостаточна, являясь при этом важным условием и способом организации собственно человеческого существования. А человек, в свою очередь, также представляет собой целостное единство своего природного и духовного бытия, проявляемое в культуре, а также органическое единство с растительным и животным миром как разными уровнями организации существования феномена «живого».

Наряду с вышеизложенной концепцией, одной из наиболее фундаментальных попыток исследовать феномен жизни как объект философской антропологии, является идея об особом положении человека в Космосе, принадлежащая М. Шелеру. Он поставил себе задачу дать сущностное понятие человека, выйдя за рамки естественнонаучных определений, включив в состав рассматриваемого феномена всю духовную составляющую человеческого бытия, отождествляя ее со сферой человеческого «живого» вообще. Исходя из этого, М. Шелер обосновывает сущностно-феноменальные свойства живого – это «самодвижение, самоформирование, самоограничение в пространственном и временном отношении» (Шелер М., 1988, с. 33–34). Уровни витальной организации «живого» философ представляет от основания в виде «чувственного порыва» (*Gefühlsdrang*), характерного для растительного мира, через ступень формирования инстинкта, к уровню возникновения ассоциативной памяти, и, наконец, к наличию интеллекта. Несмотря на уникальные особенности каждого из этих уровней, только человек, подчеркивает М. Шелер, «соединяет в себе все сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности жизни... Вся природа приходит в нем к концентрированному единству своего бытия» (Шелер М., 1988, с. 37). Вместе с тем, то, что делает человека человеком не сводимо к одной биологической эволюции жизни.

М. Шелер утверждает противоположность жизни самому принципу очеловечивания человека. В поисках определения феномена, он обращается к античной трактовке «разума», как *νοῦς*, подчеркивая, что хотел бы найти более широкий термин: «Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцания первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д. – слово дух. Деятельный центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью» (Шелер М., 1988, с. 53). Жизнь и дух – радикальные противоположности в концепции М. Шелера. Однако философ отмечает их органическую связь: «Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание» (Шелер М., 1988, с. 84).

Взгляды на концепт «живого» М. Шелера позволили оформиться феноменологической аксиологии, исходя из которой, жизнь человека определяется чувствованием, предпочтением или отвержением определенных ценностей, а их культивирование формирует саму атмосферу человеческого бытия.

Натуралистическая философия, получившая свое новое дыхание благодаря последним достижениям теоретико-эволюционной мысли в биологии, представлена в современном научном дискурсе эволюционным натурализмом Михаэля Рьюза (Ruse M., 1995), генетической теорией социального поведения Уильяма Гамильтона (Hamilton W.D., 1964) и социобиологией Эдварда Уилсона (Wilson E.O., 1975).

Признавая высшую ценность человеческой жизни, современный натурализм распространяет понятие ценности на всю живую природу. Он дает положительный ответ на вопрос о возможности эволюционно-биологического обоснования человеческих ценностей.

Научные открытия и интеллектуальные прорывы в области понимания и раскрытия сути популяционно-генетических механизмов формирования сложных форм социального поведения и жизни в сообществах способствовали возникновению принципиально новой области научного исследования – биоэтики.

Генезис биоэтики – естественная ответная реакция на тревожные коллизии научно-технического прогресса и социального развития второй половины XX – начала XXI вв., в первую очередь вызванные

бурным развитием биомедицинских технологий. «Этико-аксиологический подход в оценке научных инноваций, радикально меняющих отношение человека к миру и к самому себе, не успевает формировать новые ценностные ориентиры, инициируя смысложизненные конфликты и проблемы, затрагивающие существование человека как биологического вида. Для восстановления равновесия и гармонии природы и человека необходимы дополнительные усилия. Ответом на такой запрос и стала биоэтика и как нормативная дисциплина, и как прикладная этика, регулирующая нравственное отношение человека ко всему живому». (Засухина В.Н., 2012).

Одной из фундаментальных проблем биоэтики является проблема жизни как ценности. В современном биоэтическом дискурсе сформировались две основные точки зрения по этому поводу. Первую можно назвать этикой сакральности жизни или жизни как высшей ценности (*sanctity of life*), вторую – этикой качественной жизни (*quality of life*).

Сакральность жизни предусматривает отношение к феномену «живого» как к объекту исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требующей благоговейного к нему отношения. Наиболее ярко и полно такой подход в биоэтике представлен современным религиозным дискурсом.

В данном контексте следует также отметить, что с учетом наличия научных нестыковок этико-правового характера во взглядах на проблему «живого» в контексте научно-технического прогресса, существенную роль приобретает возвращение к синкретическим основам человеческого знания, к разуму как мудрости, в которой рациональное и когнитивное связано с практической философией. В этом смысле принципы биоэтики перекликаются с постулатами представителей христианской церкви. Что, в свою очередь, предопределяет тот факт, что существенную часть современного биоэтического дискурса занимает дискурс современной христианской теологии, имеющий свои особенности проявления в различных течениях христианства.

Такие особенности взаимного дискурсивного синтеза проявляются, во-первых, в утверждении христианским персонализмом объективного онтологического статуса человеческой личности. Во-вторых, в учениях христианских теологов, которые утверждают красоту и праведность жизни, созданной Богом, а природа и человек в ней понимаются как нечто сакральное, а потому действия, вызванные против них – грешны и недопустимы. В-третьих, основа человеческой жизни коренится в духовном мире самого человека, соотнесенного с божественной трансценденцией. Как отмечает исследователь Ирина

Силуянова, «современная европейская традиционная биоэтика представлена дискурсом «христианской биоэтики» католицизма и протестантизма» (Силуянова И.В., 2001, с. 21).

Среди биоэтических проблем наиболее дискуссионной в религиозном дискурсе является проблема облегчения человеку жизни, в том числе его физических страданий во время болезни. Воспринимать или нет все блага цивилизации, которые обеспечивают при необходимости более комфортную жизнедеятельность, определяет само вероучение. Рассматривая в нашем случае только христианство, можем констатировать обновленные подходы к биоэтическим проблемам, особенно радикально это отмечается в протестантизме. Протестантизм, ориентированный на автономию личности, моральную автономию, возводит эти постулаты в фундаментальные принципы уважения к автономии папиента. В таком случае, этика жизни сводится к этике ответственности. (Колланж Ж.-Ф., 1992, с. 41). Укорененную в философии Иммануила Канта, протестантские теологи трактуют ее как фундаментальный моральный принцип о том, что человек должен рассматриваться как цель, и к нему нужно относиться как к цели, а не как к средству достижения какой-то иной цели, даже самой благой.

Особым биоэтическим дискурсивным статусом отмечена христианская полемика об эвтаназии, поскольку данная проблематика замыкается на вопрос самоопределения человека. Исходя из христианского канона, человек создан Богом со «свободной волей», но свобода имеет границы, а религиозная свобода предусматривает жизнь в согласии с природой, данной нам Богом, а не в «бунте против нее». Поэтому, по мнению протестантских богословов понятие полной автономии человека является мифом. Один из известных протестантских теологов Джон Стотт в своей аргументации опирается на христианские доктрины о Боге и его верховной власти, а также о человеке, и неприкосновенности его жизни. Заповедь «Не убий» теолог трактует как такую, которая позволяет отнимать жизнь у человека только при определенных обстоятельствах, к которым он относит смертную казнь и священную войну (Стотт Дж., 2004, с. 480). Сама жизнь есть дар Божий, и никто, кроме Бога, не может ее давать или отнимать: «и нет Бога, кроме Меня. Я умертвляю и оживляю. Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Вт, 32:39). Жизнь осознается как дар человеку, она оберегает и охраняет его, поэтому человек обязан бережно относиться к ней, поддерживать, лечиться при необходимости. По этой логике, прерывание жизни является недопустимым с точки зрения протестантских

христиан. Решившись взять на себя ответственность в вопросе добровольного прерывания жизни, человек выражает не данную ему «автономию личности», а «самонадеянность перед Богом». Позиция протестантизма в этом вопросе состоит в том, что выбор эвтаназии человек делает из-за страха перед болью и зависимостью от других. Поэтому, выходом из этой коллизии предлагается всемерная поддержка больного, в том числе и моральная, а также различными болеутоляющими средствами, которыми во множестве располагает современная медицина.

Вопросы жизни и смерти актуализируются в христианском биоэтическом дискурсе не только в качестве сознательного согласия субъекта на прекращение жизни, но и в случаях искусственного прерывания беременности, где субъектом убийства является ребенок, даже если он еще находится в эмбриональной фазе развития. Для христианского биоэтического дискурса характерно понимание человеческого эмбриона как совокупность характеристик, которые определяют его статус с позиций бытийности (онтологический статус), долга и ответственности (этический статус), а также закона (юридический статус)» (Бойко І.Є., 2011, с. 218). Несмотря на то, что эвтаназия связана с окончанием жизни, а аборт с ее началом, они поднимают единую этическую проблему – прерывание жизни и ее ценности.

В противовес некоторым научным трактовкам о том, что «эмбрион не есть человек», католический Ватикан издал Инструкцию «*Donum Vitae*», где допускает искусственное вмешательство только в виде пренатальной диагностики, носящей терапевтический характер и осуществляющейся ради самого эмбриона. В Инструкции четко указано, что любое вмешательство, имеющее не терапевтический характер, а обусловленное регулированием (доминированием) над процессом продолжения рода, неприемлемо для католичества. Любое вмешательство поддает человека соблазну «выйти за пределы разумного господства над природой» (*Donum Vitae*). Католическая церковь заявляет о невмешательстве на основании определенной компетенции (*on the basis of particular competence*) в область экспериментальных наук, однако, беря во внимание данные этих исследований и технологий, имеет целью выдвинуть, в силу своей евангельской миссии и апостольского долга, моральное учение, соответствующее достоинству человека и его интегральному призванию. Католический биоэтический дискурс в целом признает, что наука и техника могут помочь человеку как ресурс, но они сами по себе не могут быть смыслом существования и человеческого прогресса. Медицинская помощь всегда была неотъемлемой частью христианской культуры (по преда-

нию, апостол Лука был врачом). Однако, медицинская, как и любая другая научно-техническая деятельность, требует безусловного соблюдения критериев морального закона: они должны служить человеческой личности, ее неотъемлемым правам, ее истинному и целостному благу за задумкой и волей Творца. Протестантские теологи, в свою очередь, трактуют этот тезис как фундаментальный принцип о том, что человек должен рассматриваться как цель, а не как средства достижения другой, даже самой благой, цели.

Особенностью современного православного биоэтического дискурса следует признать смещение акцентов в проблеме постижения «живого» от онтологического и гносеологического к аксиологическому и этическому (Горбань О., Мартич Р., 2017, с. 55–59).

Биоэтический дискурс присутствует во взглядах православных теологов на проблематику «живого» в контексте признания его человеческой сущности. Так, православная церковь признает человеческое достоинство за эмбрионом на любой стадии его развития, начиная от начальной. «Тонкого различия плода сформированного или еще не сформированного у нас нет», – отмечает Василий Великий в своем первом Каноническом послании, включенном в Книгу правил православной церкви (Василий Великий, 2008, с. 240). На этом основании православная церковь рассматривает умышленный аборт на любой стадии беременности как убийство, как преступное посягательство на священный дар человеческой жизни. Таким же образом православный биоэтический дискурс интерпретирует и отношение к любым экспериментам, предусматривающим разрушение человеческих эмбрионов (Мелетий, 1992).

В отношении традиционных попыток врачей делать все возможное для поддержания жизни больного организма и таким образом препятствовать его смерти, современное православие исходит из целесообразности таких действий. Хирургическое вмешательство, медицинское использование наркотиков и даже искусственных органов считается целесообразным тогда, когда присутствует достаточно высокая вероятность возвращения организма к нормальной или близкой к нормальной деятельности. Вместе с тем, в ситуации, когда вряд ли приходится ожидать восстановления жизненных функций организма, православная этика не поддерживает практику эвтаназии, отбрасывает саму возможность умышленного прерывания жизни умирающего пациента, рассматривая это действие как особый случай убийства, если оно происходит без ведома больного, или самоубийства, если с его ведома. Важный момент отрицания эвтаназии в православном биоэтическом дискурсе состоит в невозможности проведения

границы между «сносными» и «невыносимыми» страданиями, особенно с учетом придания православием великого смысла возможности духовного роста посредством страданий (Римл. 11.8: 17–39) (Харакас С., 1998, с. 322).

Православная церковь отстаивает недопустимость действий по отношению к «живому», носящих неприродный характер, осуществляющихся «вопреки человеческой природе». К таким действиям православный биоэтический дискурс относит искусственное оплодотворение. Для православной церкви человеческие сексуальность и природные репродуктивные функции есть божественными измерениями жизни, находящими свое воплощение в таинстве брака и воспитании детей. Поэтому, практика оплодотворения яйцеклетки *in vitro* спермой анонимного донора, суррогатное материнство, использование противозачаточных средств резко отрицаются в православном биоэтическом дискурсе, так как носят противоестественный характер, ибо вызваны стремлением искусственным путем контролировать человеческую сексуальность и репродукцию. Искусственное оплодотворение незамужней женщины осуждается православием, прежде всего исходя из интересов будущего ребенка. В этом случае ребенок рождается вне священного брачного союза и заблаговременно утрачивает возможность быть воспитанным в полноценной семье. Этический протест в православном дискурсе вызывает сама идея «анонимного отцовства», не обремененного какой-либо ответственностью. Точно также недопустимым признается искусственное оплодотворение замужней женщины, так как оно «предусматривает фактическое разрушение супружеской верности». (Балашов Н., 1998, с. 149). Неестественную форму оплодотворения православный дискурс трактует как шаг к дегуманизации человеческой жизни возле самих ее истоков. Основой морального порицания таких клинических действий выступает идея защиты целостности и уникальности отношений в браке, а также понимание человеческого эмбриона как носителя человеческого достоинства. Православная церковь видит невозможным пренебрежение глубокой духовной и эмоциональной связью в семье и браке, а также между матерью и будущим ребенком. А клиническая практика разрушения или экспериментального использования излишних эмбрионов признается формой детоубийства как умышленный аборт.

Нерешенной в рамках христианского биоэтического дискурса продолжает оставаться моральная проблема трансплантации органов. Данное явление порождает проблематику соотношения реципиента и донора. При этом христианская биоэтика предостерегает от игно-

рирования или легкомысленного отношения к решению этой проблемы.

Ряд нерешенных в рамках современного биоэтического дискурса проблем представлены так называемой «этикой качества жизни». Согласно концепции «quality of life», подлинно человеческая жизнь должна обладать определенными «качествами», поэтому далеко не все состояния организменной жизни надо поддерживать. Предполагается, что должны существовать какие-то критерии, посредством которых можно решить, где следует оказывать медицинскую помощь, а где ее можно прекратить (или вообще не начинать). Однако, пока что без основательного, научно обоснованного ответа остаются вопросы, что в таком случае значит «подлинно человеческая жизнь»? Каким человеческим существам может быть отказано в праве быть личностью и получать моральную и/или медицинскую поддержку?

В рамках данной системы взглядов возникает попытка введения в современный биоэтический дискурс наряду с понятием «жизнь организма» и синонимичными ему в этом ряду «жизнью тела», «биологической жизнью», особого концепта – «жизнь личности». При таком подходе, понятие «жизнь тела» выступает лишь базисным условием для более высокого качественного уровня бытийности «живого» – «жизни личности». И если у данного человеческого организма отсутствуют определенные качества, то появляется возможность отказать такой жизни в моральном статусе, т.е. в отношении к ней как к человеку.

Среди попыток дать определение тех качеств, которые могут служить критерием различия между жизнью биологической и жизнью личности интерес вызывает точка зрения американского биоэтика Мэри Уоррен, полагающей, что для включения кого-либо в моральное сообщество личностей необходимы такие качества, как: сознание, разум, самостоятельная активность, самосознание и способность к общению (Warren M.A., 2001, p. 457–458).

Специфика понятия «качество жизни» состоит в том, что наряду с объективными критериями оно включает в себя критерии субъективные, под которыми понимается физическое, психическое и социальное благополучие. Совокупность этих факторов составляет дискурс здоровья. Тогда «некачественной жизнью» следует признавать болезнь. Однако существуют огромные трудности такой идентификации, поскольку представления о том, что такое «хорошее качество жизни» в ходе, например, определенного типа лечения могут сильно расходиться у пациентов и медицинского сообщества (Bowling L., 2001, p. 12).

Таким образом, концепт «качества жизни» в современном биоэтическом дискурсе требует дальнейшего осмысления и постановки задач дополнительных исследований. Тем не менее, он уже стал одной из фундаментальных категорий медицины и медицинской этики, в том числе при обсуждении таких состояний «живого» как «здоровье», «болезнь», «патология», «норма». Концепт «качества жизни» в современных медико-биологическом и медико-этическом дискурсах является важной характеристикой уточнения понятия «блага» пациента и целей медицины, а также способом оценки медицинских вмешательств, учитывающих не только сугубо клиническую перспективу, но и точку зрения самого пациента.

В заключение следует отметить, что современный антропологический кризис является, прежде всего, предметом аксиологической рефлексии. Ценностное восприятие происходящих перемен фиксируется как опасность в существовании «живого». Поскольку жизнь занимает главенствующее место в иерархии человеческих ценностей, то отношение к ней пронизывает все существование человека, актуализируя при этом ее нравственный смысл и содержание понятия. Биоэтика посредством нравственных норм и императивов устанавливает границы возможного влияния человека на способы и формы существования живого. Современный биоэтический дискурс формирует систему категорий и концептов, описывающих прикладные этические понятийные конструкты с целью формирования нравственного отношения человека ко всему живому. Предложенный авторский подход позволил зафиксировать аксиологические детерминанты современного биологического дискурса в учении о «живом».

AKSJOLOGICZNE DETERMINANTY ROZUMIENIA „ŻYCIA” W NOWOCZESNYM DYSKURSIE BIOETYCZNYM

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony prezentacji aksjologicznych determinantów rozumienia „życia” we współczesnych badaniach bioetycznych. Autorzy zauważają, że wielkim przemianom społecznym zazwyczaj towarzyszy zmiana rozumienia określonych wartości. Dokonujące się przemiany społeczne domagają się od ludzi odnalezienia adekwatnych odpowiedzi do stojących przed nimi wyzwań. Autorzy dochodzą też do przekonania, że wśród wartości, wokół których obecnie toczy się wielopłaszczyznowa dyskusja nad ich znaczeniem, jest „życie”. Zdaniem autorów okazuje się, że zwłaszcza w ramach bioetyki można zauważyć, iż proponowane w niej wzorcowe zachowania wobec istot żywych bezpośrednio zależą od przyjętego w danym przypadku paradygmatu świadopoglądowego.

AXIOLOGICAL DETERMINANTS OF THE DOCTRINE OF “LIVING”
IN MODERN BIOETHIC DISCOURSE

(SUMMARY)

The article is devoted to the presentation of the axiological determinants of the understanding of “life” in contemporary bioethical research. The authors note that the great social change is usually accompanied by a change in the understanding of certain values. The ongoing social changes demand people to find adequate answers to the challenges facing them. The authors also come to the conclusion that among the values around which there is currently a multifaceted discussion on their meaning is “life”. According to the authors, it turns out that, especially in the field of bioethics, it can be noticed that the suggested behavior towards living beings directly depends on the consciousness paradigm adopted in the given case.

ЛИТЕРАТУРА

- Балашов Николай, 1998, *Искусственное оплодотворение: что думают православные?*, в *Биоэтика: принципы, правила, проблемы*, Эдиториал УРСС, Москва.
- Бойко Ігор, 2011, *Ідентичність і статус людського ембріона у сучасних біоетичних дискусіях*, в *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*, Серія: *Філософія*, Випуск 8, с. 217–229.
- Bowling Ann, 2001, *Measuring disease a review of disease specific quality of life measurement scales*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia.
- Брикмон Жан, Сокал Алан, 2002, *Интеллектуальные уловки: критика современной философии пост-модерна*, Дом интеллектуальной книги, Москва.
- Василій Великий, 2008, *Правила святого Василя Великого*, в *Книга правил святих апостолів вселенських і помісних соборів, і святих отців*, Українська православна церква Київського патріархату, Київ.
- Веряскина Валентина, 2000, *Жизнь и ценности как основополагающие понятия философской антропологии в Жизнь как ценность*, Институт Философии РАН, Москва.
- Norban Olexander, Martych Ruslana, 2017, *Basic approaches to the definition of the essence of the concept of “living”*, Studia Warmińskie, No. 54, p. 93–103.
- Горбань Олександр, Мартіч Руслана, 2017, *Феномен «живого» в контексті сучасного православного дискурсу* в *Наукові праці Чорноморського національного університету ім. Петра Могили*, Серія: *Філософія*, Т. 300, Випуск 288, с. 55–59.
- Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to certain questions of the day*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (21.05.2018).
- Засухина Виктория, 2012, *Биоэтика как аксиология жизни в современной России*, URSS: Ленанд, сор., Москва.
- Hamilton William, 1964, *The genetical theory of Social behavior: 1 and 2*, Sourn of Theory Biology, No. 7.
- Колланж Жан-Франсуа, 1992, *Биоэтика и протестантизм в Медицина и права человека*, ИГ «Прогресс», «Прогресс-Интер», Москва, с. 41–44.

- Мелетий (Митрополит Никопольский), 1992, *Аборты (Отношение к ним Православной Церкви)*, Издательство УФИМБ, Киев.
- Плеснер Хельмут, 1988, *Ступени органического и человек в Проблема человека в западной философии*, Прогресс, Москва, с. 96–151.
- Ruse Michael, 1995, *Evoitutionary Naturalism*, Routledg.
- Ригкерт Генрих, 1998, *Философия жизни*, Ника-Центр: Вист-С, Киев.
- Силуянова Ирина, 2001, *Биоэтика в России: ценности и законы*, Грант, Москва.
- Стотт Джон, 2004, *Новые проблемы христиан*, СМИРНА, Черкассы.
- Харакас Стэнли, 1998, *Православие и биоэтика в Биоэтика: принципы, правила, проблемы*, Эдиториал УРСС, Москва.
- Шелер Макс, 1988, *Положение человека в Космосе в Проблема человека в западной философии*, Прогресс, Москва, с. 31–95.
- Warren Mary Anne, 2001, *On the Moral and Legal Status of Abortion on Biomedical Ethics*, ed. by Thomas Mappes, New-York, p. 457–458.
- Wilson Edward, 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge.