Хьюго Тристрам Энгельгардт мл.

Мораль, традиция и благодать: переосмысление возможности христианской биоэтики

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-44-66

Hugo Tristram Engelhardt, Jr.

Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics

Hugo Tristram Engelhardt, Jr. (1941–2018) — Center for Ethics, Medicine, and Public Issues, Baylor College of Medicine (USA).

Birth, suffering, disability, disease and death were by medicine's successes placed within a context of seemingly novel challenges that cried out for new responses. Secular bioethics rose in response to the demands of these new biomedical technologies in the context of a culture fragmented in moral pluralism. While secular bioethics promised to unite persons separated by diverse religious and moral assumption, this is a promise that could not be fulfilled. Reason alone cannot provide canonical, content-full moral guidance or justify a moral community capable of binding all persons. Christian bioethics, as part of a way of life embedded in authentic worship, offers content, meaning and understanding where secular bioethics has failed. For Christians, resolution of bioethical controversies will not be found through appeals to foundational rational arguments or isolated scriptural quotations, but only in a Christian community united in authentic faith.

Keywords: Christian bioethics, secular bioethics, Eastern Orthodox tradition, bioethics, medicine.

Источник: Engelhardt, H. Tristram Jr. (1995) "Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics", *Christian Bioethics* 1(1): 29–47.

Публикация перевода статьи осуществлена на основании эксклюзивного разрешения, предоставленного приглашенному редактору специального выпуска, Н.П. Шок, редакционной коллегией журнала *Christian Bioethics* (Oxford University Press). Перевод подготовлен д.ист.н. Н.П. Шок при технической поддержке Е.А. Гончаровой. Выпускающий редактор благодарит Р.Е. Тарабрина за богословские консультации в работе над переводом.

Энгельгардт Х.Т. Мораль, традиция и благодать: переосмысление возможности христианской биоэтики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 44–66.

Engelhardt Jr., Hugo Tristram (2020) "Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(4): 44–66.

I. Введение

ПОЧЕМУ светская биоэтика была столь привлекательна? Почему ей не удалось создать универсальное, содержательное биоэтическое учение, способное объединить всех? И что, с учетом этой неудачи, можно ожидать от биоэтики христианской? Настоящая статья посвящена некоторым фундаментальным различиям между светской и христианской этикой, которые имеют радикальные последствия для судьбы христианской биоэтики. Христианская этика — это не просто упражнения в умозрении и не просто любовь или солидарность с другими. Это образ жизни, любви, действия, основанный на богослужении и непрестанной молитве[1]. Вне этого контекста даже любовь к ближнему нельзя понять или осуществить во всей полноте.

Светская биоэтика сформировалась в конце христианской эры и на руинах модерна. Она настолько же симптом кризиса веры и разума, насколько и попытка решения задачи всеобщего единения на основе общего морального видения. Светская биоэтика обещает дать то, что не смогла дать религиозная биоэтика, а именно: моральное понимание, способное обеспечить общность нравственных принципов и устремлений, основанное на аналитических методах и доводах рассудка. Она обещает объединить людей, разделенных различными религиозными и моральными представлениями, и помочь им ответственно руководить использованием новых и неоднозначных биомедицинских технологий. Проблема в том, что эти обещания нельзя выполнить.

1. Православные христиане восприняли буквально предписание ап. Павла «молиться непрестанно» (1 Фес 5:17). Только через такую постоянную молитву (в соответствии с православием) все, что мы делаем, даже проявляемая нами любовь к ближнему, получает свое необходимое направление и смысл. «Этим умным вниманием священной молитвы многие из Богоносных отцов наших, воспламенившись Серафимским огнем любви к Богу и ближнему, сделались строжайшими хранителями заповедей Божиих и, очистив свои души и сердца от всех пороков ветхого человека, удостоились стать избранными сосудами Св. Духа» (*Четвериков С., прот.* Из истории русского старчества. Писания старца Паисия Величковского и его наставника и друга, старца схимонаха Василия, об умной молитве / Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1927 (7). С. 27 [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Chetverikov/pisanija-startsa-paisija-velichkovskogo-i-ego-nastavnika-i-druga-startsa-shimonaha-vasilija-ob-umnoj-molitve/, доступ от 13.01.2020].

II. Привлекательность светской биоэтики

Медицина породила неизбежные проблемы, которые потребовали разработки биоэтики как самостоятельной дисциплины. Эксперименты над человеком стали неотъемлемой частью научной медицины, требующей, в свою очередь, точного знания о том, чего в этих экспериментах больше — пользы или вреда. Это потребовало изучить проблему согласия людей на участие в опытах и проблему обоснованности этих экспериментов, а также рассмотреть соотношение пользы и вреда от них. Появление эффективной контрацепции, усовершенствованные методы стерилизации и различные формы репродукции с участием третьих лиц разделили в общественном сознании половой акт и репродукцию. Это поставило под угрозу традиционные представления о браке и привычную сексуальную мораль. Более безопасный аборт в сочетании с пренатальным скринингом бросил вызов традиционному христианскому неприятию абортов. Новые возможности отсрочки смерти вкупе с сопутствующими высокими экономическими, социальными и психологическими издержками сделали самоубийство с участием врача и эвтаназию привлекательными для многих. Рождение, страдания, инвалидность, болезни и смерть благодаря успехам медицины оказались связаны с очевидно новыми вызовами, настоятельно требующими соответствующих решений.

Медицинские достижения, такие как трансплантация органов, появление генной инженерии и развитие новых репродуктивных технологий, открыли беспрецедентные возможности для устранения «тирании природы». Как оказалось, человеческая природа может теперь быть изменена и приведена в соответствие с пожеланиями людей. Эти технологические возможности росли в то время, когда государственные системы здравоохранения становились более всеобъемлющими. Кроме того, система здравоохранения объявила всеобщий крестовый поход против страданий и смерти. Доступ к медицинским услугам был провозглашен правом, что сразу же потребовало определить объем этого нового права. В результате возникли новые актуальные проблемы, требующие как нравственного осмысления, так и анализа соответствующей публичной политики. Это оказалось серьезным вызовом для разума и традиционного самосознания. Возникла необходимость в хорошо проработанной этике, способной подсказать, как действовать в сложившейся ситуации.

Религия оказалась не готовой к решению этих проблем. Различные религиозные направления, в том числе христианские,

предлагали великое множество руководств и избыточное количество ответов на неожиданно вставшие моральные вопросы. Какое из христианских направлений должно дать моральное руководство всему миру, который при этом все более секуляризируется? Как можно говорить о христианских ответах на морально-этические проблемы медицины в мире, который уже не является христианским? Христианские ответы для обществ, становящихся все более секулярными и плюралистическими, были слишком «сектантскими» по своему характеру. Католики и протестанты разделились в своем отношении к контрацепции, стерилизации и вспомогательным репродуктивным технологиям. Есть значительные разногласия в отношении абортов, а также существенные различия по вопросу о том, как принимать решения при приближении конца жизни. Перед лицом таких различий может ли религиозная биоэтика помочь в осмыслении публичной политики или в сфере образования медицинских работников?

В обществе появились признаки радикальных изменений, сделавшие христианскую биоэтику непривлекательной. Традиционные социальные структуры, даже такие как семья, были поставлены под вопрос. Власть родителей над детьми перестала быть очевидной, и уже стало невозможным требовать от несовершеннолетних родительского разрешения, прежде чем использовать контрацептивы или принять решение об аборте. Один из супругов теперь волен свободно проводить стерилизацию без разрешения другого. Опора на традиционные авторитетные образцы поведения рассматривалась многими в лучшем случае как патернализм, а в худшем — как выражение ложного сознания и признак эксплуатации. На самом деле, само понятие религиозной традиции, формирующей индивидуальное поведение, уже давно стало считаться враждебным по отношению к личным правам и свободам открытого, секулярного, плюралистического общества.

В мире, которому признание различий далось большой кровью, христианская биоэтика угрожала разделением христианина и нехристианина, христианина одной конфессии и христианина другой конфессии. Специфика христианской биоэтики оказалась врагом толерантности и другом наихудших конфликтов, которые неоднократно раскалывали человечество на враждебные лагери, поскольку религиозные представления слишком часто поддерживали кровопролитные войны и инквизиционное принуждение. Христианская биоэтика казалась скорее одной из проблем, чем источником решений. Вместо того, чтобы разрешать моральные

ные разногласия, христианская биоэтика возбуждала споры о том, как выбирать между конкурирующими моральными ответами. Вместо того чтобы объединять всех в одно нравственное сообщество, она разделяла людей, несогласных друг с другом, порождала конфликты и разнообразные сообщества, отделенные друг от друга по признаку раскола и ереси. В эпоху, когда одобряется разнообразие и одновременно реальные различия в убеждениях рассматриваются как угроза (получается, что в идеале люди должны быть разными, но лишь без значимых различий!), содержательная христианская биоэтика бросает вызов политкорректности и даже пугает[2].

Более того, христианство оказалось перед необходимостью создавать биоэтику как раз тогда, когда само христианство стало задаваться вопросами о том, что значит быть христианином[3], иметь христианскую мораль[4], быть хранителем традиции[5] или

2. Существует широко распространенное мнение, что мир был бы безопаснее, если бы не было твердых убеждений. Несмотря на то, что истинно верующие часто кажутся готовыми положить жизни других людей за верность своей истинной религии, христиане все же призваны сами умереть за свою собственную веру, но не причинять вреда другим. Кроме того, хотя никто не принимает христианскую веру для того, чтобы создать более безопасное общество, само общество без веры, даже исходя из секулярной точки зрения, может, в конце концов, стать более нестабильным и более опасным, чем такое, которое организовано посредством соответствующих традиций и моральных практик. Тем не менее, нужно быть осторожными, то есть не ожидать, что христианство призвано быть полезным в обычном смысле этого слова. Так, Христос Яннарас выступает с важным предостережением: «Идея, что путем достижения морального "улучшения" индивидуальности мы достигнем морального улучшения общественной жизни, и идея, что достижение морального "улучшения" в организациях, структурах и принципах общественной жизни приводит к тому, что люди становятся "счастливыми" и "моральными" — подобные идеи не имеют никакого отношения ни к экзистенциальному движению человеческой свободы, ни к экзистенциальному достижению жизни как общения» (Yannaras, C. (1984) *The Freedom of Morality*, p. 214. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press).
3. Можно вспомнить, к примеру, Харви Кокса, который утверждал, что мы вошли в секулярный век «без какой бы то ни было религии» (Cox, H. (1966) *The Secular City*, p. 3. New York: Macmillan).
4. Различные люди активно пытались пересмотреть традиционные христианские нравы. Среди них был Джозеф Флетчер (1954), биоэтик, член Епископальной церкви. Кроме того, имеется множество других примеров, в том числе такие: Spong, J.S. (1988) *Living in Sin?* San Francisco: Harper & Row; Lawrence, R.J., Jr. (1989) *The Poisoning of Eros*. New York: Augustine Moore.
5. Одна из наиболее значимых переоценок традиции произошла в рамках римского католицизма. Ханс Кюнг в своей книге, предвосхищающей Второй Ватиканский собор, выражал стремление изменить существующую церковную дисциплину. Он пытался провести различие между революцией и реформой. Его цель, кажется, состояла не столько в том, чтобы привести мир в соответствие с истиной,

быть приверженным религиозным убеждениям[6]. Как христианство могло создать руководство в сфере биоэтики в то время, когда оно утратило уверенность в том, как направлять людей, чтобы они стали христианами? Если даже сами христиане переосмысливают истины христианства, то почему кто-то должен серьезно относиться к требованиям христианской биоэтики?

В этих обстоятельствах могла ли христианская биоэтика восприниматься иначе, чем моральное затруднение или препятствие на пути к решению таких серьезных задач, как лечение заболеваний и облегчение страданий? Воспринятая как серьезная моральная инициатива, христианская биоэтика казалась реакционной и нетерпимой. Действительно, христианская этика в ее традиционной форме устанавливает обременительные ограничения на использование новых и привлекательных технологий. Для устранения этих ограничений призывали либо отказаться от христианской биоэтики, либо ее трансформировать. Изучение христианской биоэтики, возможно, могло бы быть менее опасным, если бы она рассматривалась как описательная, а не как нормативная, то есть как своего рода вариант руководства в соответствии с культурными предпочтениями, воспринимаемыми в качестве обычаев или вкусов. Если бы христианская биоэтика расценивалась как вежливый обзор антропологических достопримечательностей и разнообразных нравов, то в таком случае к ней можно было бы подойти, как к национальной кухне, с помощью гидов, которые сообщают, когда есть вилкой и ножом, когда — палочками, а когда — голыми руками. Это могло бы быть полезным как для врачей, так и для исследователей «морального разнообразия», поскольку не создавало бы дополнительных моральных проблем.

Перечисленные различия в подходах к христианской биоэтике имеют важные следствия. Если она рассматривает соответствующие вопросы с точки зрения различий в традициях или обычаях (например, «римо-католики могут черпать смысл из страданий

о которой говорит традиция, но в том, чтобы традиция была преобразована в соответствии с окружающим миром. «Реформа, предусмотренная предстоящим Собором, должна обновить Церковь, приспособить Церковь и ее дисциплину к требованиям сегодняшнего дня» (Kung, H. (1961) *The Council, Reform and Reunion,* p. 52. New York: Sheed and Ward.).

6. Общество сталкивалось с различными священнослужителями на различных стадиях их личного религиозного кризиса. В качестве примера можно привести рассказ епископа Пайка в книге: Stringfellow, W., Towne, A. (1967) *The Bishop Pike Affair*. New York: Harper & Row.

как средства смягчения временного наказания за грех»), тогда она может помочь объяснить поведение людей и непротиворечиво выстраивать отношения практикующих врачей и пациентов[7]. Если христианская биоэтика ставит вопросы с точки зрения твердых убеждений (например, «вера в чистилище — это ересь, принятая Римско-католической церковью, которая дает пациентам неверное понимание смысла страдания»), это не просто кажется всем антиэкуменическим, но и выглядит как угроза мирному взаимодействию при решении моральных проблем, с которыми сталкивается система здравоохранения.

Из-за неоднородности христианской биоэтики, нежелания иметь дело с конфессиональными различиями, стремления избежать нетерпимости, из-за подозрительного отношения к традиции, а также в силу необходимости обрести общее моральное видение и разделяемую всеми основу человеческой общности, светская биоэтика получила признание в ущерб христианской биоэтике. Получилось, что христианская биоэтика предлагала именно то, чего старались избежать: разделение, обособление, сектантский дух, готовность осуждать верования и действия других как аморальные (морализм), неспособность дать ответы, объединяющие людей, и, наконец, акцент на конкретных сообществах, который порождает взаимное отчуждение. С другой стороны, светская биоэтика предложила именно то, чего ждали: отказ от партикулярности и сектантского духа, основу для признания религиозно-культурных различий, а также ответы, которые могли бы направлять совместные действия и создавать основу моральной общности, разделяемую работниками здравоохранения и пациентами по всему миру. Если бы надо было объединить всех вокруг единственного секулярного взгляда на биоэтику и надлежащую политику в сфере здравоохранения, то такое единство следовало бы строить на общности рациональных аргументов и анализа, обещанной нам эпохой Просвещения.

7. В пример можно привести великолепную серию изданий *Park Ridge Center*, в которых дается обзор биоэтических проблем в различных религиозных «традициях». Чтобы провести исследования различных религий, в этой серии они характеризуются как традиции, а не как конкурирующие способы понимания религиозной истины. См., например: Feldman, D.M. (1986) *Health and Medicine in the Jewish Tradition*. New York: Crossroad; Marty, M.E. (1983) *Health and Medicine in the Lutheran Tradition*. New York: Crossroad; Peel, R. (1988) *Health and Medicine in the Christian Science Tradition*. New York: Crossroad; Rahman, F. (1989) *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: Crossroad.

III. Невозможность общепринятой содержательной светской биоэтики

Беда, однако, в том, что светская биоэтика не смогла создать общепринятого («канонического») и при этом содержательного морального руководства. Современный философский проект был направлен на объединение всех в одной морально-нравственной перспективе, на создание единого морального сообщества, опирающегося на набор общих моральных принципов. Этот проект не увенчался успехом. На самом деле проект провалился, так как существует множество альтернативных светских этик. Проект потерпел принципиальную неудачу, так как не существует способа обосновать какой-либо конкретный моральный подход только с точки зрения разума. Дело именно в этом, ибо содержание возникает за счет утверждения партикулярности, особости. Универсальность в этике приобретается, наоборот, ценой утраты содержания (положение, которое мы будем обосновывать ниже). Трудности, испытываемые католиками в связи с их опорой на разум в вопросах биоэтики (например, не-католики, а также многие католики не считают, что естественный закон запрещает искусственную контрацепцию; а многие вообще не признают существования естественного закона вне опыта божественной благодати), оказали влияние и на светские биоэтические размышления (так, встал вопрос о том, какая моральная рациональность должна определять соответствующую публичную политику). Как православные христиане и многие протестантские теологи не смогли увидеть в разуме то, что католики считали легко уловимым, так и в секулярном пространстве не вполне понятно, какое нравственное чувство, какая теория блага, какое понятие разума и понимание последствий или какой набор моральных интуиций должны направлять правильное поведение и определять представление о благой жизни или обосновывать политику в области здравоохранения. Когда мы сталкиваемся с вопросами о том, о какой справедливости идет речь или какую моральную рациональность следует принять[8], мы видим множественность светских этик.

Существует такое же множество светских представлений о морали, справедливости и честности, как и основных религий. Постмодерн — признание этого очевидного провала. Если когда-либо

8. Macintyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

на Западе и существовал универсальный моральный нарратив, то теперь он больше не является определяющим[9]. Современный философский проект оказался в тупике, поскольку предложенный им рациональный суррогат религиозно-нравственного единообразия, которое, по крайней мере, номинально, доминировало на Западе в Средние века, был утрачен во время Реформации и в эпоху модерна[10].

И вновь подчеркнем: это неудача не просто фактическая, но принципиальная. Предполагается, что философская светская мораль дает каноническое содержательное нравственное видение. Чтобы сравнить последствия различных вариантов выбора, необходимо сначала ранжировать типы таких последствий, чтобы понять, что находится на кону. Иными словами, прежде чем приступить к обоснованию конкретного морального видения, необходимо иметь конкретное понимание этики. Не решит проблему и обращение к утилитаризму предпочтений, так как для этого сначала нужно знать, что лучше предпочесть: рациональное или эмоциональное, настоящее или будущее. Хорошо бы еще знать, под какой процент Бог предоставляет время. ("One must know God's discount rate[11] for time".) Кроме того, обращение к сторонним наблюдателям с просьбой разрешить морально спорные вопросы не представляется возможным. Либо эти сторонние наблюдатели будут просто не заинтересованы и не способны сделать принципиальный моральный выбор, либо им надо будет предложить один из множества возможных моральных смыслов или какую-то хрупкую теорию блага, задавая при этом вопрос о том,

9. В этой статье я указываю на один из маркеров постмодерна, которым, согласно Лиотару, является отсутствие универсального морального нарратива. «В современном обществе и культуре — постиндустриальном обществе и постмодернистской культуре — вопрос легитимации знания формулируется с использованием разных терминов. Большой нарратив утратил свое правдоподобие, несмотря на то, какой способ объединения он использует, независимо от того, является ли он спекулятивным нарративом или нарративом освобождения» (Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, p. 37. Manchester: Manchester University Press).

10. Моя аргументация по этим вопросам более подробно развита в книгах: Engelhardt, H.T., Jr. (1995) *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed. New York: Oxford University Press; Engelhardt, H.T., Jr. (1991) *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Moralit*. Philadelphia: Trinity Press International.

11. Discount rate / Учетная ставка — процентная ставка, по которой Центральный банк страны предоставляет кредиты коммерческим банкам. По-видимому, здесь проф. Энгельгардт использует данный термин в форме иронии. Он предлагает разложить мораль рационально: насколько благо сегодня важнее чем завтра. — Примеч. перев.

какой моральный выбор должен быть поддержан. То есть обращение к гипотетическим посредникам лишь усугубляет проблему.

Итак, обращение к руководящему понятию моральной рациональности или природы уже предполагает некое моральное содержание, чтобы быть руководящим. Согласно теоретико-игровому подходу, требуется, чтобы участники не имели особых предпочтений относительно конкретных благ и были согласны в том, что касается учетной ставки на время (*a discount rate for time*). Проще говоря, все попытки укоренить светскую мораль в человеческой рациональности, природе, симпатиях и так далее проваливаются из-за конкурирующих взглядов на моральную рациональность, смысл человеческой природы или ранжирование и нормативность наших многообразных симпатий. Для того чтобы знать, как следует действовать, исходя из самого положения дел, уже надо иметь представление о том, как следует морально интерпретировать природу и все остальное.

Отказ от фундаментальных оценок (*foundational accounts*) в пользу частично совпадающего консенсуса, принципов среднего уровня, казуистики или моральной интуиции также оборачивается неудачей[12]. Если апеллируют к консенсусу, тогда нужно понять, почему следует принимать моральные требования конкретного консенсуса, вместо того чтобы сделать это частично. Консенсус — это факт, а не моральное предписание. Кроме того, существует проблема определения того, какая степень согласия делает консенсус обязывающим. Достаточно ли совпадения мнений у простого большинства? Или у двух третей населения? Или трех четвертых? Для ответа на эти вопросы требуется предварительное моральное видение, позволяющее представить некий факт в качестве морального предписания.

Обращение к принципам среднего уровня полезно лишь при наличии уже разделяемого общего морального видения. Так, например, Том Бичамп[13] и Джеймс Чилдресс[14] стремились показать, что индивиды, придерживающиеся различных моральных

12. В своем анализе неудачи апелляций к принципам среднего уровня или к казуистике для разрешения противоречий секулярной биоэтики я многим обязан беседам с Кевином У. Уайлдсом (Общество Иисуса). Особенно для меня была важна его диссертация: Wildes, Kevin Wm. (1993) *The View from Somewhere*.

13. Beauchamp, T.L. (2004) “Does ethical theory have a future in bioethics?”, *Journal of Law, Medicine, and Ethics* 32: 209–217.

14. Beauchamp, T.L., Childress, J. (1979) *The Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.

теорий, могут следовать одним и тем же принципам среднего уровня для разрешения моральных споров. Анализируя конкретные случаи и политику в области здравоохранения, они утверждали, что различия в теоретических подходах не создают препятствий для взаимодействия в ходе преодоления конкретных коллизий. Принципы среднего уровня как раз и предполагают способ достижения цели помимо теоретических разногласий. Однако этот подход не столь удачен, как может показаться на первый взгляд. Бичамп и Чилдресс никоим образом не дают понять, что они оба исходят из весьма близких идеологических и моральных предпосылок. Они воспроизводят общие моральные установки: один — с позиций утилитаризма, а другой — с позиций деонтологии. И они продемонстрировали, что различия между теоретическими подходами могут быть преодолены на основе принципов среднего уровня лишь тогда, когда конкретные случаи рассматриваются в общей моральной или идеологической перспективе. Если оставаться в рамках схожих идеологических подходов, тогда принципы среднего уровня могут служить преодолению теоретических разногласий. Но если исходить из в корне различных моральных установок, тогда принципы среднего уровня будут скорее усугублять разделения, вместо того чтобы их преодолевать. Так, например, если социалист и сторонник свободного рынка для преодоления своих идеологических разногласий будут апеллировать к принципу справедливости среднего уровня, в духе Бичампа и Чилдресса, они лишь обнаружат, насколько глубока пропасть между ними, и поэтому не смогут найти способ взаимодействия с целью справедливого распределения ресурсов.

Казуистический подход также не может помочь в преодолении серьезных моральных разногласий[15]. Казуистика работает только в рамках моральной традиции, которая определяет, какие казусы являются образцовыми, почему и в каком смысле. Нельзя интерпретировать казусы, не зная, какие из них (или их элементы) важны. Или нужно знать, кто обладает полномочиями определять, какими соображениями следует руководствоваться при толковании казусов. Или необходимо выяснить, кто властен разрешать споры при рассмотрении конкретных казусов. Приписывание морального авторитета индивидам может про-

15. Попытку обосновать секулярную казуистику без оглядки на предшествующую католическую казуистику см. в: Jonsen, A.R., Toulmin, S. (1988) *The Abuse of Casuistry*. Berkeley: University of California Press.

исходить только в рамках конкретной моральной традиции с характерным для нее пониманием того, что поставлено на карту, связанным с особыми практиками. Казуистические практики работают в рамках строго определенных представлений о моральном понимании и авторитете, как это имеет место в католицизме и иудаизме.

Также и апелляция к интуиции ни к чему не приведет вне общего морального видения, понимания или традиции. Ибо какие бы моральные интуиции ни возникали в отношении конкретных казусов, всегда возможны иные, и тогда встает проблема: надо решить, какие моральные интуиции просто разные, а какие являются морально ложными. Только внутри конкретного морального видения, или традиции, подтверждающей выбор, можно определить, какие интуиции являются верными, а какие вводят в заблуждение, какие являются нормативными, а какие ошибочными. Нельзя апеллировать к интуициям, не задаваясь этими вопросами, иначе возникает дурная бесконечность.

Любой подход к разработке конкретной этики или биоэтики связан с тем, что именно поставлено на карту. Чтобы предложить общепринятую («каноническую») светскую мораль, вместе с соответствующей биоэтикой, надо уже иметь конкретную теорию блага, представление о моральном чувстве, нормативное понимание человеческой природы, определенную моральную традицию, совокупность базовых направляющих моральной интуиции и т. д. Надежды на то, что можно найти обязательное для всех каноническое моральное содержание путем изучения разума, природы или человеческих симпатий помимо конкретной моральной традиции или морального понимания, — эти надежды не оправдались.

IV. Биоэтики: жизнь в условиях морального многообразия

Несмотря на провал модерного философского проекта, светские специалисты по биоэтике по большей части остались при своем, как если бы они надеялись, что никто не спросит: «Какую этику мы должны применять?». Действительно, учитывая разнообразие конкурирующих светских этик, мы должны признать множественность возможных прикладных этик. Свобода и открытость секулярного пространства, казалось бы, требуют от светских биоэтиков раскрыть, какой из множества различных и конкурирующих светских моралей или идеологий они следуют. Чтобы быть

честными, они должны были бы признать неоднозначность глубинных основ светской этики. Если от религиозных биоэтиков ожидается, что они обозначат, какой религией руководствуются, то подобного можно ожидать и от светских биоэтиков. Однако если бы это произошло, то пришлось бы признать, что согласованность светского морального мира — кажущаяся, что на самом деле он раздроблен. То есть этот мир — множественен.

Именно в ситуации этой неспособности светской биоэтики предложить каноническое и полноценное в содержательном отношении моральное видение христианская биоэтика и обнаруживает себя в середине 1990-х годов. Провал светской этики был радикальным. Обнаружилась неспособность обосновать мораль через разум или оправдать разумом моральную общность, которая должна соединять всех людей. Конкретные моральные проекты не исключали возможности появления несогласных, поскольку авторитет этих проектов зависел от согласия участников и не давал содержательного морального канона для всех[16]. Невозможно апеллировать к разуму или к универсальным секулярным моральным нарративам с целью указать на то, как человеку следует прожить свою жизнь или какой должна быть политика в области здравоохранения.

Этот кризис постмодерна, эта неустранимая с секулярной точки зрения множественность моральных позиций затрагивают основы католицизма, в значительной части протестантизм и даже отчасти православие — во всяком случае в той мере, в какую православие соблазнилось надеждой Просвещения выявить моральное единство человечества посредством разума. Христианин, наблюдающий хаос постмодерна, понимает, что Просвещение не смогло разрешить проблему утраты веры. Надежда Просвещения, которая была не только интеллектуальной, но и моральной, не оправдалась. Следует признать, что Просвещение стремилось найти интеллектуальное лекарство против вызова, брошенного воле. Затем, надо понимать, что это была не просто интеллектуальная неудача, а прежде всего именно моральная. Надежда состояла в том, что разум сможет выявить общее моральное видение и тем самым — посредством рациональной рефлексии — устранит необходимость усилием воли подчиняться Божьей благодати. Теперь единства искали не через религиозное обращение и богослужение, а с помощью анализа и аргументации. В случае

16. Engelhardt, H.T., Jr. (1995) *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.

успеха этот философский проект Просвещения не просто уврачевал бы нравственные раны этого падшего мира, но уврачевал бы их с помощью разума или рефлексии о человеческом состоянии, а не через волю, выбор, преображение (*metanoia*). Надежда была на то, что не надо будет иметь дело с трудным моральным вызовом — побеждать гордыню и учиться смирению. Вместо этого искали интеллектуальные добродетели в качестве заменителей морали. Эта попытка замещения одного другим не удалась. Постмодерн возвращает этот вызов христианам, а в отношении политики здравоохранения — христианской биоэтике.

Христиане встречают этот вызов в смятении. Во-первых, столкновение с секулярной рациональностью не прошло для христиан бесследно. Стремление обосновать этику через обращение к светским философским аргументам в конечном счете оказалось разрушительным для традиции. Никакая традиция не опирается на рациональность или, по крайней мере, на рациональность, которая характерна для модерного философского проекта (и даже эта традиция рационально не обоснована). Когда проект оправдания христианской веры перешел от святых отцов к схоластам, вера постепенно стала утрачивать содержание. То же самое и с биоэтикой. Например, если невозможно рационально доказать, что избавление от ранних эмбрионов аморально, тогда сама эта аморальность ставится под сомнение, даже если запрет аборта восходит к апостольским временам[17]. Так начинаются споры о немедленном или отсроченном появления души в эмбрионе, никак не связанные, собственно, с христианским культом и подлинным моральным опытом[18].

17. Например, в «Дидахе» (II.1) содержится предписание: «не умерщвляй дитяти в зародыше» (русский перевод цит. по: Журнал Московской Патриархии. 1975. № 11) (“The Didache” (1965) *In The Apostolic Fathers*, vol.1, trans. Kirsopp Lake, pp. 331. Harvard University Press, Cambridge, MA).

18. Уже Фома Аквинский проводил различие между моральным статусом плода на ранних и поздних стадиях и, соответственно, по-разному оценивал, с моральной точки зрения, ранний и поздний аборт. Фома развивает свою точку зрения в комментарии на Аристотеля. См. в частности: *Aristoteles Stagiritae: Politicorum seu de Rebus Civilibus*, VII, Lectio XII, vol. 26, p. 484; также: *Commentum in Quartum Librum Sententiarium Magistri Petri Lombardi*, Distinctio XXXI, Expositio Textus, vol II, p. 127. См. также: *Summa Theologica*, 1, 118, art. 2; *Summa Theologica,* II, II, 64, Art. 8. Разбор этих мест см. в недавней работе: Donceel, J. (1967) “Abortion: mediate v. immediate animation”, *Continuum* 5: 167–171. Также: Dorlodot, Canon H. de (1952) “A vindication of the mediate animation theory”, in E.C. Messenger (ed.) *Theology and Evolutio*, pp. 259–283. London: Sands. Интересно, что дискуссия ведется в философских и научных терминах.

Во-вторых, трудность заключается в том, что даже в рамках христианской культуры понятие Христианской Традиции было поставлено под вопрос, критически видоизменено или вообще переосмыслено[19]. Это отчасти связано с существенным сдвигом в понимании Традиции, богословия и богословов, что привело к тому, что многие стали рассматривать Традицию просто как некий жанр устной истории[20]. В соответствии с этим, Традиция оказывается в значительной мере нерациональной и не накладывает обязательств на современных христиан. В конце концов, каким образом Традиция, понятая лишь в смысле устной истории, может претендовать на то, чтобы быть нормативной — ведь любая устная история предполагает рациональную переоценку? Так, Рене Генон отмечает: «Являясь по сути формой традиции, религия не может не находиться в оппозиции к антитрадиционному мировоззрению, а это антитрадиционное мировоззрение не может, в свою очередь, не быть антирелигиозным. Антитрадиционализм начинает с искажения религии, но всегда заканчивает ее полным уничтожением»[21]. Таким образом, даже те, кто протестовали против рационализма, уже вошедшего к тому времени в западное христианство, и кто затем попытались реформировать доктрину и богослужение, — они уничтожили религию, которую хотели обновить, так как совершили реформацию, ставшую на самом деле революцией, цель которой заключалась в том, чтобы все начать заново после полуторатысячелетней истории. Отход от чрезмерного рационализма и веры в антропоцентризм имел следствием то, что христианство раздробилось на многочисленные секты, не связанные между собой и отделенные от Традиции. Разрыв общинной преемственности (*continuity of community*) привел к тому, что Священному Писанию был отдан приоритет перед Церковью и Традицией, и таким образом изменилось само понимание последней.

Если Традиция говорит об отношении с Богом во времени и если это отношение имеет личностный, а не дискурсивно-ра-

19. Об изменениях в понимании традиции в католицизме XIX века см.: Motzkin, G. (1992) *Time and Transcendence: Secular History, the Catholic Reaction and the Rediscovery of the Future*. Dordrecht: Kluwer.

20. Под «традицией», как правило, понимается как данное в Священном Писании, так и то, что восходит к устному учительству апостолов. Устная традиция рассматривается в ее зависимости от «устного учения Христа или апостолов» (“Tradition and living magisterium”, in *Catholic Encyclopedia* (1912), vol. 15, p. 6. New York: Encyclopedia Press).

21. Guenon, R. (1975) Crisis of the Modern World, p. 58. London: Luzac and Co. (*Генон Р.* Кризис современного мира. Гл. 5. Индивидуализм).

циональный характер, тогда попытки критически оценить и пересмотреть в секулярных терминах то, что известно об этом отношении, будут приводить к искажению его смысла и значения. Если провести грубую аналогию, это можно сравнить с попыткой произвести переоценку отношений с супругом с точки зрения рентабельности. Все личности, а тем более — Лица Троицы, превосходят дискурсивные категории. Если Писание имеет приоритет перед Преданием (Традицией), тогда смысл Писания искажается, так как само Писание может быть действительно понято только внутри Церкви, которая является носительницей Традиции. Аналогией здесь может быть дневник, который вела новобрачная и который стали использовать для того, чтобы затем в браке отрицать все то, что не было отражено в дневнике.

С позиций критического анализа традиция перестала восприниматься как носительница свидетельства о Святом Духе, переживаемого в богослужении, и стала вместо этого просто собранием устных сообщений, находящихся за пределами Писания. И поэтому специалисты по этике, которые посвятили себя проблемам биомедицины, уже не воспринимают христианскую традицию как некое руководство. Соответствующие трудности — по крайней мере те, с которыми сталкиваются христиане, — являются следствием ложного понимания традиции; по сути же именно в контексте традиции следует рассматривать все христианские практики, даже любовь к ближнему.

Традиция формирует христианство. Св. Василий Великий пишет в трактате «О Святом Духе»:

> Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, дошедшие до нас от апостольского предания приняли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия[22].

То, что передается через традицию, это не просто сообщения о каких-то событиях; это продолжающееся общение через апостольское преемство с присутствующим Духом Святым. Это хорошо выразил архимандрит Софроний со ссылкой на преподобного Силуана Афонского:

22. Basil St. (1989) *St. Basil: Letters and Select Works*, trans. Blomfield Jackson. Eerdmans, Grand Rapids, XVII, 66, pp. 40–41. (Русский перевод цит. по: Василий Великий, свт. О Святом Духе, 27 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 153.)

> Священное Предание, как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви, есть наиболее глубокая основа Ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его. Отсюда положение таково: если бы Церковь лишилась Своего Предания, то Она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, «написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» [2 Кор.3:3-6].
>
> Если же предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех Своих книг, т. е. Ветхого и Нового Заветов, Творений Святых Отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением все той же «единожды преданной святым веры» (Иуд 1:3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося Ее основой, Ее сущностью[23].

Такое понимание Традиции определяет практики, которые ориентируют любовь, воспитывают характер, поощряют добродетели, дают направление действиям и ведут к святости.

Различия в интерпретации Предания связаны с различиями в понимании богословия и богослова. Как только понятие традиции оказалось оторванным от продолжающегося действия Святого Духа, которое не прекращалось от поколения к поколению, то, соответственно, и представления о богослове и богословии также утратили связь с действием Святого Духа. Образцом богослова стали считать того, кто получил хорошее образование и преуспел в богословской науке, а не того, кто живет святой жизнью и действительно приближается к Богу. То есть теперь богословы — это скорее ученые с определенными научным интересами, а не святые, совершающие подлинно евхаристическое поклонение в Духе и в любви к другим. Это также позволило думать о богослове как о неверующем или, по крайней мере, как о нераскаявшемся грешнике. Стало возможным считаться специалистом по христианской биоэтике тому, кто уже почти утратил христианскую веру и на место христианской любви ставит соци-

23. Sophrony Archimandrite (1975) *The Monk of Mount Athos: Startez Silouan 1866–1938*, trans. Rosemary Edmonds, St. Vladimir's Press, Crestwood, N.Y. pp. 54–55. (Русский перевод цит. по: *Софроний (Сахаров), схиархим.* Старец Силуан. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 96 (Учение старца. О Священном Писании и Предании).

ально-благотворительные программы[24]. Дела любви отодвигаются на второй план, и их заменяет безличная политика в области социального обеспечения.

Для контраста рассмотрим, например, следующее описание богословия и богословов, в котором акцент делается на общинном богослужении, а не на отстраненном научном исследовании:

> Догма является предметом не научной разработки или правовой кодификации, а харизматической формулировки — «кратко и с глубоким пониманием» — положений веры, которым учит Бог. Таким же образом, верность Преданию и догматическому учению Церкви означает не только то, что правильные формулировки остаются неизменными, но также и то, что наша жизнь изменяется и обновляется истиной и возрождающей силой, скрытой в этих словах... «Спаси меня, ибо я “богословлю” Тебя», то есть «признаю Тебя как Бога» — так Церковь заканчивает один из своих гимнов. Богословие рождено Церковью и возвращается к ней. Оно проистекает из духовной жизни и ведет нас к полноте Царства. По своей природе богословие, как тайна, остается вне какой-либо «специализации». Оно касается всех людей. Отцы — это «те, кто спел согласный гимн богословия внутри Церкви»[25].

При таком понимании богословия, богослов — это:

> ...тот, кто прошел через очищение сердца к просветлению ума и к обожению. Так он обрел знание Бога и говорит о Нем надлежащим образом. Богословом может именоваться даже тот, кто прини-

24. Как грешный техасец, я, конечно, не призываю выдвигать аргументы *ad hominem* против разных христианских биоэтиков, с которыми можно не соглашаться и веру и покаяние которых можно поставить под сомнение. Христианам предписано: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким и будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить» (Мф 7:1–2). Дело скорее в том, что христианству учатся через должное служение Богу, милосердие, пост, покаяние и аскетическое самоотречение — вот признаки христианской жизни. Конечно, неверующие вполне могут изучать христианскую веру и христианскую биоэтику. Они могут считать себя специалистами в этих сферах. Их работа вполне вписывается в рамки таких академических дисциплин, как философия и религиоведение. Но быть богословом — это, в традиционном понимании, гораздо большее, ибо богослов должен пребывать в покаянии, «изменять свой ум» (метанойя). Христианский богослов, занимающийся вопросами биоэтики, — это особое призвание, влекущее за собой особые обязательства.

25. Vasileios Archimandrite (1984) *Hymn of Entry*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

> мает опыт святых, не имея при этом личного опыта Бога. «Тот, чья молитва чиста, богослов»[26].

Богослов становится таковым благодаря опыту богообщения, а не просто в силу научного понимания того, что было написано о Боге.

Такое понимание богословия означает, что нормы христианской биоэтики — иные, чем принципы биоэтики светской. Например, вместо апелляции к консенсусу всех заинтересованных сторон, как это происходит в светской биоэтике, христиане призваны апеллировать к единству, обретаемому в истинном богослужении. *Consensus fidei* — это согласие в истинном служении Богу. Далее, сталкиваясь с другими христианами в спорах, касающихся вопросов биоэтики, лучше призывать не к общим христианским корням или некоему общему знаменателю христианства, а к истинному богослужению. Христианское богословие, как напоминает архимандрит Василий, открывается нам в богослужении, то есть не является просто набором ответов, предлагаемых ученым вне богослужения.

Это означает, что мы призваны рассматривать христианскую биоэтику не просто как научную задачу, но как рожденный в молитве и богослужении ответ на вызовы в области биомедицины и здравоохранения, перед которыми оказались христиане. Конечно, для достижения лучшего понимания проблем и даже, возможно, для преодоления конкретных биоэтических разногласий полезен тщательный анализ спорных вопросов и внимание к выдвигаемым аргументам. Но когда анализ и аргументация, или даже любовь к другим, отрываются от богослужения и веры, они начинают жить своей жизнью, помимо жизни в вере, и могут использоваться против веры и подлинной любви. Христианская биоэтика — это часть жизни, укорененная в истинном богослужении. Христианство предлагает нечто большее, чем этику характера или этику добродетели, а тем более этику принципов. Христианское отношение к биоэтике определяется заботой о том, чтобы человек мог стать кающимся грешником в мире, пораженном грехом. А это требует преображения через участие в богослужении. Даже любовь к Богу и ближнему искажается вне ориентации на правильное богослужение. Христианство — это мистическая, а не дискурсивная

26. Vlachos Hierotheos (1991) *A Night in the Desert of the Holy Mountain*, p. 172. Birth of Theotokos Monastery, Levadia, Greece.

религия[27]. Она требует преображения, ибо цель христианской жизни — освящение и святость, а они выходят за рамки секулярного дискурсивного понимания добродетели и характера.

Все это означает, что в контексте христианской веры и морали на биоэтические вопросы редко можно найти простые, однозначные ответы. В конце концов, главный вопрос христианской морали и биоэтики связан с вопросом о том, как жить, чтобы почитать Бога, а не с формулированием абстрактных принципов, оторванных от такой жизни. Это приводит нас к довольно неожиданному выводу: христиане не имеют ни социальной этики, ни биоэтики, по крайней мере в обычном секулярном понимании этих терминов. Вот что пишет по этому поводу Христос Яннарас:

> Если под термином «социальная этика» мы подразумеваем теорию, программу или кодекс, направленные на «объективное» улучшение совместной жизни людей, «объективное» изменение структур и условий их сосуществования и оптимизацию регулирования «объективных» отношений, которые соединяют людей в организованные группы, — если эти цели преследуются независимо от личностной инаковости и свободы, то есть от той сферы, где они динамично и экзистенциально осуществляются, — тогда, действительно, Церковь, пока она остается верной своей онтологической истине, не может предлагать такую этику и с такой этикой соглашаться[28].

27. В последнее время много говорят о формулировании этики, свободной от европоцентризма. Во многом это справедливо. Существует такое глубинное понимание христианского богословия, которое резко контрастирует с большей частью западно-христианской теологии. Обратим внимание на следующее размышление современного африканского теолога, верного Традиции: «Философский ум не может согласиться с мистической верой [христианством]. Но философский ум — это совсем не религиозный ум. Он верит в свои собственные возможности и подходы. Религия для философского ума — это наука, которую можно рассматривать так же, как и любую другую отрасль человеческого знания. Философский ум применяет к религии научный метод. Применительно к религии используются анализ, классификация, филология и т. д. для того, чтобы сделать ее более понятной и приемлемой для философского ума. Но, увы, такой подход к религии не позволяет понять дух нашей религии. Там, где вмешивается разум, мистический опыт исчезает. Мы должны использовать наш разум до определенной степени, но затем отдаться руководству мистического опыта» (Gregorios, His Grace Abba (1987) Quoted in Iris Habib el Masri, The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt. Coptic Bishopric for African Affairs, Nairobi, Kenya, Book II, p. 405). Богословие, прежде всего и по преимуществу, должно переживаться в богослужебной жизни. То же самое относится и к ключевым смыслам и значению содержательно полной этики в рамках христианской биоэтики.

28. Yannaras, Ch. *The Freedom of Morality*, p. 213–214.

Для христиан ответы на биоэтические вопросы не зависят от основополагающих рациональных аргументов, отдельных цитат из Священного Писания или естественного закона. Вместо этого христиане всегда будут ориентироваться на богослужение и святость в общине, которая пытается освятить мир, а не стремиться соответствовать миру и соглашаться с ним. Если мы всерьез занимаем такую позицию, тогда требуется пересмотр самого смысла биоэтики.

При столкновении с вызовами биомедицинских наук и здравоохранения христианские биоэтики должны напоминать нам о личностном измерении жизни, а не об абстрактных философских принципах или о соответствии естественному закону; они должны напоминать о необходимости открыть сердце нетварным божественным энергиям. Христианство утверждает, что в основе всего не принцип, не сила и не власть, а Личность — Отец, который рождает Сына и изводит Святого Духа и который призывает всех к себе и направляет всех в любви. Все проблемы биоэтики должны быть поняты в свете этого призыва — этой Личности, этого Бога. Многие догматы и многое в христианской биоэтике следует пересмотреть с этой точки зрения.

Это означает, что мы совсем иначе должны подходить к биоэтическим вопросам — например, по сравнению с «принципализмом» Бичампа и Чилдресса или казуистикой Йонсена и Тулмина. Мы делаем акцент не на принципах или образцовых случаях, а на всеобъемлющем образе жизни и богослужении. В отличие от светской биоэтики, которая сталкивается с трудностями в смысле содержательного наполнения понятий добродетели и характера, правильно понимаемая христианская биоэтика делает это естественным образом. Действительно, добродетель и характер, при их правильном понимании, нуждаются в преображении через богослужение и, таким образом, в освящении. И наоборот, христианская биоэтика должна столкнуться с трудностями, когда она пытается сформулировать отдельные правила, принципы и руководящие указания. В конце концов, христианство — это всеобъемлющий образ жизни, ориентированный на не-дискурсивные истины. Человек призван отдать все той Личности, которая является источником всего сущего. Следует сопротивляться фрагментации, характерной как для многобожия, так и для «принципализма», подчеркивая, что моральная жизнь — это личный выбор, отношение к весьма требовательной Личности, Отцу, Который вместе с Сыном и Святым Духом, требуя всего, отдает все.

V. Смысл христианской биоэтики

У христианской биоэтики есть возможность вновь использовать язык добродетели и нравственности (*language of virtue and character*) в дискуссиях, касающихся здравоохранения и морального измерения соответствующей политики. Это потребует определенных затрат. Язык добродетели должен быть трансформирован в терминах святости и богослужении. Иначе говоря, затраты включают в себя переосмысление того, что значит иметь содержательную биоэтику, а также признание того, насколько христианская биоэтика отличается от биоэтики, сформированной в контексте секулярной жизни и мысли. Мораль, которая объединяет «моральных чужаков», — это не мораль, которая связывает друзей. С другой стороны, мораль христиан объединяет их в содружество особого рода (это, действительно, родство, которое соединяет их в силу того, что через крещение они включились в новую родовую общность) с особыми, полными смысла обязательствами, которые подвигают их к преображению жизни и любви через богослужение, прежде чем они смогут участвовать в делах этого мира.

Признание различий между светской биоэтикой и христианской биоэтикой — а также между христианской биоэтикой, понятой вне истинного богослужения, и христианской биоэтикой как частью жизни, преображенной благодатью — должно помочь христианам освободиться от заблуждений, порожденных секулярной надеждой на разум; от непонимания Традиции и отступления от нее. Видя эти различия, мы также можем понять характер, смысл и возможности светской этики. Христианской биоэтике есть что сказать и то, что она имеет сказать, в основном касается важных последствий для нравственной жизни и стремления к святости. И в светской, и в христианской биоэтике есть место для поиска убедительных аргументов и тщательного научного анализа. Но ни аргументы, ни анализ никогда не заменят стремления к святости. Невозможно понять, что значит быть христианином, не переосмыслив все остальное, включая биоэтику.

Библиография / References

Aquinas, T. (1875) *Aristoteles Stagiritae: Politicorum seu de Rebus Civilibus*, Book VII, Lectio XII, in *Opera Omnia*. Paris: Vives.

Aquinas, T. (1875) *Commentum in Quartum Librum Sententiarium Magistri Petri Lombardi*, Distinctio XXXI, Expositio Textus, in Opera Omnia. Paris: Vives.

Basil, St. (1989) *St. Basil: Letters and Select Works*, trans. Blomfield Jackson. Grand Rapids: Eerdmans.

Bayertz, K. (ed.) (1994) *The Concept of Moral Consensus*. Dordrecht: Kluwer.

Beauchamp, T.L., Childress, J.F. (1994) Principles of Biomedical Ethics, 4th ed. New York: Oxford University of Press.

"Tradition and living magisterium", in *Catholic Encyclopedia* (1912). New York: Encyclopedia Press.

Dorlodot, Canon H. de (1952) "A vindication of the mediate animation theory", in E.C. Messenger (ed.), *Theology and Evolutio*. London: Sands.

Cox, H. (1966) *The Secular City*. New York: Macmillan.

«The Didache» (1965), in *The Apostolic Fathers*, vol. 1, trans. Kirsopp Lake. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Donceel, J. (1967) "Abortion: mediate v. immediate animation", *Continuum* 5: 167–171.

Engelhardt, H.T., Jr. (1995) *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed. New York: Oxford University Press.

Engelhardt, H.T., Jr. (1991) *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Moralit*. Philadelphia: Trinity Press International.

Feldman, D.M. (1986) *Health and Medicine in the Jewish Tradition*. New York: Crossroad.

Fletcher, J. (1954) *Morals and Medicine*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gregorios, His Grace Abba (1987) Quoted in Iris Habib el Masri, The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt, Coptic Bishopric for African Affairs, Nairobi, Kenya.

Guenon, R. (1975) *Crisis of the Modern World*. London: Luzac and Co.

Jonsen, A.R., Toulmin, S. (1988) *The Abuse of Casuistry*. Berkeley: University of California Press.

Kung, H. (1961) *The Council, Reform and Reunion*. New York: Sheed and Ward.

Lawrence, R.J., Jr. (1989) *The Poisoning of Eros*. New York: Augustine Moore.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.

Macintyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend, IN.: University of Notre Dame Press.

Marty, M.E. (1983) *Health and Medicine in the Lutheran Tradition*. New York: Crossroad.

Motzkin, G. (1992) *Time and Transcendence: Secular History, the Catholic Reaction and the Rediscovery of the Future*. Dordrecht: Kluwer.

Peel, R. (1988) *Health and Medicine in the Christian Science Tradition*. New York: Crossroad.

Rahman, F. (1989) *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: Crossroad.

Sophrony, Archimandrite (1975) *The Monk of Mount Athos: Startez Silouan 1866–1938*, trans. Rosemary Edmonds. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Press.

Spong, J.S. (1988) *Living in Sin?* San Francisco: Harper & Row.

Stringfellow, W., Towne, A. (1967) *The Bishop Pike Affair*. New York: Harper & Row.

Vasileios, Archimandrite (1984) *Hymn of Entry*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Vlachos, Hierotheos (1991) *A Night in the Desert of the Holy Mountain*, trans. Effie Mavromichali. Birth of Theotokos Monastery, Levadia, Greece.

Yannaras, Ch. (1984) *The Freedom of Morality*, trans. Elizabeth Briere. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.