Ана Илтис

Биоэтика и культурные войны

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-67-91

Ana S. Iltis

Bioethics and the Culture Wars

Ana S. Iltis — Wake Forest University, Winston-Salem, North Carolina (USA). iltisas@wfu.com

The term "culture wars" has been used to describe deep, apparently intractable, disagreements between groups for many years. In contemporary discourse, it refers to disputes regarding significant moral matters carried out in the public square and for which there appears to be no way to achieve consensus or compromise. One set of battle lines is drawn between those who hold traditional Christian commitments and those who do not. Christian bioethics is nested in a set of moral and metaphysical understandings that collide with those of the dominant secular culture. The result is a gulf between a moral life and an approach to bioethics framed in the face of a transcendent God and a final judgment versus a moral life and an approach to bioethics framed as if the world were without ultimate meaning and as if death were the end of personal existence. These approaches are separated by a moral and metaphysical gulf that sustains incompatible life worlds and incompatible understandings of bioethics. Attempts to bridge the gulf with secular reason are ineffective because there is no shared conception of reason or standard of evidence. Efforts to use the state to enforce a particular set of metaphysical and moral commitments, whether secular or religious, lead to public disputes with a war-like character.

Keywords: culture wars, state policy, religious bioethics, secular bioethics.

Источник: Iltis, Ana S. (2011) "Bioethics and Cultural Wars", *Christian Bioethics* 17(1): 9–24. doi:10.1093/cb/cbr006. Перевод и публикация текста статьи осуществлены на основании эксклюзивного разрешения, предоставленного приглашенному редактору специального выпуска Н.П. Шок редакционной коллегией журнала *Christian Bioethics* (Oxford University Press). Перевод подготовлен Н.П. Шок при технической поддержке Е.А. Гончаровой.

Культурные войны

Термин «культурные войны» используется для описания сохраняющихся в течение многих лет глубоких и очевидно трудноразрешимых разногласий между разными группами. Наличие серьезных разногласий между людьми в отношении значимых морально-этических и социально-политических вопросов, — как внутри сообществ, так и между ними, — само по себе не является чем-то новым. Например, в Европе XIX в. наблюдался «напряженный конфликт между католиками и антиклерикальными силами по поводу места религии в современном государстве»[1]. Исламское вторжение в Испанию в VIII в. также инициировало культурные войны. В современном дискурсе данный термин относится к таким спорам, которые Джеймс Дэвисон Хантер определил в своей книге «Культурные войны: борьба за определение Америки» (1992) как споры по важным морально-этическим вопросам, продолжающиеся в публичном пространстве, в ходе которых не обнаруживается никакого способа достичь согласия или компромисса. Современные примеры культурных войн включают споры о том, что такое семья, дискуссии о допустимости абортов, о возможности сжечь государственный флаг, а также о том, как религия должна присутствовать в государственной школе[2]. Эти разногласия касаются не просто частных мнений. Хантер пишет, что «на кону — то, как мы, американцы, упорядочим нашу совместную жизнь»[3], то есть эти разногласия приобретают публичный характер. Как мы будем утверждать ниже, попытки сделать из моральных вопросов предмет публичного (т. е. государственного) интереса лишь подпитывают культурные войны. Если бы индивиды и группы, занимающие различные позиции, считали, что рассматриваемые вопросы не требуют вмешательства государства, тогда, возможно, понятия «культурная война» не существовало бы в том виде, в каком мы его знаем. Мы бы знали о глубоких различиях между людьми в обществе, но публичное выражение этих споров скорее всего было бы иным.

1. Clark, C., Kaiser, W. (2003) *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, p. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Hunter J.D. (1992) *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
3. Ibid., p. 34.

Анализ культурных войн, проведенный Дж. Хантером, позволяет выявить два основных лагеря или партии. Хантер утверждает, что

> все люди основывают свои взгляды на окружающий мир, исходя из некоторого представления о моральном авторитете. Не только те, кто религиозны в традиционном смысле, но и те, кто вообще, как они утверждают, нерелигиозны, опираются в своих взглядах на окружающий мир на недоказуемые представления о «бытии» и «знании». Было бы философски наивным думать, что это не так[4].

Хантер пишет, что для некоторых

> моральный авторитет возникает из общей установки на трансцендентность, под которой я подразумеваю динамическую реальность, которая по отношению к человеческому опыту независима, первична и превосходит его по своей силе. Конечно, трансцендентность имеет разное содержание и значение в каждой традиции. Кроме того, в каждой традиции трансцендентность передает свой авторитет через различные каналы… тем не менее, несмотря на эти различия, существуют формальные атрибуты веры, разделяемые всеми[5].

Как считает Хантер, вера в трансцендентный моральный авторитет не обязательно связана с религиозным мышлением. Так, например, есть люди, приверженные

> классической форме гуманизма, в которой возвышенный взгляд на природу, естественный закон или сам социальный порядок выступает как функциональный эквивалент объективного и трансцендентного авторитета. «Возвышенным» их взгляд на природу или социальный порядок делает вера в то, что природа внутренне рациональна, что она отражает логический порядок, который люди способны выявлять. Хотя представления об истине и благе подвержены изменениям, которые влияют на саму природу, они относительно устойчивы во времени и в разных обществах[6].

4. Ibid., p. 119.
5. Ibid., p. 120.
6. Ibid., p. 122.

Для других «моральный авторитет возникает в первую очередь, если не исключительно, в рамках “посюсторонних” соображений». Такие мирские источники морального авторитета можно различать, по крайней мере, по двум основаниям. Одни полагают, что «моральные позиции и их влияние оправданны единственно на основании свидетельств о состоянии человека, а также согласованности и последовательности выдвигаемых аргументов»[7]. Другие считают, что основой для оправдания моральных позиций служит личный опыт и интуиция[8].

Для понимания культурных войн недостаточно использовать различение между внешними и внутренними источниками морального авторитета. В Соединенных Штатах культурные войны ведутся между различными группами, в том числе между традиционными христианами и светскими мыслителями, а также между традиционными христианами и другими людьми, которые идентифицируют себя как христиан. Линию фронта между христианами можно проводить по-разному. Например, как отмечает Хантер, «взаимная враждебность протестантов и католиков была непримиримой со времен Реформации и Контрреформации в XVI в.»[9]. Сегодня эти разногласия, возможно, менее значимы политически, и на первый план выходит разделение между теми, кого можно охарактеризовать как, с одной стороны, традиционных, а с другой стороны, либеральных христиан, взгляды которых на конкретные культурные и социально-политические проблемы различаются. Есть очень важные различия даже среди тех, кого многие относят к «традиционным христианам» — из-за их приверженности определенной культурной и социально-политической ориентации (это католики, православные и евангелики). Война идет также между традиционными христианами и секулярными мыслителями. Последние считают, что только разум может быть источником морального содержания, или полагают, что в публичном пространстве могут обсуждаться только моральные идеи, основанные на разуме. Но даже среди секулярных мыслителей мы наблюдаем большие различия в том, что касается приоритетов, например, в вопросе о том, чему отдать предпочтение — свободе или равенству. Линии фронтов приходится проводить по-разному, то есть они не столь очевидны, как это может

7. Ibid., p. 125.
8. Ibid.
9. Ibid., p. 35.

показаться, если опираться лишь на несколько простых примеров. Тем не менее, эти примеры указывают на некоторые важные аспекты современных культурных войн в Соединенных Штатах.

Культурные войны идут и за пределами Соединенных Штатов. Например, в Китае споры, касающиеся того, включать ли (и если включать, то как) традиционные конфуцианские ценности или традиционные буддийские ценности в современную жизнь, являются очевидными признаками культурной войны[10]. В исламском мире различные мусульманские секты зачастую придерживаются радикально отличных позиций, и даже внутри одной секты могут существовать различные интерпретации того, как применять предписания Корана в повседневной жизни (например, могут ли женщины управлять автомобилем или какие наказания должно использовать исламское государство). В Западной Европе мы видим резкие различия в подходах между секуляристами, мусульманами и номинальными христианами, например, в таких вопросах, как отношение к французским законам, запрещающим ношение бурки на публике. Эти законы были отчасти приняты ради защиты женщин от того, что французское правительство считает формой рабства и унижением достоинства женщины, — чтобы указать на равенство мужчин и женщин. Ясно, что многие во французском правительстве, с одной стороны, и мусульмане, которые считают, что женщины должны или, по крайней мере, могут носить закрывающую лицо бурку, с другой, придерживаются разных преставлений о достоинстве, равенстве, уважении и свободе. Эти разногласия непреодолимы[11]. Так, Энгельгардт утверждает:

> Не существует никакого канонического описания того, что целесообразно в моральном отношении или что политически приемлемо, то есть такого описания, которое может быть окончательно утверждено посредством секулярной рациональной аргументации, поскольку спорящие исходят из несопоставимых основополагающих посылок и демонстрируют разные способы доказательства. Нет никакой общей морали. Налицо существенно отличные друг от друга моральные взгляды, касающиеся законности или обязательности

10. Sun, L., and Shi, J. (2009) "Thoughts on cultural crisis and national identity", *Asian Social Science* 5: 138–40.

11. Engelhardt, H.T., Jr. (1996) *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press. Chapter 2.

> занятий сексом, владения имуществом или убийства других людей. Имеются также основополагающие различия во взглядах на то, что должно быть приоритетным для политической структуры — свобода, равенство, благосостояние или безопасность... Моральный плюрализм и плюрализм представлений о политически разумном — они реальны и вряд ли устранимы[12].

Различия в убеждениях индивидов и групп внутри общества необходимы, но недостаточны для разжигания культурных войн, которые мы наблюдаем сегодня в Соединенных Штатах и по всему миру. Другим источником подпитки культурных войн являются попытки индивидов и групп, придерживающихся разных убеждений, использовать государство для навязывания определенной морали или использовать определенную мораль для упорядочения общественной жизни в государстве. Такие усилия предпринимаются не только религиозными мыслителями. Секулярные мыслители, которые пытаются использовать государство для институционализации и навязывания своих убеждений, также подпитывают культурные войны. Несмотря на заявления о нейтральности, любые попытки использовать государство для того, чтобы предпочтение было отдано какой-то одной морали или чтобы заставить других жить в соответствии с определенным пониманием морали, способствуют культурным войнам. Попытки использовать государство и его принудительную силу являются топливом для разжигания культурных войн, как их описывает Хантер. Пропасть, разделяющая различные группы, также имеет существенное значение, поскольку если бы не было глубоких моральных различий, было бы меньше трудностей с привилегиями или навязыванием некой общей, разделяемой всеми морали. В этой статье мы рассмотрим эти два обстоятельства, которые одновременно усиливают и поддерживают культурные войны, делая особый акцент на вопросах биоэтики.

Условие 1: глубокие различия в том, как мы понимаем мир

Хантер различает людей, для которых моральный авторитет основывается на чем-то внешнем по отношению к ним самим и че-

12. Engelhardt, H.T., Jr.(2010) “Political authority in the face of moral pluralism: Further reflections on the non-fundamentalist state”, *Politea* 26(97): 91.

ловеческому опыту, и тех, для кого опорой морального авторитета является человеческий опыт или интуиция. Среди тех, кто признает трансцендентный моральный авторитет или источник авторитета вне их самих, их собственного опыта или интуиции, существуют серьезные различия в том, как они понимают мораль. Во-первых, как отмечает Хантер, некоторые из них совсем не религиозны. Кроме того, даже в среде религиозных людей есть существенные различия. Так, у тех, кто идентифицируют себя как христиан, мы находим в корне разные представления о сексуальности, абортах, смерти и семье. Например, в то время как некоторые христиане считают участие третьей стороны в репродуктивном процессе вполне законным, даже если оно предполагает использование донорских гамет, для других это остается весьма проблематичным. Некоторые христиане поддерживают самоубийство с помощью врача и эвтаназию, другие же считают подобные практики аморальными. Некоторые признают аборт морально допустимым, а другие уверены, что он недопустим никогда, а среди тех, кто признает аборт допустимым (по крайней мере, иногда), существует множество мнений относительно обстоятельств, при которых аборт можно считать законным.

Обратим внимание на глубину и широту этих различий. В 1970-е гг. позиция Римско-католической церкви в отношении абортов (которая с тех пор не изменилась) радикально отличалась от позиции Южной баптистской конвенции (*Southern Baptist Convention* — SBC). В 1971 г. SBC призвала своих членов поддержать закон, разрешающий аборт в случаях изнасилования, инцеста, аномалий плода или для сохранения психологического или физического здоровья матери[13]. Однако со временем SBC стала все более критически относиться к абортам, и сегодня ее позиция, как правило, классифицируется как *pro-life*[14]. Для того, кто не признает, что уничтожение плода, не говоря уже об эмбрионе, является убийством, такие взгляды вряд ли будут понятны. Также и те, кто рассматривают аборт как важное средство избавления от болезней и различных расстройств путем предотвращения рождения детей с особыми пороками, вряд ли посчитают подобные религиозные взгляды убедительными. А те, для кого аборт

13. Mitchell, C.B. (2004) “Southern Baptists and bioethics”, in J.F. Peppin, M.J. Cherry, and A.S. Iltis (eds) *Religious Perspectives in Bioethics*, p. 103. London: Taylor and Francis.

14. Ibid.

является убийством, не могут воспринимать его в качестве некоей медицинской меры, особенно потому, что никакое другое медицинское вмешательство не ставит целью убийство человека (за исключением самоубийства с помощью врача и эвтаназии)[15].

Мы видим такие различия во взглядах даже среди людей, принадлежащих к одной христианской деноминации. Например, Римско-католическая церковь однозначно осуждает самоубийство с участием врача и эвтаназию:

> Необходимо еще раз твердо заявить, что ничто и никто не может никоим образом совершить убийство ни в чем не повинного человека, будь то плод или эмбрион, младенец или взрослый, старик или человек, страдающий неизлечимой болезнью, или человек, который умирает. Кроме того, никому не разрешается просить об этом акте убийства ни для себя, ни для другого лица, вверенного его или ее попечению, и никто не может дать на это явного или косвенного согласия, равно как и никакой орган власти не может законно требовать такого действия или его разрешать. Ибо речь идет о нарушении божественного закона, оскорблении достоинства человеческой личности, преступлении против жизни и нападении на человечество[16].

Тем не менее, в самой католической традиции есть ученые[17], которые пытаются утверждать, что в рамках этой традиции эвтаназия приемлема и что католические больницы вполне могут осуществлять эвтаназию. Равным образом существует достаточно данных, свидетельствующих о том, что лица, считающие себя католиками, часто не соглашаются с учением Римско-католической церкви, запрещающим использование контрацепции, и его игнорируют[18].

15. Для более детального изучения дискуссий различных религиозных направлений по вопросам биоэтики см.: Peppin, J.F., Cherry, M.J. and Iltis, A.S. (eds) (2004) *Religious Perspectives in Bioethics*. London: Taylor and Francis.
16. Конгрегация за доктрину веры, 1980, раздел II (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1980, section II).
17. Gastmans, C., Van Neste, F., Schotsmans, P. (2006) "Pluralism and ethical dialogue in Christian healthcare institutions", *Christian Bioethics* 12: 265–80.
18. О запрете контрацепции см. Paul VI (1968) *Humanae Vitae*. Vatican City: The Holy See; Catholics for a Choice. (1998) A Matter of Conscience: Catholics on Contraception. [http://www.catholicsforchoice.org/topics/prevention/documents/1998amatterofconsciece.pd, accessed on 04.02.2011]. Для информации о внутренних разногласиях среди католиков, Curran, C.E. (2006) *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Разногласия по конкретным вопросам биоэтики между традиционными христианами и секулярными мыслителями, а также между традиционными христианами и другими, идентифицирующими себя как христиане, проистекают от существенных различий в их моральных, метафизических и эпистемологических установках. Именно поэтому и происходят культурные войны. Это фундаментальные различия, которые не могут быть преодолены. Традиционная христианская метафизическая установка предполагает, что предельной целью жизни является достижение святости, а не здоровье и благосостояние, а также понимание того, что моральное знание возникает только в стремлении к святости и познанию Бога через надлежащее богослужение. Но все это не будет иметь никакого смысла для того, кто не знает о существовании Бога или кто создает образ Бога собственными усилиями через личную молитву и толкование Св. Писания, то есть независимо от церковной традиции. Это также не будет иметь смысла и для тех, кто тесно связывает теологию с естественным законом или с другими дискурсивными средствами, формирующими моральное сознание.

Традиционные христиане придерживаются фундаментальных убеждений, которые вступают в противоречие не только с секулярным взглядами, но и со многими современными ответами на вопрос о том, что значит быть христианином. Традиционные христиане не только не стыдятся своих убеждений, но и не считают, что неудача в отстаивании этих убеждений перед лицом неверующих или в категориях, которые неверующие могут понять, является проблемой[19]. Традиционные христиане осознают, что оправдание моральных убеждений посредством разума порождает своего рода регресс, так что в конечном счете обнаруживаются посылки, которые опираются совсем не только на разум и не являются универсальными, но скорее имеют основанием некий набор установок или верований. При этом традиционные христиане также осознают, что и их убеждения предполагают бесконечный регресс, но в том смысле, что они ведут обратно — к бесконечному Богу. Такой регресс, который ведет к бесконечному, трансцендентному Богу, следует предпочитать тому, который ведет к людям и их личным предпочтениям, склонностям и предубеждениям.

19. Iltis, A.S. (2010) “First things first: On the importance of foundational moral commitments”, *Christian Bioethics* 16: 229–40.

Следует признать, что даже среди людей, не признающих существования трансцендентного Бога или какого-либо иного источника нравственности вне себя самих (вторая категория по Хантеру), мы видим зачатки культурной войны. Так, маоист будет привержен совершенно другим фундаментальным идеалам, ценностям и целям, чем, скажем, последователь Айн Рэнд, хотя они вполне могут быть отнесены к секулярным мыслителям.

Мы видим также разногласия среди светских мыслителей и по конкретным вопросам биоэтики. Рассмотрим разницу между взглядами Савулеску[20] и Сандела[21] на предимплантационную генетическую диагностику (ПГД). Савулеску не только утверждает, что ПГД является законной; он считает, что парам следует использовать ее для «отбора эмбрионов или плодов, которые, скорее всего, будут иметь лучшую жизнь, на основе имеющейся генетической информации, включая информацию о генах, не связанных с болезнью»[22]. Со своей стороны, Сандел утверждает, что

> если бы биоинженерия сделала миф о «самодельном человеке» реальностью, было бы трудно рассматривать наши таланты как дары, за которые мы в долгу, а не как достижения, за которые мы несем ответственность. Это изменило бы три ключевые черты нашего морального ландшафта: смирение, ответственность и солидарность[23].

Он говорит, что его подход откровенно секулярный, и указывает на потери, к которым может привести такое вмешательство, как ПГД. Другие возражают против ПГД, поскольку она позволяет родителям навязывать детям определенную жизнь совершенно новым способом[24]. Некоторые обеспокоены тем, что ПГД может изменить отношение общества к инвалидам, предполагая, что ПГД будет использоваться для дискриминации лиц с ограниченными возможностями. Есть и такие авторы, которые возражают против использования ПГД в одних случаях, допуская такое использова-

20. Savulescu, J. (2001) "Procreative beneficence: Why we should select the best children", *Bioethics* 5/6: 413–26.

21. Sandel, M. (2004) "The case against perfection", *The Atlantic Online*, April 2004 [http://www. theatlantic.com/past/docs/issues/2004/04/sandel.htm, accessed on 04.02.2011].

22. Savulescu, J. "Procreative beneficence: Why we should select the best children", p. 413.

23. Sandel, M. "The case against perfection".

24. Davis, D. (2001) *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choice*. New York: Routledge.

ние в других[25], и предлагают критерии для определения допустимости ПГД. Короче говоря, даже секулярные мыслители в своем отношении к ПГД не опираются на какие-то общие, всеми разделяемые основания. Совершенно разные исходные посылки порождают принципиально разные взгляды на общество и мораль. В результате мы видим множество серьезных расхождений во мнениях, и это просто раскалывает общество. Не существует единой секулярной морали, так же как не существует единой религиозной морали, отстаиваемой теми, кого считают религиозными мыслителями.

Рассмотрим еще один пример глубоких и, видимо, неразрешимых разногласий в среде секулярных мыслителей. С тех пор как появились отделения интенсивной терапии, в которых пациенты, которые ранее умирали, поддерживаются с использованием передовых технологий жизнеобеспечения и фармацевтических препаратов, активно обсуждается вопрос о том, кто может считаться мертвым и когда мероприятия по поддержанию жизни могут быть отменены или приостановлены. Традиционный критерий определения смерти — прекращение кардиореспираторной функции — перестал быть «достаточным». Возникли юридические вопросы: будут ли врачи, отменившие жизнеобеспечивающую поддержку пациентов, которые впоследствии умерли, обвиняться в убийстве? Возникли также этические вопросы: равносильно ли эвтаназии воздержание или отказ от проведения медицинских мероприятий по поддержанию жизни? Является ли приостановление или отмена мероприятий по поддержанию жизни нарушением базовых этических обязательств медицинских работников? В некоторых случаях можно поддерживать кардиореспираторные функции в течение относительно долгого периода, несмотря на отсутствие перспектив реального восстановления. Какие юридические и этические обязательства накладываются на врачей по отношению к пациентам, находящимся в бессознательном состоянии, кардиореспираторные функции которых поддерживаются искусственно и которые не демонстрируют никакой перспективы восстановления? Возник также следующий вопрос: не могло ли быть так, что такие пациенты были уже мертвыми еще до того, как были отменены искусственные способы поддержания сердечно-дыхательной и других функций?

25. Robertson, J. (2005) “Ethics and the future of preimplantation genetic diagnosis”, *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* 1: 97–101.

Новые возможности трансплантации органов умерших для спасения или улучшения жизни живых породили дискуссии, касающиеся определения момента смерти человека. Чем раньше орган изымается из трупа, тем меньше вероятность того, что он пострадает от ишемического повреждения, и, следовательно, тем больше вероятность того, что он будет хорошо служить реципиенту. Это обстоятельство привело к необходимости точно знать, когда человек умер, чтобы его органы можно было изъять, как только это будет законно и этично. Все понимали, что органы не могут быть изъяты до смерти, и что смерть не может быть результатом изъятия органов. Это — основа так называемого «правила мертвого донора»: лица, у которых изымаются жизненно важные органы, должны быть мертвы до извлечения органов; забор органов не может быть причиной смерти. (Существуют специальные правила для живых доноров, которые могут, например, пожертвовать одну из двух здоровых почек, но не сердце.) Желание получить ответ на вопрос о том, когда прекращение проведения мероприятий по поддержанию жизни может быть юридически и этически оправдано, а также на вопрос о том, когда можно извлечь органы, привело к учреждению Гарвардского комитета по рассмотрению понятия «смерть мозга» (*Harvard Ad Hoc Committee to Examine the Definition of Brain Death*)[26]. Рекомендации этого комитета, касающиеся определения смерти, в 1981 г. были приняты для дальнейшего обсуждения Президентской комиссией по изучению этических проблем в области медицины и биомедицинских и поведенческих исследований (*President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*)[27]. Эта комиссия утвердила результаты работы Гарвардского комитета, настоятельно призвав штаты одобрить недавно предложенное «Единое определение смерти» (*Uniform Determination of Death Act*), в 1981 г. опубликованное Национальной конференцией уполномоченных по единым законам штатов (*National Conference of Commissioners on Uniform*

26. Beecher, H.K., and Harvard Ad Hoc Committee (1968) "A definition of irreversible coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death", *Journal of the American Medical Association* 205: 337–40.

27. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1981) *Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*. Washington, DC: Government Printing Office.

State Laws)[28]. Определение смерти с использованием неврологических критериев было включено в законы штатов, отразив, таким образом, то, что обычно именуется «смертью всего головного мозга». Законы штатов, как правило, позволяют врачам устанавливать факт смерти с использованием либо кардиореспираторных, либо неврологических критериев[29]. Первый критерий соответствует традиционному способу определения смерти, а согласно второму факт смерти устанавливается, когда фиксируется прекращение работы всех функций мозга, в том числе его стволовой части (*Uniform Determination of Death Act*). Если смерть установлена в соответствии с одним из этих критериев, тогда может быть выдано свидетельство о смерти и осуществлено извлечение органов.

В литературе по медицине и биоэтике широко обсуждается критерий «смерти всего головного мозга» для установления смерти. Некоторые считают, что этот критерий слишком строгий и что, например, смерть может быть установлена после необратимых повреждений коры головного мозга. Защитники такого подхода полагают, что требование констатировать «смерть всего головного мозга» задерживает констатацию смерти по отношению к моменту фактической смерти[30]. Другие утверждают, что даже пациенты, объявленные умершими с использованием критерия «смерти всего головного мозга», могут не быть мертвы. Некоторые сторонники этой точки зрения считают, что мы уже можем извлекать органы у таких пациентов, игнорируя «правило мертвого донора»[31]. Подобные дебаты продолжаются, и даже среди секулярных мыслителей здесь наблюдаются серьезные разногласия.

28. Uniform Determination of Death Act (1981) *National Conference on Commissioners of Uniform State Laws* [http://www.law.upenn.edu/bll/archives/ulc/fnact99/1980s/udda80.htm, accessed on 23.10.2009].

29. Штаты Нью-Джерси и Нью-Йорк допускают некоторые исключения в использовании неврологического критерия при определении смерти, учитывая некоторые религиозные возражения преимущественно со стороны ортодоксальных иудеев относительно концепта «смерть мозга».

30. Veatch, R.M. (1993) "The impending collapse of the whole-brain definition of death", *Hastings Center Report* 23: 18–24; Veatch, R.M. (2004) "Abandon the dead donor rule or change the definition of death?" *Kennedy Institute of Ethics Journal* 14: 261–76; Veatch, R.M. (2005) "The death of Whole-brain death: The plague of the disaggregators, somaticists, and mentalists", *The Journal of Medicine and Philosophy* 30: 353–78.

31. Truog, R.D., Fackler, J.C. (1992) "Rethinking brain death", *Critical Care Medicine* 20: 1705–13; Truog, R.D. (1997) "Is it time to abandon brain death?" *Hastings Center Report* 27: 29–37; Truog, R.D., Miller, F.G. (2008) "The dead donor rule and organ transplantation", *New England Journal of Medicine* 359: 674–5).

Они не просто спорят о фактах. Они спорят прежде всего о ценностях и моральных приоритетах.

Эти разномыслия невозможно преодолеть только с помощью разума. Многие ученые пытались это сделать или утверждали, что разум — это путь к миру, но такого рода усилия ни к чему не приводят, потому что предполагаемое верховенство Разума никакой общей морали не порождает. Христианин не может опираться только на разум. Даже католики, чья моральная теология укоренена в разуме, указывают, что речь идет о разуме, просвещенном верой (а не чем-то другим). Выводы, к которым приходят многие католики, по-своему опираясь на разум, противоречат секулярным представлениям о разуме. Например, такие авторы, принадлежащие к традиции естественного права, как Джозеф Бойл, Джон Финнис и Герман Грисез, считают, что предписания естественного закона универсальны и доступны всем людям посредством разума. Есть основные, внутренне присущие людям блага, «стремление к которым само по себе стимулирует индивидов и их объединяет» (то, что называется «полнотой человеческого бытия»), и это дает нам основания делать определенный выбор и действовать определенным образом[32]. Одним из таких базовых благ является сама жизнь[33], и, по их мнению, контрацепция попирает это основное благо. Конечно, многие возразили бы, говоря, что разум приводит к противоположным выводам: контрацепция не только не отрицает жизнь, но, наоборот, способствует «полноте человеческого бытия», позволяя парам иметь столько детей, сколько, по их мнению, они могут вырастить в любви к ним[34]. Когда мы сталкиваемся с такими соображениями относительно морали, которая возводится к разуму, нас поражает контраст между этой моралью и той, которую считают разумной другие. Это заставляет нас задаваться вопросом о том, каким образом можно соотнести столь разные представления о разуме.

32. Grisez, G., Finnis, J., Boyle, J. (1987) “Practical principles, moral truth, and ultimate ends”, *The American Journal of Jursprudence* 32: 99–151; Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J. (2001) *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. New York: Oxford University Press.

33. Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J., William, E. (1988) “Every marital act ought to be open to new life: Toward a clearer understanding”, *The Thomist* 2: 365–426.

34. Для более детального изучения см.: Iltis, A. (2011) “Global bioethics and natural law”, in C. Tollefsen (ed.) *Bioethics with Liberty and Justice*, pp. 145–62. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Разум не может положить конец культурным войнам, потому что предметом спора является роль самого разума или то, каким образом может быть подтверждено определенное утверждение. Мы продолжаем спрашивать о том, как соотнести разные варианты ответа на вопрос, что же на самом деле обнаруживает разум, и при этом не находим надежного способа разрешить споры, о которых здесь идет речь.

Некоторые ученые, такие как Кевин Уайлдз[35], исследовали имеющиеся разногласия и обнаружили некоторые едва уловимые сходства между разными позициями, что, по их мнению, дает нам возможность различать действительно «моральных чужаков» и «моральных знакомых». Последние могут найти некоторые области общего понимания или, по крайней мере, готовы попытаться найти такие области, несмотря на другие различия. Такого рода «знакомство» не следует путать с «моральной дружбой», то есть оно никоим образом не устраняет значимости глубинных разногласий.

Другие идут дальше и вообще игнорируют факт морального плюрализма. Они утверждают, что, несмотря на фундаментальные разногласия, на самом деле есть некая общая мораль, которая существует на уровне средних принципов.

> Каждый, — говорят они, — взрослеет с базовым пониманием института морали, нормы которого легко воспринимаются. Все люди, серьезно настроенные на нравственную жизнь, имеют представление об основных моральных нормах. Они знают, что нельзя лгать и красть, что нужно выполнять обещания, уважать права других, не убивать, не причинять вреда ни в чем не повинным людям и тому подобное... Они знают, что нарушать эти нормы, не имея веских и достаточных моральных оснований, аморально[36].

В более поздних работах цитируемые авторы указывают на то, что эти нормы «настолько широко распространены, что образуют устойчивое (хотя и неполное) социальное соглашение»[37], и утверждают, что «все люди, приверженные морали, не сомневаются

35. Wildes, K. (2000) *Moral Acquaintances: Methodology in Bioethics*. IN: University of Notre Dame Press.

36. Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 3.

37. Iltis A. (2009) “The failed search for the neutral in the secular: Public bioethics in the face of the culture wars”, *Christian Bioethics* 15: 220–33.

в актуальности и важности этих правил... [и] знают, что нарушение этих норм неэтично и, скорее всего, вызовет угрызения совести и спровоцирует моральное осуждение со стороны других»[38]. Это — общая мораль. Хотя некоторые сообщества и индивиды могут иметь дополнительные моральные ценности и нормы — то, что Бичамп и Чилдресс называют особой моралью, — а некоторые будут расходиться во мнениях относительно того, как именно следовать конкретным принципам общей морали на практике, они все же разделяют базовые нормы морали — общую мораль. Бичамп и Чилдресс выделяют четыре нормы общественной морали, которые соответствуют известным четырем принципам биомедицинской этики: уважение к автономии, непричинение вреда, благодеяние (*beneficence*) и справедливость[39]. Идея состоит в том, что все люди, серьезно относящиеся к морали, признают эти принципы в качестве «общих руководящих принципов для формулирования более конкретных правил», касающихся этических проблем в медицине и здравоохранении[40]. Различия в интерпретациях и применении принципов среднего уровня не являются той глубокой пропастью, которая нас разделяет, так что описание разногласий в терминах войны в данном случае совершенно неуместно. Эта точка зрения весьма проблематична. Либо это очень сильная заявка, подразумевающая, что все, кто не разделяют принципов среднего уровня, сформулированных и интерпретированных Бичампом и Чилдрессом, недостаточно серьезны в моральном отношении; либо это очень слабая заявка, ибо основа предполагаемого соглашения настолько тонка, что невольно задумываешься, насколько оно актуально, значимо или полезно[41].

Глубокие разногласия сами по себе не обязательно приводят к таким столкновениям, которые можно сравнить с войной. Если бы несогласные друг с другом не соприкасались, глубокое разделение между ними оставалось бы просто фактом, который фиксируют наблюдатели. Но когда индивиды или группы пытаются использовать принуждающую силу государства для продвижения определенной морали или ее навязывания, эти глубокие разли-

38. Ibid.

39. Ibid.

40. Ibid.

41. Tan Alora, A., Lumitao, J.M. (eds) (2001) *Beyond a Western Bioethics: Voices from the Developing World*. Washington, DC: Georgetown University Press; Takala, T. (2001) "What is wrong with global bioethics? On the limitations of the four principles approach", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 10: 72–7.

чия становятся общественно значимыми и начинаются публичные баталии. И тогда мы имеем дело с культурными войнами, как их описывает Хантер. Для того, чтобы избежать войны, можно использовать соответствующие политические механизмы, о чем мы будем говорить далее. Однако политические компромиссы, целью которых является мирное сосуществование, не следует путать с социальным соглашением.

Условие 2: роль государства

Вторая причина, по которой возникают и продолжаются культурные войны, связана с различием во взглядах на роль государства и с попытками использовать его принудительную силу для навязывания одного из многих пониманий морали или, по крайней мере, для обеспечения его привилегированного положения в государстве. Хантер отмечает, что «культурный конфликт в конечном счете связан с борьбой за господство» и с «властью определять реальность»[42]. Культурные войны — это не о том, что частные лица думают и говорят у себя дома, касаясь спорных тем; наоборот, это — о «публичной культуре»[43].

В соответствии со своим взглядом на государство, некоторые из тех, кто придерживается традиционных христианских убеждений, признают концепцию ограниченного государства как единственно оправданную в плюралистическом обществе, поскольку такое понимание роли государства позволяет им оставаться верными своим убеждениям. Ограниченное государство не будет требовать от традиционных христиан оплачивать или осуществлять аборты, суицид с помощью врача, эвтаназию, репродуктивные технологии с помощью донорских гамет и другие вмешательства, которые они считают недопустимыми. Подобным образом те, кто считают оправданным в плюралистическом обществе лишь «ограниченное государство», не будут стремиться использовать государство для того, чтобы требовать от индивидов участия в определенных практиках, которые некоторые могут счесть приемлемыми или даже обязательными, таких как самоубийство с помощью врача или предимплантационная генетическая диагностика. Они не будут требовать участия в подобных практиках или их оплаты. В свою очередь те, кто выступают за широкие пол-

42. Hunter, J.D. (1992) *Culture Wars*, p. 52.

43. Ibid., p. 53.

номочия государства, то есть за такое государство, которое может использовать силу принуждения для операционализации или институционализации их убеждений, придут совсем к другим выводам. Именно здесь исток культурных войн и причина их продолжения. Люди, которые стремятся использовать государство для запрещения одних практик и навязывания других, оказываются в состоянии войны либо с теми, кто хочет, чтобы его оставили в покое, либо с теми, кто хочет использовать государство для навязывания и запрещения каких-то других практик. Различное понимание роли государства в сочетании с глубокими расхождениями в понимании Бога и его заповедей приводят к разногласиям как среди христиан, так и между христианами и секулярными мыслителями. Серьезные разногласия относительно того, каковы требования морали, в чем главная цель жизни и т.п., порождают определенный набор культурных различий. Эти различия порождают войну, когда люди пытаются использовать государство для навязывания другим определенного понимания мира. Многие секулярные мыслители считают, что пока то, что всем навязывается, не связано с религией, то нет и никакой проблемы. Это не так. Отдавать предпочтение определенным нормам и ценностям в ущерб другим или навязывать их с помощью принуждения — это значит подливать масло в огонь культурных войн. В другом месте я уже писала:

> Отдавать предпочтение секулярной моральной аргументации, которую выдвигают определенные индивиды или группы (то, что их посылки не являются нейтральными, часто не опознано или не признано), а затем отдавать предпочтение соответствующим выводам — это значит отказаться от нейтральности и от стремления к достижению общего морального видения. Христианская биоэтика оказывается полностью включенной в секулярные моральные дебаты и лишь в этом контексте заявляет о своей собственной точке зрения[44].

В отсутствие каких-либо попыток использовать государство для того, чтобы навязывать определенную мораль или отдавать ей предпочтение, язык и реальность культурной войны, скорее всего, будут утрачивать свою силу. В этом случае мы все равно имели бы дело с очень серьезными культурными различиями, кото-

44. Iltis, A. “The failed search for the neutral in the secular”, p. 222.

рые могут быть источником напряжения для людей, стремящихся к мирному сосуществованию, но эти различия могли бы не приводить к столкновениям, приобретающим характер войны. Секулярные мыслители могут считать, что их усилия по использованию государства отличаются от таких же усилий религиозных людей, поскольку секулярная мораль — в отличие от религиозной морали — нейтральна и подходит для всех. Они думают, что если публичное пространство станет полностью секулярным, тогда и культурные войны прекратятся — поскольку именно религиозные ревнители пытаются навязать свои религиозные идеи другим, что и приводит к культурным войнам. При этом они не осознают и не признают, что все моральные убеждения, включая их собственные, в конечном счете опираются на верования, которые не являются всеобщими — в том смысле, что они не всем доступны и не всеми разделяются. Отвержение Бога или даже маргинализация Бога и его заповедей — это сильная позиция, за которой стоит конкретная метафизика. Это не нейтральность, о чем я уже писала ранее:

> Любой дискурс требует оснований — ряда допущений, которые сообщают ему содержание. Моральное содержание не приходит из ниоткуда, и отдавать предпочтение каким-то одним его источникам (например секулярному разуму, порожденному определенными философскими традициями) перед другими (например ортодоксальным иудаизмом), — значит игнорировать тот факт, что соответствующие позиции опираются на фундаментальные установки, которые невозможно сделать отправной точкой для реальной дискуссии и которые вообще не могут быть представлены как некие для всех правильные исходные позиции[45].

Тот, кто знает, что Бог существует, не может его игнорировать. Любая попытка заставить людей, знающих Бога, действовать так, как будто Бога не существует, приведет к войне.

Ограниченное государство может способствовать прекращению культурных войн потому, что уменьшение роли государства приводит к сокращению собственно государственной сферы. Поскольку культурные войны отчасти подпитываются желанием доминировать в национальном масштабе, то чем меньше контроля со стороны государства, тем меньше возможностей для исполь-

45. Ibid., p. 230.

зования этого государства в своих целях. В то же время, даже в условиях ограниченного государства останутся глубокие метафизические и моральные различия, которые, скорее всего, будут причиной серьезных конфликтов.

Рассмотрим разницу между секулярными мыслителями, которые поддерживают решение по делу «Роу против Уэйда»[46] и считают, что государство не должно занимать какую-либо позицию по вопросу об абортах, и теми защитниками абортов, которые настаивают на том, чтобы медики были подготовлены для производства аборта и делали аборты, которые оплачиваются из государственных фондов, и чтобы страховые компании были обязаны покрывать соответствующие расходы. Человек, который считает, что женщины имеют фундаментальное право на доступ к безопасным и законным абортам, может утверждать, что все, что в данном случае стоит на пути женщины, включая отказ медицинской организации сделать аборт или недостаток средств для его оплаты, является неприемлемым ограничением этого фундаментального права. Такой человек не захочет, чтобы государство хранило молчание об абортах или просто признавало их законными, — он захочет, чтобы медицинские работники были обязаны делать аборты[47] и чтобы государство (через налогоплательщиков) субсидировало аборты. Требуя от других не только воздерживаться от введения ограничений, но и активно содействовать облегчению условий для производства абортов, такой человек превращает аборт в вопрос жесткой государственной политики. В этой ситуации противники абортов, которые признают аборт формой неоправданного убийства, не могут молчать. Тот, кто считает аборт убийством, как правило, не будет хранить молчание и рассматривать аборт как частное дело, так же как нельзя сказать, что убийство одного взрослого другим относится к приватной сфере. Однако интенсивность дебатов возрастает, когда звучат обращенные к другим требования субсидировать, облегчать и производить аборты, что делает этот вопрос еще более значимым в публичной сфере.

46. Решение Верховного суда США от 1973 года. Согласно этому решению, женщина получила право на совершение аборта. Данное решение вызвало огромное сопротивление со стороны консервативной части американского общества. — Примеч. ред.

47. Alexander, J. (2005) “Promising, professional obligations, and the refusal to provide a service”, *HEC Forum* 17: 177–94.

Другие биомедицинские проблемы также выходят на первый план в публичной дискуссии, поскольку для их разрешения нет никакой «золотой середины». Так, например, можно либо разрешить, либо запретить эвтаназию; общество либо разрешает, либо запрещает подросткам доступ к контролю над рождаемостью и абортам без участия родителей; общество либо требует, либо не требует от всех страховщиков оплаты вспомогательной репродукции с участием доноров гамет; коммерческое суррогатное материнство признается либо законным, либо незаконным и т.д. Убеждения, определяющие эти позиции, не позволяют действовать принципу «живи и давай жить другим». Если кто-то считает, что люди должны иметь неограниченный доступ к абортам, то он будет стремиться не допустить отказа от производства аборта по соображениям совести и будет требовать государственного финансирования абортов. А если кто-то сравнивает аборт с убийством, то он захочет увидеть значительные ограничения в этой сфере.

Убеждения, лежащие в основе такого рода дискуссий, исключают возможность компромисса. Однако ограничение государственного вмешательства может помочь ослабить накал борьбы. Тот, кто придерживается концепции ограниченного государства, согласится не только с тем, что государство должно разрешать женщинам аборты, а медицинским работникам — их производить, но и с тем, что люди могут отказываться делать аборты или их оплачивать. Следует отдавать себе отчет в том, что, хотя такое положение дел не будет радовать традиционных христиан, жизнь в государстве, которое активно поддерживает аборты (например, требуя от медицинских работников обязательного производства абортов), будет для них гораздо менее приемлемой. Аналогичным образом жизнь в таком государстве не будет приятной для защитника абортов, но при этом будет для него гораздо более приемлемой, чем в государстве, которое вообще запрещает аборты. Хотя наше общество допускает аборты и традиционные христиане не могут надеяться искоренить аборты через любовь и молитву, все же традиционные христиане будут стремиться ограничить эту практику, чтобы наше общество не стало таким, которое поощряет аборты, или требует участия в этой практике, или смотрит на аборты сквозь пальцы. С другой стороны, защитник абортов может использовать имеющиеся в его распоряжении ресурсы для облегчения доступа к абортам, например, путем сбора средств, привлечения медицинских работников для проведения абортов, добровольцев — для транспортировки и т.п.

Такой *modus vivendi* позволяет смириться с реальностью неустранимого морального плюрализма. Он также означает, что никто не будет подвергаться принуждению.

Заключение

Глубокие моральные разногласия, лежащие в основе культурных войн, сохранятся. Эти разногласия возникают в силу принципиально различных метафизических и эпистемологических установок. Мы видим эти разногласия среди религиозных мыслителей и среди секулярных мыслителей, а также между секулярными и религиозными мыслителями. Нет никакой универсальной точки зрения, которая позволила бы устранить эти расхождения во взглядах. Ни одна из существующих позиций (в том числе и те, которые якобы основываются на разуме) не является нейтральной, поскольку каждая либо опирается на определенную мораль, либо продвигает ее в ущерб другим. Эти позиции также не нейтральны и в ином смысле, то есть они не являются универсально признанными в качестве законного и оправданного общего основания. Если в ситуации такого неустранимого плюрализма любая группа будет пытаться использовать государство, чтобы навязывать определенную мораль или чтобы ей отдавали предпочтение, тогда, скорее всего, культурные войны не прекратятся. Представление о том, что государство нейтрально, если оно опирается на секулярные принципы, является ложным. Светское государство не может считаться нейтральным, если оно навязывает другим определенные секулярные убеждения. Такое государство отдает предпочтение лишь одному из многих мировоззрений. И это будет приводить не просто к неудовлетворенности, а именно к культурным войнам, как это было бы, если бы в условиях неустранимого морального плюрализма государство стало навязывать католическую, православную, иудейскую, конфуцианскую или какую-то другую конкретную моральную перспективу. Но у «ограниченного государства» очень мало возможностей для продвижения или навязывания определенной морали, и потому оно с меньшей вероятностью будет порождать культурные войны. Если считать верным утверждения Хантера, что культурные войны — это борьба за доминирование в общекультурном пространстве, тогда чем менее консолидированным будет это пространство, тем меньше будет попыток доминировать в нем, а также ответных реакций. «Ограниченное государство» само по себе не может раз-

решить глубоких противоречий между теми, кто придерживается принципиально разных метафизических, эпистемологических и моральных убеждений, но оно может приглушить последствия этих противоречий на своем, то есть общенациональном, уровне. Понятно, что такое государство не похоже на человека, который добивается того, что считает правильным. Такое государство допускает практики, против которых можно возражать. Например, для сторонника эвтаназии тот факт, что эвтаназия не финансируется государством и что медицинские работники могут отказаться участвовать в соответствующей процедуре, будет порождать некую проблему. Для христиан же эвтаназия означает, что они должны смириться с тем, что живут в обществе, в котором врачам или другим медицинским работникам разрешено на законном основании убивать своих пациентов. Более того, люди с твердыми убеждениями будут сопротивляться любым попыткам добиться доминирования в публичном пространстве иных убеждений и тем самым ущемлять их собственные права и права их детей. Они не призна́ют легитимности, противоречащей их взглядам морали в качестве общественной морали или в качестве основы для общественной деятельности. Они будут настаивать на том, что общей морали нет, и будут сопротивляться любым попыткам расширить влияние государства, которое может посягнуть на их право иметь свои собственные моральные убеждения. Яростно защищая «ограниченное государство», они стремятся защитить свою собственную неприкосновенность.

References

Alexander, J. (2005) “Promising, professional obligations, and the refusal to provide a service”, *HEC Forum* 17: 177–94.

Beecher, H.K. and Harvard Ad Hoc Committee. (1968) “A definition of irreversible coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death”, *Journal of the American Medical Association* 205: 337–40.

Catholics for a Choice (1998) *A Matter of Conscience: Catholics on Contraception* [http://www.catholicsforchoice.org/topics/prevention/documents/1998amatterofconsciece.pdf, accessed on 4.02.2011].

Clark, C., Kaiser, W. (2003) *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Congregation for the Doctrine of the Faith. (1980) *Declaration on Euthanasia*. Vatican City: The Holy See.

Curran, C.E. (2006) *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Davis, D. (2001) *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choice*. New York: Routledge.

Engelhardt, H.T., Jr. (1996) *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.

Engelhardt, H.T., Jr. (2010) "Political authority in the face of moral pluralism: Further reflections on the non-fundamentalist state", *Politea* 26(97): 91–9.

Gastmans, C., Van Neste, F. and Schotsmans, P. (2006) "Pluralism and ethical dialogue in Christian healthcare institutions", *Christian Bioethics* 12: 265–80.

Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J. (2001) *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. New York: Oxford University Press.

Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J., William, E. (1988) "Every marital act ought to be open to new life: Toward a clearer understanding", *The Thomist* 2: 365–426.

Grisez, G., Finnis, J., Boyle, J. (1987) "Practical principles, moral truth, and ultimate ends", *The American Journal of Jursprudence* 32: 99–151.

Hunter, J.D. (1992) *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Iltis, A.S. (2009) "The failed search for the neutral in the secular: Public bioethics in the face of the culture wars", *Christian Bioethics* 15: 220–33.

Iltis, A.S. (2010) "First things first: On the importance of foundational moral commitments", *Christian Bioethics* 16: 229–40.

Iltis, A.S. (2011) "Global bioethics and natural law", in C. Tollefsen (ed.) *Bioethics with Liberty and Justice*, pp. 145–62. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Mitchell, C.B. (2004) "Southern Baptists and bioethics", in J.F. Peppin, M.J. Cherry, A.S. Iltis (eds) *Religious Perspectives in Bioethics*, pp. 97–108. London: Taylor and Francis.

New Jersey Declaration of Death Act. (1991) New Jersey Statues Annotated, Title 26, secs. 6A-1 to 6A-8.

New York. (1987) Official Compilation Codes, Rules and Regulations of the State of New York, 1987. Title 10 (Vol. C) — Health, Part 400 Medical Facilities —Minimum Standards, Section 400.16 Determination of Death [http://w3.health.state.ny.us/dbspace/NYCRR10. nsf/56cf2e25d626f9f785256538006c3ed7/, accessed on 23.02.2011].

Olick, R.S. (1991) "Brain death, religious freedom, and public policy: New Jersey's landmark legislative initiative", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1: 275–88.

Paul VI. (1968) *Humanae Vitae*. Vatican City: The Holy See.

Peppin, J.F., Cherry, M.J., Iltis, A. S. (ed.) (2004) *Religious Perspectives in Bioethics*. London: Taylor and Francis.

President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. (1981) Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death. Washington, DC: Government Printing Office.

Robertson, J. (2005) "Ethics and the future of preimplantation genetic diagnosis", *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* 1: 97–101.

Sandel, M. (2004) "The case against perfection", *The Atlantic Online*, April 2004 [http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/2004/04/sandel.htm, accessed on 04.02.2011].

Savulescu, J. (2001) "Procreative beneficence: Why we should select the best children", *Bioethics* 5/6: 413–26.

Sun, L., and Shi, J. (2009) "Thoughts on cultural crisis and national identity", *Asian Social Science* 5: 138–40.

Takala, T. (2001) "What is wrong with global bioethics? On the limitations of the four principles approach", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 10: 72–7.

Tan Alora, A., Lumitao, J.M. (ed.) (2001) *Beyond a Western Bioethics: Voices from the Developing World*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Truog, R.D. (1997) "Is it time to abandon brain death?" *Hastings Center Report* 27: 29–37.

Truog, R. D., Fackler, J.C. (1992) "Rethinking brain death", *Critical Care Medicine* 20: 1705–13.

Truog, R.D., Miller, F.G. (2008) "The dead donor rule and organ transplantation", *New England Journal of Medicine* 359: 674–5.

Uniform Determination of Death Act. (1981) National Conference on Commissioners of Uniform State Laws [http://www.law.upenn.edu/bll/archives/ulc/fnact99/1980s/udda80.ht, accessed on 23.10.2009].

Veatch, R.M. (1993) "The impending collapse of the whole-brain definition of death", *Hastings Center Report* 23: 18–24.

Veatch, R.M. (2004) "Abandon the dead donor rule or change the definition of death?" *Kennedy Institute of Ethics Journal* 14: 261–76.

Veatch, R.M. (2005) "The death of Whole-brain death: The plague of the disaggregators, somaticists, and mentalists", *The Journal of Medicine and Philosophy* 30: 353–78.

Wildes, K.Wm. (2000) *Moral Acquaintances: Methodology in Bioethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.