

БИОЭТИКА КАК РАЗДЕЛ СОТЕРИОЛОГИИ

Шевченко А.А.

В пространстве возможностей современной науки человеческое тело превратилось в новую границу наших мечтаний. Попытки воплотить эту утопию в жизнь убедительно показали, что нравственные заповеди Священного Писания являются биоэтическими принципами, невыполнение которых не просто размывает границы добра и зла, но оказывается разрушительным для жизни. Современная биоэтика является глобализацией ее прагматической версии, созданной в США. В статье речь идет о создании европейской христианской альтернативы в биоэтике, где биоэтика являлась бы разделом сотериологии.

Ключевые слова: биоэтика, этика, христианство, жизнь, медицина, сотериология.

BIOETHICS AS SECTION SOTERIOLOGY

Shevchenko A.A.

In the space of opportunities of a modern science the human body has turned to new border of our dreams. Attempts to realize this Utopia have convincingly shown, that moral precepts of the Scriptus are bioethical principles which default not simply washes away borders of goods and a harm, but it appears destructive for a life. The modern bioethics is globalization of its pragmatistical version created in the USA. In clause it is a question of creation of the European Christian alternative in bioethics where the bioethics would be section soteriology.

Keywords: bioethics, ethics, christianity, life, medicine, soteriology.

Биоэтика как учебная дисциплина окончательно формируется в России к началу 21 столетия, когда ее преподавание становится обязательным для будущих медиков, для биологов, философов, юристов и психологов. Следует заметить, что в нашей стране до сих пор не существует специальности «биоэтика», да и специалистов в этой области, подготовленных так, как например, они готовятся в высших учебных заведениях Западной Европы, где в рамках болонской унификации учебного процесса, двухгодичный магистерский курс биоэтики изучается в течение полутора тысяч учебных часов, что разительно отличается от российских курсов по этой дисциплине.

Биоэтика занимается моральным контекстом осмысления предельных вопросов: прежде всего, начала и конца жизни. Эта дисциплина придала предшествующему этапу развития этической науки новый оттенок – онтологический. Биоэтика исходит из убежденности в том, что если к живому относиться как к неживому, то живое погибает. Особая очевидность влияния моральных принципов наблюдателя на наблюдаемые события отмечается в разделе биоэтики, называемом этикой биологических

исследований. Несмотря на разнообразные определения биоэтики [1; 2], можно сказать, что она изучает нравственные и моральные границы, в пределах которых жизнь была бы способна воспроизводиться вечно и в наилучших своих качественных проявлениях.

Российская биоэтика имеет заметные отличия от западноевропейской и американской науки и учебной дисциплины с тем же названием. Однако, прежде чем обсуждать эти отличия, остановимся на процессах, способствовавших возникновению биомедицинской этики в Европе и США.

1. Прогресс медицинских и биологических дисциплин.

Современная биоэтика выросла из медицины и наших притязаний к ней. Честолюбие современной медицины состоит не только в том, чтобы пациент смог выздоравливать от своих болезней. Медицина претендует также на то, что она может существенно преобразовывать жизнь. Профилактическая и пренатальная медицина, удивительное развитие генетических наук, технологическая колонизация тела протезами, и чипами, успехи фармакологии увеличили наши возможности выбирать тот тип человеческой жизни, которую мы желаем. Медицина в большей степени, чем несколько десятилетий назад, контролирует и формирует человеческое тело и душу. Исчезновение политических утопий дало место другим проектам: в пространстве человеческой личности и ее моральных принципов человеческое тело превратилось в новую границу наших коллективных и индивидуальных мечтаний о возможности распоряжаться своей жизнью так, как этого хочется человеку.

Принятие сегодня аборт и эвтаназии большим количеством людей - достаточное доказательство того, что традиционные этические ценности иудаизма и христианства уже не являются очевидными в разных уголках современного мира. Но, с другой стороны, - осмысление этих и других проблемы, связанных с медицинскими актами в контексте размышления о нравственных границах медицинской практики сопровождали все развитие медицины. Когда в 1884 году во Франции появляется первое общество

католических врачей во имя святых Луки, Космы и Дамиана – это была реакция верующих врачей на механицизм в медицине, на ее дегуманизацию и коммерциализацию. Все основные темы современной биоэтики: проблемы аборта, эвтаназии, отношений врач-пациент, евгеники и человеческой сексуальности, страданий и боли человека, - всегда были в центре внимания христианской медицинской этики и пастырской медицины. За несколько десятилетий до работ Поттера, выходили труды, рассматривающие с христианских позиций проблему возникновения болезней и отношений врач-пациент, врач-священник, равно как и историю формирования пастырской медицины. [3;4;5;6;7]. Более того, события, последовавшие в России после революционных событий 1917 года, довольно убедительно показали всему миру, что нравственные заповеди Декалога и Нагорной проповеди являются, выражаясь современным языком, биоэтическими принципами, - так как невыполнение их не просто размывает границы добра и зла, но оказывается разрушительным для жизни. Поэтому, по меньшей мере, неаккуратно называть Вана Поттера «отцом биоэтики».

2. Формирование неклассической рациональности.

Представление о биоэтике как о «мосте», соединяющем естественнонаучное и гуманитарное знание является одним из проявлений формирующейся новой научной рациональности, в которой произошло смягчение новоевропейской субъект-объектной дихотомии. Философия науки середины 20 века зафиксировала это важное событие в развитии науки Нового времени. В литературе, посвященной эпистемологии, сформировалась традиция говорить об очеловечивании гносеологии, о «человекоразмерности» объекта, о гуманитарной «нагруженности» естественнонаучного знания.

Однако, жесткого разделения гуманитарного и «объективного» знания о природе никогда не было в традиции святоотеческой христианской мысли. Равно как не было дисциплинарного разделения богопознания и познания природы: которые рассматривались двумя сторонами единой когнитивной

способности человека. «Научную деятельность можно интерпретировать как космическую евхаристическую деятельность («космическую литургию»). Науку, таким образом, можно воспринимать как вид религиозного опыта» [8, XXX]. Литургическая и аскетическая жизнь отцов Церкви позволяла чувствовать всемерное единство творения и Творца, единство человека и природы, - то есть видеть и описывать мир таким, каким он есть в замысле Бога. Поэтому, в христианском Предании никогда не было ни проблемы разрыва между гуманитарным и естественнонаучным знанием, ни проблемы наведения мостов между ними. Биоэтика могла возникнуть лишь как результат секуляризации человеческой мысли [9, 16-23]. Рождаясь как проблема, возникшая после и вследствие изгнания христианского мирочувствования и христианских нравственных норм, биоэтика формировалась и питалась атеистическим мировоззрением. Поэтому такая биоэтика не может вести диалог с христианством. Наши собеседники по вопросам биоэтики в Европе и США не принимают аргументов «от религиозной веры» или ссылок на авторитет церковной традиции. В их глазах мы должны доказывать истину религиозных (и богоданных) оснований биоэтики, а не просто верить в эти основания. Однако, возможны ли доказательства в биоэтике, игнорирующие христианский контекст? Особенно в Европе, - где вся культура и этика имеет христианские корни. Насильственно оторванные от своих корней, этические нормы и нравственные принципы еще способны «автономно» существовать в культуре некоторое время. Но за тем они превращаются в затухающее бытие, погружая научный мир, общество в целом в хаос нравственного плюрализма и превращая диалог об этической истине в постконвенциональную мораль, искажающую эту Истину сомнительным компромиссом между добром и злом. Для православного христианина биоэтика – это не форма интеллектуального освоения мыслей святых отцов, высказанных ими когда-то, но живой личностный опыт общения с Богом и способ интеллектуального выражения этого опыта.

3. Эволюция этических учений.

Изменение этической науки во многом связано с нравственный кризисом двадцатого столетия, который носил двухфазный характер. Опыт тоталитаризма сменился демократической реакцией: повсеместным распространением практик трансгрессии, - переступанием любых установленных норм, с формированием атмосферы тотальной вседозволенности и гедонизма, с психоделической революцией на Западе и формированием этического нигилизма, особенно, в молодежных субкультурах. Обе фазы этого нравственного кризиса убедительно показали: человеческая свобода, понимаемая как «способность начинать цепь обусловленного», свобода, не ограниченная нравственностью, оказывается разрушительной для феномена жизни. Со всей наглядностью было обнаружено, что онтологическим следствием (если не онтологическим эквивалентом) этической категории зла являются разрушение и смерть. В теоретическом контексте, этот кризис означал, крушение классической нормативной кантианской этики и крушение лежавших в ее основе философских и богословских постулатов. Прежде всего, кризис учения о естественном нравственном законе.

Проблема естественного нравственного закона в его христианской интерпретации восходит, по меньшей мере, к Посланию к римлянам апостола Павла: *“Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах.”* [Рим. 2:14-15] Из этого рассуждения делались выводы о том, что человеческая природа имеет в себе некий отпечаток Бога. Однако, в православной традиции сердце человека, о котором говорит ап. Павел понимается как личность, а не как природа [10]. Доктрина естественного нравственного закона в этой связи тесно связана с естественной теологией [Рим. 1,20], иногда понимаемой даже как представления о сущностной, эссенциальной причастности мира Богу. Тогда как православное видение отношений Бога и тварного мира зиждиться на

представлениях об их личностном, а не сущностном отношении. Любопытно в этой связи, что фонд Темплтона регулярно и весьма щедро финансирует исследования, доказывающие существование в тварной природе божественного присутствия, понимаемого вполне материально. Так, к примеру, в апреле 2010 года в рамках серии темплтоновских докладов было опубликовано сообщение о связи между гормоном окситоцином и моральными добродетелями человека (для исследования чего Фонд выделил грант в полтора миллиона американских долларов).

Биомедицинская этика формируется в эпоху нравственного кризиса, когда легко путается плюрализм путей достижения истины с плюрализмом истины, когда идеи святости человеческого здоровья и жизни были заменены идеей качества жизни пациентов, аргументом «от эффективности жизни», ради достижения социальных успехов. Неудивительно, что в биоэтике довольно быстро возобладал прагматизм. Этот прагматизм выразился в широком распространении биоэтических концепций из США.

Самая известная была представлена Томом Бошам и Хамесом Чилдрес, из Института этики им. Кеннеди в Вашингтоне. В 1979, эти два исследователя напечатали первое издание знаменитой книги, - «Принципы биомедицинской этики». [11] Теория «четырех принципов» получила мировое признание – как модель, обобщающая многие проблемы биоэтики, и притом модель политкорректную – так как не дает ясные решения на конкретные биоэтические проблемы.

Другая прагматичная теория биоэтики - американца Тристрама Энгельгардта, [12] утверждавшего, что раз нет общего мнения об иерархии ценностей, которая могла бы заменить самоопределение и мнение индивида, то надо делать все возможное для сохранения плюрализма мнений в биоэтике. Следовательно, Церковь может и должна, согласно своим убеждениям, осуждать некие акты, - такие как аборт, эвтаназия и самоубийство, например. Однако, светское общество, не может запрещать эти акты законодательно, потому что не существует полного согласия по

поводу их безнравственности.

К сожалению, над современной биоэтикой властвует прагматизм этих двух теорий, который нашел свое выражение не только в характере дискуссий, в содержании обсуждаемых тем, но и в законодательстве по вопросам биоэтики в большом числе стран. И этот процесс вполне может быть назван глобализацией американской модели в области биоэтики. Между тем, в Европе имеются морально-нравственные, юридические, медицинские, философские и теологические традиции, для формулирования иной, не-прагматической модели биоэтики. Речь идет о создании европейской альтернативы в биоэтике [13; 14; 15] и возможном российском вкладе в этот процесс.

Особенность российской биоэтики связана с источником возникновения биоэтических проблем. Таковым источником обычно называются новые технологии, используемые в медицине. Однако, если быть более точным, то проблемы биоэтики связаны, прежде всего, с появлением лидеров, создающих новые медицинские направления. Следует признать, что большинство новых проблем современной западноевропейской и американской биоэтики возникает теперь за пределами России. Дело в том, что общее состояние российской науки таково, что Россия, не может в настоящее время рассматриваться лидером в области новых медицинских технологий, и, в этом смысле, источником возникновения биоэтических проблем. Россия к началу XXI века серьезно отстает от большинства развитых стран по наиболее объективному и комплексному показателю, характеризующему развитие научной сферы, - доле внутренних затрат на научные исследования и разработки в ВВП, а также по величине этих затрат в расчете на душу населения. Более чем скромное финансирование науки в России сопровождается, к тому же, оттоком из страны научных кадров. Статистика свидетельствует о снижении числа статей российских авторов в ведущих журналах мира и общего числа исследователей в России.

Можно соглашаться или не соглашаться с мнением о современной роли России в возникновении новых медицинских технологий, создающих конфликт интересов, который является объектом рассмотрения биоэтики. Однако, нельзя не замечать, что биоэтика в российском варианте имеет характерную особенность. Она в значительной степени лишена остроты живой дискуссии, присущей тем странам, где те или иные биоэтические проблемы ставятся впервые. Биоэтика, являясь разделом прикладной этики, призвана рассматривать конфликты интересов, относящиеся к феномену жизни, а не быть отвлеченным от жизни учением о том, что следует делать, для того чтобы не делать того, что не следует. Российские научные школы биоэтики, учебные центры по этой дисциплине и существующие Комитеты по биоэтике организованы преимущественно вокруг двух центров: более либерального и светского - Российского комитета по биоэтике при Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО и христианского Церковно-Общественного Совета по Биомедицинской этике при Московской Патриархии. Тяготение исследователей к одному из этих центров определяет их склонность к двум основным типам редукции проблем биоэтики: биологическому и этическому, соответственно. [16] Исследователи обоих центров, излагая свою позицию, очень часто просто не обсуждают точку зрения своих оппонентов. В работах подобного рода невозможно фальсифицировать одну научную теорию другой, что не позволяет рассматривать такие статьи как научные. Создается впечатление, что получив в готовом виде из-за рубежа и биоэтическую проблему и ее решение, многим российским биоэтикам сегодня попросту не остается ничего более как излагать дополнительные аргументы в пользу выбранной позиции, формулировать их в жанре «заявлений», зачастую создавая при этом устрашающие образы нравоучительной мифологии. К числу этих последних можно отнести, к примеру, идею «терапевтического клонирования человека». Так, несмотря на эмоциональные отечественные публикации, посвященные этой идее [17, 65-74], этот исследовательский

проект никогда не формулировался и не финансировался в России, в том числе во время формального прекращения действия моратория на клонирование человека в России с 23 июня 2007 года по 17 марта 2010 года. Рассматривая биоэтические проблемы, связанные с новыми медицинскими технологиями, создаваемыми за пределами нашей страны, российская биоэтика живет не своей жизнью. Актуальна ли, свободна ли и нравственна ли такая биоэтика?

Трудно не согласиться с мнением о том, что сейчас происходит сдвиг интересов в области биоэтики.[18] Речь идет о смещении интересов биоэтики с проблематики, создаваемой новыми медицинскими технологиями на совершенно другие темы. Главной причиной упомянутого сдвига исследовательских интересов было то, что биоэтикой все больше занимаются исследователи, живущие в странах третьего мира, где главная тема этой науки - осмысление границ жизни, воплощается в совершенно другие проблемы. И соответственно, происходит изменение содержания основного корпуса положений биоэтики. Так, на Всемирных конгрессах по биоэтике, проводимых много лет подряд в Хихоне (Испания), обсуждались проблемы голода, нищеты, современного понимания информированного согласия пациентов (2009 год), создания и функционирования системы биоэтических комитетов (2007), проблема жестокости и насилия (2005), проблема нехватки и загрязненности воды, проблема информирования и манипулирования сознанием человека (2004), проблема полноценного питания (2002). То есть вопросы, крайне актуальные и для повседневной жизни России, актуальность которых не меньше, чем темы абортов, эвтаназии, суицидов, искусственного оплодотворения и клонирования – которые почему-то стали излюбленными темами для отечественной биоэтики, в особенности, ее христианской версии.

Да, для России, вероятно, не являются остро актуальными этические проблемы раскрытия генетической информации генетическим родственникам или этические последствия создания компьютерно-мозговых

интерфейсов как вспомогательных терапевтических устройств для инвалидов. То есть проблемы, радикально поставленные в концепции трансгуманизма, - являющейся не только научно-техническим проектом, но и идеологическим плодом философии Просвещения и современной формой евгеники.[19;20] Однако, неравенство в здравоохранении, отношение между врачами и фармацевтическими производителями, этические вызовы в современной системе охраны здоровья, каковым в России, в частности, является проводимая уже пять лет реформа здравоохранения – разве не являются вопросами, требующими вчера и сегодня профессиональной биоэтической дискуссии? Такие обсуждения, предполагающие сегодня не только профессионализм, но и гражданское мужество, вполне соответствуют принципам правозащитной деятельности Русской Православной Церкви. [21] Российская биоэтика, оторванная от реальных проблем жизни российских граждан в конкретных условиях политики, экономики, организации науки и системы здравоохранения, преимущественно остается «этикой без морали», разделом истории этических учений, преподаваемых студентам о событиях, проблемах и их решениях которые были когда-то, где-то и с кем-то... Сегодняшняя биоэтика в России – не столько научная дисциплина, сколько учебная и нравоучительная. Между тем, российская биоэтика имеет глубокие православные корни. Русской Православной Церкви есть, что сказать о жизни, в особенности о жизни человека.

Оторванность современной биоэтики в нашей стране от актуальных жизненных проблем человека и общества, связана с представлением о том, что моральные и нравственные нормы, относящиеся к жизни, да и сама жизнь, являются объектами, лишенными личностного измерения. Между тем, православное богословие творения указывает на личности Троицы как источник и первопричину возникновения тварного бытия. Все творение объединено, находится и движется в Ипостаси Христа [22, 277 - 282], присутствие которого в тварном мире, прежде всего личностное. Естественная этика в Православии, поэтому, скорее ассоциируется с

божественными энергиями и Божьими заповедями, данными человеку, а не с Его эссенциальным присутствием в сотворенной природе. Нравственно и морально то, что совпадает с Божьим замыслом о жизни. Источник биоэтики и источник жизни – это единый Источник всякого творения.

Жизнь, воипостазированная в искаженную грехом личность человека, повреждающую природу творения и замысел о нем Бога, становится объектом созерцания, столь же искаженных душевных и интеллектуальных человеческих способностей. Так возникает плюрализм биоэтических теорий. [23] Отрицая единый эталон, - божественные заповеди о жизни в любви, - секуляризованная биоэтика становится конвенциональной. Биоэтика Творения превращается в биоэтику совещательной демократии.

Православный подход к биоэтике, это не просто признание нравственных эталонов божественных заповедей о жизни и ее воспроизведении или применение нравоучения Православной Церкви к новым биомедицинским технологиям. Это еще и признание необходимости изменения человека, - изменения, являющегося как предпосылкой рассуждения о жизни, так и изменения самой жизни. В этой связи **μετάνοια**, - покаяние, понимаемое не как исповедь грехов, и даже не как этическое изменение, но как онтологическое преображение, - является фундаментом христианской биоэтики. В Евангельском повествовании о богатом юноше [Мф.19.16-30; Мк.10.17-31; Лк.18.18-30], Христос не говорит, что тот был обманщиком. Юноша, действительно был праведен. Христос предлагает ему изменить образ своего бытия. То есть совершить действие, имеющее онтологическое, а не нравственное измерение. Если чудо – это нарушение привычного хода природных событий в пространстве личности Бога, то метанойа – сходное изменение, происходящее с человеческой природой в пространстве личности человека, находящего в Богообщении. Другим фундаментальным принципом христианской биоэтики может быть названо **милосердие**, понимаемое как способность человеческой личности увеличивать степень бытия окружающего творения. Дело в том, что

личность (ипостась) в христианской антропологии - это то, что придает природе бытие. Личность ипостазирует, то есть «вбирает» в себя природу. Без личности природа не существует. В ходе христологических споров, начиная с Леонтия Византийского, слово «воипостазированный», εἰνυπόστατος (то есть, воипостазированная природа) стало означать среднюю степень существования между полным небытием и полнотой ипостасного существования «обоженной» природы. Это позволяет рассматривать милосердие как онтологическую категорию.

При общении природа собеседника находится в нашей личности и в ней эта природа приобретает новое бытие. То есть, состояние природы другого зависит от нашего личного, личностного отношения к ней. От того приходим ли мы в общение с любовью или с ненавистью, видим ли в собеседнике средство или цель. Пациент находится в ипостаси врача, точно также как прихожанин в ипостаси пастыря. Не проявивший милосердия, не просто не выполняет свое назначение укреплять и освящать вокруг себя бытие. Он причиняет вокруг себя разрушение. Немилосердие – не простое бездействие. Это действие по разрушению творения. Милосердие – это преданность делу Христа по спасению разрушающегося вследствие грехопадения человечества и космоса. Поэтому милосердие – это не просто нравственная характеристика христианина, которая может быть, а может иногда и отсутствовать. Человек призван к милосердию, которое является плодом Духа (Гал. 5,22), и которое может быть рассмотрено как основное условие спасения человека и всего мироздания. Наконец, **смирение**, как способ взаимодействия человеческой личности со злом, может быть рассмотрен как третий фундаментальный принцип христианской биоэтики. Зло не является лишь моральной категорией. Есть онтологический эквивалент зла – разрушение. И свободная личность может противостоять злу смирением, - в святоотеческом понимании этого слова. «Если подумать затем о латинских корнях смирения, то *humilitas* происходит от слова *humus*, обозначающего плодородную землю, приносящее плоды и цветы, несмотря

на то, что ее топчут и попирают, а не только возделывают. Так понимаемое, смирение не означает попущение злу или унижение человеческого достоинства.

Православная нравственность и мораль – следствие литургической жизни и Таинств, а не следствие «этического основного консенсуса» - по терминологии Ганса Кюнга. [24, 71-87] С его точки зрения этический консенсус западноевропейской демократии, включающий «коалицию верующих и неверующих», крайне важен для современного секуляризованного общества. Потому что религии [Ibid. с.83] «выполняли свою нравственную функцию кое-как, то хорошо, то плохо». Однако, автор прямо не ставит вопроса о том, следует ли из этого консенсуса необходимость изменения заповедей и самого текста Священного Писания или неверующие готовы ради консенсуса принять их. По поводу того, что [Ibid. с. 86] «многие специалисты философской и богословской этики сегодня представляют и защищают подлинную человеческую автономию во всех практических решениях человека, нравственную автономию, которую не может просто отменить и подлинная христианская вера» хорошо сказал Оливье Клеман: «Литургия изгоняет из мира невежество, то есть в той мере, в какой мир поработен иллюзией автономии, она обновляет его подлинное бытие в имяславии, которое исповедует и прославляет, она словно наполняет Богом глубину вещей, обнаруживает Христовы корни и лепестки вселенной... у Церкви и ее литургии есть задача укоренить мир в бытии, то есть в Теле Христовом. Иначе он остался бы «автономным», был бы отброшен от источников, растворился в черной воде адских эонов, где бытие – не более чем призрак «ничто». [25,30]

Биоэтика, призванная стать мостом между гуманитарным и естественнонаучным знанием, вновь остро поставила вопрос об источнике морали. [26] С формированием биоэтики стало невозможным говорить о дихотомии этического и онтологического. В православном богословии ни человеческая субъективность или интерсубъективность, ни

законосообразные процессы природы не являются источниками морали. Мораль не является следствием договоренности и компромисса, равно как и не является она следствием раскрытия «естественных» законов живой природы. «Отнологичность» морали открывается в пространстве общения личностей человека и Бога, в которые воипостазированная вся Вселенная. В православном понятии «личность» совпадают субъективное и онтологическое, гуманитарное и естественнонаучное. Не диалог и консенсус, а внутренне очищение и преображение исправляют когнитивные способности человека после грехопадения, что позволяет увидеть живое таким, каким оно есть в замысле Творца и вследствие этого сформулировать принципиальные рассуждения о жизни. Поэтому, этика является частью аскетики, которая теснейшим образом связана с сотериологией. Биоэтика - это биоэтика спасения. Собственно говоря, современная наука биоэтика и возникла как учение о спасении жизни. Не отрицая этого, христианство лишь приглашает к кропотливому труду по изменению себя в литургической жизни Церкви, к изучению всей полноты жизни (в личности Бога) перед тем, как произносить этические суждения о ней. С точки зрения православного человека, российская биоэтическая наука не должна вырываться из Православного Предания Христовой Церкви, потому что жизнь спасается не дискуссиями о ней, а причастностью к Источнику всякой жизни. Этот метод диаметрально противоположен современному прагматизму в биоэтике, который основан на интересе к конечной цели, поставленной людьми или социальными группами. Европейской альтернативой глобализации американской прагматической модели биоэтики могла бы стать христианская модель, в которой биоэтика являлась бы разделом сотериологии.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.V. R. Potter, *Bioethics: bridge to the future*. P.1. 1971.
- 2.W.T. Reich, *The word «bioethics»: The Struggle Over Its Earliest Meanings*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», 1995, 5 (1), p.19-29.
- 3.Von Olfers, *Pastoral Medizine*, Herder, Frigurgo, 1881.
- 4.C. Cappellmann, *Medicina Pastoralis*, Paris, 1883.
- 5.I. Pujilia, *De Medicina Pastoralis*, Marietti, Turin, 1945.
- 6.Dr. Henri Bon *Compendio de medicina catolica*. Madrid, 1942.

7. Jean-Pierre Schaller *Sacerdote, medico y enfermo*. Madrid, 1956.
8. Нестерук Алексей. Логос и Космос. Богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. М. Карпец (Голыбиной). - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - 443.
9. Клеман Оливье. Отблески света. Православное богословие красоты / Пер. с фр. (Серия "Современное богословие"). - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. - 100 с.
10. Иерофей Влахос. Православная Психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / (пер. с греч. Крюкова А.) - М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004. - 368 с.
11. Beauchamp T. L., Childress J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. N. Y., Oxford, 1989
12. H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*. Second Edition, New York, Oxford University Press, 1996.
13. Axel Carlberg. Fundamentos para una bioética europea. Revista Bioética y Ciencias de la Salud. Vol 4 Nº 2. 2000.
14. Speck U. *Vom Aufstieg und Niedergang des Europäismus*. Merkur, Heft 2006;3:242-9.
15. Paul Schotsmans. "New Pathways for European Bioethics" Catholic University Leuven, 2007.
16. Моисеев В.И. Биоэтика – наука о биоэтах // Трудный пациент: журнал для врачей. № 1, т.5, 2007. - М.: Издательский дом «Академиздат». - С.55-58.
17. Православие и проблемы биоэтики. - М.: ООО «Форма Т», 2009. - Выпуск 3. - 144 с.
18. Юдин Б. Г. Социальная справедливость как проблема биоэтики // Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке: В честь 70-летия Игоря Михайловича Ильинского / под ред. Вал. А. Лукова. — М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, - 2006.
19. Bostrom N. *The Transhumanist FAQ*, v. 2.1. Oxford: World Transhumanist Association; 2003.
20. Jeffrey P. Bishop. Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God. *J Med Philos* (2010) 35(6): 700-720.
21. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Изд-во Московской Патриархии, - 2010. - с.30
22. Преподобный Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, - 2006. - 463.
23. H. Tristram Engelhardt, JR. Moral Pluralism, the Crisis of Secular Bioethics, and the Divisive Character of Christian Bioethics: Taking the Culture Wars Seriously. *Christian Bioethics* (2009) 15(3): 234-253
24. Кюнг Ганс. Для чего нужна этика? // Страницы: богословие, культура, образование. 11:1. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - С. 71-87.
25. Клеман Оливье. Смысл земли / пер. с фр. А. Бакулова. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. - 56 с.
26. Фотиева И.В. Проблемы онтологического статуса морали // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №3, 2003. - С. 101-109.