

УДК 575.02 (477): 61 + 2-42

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.59.5>

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СЬОГОДЕННЯ Й БІОЕТИЧНІ НОРМИ: ДЕМАРКАЦІЯ І ДІАЛОГ У МЕЖАХ СВІТСЬКОГО ТА ХРИСТІАНСЬКОГО ПІДХОДІВ

Ірина Горохолінська

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
кафедра філософії та культурології,
вул. Коцюбинського 2, 58002, м. Чернівці, Україна*

Стаття містить аналіз специфіки методологічних стратегій християнської та світської біоетики. У фокусі дослідження – аспект демаркації між цими двома традиціями та можливості їхнього діалогу в умовах постсекулярного суспільства.

Авторка розглядає міждисциплінарність і багаторівневність біоетики (філософський, релігійний, і частково правовий та медичний рівні), що зумовлює потребу узгодження принципів свободи і відповідальності, світськості і релігійності, раціональності і духовності. Здійснюється аналіз основних біоетичних підходів, сформованих на ґрунті філософської раціональності, яка лежить в основі світської біоетики (консеквенціалізм, утилітаризм, феноменологія), і християнського вчення про шлях до святості життя, що формує засади релігійного морального богослов'я та біоетики.

Християнська біоетика розглядається не лише як система моральних настанов, а й як телеологічний і сотеріологічний проєкт, спрямований на збереження та відновлення (згідно з орієнтирами релігійної доктрини і відповідних цінностей) гармонії між Богом, людиною та створеним світом. Вона базується на уявленні про людське життя як сакральну цінність, що, хоч і належить людині, водночас є даром Творця, а тому всі біоетичні рішення мають узгоджуватися із Божественним задумом. Особливий наголос робиться на есхатологічному вимірі християнської біоетики, що відрізняє її від світських етичних систем: поняття страждання, смерті та тілесності тут набувають іншого смислу, виходячи за межі їх розуміння у суто земних координатах.

Окрему увагу приділено критичному розгляду секулярних концепцій автономії людини у прийнятті біоетичних рішень та співвідношенню цих підходів із християнським розумінням свободи як відповідальності перед Богом та суспільством.

Авторка доходить висновку, що попри суттєві світоглядні розбіжності, між християнською та світською біоетикою можливий конструктивний діалог, ґрунтований на спільних цінностях поваги до людського життя, гідності особи та відповідального використання наукових досягнень. Постсекулярний контекст сприяє розширенню простору для такого діалогу, дозволяючи християнській біоетиці залишатися впливовим голосом у формуванні етичних норм сьогоденного соціуму.

Ключові слова: біоетика (християнська та світська), біоетичні концепції й підходи, міждисциплінарний підхід, цінності, моральні настанови, свобода, відповідальність, постсекулярність, релігія, секулярність (світськість), святість життя, філософський раціоналізм.

Методологічні підходи світської біоетики. Біоетика як окрема наукова царина є міждисциплінарною за своєю суттю та багатофакторною за імпульсами і смислами. Вона виникала на перетині медицини, філософії (її етичної частини) та правознавства в часи екзистенційних поворотів європейської історії, прагнучи забезпечити надійні моральні орієнтири для сучасної медицини та біотехнологій. В. Опанасенко фіксує: «Наприкінці ХХ століття людство усвідомило, що досягти істинного прогресу без високої моралі, моральних норм та правил неможливо. Вони конче потрібні не тільки для того, щоб

захистити кожного окремого індивідуума – хворого чи здорового, дитину чи людину похилого віку, а й саме життя на Землі. Так народилася біоетика... Біоетика або етика життя – це розділ прикладної етики, філософської дисципліни, що вивчає проблеми моралі насамперед стосовно людини та всього живого, визначає, які дії щодо живого з морального погляду є припустимими, а які – неприпустимими. Іншими словами: біоетика – це органічне поєднання новітніх досягнень біологічної науки та медицини з духовністю. У сучасному суспільстві вона стала ознакою цивілізованості» [4, с. 57]. Вона відзначається своїм прагматичним підходом до питань життя, смерті, людської гідності, технологічних інновацій та меж втручання в природний хід існування людини.

Світська біоетика, очевидно, не апелює до релігійних чи теологічних концепцій, а ґрунтується на принципах раціоналізму, автономії особистості та універсальності моральних норм. Питання моралі у стосунку до людського життя розглядаються без урахування божественного або метафізичного авторитету, але з апеляцією до людських прав, соціальних договорів і моральних консенсусів, прийнятих у сучасному суспільстві.

У філософській оптиці світська біоетика тяжіє до консеквенціалізму, зокрема до утилітаризму, який передбачає оцінку етичних дій з огляду на їх наслідки для максимізації загального блага та зменшення страждань. Консеквенціалізм, як відомо, стверджує, що моральна оцінка дій залежить від їх наслідків. Головним критерієм моральності в царині такого регулювання стає максимізація позитивних наслідків або мінімізація негативних.

Засновники та речники такого підходу в моральній теорії наполягають, що дії самі по собі не є ні морально добрими, ні злими. Їхня цінність визначається результатами, які вони спричиняють. Консеквенціалізм прагне до «найкращого» результату для якомога більшої кількості людей, а тому центральна для практичного морального самовизначення категорія – «вибір дії» – тут пов'язується із «підрахунком» масштабу її користі чи шкоди. Засновник утилітаризму Дж. Бентам чітко обґрунтовував свій центральний принцип: «найбільше щастя максимально багатьох є мірилом добра і зла» [Цит. за: 7]. Наголошується, що такий підхід світоглядно, теоретично дає чіткі критерії для прийняття рішень, особливо в умовах, коли потрібно зважити на інтереси та наслідки для різних груп. Він дозволяє приймати рішення у складних медичних питаннях, де слід балансувати між користю для одних і потенційною шкодою для інших. Наприклад, у розподілі дефіцитних ресурсів (ліків, органів для трансплантації), де рішення часто базуються на «найбільшій користі для найбільшої кількості».

Така моральна «гнучкість», зумовлена можливістю з орієнтацією на настанови консеквенціалізму адаптувати рішення до конкретних обставин і змінювати їх відповідно до передбачуваних наслідків, – доволі в дусі постмодерних морально-етичних стратегій, попри те, що Бентам писав свої твори у XVIII-XIX ст. Така суголосність сучасній ціннісній картині світу ідей, виголошених ще в ті часи є однією з причини, що серед біоетиків XXI століття доволі значне число послідовників цього філософа.

Зокрема, Пітер Сінгер [11], [12], що наголошує на рівному врахуванні інтересів, відомий працями у сфері біоетики, де підтримує евтаназію, аборт, захист прав тварин із позиції консеквенціалізму. Свою працю «Практична етика» він розпочинає із артикуляції уже звичних роздумів, які мають на меті підкреслити уявлення про «несучасність» розмов щодо морально належного у сучасному світі. І, на думку П. Сінгера, такі настрої стали наслідком того, що доволі довго про мораль й моральність говорили як про щось таке, що існує лише в теорії, але вже давно не зустрічається на практиці – до прикладу, моральні оцінки особи в аспекті її сексуальності тощо. Для Сінгера очевидно, що етична наука має бути закорінена в практичну сферу: «Етичне судження, яке не є ефективним на практиці,

вочевидь, також страждає від теоретичної хиби, оскільки вся суть етичних суджень полягає в тому, щоб керувати практикою» [11, р.2].

Сам П. Сінгер називає свій етичний підхід – утилітаризмом, заснованим на інтересах, щоб відрізнити його від класичного утилітаризму Дж. Бентама чи відомого утилітариста С. Мілля. «Утилітарна позиція є мінімальною, першою основою, якої ми досягаємо шляхом універсалізації корисливого (self-interested) прийняття рішень. Ми не можемо, якщо мислити етично, відмовитися від цього кроку. Якщо ми хочемо переконати, що маємо вийти за межі утилітаризму та прийняти неутілітарні моральні правила чи ідеали, нам потрібно надати вагомі причини для цього подальшого кроку. Поки такі причини не будуть вироблені, ми маємо деякі підстави, аби залишатися утилітаристами» [11, р.14]. Тобто, етика Сінгера апелює до того, що основою моральних рішень має бути утилітарний інтерес особи. Дослідник зосереджується на задоволенні інтересів, а не на максимізації задоволення чи щастя як його попередники. Саме інтереси формують основу для моральних міркувань. Наші інтереси саме і є, для Сінгера, сформованими під впливом того, що ми можемо відчувати насолоду чи страждання. Те, що ми маємо в полі цих інтересів – позитивний досвід до якого ми прагнемо, сепаруючи своє буття від страждань. Люди – істоти чуттєві, а тому здатні відчувати задоволення та страждання, сповнені інтересів, які мають моральне значення, а тому прийняття етичних рішень має ґрунтуватися на сприянні досягненню цих інтересів при мінімізації шкоди. Такі етичні орієнтири мотивують Сінгера бути доволі провокативним у контексті розгляду питань прав і моральності дій щодо людей із обмеженими можливостями, певними особливостями психічного, ментального чи фізичного розвитку тощо.

Обґрунтовуючи етичні переваги права на евтаназію чи аборт, дослідник подекуди наводить аргументи, які можуть виглядати доволі суперечливо, інтерпретуватися як знецінення людського життя, особливо життя людей із інвалідністю чи важкими розладами. «Коли смерть дитини з інвалідністю призведе до народження іншої дитини з кращими перспективами щасливого життя, загальна кількість щастя буде більшою, якщо дитину-інваліда вбити. Втрата щасливого життя для першої дитини переважається здобутком щасливішого життя для другої. Отже, якщо вбивство дитини, хворої на гемофілію, не має негативного впливу на інших, згідно з загальним поглядом, було б правильно її вбити» [11, р.186].

П. Сінгер у своїй біоетиці відходить від традиційного принципу «святості людського життя», «абсолютної цінності життя», замінюючи його концепцією «якості життя». У згаданому вище фрагменті він стверджує, що моральна виправданість дій залежить від їхнього впливу на загальний баланс щастя і страждань. Життя дитини з важкими порушеннями, яке супроводжується стражданнями і суттєвими обмеженнями, може, на його думку, мати меншу цінність порівняно з можливим народженням іншої дитини з вищими перспективами на щастя. Але батьки, обтяжені доглядом за хворою дитиною, навряд чи зважаться на народження ще однієї. А тому, його підхід базується на утилітаристській логіці, яка дозволяє «заміщення» життів, якщо це веде до збільшення загального добробуту. Сінгер, вважає, що в такий спосіб він враховує не лише страждання самої дитини, але й її вплив на батьків, родину і суспільство, пропонуючи аналізувати ситуації індивідуально, без абсолютних заборон чи вимог.

Тут ми бачимо повноту прагматичного і наслідкового характеру його біоетики, яка ставить під сумнів загальнозначущість моральних принципів на користь адаптивності до конкретних обставин. І попри те, що для багатьох сучасників загалом його ідеї є зрозумілими в силу їхньої «утилітарності», все ж такий підхід є доволі вразливим до критики не тільки з позицій релігійної біоетики, а й на погляд багатьох світських мислителів.

Критики закидають, що така аргументація применшує безумовну цінність життя людей з інвалідністю, ставлячи їхнє існування в залежність від їхньої здатності «приносити щастя». Це, на їхню думку, створює дискримінаційний підхід до людей, чий рівень щастя чи здатність до активного життя не відповідає суспільним стандартам. Одним із критиків позиції Пітера Сінгера, а також запропонованих ним підходів є Майкл Сандел.

Цей автор у своїй праці «Аргументи проти досконалості: Етика в епоху генної інженерії» [10] наголошує, що утилітаристська логіка «заміщення» життів підважує не лише рівність усіх людей, але й саму ідею людської гідності. Він підкреслює, що такий підхід фактично перетворює етику на форму технологічного менеджменту, де рішення ухвалюються на основі прорахованої ефективності, а не визнання власне цінності особистості. Сандел, аналізуючи розвиток генної інженерії та інших біомедичних інновацій, загалом не заперечує їхньої важливості, але все ж у руслі колізій біомедичної етики робить висновок, що певні тенденції у цих царинах: «...загрожують позбавити нас цінування життя як дару й залишити нас без нічого, що можна стверджувати чи споглядати поза нашою власною волею» [9, р.62].

Отже, як бачимо критика Сінгера базується на тому, що його концепція загального блага має надто функціоналістський характер, виводячи моральну цінність особи не з її самоцінності, а з її здатності відповідати певним стандартам якості життя. Такий підхід, попри його прагматичність, містить серйозні ризики для суспільства, адже «нормалізує» уявлення про ієрархію людських життів і може слугувати філософським обґрунтуванням евгенічних практик.

На противагу йому у світській біоетиці сформовано також і феноменологічний підхід. На відміну від нормативної етики, що часто виходить із визначених принципів (утилітаризм, деонтологія тощо), феноменологія звертається до досвіду суб'єкта, його переживань і смислових структур, які формують розуміння життя, здоров'я, страждання та смерті. Тож її імплементація в царину біоетики дає більш гуманістичні основи для формування стратегій дій та політик в цьому напрямку.

Феноменологічна біоетика значною мірою спирається на ідеї Едмунда Гуссерля, який вважав, що будь-яке пізнання має починатися з повернення «до самих речей». Це означає, що в біоетиці слід досліджувати саме досвід хвороби, страждання, медичного втручання, виходячи з того, як вони відкриваються суб'єкту, а не лише з позицій об'єктивної науки. Наприклад, Гуссерлева редукція дозволяє дослідити, як саме людина переживає біль, і які обрії смислу він відкриває, а не лише як біль функціонує в рамках фізіології.

Є. Причепій зазначав: «Аналізуючи кризу європейської науки ХХ ст., Гуссерль не без підстави вважає, що однією з причин цього явища є дедалі зростаюча математизація науки. За математичними формулами зник «життєвий світ» людини» [5, с.39]. Іншими словами – феноменологічний підхід постає не просто як один зі світських варіантів витлумачення біоетичних концептів, але є опозиційним до утилітарних ідей, де математично підраховується «кількість блага».

Феноменологічний підхід спрямований натомість на дослідження того, як біоетичні дилеми переживаються суб'єктами в реальних життєвих ситуаціях, і таким чином відкриває нові горизонти для їх розуміння. Особливу увагу феноменологія приділяє суб'єктивному виміру моральності, дозволяючи включати до аналізу не лише питання автономії, відповідальності чи обов'язку, а й екзистенційні переживання – страх, біль, надію, прийняття, відчай.

Це особливо важливо в ситуаціях, що стосуються кінця життя, медичних експериментів, трансплантації органів чи репродуктивних технологій, де суто нормативний підхід

виявляється недостатнім. Допомагаючи подолати редукціонізм, притаманний медико-біологічним наукам, які часто розглядають людину лише як біологічний організм, а її тіло – як об’єкт втручання, феноменологічна традиція пропонує погляд на людське тіло як носія суб’єктивного досвіду, переживань та смислів. Це змінює перспективу обговорення питань тілесної цілісності, трансплантації, сурогатного материнства, евтаназії, оскільки вони розглядаються не лише в контексті правових чи біологічних параметрів, а й у просторі особистісного сприйняття.

Ще одним важливим аспектом є міжсуб’єктність, яку феноменологія розглядає як засадничу для моральності. Біоетичні проблеми за своєю природою є діалогічними, адже вони постають у стосунках між лікарем і пацієнтом, між донором і реципієнтом, між науковцем і суспільством тощо. Феноменологічна традиція, підкреслює, що моральність є не лише дотриманням певних правил, а глибокою відповідальністю перед Іншим, вкоріненою у досвіді зустрічі. Це особливо актуально в контексті біоетики: лікар не просто діє за стандартними процедурами, а вступає у стосунок з хворим як унікальною особистістю, яка вимагає не лише лікування, а й уваги, співчуття, визнання. Як пише Левінас: «зіткнення з Іншим є відразу ж відповідальністю за нього» [2, с. 120], а спілкування з іншою особою, залучення в її життєсвіт вимагає «зацікавленості...симпатії або любові, способів існування, які відрізняються від безпристрасного споглядання» [2, с. 120]. У медичному контексті це означає, що пацієнта годі звести до діагнозу чи набору симптомів – він завжди виходить за межі суто біологічного існування.

Очевидно, що саме феноменологічний підхід у біоетиці дозволяє вийти за межі абстрактних моральних теорій й зосередитися на конкретному людському досвіді, відкриваючи шлях до глибшого розуміння етичних дилем. Він сприяє формуванню етики, яка не просто націлена на регулювання діями, а дає змогу досягнути усю повноту конкретного способу людського буття перед медичними і технологічними викликами.

Методологічні орієнтири християнської біоетики. Християнська біоетика і нині доволі впливова, особливо в контексті реакцій на сучасний розвиток медицини, біотехнологій та етичних дилем, які вони породжують. М. Ярема твердить: «Окрім інтересу в академічному середовищі, біоетика досить швидко викликає зацікавлення також у церковних кіл. Необхідність виникнення християнської біоетики на противагу до світської академічної була зумовлена фактом невідповідності світської біоетики очікуванням християнства. Таким чином, християнська біоетика, що базувалася на цілком інших принципах, аніж світська, розпочала паралельний розвиток, намагаючись у світлі християнства дати відповіді на складні моральні питання у сфері біомедицини. Вона поєднує богословські принципи з морально-філософським осмисленням питань життя, смерті, гідності людини та меж втручання у людське існування, водночас зберігаючи свою теоцентричну основу» [6, с. 127].

Сутнісною ознакою християнської біоетики є її телеологічний характер: людське життя розглядається не як випадковий біологічний феномен, а як дар Божий зі спрямованістю до вищої мети – єднання з Творцем. Ця телеологія впливає на розуміння людської гідності, яке зумовлене богословським принципом «*imago Dei*» – людина створена на образ і подобу Божу (Бут. 1:27). Саме тому християнська біоетика наполягає на абсолютній цінності кожного життя, незалежно від його стадії розвитку чи функціонального стану, заперечуючи прагматичні критерії «якості життя», які, як ми бачимо, можуть постулюватися у світській етиці.

Система християнських біоетичних сентенцій доволі чітко прописана українською дослідницею А. Лапутько: «Християнські моральні норми слід сприймати в контексті

феномена дару: все життя, серед іншого – особистісне, є дарованим існуванням, що підтримується благодаттю та завдяки їй розвивається. Християнська позиція базується на переданні та інтерпретації біблійного уявлення про людську особистість як реалізацію Божого задуму. Людина – єдине створіння, що покликане до життя задля неї самої; створена за образом і подобою Божою; основною метою її життя є прямування до Бога та покликання до Божого блаженства. Людина наділена гідністю суб'єкта та цінністю, які є метою самі в собі. Людина – нероздільна й неповторна єдність тілесного і духовного. Не можна надавати виключну перевагу лише біологічній чи тільки психічній природі людини, адже вони цілісно є джерелами моральної відповідальності; матерія зростання людини базується на поєднанні чуттєвого та духовного життя. Людина своїми вчинками на основі сумління приймає чи не приймає добро, яке їй обіцяв Бог. У результаті такої світоглядної картини формується теоантропоцентричний світогляд, у центрі якого – діалогічні відносини Бога і людини» [1, с. 19]. Будь-яке рішення, яке приймає людина щодо того як розпорядитися тим даром, який дарований їй Богом, впливає із усвідомлення цієї койнонії, або ж суперечить їй. Втрата цього діалогічного зв'язку – це відхід від норм християнського життя. Вчинок щодо власного тіла – це демонстрація вірності цій койнонії або ж відмови від неї. Тобто, християнська біоетика, наголошуючи на єдності душі й тіла, підкреслює, що людське тіло не є інструментом чи власністю, а священною частиною цілісного буття, яке слід шанувати. Це має безпосередній вплив на моральну оцінку питань сурогатного материнства, трансплантації органів чи генної інженерії, де християнська етика закликає уникати редукціоністського ставлення до тіла як «сировини» для маніпуляцій.

На філософському рівні християнська біоетика тяжіє до онтологічного реалізму, стверджуючи, що існують об'єктивні моральні істини, закладені в природі людини та світу Богом. Ця ідея знаходить своє підґрунтя у «натуральному» моральному законі (за Томою Аквінським), який розглядається як відображення божественного закону у творінні. Такі концепції мають далекосяжні наслідки для ставлення до біотехнологічних інновацій: будь-яке втручання у життя повинне бути морально обґрунтованим, а не лише технічно можливим і «доцільним».

Важливою методологічною особливістю є те, що християнська біоетика акцентує увагу на екзистенційному значенні страждання та смерті. У світлі християнського богослов'я страждання не є виключно негативним чи абсурдним явищем, як це часто постулюють секулярні дискурси. Воно набуває сотеріологічного та есхатологічного виміру: страждання є дорогою до духовного очищення та співучасті в спасенній жертві Христа.

Це розуміння протиставляється утилітаристському баченню страждання як явища, яке слід негайно усунути будь-якою ціною, навіть шляхом евтаназії. Доволі вичерпно про значущість страждань в християнській перспективі вказує О. Марчук: «...страждання, при правильному його сприйнятті та перенесенні заради доброчесностей (якими, власне, долаються різні форми чуттєвої насолоди), в Ісусі Христі набуває вже зовсім іншого змісту, значення і впливу. Бо, як Спаситель використав зброю гріха проти нього ж самого і смертю смерть переміг, так і кожному члену Його Тіла – Церкви Він дарує благодатну допомогу у подоланні того, що колись приводило до гріха і пристрастей – страждання, ним самим, заради викорінення актуально здійснюваної через нього ж його причини – гріха та породженого ним зла. Поряд з тим, варто зауважити, що людина не повинна наражати себе на небезпеку, зумисно шукаючи страждань (і всього того, що не стосується розсудливої аскези). Втім, коли уникнення скорбот може стати причиною гріха, а також заради здобутку доброчесностей потрібно мужньо, смиренно, терпеливо, у молитві з надією і радістю, любов'ю та вдячністю Богу їх зносити» [3, с. 203].

Однак підкреслимо: є і зворотний ризик. За певних умов і за авторитарної релігійної настанови такий підхід може теж маніпулятивно бути звернутий в утилітаристський вектор вигоди корпоративному моноліту релігійної спільноти. До прикладу, страждання військового, який був травмований під час війни, може бути проінтерпретоване як відповідь на його «гріховні дії» під час військових зіткнень.

Так чи так: у сучасному постсекулярному контексті християнська біоетика, актуалізуючи смислову вагу трансцендентної і сакральної закоріненості людського життя як дару Бога, підсилено акцентує на відповідальності як індивіда, так і суспільства за все, що виявляє те чи те ціннісне ставлення до життя. Зважаючи на це, християнська біоетика не лише реагує на виклики сучасності, а й для багатьох дискурсів соціуму (і публічних, і теоретичних) є ціннісним орієнтиром, що впливає на дискусії про межі втручання у людське життя. Вона ставить питання не лише «що можна зробити?», а й «чи відповідає це сотеріологічному горизонтові». Аналогічна позиція притаманна й етиці ряду інших релігій. А з огляду на переважання людей з релігійною ідентичністю у світі, такий дискурс – чинник, нехтувати яким не виправдано. Адже етика – це про самовизначення людини і її гармонію із веліннями совісті.

Демаркація християнської та світської біоетики. Отож, основна лінія розмежування між світською і християнською біоетикою виникає через різницю в джерелах моральних норм. Християнська біоетика опирається на релігійні уявлення про людину як творіння Боже, а відтак на це засадниче твердження накладається телеологічний підхід до життя, смерті та моральних дилем. Для неї важливими є такі принципи, як святість життя самого по собі; розуміння людини як Образу і Подоби Бога, а також віра в існування божественного плану щодо людського життя і спасіння. Це означає, що питання моральності або аморальності вчинків не лише оцінюються через практичні наслідки дій, а й через їхню відповідність Божим законам та духовним цінностям.

Світська біоетика, натомість, спирається на ідеї автономії особистості, права людини на вільний вибір і на соціально вкорінені моральні принципи, які не потребують божественного санкціонування чи «вивіряння» із буквою і духом релігійних текстів. Вона ставить на перший план інтереси індивіда та прагматичні наслідки його рішень у контексті медичних і соціальних норм.

Але попри різні аксіологічні підґрунтя, між цими системами морально належного можливий діалог. Постсекулярний контекст створює умови для більшої відкритості до релігійного дискурсу в етико-правових дебатах, що дозволяє обговорювати біоетичні проблеми не лише у межах раціональної аргументації, а й з урахуванням трансцендентних засад моралі. Важливою передумовою такого діалогу є готовність сторін визнати легітимність іншого світоглядного горизонту, що відкриває можливості для синтезу етичних позицій (або принаймні ненакладання – через відмінності – табу й на солідарність в тих етичних питаннях, де немає такої дихотомійності).

Відповідно, об'єктивна даність світоглядного різноманіття зумовлює те, що християнська та світська біоетика не мають неодмінно акцентувати антагонізм, їхнє співіснування – чинник глибшого пізнання рельєфності людської природи і її смислових втілень в соціумі та культурі. І крім академічної дискусії, евристичними стануть і практичні форми співпраці богословів і світських експертів в етико-ціннісному регулюванні біоетичних питань (та сама готовність до цього). Це передбачає й можливість та доцільність їх взаємної участі в діалогічному напрацюванні відповідних рекомендацій правового характеру. Однак предметна, фахова компетентність, а не ідеологічно-корпоративна домінанта тут має бути критерієм добору потенційних експертів як з одного, так і іншого боків.

Список використаної літератури:

1. Лапутько А. Антропологічні основи християнської біоетики. Дис. канд. філос. н. Рівне, 2021. 183 с.
2. Левінас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого ; [пер. з фр.]. Київ : Дух і літера ; Задруга, 1999. 312 с.
3. Марчук О. Феномени задоволення та страждання в ідейній системі антропології здоров'я східної патристики (Частина II). *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 111. С. 200-204.
4. Опанасенко В.С. Біоетика – міст у цивілізоване та свідоме майбутнє. *Біоетика: сучасний стан та перспективи розвитку* : матеріали Всеукраїнської студентської науково-практичної конференції. Полтава, 2006. С.56-58.
5. Причепій Є. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (Критичний нарис). Київ: Наукова думка, 1971. 104 с.
6. Ярема М. Біоетика в католицизмі та православ'ї: джерела, методи, особливості. *Наукові записки УКУ*. 2018. Ч. 11: Богослов'я, вип. 5. С. 127-142.
7. Bentham Jeremy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/bentham/>. Дата звернення: 18 грудня 2024.
8. Leon R. Kass, Life, Liberty and the Defense of Dignity. San Francisco: Encounter Books, 2002. 313 p.
9. Sandel M. The Case Against Perfection. *Atlantic Monthly*. Volume 293, Issue 3, 2004, Pp. 51–62, https://cyber.harvard.edu/cyberlaw2005/sites/cyberlaw2005/images/Case_Against_Perfection.pdf
10. Sandel M. The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 176 p.
11. Singer P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 395 p. (+xiii)
12. Singer P. The Most Good You Can Do. London: Yale University Press, 2016. 232 p.

**CURRENT ISSUES OF MODERNITY AND BIOETHICAL NORMS:
DEMARCATIION AND DIALOGUE BETWEEN SECULAR AND CHRISTIAN
APPROACHES**

Iryna Horokholinska

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Department of Philosophy and Cultural Studies,
Kotsyubynsky St., 2, 58002, Chernivtsi, Ukraine*

This article is dedicated to analyzing the specific methodological strategies of Christian and secular bioethics. The study focuses on the demarcation between these two traditions and the possibilities of their dialogue within the framework of a post-secular society.

The author examines the interdisciplinary nature of bioethics, which integrates philosophical, religious, legal, and medical aspects, necessitating the reconciliation of the principles of freedom and responsibility, secularity and religiosity, rationality, and spirituality. The study analyzes key bioethical approaches shaped by philosophical rationalism, which underpins secular bioethics (consequentialism, utilitarianism, phenomenology), and the Christian doctrine of the sanctity of life, which forms the foundations of religious moral theology and bioethics.

Christian bioethics is considered not only a system of moral prescriptions but also a teleological and soteriological project aimed at preserving and restoring harmony between God, humanity, and the created world. It is based on understanding human life as a sacred value that does not belong to the individual but is a gift from the Creator, implying that all bioethical decisions must align with the Divine plan. Special

attention is given to the eschatological dimension of Christian bioethics, distinguishing it from secular ethical systems: suffering, death, and corporeality acquire a different meaning, extending beyond mere earthly existence.

Particular emphasis is placed on critically examining secular concepts of human autonomy in bioethical decision-making and their correlation with the Christian understanding of freedom as a responsibility before God and society.

The author concludes that despite significant worldview differences, a constructive dialogue between Christian and secular bioethics is possible based on shared values of respect for human life, human dignity, and the responsible use of scientific advancements. The post-secular context expands the space for such dialogue, allowing Christian bioethics to remain influential in shaping contemporary ethical norms.

Key words: bioethics (Christian and secular), bioethical concepts and approaches, interdisciplinary approach, values, moral prescriptions, freedom, responsibility, post-secularity, religion, secularity, the sanctity of life, philosophical rationalism.