Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն
2025, Vol. 16, No. 3(48), հոկտեմբեր, 32-46
https://doi.org/10.46991/BYSU.E/2025.16.3.032

ԷԱԿԻ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԻ ԽՆԴԻՐԸ ԲԻՈԷԹԻԿԱՅԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

ԼԵՎՈՆ ԲԱԲԱՋԱՆՅԱՆ*
Երևանի պետական համալսարան

Էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման խնդիրը բիոէթիկական ժամանակակից քննարկումներում առանցքային խնդիր է: Այդ հարցը մասնավորապես էական նշանակություն ունի բիոէթիկական այնպիսի խնդիրների բարոյական տեսանկյունից թույլատրելիության հարցի որոշման գործում, ինչպիսիք են, օրինակ՝ էվթանազիան, հղիության արհեստական ընդհատումը, կենդանիներին իրավունքների վերագրումը և այլն: Հոդվածում քննարկվում են էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման չորս առանցքային մոտեցումներ՝ **տեսակապաշտություն, զգայունություն, ինքնագիտակցություն ու ճանաչողություն** և վերջապես՝ **աստիճանականություն**: Վերլուծության արդյունքում բացառվում է տեսակապաշտության սկզբունքի կիրառման բարոյական տեսանկյունից ընդունելիությունը: Այնուհետև հիմնավորվում է, որ զգայունության և ինքնագիտակցության-ճանաչողության սկզբունքների առանձին-առանձին դիտարկման արդյունքում հանգում ենք անորոշության, հակասականության, իսկ որոշ իրավիճակների քննարկման համատեքստում այդ մոտեցումների կիրառումը երբեմն նաև ինտուիտիվ առումով համոզիչ չէ: Նշված երեք առանցքային մոտեցումների համեմատությամբ՝ աստիճանական մոտեցումն ունի որոշ առավելություններ: Աստիճանական մոտեցումը էակի բարոյական կարգավիճակի սահմանման այն մոտեցումն է, որի համաձայն՝ բարոյական կարգավիճակը չունի բաժանարար բնույթ, այլ արտահայտվում է աստիճանաբար: Այս մոտեցման հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ բոլոր կենդանի էակներն ունեն բարոյական կարգավիճակ, սակայն այդ կարգավիճակի ուժգնությունը կամ խտությունը կարող է տարբեր լինել՝ կախված նրանց ունեցած հատկություններից և շահերի բազմազանությունից: Աստիճանական մոտեցումն ունի համեմատական առավելություններ այլ սկզբունքների նկատմամբ, քանի որ այն տեսականորեն ավելի ճկուն է, ինտուիտիվ առումով՝ առավել համոզիչ, ներառական և անհակասական:

* **Լևոն Բաբաջանյան** – փիլ. գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և գեղագիտության ամբիոնի դոցենտ
Левон Бабаджанян – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философий, этики и эстетики, ЕГУ
Levon Babajanyan – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Chair of Social Philosophy, Ethics and Aesthetics, YSU
Էլ. փոստ՝ levonbabajanyan@ysu.am https://orcid.org/0009-0004-3734-0030

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Ստացվել է՝ 20.05.2025
Գրախոսվել է՝ 02.06.2025
Հաստատվել է՝ 24.10.2025
© The Author(s) 2025

Բանալի բառեր – *բիոէթիկա, անձ, բարոյական կարգավիճակ, տեսակապաշտություն, զգայունություն, ինքնագիտակցություն, ճանաչողական կարողություններ, աստիճանական մոտեցում, հղիության արհեստական ընդհատում, կենդանիների իրավունքներ*

Բիոէթիկայի համատեքստում առանցքային խնդիր է էակի (մարդ, սաղմ, պտուղ, կենդանի և այլն) բարոյական կարգավիճակի որոշման հարցը: Այսինքն՝ այն խնդիրը, թե ինչ պայմաններ պետք է բավարարի տվյալ էակը, որպեսզի նրա շահերն ու իրավունքները հաշվի առնվեն բիոէթիկական խնդիրներ լուծելիս: Օրինակ՝ ոչ կամավոր էվթանազիայի թույլատրելիության որոշման պարագայում կարևոր է հասկանալ, թե կոմայի մեջ գտնվող պացիենտը ինչ բարոյական կարգավիճակ ունի, որպեսզի ըստ այդմ որոշվի՝ նրա կյանքն ընդհատելը հակասո՞ւմ է նրա կարգավիճակից բխող իրավունքներին կամ շահերին, թե՞ ոչ: Կամ՝ հղիության արհեստական ընդհատման թույլատրելիության որոշման պարագայում կարևոր է նախ պարզել սաղմի կամ պտղի բարոյական կարգավիճակը, որպեսզի այնուհետև որոշվի՝ արդյո՞ք տվյալ պտղի կամ սաղմի հեռացումը հակասում է նրա կարգավիճակից բխող իրավունքներին և շահերին: Բիոէթիկական մյուս՝ ակտիվորեն քննարկվող խնդիրներից մեկի՝ կենդանիներին իրավունքների վերագրման պարագայում էլ կարևոր է հասկանալ, թե կենդանիների և մարդկանց բարոյական կարգավիճակները ինչ հիմքերով են տարբերվում, որպեսզի որոշվի՝ արդյո՞ք կենդանիները ունեն կամ կարող են ունենալ մարդուն համաչափ իրավունքներ և շահեր: Այս խնդրի քննարկումը զուտ տեսական հարցադրում կամ մտավարժանք չէ, այլ կարող է հանգեցնել գործնական հստակ հետևանքների, օրինակ՝ էվթանազիայի, հղիության արհեստական ընդհատման, մսակերության, կենդանիներին գիտափորձերում օգտագործելու և բիոէթիկական այլ խնդիրներ թույլատրելուն, կանոնակարգելուն կամ, միգուցե, ընդհանրապես արգելելուն: Ուստի էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման խնդրի ուսումնասիրությունն ու բնութագրությունն ավելի քան արդիական են:

Բիոէթիկական հետազոտություններում էակի բարոյական կարգավիճակի բնութագրման և սահմանման խնդրի լուծումն ուղղակիորեն առնչվում է էակի անձնային հատկություններ ունենալու հարցին: Ուստի այս խնդրի լուծման ճանապարհին առաջին բարդությունը, որին կարելի է հանդիպել (ինչպես և գրեթե բոլոր փիլիսոփայական խնդիրների դեպքում) սահմանումների հարցն է: Պետք է նախապես առնվազն սահմանել «էակ», «անձ» և «բարոյական կարգավիճակ» հասկացությունները: Այս երեքից «էակ» հասկացության սահմանումն ամենապարզն է՝ շնչավոր գոյացություն, արարած[1]: Իմաստային դժվարություններ են առաջանում, երբ փորձում ենք սահմանել «անձ» և «բարոյական կարգավիճակ» հասկացությունները: Սկսենք «անձ»-ի սահմանումից:

[1] Տե՛ս **Աղայան Է. Բ.,** Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Եր., «Հայաստան» հրատ., 1976, http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=24&query=%D5%A7%D5%A1%D5%AF (մուտք՝ 24. 05. 2025):

Հայերեն բացատրական բառարաններում անձ հասկացությունը սահմանվում է հիմնականում որպես «անհատ», «մարդ»[2], որոնցում նշվում է, որ այդ հասկացությունները կարող են կիրառվել որպես հոմանիշներ[3][4]: Սակայն դրանք հումանիտար և հասարակագիտական տարբեր գիտակարգերում՝ իրավաբանություն, հոգեբանություն, սոցիոլոգիա և այլն, հաճախ տարբեր իմաստներով են օգտագործվում: Չանդրադառնալով հասկացության լեզվաբանական և գործածական առանձնահատկությունների մանրամասնություններին՝ կարող ենք ընդունել, որ միշտ չէ, որ «մարդ», «անհատ» և «անձ» հասկացություններն իմաստային նույն բովանդակությունն ունեն: Պարզության համար ընդունենք, որ «մարդ» հասկացությունը թեև գործածական իմաստով լայն նշանակություն ունի, սակայն այն գերազանցապես օգտագործվում է զուտ կենսաբանական-մարդաբանական իմաստով, այսինքն՝ մարդ նշանակում է «Homo Sapiens» կենսաբանական տեսակին պատկանող էակ: «Անհատ» հասկացությունն առավել գոյաբանական իմաստ ունի, այն նշանակում է առանձին գոյություն ունեցող տարր, միավոր, ամբողջի մասնիկ: Խնդիրը քիչ ավելի բարդ է «անձ» հասկացության պարագայում, քանի որ այն գործնականում շատ ավելի լայն կիրառություն ունի: Հոգեբանական իմաստով՝ անձը բարդ հոգեբանական կառուցվածք է, որը ներառում է խառնվածքը, բնավորությունը, դիրքորոշումները, կարծիքները, համոզմունքները և այլն[5]: Փիլիսոփայական-բարոյագիտական իմաստով անձ ասելով հասկանում ենք այնպիսի էակ, որին բնորոշ են որոշակի անձնային հատկություններ, օրինակ՝ գիտակցություն, բանականություն, ինքնագիտակցություն, հուզականություն, զգայունություն և այլն: Այս համատեքստում նկատենք, որ անձնային որոշակի հատկություններ, մարդուց բացի, ունեն նաև այլ կենդանիներ, օրինակ՝ կաթնասունները՝ զգայունություն, հուզականություն և այլն: Ուստի այս համատեքստում մարդ լինել, այսինքն՝ Homo Sapiens տեսակին պատկանել դեռևս չի նշանակում ունենալ անձնային բոլոր հատկանիշները, և հակառակը՝ անձնային որոշակի հատկանիշներ կարող են ունենալ նաև ոչ մարդիկ:

Այժմ անդրադառնանք «բարոյական կարգավիճակ» հասկացության սահմանմանը: Նախապես նշենք, որ փիլիսոփայական և բարոյագիտական հայալե-

---

[2] Տե՛ս նույն տեղը:

[3] Տե՛ս Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Եր., Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969
http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=29&dt=HY_HY&query=%D5%A1%D5%B6%D5%B1 (մուտք՝ 24. 05. 2025):

[4] Տե՛ս **Սուքիասյան Ա. Մ.,** Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2009
http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=47&dt=HY_HY&query=%D5%A1%D5%B6%D5%B1 (մուտք՝ 24. 05. 2025):

[5] Տե՛ս **Նալչաջյան Ա. Ա.,** Սոցիալական հոգեբանություն, Եր., «Զանգակ-97», 2004, էջ 175:

զու հետազոտություններում, ի տարբերություն օտարալեզու հետազոտությունների, այս հասկացությունը բավարար չափով ուսումնասիրված չէ: Մասնագիտական աշխատություններում առավել ընդունված տեսակետի համաձայն՝ բարոյական կարգավիճակով օժտված են այն էակները, որոնց հանդեպ բարոյական գիտակցության տեր մարդիկ ունեն որոշակի բարոյական պարտականություններ[6]: Թեև բարոյական պարտականությունների աղբյուրը կարող է տարբեր լինել, բայց դրա առկայությունը նշանակում է, որ բարոյական կարգավիճակ ունեցող էակի նկատմամբ այլ էակներն ունեն առնվազն նրա բարոյական իրավունքները չխախտելու պարտականություն: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է ամերիկացի փիլիսոփա Դեյվիդ Դեգրացիան, ասել, թե մեկն ունի բարոյական կարգավիճակ, նույնն է թե ասել, որ ա) բարոյական ագենտները ունեն պարտականություններ տվյալ մեկի նկատմամբ, բ) տվյալ մեկն ունի շահեր, գ) պարտականությունները հիմնված են տվյալ շահերի վրա[7]: Օրինակ՝ եթե պնդում ենք, որ ինչ-որ մեկն ունի ապրելու իրավունք, ապա սրանից հետևում է, որ այդ մեկն ունի ապրելու շահ, և այլ բարոյական ագենտներն ունեն այդ շահը հարգելու և չոտնահարելու պարտականություն, այլ կերպ՝ տվյալ մեկի կյանքը չվտանգելու պարտականություն: Ընդ որում՝ ոտնահարել ինչ-որ մեկի իրավունքներն այս համատեքստում նշանակում է բարոյապես սխալ գործել տվյալ մեկի նկատմամբ: Մեկ այլ օրինակ՝ եթե Պողոսն ունի իրավունք տիրապետելու մասնավոր սեփականության, ապա ուրիշներն ունեն այդ սեփականությունը չվնասելու կամ Պողոսից չգողանալու պարտականություն: Եթե ուրիշները Պողոսի սեփականությունը վնասում կամ գողանում են, ապա նրանք վնասում են ոչ թե սեփականությունը, այլ Պողոսին, քանի որ Պողոսից և նրա սեփականությունից միայն Պողոսն է, որ օժտված է բարոյական կարգավիճակով: Այստեղից հետևություն. բարոյապես սխալ կարելի է գործել միայն նրանց նկատմամբ, ովքեր ունեն բարոյական որոշակի կարգավիճակ: Ուստի բարոյական կարգավիճակ ունենալ նշանակում է պաշտպանված լինել այլոց կողմից իր բարոյական կարգավիճակը հարգելու պարտականությամբ[8]: Անշուշտ, բարոյական կարգավիճակի այսպիսի բնութագրումը փաստական պնդում չէ, այլ սահմանում է, ուստի և սահմանման խնդիր է, թե ինչպես մենք կհասկանանք բարոյական կարգավիճակ հասկացությունը: Նշենք միայն, որ սա ամենաընդունված մոտեցումն է:

Եվ ահա հարցը. ո՞րն է բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը, ի՞նչ հատկություններ ունենալու պարագայում է, որ տվյալ էակը կարող է ունենալ բարոյա-

---

[6] Տե՛ս **Warren M. A.,** Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997, էջ 9-10:

[7] Տե՛ս **DeGrazia D.,** Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008, էջ 183:

[8] Տե՛ս **Silvers A.**, Moral Status: What a bad idea!, Journal of Intellectual Disability Research, volume 56 part 11, 2012, էջ 1014:

կան կարգավիճակ: Այստեղ է, որ բարոյագետներն ու ընդհանրապես փիլիսոփաները ունեն խորքային անհամաձայնություններ: Օրինակ՝ բարոյագիտական էգոիստները պնդում են, որ էակի պարտականությունների աղբյուրն առաջին հերթին և երբեմն միայն իր շահերն ու իրավունքներն են. յուրաքանչյուրն առաջին հերթին և երբեմն միայն բարոյական պարտականություններ ունի միայն ինքն իր, իր Ես-ի նկատմամբ, հետևաբար բարոյական կարգավիճակով օժտված է առաջին հերթին և երբեմն միայն իր Ես-ը: Խտրական հայացքներ ունեցողները, օրինակ՝ ռասիստները, կարծում են, որ բարոյական կարգավիճակ ունեն առաջին հերթին և երբեմն միայն իրենց ռասային պատկանող էակները, սեքսիստները՝ առաջին հերթին և միայն իրենց սեռին պատկանող էակները[9], և այսպես շարունակ: Անգամ որոշ հեղինակներ պնդում են, որ բարոյական կարգավիճակի նման բնութագրումը մարդակենտրոն կանխակալության դրսևորում է[10], այսինքն՝ մարդուն այլ էակներից գերակայություն տալու ձև է:

Սակայն այս մոտեցումները մասնագիտական հետազոտություններում հիմնականում լուսանցքային մոտեցումների համբավ ունեն, քանի որ չունեն բարոյագիտական և գիտական ծանրակշիռ հիմնավորումներ:

Ուստի անդրադառնանք բիոէթիկական հետազոտություններում էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման վերաբերյալ առավել քննարկված և ընդունված մոտեցումներին:

Տեսակապաշտություն (Speciesism)

Ըստ այս մոտեցման՝ էակի բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը Homo Sapiens-Մարդ տեսակին պատկանելու պայմանն է: Ինչպես նկատում է բրիտանացի փիլիսոփա Թիմ Չափըլը, տեսակապաշտությունը համոզմունք է, համաձայն որի՝ տեսակների միջև տարբերությունը կարող է և պետք է լինի ինքնին բավարար հիմք նրանց բարոյական տարբեր նշանակություն տալու համար[11]: Չափըլը կարծում է, որ տեսակապաշտությունը թեև խտրականության դրսևորում է, սակայն այն չպետք է շփոթել խտրականության այլ դրսևորումների, օրինակ՝ ռասիզմի կամ սեքսիզմի հետ, որոնք բարոյապես կամ գիտականորեն հիմնավորված չեն: Տեսակապաշտությունը տեսակների միջև խտրական վերաբերմունքը հիմնավորում է հետևյալով. բարոյական գնահատման համար անհրաժեշտ է, որ տվյալ էակն ունենա բարոյական պատասխանատվություն և իրազեկվածություն, վերացական մտածողություն և անձնային ինքնություն,

---

[9] Տե՛ս **Warren M. A.,** Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997, էջ 6-7:

[10] Տե՛ս **Birch TH. H.,** Moral Considerability and Universal Consideration, Environmental Ethics, 15, No. 4, 1993, էջ 313–332:

[11] Տե՛ս **Chappell T.,** In Defence of Speciesism. In D. S. Oderberg & J. A. Laing (Eds.), Human Lives Palgrave Macmillan, 1997, էջ 96:

ինչը բնորոշ է միայն մարդ տեսակին պատկանող կենդանիներին[12], և հետևաբար բարոյական կարգավիճակով օժտված են և պետք է օժտված լինեն միայն Homo Sapiens տեսակին պատկանող էակները:

Պետք է նշել, սակայն, որ տեսակապաշտությունը քննարկվող խնդրի համատեքստում ամենաքննադատված դիրքորոշումներից է նաև: Բանն այն է, որ, ինչպես արդեն նշվեց, տեսակապաշտությունը բարոյական կարգավիճակով և բարոյական գերակայությամբ օժտում է միայն մարդկանց, ինչից բխում է, որ այլ կենդանիները չունեն բարոյական կարգավիճակ, հետևաբար՝ նաև իրավունքներ, ուստի բարոյական ագենտները չունեն բարոյական պատասխանատվություն նրանց շահերը հաշվի առնելու կամ նրանց իրավունքները պաշտպանելու համար, ինչը բարոյագիտական տեսության՝ ինտուիտիվ համոզչության սկզբունքը չի բավարարում: Այս քննադատությանն է մասնավորապես անդրադառնում կենդանիների իրավունքների իսպանացի պաշտպան և բարոյագետ Օսկար Հորտան, ըստ որի՝ տեսակապաշտության հիմքում ընկած են միմյանց փոխպայմանավորող երկու տեսակի՝ նկարագրական և նորմատիվ պնդումներ: Նկարագրական պնդումները վերաբերում են մարդկանց և կենդանիների միջև տեսակային տարբեր հատկությունների նկարագրությանը, օրինակ՝ այն, որ մարդիկ ունեն դատողունակություն, վերացական մտածողություն, բարոյական պատասխանատվություն, իսկ կենդանիները չունեն այդ ամենը: Ըստ Հորտայի՝ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչներն անհրաժեշտաբար հանգեցնում են նաև նորմատիվ եզրակացությունների: Այսինքն՝ եթե կենդանիները չունեն մարդուն բնորոշ տեսակային նշված հատկությունները, ապա չպետք է ունենան նաև մարդկանց հետ հավասար իրավունքներ և բարոյական կարգավիճակ[13]: Հետևաբար, տեսակապաշտությունն ու կենդանիներին իրավունքների վերագրումն անհամատեղելի մոտեցումներ են: Այս է պատճառը, որ տեսակապաշտությունը երբեմն դիտվում է որպես կանխակալ մտածողության տեսակ[14], որն անհիմն կերպով բարոյական գերակայություն է վերագրում միայն մարդ տեսակին պատկանող էակներին:

Սակայն նորմատիվ հակասություններից զատ՝ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչները նույնպես անհակասական չեն: Եթե բանականության, բարոյական պատասխանատվության և այլ հատկություններով պայմանավորված՝ մարդ տեսակին պատկանելը բավարար հիմք է բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար, ապա գոյություն ունեն մարդ տեսակին պատկանող էակներ, որոնք չունեն կամ դեռ չունեն այդ հատկությունները: Օրինակ՝ նորածին երեխաները, որոնց վերացական մտածողությունն ու բարոյական պա-

---

[12] Առավել մանրամասն տե՛ս **Chappell T.,** նշվ. աշխ. , էջ 96–108:

[13] Տե՛ս **Horta O.,** What is Speciesism? Environmental Ethics, 31(4), 2009, էջ 333–350:

[14] Տե՛ս **Milligan T.,** Speciesism as a Variety of Anthropocentrism, in R. Boddice (Ed.), Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments, Brill Academic Publishers, 2011, էջ 223–244:

տասխանատվությունը դեռևս ձևավորված չեն, ուստի, ըստ տեսակապաշտության, անորոշ է՝ արդյո՞ք նրանք պետք է ունենան բարոյական կարգավիճակ, թե՞ ոչ: Մի կողմից նրանք պատկանում են մարդ տեսակին, մյուս կողմից չունեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար նշված հատկությունները:

Ինչ վերաբերում է կենդանիներին բարոյական կարգավիճակով օժտելու և տեսակապաշտության անհամատեղելիությանը, ապա այս հարցում նույնպես միանշանակ չի կարելի ընդունել, որ դրանք անհամատեղելի մոտեցումներ են[15]: Հորտայի դիտանկյան մի քննադատության համաձայն՝ տեսակապաշտության նկարագրական և նորմատիվ բաղադրիչների այս փոխպայմանավորումն անընդունելի է, քանի որ ամենևին էլ տեսակապաշտության նկարագրական բաղադրիչներից անհրաժեշտաբար նորմատիվ պնդումներ չեն բխում. նույն կամ նման փաստական պնդումներից կարելի է հանգել տարբեր եզրակացությունների: Այսինքն՝ եթե անգամ կենդանիներն օժտված չեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար տեսակապաշտության դիրքերից անհրաժեշտ հատկություններով, ապա սա չի նշանակում, որ նրանց բարոյական կարգավիճակը չի կարող ունենալ նաև այլ աղբյուրներ[16]:

Տեսակապաշտության դիրքորոշումն ավելի ծանրակշիռ քննադատության է ենթարկվել ուտիլիտարիստական հայացքներ ունեցող բարոյագետների կողմից, օրինակ՝ ավստրալացի փիլիսոփա և բարոյագետ Փիթեր Սինգերի: Ըստ նրա՝ էակի զուտ տեսակային տարբերությունը չի կարող որոշել նաև նրա բարոյական կարգավիճակի տարբերությունը[17]: Ներկայացնենք նրա փաստարկը ստորև:

Զգայունություն (Sentience)

Սինգերը կարծում է, որ տեսակապաշտությունը ռասիզմի և սեքսիզմի նման խտրական վերաբերմունքի ձև է, որը չունի բարոյական որևէ հիմնավորում[18]: Տեսակապաշտության դրսևորումները հատկապես նկատելի են կենդանական սննդի սպառման վերաբերյալ բարոյագիտական քննարկումներում: Օրինակ՝ այն դեպքերում, երբ մարդիկ որպես սնունդ են օգտագործում այլ կենդանիների այն հիմնավորմամբ, որ վերջիններս պարզապես մարդկային տեսակին չեն պատկանում, և ոչ թե այն հիմնավորմամբ, որ նրանք օժտված չեն բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ այս կամ այն հատկությունով: Ուստի տեսակապաշտության կանխակալությունից խուսափելու համար պետք է ունակ լինենք ընդունելու, որ բոլոր այն էակները, որոնք

---

[15] Տե՛ս **Zamir T.**, Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation, Princeton University Press, 2007, էջ 3-15:

[16] Տե՛ս **Jaquet F.,** Is Speciesism Wrong by Definition? Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 32(5), 2019, էջ 681–697:

[17] Տե՛ս **Singer P.,** Speciesism and Moral Status, Metaphilosophy, vol. 40, nos. 3-4, 2009, էջ 568:

[18] Տե՛ս **Singer P.,** All Animals Are Equal, Practical Ethics, 2nd , Cambridge University Press, 1993, էջ 57:

կրում են բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ հատկությունները, կարող են, անկախ տեսակից, ունենալ բարոյական կարգավիճակ: Եվ այստեղ հարց է առաջանում, թե որն է բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ և բավարար հատկությունը:

Ըստ ավստրալացի բարոյագետի՝ բարոյական կարգավիճակի աղբյուրը էակի՝ շահ ունենալու հանգամանքն է: Այսինքն՝ եթե էակն ունի շահ, ապա դրանից բխում է, որ նա նաև ունի իր շահերն իրացնելու իրավունք, և հետևաբար ուրիշները պետք է նրա շահերի վրա հիմնված իրավունքը չոտնահարելու բարոյական պարտականություն ունենան: Իսկ այս համատեքստում ո՞րն է շահի ծագման աղբյուրը: Այս հարցին պատասխանելու համար Սինգերը հիմնվում է ուտիլիտարիստական բարոյագիտության հիմնադիրներից մեկի՝ անգլիացի փիլիսոփա Երեմիա Բենթամի տեսակետի վրա, ըստ որի՝ էակի շահ ունենալու աղբյուրը նրա՝ ցավ, տառապանք կամ հաճույք, բերկրանք ապրելու կարողությունն է և ոչ թե հաղորդակցման կամ մտածելու ունակությունը[19]: Այսինքն՝ եթե էակն ապրում է ցավ կամ հաճույք, ապա նա ունի նաև ցավից, տառապանքից խուսափելու և հաճույք ստանալու շահ: Ցավ կամ հաճույք ապրելու ունակությունը պետք է էակին ներառի մեր բարոյական մտահոգությունների շրջանակի մեջ, ինչից բխում է, որ տվյալ էակի շահերը պետք է արժանանան հավասար հաշվառման ցավ կամ հաճույք ապրող մարդկանց շահերի հետ: Նկատենք, որ հավասար հաշվառումը չի նշանակում նույնական վերաբերմունք, այլ նշանակում է, որ ենթադրենք, եթե խոզի ցավ ապրելը նույնական է մարդու ցավ ապրելուն, ապա նրանց ցավերը պետք է ունենան հավասար բարոյական կշիռ, ինչից պետք է բխի այդ ցավերը զսպելու կամ կանխելու հավասար բարոյական պարտականություն[20]: Ուստի զգայունությունը անհրաժեշտ և բավարար պայման է էակի բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար: Այսինքն՝ այն առարկաները կամ էակները, որոնք զգայունակ չեն, չունեն նաև բարոյական կարգավիճակ, իսկ այն էակները, որոնք զգայունակ են, անկախ բանականությունից, մտածելու կարողությունից, տեսակին պատկանելիությունից, ունեն բարոյական կարգավիճակ՝ դրանից բխող բոլոր հետևանքներով: Հետևաբար, ըստ Սինգերի, մենք պետք է վերանայենք առաջին հերթին մեր սննդային մշակույթը՝ անցում կատարելով մսակերությունից բուսակերության, իսկ կենդանիների նկատմամբ փորձարկումները պետք է խստորեն կարգավորվեն՝ բացառելով նրանց ցավ կամ տառապանք ապրելու հետևանքը[21]: Անշուշտ, այս մոտեցումը ընթերցողին կարող է շատ տարօրինակ թվալ, բայց փաստարկի տրամաբանականության նկատմամբ հետևողականությունը պահանջում է հանգել այս եզրակացությանը:

---

[19] Տե՛ս **Singer P.,** All Animals Are Equal. Philosophical Exchange, 1(5), 1974, էջ 104:
[20] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 103-116:
[21] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 59-60:

Ժամանակակից որոշ հեղինակներ է՛լ ավելի են խորացնում զգայունության հիմքով էակին բարոյական կարգավիճակ վերագրելու փաստարկը՝ պնդելով, թե զգայունությունը էակի բարոյական կարգավիճակի որոշման ոչ կամայական չափանիշ է, ինչն ապահովում է որոշակիություն և պարզեցնում է կարգավիճակի որոշման հարցը[22]: Ավելացնենք, որ այս փաստարկը կենդանիների իրավունքների պաշտպանությամբ զբաղվող ջատագովները օգտագործում են կենդանիներին որոշ քաղաքացիական իրավունքներ տալու պահանջը հիմնավորելու համար[23]:

Զգայունության փաստարկը թեև համոզիչ է թվում, բայց այն նույնպես ունի որոշակի թերություններ: Այն առաջին հերթին չի բավարարում բարոյագիտական տեսություններին կամ սկզբունքներին ներկայացվող կիրառականության պահանջը: Եթե բարոյական կարգավիճակ վերագրենք բոլոր այն էակներին, որոնք ունեն զգայունություն, ապա նախ հասկանալի չէ, թե կոնկրետ որ կենդանատեսակները պետք է ներառվեն այդ ցանկում: Եվ եթե այդ ցանկում պետք է ներառվեն սննդի մեջ զանգվածաբար օգտագործվող կենդանիները, ապա մենք պետք է հրաժարվենք այդ կենդանիներին որպես սնունդ օգտագործելուց, ինչը թեև տեսականորեն հնարավոր է, բայց գործնականում դեռևս անհնար է թվում: Այդ մոտեցումը երբեմն նաև հակաինտուիտիվ է: Մասնավորապես անհասկանալի է, թե արդյո՞ք բարոյական կարգավիճակից զուրկ են այն մարդիկ, ովքեր չունեն զգայունություն, բայց ունեն անձնային այլ հատկություններ, օրինակ՝ բանականություն, բարոյական պատասխանատվություն, ինքնագիտակցություն և այլն: Ենթադրենք, թե գործ ունենք հասուն մարդու հետ, ով ունակ է մտածելու, ունի հիշողություններ և սոցիալական կապվածություն հասարակության հետ, բայց ինչ-որ կենսաբանական պատճառներով զուրկ է զգայունությունից, արդյո՞ք այդ դեպքում մենք պետք է զրկենք նրան բարոյական կարգավիճակից: Այս թերությունները հաշվի առնելով՝ մի շարք տեսաբաններ առաջարկում են էակին բարոյական կարգավիճակի վերագրման այլ մոտեցում որդեգրել: Օրինակ՝ ինքնագիտակցություն կամ ճանաչողական կարողություններ ունենալու հիմքով բարոյական կարգավիճակի վերագրման սկզբունքը: Ներկայացնենք այն առավել հանգամանորեն:

Ինքնագիտակցություն (Self-Consciousness) և ճանաչողություն (Cognition)

Ամերիկացի փիլիսոփա Մայքլ Թուլին 1972 թ. հրապարակում է հետագայում մեծ ազդեցություն ունեցած մի հոդված՝ «Աբորտ և մանկասպանություն» հնչեղ վերնագրով, որտեղ նա պնդում է, որ միայն այն էակները «կյանքի իրա-

[22] Տե՛ս **Perry M.W.,** Why Sentience Should Be the Only Basis of Moral Status. The Journal of Ethics, 28, 2024, էջ 719–741:

[23] Տե՛ս **Kotzmann J.,** Sentience and Intrinsic Worth as a Pluralist Foundation for Fundamental Animal Rights, Oxford Journal of Legal Studies, Volume 43, Issue 2, 2023, էջ 405–428:

վունք» ունեն, որոնք իրենց ճանաչողական կարողություններով պայմանավորված՝ ունակ են կյանքի շարունակականության ձգտում ունենալու[24]: Այս հոդվածում Թուլին իրավունքի աղբյուր չի դիտարկում էակի ո՛չ տեսակին պատկանելը, ո՛չ զգայունությունը, այլ այն, թե արդյո՞ք տվյալ էակն ունակ է գիտակցել իր շահերը, մասնավորապես՝ իր կյանքի շարունակականության ձգտման շահը: Իրավունքը փոխկապակցված է շահի հետ, իսկ շահի գիտակցումը չի կարող լինել առանց ինքնագիտակցության, հետևաբար շահ կարող է ունենալ միայն այն էակը, որն ունի ինքնագիտակցություն և ճանաչողական այնպիսի կարողություններ, որոնց միջոցով նա կարող է իր շահը սպասարկելու կամ իրավունքները պաշտպանելու ձգտում ունենալ: Եթե ինքնագիտակցության կամ ճանաչողական կարողությունների բացակայությամբ պայմանավորված՝ էակն ունակ չէ ձևակերպելու իր՝ ապրելուն միտված շահը, ապա ինչպե՞ս նա կարող է ձևակերպել իր ապրելու ձգտումը: Իսկ եթե էակն ունակ չէ ձևակերպելու իր ապրելու ձգտումը, ապա նա չունի նման շահ, ուստի և չունի «ապրելու իրավունք»: Այս մոտեցումը Թուլին կիրառում է հղիության արհեստական ընդհատման խնդրի քննարկման համատեքստում: Ըստ նրա՝ սաղմը և պտուղը չունեն ինքնագիտակցություն և ճանաչողական կարողություններ, ուստի և չունեն ապրելու ձգտում, ուստի և՝ «ապրելու իրավունք»[25]: Այստեղ հարկ է նկատել, որ խոսքը միայն պտղի կամ սաղմի ինքնին «ապրելու իրավունք» ունենալու մասին է: Պտղի կամ սաղմի «ապրելու իրավունքը» կարող է բխել նաև այլ աղբյուրներից, օրինակ՝ ծնողների ցանկությունից, հասարակության՝ ծնելիության խրախուսումից, որոնք սակայն այս համատեքստում էական գործոններ չեն:

Թուլին իր հոդվածում արձագանքում է նաև զգայունության փաստարկին: Ըստ նրա՝ զգայունությունը կարող է վերաբերելի լինել տառապանքը կամ ցավը կանխելուն, սակայն ոչ «ապրելու իրավունքին»[26]: Ուստի բարոյական կարգավիճակը էակին ինքնին տրված չէ, այն ձեռքբերովի է և առաջանում է անձնային այնպիսի հատկությունների ձևավորմամբ, ինչպիսիք են ճանաչողական կարողություններն ու ինքնագիտակցությունը:

Նման եզրակացության է հանգում նաև հղիության արհեստական ընդհատման բարոյականության հետազոտությամբ զբաղված մեկ այլ հայտնի փիլիսոփա՝ Մերի-Անն Ուորենը, որը, սակայն, փաստարկման փոքր-ինչ այլ մեթոդաբանություն է կիրառում: 1973 թ. հրապարակված «Աբորտի իրավական և բարոյական կարգավիճակի մասին» իր հայտնի հոդվածում Ուորենը հարց է բարձրացնում՝ ո՞րն է սաղմի բարոյական կարգավիճակը[27]: Նա առաջարկում

[24] Տե՛ս **Tooley M.,** Abortion and Infanticide. Philosophy & Public Affairs, **2**(1), 1972, էջ 37–65:
[25] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 50–55:
[26] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 47:
[27] Տե՛ս **Warren M. A.,** On the Moral and Legal Status of Abortion, The Monist, 57(1), 1973, էջ 43–61:

է տարբերակել «մարդ» հասկացության երկու ըմբռնում. «մարդ»՝ կենսաբանական կամ գենետիկ իմաստով (human), և «մարդ»՝ բարոյական իմաստով, այսինքն՝ բարոյական համայնքի անդամ, այլ կերպ՝ անձ (person)։ Ըստ Ուորենի՝ զուտ կենսաբանական իմաստով մարդը չունի բարոյական կարգավիճակ, քանի որ այն չի բավարարում բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ անձնային պահանջները՝ գիտակցություն, բանականություն, ինքնավար գործունեություն, հաղորդակցման հնարավորություն, ինքնագիտակցություն[28]։ Որպեսզի էակը անձ համարվի, պարտադիր չէ, որ նա բավարարի այս բոլոր անձնային պահանջները, սակայն որքան շատ անձնային հատկություններ նա ունի, այնքան ավելի վստահորեն կարելի է պնդել, որ գործ ունենք անձի հետ։ Ըստ Ուորենի՝ քանի որ սաղմը և պտուղը չեն բավարարում անձնային այս պահանջները, ապա նրանց չի կարելի համարել անձ, ուստի նրանք չունեն բարոյական կարգավիճակ, հետևաբար՝ «ապրելու իրավունք»։ Եվ վերջապես՝ հղիության արհեստական ընդհատումը որևէ կերպ չի կարելի համարել պտղի կամ սաղմի բարոյական կարգավիճակից բխող իրավունքների ոտնահարում, քանի որ նրանք դա պարզապես չունեն[29]։

Թուլիի և Ուորենի այս մոտեցումը թեև անհակասական է թվում, սակայն մեր բարոյական ինտուիցիայից բխող մի շարք հարցեր անպատասխան է թողնում։ Օրինակ՝ հետևյալ հարցը. եթե անգամ էակը ներկայում չունի բարոյական կարգավիճակ ունենալու համար անհրաժեշտ հատկությունները (ինքնագիտակցություն, ճանաչողական կարողություններ, մտածողություն և այլն), բայց ունի այդ ամենն ունենալու հնարավորությունը, արդյո՞ք այդ հնարավորությունը բավարար հիմք չէ էակին բարոյական կարգավիճակ տալու և, հետևաբար, նրա «ապրելու իրավունքը» հարգելու, չոտնահարելու համար։ Այս հարցին է մասնավորապես անդրադարձել հղիության արհեստական ընդհատմանը դեմ արտահայտվող փիլիսոփա և բարոյագետ Դոն Մարքիզը։ 1989 թ. հրապարակված և լայն հնչեղություն ստացած իր հոդվածում Դոն Մարքիզը պնդում է, որ սաղմը կամ պտուղը հեռացնելը մարդու սպանությանը համարժեք անբարոյական գործողություն է[30]։ Նա իր պնդումը հիմնավորում է այն փաստարկով, որ սպանությունը բարոյապես սխալ է, քանի որ այն զոհին զրկում է ապագայում արժեքավոր փորձառություններ, գործողություններ, ծրագրեր և բերկրանք ունենալու հնարավորությունից[31]։ Եվ քանի դեռ պտուղն ունի ապագայի այդ հնարավորությունը, նրան ոչնչացնելը բարոյապես անթույլատրելի է։ Դոն Մարքիզի այս մոտեցումը մատնանշում է էակին ըստ ինքնագիտակցության և ճանաչողական կարողությունների բարոյական կարգավիճակ տալու սկզբունքի այն թերությունը, որը վերաբերում է ժամանակային

[28] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 55։
[29] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56-58։
[30] Տե՛ս **Marquis D.,** Why Abortion Is Immoral. The Journal of Philosophy, 86(4), 1989, էջ 183-202։
[31] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 189։

գործոնին: Եթե անգամ էակը ներկայում չունի բարոյական կարգավիճակ, ապա ապագայում նրա այդ կարգավիճակ ունենալու հնարավորությունը մեզ հիմք է տալիս էակի շահերն ու իրավունքները հարգելու, դրանց հետ հաշվի նստելու:

Ըստ այդմ՝ միգուցե այդ դեպքում բարոյական կարգավիճակն ունի աստիճանական բնույթ: Այսինքն՝ որքան ավելի է բարոյական կարգավիճակ ունենալու հնարավորությունը վերածվում իրականության, այնքան ավելի է թանձրանում տվյալ էակի բարոյական կարգավիճակը՝ դրանից բխող հետևանքներով:

Աստիճանականություն (Degree)

Էակի բարոյական կարգավիճակի վերաբերյալ մինչ այժմ քննարկված բոլոր մոտեցումների փաստարկների ընդհանրությունն այն է, որ այս բոլոր դեպքերում էակի բարոյական կարգավիճակն ունի բաժանարար բնույթ, այսինքն՝ կախված որոշակի գործոններից՝ էակը կա՛մ ունի, կա՛մ չունի բարոյական կարգավիճակ: Ամերիկացի բարոյագետ Դեյվիդ Դեգրացիան վիճարկում է այս մոտեցումը՝ ներկայացնելով մի տեսակետ, համաձայն որի՝ էակի բարոյական կարգավիճակն ունի ոչ թե բաժանարար, այլ աստիճանական բնույթ[32]: Նա ձևակերպում է երկու սկզբունք, որոնք ցույց են տալիս բարոյական կարգավիճակի աստիճանական բնույթը: Առաջին սկզբունքը վերաբերում է պարտականությունների անհամաչափ ուժգնությանը, ըստ որի՝ եթե, օրինակ, մարդն ու շունը նույնական ցավ են զգում և հավասար շահեր ունեն ցավից խուսափելու համար, մարդու դեպքում ցավը մեղմելու կամ չեզոքացնելու մեր բարոյական պարտականությունն ավելի ուժգին է արտահայտված, քան շան դեպքում[33]: Այսինքն՝ մեր առօրեական բարոյական ինտուիցիան տարբեր կերպ է արձագանքում նույնական շահեր ունեցող երկու կենդանի էակներին: Երկրորդ սկզբունքը վերաբերում է էակների շահերի անհավասարությանը: Կախված այն հանգամանքից, թե մենք ինչ նշանակություն ենք տալիս տվյալ էակի շահերին, որոշվում է նրա բարոյական կարգավիճակի աստիճանը: Այսինքն՝ նույնիսկ եթե երկու արարածների շահերն օբյեկտիվորեն նույնական բնույթ ունեն, այդ շահերի մեր կողմից արժևորումը կարող է թերևս տարբերվել: Որպես կանոն՝ մենք ավելի ենք կարևորում առավել բազմազան և բարդ շահեր ունեցող էակներին, ինչպես օրինակ՝ մարդկանց:

Բարոյական կարգավիճակի աստիճանական մոդելն այս համատեքստում առավել լավ է բացատրում մեր բարոյական վարքը: Այն թույլ է տալիս մեզ խուսափել բարոյական կարգավիճակին բաժանարարության բնույթ վերագրելուց, որի դեպքում մենք ստիպված կլինեինք որոշ էակների վերագրել բարոյական

---

[32] Տե՛ս **DeGrazia D.,** Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008, էջ 181-198:

[33] Տե՛ս նույն տեղը, էջ 185:

կարգավիճակ, մյուսներին՝ ոչ: Մինչդեռ աստիճանականության սկզբունքի կիրառման պարագայում մենք կարող ենք ընդունել, որ բոլոր կենդանի արարածներն էլ ունեն որոշակի բարոյական կարգավիճակ, սակայն որոնք կարող են տարբերվել: Այս պարագայում սաղմը և պտուղը, ինչպես և ձևավորված հասուն մարդը կարող են ունենալ բարոյական կարգավիճակ, սակայն նրանց կարգավիճակի աստիճանը կարող է տարբեր լինել: Կարելի է ընդունել, որ որքան ավելի է հասունանում պտուղը, այնքան ավելի է խտանում նրա բարոյական կարգավիճակը: Նույն կերպ էլ բարոյական կարգավիճակով են օժտված, մարդուց զատ, մյուս կենդանիները, սակայն որքան ավելի բարդ ու բազմազան են նրանց շահերը, այնքան ավելի թանձր է նրանց բարոյական կարգավիճակը: Ինչպես նշում է Դեգրացիան, բարոյական կարգավիճակին աստիճանական բնույթ վերագրելը մեր բարոյական դատողություններն ավելի ճկուն և ներառական է դարձնում[34]: Այն թույլ է տալիս անձնային տարբերվող հատկություններ ունեցող էակներին ներառել մեր բարոյական մտածումներում, միևնույն ժամանակ արդարացնում է նրանց բարոյական կարգավիճակի տարբեր լինելու վերաբերյալ մեր բարոյական ինտուիցիան:

Էակի բարոյական կարգավիճակի սահմանման վերաբերյալ դիտանկյունները նշված մոտեցումներով չեն սահմանափակվում: Փիլիսոփայական-բարոյագիտական հետազոտություններում կարող ենք հանդիպել նաև այլ մոտեցումների, օրինակ՝ բազմաչափության մոդելին[35], ըստ որի՝ էակի բարոյական կարգավիճակի չափումը չպետք է իրականանա միաչափության սկզբունքով, այլ պետք է բազմաչափ լինի: Կարող ենք հանդիպել մոտեցումների, համաձայն որոնց՝ էակի բարոյական կարգավիճակի վերաբերյալ քննարկումներն ընդհանրապես ինչ-որ առումով խտրական վերաբերմունքի դրսևորում են բոլոր այն էակների նկատմամբ, որոնք զուրկ են բարոյական կարգավիճակի հնարավոր չափումներից: Սակայն ամենատարածված մոտեցումները, ըստ էության, ներկայացվեցին սույն հոդվածում: Դրանցից տեսակապաշտության մոտեցումը կարելի է սկզբունքորեն բացառել, քանի որ, ինչպես ցույց տրվեց, այն չհիմնավորված խտրականության դրսևորում է: Զգայունության, ինքնագիտակցության և ճանաչողական կարողությունների հիմքով անձին բարոյական կարգավիճակ վերագրելը թեև բավականին համոզիչ սկզբունքներ են, սակայն առանձին-առանձին վերցրած՝ հանգեցնում են մի շարք անորոշությունների և երբեմն էլ ինտուիտիվ առումով համոզիչ չեն: Աստիճանական մոտեցումը թերևս նշվածներից ամենահամապարփակն ու ընդգրկունն է: Այդ մոտեցման կիրառման շնորհիվ մեր բարոյական մտահոգություններն ավելի ներառական, ինտուիտիվ առումով ավելի համոզիչ և ճկուն են, որոնք բարոյագիտական հետազոտության համար անհրաժեշտ նախապայմաններ են:

---

[34] Տե՛ս նույն տեղը:

[35] Տե՛ս **Hancock N. S.,** Theories of Moral Standing. Interdisciplinary Environmental Review, 4(2), 2002, էջ 1–12:

ЛЕВОН БАБАДЖАНЯН – *Моральный статус существа в контексте биоэтики.* – Вопрос об определении морального статуса существа является одной из ключевых тем в современных биоэтических дискуссиях. Он особенно важен при оценке моральной допустимости таких практик, как эвтаназия, аборт, наделение животных правами, а также ряда других биоэтических вопросов. В данной статье рассматриваются четыре основных подхода к определению морального статуса: видовой подход (спесишизм), сенситивизм (основанный на чувствительности), подход, основанный на самосознании и когнитивных способностях, и, наконец, градуалистический подход. Анализ показывает, что применение спесишизма признаётся морально неприемлемым, а принципы, основанные на чувствительности и на самосознании/когниции, при рассмотрении их по отдельности, приводят к теоретической неопределённости, внутренним противоречиям и не обладают интуитивной убедительностью. В сравнении с тремя вышеуказанными ключевыми подходами, градуалистический подход обладает относительными преимуществами. Градуалистический подход - это модель определения морального статуса существа, согласно которой моральный статус не имеет разделительного характера, а выражается постепенно. Градуалистический подход обладает рядом сравнительных преимуществ: он более гибок, интуитивно более убедителен, инклюзивен и теоретически непротиворечив.

Ключевые слова: *биоэтика, личность, моральный статус, спесишизм, чувствительность, самосознание, когнитивные способности, градуалистический подход, аборт, права животных*

LEVON BABAJANYAN – *The Moral Status of an Entity in the Context of Bioethics.* – The issue of determining the moral status of an entity is a central topic in contemporary bioethical debates. It plays a particularly significant role in assessing the moral permissibility of practices such as euthanasia, abortion, the attribution of rights to animals, and various other bioethical concerns. This article examines four major approaches to defining moral status: speciesism, sentience, self-awareness and cognition, and finally, the gradual approach. As a result of the analysis, the application of the principle of speciesism is deemed morally unacceptable, while the principles based on sentience and on self-awareness/cognition, when considered independently, lead to theoretical ambiguities, internal contradictions, and fail to provide intuitively compelling justifications. Compared to the three key approaches mentioned above, the gradual approach has relative advantages. The gradual approach is the model of defining an entity's moral status according to which moral status does not have a binary nature, but is expressed gradually. The gradual approach offers several comparative advantages: it is more flexible, intuitively persuasive, inclusive, and theoretically coherent.

Key words: *bioethics, person, moral status, speciesism, sentience, self-awareness, cognitive capacities, gradual approach, abortion, animal rights*

Էթիկայի վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ պահպանվել են հետազոտությանը վերաբերող էթիկական բոլոր պահանջները։

Շահերի բախման վերաբերյալ հայտարարություն
Հեղինակը հաստատում է, որ շահերի բախում առկա չէ։

References

Aghayan Ed. B., Ardi hayereni bacʿatrakan bararan, "Hayastan" Hratʿarakchʿutʿyun, Yerevan, 1976 (in Armenian).
Nalchʿajyan A.A., Socʿialakan hogebanutʿyun, Yerevan, "Zangak-97", 2004 (in Armenian).

Sukiasyan A.M., Hayoc lezvi homanishneri bacʿatrakan bararan, Yerevani Petakan Hamalsaran, Yerevan, 2009 (in Armenian).
Zhamanakakicʿ hayoc lezvi bacʿatrakan bararan, Hrachʿya Ačaŕyani Anvan Lezvi Institut, Haykakan SSH Gitutʿyunneri Akademiayi Hratʿarakchʿutʿyun, Yerevan, 1969 (in Armenian).
Birch T. H., Moral Considerability and Universal Consideration, Environmental Ethics, 15, No. 4, 1993.
Chappell T., In Defence of Speciesism. In D. S. Oderberg & J. A. Laing (Eds.), Human Lives Palgrave Macmillan, 1997.
DeGrazia D., Moral Status As a Matter of Degree? The Southern Journal of Philosophy, 46(2), 2008.
Hancock N. S., Theories of Moral Standing. Interdisciplinary Environmental Review, 4(2), 2002.
Horta O., What is Speciesism? Environmental Ethics, 31(4), 2009.
Jaquet F., Is Speciesism Wrong by Definition? Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 32(5), 2019.
Kotzmann J., Sentience and Intrinsic Worth as a Pluralist Foundation for Fundamental Animal Rights, Oxford Journal of Legal Studies, Volume 43, Issue 2, 2023.
Marquis D., Why Abortion Is Immoral. The Journal of Philosophy, 86(4), 1989.
Milligan T., Speciesism as a Variety of Anthropocentrism, in R. Boddice (Ed.), Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments, Brill Academic Publishers, 2011.
Perry M.W., Why Sentience Should Be the Only Basis of Moral Status. The Journal of Ethics, 28, 2024.
Silvers A., Moral Status: What a bad idea!, Journal of Intellectual Disability Research, volume 56 part 11, 2012.
Singer P., All Animals Are Equal, Practical Ethics, 2nd ed., Cambridge University Press, 1993.
Singer P., Speciesism and Moral Status, Metaphilosophy, vol. 40, nos. 3–4, 2009.
Singer, P., All Animals Are Equal, Philosophical Exchange, 1(5), 1974.
Tooley, M., Abortion and Infanticide. Philosophy & Public Affairs, 2(1), 1972.
Warren M. A., On the Moral and Legal Status of Abortion. The Monist, 57(1), 1973.
Warren M.A., Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things, Clarendon Press, Oxford, 1997.
Zamir T., Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation, Princeton University Press, 2007.