

4. Андрущенко Віктор. Світанок Європи. Проблема формування нового вчителя для об'єднаної Європи ХХІ століття. – К., 1912.
5. Гегель Фрідріх Вільгельм. Политические произведения. – М., 1978.
6. Сліва Міхал. Польська демократія. – К., 2013.

*Ермоленко Анатолій Миколайович*

*директор Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,*

*доктор філософських наук, професор,*

*член-кореспондент НАН України,*

*Заслужений діяч науки і техніки України*

141.319.8

## **ЛЮДИНА ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЕКТ ІСТОРІЇ» У СУСПІЛЬСТВІ «РИЗИКІВ І ЗАГРОЗ» СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

Дозвольте мені щиро привітати учасників традиційних, уже XIV, Шинкаруківських читань, які присвячені проблемам філософської антропології в умовах цивілізаційних викликів сучасності. Адже Володимир Іларіонович Шинкарук доклав чимало зусиль у становленні у нашій країні філософської антропології як важливої академічної та освітньої дисципліни.

Хочу особливо наголосити, що в підготовці й проведенні таких читань завжди брав активну участь завідувач відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, Євгеній Іванович Андрос, який, на превеликий жаль, нещодавно пішов із життя. Це велика втрата для філософії в Україні. Праці Євгенія Івановича «Істина як проблема пізнання та світогляду», «Інтелект у людському бутті» та інші ввійшли в скарбницю філософії України, надихають вони науковців і сьогодні. Якось один із молодих філософів мені сказав, що першою книжкою, яку він прочитав ще старшокласником у школі, – це, власне, і визначило його

подальшу долю щодо вибору професії, була саме книжка про істину Євгенія Андроса.

Нещодавно наша Академія відзначила свій 100-річний ювілей. Я виступав з доповідями і на конференції в Інституті, присвяченій цій знаменній даті, і на Загальних зборах Відділення Історії, філософії і права НАН України з нагоди цього славного ювілею, зауважуючи зокрема і роль видатних філософів нашого Інституту, яким довелося у складних умовах, попри «ідеологічну матрицю» марксизму-ленінізму, розвивати філософію. Адже філософія вже за радянської доби, особливо за часів так званого «вітхого тоталітаризму», як я називаю «розвинений соціалізм», поступово, у досить складних умовах, здійснювала реверс до науки, повернення до філософії в автентичному розумінні цього слова. І такі постаті, як Павло Васильович Копнін, Володимир Іларіонович Шинкарук, Мирослав Володимирович Попович є такими орієнтирами на цьому шляху.

Зауважу також, що ці видатні філософи, а також Вілен Сергійович Горський, Вадим Петрович Іванов, Василь Семенович Лісовий, Сергій Борисович Кримський. Олександр Іванович Яценко, Валерія Михайлівна Нічик, Надія Павлівна Депенчук, Віталій Георгійович Табачковський, Анатолій Терентійович Гордієнко, Володимир Ілліч Куценко, Петро Федорович Йолон, Володимир Іванович Мазепа, Микола Миколайович Мокляк, Іван Васильович Бойченко, Іван Петрович Головаха та багато інших зробили неймовірно багато в межах цієї парадигми; і ми сьогодні, так само як і наступні покоління філософів в Україні, великою мірою завдячені їм, їхнім філософським працям, а також безпосередньому спілкуванню з ними за те, що маємо.

Проте за часів незалежності філософія в Україні поступово долає марксистсько-ленінську автаркію, філософські дисципліни і відділи отримують нові назви, відповідні до номенклатури спеціальностей і тенденцій, що розвиваються в світі. Так з'являються нові відділи: соціальної філософії – замість відділу істмату, філософської антропології – замість відділу діамату. І це великою мірою є заслугою академіка Шинкарука, хоча на початку 90-х років

Йому діставалось від радикальних націоналістичних ідеологів, коли його називали «комунякою», звинувачуючи у «всіх гріхах» радянського періоду. Хоча варто нагадати, що його праці, присвячені Канту, Гегелю, такому явищу, як німецький трансцендентльний ідеалізм загалом, і досі є непересічним явищем філософії в Україні. Проте нам треба йти далі, розвиваючи філософію відповідно до провідних тенденцій розвитку філософії у світі.

Слід зазначити, що філософська антропологія як дисципліна і галузь філософського знання і філософська антропологія як наукова парадигма – це різні речі. І досі у нас ще говорять про антропологічний поворот, який давно вже завершено в світі. Згадаймо, що філософська антропологія як парадигма тягне свій родовід ще з 20-х років XX сторіччя, коли прагнення пояснити світоглядні проблеми і суспільні явища (культуру, етику, соціальні й політичні інституції тощо) саме через людину перетворилось на наукову парадигму. За часів панування марксистсько-ленінської ідеології ми відстали на добрих шістдесят років, і прагнення надолужити це відставання нерідко здійснювалось без врахування нових тенденцій, які відбувалися у світовій філософії.

Звісно, філософська антропологія як галузь наукового знання і як академічна дисципліна залишається й залишатиметься невід'ємною складовою частиною сучасної філософії. Проте як парадигма філософська антропологія вже давно стала складником інших філософських методологічних підходів. Прагнучи надолужити зазначене відставання, не завжди враховується той факт, що будь-яка теорія як наукова парадигма має свої історичні й методологічні межі. І сьогодні, за доби глобальних ризиків технологічної цивілізації, особливо екологічної кризи, викликаной великою мірою антропоцентизмом, ці зміни вже не можна пояснити, а тим більше вирішити нагальні проблеми, спираючись на парадигму філософської антропології. Вони проявились, коли Габермас (до речі, учень Ериха Ротгакера) своєю промоцією виступив проти ідеї людської природи як константної, раз на завжди даної, інстанції. І сьогодні йдеться вже

не про незмінну природну конституцію людини як «недостатньої істоти» і «незавершеного проекту природи», а про природу людини як *незавершуваний проект історії*.

З цього приводу варто пояснити два моменти: по-перше, я вживаю термін «незавершуваний» слідом за Рихардом Мюнхом, який на противагу Габермасовому концепту «модерну як незавершеному проекту» (unvollendetes Projekt), застосовує концепт «модерну як незавершуваний проекту» (unvollendbares Projekt) [11]. Хочу звернути увагу на зміну суфіксів, виділених мною, що означає, що цей проект у принципі не може бути завершеним, адже, за Мюнхом, будь-яка завершеність призводить до догматизму, а зрештою, і тоталітаризму; по-друге, класична філософська антропологія спиралась на концепт людини як недовершеної істоти від природи (незавершений проект природи), що потребувало компенсації такої недостатності у вигляді соціальних інституцій. У сучасній філософській антропології йдеться про людину як незавершуваний проект історії, коли людина бере в свої руки і під свій власний контроль подальшу еволюцію розумного життя, що зокрема дається взнаки в явищах сучасної високотехнологічної цивілізації.

У цьому плані сучасна глобальна технологічна цивілізація несе у собі колосальні «ризики й загрози» (Ульрих Бек), що не вписується в Гантінгтонову концепцію «зіткнення цивілізацій». Тому цю концепцію було піддано критиці з боку багатьох сучасних науковців, зокрема Амартії Сена та Юргена Габермаса. Адже впадає в очі явна плутанина між культурою і цивілізацією в концепції Самуеля Гантінгтона, що зауважує, зокрема Амартія Сен у своїй книжці «Культурні ідентичності. Чому немає війни культур?» [12]. І не випадково, мабуть, що німецькою мовою Гантінгтонів твір перекладено як «Боротьба культур» [9]. Проте сьогодні варто зауважити насамперед факт існування високотехнологічної глобальної цивілізації з ризиками і загрозами. Адже попри усі культурні особливості народи Аляски, так само як Австралії чи

Японії користуються сучасними засобами зв'язку (мобільними телефонами, комп'ютерами та автомобілями), незалежно від того, до якої культури вони належать. Я колись висловив думку, що сучасний японець ближче до сучасного німця, ніж японець до німця, скажімо, триста років тому.

Це стосується змін, які відбуваються і в самій людській природі. Особливо ці проблеми загострились останнім часом, коли на передній план наукових досліджень вийшли питання генних технологій, можливості клонування людини, еugenіки на основі імплементаційної діагностики. Звісно, такі трансформації в людській природі відбуватимуться й надалі, і це тільки справа часу, коли з'являться нові розумні істоти, які існуватимуть поруч з нами. І тут виникає ціла низка питань, у вирішенні яких відбуваються дискусії різноманітного ґтибу.

Відповідь на ці питання можна шукати у метафізичній площині, зокрема, Ганс Йонас зауважує недопустимість втручання в людську природу, оскільки вона є онтологічною даністю, отриманою нами у спадок від природи [7, S.30]. За аргументацію може правити й звернення до саморефлексії науки, зокрема біології, про що йдеться в одному із Габермасових есеїв у збірнику «Постнаціональні констеляції», в якому він полемізує з Дитером Ціммером щодо проблем клонування людини. Ціммер, так само як і Йонас, апелює до незмінності людської природи, зауважуючи, що сама природа забороняє людині клонувати саму себе [8, с.248].

Розв'язання питання про допустимість клонування людини в цьому разі зорієнтоване не на моральні категорії, такі як свобода і відповідальність, а на категорії біоетики, обминаючи «метафізику» нормативності. Проте тільки на основі цього не можна раціонально розв'язати нормативні питання, які належать до «метафізики моралі», це було б іще одним варіантом «натуралістичної хиби». У цьому плані реконструйований на засадах комунікативної *парадигми принцип універсалізації* може правити за дороговказ.

Тому Юрген Габермас у полеміці з Д.Ціммером висуває інший спосіб аргументації проти клонування, який спирається на універсалістські принципи егалітарного правового ладу, що «допускають тільки такі рішення (Entscheidungskompetenzen), які узгоджуються із взаємною повагою до рівної автономії кожного громадянина» [8, с.249]. Клонування ж загрожує фундаментальній симетрії відносин між свободними й рівними особами, адже воно робить одних людей залежними від проекту інших, що призводить, на думку Ю.Габермаса, до нових форм рабства, «генетичного расизму» тощо. Висновок Габермаса в назві одного із есеїв «Не природа забороняє клонування. Ми самі мусимо вирішувати» [Ibidem]. «Самим вирішувати» означає вирішувати шляхом обговорень у громадському дискурсі на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації як принципу універсалізації.

Цю тему Габермас розвиває і в книжці «Майбутнє природи. На шляху до ліберальної евгеніки?» [4]. Він зауважує, що біотехнології стирають досить значущу для життєсвіту відмінність між тими, хто виростає (народжується) природним чином, і тими, кого створено штучно (сконструйовано). Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії усього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, засадниченої міжособистісними стосунками взаємного визнання, егалітарним ставленням особистей одна до одної. Знання своєї «сконструйованості», «запрограмованості», на думку Габермаса, призводитиме до того, що й тут утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі посісти позицію рівноправного учасника інтеракції, що надалі консервуватиме й таку асиметричність у дорослому віці.

Окрім морально-етичних імплікацій, преімплантаційна діагностика, за Габермасом, призводитиме до того, що генне програмування підриватиме підвалини демократично конституційованого плюралістичного суспільства.

Відтак практика поліпшувальної еugenіки не може бути легітимована, як вважає Габермас, оскільки «селекція бажаних схильностей а рiгої не вільна від упередженого рішення щодо певних життєвих планів». Вона обмежує простір людської свободи, потрібний для становлення публічної сфери та демократії як форм людського життя, в яких вирішальну роль відіграють симетричні (комунікативні) відносини взаємного визнання одне одного як рівноправних суб'єктів комунікації. Подібну позицію займає також американський філософ Френсіс Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під загрозу концепцію рівності, засадничувальну для західної демократії [10, с.13].

Проте чи не суперечать такі висновки тій позиції Габермаса, що вирішувати слід самим, а не користуватись ані онтологічним, ані натуралістичним, ані релігійними аргументами? І чи не є ще одним варіантом натуралістичної хиби у Ю.Габермаса і Ф.Фукуями спроба вивести зі спільних біологічних рис людини і моральні, і правові інституції? Річ у тім, що «народження природним чином» тільки на позір утворює основу для симетричності. Насправді за природою люди народжуються якраз *нерівними*, і така нерівність власне й утворює основу для асиметрії міжсуб'єктних стосунків і соціальних відносин. Концепт «рівності від природи» і виникає як очевидність лише тоді, коли починає діяти концепт рівності як регулятивна ідея, що є контрфактичною «нерівності від природи». Тому симетрія — регулятивна ідея, що спричиняє рух суспільства до такого стану, в якому вона уможливлується, цілковито ніколи не виповнюючись фактично. Відтак апеляція до «народження неприродним чином» навряд чи може бути підставою для заперечення еugenіки або клонування, понад це, вона суперечитиме вимозі «вирішувати нам самим».

Ці процеси навряд чи можна зупинити, як, зрештою, не можна зупинити розвиток науки й техніки загалом. І вже сьогодні цілком ймовірно припустити,

що в процесі історичного (науково-технічного) розвитку з'являться «нові люди» або з абсолютно новою тілесною конституцією, або з гібридною, що певною мірою і стане «кінцем людини». Зокрема, Вітторіо Гьосле в книжці «Практична філософія в сучасному світі» показує два ймовірні шляхи створення нової людини.

Перший шлях це – генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах органічного геному. Другий – це можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, такими як комп'ютер, який виконуватиме моторні, а врешті-решт й розумові функції. На думку В.Гьосле, другий шлях розвитку ще небезпечніший. Небезпека полягає в тому, що такі роботи-люди можуть майже не відрізнятися від людей зовні, але не мати внутрішньої сторони, тобто душі. Можна уявити дві істоти, які зовні виглядатимуть майже подібними. Проте перша претендувала б на самоціль, а друга залишалася машиною, яку можна розібрати з метою її подальшого вдосконалення. Гьосле робить висновок, що обидва сценарії, мабуть, ймовірні [1, с.109-110].

Однак, як на мене, цілком можливим є й третій шлях, коли назустріч одне одному розвиватимуться ці два процеси. Тобто заміна людських функцій не тільки через розвиток неорганічних процесів (скажімо, сучасних комп'ютерів), а й створення на основі біо-і генних технологій таких пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції у самій людині. Це й будуть кроки на шляху до створення нової розумної істоти, тобто «нової людини». Тоді й виникатиме питання співіснування з ними і можливості досягнення порозуміння. Але якщо ці нові істоти будуть розумними істотами, тоді незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип, про який ішлося.

Це означатиме, що вони існуватимуть і розвиватимуться у певному правовому й моральному полі, яке й утворюватиме громадський дискурс на



основі регулятивного принципу ідеальної комунікації, тобто симетричних відносин. І навіть, якщо в них домінуватиме тільки один складник раціональності, а саме інструментальна раціональність, і вони вступатимуть у суперечність з нами, то для того, щоб вижити, їм доведеться або нас знищити, або з нами домовлятися. Своєю чергою це означає, що й ми, люди, хай там як, маємо захищати і власну гідність, і власні права, зокрема й права на нашу власну тілесну конституцію [2, с.320-335]. Таким чином, концепт «народження неприродним чином» навряд чи може бути загрозою інституціям демократичного суспільства.

Ще більше це стосується тих генних технологій, які ставлять під загрозу існування людського роду. У такій ситуації має спрацьовувати вимога розумового експерименту, яку висунув Г. Йонас («у разі сумніву утримайся від проекту») [3, с. 242] і розвинув Дитрих Бьолер: «У разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність» [5, с.34]. Це означає, що коли ті чи інші технології, техніки, дії ставлять під загрозу існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Бьолер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки нашій уяві це можна зробити завдяки такому розумовому експерименту. З огляду на такий мисленнєвий експеримент Бьолер дає позитивну відповідь на запитання «Чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів?», наводячи такі докази:

– технології, впровадження яких містять у собі ризики того, що ставиться під загрозу вся сукупність інтересів істот, що мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;

– преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять під загрозу людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже вони також морально безвідповідальні;

– оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, по суті це невідомо), що ембріони мають моральні права;

– оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок із серйозністю ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже, серйозно сприймати аргументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони не припустимі [5, с.34]. Із цих доказів випливає такий припис: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його» [Ibidem]. Підґрунтям такого розумового експерименту є принцип «als ob» (ніби то), в основі якого, своєю чергою, лежить принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилаючись на якусь зовнішню інстанцію.

І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику, якщо вона справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді це була б гетерономна етика, яка не дає людині вільного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремих суб'єктів. Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституційована певними суспільними інституціями, які, власне, й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були би ворожими до довкілля, а отже, й не завдавали б йому шкоди.

Своєю чергою й самі інституції мають бути легітимовані вищою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо. Тому такою інстанцією має бути аргументативний дискурс, здійснюваний за певними правилами. Саме відкритий науковий дискурс, горизонтом якого має бути широкий громадський дискурс, може бути інстанцією, здатною контролювати

генно-технологічні проекти та експерименти, а також усі інші проекти експериментально-технологічної науки, технологій загалом, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи.

При цьому діє й наукова раціональність. Ще більше, завдяки доповненню її комунікативною раціональністю вона тільки й може бути забезпечена. Як зауважує Д. Бюлер, «нова експериментальна якість і принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливорюється тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції – отже, трансформується в комунікативний практичний розум» [6, с. 265].

Повага до аргументації надає можливість «зняти» антагонізм поміж знанням експертів чи об'єктивною, «вільною від цінностей», наукою з її «забуттям буття» чи «забуттям життєвого світу» і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполягати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування». Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж, враховуються міркування «профанів», тобто всіх можливих учасників, зацікавлених у вирішенні тієї чи тієї проблеми.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, довершується трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім цінності життєсвіту (моральність) входять у контекст науки не безпосередньо (це поклало би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме — як норми аргументативного досягнення порозуміння. Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування

загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, й децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, — із другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» завдяки етиці дискурсу *опосередковано* набуває і ціннісного, морально-етичного виміру. До того ж етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю.

### Список використаних джерел:

1. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Переклад з нім. А.Єрмоленка. Київ: Лібра, 2005.
2. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Київ: Лібра. 2010.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної і цивілізації / Перекл. знімецької А.Єрмоленко, В.Єрмоленко. Київ: Лібра, 2001.
4. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? Москва: Весь мир, 2002.
5. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M.Sapper, V.Weichsel (Hg). Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
6. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. München: Beck. 1994.
7. Jonas H. Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. . Englewood Cliffs. 1984.
8. Habermas J. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // Die postnationale Konstellation: Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1998.

9. Huntington S, Ph. Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Wien: Europa-Verlag. 1996.
10. Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. – New York: Farrar, Straus and Giroux. 2002.
11. Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 1995.
12. Sen A. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt? München: C. H. Beck. 2007.

*Кушерець Василь Іванович,*

*голова правління Товариства «Знання» України,*

*доктор філософських наук, професор,*

*член-кореспондент НАН України,*

*Заслужений діяч науки і техніки України*

141.48

## **ПРО МОВУ ПРАВДИ В ЕПОХУ «ПОСТПРАВДИ»**

Сучасний світ, як ніколи раніше, живе в оточенні брехні й вигадок. Україна болісно переживає їх наслідки. У лютому 2014 р. російські війська окупували Крим, пізніше – частину території Луганської і Донецької областей.

Кремль відверто і нагло брехав усьому світу, що «їх там нет». Для поширення цієї брехні Росія мобілізувала всі можливі пропагандистські та дезінформаційні сили. Наявність цієї брехні була очевидна для всього світу. Як зазначив відомий публіцист і вчений Юван Ной Харарі, це була «брехня завбільшки в атомну бомбу» в російському арсеналі обману<sup>1</sup>.

Відкрита, нагла брехня у публічному світі сучасної історії, яку називають епохою «пост-правди», стає поширеним явищем. Неправдиву і хибну інформацію не стомлюються подавати і керівники цивілізованих, розвинutih

<sup>1</sup> Див: Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття. Київ: BookChef, 2018. С. 289.