

МІНІСТЕРСТВО ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я УКРАЇНИ
ЗАПОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ МЕДИКО-ФАРМАЦЕВТИЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

Утюж І.Г., Денисенко В.В., Самура Б.Б., Бєленічєв І.Ф., Горчакова Н.О.,
Бухтіярова Н.В. , Сепетий Д.П., Алієва О.Г., Демянюк М.С.

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ МЕДИЦИНИ

Монографія

За загальною редакцією І.Г.Утюж

Дніпро
Журфонд
2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ МЕДИЦИНИ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ.....	5
1.1. Вступ до філософії медицини: філософська картина світу та медицина.....	5
1.2. Актуальні проблеми філософії медицини: соціально-філософський аналіз.....	29
1.3. Політизація тілесності: біополітична концепція та її трансформація в ХХІ ст.....	54
РОЗДІЛ 2. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ФІЛОСОФІЇ МЕДИЦИНИ.....	84
2.1. Методологічна матриця в медицині: теоретико-практична мудрість клініциста.....	84
2.2. Фармацевтичні та етико-правові аспекти токсикологічних досліджень: вибір між інформативністю та гуманністю.....	106
РОЗДІЛ 3. ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ В МЕДИЦИНІ ТА БІОЕТИЦІ.....	136
3.1. Теорії персональної ідентичності як призми розгляду біоетичної проблематики.....	136
3.2. Філософські та етичні питання медико-біологічних досліджень.....	162
3.3. Пацієнт як суб'єкт гідності: дестигматизація онкохвороби в клінічному дискурсі та освітній парадигмі медицини.....	196
Відомості про авторів.....	216

РОЗДІЛ 3

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ В МЕДИЦИНІ ТА БІОЕТИЦІ

3.1. Теорії персональної ідентичності як призми розгляду біоетичної проблематики*

Поняття людської особи (person) належить до числа найважливіших як для етики загалом, так і для біоетики зокрема. Як зауважує Мері Ворен, “[ч]им би ще ми не були, ми є особами, і здається ймовірним, що цей факт виявиться фундаментальним для виправдання сильного морального статусу, якого більшість із нас прагне для себе та тих, про кого ми турбуємося” (Warren 1997, р. 90). Проте тривалі філософські дискусії виявляють, що як зміст поняття особи, так і його етичні (біоетичні) імплікації є досить складними та дискусійними. Зокрема, у сучасній філософії тривають дискусії між прибічниками різних концепцій персональної ідентичності (самототожності особи) особи, серед яких прийнято виділяти три головні напрямки – “простий погляд” та два піднапрямки “комплексного погляду” – психологічні та фізіологічні теорії. Ці напрямки великою мірою пов’язані з психофізичною проблемою (the mind-body problem) у сучасній філософії свідомості (philosophy of mind) та головними напрямками у відношенні до неї, такими як матеріалізм, субстанційний дуалізм, дуалізм властивостей, панпсихізм тощо. Відповідні теорії персональної ідентичності визначають, насамперед, можливість розуміння єдності людської особи (в певний момент часу) та її триваючого існування, діахронічної ідентичності.

Ці дискусії мають важливе біоетичне значення, оскільки велика частина найважливіших сучасних біоетичних проблем – стосовно абортів, поводження з ембріонами, генетичного втручання в розвиток організму, евтаназії, критерію смерті тощо – стосуються моментів, які ми зазвичай описуємо як початок та кінець життя людини. Проте сенс словосполучення “життя людини”, у тому етично релевантному сенсі, який найбільш суттєво стосується цих проблем, є дещо невизначеним. Біоетичні дискусії в цьому контексті виявляють неоднозначність того, що мається на увазі під “життям людини”, яка зумовлює труднощі визначення точного моменту початку й кінця. Найчастіше, зустрічаємо два підходи. Одні автори (див., наприклад, Becker 1975; Lamb 1978; Bernat and others 1981; Quante 2002; 2017; DeGrazia 2005) вважають, що під початком та кінцем життя слід розуміти початок та кінець існування *організму даної людини*, інші (Engelhardt 1975; Veatch 1975; 1978; Hoffman 1979; Green & Wikler 1980; Gervias 1986; Lizza 2018; Nowak 2023) – початок та кінець існування *даної особи*, де поняття особи відрізняється від поняття організму (можливо, як певна стадія існування останнього, а можливо і як онтологічно відмінне суще). Крім того, зміст кожного з цих понять та критерії наявності організму людини та особи

*© Сепетий Дмитро Петрович, доктор філософських наук, професор кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медико-фармацевтичного університету, 2025

людини теж допускають різні тлумачення; існують різні теоретичні перспективи на такі питання як: на якій стадії розвитку, від моменту запліднення, наявний організм людини? (чи зигота вже є таким організмом? чи початок існування людського організму слід датувати деяким пізнішим моментом? яким саме? коли організм людини стає особою або втіленням особи? де між зачаттям та народженням? чи вже після народження? коли саме?)

Інші біоетичні проблеми та концепти, що передбачають особливий (порівняно з іншими живими істотами) моральний статус людини, можуть потребувати осмислення не в перспективі загальних метафізичних теорій ідентичності людської особи а в перспективі концептуалізації соціокультурної специфіки людської “форми життя”. Тут ключовим може бути поняття не так особи як *особистості*, що розуміється як “наративно або біографічно утворювана” (Quante 2017, p. vi).

У цій статті ми окреслимо й проаналізуємо головні альтернативні концепції ідентичності людської особи, наративно-біографічну концепцію людської особистості, та роль і потенціал цих концепцій у осмисленні сучасної біоетичної проблематики.

1. Чотири питання персональної ідентичності

У праці з характерною назвою, “Персональна ідентичність як принцип біомедичної етики”, Майкл Кванте розглядає поняття персональної ідентичності як фундаментальне для біоетики, але зауважує, що в сучасній філософії та біоетиці “деякі дебати про персональну ідентичність тривають ніби бік-о-бік у невіданні один про одного” (Quante 2017, p. 4). Причину цього він вбачає у тому, що за словосполученням “персональна ідентичність” “приховуються чотири різні питання”: 1) про умови буття особою (Conditions of Personhood), 2) про єдність особи у певний момент часу (Unity), 3) про тривання особи впродовж часу (Persistence) та 4) про особистість (Personality).

Перше із цих питань стосується так званих “особотворчих характеристик” – властивостей, які роблять певне суще особою. Тобто, будь-що, що не має цих властивостей, не є особою, і будь-що, що має ці властивості, є особою. Ще іншими словами, йдеться про властивості, наявність яких є необхідною та достатньою умовою буття особою. Стосовно цього питання, Кванте повідомляє, що “поняття буття особою не буде обговорюватися впродовж цього дослідження”, з чого, мабуть, слід зробити висновок, що він вважає питання про умови буття особою нерелевантним до тих біоетичних проблем, які він обговорює. Проте Кванте все ж робить “кілька коротких ремарок” стосовно цього поняття. Він зауважує, що “буття особою є складною властивістю, яку приписують індивіду, що має специфічні властивості та здатності”, такі як “здатність посилатися на себе у першоособовій формі, (зачаткова) свідомість часу та (принаймні зачаткове) знання про своє існування впродовж деякого часу”, а також логічна та інструментальна раціональність, здатність до спілкування та здатність

сприймати інших індивідів як осіб (Quante 2017, р. 4). Хоча деякі з цих властивостей можуть бути наявні *більшою або меншою мірою*, така “мірність” не застосовується до властивості буття особою. Наша концепція особи є бінарною; вона допускає лише дві можливості стосовно буття особою “Так” або “Ні”. Певний індивід або є особою, або не є; неможливо бути особою більшою або меншою мірою. Кванте пояснює відношення між “мірністю” багатьох особотворчих характеристик та “бінарністю” поняття особи, зазначаючи, що поняття особи є “пороговим поняттям”, у тому сенсі, що “усі індивіди, які проявляють потрібні властивості та здатності *достатньою мірою*, є особами” (курсив мій), а інші, відповідно, ними не є. Важливо, що “список властивостей та здатностей, необхідних для буття особою, ймовірно, неможливо повністю зафіксувати раз і назавжди, так само як і комбінації та міру властивостей та здатностей, достатніх для визнання статусу особи”. Крім того, що межа між буттям і небуттям особою є розмитою з цієї причини, ймовірно також, що поняття особи, в частині уявлень про цю межу, є соціокультурно варіативним. Таке поняття особи включає як дескриптивні, так і оцінювальні аспекти; останні виражають “соціальні ідеали та поведінкові норми” та конститування особи через “оцінювальне відношення до себе, а також відношення визнання, що проявляються в індивідуальній особистості особи” (Quante 2017, р. 5).

Друге та третє питання – питання про буття особою в певний момент часу (чи X є особою?) та питання про буття тією самою особою в різні моменти часу (чи Y у момент t_2 – це та сама особа, що X в момент t_1 ?). Як зауважує Кванте, обидва питання стосуються, в філософських термінах, “кількісної тотожності” (numerical identity). Питання єдності є питанням про умови, які мають виконуватися, щоб можна було говорити, у певний момент часу, про *одну* особу; питання тривання – про умови, які мають виконуватися, щоб можна було говорити про *одну* особу, що вона існує в два різні моменти часу (Quante 2017, р. 7).

Четверте питання – про особистість – має виразно соціокультурний характер. В цьому сенсі “персональна ідентичність” – це вже не буття певною особою, а спосіб соціокультурного самовизначення особи через її самоідентифікацію з тими або іншими суспільними групами (такими як нація чи клас), моральними й політичними цінностями, принципами, життєвими планами тощо – “оцінювальне саморозуміння та уявлення про себе цього індивіда, його спосіб поведінки стосовно суспільних вимог, у якому виявляється те, чим він є або хоче бути”, “втілення буття особою в її біографії, ... її оцінювальних настанов, емоційному та звичаєвому складі, переконаннях, потребах, життєвих планах, уявленнях про власні спроможності, сильні й слабкі сторони” (Quante 2017, р. 6). Питання про особистість особливо важливе стосовно принципу поваги до автономії, який “безперечно займає центральне місце у сучасній біомедичній етиці”. Кванте обґрунтовує тезу, що “адекватну концепцію автономії неможливо сформувати без звертання до біографічного виміру особистості” (Quante 2017, р. 9).

Кванте пропонує вирішувати друге та третє питання (про єдність та тривання особи) незалежно від другого та четвертого (про “особотворчі характеристики” та про соціокультурну самоідентифікацію особи), через ототожнення єдності та тривання особи з єдністю та триванням біологічного організму, що, на його думку, має важливі біоетичні імплікації стосовно проблем початку та кінця життя. З іншого боку, він обґрунтовує також і важливість четвертого питання стосовно ряду інших біоетичних проблем – тих проблем, які зумовлені ідеєю персональної автономії. Зокрема, йдеться про тісний “зв’язок між наративною умовою людської особистості та принципом поваги до автономії” (Quante 2017, р. ix). Тож в цілому, в перспективі концепції Кванте ““персональна ідентичність” відіграє подвійну роль в біомедичній етиці як принцип обґрунтування”: непряму стосовно біоетичних питань початку й кінця життя, оскільки йдеться про єдність та тривання особи – наприклад, питання стосовно наявності етичної відмінності між абортами й контрацепцією, або ще живим помираючим людським організмом та трупом, та пряму, оскільки йдеться про особистість в контекстах, де визначальною є повага до автономії (Quante 2017, pp. viii-ix). Цьому відповідає “основне рішення строго розрізняти, з одного боку, питання діахронічної ідентичності людського індивіда та, з іншого, питання, що стосується наративно або біографічно утворюваної особистості людських індивідів” (Quante 2017, р. vi).

Аналогічний (у цих відношеннях) підхід розвиває також Девід Дегразія у книзі “Людська ідентичність та біоетика” (DeGrazia 2005). Спільним для них є також пропозиція розв’язувати “питання діахронічної ідентичності людського індивіда” через його ідентифікацією з організмом. З огляду на ці спільності, можемо розглядати цих двох авторів як представників єдиного напрямку в філософії персональної ідентичності у біоетичному контексті.

З іншого боку, розрізнення цих двох аспектів питання про людську особу і по суті зведення “чотирьох різних питань”, які, на думку Кванте приховуються за словосполученням “персональна ідентичність”, до двох найбільш релевантних до біоетичних проблем – про діахронічну ідентичність людини та про її “наративно або біографічно утворювану особистість” – видається слушним незалежно від того чи перше з цих питань розв’язується у спосіб, пропонований Кванте та Дегразія, чи у якийсь інший спосіб. У наступному розділі ми обговоримо головні альтернативи у цьому питанні, а після нього – про біоетичне значення “наративно або біографічно утворюваної особистості”.

2. Основні теорії синхронічної та діахронічної ідентичності людини

Стосовно другого та третього питань, виокремлених Кванте, про єдність особи в певний момент часу та про її тривання протягом часу, наявні в сучасній філософії свідомості теорії персональної ідентичності поділяються на дві групи, які прийнято описувати як “простий погляд” (the simple view) та “комплексний погляд” (the complex view). Останній, у свою чергу, розділяється на два напрямки – психологічні та фізіологічні теорії.

Суть простого погляду полягає у тому, що персональна ідентичність, або самототожність особи, (її існування, єдність та тривання в часі) є фундаментальним, нередуковним фактом, який неможливо пояснити в термінах інших – психологічних чи фізичних (фізіологічних) – фактів, звести (редувати) до деякого комплексу таких фактів. Як пояснюють Георг Гасер та Матіас Стефан, згідно “простого погляду”, “персональна ідентичність не полягає ні в чому іншому, аніж вона сама; вона є простою і не піддається аналізу” (Gasser and Stephan 2012, p. 1). Дещо докладніше:

Простий погляд на персональну ідентичність ... заперечує, що самототожність особи протягом часу полягає у чомусь крім неї самої. Біологічне та психологічне тривання може розглядатися як епістемічні критерії діахронічної самототожності, але вони не є ані необхідними, ані достатніми умовами персональної ідентичності. Не існує некругових¹ інформативних необхідних та достатніх умов для персональної ідентичності: персональна ідентичність полягає не в чому іншому, як у самій собі. (Gasser and Stephan 2012, p. 3)

Натомість комплексні теорії пояснюють існування й тривання особи в термінах інших фактів:

Комплексний погляд аналізує персональну ідентичність у термінах простіших відношень. Факт, що особа триває протягом певного часу, є нічим понад деякі інші факти, які загалом виражаються в біологічних або психологічних термінах, або через комбінацію термінів обох цих типів. Тобто, комплексний погляд сприймає розмову про те, “в чому полягає персональна ідентичність” буквально. Він має на меті встановлення необхідних та достатніх умов для персональної ідентичності, таким чином зводячи її до наявності базисних біологічних та психологічних відношень. Якщо ці відносини мають місце, то має місце персональна ідентичність. (Gasser and Stephan 2012, p. 3)

Іншими словами, (як пояснює Майкл Кванте), “фундаментальна ідея комплексного погляду полягає у тому, що ідентичність осіб протягом часу утворюється емпірично спостережуваними відношеннями, так що істинність про ідентичність осіб протягом часу залежить від того, чи ці відношення мають місце”; “відповідно, такий аналіз можливий без того, щоб посилалися на факт ідентичності особи протягом часу як унікальний, і не є суттєво прив’язаним до першоособової перспективи” (Quante 2017, p. 23). У свою чергу, комплексні теорії поділяються на дві підгрупи – психологічні та фізіологічні теорії. Класична психологічна теорія, що була запропонована Джоном Локом у праці “Розвідка про людське розуміння” і уточнена й розвинена пізнішими філософами, ототожнює особу та її тривання з безперервним потоком психічних станів, зокрема, пам’яті. Фізіологічні теорії ототожнюють особу з тілом, організмом людини, а тривання особи – з

¹ Тобто таких, що за своїм сенсом не містять імпліцитного посилання на саму персональну ідентичність (адже якщо вони містять таке посилання, то визначення персональної ідентичності в термінах цих умов виявляється зрештою визначенням персональної ідентичності через саму себе).

триванням цього тіла або організму як процесом *поступового* перетворення, або з певним етапом (що складає переважну частину) цього тривання (наприклад, починаючи від моменту народження чи якогось більш раннього “поворотного” моменту у внутрішньоутробному розвитку організму).

Визначальним моментом розходження між прибічниками простого та комплексного погляду можна вважати загальну перспективу, яку вони приймають і вважають доречною для розуміння самототожності особи. Прибічники простого погляду приймають – і наполягають на прийнятті, як єдино адекватної для розуміння самототожності особи – першоособової перспективи – того, як особа сприймає саму себе “зсередини” свого психічного життя – самосвідомості людини як психічного суб’єкта – людського *Я* (самості, англ. *self*) як того суцього, що переживає різні відчуття, емоції, мислить, воліє тощо. Натомість, прибічники комплексного погляду приймають і відстоюють третьоособову, зовнішню, об’єктивістську перспективу – фактів, які можливо встановити і описувати “ззовні”. Як пояснює Майкл Кванте, згідно “простих” теорій, “ідентичність особи протягом часу не зводиться до емпірично спостережуваних відношень”; конститутивними для неї є відносини, “які можливо спостерігати виключно з першоособової перспективи”; вона “сутнісно зв’язана з першоособовою перспективою”. Натомість, згідно “комплексних” теорій, “ідентичність особи протягом часу можливо піддається аналізу та редукції, у тому сенсі, що вони утворюються емпірично спостережуваними відношеннями безперервності”; вона зрештою являє собою “ідентичність розтягнутих у часо-просторі об’єктів, і не є суттєво зв’язаною з першоособовою перспективою” (Quante 2017, р. 12). Правда, характеризування комплексного погляду прийняттям третьоособової перспективи є беззастережно слушним лише стосовно його фізіологічних версій – розуміння особи в термінах цілісності і тривання організму людини як складної фізичної (фізіологічної) системи. У відношенні до психологічних теорій воно є принаймні проблематичним, оскільки про психічні стани людини (в термінах яких, з точки зору прибічників цього напрямку, слід розуміти самототожність особи), ми дізнаємося, в кінцевому рахунку, зі свідчень самої людини, які походять від її першоособової перспективи (або через певну генералізацію знання про кореляції між, з одного боку, фізіологічними й поведінковими станами та, з іншого боку, психічними станами, по які ми, знову ж таки, дізнаємося з першоособових свідчень).

Психологічні теорії (найбільш відомою класичною представницею яких є теорія Джона Лока (Локк 2007)) ототожнюють особистість з деяким “ланцюжком” чи “поток” психічних станів (зокрема, пам’яті): чи є певна особа *X* в момент часу t_1 тією самою особою, що й особа *Y* в момент часу t_2 визначається наявністю чи відсутністю безперервного ланцюжка/поток психічних станів, що йде від психічних станів $X(t_1)$ до психічних станів $Y(t_2)$. Зазвичай, як з’єднувальну психічну ланку розглядають пам’ять. Найпростіша ситуація – коли *Y* в момент t_2 пам’ятає про деякі досвіди, переживання, події з життя *X* в момент t_1 як про свої власні досвіди, переживання, події. Але це

не обов'язково: в перспективі типових психологічних теорій, особа може *нічого не пам'ятати про себе* в певний момент/період життя – скажімо,десь у ранньому дитинстві, у віці 3-х років, але все ж *бути тією самою особою*, якщо її нинішні спогади поєднані з її досвідом у віці 3-х років за посередництвом деякого з'єднуючого безперервного психічного процесу. Наприклад, *У* в момент t_2 (зараз) пам'ятає про себе у деякий момент t_{1-2} між t_1 та t_2 (наприклад, у віці 7 років), і в цей момент вона пам'ятала щось про себе в момент t_1 (коли їй було три роки). Цю людину робить тією самою особою своєрідна “вервечка” пам'яті, яка тягнеться у часі від t_1 до t_2 , але складається із взаємопереплечених волокон-спогадів, жодне з яких не має такої тяглості.

Проти психологічних теорій висувають заперечення, які вказують на те, що ці теорії не виражають адекватно того, що ми розуміємо під особою та тяглістю її існування в часі (Persistence), або як ми сприймаємо-розуміємо власне буття у часі. Зокрема, опоненти вказують на можливість хибних спогадів, коли людина “пам'ятає” про події, які нібито з нею трапилися, але яких насправді не було або які трапилися не з нею. Можна уявити (поки що фантастичну, але таку, що, з огляду на швидкий розвиток науки й техніки, може незабаром стати цілком технологічно можливою) ситуацію, коли в мозок особи *А* здійснили втручання, “перепрограмувавши” його у такий спосіб, що *А* більше не пам'ятає про події власного життя, а пам'ятає, як про те, що нібито відбувалося з нею, про події, які в дійсності траплялися з іншою людиною, *В*, або взагалі не траплялися з жодною реальною людиною (наприклад, події з уявного життя деякого літературного персонажа). Чи *А* стає при цьому тією самою особою, що й *В* (при тому, що *В*, можливо, нічого не підозрюючи, продовжує жити своїм життям), або тотожною з вигаданою особою, яка в дійсності ніколи не існувала? Таке твердження є дуже контрінтуїтивним. Звісно, можна сказати, що *в якомусь сенсі* відповідь може бути “так” (адже завжди можна почати вживати ті чи інші слова у деяких довільних сенсах), але це буде якийсь інший сенс, аніж той, у якому ми зазвичай розуміємо нашу самототожність у часі.

Інший відомий подібний аргумент/уявний експеримент звернений у майбутнє. Уявіть і порівняйте дві можливі ситуації. В обох випадках Вас та іншу людину схопили злочинці, що є водночас нейронауковцями-експериментаторами. В обох випадках вони збираються спочатку “перепрограмувати” мозок цієї людини, так щоб вона мала спогади про події, які насправді відбувалися не з нею, а з Вами. Але далі сценарії різні. За першим сценарієм, злочинці збираються Вас катувати і вбити, а цю людину відпустити; за другим сценарієм – цю людину катувати і вбити, а Вас відпустити. Чи для Вас ці ситуації будуть ідентичними? Напевно, що ні. Навіть якщо Ви дуже співчуватимете, за другого сценарію, людині з такими ж, як у Вас, спогадами, яку очікує катування і вбивство, Ви все ж не сприйматимете це як ситуацію, коли *Вас* очікує катування і вбивство. І хоча за першого сценарію особа, що має цілковиту психологічну тяглість із Вами (такі самі спогади), звільняється і продовжує жити, Ви не сприйматимете це як продовження *Вашого* життя. (Ми не враховували моментів, пов'язаних з

відмінністю зовнішності між Вами й цією людиною; уявімо, що Ви дуже-дуже схожі, тож ця людина, за першого сценарію, зможе зайняти Ваше місце у суспільстві так, що ніхто цього не помітить.) Усе це, знову ж таки, говорить про те, що наша звичайна концепція самототожності не передається адекватно психологічними теоріями персональної ідентичності.

Прибічники фізіологічних теорій вважають більш адекватним ототожнення особи з матеріальною, біофізичною системою, тілом або організмом людини, або якоюсь його частиною чи етапом існування. Відповідно, з цієї точки зору, тривання особи – це тривання тіла або організму як процес поступового перетворення, або певний етап (що складає переважну частину) цього тривання (наприклад, починаючи від моменту народження чи якогось більш раннього “поворотного” моменту у внутрішньоутробному розвитку організму). Зокрема, до числа таких теорій відноситься теорія Кванте, який пропонує ототожнити існування/тривання в часі особи людини з періодом від моменту утворення її організму до моменту припинення його існування як функціональної системи. Точніше, йдеться про “початок життя організму”, який Кванте визначає як “ініціацію активності індивідуального генома цього організму, яка у нормі відбувається на стадії від чотирьох до восьми клітин (між другим та четвертим днями після запліднення яйцеклітини) і є початком саморегулювання цього індивідуального життєвого процесу” (Quante 2017, р. 41). Відповідно, смерть Кванте пропонує визначати як “кінець існування окремого організму”, тобто “кінець інтегрованого життєвого процесу”, який він ідентифікує з “незворотною відмовою мозку як цілого, від моменту коли цей орган взяв на себе забезпечення інтеграції [took over the integrative achievement]” (Quante 2017, pp. 83, 87).

Стосовно пропозиції Кванте ідентифікувати тривання особи з триванням організму можемо висунути вагомі заперечення.

По-перше, ця пропозиція не відповідає сенсу поняття “особа”. Адже сенси понять “особа” (person) та “організм” є відмінними, і ця відмінність зумовлює, зокрема, те, що тривання в часі особи (у звичайному сенсі) та організму не збігаються: протягом деякого часу на ранній стадії свого існування (від моменту зачаття і щонайменше до моменту появи перших відчуттів) людський організм ще не є особою; також, у деяких ситуаціях наприкінці свого існування (“вегетативне” функціонування організму у несвідомому стані за підтримки сучасних медичних технологій, з критичним і незворотним враженням систем мозку, що уможлиблюють свідомість) людський організм може вже не бути особою. Тож насправді Кванте не пропонує рішення питання про єдність та тривання людської особи, а замінює це питання іншим – про єдність та тривання організму людини.

Зрештою, підхід Кванте, згідно якого “[п]итання, що стосуються синхронічної єдності та діяхронічного тривання людських осіб, отримують відповідь через використання зрозумілого біологічно поняття “людський” організм” (Quante 2017, р. viii), приводить до парадоксального результату – “відмови (foregoing) від поняття особи”, оскільки йдеться про ці питання, –

висновку, що “поняття особи, відповідно до характеристик, окреслених у цьому дослідженні, не підходить для відповіді на питання стосовно синхронічної єдності та діахронічного тривання” (Quante 2017, р. viii).² Цей висновок парадоксальний оскільки, нагадаю, йдеться про синхронічну єдність та діахронічне тривання людської *особи*. Полишаючи (foregoing) поняття особи, оскільки йдеться про синхронічну єдність та діахронічне тривання, і натомість ставлячи поняття організму, ми отримуємо концепцію єдності та тривання *організму*, а не особи. Це виглядає як звичайна підміна понять. Щонайменше, Кванте мав би 1) не допускати такої підміни, а чітко обумовити, що *йому йдеться не про тривання особи, а про тривання організму людини*, 2) обґрунтувати біоетичну доречність такого перефокусування – тобто, обґрунтувати, що біоетично значимим є саме тривання організму, а не тривання особи людини. Останнє завдання розділяється на два: 2.1) обґрунтувати, що тривання організму є біоетично значимим і 2.2) обґрунтувати, що тривання особи не має власної біоетичної значимості (понад значимість тривання організму, з яким ця особа асоційована).

У біоетичному контексті, важливим запереченням проти фізіологічних теорій може бути те, що розуміння самототожності особи в біологічних термінах, як єдності й тривання організму, є не так хибним, як нерелевантним оскільки йдеться про важливі етичні питання, які традиційно пов'язуються з цим поняттям. Зокрема, якщо в існуванні й розвитку людського організму ми виділимо вегетативну стадію – коли організм являє собою біологічну систему яка, подібно до рослин, ще не здатна, або інколи вже не здатна (у випадках незворотного вегетативного стану, незворотної втрати функціональності мозку, яка відповідає за відчуття та інші стани феноменальної свідомості) нічого відчувати – і якщо припустити (слухно, як ми побачимо далі), що стосовно цього організму виникають деякі етичні зобов'язання, то звідки вони походять і як їх слід розуміти? Можна обґрунтувати думку (див. докладніше в наступному розділі), що в тій мірі, в якій такі зобов'язання виникають, їх слід розуміти як такі, що зумовлені майбутнім виникненням людської особи, і що в цьому відношенні період від моменту зачаття до моменту виникнення феноменальної свідомості є етично, так би мовити, однорідним, – тобто немає правдоподібних підстав вважати, що десь всередині цього проміжку є якийсь особливий момент, який зумовлює зміну етичної ситуації, виникнення етичних зобов'язань, яких не було до цього. Якщо це так, то дискусія про те, який саме момент слід вважати моментом виникнення людського організму, не має етичного значення. Ми можемо вважати ним момент, зазвичай за два дні після запліднення, коли зародок досягає чотириклітинної стадії і подальший розвиток біологічної системи нібито переходить під контроль її геному, як

² Кванте також описує це як “систематично вирішальний хід” у його аргументації – “аналізувати тривання людської особи взагалі без звертання до осібності [personhood]” (Quante 2017, р. 4).

пропонує Майкл Кванте, або якийсь інший момент, який пропонують і обґрунтовують інші дослідники, але в такому разі (крім таких трьох особливих моментів як момент запліднення, момент виникнення феноменальної свідомості та момент народження) цей момент не матиме етичного значення: зародок в період розвитку до цього моменту матиме такий самий етичний статус, як і щойно після нього, коли він уже став організмом, оскільки “передорганізмовий” та “організмовий досвідомий” етапи розвитку зародка мають однакове відношення до інтересів (шкоди й користі) майбутньої особи.³

Загальним аргументом проти комплексних теорій (як психологічних, так і фізіологічних) є те, що комплексні емпірично спостережувані фактори, що в цих теоріях визначають ідентичність особи, є *поступово* змінюваними, а отже, між змінами, що зберігають ідентичність, і тими, що її порушують, немає чіткої межі. Натомість існує деяка “сіра зона” можливих ситуацій, в яких відповідь на питання, чи це та сама особа чи ні, буде об’єктивно невизначеною. Для таких ситуацій розмежування між буттям тією самою особою і буттям іншою особою може бути здійснене лише за довільною конвенцією. Такий результат є, по-перше, дуже конрінтуїтивним (інтуїтивно здається, що будь-яка особа в певний момент часу необхідно або є тією самою особою, що деяка особа у певний інший момент часу, або є іншою особою, – це не може бути невизначеним) і, по-друге, створює серйозні етичні проблеми, що стосуються приписування відповідальності за вчинки, скоєні у минулому (зрозуміло, що кожна особа несе відповідальність за свої вчинки у минулому, і не несе – за вчинки інших осіб; але як бути, якщо є невизначеним, чи особа, яка здійснила ці вчинки у минулому, є нею самою, чи іншою особою).⁴ (Зауважимо, що тут йдеться саме про буттєву, невизначеність, невизначеність факту яким він є, знаємо ми про це чи ні, а не про епістемічну невизначеність як неможливість дізнатися про певний факт.)

³ Тому, на мою думку, твердження Кванте про те, що його біологічний підхід є етично релевантним, оскільки дає змогу проводити об’єктивне розрізнення та “зберегти етичну асиметрію” між контрацепцією та абортom (Quante 2017, pp. 67-71), не є коректно обґрунтованим. Між знищенням зародку в період між заплідненням та моментом його диференціації на чотири клітини (за два дні після запліднення) та його знищення дещо пізніше (скажімо, на третій чи четвертий день після запліднення) немає етично значимої відмінності, навіть якщо перше ми називатимемо “контрацепція”, а друге “аборт”. Також немає етично значимої відмінності між шкідливими діями, вчиненими до і після цього моменту, які ймовірно матимуть наслідком серйозні проблеми зі здоров’ям чи дисфункції у новонародженої дитини, як і між корисними діями (генетичним втручанням), вчиненими до і після цього моменту, що спрямовані на усунення ймовірних генетично зумовлених захворювань чи дисфункцій.

⁴ Класичною працею, в якій докладно обговорюються різні можливі з точки зору комплексних теорій ситуації діахронічної невизначеності персональної ідентичності, є праця Дерека Парфіта *Reasons and Persons* (Parfit 1984). Парфіт приходить до висновку про необхідність визнання, що персональна ідентичність не є чітко визначеним бінарним (“так” або “ні”) фактом, а є справою міри, і обґрунтовує, що з цього випливає необхідність кардинального перегляду наших фундаментальних моральних уявлень, зокрема, про відповідальність.

Всупереч комплексним теоріям, “простий погляд” (найбільш відомими класичними представниками якого є концепції Вільгельма Ляйбніца (Leibniz 1958; 1996), Джозефа Батлера (Butler 1836) та Томаса Ріда (Reid 2000), а сучасними – Родеріка Чізголма (Chisholm 1969; 1970; 1971; 1976; 1986; 1994) та Річарда Свінберно (Swinburne 1986; 2013)⁵) говорить про те, що існування, єдність та тривання особи – це фундаментальні, нередуковні факти, які неможливо пояснити в термінах (редувати, звести до) інших – психологічних чи фізичних (фізіологічних) фактів. Одним з аргументів на користь таких теорій є те, що людина може уявити себе в іншому тілі (добре відомий сюжет казок, фантастичних історій та кінофільмів), і може уявити, що вона повністю втрачає пам'ять про своє минуле, і натомість якимось чином набуває спогадів іншої людини. Можна уявити також обидві ці можливості разом. Це, звісно, не говорить про те, що таке в дійсності можливе, але говорить про те, що наше поняття про самих себе, про власну самість, (яке здається природним ототожнити з поняттям особи та її тривання в часі) не зводиться ані до понять про наше тіло ані до понять про безперервний ланцюжок психічних станів, таких як спогади. Стосовно психічних станів, немає сенсу говорити про них як якісь елементи, які могли б існувати самі по собі, як нікому не належні, і які, з'єднуючись у “ланцюжки” чи “потоки”, тим самим утворюють особу; кожний психічний стан необхідно є чиймось станом, необхідно належать комусь, певній особі. Онтологічно й логічно, існування особи передуює існуванню її психічних станів і, отже, не може розумітися як їх “ланцюжок”.

Окреслені вище теорії ідентичності людської особи досить тісно пов'язані з головними напрямками філософії свідомості, які відрізняються розумінням відношення свідомості людини до її тіла/мозку. Зокрема, прибічники фізіологічних теорій людської ідентичності у філософії свідомості тяжіють до матеріалізму, а прибічники простих теорій – до субстанційного дуалізму; натомість, прибічники психологічних теорій інколи є матеріалістами, а інколи – прибічниками дуалізму властивостей чи панпсихізму. І навпаки, філософи, які є прибічниками матеріалізму, якщо вони звертаються до теми людської ідентичності, найчастіше підтримують якусь фізіологічну теорію, рідше – психологічну; прибічники дуалізму властивостей або панпсихізму – психологічну теорію, а прибічники субстанційного дуалізму – просту теорію.

Логічні підстави такої кореляції досить очевидні. З одного боку, оскільки прибічники “простих” теорій особи стверджують її нередуковність до фізіологічних фактів та фактів про психічні стани, то така особа набуває статусу онтологічно фундаментальної сутності, якій в філософії свідомості відповідає поняття про ум/свідомість/душу/Я як нефізичну субстанцію. З протилежного, матеріалістичного, боку, для філософа, який ототожнює свідомість з деякими фізичними/фізіологічними або функціональними

⁵ Варто звернути увагу також на праці Мартіни Ніді-Рюмелін (Nida-Rümelin 1997; 2006), в яких докладно з'ясовано головні підстави та аргументацію прибічників “простих” теорій.

станами організму чи мозку, природно й особу людини тлумачити у подібний спосіб. Проте деякі матеріалісти можуть все ж вважати, що хоча в фундаментальному онтологічному сенсі психічні стани тотожні з деякими фізичними/фізіологічними станами тіла/мозку, або з їх функціональним аспектом, проблема ідентичності людської особи належить до іншого рівня розгляду, на якому доречніше ідентифікувати особу у психологічних, радше ніж у фізіологічних термінах. Тим більше, до такого погляду будуть схильні прибічники дуалізму властивостей та панпсихізму, які хоч і не визнають існування нефізичних психічних субстанцій (і тому не схильні підтримувати “прості” теорії ідентичності особи), а проте визнають нередуковність психічних станів до фізичних.

З іншого боку, можемо відзначити, що в усіх випадках визначальним для розуміння людської особи є наявність свідомості, а розбіжності зумовлені різним тлумаченням природи свідомості, її відношення до тіла. Це вказує на можливість підходу, що по суті буде незалежним від позиції стосовно психофізичної проблеми: існування та тривання (моменти виникнення та зникнення) людської особи визначається наявністю/відсутністю свідомості (психічного суб’єкта), у широкому сенсі феноменальної свідомості (здатності хоча б щось суб’єктивно відчувати), хоч би як ми тлумачили її (його) природу по відношенню до тіла/мозку. З цієї точки зору, моментом виникнення особи доречно вважати момент, коли людська істота вперше щось починає суб’єктивно відчувати, а моментом її зникнення – момент, коли людська істота (в результаті кардинального порушення функціональності її мозку) незворотно втрачає здатність щось відчувати. Ключовим тут є міркування, на якому наголошує сучасна німецька філософія Мартіна Ніда-Рюмелін:

Досвіди немислимі без того, хто їх переживає, і це концептуальне зауваження можна використати для захисту відповідного метафізичного положення... Досвіди вимагають існування суб’єкта, що їх переживає. Отже, ми маємо визнати: коли в житті тварини трапляються перші досвіди, то відбулася дивовижна зміна: на основі розвитку нового біологічного організму увійшов в існування [has come into existence] суб’єкт досвіду. Природа має чудову спроможність “створювати” (так би мовити) досвідних істот (суб’єктів досвіду, свідомих індивідів) ... (Nida-Rümelin 2016, pp. 343–344).

Виходячи із цього міркування і поєднуючи його з натуралістичною позицією (відсутність припущення про участь у творенні світу й людини якихось надприродних сил), Ніда-Рюмелін відстоює натуралістичний емерджентистський психофізичний дуалізм, згідно якого людська особа – це суб’єкт психічних станів, який є онтологічно новим, нередуковним до фізичної основи сущим, але виникає в природному процесі в деякий момент внутрішньоутробного розвитку організму і зникає в деякий момент, який ми називаємо смертю. Прибічники інших поглядів стосовно психофізичної проблеми можуть не погоджуватися з деякими моментами цієї позиції (матеріалісти – з тим, що людська свідомість та людська особа є онтологічно

нередуковними до фізичної основи, прибічники ненатуралістичного дуалізму – з тим, що виникнення людської особи є частиною природного процесу, а не, скажімо, актом Божественного творення), але здається абсурдним заперечувати ключову тезу цитати – що в розвитку людського організму є деякий початковий період, коли організм нічого не відчував, не мав феноменальної свідомості, не був психічним суб'єктом, і є момент, коли (з першим відчуттям) з'являється феноменальна свідомість, психічний суб'єкт. Так само, є момент, коли феноменальна свідомість, психічний суб'єкт, припиняє своє існування або, принаймні (якщо припустити можливість потойбічного життя або реінкарнації) залишає це тіло. Здається природним саме ці моменти вважати початком і закінченням (принаймні, поцейбічного, втіленого) існування людської особи, початком її життя та моментом її смерті.

Здається, що незалежно від нашої позиції стосовно психофізичної проблеми, ми маємо визнати очевидний факт, що в розвитку людського організму є особливий момент – момент появи феноменальної свідомості, коли людина вперше починає щось відчувати (у суб'єктивно-феноменальному сенсі: є щось таке, як воно для того, хто це відчуває), і що наше існування як психічних суб'єктів, асоційованих із даним організмом, починається від цього моменту і закінчується останнім нашим відчуттям (або, якщо існує “потойбічне життя”, останнім нашим відчуттям, що зумовлене цим організмом). Також напевно, що це є біоетично релевантним, оскільки біоетичні норми й принципи великою мірою спрямовані саме на зменшення тривалості та інтенсивності “негативних” феноменально-психічних станів (біль, страждання) та збільшення – “позитивних” (задоволення, щастя), а також і тому, що наявність феноменальної свідомості у цих формах є необхідною передумовою для розвитку вищих, специфічно людських форм свідомості, з якими ми й пов'язуємо поняття людської особи.

3. Біоетична релевантність поняття особи як суб'єкта суспільних відносин

Хоча в певних контекстах особу можна ототожнити з психічним суб'єктом і, як було показано вище, діахронічна ідентичність (тривання у часі) особи у цьому сенсі має важливе біоетичне значення, не менш біоетично релевантним є й інше значення поняття особи, що визначається на основі таких властивостей як самосвідомість, здатність до комунікації та ставлення до інших людей як до осіб. Існування феноменальної свідомості, або психічного суб'єкта, є хоча й необхідною, але недостатньою умовою можливості обґрунтування тих біоетичних норм та принципів, які стосуються саме людини на відміну від інших тварин. Якщо нам йдеться про “виключний моральний статус людських істот порівняно з іншими формами життя” (Quante 2017, р. 1), “виключний моральний статус людського життя” (Quante 2017, р. 2), то очевидно, що він не може ґрунтуватися на самій лише наявності феноменальної свідомості, або на самому лише факті того, що ми є психічними суб'єктами. Адже напевно, людина є не єдиною істотою, яка має

феноменальну свідомість, є психічним суб'єктом. Напевно, інші тварини (принаймні, вищі) теж щось відчують. Принаймні, дуже мало хто сьогодні поділяє погляд Декарта, що з усіх земних істот справді відчуває лише людина, а усі інші тварини хоч і поводяться так, ніби відчувають (наприклад, біль чи задоволення, а можливо й такі психоемоційні стани як сум та радість), насправді є біологічними автоматами, що нічого не відчувають. Тож якщо ми приписуємо людському життю виключний моральний статус, то обґрунтування цього статусу мусить спиратися на поняття, які характеризують специфічно людський спосіб буття. Ключовим таким поняттям може бути поняття особи, що визначається через такі умови буття особою (Conditions of Personhood) чи “особотворчі характеристики” (понад наявність феноменальної свідомості) як самосвідомість, “здатність посилатися на себе у першоособовій формі, (зачаткова) свідомість часу та (принаймні зачаткове) знання про своє існування впродовж деякого часу”, логічна та інструментальна раціональність, здатність до спілкування та здатність сприймати інших індивідів як осіб (Quante 2017, р. 4). У такому разі, моментом повноцінного набуття людиною відповідного ексклюзивного морального статусу логічно вважати саме момент, коли людина стає особою у цьому сенсі.

Проте тут, здається, виникає проблема. Ремарки Кванте про зміст поняття особи та особотворчі характеристики, які ми наводили раніше, вказують на те, що особами є лише “усі індивіди, які проявляють потрібні властивості та здатності достатньою мірою”, при тому, що міра ця є дуже невизначеною (“список властивостей та здатностей, необхідних для буття особою, ймовірно, неможливо повністю зафіксувати раз і назавжди, так само як і комбінації та міру властивостей та здатностей, достатніх для визнання статусу особи”) та ще й соціокультурно варіативною, залежною від “соціальних ідеалів та поведінкових норм” тощо (Quante 2017, р. 5). Якщо так, то досить чітко й об'єктивно визначити момент, коли людина стає особою, неможливо. Проте на мою думку, окреслена проблема виникає лише остільки, оскільки Кванте ставить надто високу планку для осібності, що включає риси, що характеризують радше “особистість”, а не “особу”. Натомість, доречним є “слабше” поняття особи, яке передбачає не вже сформований на деякому досить високому рівні набір “особотворчих характеристик” (подібних до тих, що їх перераховує Кванте⁶), а здатність та процес їх формування – потенціал у процесі актуалізації. У цьому сенсі, людина вважається особою вже від моменту народження, коли починає формуватися її самосвідомість⁷ та інші “особотворчі характеристики”, а

⁶ “здатність посилатися на себе у першоособовій формі, (зачаткова) свідомість часу та (принаймні зачаткове) знання про своє існування впродовж деякого часу”, а також логічна та інструментальна раціональність, здатність до спілкування та здатність сприймати інших індивідів як осіб (Quante 2017, р. 4)

⁷ Природно вважати, що формування самосвідомості людини починається з моменту народження, оскільки саме з цього моменту людина, по-перше, набуває окремішності

також її “наративно або біографічно утворювана особистість”. Можемо зауважити, що це відповідає юридичній практиці, оскільки людина вже від моменту народження наділяється певними правами і, отже, розглядається як (правоздатна) особа. Зокрема, Цивільний кодекс України (стаття 25) визначає, що “цивільна правоздатність фізичної особи виникає у момент її народження”. Натомість, інші тварини не наділяються такими правами і не вважаються особами не тому, що вони (поки що) не розвинули достатньою мірою “особотворчі характеристики”, а тому, що за природного порядку речей вони їх не можуть розвинути.

Звісно, набуття суспільного статусу, прав та обов’язків, що пов’язуються з поняттям особи, не відбувається в момент народження повною мірою, і може навіть у дорослому віці обмежуватися, але тут розрізнення відбувається вже не між особою та не-особою, а між особою повнолітньою і неповнолітньою, дієздатною, обмежено дієздатною і недієздатною тощо. І саме цим розмежуванням, а не базовому поняттю особи, властиві ті нечіткість, умовність і культурна варіативність, про які пише Кванте.

4. Від плюралізму тлумачень персональної ідентичності до багаторівневої концепції ідентичності людини та її біоетичних імплікацій

З огляду на попередній аналіз, слід зауважити, що як би ми не тлумачили поняття особи та, відповідно, персональної ідентичності, в розвитку людини є кілька особливих моментів, що виглядають, принаймні на перший погляд, правдоподібними кандидатами на роль “поворотних пунктів”, з якими слід пов’язувати виникнення певних біоетичних обов’язків та зміну етичного статусу людини.

По-перше, це момент(и) виникнення зародку (запліднення) та/або (якщо ми їх розрізняємо) момент виникнення організму людини. (Питання про те, чи слід ці моменти розрізняти, і якщо так, то чи є біоетично значущими обидва ці моменти, чи лише один із них, і якщо один, то який саме, ми обговоримо трохи згодом.)

По-друге, це момент(и) виникнення психічного суб’єкта та/або феноменальної свідомості (першого відчуття). (Нижче ми обговоримо питання про те, чи це один чи два різні моменти, і якщо два, то якою є біоетична значимість кожного із них.)

По-третє, це момент народження людини як початку її буття-у-світі, процесу соціалізації та становлення особистості.

В подальшому існуванні-житті людини, аж до моменту незворотної втрати феноменальної свідомості, який ми можемо ототожнити зі смертю, немає ніяких інших чітко визначених поворотних моментів, а є процес поступового становлення-розвитку (і далі часто підупадку особистості), з

через відокремлення її організму від організму матері і, по-друге, вступає у сприйняття та діяльнісні відносини зі світом та іншими людьми.

чим пов'язується юридичне поняття цивільної дієздатності та різні її ступені (часткова, неповна, повна, обмежена). Зрозуміло, що визначені законом вікові рамки (повноліття як момент юридичного набуття повної дієздатності) є умовними і соціокультурно зумовленими, відображає суспільні очікування стосовно розвитку “нормальної” особи, тоді як в дійсності, вік досягнення відповідного рівня формування особистості (зокрема, соціалізації) суттєво відрізняється від особи до особи.

Зрештою, останнім поворотним моментом у житті людини є його закінчення, смерть, або (якщо ми відрізняємо це від смерті) момент незворотної втрати феноменальної свідомості. (Питання для обговорення нижче: чи слід ці моменти розрізняти? чи таке розрізнення є біоетично релевантним?)

Зафіксувавши ці ключові моменти (і пов'язані з ними дискусійні питання), можемо зауважити, що “одномірна” біоетична дискусія в термінах персональної ідентичності не є адекватною щодо суті проблематики, оскільки остання має принаймні три виміри (організм, свідомість, особистість). Дискусія про правильне розуміння того, що таке особа і персональна ідентичність, стаючи усе більш софістикованою⁸ у відриві від проблемної ситуації біоетики, набуває характеру схоластичної суперечки про слова, що спираються як на даність на теорії референції, які є щонайменше дискусійними, ніби ці слова репрезентують певні об'єктивно існуючі сутності у спосіб, незалежний від того, в якому сенсі ми вживаємо ці слова. В дійсності, очевидно, що існує (і в певний момент виникає) людський зародок, людський організм, людська свідомість, психічні суб'єкти, народжені особи, що формуються в особистості, і замість того, щоб сперечатися, з якою із цих сутностей чи стадій існування людини слід ототожнювати поняття особи і до тривання якої з них слід прив'язувати поняття персональної ідентичності, продуктивніше обговорити питання про те, які біоетичні цінності, статуси та обов'язки, у який спосіб і чому стосуються тривання *кожної* із цих сутностей чи стадій існування людини. Розглянемо ці питання в окресленому вище порядку.

1) Момент виникнення зародку (зачаття) та момент виникнення організму людини.

Хоча ряд дослідників пропонує розрізняти ці моменти, підстави, які вони наводять, не видаються біоетично релевантними. Наприклад, Кванте

⁸ Слово “софістикація” вживається тут як запозичення, від англійського слова *sophistication*, яке вказує на витонченість, ускладненість теорії чи аргументації і має також конотацію софістики. Так, онлайн-словник Merriam-Webster дає три значення цього слова, два з яких наступні: “1a) використання софістики, софістичне розумування (reasoning); 1b) софізм, гра словами; ... 3) процес або результат набуття більшої складності, розвиненості, або витонченості” (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/sophistication>), а Великий англо-український словник, укладений М. Адамчиком (Донецьк: Сталкер, 2002), пропонує лише переклади з негативним значенням софістики, фальсифікації, перекозачення, проте для дієприкметника *sophisticated* пропонує також “позбавлений наївності чи простоти; спокушений у життєвих справах” та “ускладнений, витончений”.

апелює до вельми дискусійної теорії природних видів Сауля Кріпке (Kripke 1972), щоб обґрунтувати, що момент виникнення організму (який він ототожнює зі стадією розвитку, коли зародок диференціюється на чотири клітини, оскільки нібито з цього моменту розвиток зародку переходить під управління його геному) є моментом виникнення суцього, яке є ніби в абсолютному, незалежному від понять-сорталів, в яких ми про це мислимо, сенсі тотожним з людською істотою, яка після народження поступово сформується як особа та особистість. Проте теорія Кріпке є дуже дискусійною і піддавалася ґрунтовній критиці (на мою думку, слушній),⁹ а ідентифікація Кванте виникнення організму з моментом, коли розвиток зародку переходить під управління його геному, також є не безсумнівною і не видається етично релевантною. На противагу цьому, можемо обґрунтувати погляд, згідно якого природа не поділена на чітко визначені незалежні від наших концептів природні види, а ідентичність речі є релятивною щодо концептів-сорталів, у яких ми про неї мислимо. Наприклад, якщо ми уявимо автомобіль, який через заміну деяких частин і часткову реструктуризацію, перетворюється на моторний човен, то питання, чи в процесі цієї трансформації ця річ залишається тією самою річчю чи стає іншою річчю, не має об'єктивної концептуально незалежної відповіді. Відповідь на нього залежить від того чи ми розглядаємо цю річ спочатку власне як автомобіль (в термінах сорталу “автомобіль”), чи як загалом транспортний засіб. Або якщо ми розглядаємо біологічний процес розвитку, в якому спочатку існує яєчко, з якого потім виникає гусінь, яка потім перетворюється на лялечку й метелика, то відповідь на питання, чи це все ще та сама річ, залежить від того, чи ми мислимо про цю річ як власне про яєчко, чи як про біологічну особину певного виду, яка у своєму розвитку проходить такі стадії як яйце-гусінь-лялечка-метелик. Повертаючись до людського зародку, видається зовсім неправдоподібним, що в момент (два дні після запліднення), коли кількість клітин, на які він поділений, досягає значення чотирьох, відбувається якась принципова зміна в його етичному статусі просто через те, що попередні два дні розвиток зародку зумовлювався переважно зовнішніми факторами, а з цього моменту він нібито переходить під контроль геному цього організму. Чому це повинно змінювати етичний статус зародка, тобто породжувати по відношенню до нього якісь нові етичні обов'язки, яких не було до цього? Як перед цим моментом, так і протягом певного часу після нього, ми маємо справу з біологічною системою, яка не лише не є особою, але ще нічого не відчуває (не є істотою, здатною щось відчувати, тобто психічним суб'єктом), тобто “живе” лише у сенсі рослинного життя. Чим визначається її етична значущість і чи дійсно в цьому щось змінюється від того, що (якщо) розвиток переходить під управління геному зародка?

⁹ Див., зокрема: (Dupré 1981; 1993; 1996; Hacking 2007; Kendig and others 2015; Ereshefsky 1992; 1998; 2017; Ereshefsky and Reydon 2015; Sepetyi 2020; 2022; 2023).

Тут навряд чи доречно апелювати до цінності життя взагалі, адже ми не приписуємо етичної цінності життю кожної окремої рослини, і не маємо етичних зобов'язань по відношенню до неї. Рослинне життя має цінність лише в цілому, і не в собі чи для себе, а для інших – оскільки воно створює більш або менш сприятливе або несприятливе середовище для людей та інших тварин. Так само цінність та етичні зобов'язання стосовно організму людини на зародково-ембріональній стадії до виникнення феноменальної свідомості, слід розуміти в термінах інтересів (шкоди або користі для) майбутньої особи, яка може виникнути з цього організму, у разі, якщо вона виникне (а не як цінність та етичні зобов'язання “у собі та для себе”). Якщо цей організм розвинеться в людську особу, то дії, які пошкодять його розвитку, будуть шкодою, нанесеною цій особі, а дії, які сприятимуть його нормальному розвитку (зокрема, генетичне втручання з метою усунення деяких генетично зумовлених важких захворювань та дисфункцій), будуть користю, принесеною цій особі. Відповідно, якщо не робити деяких специфічних метафізичних припущень, пов'язаних з релігією (таких як припущення, що душа людини якось з'являється в її тілі *раніше* виникнення свідомості, або що від моменту запліднення новоутворена біологічна система має телеологічну цінність, зумовлену волею Бога щодо появи у світі нової людини і, відповідно, аборт, на будь-якій стадії, буде дією, що йде всупереч волі Бога) то можемо зробити наступні біоетичні висновки. По-перше, принаймні до моменту виникнення феноменальної свідомості (на жаль, ми не знаємо, коли саме цей момент настає, але можливо, що дискусія філософів та науковців може привести до визначення найбільш обґрунтованих, правдоподібних критеріїв) не виникає етичного зобов'язання щодо збереження життя; аборт за волею жінки на цій стадії не є етично осудним (крім аспектів, пов'язаних з можливим завданням значної шкоди її здоров'ю). По-друге, якщо і оскільки жінка не вдається до абортів, то етичні обов'язки та інші етично релевантні міркування, які стосуються забезпечення здоров'я майбутньої новонародженої дитини, виникають від самого моменту запліднення або, точніше, від моменту, коли жінка (або інша особа, про етичні обов'язки якої йдеться) про нього дізнається. А отже, навіть якщо з якихось теоретичних міркувань ми датуватимемо момент виникнення організму людини пізніше за момент виникнення зародку людини (запліднення) й раніше моменту виникнення свідомості, то в такому разі момент виникнення організму (на відміну від двох інших згаданих моментів) не має принципового етичного значення.

2) Момент виникнення психічного суб'єкта та момент виникнення феноменальної свідомості (першого відчуття)

Як ми з'ясували раніше, “простий” погляд на персональну ідентичність полягає в тому, що існування (виникнення та тривання у часі) особи є “простим” фактом, у тому сенсі, що він не може бути зрозумілим як комплекс інших (психологічних чи фізіологічних) фактів. Тобто, особа, з цієї точки зору, – це якесь особливе суще, яке є носієм-переживачем (феноменально) свідомих психічних станів – людський психічний суб'єкт.

Здається, що це означає прийняття у філософії свідомості позиції субстанційного дуалізму – погляду, згідно якого людина є своєрідним поєднанням двох частин – фізичної (тіла) та нефізичної (душі, Я, психічного суб'єкта). Прибічники психологічних версій “комплексного” погляду ідентифікують початок існування особи у досить подібний (хоча, можливо, і не зовсім точно такий самий) спосіб – від моменту, коли починається ланцюжок чи потік психічних станів, тривання якого вони й ототожнюють з особою. Чи є момент виникнення психічного суб'єкта (особи з точки зору “простого погляду”) та момент виникнення свідомості (особи з точки зору психологічних версій “комплексного” погляду) різними моментами чи одним і тим самим моментом? Відповідь на це питання залежить від позиції, яку ми обираємо в філософії свідомості. З точки зору прибічників субстанційного дуалізму, існування психічного суб'єкта онтологічно передуює психічним станам цього суб'єкта (щоб суб'єкт міг мати якісь психічні стани, він повинен уже існувати), а отже і його виникнення *може* датуватися раніше, аніж виникнення його феноменальної свідомості (момент першого феноменально свідомого психічного стану). Хоча можливо, що це відбувається одночасно – психічний суб'єкт починає переживати феноменально свідомі психічні стани від самого моменту свого виникнення. З точки зору прибічників деяких інших теорій свідомості, психічний суб'єкт онтологічно не передуює психічним станам, а навпаки, є онтологічно вторинним – утворюється психічними станами, а отже, виникає водночас із феноменальною свідомістю і є тотожним із нею. У будь-якому разі, психічний суб'єкт виникає або дещо раніше феноменальної свідомості, або водночас із нею. Але сам сенс поняття психічного суб'єкта у тому, що це – щось, що принаймні має здатність переживати свідомі психічні стани. А отже, йдеться або про момент, коли зародок чи ембріон людини досягає стадії розвитку, на якій він (чи асоційований з ним психічний суб'єкт, чи душа) стає здатним переживати феноменально свідомі психічні стани (але можливо, ще їх не переживає, скажімо, через відсутність зовнішнього подразника, який ці стани викликав би), або про дещо пізніший момент, коли він дійсно починає переживати перший такий стан.

У свою чергу, момент набуття здатності переживати феноменально свідомі психічні стани (тобто, момент виникнення психічного суб'єкта, асоційованого з зародком/ембріоном людини) можна розуміти у два способи – натуралістично-емерджентистський та релігійно-креаціоністський. З натуралістично-емерджентистської точки зору, ця здатність, (а отже, і психічний суб'єкт) виникає відповідно до деякого особливого (психофізичного) закону природи, коли розвиток зародку/ембріону досягає стадії, на якій починають виконуватися певні фізіологічні умови (ймовірно, сформованість деяких специфічних структур мозку). З релігійно-креаціоністської точки зору, ця здатність є властивістю душі людини, яку створює і поєднує з тілом (мозком) Бог, – а отже, вона виникає в момент цього втілення душі. На перший погляд здається, що цей момент може бути довільним; проте більш правдоподібним в релігійній перспективі є погляд,

що Бог робить усе доцільно в належний час, і цей належний час, у даному випадку, настає тоді, коли розвиток організму (особливо, мозку) задовольняє вимогам, потрібним для втілення душі і подальшої її взаємодії з мозком, яка утворює людину як свого роду двоєдину психофізичну цілість. Отже, як з натуралістично-емерджентистської, так і з релігійно-креаціоністської точок зору, раціонально прийняти припущення, що психічний суб'єкт, здатний переживати феноменально свідомі психічні стани (або душа людини) виникає/втілюється у зародку/ембріоні людини в момент, коли досягають сформованості ті структури мозку, які є кавзально "відповідальними" за такі стани.

Досі ми розглядали це питання в перспективі "простого" погляду та психологічних версій "комплексного" погляду. Але зауважимо, що оскільки нам тут йдеться не про розв'язання суперечки (між прибічниками "простого" та різних версій "комплексного" погляду) про правильне розуміння персональної ідентичності, а *про момент виникнення психічного суб'єкта чи свідомості як один з поворотних моментів в розвитку людського організму, який, правдоподібно, змінює його етичний статус*, то прибічники фізіологічних версій "комплексного" погляду на персональну ідентичність також можуть із цим погодитися. Навіть якщо вони з якихось міркувань вважають, що організм стає особою раніше чи пізніше за цей момент, вони навряд чи стануть заперечувати, що *є такий момент*, коли організм *набуває здатності переживати* феноменально свідомі психічні стани (такі як відчуття болю), і момент (можливо, той самий, а можливо, дещо пізніший), коли він дійсно *починає їх переживати*, і що ці моменти, або один із них, правдоподібно має досить велике етичне значення. Зрозуміло, що з їхньої точки зору, перший із цих моментів мусить наступати, коли на певній стадії розвитку організму (мозку) людини стають сформованими певні фізіологічні (нейрологічні) структури, відповідальні за феноменальні стани свідомості.

Далі зауважимо, що якщо момент виникнення психічного суб'єкта не збігається з моментом, коли цей суб'єкт починає переживати перші свідомі психічні стани (момент виникнення феноменальної свідомості), а дещо передує йому в часі, то мабуть, набуття нового етичного статусу доречніше пов'язати з першим радше ніж із другим. Оскільки вже існує хтось, хто має здатність переживати свідомі психічні стани, він набуває відповідного етичного статусу, пов'язаного зі свідомістю.

Чому момент виникнення психічного суб'єкта є етично важливим і "поворотним"?

По-перше, однією з фундаментальних етичних настанов є зменшення страждання, що передбачає уникнення завдання болю та інших страждань, засудження жорстокості, а також етичне схвалення дій, що зменшують кількість страждань. (Відповідно, один з найвпливовіших напрямків етичної теорії вбачає джерело усієї етики у співчутті.) Зрозуміло, що це має сенс і є застосовним лише стосовно істот, які здатні відчувати страждання, що є феноменально свідомим психічним станом. Зрозуміло, що це стосується не лише людей, а й інших тварин, що здатні відчувати біль та інші страждання.

Проте правдоподібно, що інтенсивність страждань, які може переживати жива істота зростає з ускладненням її психічного життя, а на фізіологічному рівні – нервової організації. Тож моральні обов'язки, що ґрунтуються на імперативі мінімізації страждань, ймовірно стосуються людини значно більшою мірою, ніж інших тварин. З іншого боку, це ж міркування може вказати на стадії внутрішньоутробного розвитку, аж до моменту народження, коли ще по суті не почалося становлення особистості людини та її залучення до специфічно людського способу буття, моральні обов'язки по відношенню до ембріона принципово не відрізняються від моральних обов'язків по відношенню до інших тварин, що мають феноменальну свідомість – здатні відчувати біль, інші відчуття, а можливо й емоції суму, радості тощо.

По-друге, етика ґрунтується на цінностях, а цінності існують лише для істот, наділених свідомістю. Більше того, правдоподібно, що вища якість власне людської свідомості, що включає не лише здатність до відчуттів та емоцій, але й самосвідомість і свідомо-рефлексивне ставлення до цінностей, надає людині того особливого етичного статусу й цінності, який ми зазвичай їй приписуємо, на відміну від усіх інших тварини. Проте знову ж таки, дискусійним є питання про те, чи цей вищий статус має визнаватися за людиною вже на внутрішньоутробній стадії розвитку, коли лише формуються передумови для майбутнього розвитку особистості, чи від моменту народження, коли цей розвиток власне починається.

Правдоподібно, що у відношенні до цього питання відповіді з погляду релігійної та натуралістичної перспектив будуть відмінними. Люди, які вірять, що свідомість людини є станом душі, створеної Богом, ймовірно вважатимуть, що вищість етичного статусу людини зумовлена тим, що Бог створює душу людини як душу (психічного суб'єкта) вищої якості, і цей вищий статус набувається власне з моменту її створення та втілення (виникнення психічного суб'єкта). Натомість, в натуралістичній перспективі природніше вважати ключовим для набуття людиною вищого етичного статусу порівняно з іншими тваринами (якщо він взагалі за нею визнається) момент народження – початку формування особистості людини та специфічно людського способу буття.

3) Момент народження

Момент народження є саме тим моментом, з якого починається формування тих характеристик людини¹⁰ і зумовленого ними особливого (соціокультурного) способу буття, що кардинально відрізняє її від усіх інших тварин і робить її особою. Оскільки саме з цими характеристиками найбільше пов'язані наші етичні уявлення про особливу (ексклюзивну) цінність і гідність людського життя, то принаймні у натуралістичній перспективі саме момент народження природно розглядати як момент, коли ця цінність і гідність набувають повної сили. Правда, як ми вже відзначали

¹⁰ До цих характеристик належить, зокрема, експліцитна самосвідомість та ціннісне ставлення до буття, засвоєння мови, що виконує вищі функції (deskriptivnu, argumentativnu (Popper 1953; 1966), statusni (Searle 2014)). Див. також вище пояснення Майкла Кванте про “особотворчі характеристики”.

вище, у релігійній перспективі ситуація може ймовірно виглядати інакше: якщо дотримуватися погляду, що душа людини (людський психічний суб'єкт) створюється і поєднується з людським тілом (мозком) Богом у певний момент часу в період внутрішньоутробного розвитку, то природно вважати, що принципова, етично визначальна відмінність між людиною та іншими тваринами зумовлена тим, що душа людини від моменту свого створення Богом є якісно іншою, аніж психічні суб'єкти інших тварин. Якщо це так, то повна етична цінність і гідність людського життя набувається саме з цього моменту, а не з моменту народження.

Отже, маємо розбіжність у поглядах на те, який із означених двох моментів, виникнення психічного суб'єкта (душі) чи народження, є етично визначальним, що є суттєвою розбіжністю між двома світоглядними перспективами, натуралістичною та релігійною. Оскільки в сучасних демократичних країнах суспільство є світоглядно плюралістичним, яким має бути практичне розв'язання цієї суперечності на рівні законодавчого регулювання питань, що стосуються початку життя людської особи як такої, що має права, відповідні цінності й гідності людського життя? Мабуть, таке практичне розв'язання має полягати в тому, щоб орієнтуватися на більш ранню дату, і таким чином уникнути етичного ризику (краще захистити життя, яке, можливо, не потребує такого захисту, аніж залишити без захисту життя, яке, можливо, його потребує). А отже, відповідне законодавство має орієнтуватися на дату виникнення психічного суб'єкта. Хоча така дата нам точно невідома, раціонально вважати, що вона є близькою до того моменту, коли утворюються нейрологічні умови, що уможливають феноменальну свідомість, починаючи від такого найпростішого переживання як відчуття болю. Згідно сучасних наукових оцінок (див., наприклад, Lee et al. 2005; DeGrazia 2005, 279; Brugger 2012; Bellieni 2019), цей момент настає не раніше (а скоріше за все, дещо пізніше), аніж 20 тижнів від моменту запліднення. Законодавство України, як і більшості інших демократичних країн, дозволяє аборт за бажанням жінки в період до 12 тижнів, що з досить великим “запасом” вкладається в означений “етично безпечний” термін. Разом із тим, за досить широкого спектру особливих умов, українське законодавство дозволяє аборт і пізніше – у період до 22 тижнів від моменту запліднення; тож частина цього періоду (від 20 до 22 тижнів) може бути етично ризикованою. З іншого боку, ряд досліджень вказують на те, що здатність відчувати біль виникає пізніше 20, а ймовірно і пізніше 22 тижнів. Зрозуміло, що тут важливими є подальші дослідження і дискусії фахівців, що дозволять уточнити момент виникнення свідомості в процесі розвитку плода людини.

4) Період після народження людини і до закінчення існування особи (смерті)

Період після народження людини і до закінчення існування людської особи не містить у собі якихось чітко визначених ключових моментів, з якими об'єктивно мала б бути пов'язана зміна етичного та легального статусу особи. Законодавство визначає деякі моменти, з яких особа набуває ті

або інші права (особливо, вік повноліття, по досягненню якого людина набуває повної правової відповідальності за свої вчинки), але зрозуміло, що ці визначення є конвенційними і соціокультурно зумовленими, адже в дійсності розвиток людської особи і формування особистості відбувається поступово і з великими міжособистісними відмінностями, так що досягнення особою того ступеня особистісної зрілості, який дає їм змогу відповідально користуватися відповідними правами і виконувати відповідні обов'язки, досягається різними людьми в різний час (якщо досягається взагалі). Встановлені законодавством вікові віхи є відображенням не стільки деяких природних фактів, як соціокультурно зумовлених очікувань суспільства щодо "нормальної" людини. Проте, саме з досягненням таких віх пов'язане набуття людською особою суспільно визнаної і захищеної автономії, що є ключовим аспектом сучасної медичної етики.

5-7) Закінчення існування особи, незворотна втрата феноменальної свідомості та біологічна смерть

Зрозуміло, що ми розглядаємо смерть як етично ключовий момент: у цей момент людська особа припиняє існування, і з цим припиняються основні її права та обов'язки, а обов'язки та права інших людей і соціальних інституцій щодо того, що залишається від цієї особи (мертве тіло) є кардинально відмінними від тих, які були щодо особи. Проте поняття і момент смерті, якого це все стосується, не є цілком ясним і однозначним. З цим, зокрема, пов'язана така важлива сучасна біоетична дискусія як дискусія про критерій смерті між прибічниками "ціломозкового" та "вищомозкового" критеріїв смерті.

На даний момент, в переважній більшості розвинених країн прийнятий "ціломозковий" критерій смерті, згідно якого смертю вважається "незворотне припинення всіх функцій усього мозку, включаючи стовбур мозку... відповідно до прийнятих медичних стандартів"¹¹; у деяких (зокрема, Великобританії) "стовбурово-мозковий" критерій, згідно якого для смерті достатнім є незворотне припинення функцій стовбуру мозку. Ці критерії піддаються критиці як з боку прибічників більш традиційного "кардіопульмонарного" критерію (незворотне припинення функціонування серця та дихання), так і з боку багатьох авторів, які вважають "ціломозковий" та "стовбурово-мозковий" (а тим більше, "кардіопульмонарний") критерії надто консервативними і обґрунтовують етичну слушність та прагматичну доцільність "вищомозкового" критерію, за якого для констатації смерті достатньо встановити незворотне припинення "вищих" функцій мозку (локалізованих у неокортексі), відповідальних за "пам'ять, свідомість та особистість" – тобто за "те, що робить нас особами" (Sarbey 2016, p. 747; див. також Veatch 1975).

¹¹ Визначення взяті з The Uniform Determination of Death Act (UDDA) – рекомендованого провідними біоетичними, медичними та юридичними організаціями США модельного закону, зразку якого слідує закони, прийняті у більшості штатів.

В контексті цієї статті важливою є саме ця дискусія між прибічниками “вищомозкового” критерію та інших, більш консервативних, критеріїв, оскільки вона представляє два принципово різні підходи до розуміння смерті людини – смерть як незворотна втрата свідомості (а отже, і усіх характеристик особи) і смерть як незворотне припинення функціонування організму. Відмінність стосується ситуацій незворотного “вегетативного” стану, коли мозок залишається частково функціональним, так що цього достатньо для підтримання багатьох функцій організму і в чисто біологічному сенсі організм можна вважати живим, але це життя є “рослинним”, “вегетативним” життям без свідомості – життям “овоча”. З точки зору “вищомозкового” критерію, настання такого незворотного вегетативного стану слід кваліфікувати як смерть, а організм – як труп; відповідно, його вегетативну життєдіяльність не потрібно підтримувати (витрачаючи на це цінні медичні ресурси, які можна використати на благо інших пацієнтів).¹² З точки зору інших критеріїв, це не є смертю, і тому таку вегетативну життєдіяльність потрібно підтримувати наявними медичними ресурсами.

Підхід, який був обґрунтований у цій статті, підтримує позицію прибічників вищомозкового критерію, адже всі етично релевантні міркування, що стосуються смерті, і пов'язані з ними зміни у поведінці стосовно особи та її тіла, є доречними саме стосовно моменту припинення існування людини як свідомої істоти, коли залишається лише тіло, яке вже нічого не відчуває і ніколи не відчуватиме.

Список використаних джерел

Локк, Дж. (2007). *Розвідка про людське розуміння*. У 4-х кн. Харків: Акта.

Becker, L. (1975). Human Being: The Boundaries of the Concept. *Philosophy & Public Affairs*, 4(4), 334-359.

Bellieni, C. V. (2019). New insights into fetal pain. *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, 24(4). doi: 10.1016/j.siny.2019.04.001

Bernat, J.L., Culver, C.M., & Gert, B. (1981). On the definition and criterion of death. *Annals of Internal Medicine*, 94(3), 389-94. doi: 10.7326/0003-4819-94-3-389

Brugger, E. C. (2012). The Problem of Fetal Pain and Abortion. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 22(3), 263-287. doi: 10.1353/ken.2012.0014

Butler, J. (1836). *The whole works*. London: Thomas Tegg.

Chisholm, R. (1969). The loose and popular and the strict and philosophical senses of identity. In N.S. Care and R.H. Grimm (eds.), *Perception and personal identity* (pp. 82–106). Cleveland: The Press of Case Western Reserve University.

¹² Звісно, така підтримка може здійснюватися за приватні кошти, якщо такою була воля померлої особи, виражена в її попередньому розпорядженні (living will, advance directive), або якщо такою є воля її близьких родичів. Це по суті не відрізняється від права особи чи її близьких родичів визначити, що робити з трупом – обрати поховання, кремацію чи якийсь інший спосіб розпорядження, сумісний з повагою до померлої особи.

Chisholm, R. (1970). Identity through time. In H.E. Kiefer and M.K. Munitz (eds.), *Language, belief, and metaphysics* (pp. 163–182). Albany: State University of New York Press.

Chisholm, R. (1971). Problems of identity. In M.K. Munitz (ed.), *Identity and individuation* (pp. 3–30). New York: New York University Press.

Chisholm, R. (1976). *Person and Object: A Metaphysical Study*. London: George Allen & Unwin.

Chisholm, R. (1986). Self-profile. In R.J. Bogdan (ed.), *Roderick M. Chisholm* (pp. 3–77). Dordrecht: Reidel.

Chisholm, R. (1994). On the observability of the self. In J. Donnelly (ed.), *Language, metaphysics, and death*, 2nd ed. (pp. 195–210). New York: Fordham University Press.

DeGrazia, D. (2005). *Human Identity and Bioethics*. Cambridge.

Dupré, J. (1981). Natural Kinds and Biological Taxa. *Philosophical Review*, 90, 66-90. doi: 10.2307/2184373

Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Dupré, J. (1996). Promiscuous Realism: A Reply to Wilson. *British Journal for the Philosophy of Science*, 47, 441-444. doi: 10.1093/bjps/47.3.441

Engelhardt, H. T. (1975). Defining Death: A Philosophical Problem for Medicine and Law. *American Review of Respiratory Diseases*, 112(5), 587–590. doi: 10.1164/arrd.1975.112.5.587

Ereshefsky, M. (1992). Eliminative Pluralism. *Philosophy of Science*, 59, 671-690. doi: 10.1086/289701

Ereshefsky, M. (1998). Species Pluralism and Anti-Realism. *Philosophy of Science*, 65, 103-120. doi: 10.1086/392628

Ereshefsky, M. (2017). Species. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/species/>

Ereshefsky, M., & Reydon, T. (2015). Scientific kinds. *Philosophical Studies*, 172(4), 969-986. doi: 10.1007/s11098-014-0301-4

Gasser, G., & Stephan, M. (2012). Introduction. In G. Gasser and M. Stephan (eds.), *Personal Identity: Complex or Simple?* (pp. 1-17). Cambridge University Press.

Gervias, K. (1986). *Redefining Death*. New Haven: Yale University Press.

Green, M., & Wilker, D. (1980). Brain Death and Personal Identity. *Philosophy & Public Affairs*, 9(2), 105-133.

Hacking, I. (2007). Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 61, 203-239. doi: 10.1017/S1358246100009802

Hoffman, J.C. (1979). Clarifying the Debate on Death. *Soundings*, 62(4), 430-447.

Kendig, C. & others. (2015). *Natural Kinds and Classification in Scientific Practice*. Routledge.

Lamb, D. (1978). Diagnosing Death. *Philosophy & Public Affairs*, 7(2), 144–153.

- Lee, S. J., Ralston, H. J. P., Drey, E. A., Partridge, J. C., & Rosen, M. A. (2005). Fetal Pain. A Systematic Multidisciplinary Review of the Evidence. *JAMA*, 294(8), 947-954. doi: 10.1001/jama.294.8.947
- Leibniz, G.W. (1958). *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: F. Meiner.
- Leibniz, G.W. (1996). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Erster Band (= Philosophische Schriften Band 3.1). Frankfurt a.M: W. von Engelhardt und H.H. Holz.
- Lizza, J.P. (2018). Defining Death: Beyond Biology. *Diametros*, 55, 1-19. doi: 10.13153/diam.1172
- Nida-Rümelin, M. (1997). Chisholm on personal identity and the attribution of experiences. In L.E. Hahn (ed.), *The philosophy of Roderick M. Chisholm* (pp. 565–586). Chicago: Open Court.
- Nida-Rümelin, M. (2006). *Der Blick von innen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, M. (2016). Active Animals and Human Freedom. In W. Freitag, H. Rott, H. Sturm, and A. Zinke (eds.), *Von Rang und Namen. Philosophical Essays in Honour of Wolfgang Spohn* (pp. 339-378). Munster: Mentis.
- Nowak, P. (2023). Death as the Cessation of an Organism and the Moral Status Alternative. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 48(5), 504-518. doi: 10.1093/jmp/jhad018
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. (1953). Language and the body-mind problem: A restatement of interactionism. *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy*, 7, 101-107.
- Popper, K. (1966). *Of clouds and clocks*. St. Louis: Washington University.
- Quante, M. (2002). *Personales Leben und menschlicher Tod: personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Verlag.
- Quante, M. (2017). *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*. Springer.
- Reid, T. (2000). *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Penn State University Press.
- Sarbey, B. (2016). Definitions of death: brain death and what matters in a person. *Journal of Law and the Biosciences*, 3(3), 743-752. doi: 10.1093/jlb/lsw054
- Searle, J. R. (2014). The Structure and Functions of Language. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 36(1), 27-40. doi: 10.2478/slgr-2014-0001
- Sepetyi, D. (2020). Being Sceptical about Kripkean A Posteriori Necessities and Natural Kinds. *Filosofska Dumka*, (6), 98-117. doi: 10.15407/fd2020.06.098
- Sepetyi, D. (2022). Anti-Kripkean Intuitions: Conceptualism Versus Essentialism. *Filosofska Dumka*, (1), 98-114. doi: 10.15407/fd2022.01.098
- Sepetyi, D. (2023). Natural kinds and a posteriori necessities: Putnam *pro* Kripke, Putnam *versus* Kripke. *Filosofska Dumka*, (2), 159-171. doi: 10.15407/fd2023.02.159

Swinburne, R. (1986). *The evolution of the soul*. Oxford: Oxford University Press. Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Veatch, R. M. (1975). The Whole-Brain-Oriented Concept of Death: An Outmoded Philosophical Formulation. *Journal of Thanatology*, 3(1), 13-30.

Veatch, R. M. (1978). The definition of death: Ethical, Philosophical and policy confusion. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 315, 307–21. doi: 10.1111/j.1749-6632.1978.tb50348.x

Warren, M. (1997). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Oxford University Press.

3.2. Філософські та етичні питання медико-біологічних досліджень*

Сучасні біомедичні технології, демонструючи динамічний розвиток, активно інтегруються у повсякденну практику. Вони сприяють поглибленню наукового розуміння механізмів функціонування людського організму, етіології захворювань та удосконаленню методів їхнього лікування. Інтенсивність впровадження цих технологій невідомо зростає, однак цей процес супроводжується низкою етичних дилем, які залишаються нерозв'язаними в межах традиційної медичної етики (Rivron and others 2018; Sugarman and Bredenoord 2020; Gupta and others 2024).

Однією з центральних проблем є питання про те, чи має людина моральне право керувати життям і смертю, використовуючи сучасні репродуктивні та трансплантаційні технології, методи клонування та генетичні модифікації (Rivron 2018 and others; Nordberg and others 2020). На жаль, розвиток науки і технологій випереджає їх етичне осмислення, що створює розрив між науковим прогресом і моральними цінностями.

У контексті біомедичних технологій людину часто розглядають як пасивний об'єкт досліджень і коригувального втручання. Інструментально-технократичне ставлення до особистості, що домінує в цих дослідженнях, укупі з широким використанням сучасних біохімічних, біофізичних і гістологічних методів аналізу, призводить до утилітарного підходу, який нерідко ігнорує автономію людини. За таких умов можливе виправдання будь-яких дій щодо особистості, яку розглядають виключно як об'єкт наукового інтересу (Gupta and others 2024; de Winter and Dodou 2017).

Проте розвиток медико-біологічних досліджень неминуче стикається з серйозними етичними викликами. Вони пов'язані з впливом на людські та тваринні організми, використанням генетичної інформації, проведенням експериментів за участю людей та іншими аспектами. Етика в цій галузі набуває особливої значущості, стаючи ключовим регулятором, що забезпечує

*© Алієва Олена Геннадіївна, кандидат біологічних наук, доцент, завідувач кафедри гістології, цитології та ембріології Запорізького державного медико-фармацевтичного університету, 2025