

виконується на ділянках проекції основних м'язів обличчя. Важливе значення мають самостійні заняття пацієнтів лікувальними фізичними вправами.

3. Удосконалена методика фізичної реабілітації суттєво поліпшує тонус жувальних м'язів в стані розслаблення та напруження з ураженого і здорового боку та збільшує рухливість нижньої щелепи.

4. У пацієнтів, яким проводили фізичну реабілітацію за удосконаленою методикою, достовірно збільшується життєва ємність легень, що, на нашу думку, сприяє оптимізації загального стану пацієнтів.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бернадский Ю.И. Основы челюстно-лицевой и хирургической стоматологии. – М.: Мед. л-ра, 2000. – 404с.
2. Жабин В.Е. Клиника и лечение переломов челюстей и повреждение мягких тканей лица. – Минск: Беларусь, 1986. – 207с.
3. Кабаков Б.Д., Малышев В.А. Переломы челюстей. – М.: Медицина. – 1981. – 176с.
4. Рудницька В.С., Рябуха О.І. Фізична реабілітація при переломах нижньої щелепи: Постановка проблеми //Здоровий спосіб життя: Зб. наук. ст.- Львів: ПП "Бодлак", 2006. Вип.11. – С.61-64.
5. Травмы челюстно-лицевой области /Под ред. М.М. Александрова. – М.: Медицина.,1986. – 448с.
6. Травматология челюстно-лицевой области /Под. ред. Т.М. Лурье. – М.,1977. – 72с.
7. Черкашин С.І. Хвороби щелепно-лицевої ділянки. – Т., 2001. – 350с.
8. Чистякова В.В. Травмы лица и головного мозга. – К.: Здоровье, 1977. – 103с.

Г.Т.ТЕРЕШКЕВИЧ

#### ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ БІОЕТИКИ

*Розглядається теоретико-методологічні засади біоетики: філософська антропологія, феноменологія, філософія персоналізму, вчення Томи Аквінського, неотомізм, релігійний екзистенціалізм.*

*Рассматривается теоретико-методологические принципы биоэтики: философская антропология, феноменология, философия персонализма, учение Фомы Аквинского, неотомизм, религиозный экзистенциализм.*

*Theoretical and methodological principles of Bioethics, namely Philosophical anthropology, Phenomenology, Personalistic Philosophy, Thomas Aquines' teaching, New Thomism, Religious ekzystentsyonalizm are researched.*

Актуальність біоетики впливає із кризи сьогодення, спричиненої втратою моральних цінностей в Україні, як і у світі в цілому. З одного боку, демократичний світ веде боротьбу за щораз нові права людини, з іншого – ті самі права ненародженої людини, вмираючої, соціально неадаптованої – порушує. Замислитися над проблемою виживання людини покликана нова галузь науки – біоетика.

Біоетика є, передусім, системою моральних вимірів дій і вчинків людини стосовно інших людей, себе самої і суспільства. Вона є міждисциплінарною, оскільки, як система спирається на принципи етики, біології, медицини, психології, екології, релігії, філософії, соціології та інших галузей людського життя. Її мета і засоби потребують правової регламентації.

На сучасному етапі спостерігається зростання зацікавлення біоетикою, що змушує точно окреслити її теоретичні засади. Теоретичними засадами біоетики є філософська антропологія (М. Шелер), феноменологія (Е. Гуссерль) і особливо філософія персоналізму, які наголошують на особливій цінності людини як істоти духовної, особистості, яка є унікальним створінням та має власну гідність і цінність. Поряд із цими філософськими напрямками істотно відображають сутність біоетики вчення Томи Аквінського й неотомізм, які вважають особистістю таку людину, що не виражає здатності реалізувати свої розумові здібності. Подібної думки дотримуються представники

релігійного екзистенціалізму (Г. Марсель, К. Ясперс, М. Гайдеггер), стверджуючи, що тіло є феноменом "Я" людини, є співпринципом і знаком індивідуальної відмінності.

Ставлячи запитання, згідно якого критерію можемо оцінювати межу дозволеного при втручанні в людське, як і в будь-яке інше життя, отримуємо багато відповідей, які часто є суперечливими. Для узгодження спірних питань найкраще придатна філософія персоналізму, як визначальна теоретико-методологічна основа біоетики, що співзвучна з християнським вченням про людину, базується на відповідальності людини за власне існування та всі живі істоти у світі і за весь світ загалом.

Існують різні формулювання самого визначення біоетики [16, XIX], які базуються на багатодисциплінарних та систематичних роздумах щодо законності чи незаконності втручань у життя, які здійснюються або можуть бути здійснені у галузі біології та медицини. Пріоритет у таких роздумах біоетика надає втручанням у життя людини, розглядаючи інші форми життя (тваринне та рослинне, включаючи мікроорганізми), переважно у зв'язку з їх впливом на здоров'я людини та її відповідальністю за них.

Людина залишається у центрі біосфери, а отже у центрі уваги біоетики. Розглядаючи цей аспект центральності людської особи через призму персоналістичного розуміння, слід наголосити не тільки на цінності, але й на відповідальності людини: будучи біологічно і фізично пов'язаною з космосом і середовищем існування, вона постійно втручається у власне життя і навколишній світ.

Аналізуючи філософські основи біоетики, розмірковуємо над питаннями про походження людського життя, визначення гідності особи та її тілесності, оцінку вагомості її відповідальності у Всесвіті.

Твердження про те, що людська істота є особою чітко виражене у християнському світогляді і базується на тому, що людина має духовну душу, наділена розумом, свобідною волею і моральною свідомістю. У класичному словнику це поняття має антропологічні корені: *proposon* – у грецькій, *persona* – в латинській мовах. Поняття особи включає також поняття гідності і тому стосується лише індивідумів, що наділені мисленням, точніше кажучи, мислення є саме тим, що зумовлює гідність. Людська особа є індивідуальною сутністю, наділеною здатністю мислити, оскільки володіє раціональною душею.

Раціональна душа – це форма і попередня дійсність, яка існує протягом усього життя, надає єдиної єдності складному матеріальному організму людини і сприяє вираженню наших інтелектуальних властивостей (вегетативних, душевних, інтелектуальних) у всіх видах діяльності [1, 11-19]. Природна і суттєва гідність притаманна кожному людському індивіду, незалежно від його фізичної і ментальної зрілості, тому заборонено "зводити наліт, катати". Це не означає, що слід ігнорувати моральність людських вчинків, навпаки, саме гідність спонукає кожну людську особу чинити добро завжди.

Цим поняття гідності в культурі креаціонізму і персоналізму відрізняється від поняття гідності у трактуванні лаїцизму, згідно якого життя має тоді гідність, коли воно є здоровим і досконалим, людська гідність існує, коли людина вільно діє на основі принципу автономії. У понятті модерного лаїцизму плід, погано сформований чи вмираючий, який не здатний повернутися до нормальної життєдіяльності, не має гідності, притаманної живим істотам.

Природна і онтологічна гідність базується не на фізичному чи матеріальному благополуччі, а перш за все на духовності людини і залишається такою навіть тоді, коли через розвиток захворювання людина вже нездатна виявити себе у духовно свідомих діях. Поняття гідності постійно переглядається у текстах міжнародного права, є відображене у Декларації прав людини і сьогодні воно сформульоване адекватно, аж до заборони будь-якої форми дискримінації. Якісно новим пунктом дискусій про гідність людини є питання про ідентичність і статус людського ембріона.

Людина є індивідумом, живою істотою, наділеною духовністю вже від першого моменту свого існування, тобто від моменту запліднення. Дані сучасної генетики, на яких ґрунтуються сьогодні теорії філософії і етики, беззастережно доводять, що людський ембріон є індивідумом вже від першої миті свого існування, і тому посідає гідність людської особи та заслуговує на пошану, притаманну кожній людській особі. Це – ключовий момент біоетики персоналізму, який вона відстоює у конфронтації з раціоналізмом і який виявляється у її положеннях щодо абортів, у дискусіях про штучне запліднення та експериментах з ембріонами [7, 128-154]. Аналогічно неприйнятними є позиції різних представників біоетики "лаїцизму", які стверджують, що ембріон не має гідності та здатності виразити свою автономію.

Недієздатною також показала себе дуалістична концепція тілесності, розвинута в модерну епоху у творах Картезія. Ця теорія мала великий вплив на медичну культуру, сприяючи

механістичній концепції тіла і його функцій, згідно якої медицина практикує із людською тілесністю і через неї не впливає на особу.

Такі погляди сьогодні піддаються ґрунтовній критиці, особливо із виникненням сучасної психології і психоаналізу, які все більше підкреслюють психосоматичний зв'язок [17, 105-107]. На основі дуалізму виникла і сформувалась матеріалістично-моністична концепція людського тіла. Починаючи із античних теорій епікуреїзму, вона знайшла подальший розвиток у працях Маркса і неомарксизмі Сартра і Маркузе [17, 107], недоліком цієї течії є одностороннє бачення тіла.

Класичний марксизм підпорядкував тіло виду і суспільству; неомарксизм орієнтує його на іншу революцію, більш індивідуалістичну. "Поняттям "тіло" вичерпано всю людину і її досвід, – стверджує Сартр – як цей, який людина зазнає всередині себе, так і той, який практикує у відносинах з іншими. Все є тілесність і вираження тілесності" [17, 105-134]. Для Г. Маркузе, якому взагалі не притаманний систематичний виклад думок, тіло, крім того, що є засобом вираження всього, чим людина може бути, є і засобом визволення: прийняти тіло означає визволити людську особу від організації залежної праці (притаманної капіталістичному та індустріальному суспільству), від зовнішньої моралі, від статусу подружжя; а натомість сприймати його тільки як засіб для задоволення.

Ці ідеї виражені найповніше у його творі "Ерос і цивілізація" (1955). Тіло має бути вивільнене від грошей, від слова закону і соціальних примусів; один раз вивільнене, буде воно вихідним пунктом нового суспільства [22, 110]. На цій політично-революційній основі виник також перший феміністичний рух, який започаткувала Симона де Бовуар. Її твір "Друга стаття" (1949) мав і має досі великий вплив на розвиток теорії рівності статей, на поширення кампанії за використання контрацепції, абортів, добровільної стерилізації [2, 296-313].

Редукціонізм (односторонність) у поглядах знаходимо також у науково біологічному аналізі думок Жаке Монод (Jacques Monod) в його творі "Le hasard et la necessite" (Випадковість і необхідність) (1970); згідно з якими не тільки людське зводиться до біологічного, але також біологія не є ніщо інше, як фізика. Подібні думки висловлювали також Франсуа Джакоб (Francois Jacob) у творі "La logique du vivant" (Логіка живого) (1970) і П.Шанже (J.P.Changeux), автор твору "L'homme neuronal"(Людина нейронна) (1983), в якому він ідентифікує мислення (розум) з мозком.

Персоналістична концепція тілесності дуже важлива для всієї біоетики: для проблем, що стосуються ідентичності зародка, для поняття сексуальності і самих понять здоров'я та хвороби, які підтверджувала в ході історії філософська думка.

Першим європейським філософом, який розглянув матерію і форму, сутність і існування не лише в контексті християнського трактування, але й аристотелевої метафізики, був Тома Аквінський.

Перш за все він стверджує, що душа і тіло з'єднані в особі сутнісно, а не випадково. Іншими словами, тіло є людське, тому що воно оживлене духовною душею; головним принципом пізнання і свободи: духовна душа – є сутнісна форма тіла, створена власне відповідно для цієї подвійної функції: бути собою і оживляти своє тіло. Для Томи Аквінського тільки таке пояснення визнає єдність людської діяльності, яка завжди є фізично-духовною і виключає будь-який дуалізм. Душа, отже є субстанційна форма тіла і всього індивідуума, цілої людини.

Визнання того, що душа є субстанційною формою тіла означає, що вона є також єдиною субстанційною формою, тому що плюралізм форм привів би до плюралізму буття і активності: отже душа активізує і інформує своєю енергією і об'єднуючою силою всі можливості – йдеться про різні можливості, притаманні життю вегетативному і чуттєвому. Цей факт має важливе етичне значення стосовно єдності людського буття: людина залишається людиною і тоді, коли вона з певних причин позбавлена здатності використовувати свої розумові здібності.

З тієї ж причини не можна допускати наявності онтологічної відмінності між людськими індивідами у залежності від періоду розвитку: відразу після запліднення чи на будь-якому етапі інтелектуального розвитку [14, 164-166; 47-58].

Другою основною думкою, що виражає філософію Томи Аквінського і часто залишається поза увагою сьогодні, є та, що обґрунтовує два принципи всякого реального буття: сутність і існування (essentia і esse в термінології св. Томи). Сутність людини (душа і тіло), як і кожна реальність, переходить від стану потенційного до реального — аж до акту свого існування, який реалізує конкретно цю потенційність. Отже, акт існування, який реалізує людське тіло, є тим самим, який реалізує душу: це спільний акт існування для душі і тіла, тобто – це вираження в єдності форми.

Акт існування притаманний формі – активізує матерію, і отже, у нашому випадку – це духовна душа, яка активізує тіло. Оскільки акт існування душі походить – і не може не походити –

від Творця, то цей самий акт оживляє і активізує тіло, яке виникає – і не може не виникнути – у момент творення.

Тома Аквінський через недостатні знання біології (стосовно людського ембріона), розрізняв дві фази в формуванні людини, одна, що передує акту вливання душі, і друга, що відбувається за нею. Це не применшує ні цінності його вчення, яке сьогодні використовують персоналісти для того, щоб робити висновки на основі нових досліджень в ембріології, ні не дає привід інтерпретувати Тому Аквінського як того, хто сприяв абортам перед актом вливання душі [3, 149-169].

Висновок, який ми навели, є узагальненням слів Марселя: “Те, що є власне моїм тілом, не існує саме і не може існувати саме” [8, 30]. Можна сказати, що “я є моїм тілом”, хоча це не означає, що ми є тільки тілом, і можна сказати, що “я маю тіло”, не розуміючи під ним тільки об’єкт. Марітен стверджує: “Кожен елемент тіла людини є людським і існує як такий тільки через те, що існує нематеріальна людська душа. Наше тіло, наші руки, наші очі існують тільки тому, що існує наша душа” [10, 91].

Феноменологічне уявлення про тілесність зробило значний внесок у глобальне і комплексне сприйняття тіла, але, на наш погляд є недостатнім, якщо не буде доповнене і поєднане з онтологічним баченням тілесності. Існування не може бути трактованим інакше, як всередині сутності людини, яка полягає у субстанційній єдності духовної душі і тіла, яке змінює свою форму існування під впливом душі. Насправді таке сприйняття людини виходить за межі онтологічного судження і зосереджується на взаємозв’язках: розглядає цінність тіла в його посередництві зі світом, суспільством, історією.

Феноменологічна концепція тілесності [11, 187-230], сформована при спробі перевищити як інтелектуалістичне, так і матеріалістичне бачення, спричинила еволюцію у сприйнятті тіла. Гуссерль запровадив корінну відмінність між поняттями “Корпер”, під яким розумів органічне тіло, і “Leib” – тіло живе або “свідоме своєї тілесності”. Він пропагує постійне усвідомлення власної тілесності, певну співприсутність тіла в будь-якому іншому сприйнятті, внутрішній досвід власного тіла, відмінний від сприйняття інших тіл [11, 22].

Мерло-Понті, як і Гайдеггер, синтезуючи останні досягнення наукового пошуку в психології і теорію Гуссерля, завищує значення суб’єктивності тілесності і підносить її до поняття “бути – зміщеними” у світі. Згідно цієї точки зору сприйняття тіла стає вираженням зв’язку свідомість-світ. Тіло не тільки вступає у зв’язок із світом, а також надає світу нового значення, перевищуючи постійно власний досвід і попередні досягнення. “Тіло власне є в світі, як серце в організмі: підтримує постійно його видиме життя, оживляє його, формує з нього систему... тіло є нашим головним засобом тримати світ” [12, 38]. Світ досвіду є царство, сотворене у тілі і тілом, згідно з Мерло-Понті. Це передбачає, що перевищення його сенсу і значення має своє пояснення, на наш погляд, поза тілом, у душі.

У думках Марселя підкреслена функція тіла в його соціальному середовищі: якщо людське існування є співіснуванням з іншими і відкрите для інших, то це можливе тільки через тілесність і виражається через мовлення. Тобто, тіло, як “присутність” відносно інших, є синтезом минулого, теперішнього і майбутнього виражених в історії суспільства; отже вимагає від людей взаємного визнання як особи, так і можливості спілкування [9, 55].

Цінність тіла, як вираження культури, цивілізації та здатності до технічного перетворення світу і матерії, була підкреслена Шеллером, основоположником філософської антропології, представником феноменологічної школи, який бачив в культурному посередництві тіла здатність до самореалізації особи [18, 187]. Крім здатності до мовлення, для тіла є властивим вираження, об’явлення, феноменологія “я”; і не тільки через мову, письмо чи мистецтво, а й всією жестикуляцією, від посмішки і плачу, до погляду і виразу обличчя. Зрештою, тіло є співпринципом і знаком індивідуальної відмінності: чоловік, жінка, цей індивідуум чи інший є такими завдяки тілу [13, 43-74; 70-80].

Сьогодні дискусії про зв’язок тіло-дух зосереджені у площині мозок-розум і тут набувають форми єдиного сприйняття, взаємозалежності і, водночас, трансцендентності розуму відносно мозкового органу. Два філософи: Поппер і Екклес притримуються і досі дуалізму у своїй теорії “інтеграції” між тілом та розумом, і вважають існування думки загадкою для біологічних та космологічних наук [15, 49].

Узагальнюючи, можемо підсумувати персоналістичні і гуманістичні позиції щодо трактування тіла: стосовно цілісності особи тіло здійснює просторово-часове втілення, йому властиві індивідуальні відмінності, вираження і культура, зв’язок із світом і суспільством, воно є творцем і об’єктом застосування технологій. Необхідно нагадати, що техніка є не що інше, як розвиток мускульного (машина), чуттєвого (технологія образів і звуків) і мозкового (інформатика) тіла.

Але для тіла властиві також і певні обмеження, наприклад, просторово-часове обмеження, виявлене особливо в екзистенціалізмі і персоналізмі, яке містить в собі поняття болю, хвороби і смерті.

Останнє міркування супроводжує висновок про тілесні цінності: вони знаходяться в гармонії між собою і розташовані за певною ієрархією; це є неминучим наслідком єдності частин тіла, які утворюють організм, оживлюваний духом. Єдність частин вимагає і створює їх ієрархію і взаємодію, тобто гармонію. Тільки на цій підставі можна говорити про живий організм. Моралісти називають це загальною єдністю.

З цього виникають важливі наслідки в етичному і етико-медичному плані. Першою істотною властивістю живого організму є фізіологічне життя; тобто, якщо знищити біологічне життя, руйнується організм як такий, і це найважче ушкодження, яке можна завдати особі. Тільки трансцендентне і духовне добро особи, як моральне добро, може передбачати добровільне пожертвування життям.

Фізичне життя людини може перебувати в небезпеці і бути пожертвоване непрямим чином (через вбивчу дію зі сторони інших осіб) задля морального добра, що стосується цілісності індивіда чи заради спасіння інших осіб; але в таких випадках відповідальність покладена на того, хто оцінює ситуацію і визначає необхідність такої жертви. Наприклад, щодо мученицької смерті чи захисту подібних собі від несправедливого агресора.

Згідно принципу цілісності, названому також терапевтичним, інтегральність життя може бути знищена тільки тоді, коли необхідно захистити фізичне життя в цілому або вище моральне добро.

Співвідношення благ знаходиться в чіткій ієрархії: блага афективні чи соціальні повинні підпорядковуватися вищим цінностям: цінності життя і його цілісності. Наприклад, хірургічне втручання вимагає госпіталізації і тому буде виправдане відлучення від афективного сімейного життя. Однак немає жодної соціальної причини, яка може виправдати самоскалічення чи стерилізацію, а тим більше зупинку життя.

Слід однак пам'ятати, що цінності особи є гармонічно взаємозв'язані: якщо ушкоджується одна з них, то інші теж будуть потерпати, наприклад, порушення соціальних відносин є важким для цілісності особи. Тому знищення навіть тимчасових життєвих цінностей мусить бути об'єктивно виправданим в ім'я вищого добра [20, 390-396].

Нагадаємо, що біоетика народилася від стурбованості екологічними проблемами, а отже від "глобальної етики". Йонас, пропонуючи принцип "відповідальності" і "етику майбутнього", підкреслював важливість екологічної рівноваги як фундаментальний етичний момент для майбутнього людства.

Екологічна криза сучасності, яка полягає у виснаженні природних ресурсів та забрудненні нашого середовища існування (повітря, води, землі), спричинена невідповідністю техногенної і споживацької діяльності постійно зростаючого людського суспільства, є результатом неусвідомлення чи ігнорування людьми проблем природного довкілля. Сьогодні короткострокові економічні інтереси окремих людей, груп чи держав нерідко запобігають прийняттю зобов'язуючих постанов та належних заходів для захисту довкілля.

Сучасна етика середовища не тільки цікавиться всіма біотехнологічними втручаннями у рослинне і тваринне життя, особливо біотехнологіями харчування (OGM), але і виявляє також моральну відповідальність у випадках важких проблем забруднення (повітря, води, продуктів харчування) і наслідків порушення атмосферної рівноваги. Такі проблеми стають етико-політичними, тому що пов'язані із промисловим розвитком, проблемами руху і приведенням в порядок території, і в цілому розглядаються етикою розвитку і проблем впорядкування. Ці питання були винесені на великі конференції в Ріо, Сіетлі, Кіото та представлені на розгляд "великої вісімки" [121, 259].

Філософські засади біоетики сягають своїм корінням вчення Томи Аквінського, виводяться з філософії екзистенціалізму (Г. Марсель), опрацьовані феноменологією (Е. Гуссерль) та, особливо, філософською антропологією (М. Шелер), а також персоналізмом.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Concilio Vaticano II. Gaudium et Spes: Costituzione Pastorale № 22.
2. Cremaschi S., Il concetto di eros in "Le deuxième sexe" di Simone de Beauvoir, in AA.VV. Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico // Vita e Pensiero, 1976. – P. 34 – 41.
3. Fagone N. Il problema dell'inizio della vita del soggetto umano Aborto. Riflessioni di studiosi. – Milano, 1975. – P. 23 – 31.
4. Farri V. I fondamenti etici dello sviluppo // Acta Philosophica. – 1992. – № 38. – P. 181.

5. Gas Z. B. Profilaktyka uzaleznienn. – Warszawa, 1993. – 155 p.
6. Humphrey J. The International Law of Human Rights. – Paris, 1989. – P. 20.
7. Identità e statuto dell'embrione umano // Pontificia Accademia per la vita. - Libreria Editrice Vaticana, 1988. – 303 p.
8. Marcel G. Du refus à l'invocation. – Paris, 1940. – 190 p.
9. Marcel G. Homo viator. – Paris, 1944. – 176 p.
10. Maritain. Ragione e ragioni // Saggi sparsi. – Milano, 1982. – 91 – 97 p.
11. Melchiorre V. Il corpo. – Brescia, 1984. – 231 p.
12. Merleau-Ponty M. La struttura del comportamento. – Milano, 1963. – 153 p.
13. Mouroux J. Sens chrétien de l'homme. – Paris 1945. – 188 p.
14. Nuyens F., L'évolution de la psychologie d'Aristote. – Louvain, 1948. – 342 p.
15. Popper K. e Eccles J Grande dialogo// L'io e il suo cervello. – Roma, 1982. – Vol 3. – P. 156 – 173
16. Reich W. J. (editor) Encyclopedia of Bioethics (revised edition), Simon & Schuster – MacMillan. – 2-nd edition. – New-York, 1995. – 5 Vol. – 3000 p.
17. Rosselli A. la medicina e le scienze della vita // Storia delle scienze. – Roma: Città Nuova, 1984. – P. 105-134.
18. Scheler M. Nature et formes de simpatie. – Paris, 1950. – 234 p.
19. Sgreccia E. Manuale di bioetica. – Milano: Vita e Pensiero, 1999. – 817 p.
20. Sgreccia E. Valori morali per la salute dell'uomo. – Vicenza, 1979. – 210 p.
21. Sgreccia E., Fisso B. Etica dell'ambiente // Medicina e Morale. – 1997. – № 3. – P. 77 – 90.
22. Spinsanti S. Il corpo nella cultura contemporanea. – Brescia, 1983. – 240 p.

## **О.Я.ТОМАШЕВСЬКА, О.І.БУМБАР, Я.І.ТОМАШЕВСЬКИЙ НОВІ МЕТОДИ РАННЬОЇ ДІАГНОСТИКИ І ПРОФІЛАКТИКИ ЕНДОКРИННИХ ЗАХВОРЮВАНЬ**

*Пропонується для впровадження серед населення та у лікувально-профілактичних установах практичної охорони здоров'я програма самоконтролю стану гормональної регуляції вуглеводного обміну та профілактики йододefіцитних захворювань.*

*Предлагается для внедрения среди населения и в лечебно-профилактических учреждениях практического здравоохранения программа самоконтроля состояния гормональной регуляции углеводного обмена и профилактики йоддефицитных заболеваний.*

*It is suggested to introduce among the population and in clinic's and polyclinic's practice the program of self-control of carbohydrate metabolism hormonal regulation state and prevention of iodine-deficit diseases.*

Згідно із даними літератури та результатами наших досліджень частота спадкової схильності населення до цукрового діабету перевищує 25%, актуальним залишається питання профілактики йододefіцитних захворювань.

Для організації самоконтролю за станом здоров'я (виявлення інсулінорезистентності, гіперінсулінізму та йододefіцитного стану) можуть бути використані наступні рекомендації.

### **Візуальний метод самоконтролю стану вуглеводного обміну у домашніх умовах**

Частота спадкової або набутої схильності організму до цукрового діабету у загальній популяції становить 25,7 % і проявляється збільшенням сумарного вмісту альфа-кетокислот (норма: 350-700 мкмоль/л) у нічній порції сечі (період контрінсулярної активності у циклі Корі). У медичних закладах досліджують концентрацію альфа-кетокислот з допомогою реактиву 2,4-динітрофенілгідразину (ДНФГ), використовуючи фотоелектроколориметр (фільтр синій 490 нм, кювета з довжиною оптичного шляху 5 мм), у домашніх умовах - із цим же реактивом, але візуально.

Обладнання: 7 інсулінових шприців (по одному для кожного реактиву) та три пробірки; можна використати ампули (5 мл), випустивши розчин новокаїну або ізотонічний розчин натрію хлориду (придбати в аптеці).

Реактиви: 1. Розведена соляна кислота (8,33 %) - придбати в аптеці.