

постмодерністської парадигми / Марина Александровна Можейко. – Режим доступа: velikanov.ru/.../stanovlenie_teorii_nelinejnyh_dinamik_v_sovremennoj_kul'ture_mozhejko.asp

11. Образ общества в постмодерністській соціології. – Режим доступа: <http://www.chem.msu.ru/teaching/sociology/5.html>

12. Пилюгина Е. В. Феноменология ризомы. Ризоморфные среды // Научно–методический электронный журнал «Концепт». – 2013. – Т.3. – Режим доступа: <http://e-koncept.ru/2013/53626.htm>.

13. Прасолова О. А. Парадигма социальной реальности в философии постмодернизма / О. А. Прасолова. – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23017984>

14. Фаритов В. Т. Основные концепты философии постмодернизма (дискурс и трансгрессия) // Universum: Общественные науки: электронный научный журнал. – 2015. – №12(21). – Режим доступа: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2860>

15. Христофорова О. Социальный факт и социологические методологии в ситуации постмодерна / О. Христофорова // Логос. – 2005. – 2 (47). – С.174–182.

References

1. Bauman Z. Individualizirovanoe obshchestvo. – М.: Logos, 2005. – 390 s.

2. Bauman Z. Sociologicheskaja teorija postmoderna // Chelovek i obshchestvo. Hrestomatija. – К.: In–t sociologii NAN Ukrainy, 1999. – S.255–267.

3. Bizeev A. Ju. Perehod i perehodnost' v kul'ture postmoderna. Filosofstvovanie postmodernizma i sovremennaja kul'tura // Jelektronnyj zhurnal «Znanie. Ponimanie. Umenie». – 2009. – №4 – Kul'turologija.

4. Golub' Ju. G. Postmodernistskaja simuljacija kak instrument manipuljacji obshhestvennym soznaniem / Ju. G. Golub' // Vestnik VGU. – Serija: Filologija. Zhurnalistika. – 2008. – №2. – S.177–185.

5. Dugin A. G. Postfilosofija: tri paradigmy v istorii filosofskoj mysli. – М.: «Evrazijskoe Dvizhenie», 2009. – 744 s. – (Novyj Universitet).

6. Ermilova G. I. Postmodernizm kak fenomen kul'tury konca XX veka / G. I. Ermilova // Informacionnyj gumanitarnyj portal «Znanie. Ponimanie. Umenie». – 2008. – №4. – Rezhim dostupa: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Ermilova/>

7. П'ін І. Р. Постструктуралізм, деконструктивізм, постмодернізм. – М.: Intrada, 1996. – 256 s.

8. Kochubejnyk O. M. Dyversyfikacija real'nosti i strategii' gry v zhyttjekonstrujuvanni osobystosti / O. M. Kochubejnyk // Naukovi studii' iz social'noi' ta politychnoi' psihologii': zbirnyk statej. – Rezhim dostupa: www.irbis-nbu.gov.ua/.../cgiirbis_64.exe?

9. Liotar Zh.–F. Sostojanie postmoderna; per, s fr. N. A. Shmatko / Zhan – Fransua Liotar. – М.: Institut jeksperimental'noj sociologii, SPb.: Aletejja, 1998. – 160 s. – Rezhim dostupa: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html#BMglava14

10. Mozhejko M. A. Stanovlenie teorii nelinejnyh dinamik v sovremennoj kul'ture: sravnitel'nyj analiz sinergeticheskoi i postmodernistskoj paradigmy / Marina Aleksandrovna Mozhejko. – Rezhim dostupa: velikanov.ru/.../stanovlenie_teorii_nelinejnyh_dinamik_v_sovremennoj_kul'ture_mozhejko.asp

11. Образ общества в постмодерністській соціології. – Rezhim dostupa: <http://www.chem.msu.ru/teaching/sociology/5.html>

12. Piljugina E. V. Fenomenologija rizomy. Rizomorfnye sredy // Nauchno–metodicheskij jelektronnyj zhurnal «Koncept». – 2013. – Т.3. – Rezhim dostupa: <http://e-koncept.ru/2013/53626.htm>.

13. Prasołova O. A. Paradigma social'noj real'nosti v filosofii postmodernizma / O. A. Prasołova. – Rezhim dostupa: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23017984>

14. Faritov V. T. Osnovnye koncepty filosofii postmodernizma (diskurs i transgressija) // Universum: Obshhestvennye nauki: jelektronnyj nauchnyj zhurnal. – 2015. – №12 (21). – Rezhim dostupa: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2860>

15. Hristoforova O. Social'nyj fakt i sociologicheskie metodologii v situacii postmoderna / O. Hristoforova // Logos. – 2005. – 2 (47). – S.174–182.

Okorokova V. V., PhD, Associate Professor, South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynskiy (Ukraine, Odesa), veraok888@ukr.net

Postmodern understanding of social reality

The article analyzes the definition of social reality in the philosophy of postmodernism. The author draws attention to the fact that the further development

of information and communication technologies contributes to an even greater blurring of the boundaries between the objective and the subjective within the knowledge of social reality. It is established that the media, the Internet and, in general, virtual reality create a world before the person, another reality that provides unlimited properties to individual individuals in the network.

Keywords: intersubjectivity, nonlinearity, post–nonclassical thinking, modernism, postmodernism, reality, randomness.

* * *

УДК 124.2:128:141.319.8

Пашинська А. В.,
аспірантка кафедри філософської
антропології, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ),
agnessa.pashynska@gmail.com

ПЕРЕДУМОВИ НАБУТТЯ СТІЙКОСТІ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ: НІЖНІСТЬ ДО СЕБЕ ТА ПОШУК СЕНСУ ЖИТТЯ

Розглядаються любов до себе та пошук смислу життя як передумови набуття конструктивної стійкості самоідентичності особистості. А також досліджено зв'язок любові до себе з пошуком свого призначення людиною. З'ясовано, що ніжне ставлення до себе на рівні власної духовності знімає напруженість стосунків між «внутрішніми» чоловіком та жінкою, що полегшує процес ідентифікації свого призначення та відкриває можливість до творчого спів–буття. Духовна ніжність особистості з собою є фундаментом формування плідної любові до себе, яка має проявлятися як турбота про себе. Для знаходження сенсу життя слід нівелювати жагу до абсолютного знання, що можливе через актуалізацію та піднесення духу людини.

Таким чином, ніжність духу та знаходження смислу буття формують надійний майданчик для набуття конструктивної стійкості самоідентичності особистості.

Ключові слова: ніжність до себе, смисл життя, самоідентифікація, духовність, душевність.

В житті кожної людини має місце запитання «Для чого я живу?» В залежності від віку особистості, воно може певним чином модифікуватися, та за своєю суттю це запитання буде звернуте до ідентифікації себе і свого місця в світі.

Для багатьох людей пошук свого призначення може бути дуже тривожним процесом, супроводжуватися великим стресом. Так може відбуватися тому, що всередині особистості все ще існує величезне напруження у взаємодії духа та душі чи/та на рівні душевності – між внутрішнім чоловіком та жінкою.

У Е. Фромма є цікава думка, що «неспокій є тією самою умовою, яка спонукає людину розкривати свої сили. Якщо вона подивиться в обличчя істині без паніки, то зрозуміє, що в житті немає іншого сенсу, крім того, який людина сама надає йому, розкриваючи свої сили, живучи плідно; і тільки постійна включеність, активність і наполегливість можуть уберегти нас від невдачі в єдиній задачі, яка стоїть перед нами – задачі повного розвитку наших сил в межах, заданих законами нашого існування» [1, с. 23]. Ми погоджуємося з таким підходом філософа. Та що саме надає людині сил дивитися істині в обличчя без паніки? Чи обмежується наш сенс життя лише особистісним розвитком? На шляху до набуття стійкості самоідентичності важливо знайти відповіді на ці запитання.

Ми припускаємо, що перейти за межу паніки, про яку пише Е. Фромм, людині заважають дві причини:

1) недостатня любов до себе; 2) прагнення до абсолютного знання.

В історії філософії існує багато проектів щодо призначення людини, однак тема співвідношення

любові до себе зі знаходженням смислу свого життя залишається розкритою недостатньо. Тож метою нашої статті є дослідити як любов людини до себе пов'язана з визначенням свого призначення. Одним з завдань цього дослідження вважаємо пошук умов конструктивної ідентифікації особистістю себе і сенсу свого життя. Спробуємо дослідити ці причини.

Почнемо з вивчення проблеми любові до себе. «Навряд чи якийсь інше слово оточене такою двозначністю і плутаниною, як слово «любов». Його використовують для позначення майже кожного почуття, яке не має відношення до ненависті і відрази. Воно включає все: від любові до морозива до любові до симфонії, від легкої симпатії до найглибшого почуття близькості. Люди відчувають себе люблячими, якщо вони «захоплені» кимось. Вони також називають любов'ю свою залежність і своє володіння» [1, с. 46]. А «справжня любов – міркує Е. Фромм, – це прояв плідності, і вона передбачає турботу, повагу, відповідальність і знання» [1, с. 65].

Однак ми вважаємо, що спроба примусити людину до високоморальності через її почуття любові, – може вбити любов і призвести до глибинного відчаю і, у гіршому випадку, – «виконанню обов'язка» любові. Любов не тотожна згаданим поняттям. Адже всі вони можуть існувати і без любові. Коли ми любимо, вони теж можуть бути присутні, однак не завжди.

Можливо, їх наявність справедлива, коли мова йде про любов до себе. Разом з тим, Е. Фромм стверджував, що «моє Я, в принципі, має бути таким самим об'єктом моєї любові, як і Я іншої людини. Ствердження мого власного життя, щастя, розвитку, свободи бере свій початок в моїй здатності любити, тобто в турботі, повазі, відповідальності та знанні» [1, с. 66]. І філософ додає, що «самозакоханість і любов до себе не тільки не тотожні, але і прямо протилежні. Себелюб любить себе не дуже сильно, а надто слабо; а в дійсності, він ненавидить себе... Здається, що він занадто піклується про себе, але в дійсності він лише робить безуспішні спроби приховати і компенсувати відсутність турботи про своє реальне «я»» [1, с. 66].

З. Фрейд визнає, що самозакохана людина – «нарцис, оскільки вона відмовляє в любові іншим людям і звертає її на саму себе. Вірно, що самозакохані люди нездатні любити інших, але вони не здатні любити і самих себе» [1, с. 66]. Така людина нещасна і хворобливо зосереджена на тому, щоб «курвати від життя ті задоволення, які вона сама ж собі заважає отримати» [1, с. 66].

З роздумів Е. Фромма стає зрозумілим, що визначення любові як сукупності певних обов'язків по відношенню до себе та інших дуже розмиває межу між самозакоханістю, нарцисизмом та власне любов'ю. І усвідомлюючи це, Фромм вводить в своє дослідження поняття «гуманістичної совісті», яка має бути провідником нашої любові. «Гуманістична совість не тільки виражає наше справжнє Я; вона вміщує також суть нашого морального досвіду життя. У ній укладено знання про цілі нашого життя і про принципи, за допомогою яких ми досягаємо їх; про ті принципи, які ми відкрили самі, і про ті, яким навчилися у інших людей і визнали дійсними» [1, с. 95]. І далі, намагаючись виправдати свій концепт, Фромм зазначає, що «радість і щастя – супутники плідної любові» [1, с. 92].

Насправді такий підхід Е. Фромма є дуже суперечливим. Поєднати справжню любов і знання, турботу,

відповідальність і життя по совісті бажано, однак в реальному житті вдається далеко не всім.

А. Адлер, на нашу думку, був значно чеснішим і більш точним у визначенні любові, він писав, що «це досить невизначене почуття, тому історії любові настільки різноманітні» [2, с. 69]. Мислитель особливе місце відводив ніжності у формуванні здатності любити.

Якщо батьки не проявляли ніжності до дитини, то в майбутньому вона може стати «настільки черстою, що виявиться не здатною розпізнати любов і дати їй належне застосування, оскільки її інстинкт ніжності так і не зумів розвинути. Нелегко навчити дитину, що виросла в сім'ї, де немає любові або не прийнято її висловлювати зовні, проявляти ніжність до інших. Її життєвою позицією стане ескапізм, втеча від любові і прихильності. Те ж саме може статися, якщо нерозумні батьки, вчителі або інші дорослі привчають дітей вважати, що любов і ніжність наче непристойні, смішні або нечоловічі. Наприклад, багатьом дітям кажуть, що ніжність – це слабкість» [3, с. 11]. Стаючи дорослою, така людина замикається від зовнішнього світу, який уявляється їй жорстоким. Якщо якійсь людині вдається відкрити для такої особи ніжність, вона переживатиме сильну прив'язаність до неї.

А. Адлер пише, що забагато ніжності у вихованні так само шкідливе. «У розбещеної дитини розвивається надмірна і ненаситна жага любові, а в результаті вона прив'язується до когось – небудь і не бажає відв'язатися. Грунтуючись на неправильно витлумаченому особистому досвіді, дитина настільки перебільшує цінність любові, що робить висновок, нібито її любов накладає на оточуючих дорослих певні обов'язки» [3, с. 12]. І відповідно починає вимагати від них турботи про неї.

Тож наша можливість та спосіб любові починають формуватися з дитинства. Ми починаємо любити себе так, як любили нас наші батьки. І це лягає в основу якостей нашої душі. При цьому, наш дух є спостерігачем цього процесу і, якщо він споглядає цей процес беземоційно, це може вносити певну холодність у ставлення до себе, і навіть незадоволеність собою. Що в свою чергу буде викликати внутрішню метушню, і зокрема, складності з ідентифікацією свого призначення. Уникнути цього можна лише через ніжність до себе. На нашу думку, саме ніжність до себе відкриває шлях до глибинної любові себе і забезпечує сприятливу атмосферу для становлення стійкості самоідентичності.

М. Шелер схилився до думки, що «особистість – це конкретна єдність, сутність якої полягає в різноманітності актив і очолюється емоційністю духу» [4]. Нам імпонує таке визначення, проте, на нашу думку, емоційність – не царина духу, але він спроможний на глибинне відчуття. І одним з них може бути ніжність до себе (до душі), яка у виконанні духа в мові висловлюється через певні слова з префіксом «спів», такі як співчуття, співпереживання. Коли наш дух поділяє почуття нашої душі (хоча і не здатний їх переживати), він співчуває. І це співчуття має висловлюватися як ніжність. Тобто, дух може поділяти будь-яке переживання, що виникає на нашому внутрішньому екрані, який споглядає дух. Це можуть бути радість, горе, втрата, злість, жалість, страх, вдячність чи будь-яке інше почуття. Співпереживаючи, яке, на рівні духа, ми маємо бути ніжними з собою, ставитися лагідно до цього стану.

Ніжність нашого духу до нашої душі дає їй міцну підтримку, і це формує простір для становлення стійкості самоідентичності взагалі і зокрема для знаходження відповіді на запитання «Для чого я живу?» Саме ніжність до себе на рівні духу висловлює нашу турботу про себе, ми неначе самі собі надаємо те плече, на якому можна поплакатися, стаємо самі собі тим, до кого хочеться прийти поділитися радістю. Щоб з нами не відбувалося, споглядаючи це, дух має залишатися співчуваючим і ніжним. Саме ця ніжність буде давати сили нашій душі розвиватися далі. Наш внутрішній чоловік, як носій волі, буде приймати рішення, внутрішня жінка буде допомагати їх реалізовувати.

Коли ми глибинно приймаємо себе, а саме таке прийняття виникає, якщо ми здатні, споглядаючи своє життя, співчувати собі і ставлячись до себе ніжно, – ми є тією людиною, яка визнає себе. І в цьому випадку ми в меншій мірі потребуємо схвалення, визнання ззовні. Ба більше, ми перетворюємося на об'єктивних критиків себе; зникає внутрішня потреба занадто пишатися собою, бо надмірна гордість виникає здебільшого як відповідь на чесь неприйняття нас або перебільшення наших досягнень. А також нам стає непотрібним егоїзм, який часто виникає зокрема як неможливість інших співпереживати нам. Завдяки співчуттю і ніжності до себе ми взагалі стаємо самодостатніми і значно знижується рівень деструктивних проявів особистості. Адже у нас є постійне джерело любові до себе – ніжність і співчуття нашого духу до нас самих. І саме через цю любов, душа вдячна духові, – ми вдячні самі собі, прагнемо стати ще кращими. Недарма ніжність має «-ість». Саме ця ість присутня в цілісності, стійкості, самоідентичності, гармонійності. Тож вважаємо ніжність вдалим словом для передачі конструктивного ставлення нашого духу до нас самих.

Наголосимо ще раз, що деструктивним відношенням до себе на рівні духу, є холодність. Коли, споглядаючи власні душевні переживання та дії, ми не здатні їх прийняти з ніжністю. І наш дух неначе мовчить. Саме в такі періоди, на рівні власної чоловічності, ми можемо стати жорстокими до себе, а на рівні жіночності – можемо жаліти себе. Обидва варіанти ведуть до втрати контакту з власною духовністю. А також роблять неможливим конструктивну ідентифікацію себе і свого призначення.

Отже, ми вважаємо, що саме на основі ніжності до себе на рівні нашого духу, формується любов до себе – на рівні душі. Коли між внутрішніми чоловіком та жінкою виникає «краса стосунків – гармонія внутрішнього і зовнішнього, духовного і душевного начал у людині та світі людини» [5, с. 313]. На рівні душі між ними також присутня ніжність, але вона більш дієва, ніж чуттєва (як у випадку з духом). Ніжність до себе на рівні душі може вилитися у ніжність до іншої людини чи до власного тіла (коли себе хочеться погладити, проявити турботу про своє тіло). Ніжність на рівні душі виникає, коли людина «світиться від щастя» і їй хочеться поділитися цим теплом з іншими: обійняти когось чи допомогти йому чимось.

Ми припускаємо, що можуть існувати і інші види ніжності. Нажаль, цей феномен недостатньо розроблений в філософії. Однак, для нас є значимою саме ніжність на рівні власного духу як спосіб вираження безумовної любові до себе та прийняття себе. Останні два поняття

менш плідні при описанні конструктивного відношення духу людини до самої себе. Адже «любов» занадто абстрактне поняття, а «прийняття» може спонукати нас до самокритики. Тоді як ніжність означає бути ласкавим до себе, вибачати себе. Споглядаючи свій стан душі (життя) на рівні духу, ми поділяємо його, ставимося до себе ніжно. І це є гарантією того, що ми не впадемо в крайню прояви того стану (яким би він не був). Адже крайнощі – це завжди деструктивність.

І коли ми намагаємося визначити, для чого ми живемо, якщо всередині нас на рівні духу холодність, ми здатні впасти в крайнощі. Тоді як ніжність духу в такій ситуації має надихати нас до терпіння, яке необхідне при пошуках себе, тому що потрібен час, щоб ми змогли знайти орієнтири того, якими хочемо стати та розвинули певні якості в собі. За умови ніжності до себе на рівні власного духу, – ми будемо насолоджуватися кожним етапом пошуку себе, і це забезпечить нам конструктивне проходження тривалого періоду становлення себе.

Тож в ніжності духу людини до самої себе секрет стійкості її самоідентичності. І саме така ніжність допоможе особистості знайти сенс свого життя.

Однак ми зазначили, що іншою перешкодою на шляху ідентифікації людини, для чого вона існує, є боротьба за абсолютне знання. Щоб краще зрозуміти цю проблему, попередньо дослідимо більш детально питання пошуку себе.

Коли людині вдалося прорватися до власної душевності та духовності, очистити їх від шаблонів існування, з'ясовано, хто я, який я, і повстало питання «Для чого я живу?», – особистість перейшла між пізнання себе і вступає в поле творчості себе. Однак, поки що це нова сфера діяльності для людини і тому проблематична. Перше, що хочеться зробити – пізнати сенс свого буття. Застосувати ті ж методи, як і у випадку пошуку відповідей на запитання «Хто я?» та «Який я?», тобто звернутися до класичних герменевтики та компаративістики.

І людина починає шукати свої здібності, зіставляти їх зі своїми можливостями, порівнювати свій досвід з досвідом тих людей, які вже визначились в житті.

І якщо ми говоримо про особу з високим рівнем свободи, незалежності від думки інших, – вона починає тонути в цьому питанні. Адже кожна людина обдарована (має талант), але ця обдарованість потребує розвитку, тож за рідким виключенням, ідентифікуючи свою здатність до чогось, – наприклад, до малювання, людина здатна набути впевненості в собі, що це її призначення – бути художником.

Звідси популярним є винесення призначення особистості в область абстрактного, чогось на кшталт, «бути щасливим». І щастя при цьому, в більшості випадків, полягає в тому, щоб знайти кохану людину, народити дітей, мати улюблену справу, роботу яка подобається, жити в достатку. І зрештою – бути як всі. Власне немає нічого поганого в цій універсальній відповіді на запитання «Для чого я?» Та є одна велика складність – всього цього досягти. Тож часто буває, що особистість погоджується на компроміс – «здаватися щасливою», ніж дійсно глибинно відчувати себе такою. А отже, головним стає не якість всіх цих категорій, а їх наявність. Та ця проблема занадто типова щоб в неї заглиблюватися. Людина, яка прагне

до самоідентичності, яка зреклася всього загального і намагається створити власне щось, зазвичай стикається з іншою проблемою, – широта вибору.

Внутрішні орієнтири, як правило, не настільки сильні, щоб на рівні відчуття можна було зрозуміти, – ось це моє призначення. Тож більшість шукачів власної ідентичності прагнуть зрозуміти цей світ, осягнути його. А оскільки в світі існує безліч можливих сенсів, дослідити всі і обрати свій стає не під силу. І звідси може виникнути вперта боротьба за «абсолютне знання» чи відчай і, швидше за все, повернення до таких як всі.

У людини, що прагне набути самоідентичність, часто виникає дуже сильне бажання «пізнати сенс», відкрити істину... Вона починає активно боротися зі с-відомістю, її не влаштовує ось це «с-» у відомості сущого. Вона мучається, страждає, і через ці переживання наближається до усвідомлення того, що неможливо пізнати істину.

Однак ми припускаємо, що її можна відчутти. На рівні відчуття істина – це любов. І зрозумівши це, важливість форми вираження сенсу відходить на другий план. З'являється усвідомлення того, що сенс нашого життя – це поле для нашої творчості. А призначення людини – у збільшенні любові, і ми живемо для того, щоб любити. Любити себе, інших, життя. І ця любов включає в себе турботу.

М. Шелер стверджував, що любов передує пізнанню, що саме вона збуджує нас до пізнання і воління, – вона навіть є матір'ю самого духу і розуму» [6, с. 3]. Цю думку можна прокоментувати цитатою з Біблії: «Бог є любов» [7, Ін. 4, 8]. А оскільки дух людини є індивідуальним за суттю, однак божественним за природою, то він співпричетний до любові, яку нам слід в собі відкрити. А якщо точніше – усвідомити.

М. Бердяєв, міркуючи про гносеологію, писав: «скільки б пізнання не протиставляло себе життю і не сумнівалося в можливості пізнати життя, воно саме від початку є життя, породжене життям і відображає долі життя» [8, с. 4].

Саме через існування такого парадоксу в пізнанні, ми схильні розглядати його, як боротьбу за абсолютне знання. Коли нам немов хочеться вийти з власної свідомості і осягнути її цілком, зокрема щоб точно усвідомити своє призначення.

М. Мамардашвілі писав, що «боротьба зі свідомістю означає, що прагнення людини, свідомість перестає бути чимось спонтанним, що належать до природи, автоматично функціонуючим. Свідомість стає пізнанням, і на цей час (слово «час» тут не має фізичного сенсу) перестає бути свідомістю і як би стає *метасвідомістю*» [9]. Отже, спробу людини піднятися над свідомістю філософ назвав входженням у метасвідомість. Однак нам здається, що це поняття буде виправданим і доречним, якщо людина може залишатися у метасвідомості більшість свого часу. На нашу думку, це можливо через метапозицію духу людини по відношенню до її душі. Саме за таких умов нам вдається і бути в свідомості, і охоплювати нашу свідомість (на рівні душі).

Тобто це означає, що боротьба за абсолютне знання має розгортатися на рівні мікрокосму, і вона знаходить примирення з буттям через піднесення нашого духу в позицію метасвідомості. За таких умов відпадає потреба пізнати весь світ, щоб визначити власне призначення.

Наш розум перестає блукати в безмежних просторах свідомості і знаходить опору для визначення нашого призначення. Адже наш дух, з одного боку є нашим, персональним, а з іншого, – він бере початок у вічному, презентує абсолютне.

Виходячи з цього, можна стверджувати, що наш дух є Іншим для нас. У М. Бубера ми знаходимо схожі думки. Філософ міркує про «вроджене Ти», яке кожна людина намагається пізнати. Воно вроджене і зрощене з нами, бо ми можемо розгортати з ним взаємодію навіть умовно об'єктивуючи частину себе. Філософ зауважує, що колись «людьми заволоділо непереборне бажання міркувати про їх Вічне Ти як про певне Воно. Але всі імена Бога залишалися священними; бо вони були не тільки промовою про Бога, а й промовою, зверненою до Нього» [10, с. 25].

Бубер вважає спробу пізнати «Ти» всередині себе деструктивною для людини, адже в цьому випадку воно знаходиться в «Я», і тому така спроба вестиме до роздвоєння особистості та до різних ілюзій.

Ми погоджуємося з цією думкою в тій мірі, в якій є руйнуючою думка, що «Я – Бог». Однак, в наш час не вистачає діалогічності людей з чимось вищим.

З психоаналізом у людську свідомість увійшло «Воно», яке не несе етичної цінності і може заміщати наше вище вроджене «Ти». Що зауважував і М. Бердяєв: «свідомість здійснює велику роботу щодо підсвідомого, яке не має свого обличчя, але воно схильне заперечувати можливість надсвідомості і закривати шлях до надсвідомого» [8, с. 51].

Разом з тим, якщо за таке «Ти» брати Бога, то можна перебувати в «Дусі істини, який від Отця сходить» [7, Ін. 15, 26]. І який можливо прийняти лише у діалозі.

Тож сучасній людині, далекій від середньовічної релігійності, варто розпізнати для себе Ти, яке коріниться у вічному, тоді вона набуває чуттєвості і до власного голосу совісті, який, на думку Бубера, має слідувати за нашим виконанням свого призначення. Бубер, посилаючись на думку К. Г. Юнга про те, хто має призначення, той чує внутрішній голос [11, с. 98] стверджує, що призначення має кожен, але багато людей його уникають [12, с. 34]. Можливо, так відбувається через їх слабку діалогічність між духом та душею.

Тож, якщо наш дух є носієм згаданого вродженого Ти, а «на місце совісті поставити душу» [12, с. 34], ми маємо прийти до плідного діалогу між ними. Цього вдається досягти, якщо ми будемо культивувати ніжність нашого духу до власної душі (до речі Бубер писав саме про «лють і ніжність» [13, с. 84] Бога) і в любові до духу, вона буде трансцендувати до вищих цінностей. Це надихатиме і даватиме їй сили діяти відповідно до власного призначення.

В історії філософії існують різні проекти смислу життя людини. М. Гайдеггер, ставлячи питання про сенс буття, визначає його основну характеристику – присутність, і стверджує, що «його екзистенціальний зміст є турбота» [14, с. 24] Л. Бінсвангер доповнює цю ідею і «залишає одиночному модусу людського існування Гайдеггерівську назву «турбота», а дуальному і плюралічному (Буття–разом) дає спеціальну назву – Любов» [15]. Після прочитання «Буття і Часу» Гайдеггера, Бінсвангер казав, що книга справила на нього пригнічуюче враження: «Любов стоїть на холоді

в цьому проєкті Буття». Бінсвангер акцентує різницю між Турботою і Любов'ю. Більше того, він вважав Любов онтологічною протилежністю Турботи» [15]. І наголошував на тому, що людське буття має бути «спів-буттєвістю» в любові.

Для Бердяєва сенс можливо пізнати лише в нашому духовному світі. Тож якщо ми хочемо пізнати щось відносно зовнішнє по відношенню до нас, спочатку ми маємо «впустити» це в наш внутрішній світ, а отже, відчутти, усвідомити, пережити це. Звідси філософ наголошує на необхідності певної творчої активності задля пізнання, без якої воно не можливе. Разом з цим, філософ зауважував, що «сенс не в об'єкті, який входить в думку, і не в суб'єкті, конструюючому свій світ, а в третій, не об'єктивній і не суб'єктивній сфері, в духовному світі, духовному житті, де вся активність і духовна динаміка. Якщо пізнання відбувається з буттям, то в ньому активно виявляється сенс, тобто просвітлення темряви буття. Пізнання є самим духовним життям. Пізнання відбувається з тим, що пізнається» [8, с. 9].

Отже, «пізнання в бутті відбувається і є внутрішнім спів-буттям в бутті, зміною буття» [8, с. 11]. Погоджуючись з цим твердженням, ми ще раз підкреслюємо, що проблема боротьби за абсолютне знання може вирішитися лише у співбутті. І це можливо через надання нашому духові метапозиції. Саме наш дух є носієм абсолютного в нас самих. І, займаючи позицію споглядання нашої душевності, а також тілесності (що, по факту означає – нашої життєдіяльності) – він знімає напруження в їх активності через зняття їх надмірної значимості. Адже по відношенню до вічності, вони важливі, однак ми можемо ставитися до них з більшою легкістю. Тоді як перебуваючи в межах кінченості – що трапляється, коли наша свідомість лежить в просторі душевності, нам частіше за все видається надзвичайно важливим кожне наше рішення. Ми самі стаємо тотожні тим переживанням та діям, і нам важко усвідомити, що вони – це ще не всі ми; що ми є чимось значно більшим. І за таких умов реалізація нашого призначення може бути занадто напруженою, або навіть виходить в деструктивність. Все це не дозволяє нам бути по-справжньому щасливими. Адже щастя – це ще одна категорія, якою позначають сенс життя. Хоч вона також є неоднозначною.

Бердяєв намагався розвіяти пусті балачки про щастя, і стверджував, що «людина є істота ірраціональна і прагне до страждання, а не обов'язково до щастя. І це підтверджується сучасною психологією і психопатологією. Мазохізм і садизм глибоко властиві людській природі. Людина є істота, яка мучить себе та інших і відчуває від цієї муки насолоду. Людина зовсім не прагне до щастя. Таке прагнення було б безпредметним і безмістовним. Людина прагне до предметних благ і цінностей, володіння якими може дати щастя і блаженство, але саме щастя і блаженство не може бути свідомою метою» [8, с. 54]. Адже, коли людина прагне бути з іншою людиною, бо начебто її любить, вона не прагне до щастя, а хоче бути разом з тією людиною, навіть якщо знає, що при цьому доведеться багато страждати. Такий підхід, на думку Бердяєва, допоможе уникнути ілюзій та міражів щодо феномену щастя.

Протилежним був підхід у З. Фрейда. Мислитель відповідав на запитання про сенс людського буття в ключі

прагнення людей бути щасливими. «Сенс людського життя, по Фрейду, – бути щасливим, отримувати різного роду насолоди, задоволення і уникати хвороб і нещастя. Зауважимо, що він дає ряд рекомендацій, слідуючи яким можна бути щасливим. До них вчений відносить, перш за все, любов – можливість любити і бути коханим. При цьому Фрейд високо ставить одну з форм любові – статеву, вважаючи її сильним досвідом «приголомшливої насолоди». Крім того, він визнає, що людина відчуває велике задоволення, коли насолоджується прекрасним – красою природи, досконалістю людських форм, художніми творами. Велике значення має також радість творчості художника при втіленні образів його фантазії, радість вченого при вирішенні наукових проблем і пізнанні істини; задоволення людині приносить і професійна діяльність, коли вона обрана вільно» [16, с. 2].

Іншим цікавим підходом до пошуку людиною свого місця в світі є проєкт В. Франкла. В його логотерапії він створив цілий ланцюг пошуку смислу, ланками якого є совість, відповідальність, певна випадковість – момент, і діяльність людини.

Мислитель був переконаний, що людина сама для себе відкриває сенс, при цьому наголошував, що «сенс повинен бути знайденим, але не може бути створеним» [17, с. 13]. Створити людина може якийсь суб'єктивний сенс, по факту – ісенітницю. В той час, коли «при сприйнятті сенсу мова йде про виявлення можливості на тлі дійсності. І ця можливість завжди єдина» [17, с. 13].

Сенс, на думку філософа «це кожного разу також і конкретний зміст конкретної ситуації. Це завжди «вимога моменту», яка, однак, завжди адресована конкретній людині» [17, с. 14]. І вказати нам на неї, за В. Франклом, має наш голос совісті. Тож, оскільки «совість – це орган смислу» [17, с. 14], то і виховання має бути направлене на те, щоб «людині вистачило чуттєвості почути вимогу, яка є в кожній окремій ситуації» [17, с. 14].

Отже за Франклом, сенс є в кожній ситуації і ми маємо його знайти, прислуховуючись до власної совісті. Філософ стверджує, що існує три шляхи, за якими людина може знайти свій сенс. «По-перше, вона може углядіти сенс у дії, в створенні чого-небудь. Крім цього, вона бачить сенс в тому, щоб пережити щось, вона бачить сенс в тому, щоб когось любити. Але навіть в безнадійній ситуації, перед якою вона безпорадна, вона за певних умов здатна бачити сенс. Справа в позиції і установці, з якої вона зустрічає свою долю, яку вона не в змозі уникнути або змінити» [17, с. 14]. До цього філософ додає, що щоб віднайти сенс потрібно вміти відступити на задній план, бути здатним до певного самозречення, бути відкритим світові. Це вдасться якщо усвідомлювати, що реалізуючи сенс, ми реалізуємо себе. І це значно значиміше і на виході принесе нам набагато більше задоволення ніж певна самозакікленість. Яку, до речі, можна визначити як жалість до себе.

Українська дослідниця проблем філософії людини С. Крилова зазначає, що «жалість до себе – це, по-перше, закикленість на нинішньому стані. Це нездатність побачити власні перспективи. А, по-друге, установка на те, що *всі проблеми викликані зовнішніми причинами*» [18, с. 49]. На думку авторки, їй має протистояти любов до себе, «*яка означає віру в свої перспективи і прийняття відповідальності за власні проблеми*» [18, с. 50].

Філософ додає, що «любов до себе – це спрямованість на свою особистість, духовне і душевне начало в собі» [18, с. 203]. На нашу думку, така спрямованість має проявлятися як ніжність до себе. Саме ніжне ставлення до себе заохочує до віри в себе та самовідповідальності. Без ніжності до себе у людини просто не буде натхнення піклуватися про себе, лише з горя чи від іншого великого нервового напруження, або через пристрасть до себе (позначимо нею всі деструктивні види любові до себе) особистість мов під примусом буде брати відповідальність за себе та турбуватиметься про себе.

Без ніжності до себе (на рівні духу) та збуджуючої радості (на рівні душі) людина не здатна відчувати повноту життя, не може пробачати собі, що веде до впадання в стани жорстокості до себе, пристрасті або жалості. Тож ніжність до себе є фундаментом любові до себе. Однак зазначимо, що слід бути уважним, надмірна ніжність до себе може породити пристрасть. На думку С. Крилової «пристрасть до себе заціклює на тілі і присипляє особистість» [18, с. 201]. Тож ніжність має завжди залишатися в царині духу, а на рівні душі – чоловічого та жіночого має діяти совість, відповідальність, турбота.

Таким чином, необхідність постійного смислу, що змінюється, можна пояснити недостатнім знанням себе, і як наслідок, недостатнім рівнем відповідальності та турботи про себе. Однак саме недостатнім, бо, якщо людина здатна знаходити сенс в кожній новій ситуації свого життя – вона турбується про себе. Разом з тим, якби вона знала своє призначення, то могла б бути вірною йому і реалізуватися в більш повній мірі, не витрачаючи часу на тимчасові смисли.

М. Фуко писав, що людина добре про себе піклується «якщо ви онтологічно знаєте, хто ви такі, тобто якщо ви знаєте ще і на що ви здатні; якщо ви знаєте, що таке для вас бути господарем в місті, бути господарем будинку в oikos'e; якщо ви знаєте, чого ви повинні боятися і чого не повинні; якщо ви знаєте, на що слід сподіватися і, навпаки, що має бути для вас абсолютно байдужим; нарешті, якщо ви знаєте, що у вас не повинно бути страху смерті» [20, с. 251–252].

Отже, виходячи з усього вищесказаного, ми схилиємося до думки, що колись слід взяти відповідальність за свій талант, який очевидний для кожної людини і прийнятні рішення розвивати його і бути вірним йому. Однак це не означає, що смисл всього життя лише в ньому. Ми можемо вносити в наше життя і тимчасові смисли, у будь-якому разі кожна людина має певні обов'язки перед собою та світом і має їх виконувати паралельно з реалізацією власного дару, але не всупереч йому. Тож гармонійне поєднання реалізації свого проекту і виконання тимчасових смислів є мистецтвом співбуття людини і світу. Досягти його людина зможе, підносячи свій дух до метапозиції та ставлячись до себе ніжно.

І зрештою особистість має прийти до того, що «сенс життя людини – це саме життя, прекрасне і радісне, несуче людині щастя [16, с. 2]. Яке ростиме за умови нашої «середньої праці», адже дійсно *«немає більшої радості, аніж жити за покликанням»* [21]. А пошук свого призначення – «це немов пошук своєї гармонії в Світі, Космосі, Універсумі» [22, с. 1]. І вона неможлива без ніжності до себе та творчого співбуття з іншими.

Список використаних джерел

1. Фромм Э. Человек для себя / Эрих Фромм. – М.: Астрель, 2012. – 314 с.
2. Адлер А. Наука жить / Альфред Адлер. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Adler/_Nauka_index.php
3. Адлер А. Понять природу человека / Альфред Адлер. – URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=126637>
4. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / Л. А. Чухина. – URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/sheler/sheler_ch.htm
5. Хамитов Н. История философии. Проблема людини та її меж / Н. Хамитов, Л. Гармаш, С. Крылова. – К.: КНТ, 2015. – 396 с.
6. Шелер М. Ordo amoris / Макс Шелер. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml>
7. Библия. – URL: <https://www.bibleonline.ru/>
8. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2010. – 480 с.
9. Мамардашвили М. К. Три беседы о метатеории сознания / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – URL: <http://psylib.org.ua/books/mampg01/index.htm>
10. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu1.txt>
11. Юнг К. Г. Конфликты детской души / К. Г. Юнг. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2016. – 336 с.
12. Бубер М. Затмение Бога / Мартин Бубер. – URL: http://krotov.info/library/02_b/ub/er_08.htm
13. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
15. Летуновский В. В. БИНСВАНГЕР И ХАЙДЕГГЕР. ЛЮБОВЬ И ЗАБОТА / В. В. Летуновский. – URL: <http://hpsy.ru/public/x1420.htm>
16. Маслихин А. В. СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА / А. В. Маслихин. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/smysl-zhizni-cheloveka>
17. Франкл В. Человек в поисках смысла / Виктор Франкл. – URL: <http://www.rulit.me/books/chelovek-v-poiskah-smysla-read-6849-1.html>
18. Крылова С. Психология красивой женщины: 10 запретных тайн. Опыт андрогин-анализа / С. А. Крылова, Н. В. Хамитов. – 3-е изд., испр. и доп. – Сумы: Университетская книга, 2016. – 318 с.
19. Кожарова Т. В. Понятия турботы в творчестве М. Фуко та М. Гайдеггера / Кожарова Т. В. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/ponyatie-zaboty-v-tvorchestve-m-fuko-i-m-haydeggera>
20. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко. – М.: Практикс, 2006. – 320 с.
21. Сковорода Г. С. Байка «Бджола та Шершень» / Г. С. Сковорода. – URL: <http://scovoroda.info/stories.php?page=27>
22. Артюхов, А. И. ПРОБЛЕМА ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ И СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА / А. И. Артюхов. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-prednaznacheniya-i-suschnosti-cheloveka>

References

1. Fromm Je. Chelovek dlja sebja / Jerih Fromm. – М.: Astrel', 2012. – 314 s.
2. Adler A. Nauka zhit' / Al'fred Adler. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Adler/_Nauka_index.php
3. Adler A. Ponjat' prirodu cheloveka / Al'fred Adler. – URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=126637>
4. Chuhina L. A. Chelovek i ego cennostnyj mir v fenomenologicheskoy filosofii Maksa Shelera / L. A. Chuhina. – URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/sheler/sheler_ch.htm
5. Hamitov N. Istorija filosofii'. Problema ljudyny ta ii' mezh / N. Hamitov, L. Garmash, S. Krylova. – К.: KNT, 2015. – 396 s.
6. Sheler M. Ordo amoris / Maks Sheler. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml>
7. Biblija. – URL: <https://www.bibleonline.ru/>
8. Berdjaev N. A. O naznachenii cheloveka / N. A. Berdjaev. – М.: AST, 2010. – 480 s.
9. Mamardashvili M. K. Tri besedy o metateorii soznaniya / M. K. Mamardashvili, A. M. Pjatigorskij. – URL: <http://psylib.org.ua/books/mampg01/index.htm>

10. Buber M. Ja i Ty / Martin Buber. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu1.txt>
11. Jung K. G. Konflikty detskoj души / K. G. Jung. – М.: Kanon+ROOI «Reabilitacija», 2016. – 336 s.
12. Buber M. Zatmenie Boga / Martin Buber. – URL: http://krotov.info/library/02_b/ub/er_08.htm
13. Buber M. Dva obraza very / Martin Buber. – М.: Respublika, 1995. – 464 s.
14. Hajdegger M. Bytie i vremja / Martin Hajdegger. – М.: Respublika, 1993. – 447 s.
15. Letunovskij V. V. BINSVANGER I HAJDEGGER. LJUBOV' I ZABOTA / V. V. Letunovskij. – URL: <http://hpsy.ru/public/x1420.htm>
16. Maslihin A. V. SMYSL ZhIZNI ChELOVEKA / A. V. Maslihin. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/smysl-zhizni-cheloveka>
17. Frankl V. Chelovek v poiskah smysla / Viktor Frankl. – URL: <http://www.rulit.me/books/chelovek-v-poiskah-smysla-read-6849-1.html>
18. Krylova S. Psihologija krasivoj zhenshiny: 10 zapretnyh tajn. Opyt androgina-analiza / S. A. Krylova, N. V. Hamitov. – 3-e izd., ispr. i dop. – Sumy: Universitetskaja kniga, 2016. – 318 s.
19. Kozharova T. V. Ponjattja turboty v tvorčestvi M. Fuko ta M. Hajdeggera / Kozharova T. V. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/ponjatie-zaboty-v-tvorčestve-m-fuko-i-m-hajdeggera>
20. Fuko M. Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheski stat'i, vystuplenija i interv'ju / Mishel' Fuko. – М.: Praksis, 2006. – 320 s.
21. Skovoroda G. S. Bajka «Bdzhola ta Shershen'» / G. S. Skovoroda. – URL: <http://skovoroda.info/stories.php?page=27>
22. Artjuhov. A. I. PROBLEMA PREDNAZNACHENIJA I SUSHNOSTI ChELOVEKA / A. I. Artjuhov. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-prednaznachenija-i-suschnosti-cheloveka>

Pashynska A. V., post-graduate student of the Department of Philosophical Anthropology, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), agnessa.pashynska@gmail.com

Prerequisites of the solid selfidentity of human: tenderness to oneself and search for meaning of life

The article deals with the love of oneself and the search for the meaning of life as a prerequisite for acquiring a constructive solid self-identity of the individual. And also the connection of love to oneself with the search for its purpose by a person is considered. It is found out that a gentle attitude towards oneself at the level of one's own spirituality relieves the tension between the «internal» man and woman, which facilitates the process of identifying its purpose and opens up the possibility of creative co-existence. The spiritual tenderness of an individual with oneself is the foundation for the formation of a fruitful love for oneself, which should manifest itself as care about oneself. To find the meaning of life should level the thirst for absolute knowledge, which is possible due to the actualization and elevation of the human spirit.

Thus, the tenderness of the spirit and the finding of the meaning of life are the platform for gaining the constructive solid selfidentity of the individual.

Keywords: tenderness to oneself, meaning of life, selfidentification, spirituality, sincerity.

* * *

УДК 338.48.«20»

Бондарчук-Чугіна І. Ю.,

кандидат історичних наук, доцент кафедри,
Миколаївська філія Київського національного
університету культури і мистецтв (Україна, Миколаїв),
rubkaz65@gmail.com

Бойчева Н. М.,

магістрант, Київський університет культури
(Україна, Київ), rubkaz65@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ТУРИЗМУ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ХХІ СТ.

Визначено сутність «сучасного туризму» його особливості та актуальність в умовах глобалізації. Проаналізовані шляхи та стратегії сталого розвитку туризму в Україні.

Ключові слова: сучасний туризм, рекреаційний потенціал, культурно-історичний потенціал, туристичний регіон культурного туризму.

Сучасний світовий туризм перетворюється на глобальний чинник розвитку цивілізації, всіх її складових економіки, соціальної сфери, духовної культури. Туризм виступає як надзвичайно багатий за змістом і розмаїтий за проявами соціальний феномен. Своїми функціями – світоглядною, культурно-пізнавальною, соціальною, комунікативною, інтегративною, рекреаційною – він істотно впливає на людину, її ціннісні орієнтації, процеси самопізнання і самовдосконалення. За кордоном велику увагу приділяють збереженню культурної спадщини і організації культурного туризму. Міжнародна рада з питань пам'яток і визначних місць (ICOMOS), Європейська федерація культурної спадщини (Еуропа Nostra) координують зусилля країн з проблем використання пам'яток історії і культури у туризмі в Європі та світі в цілому, що сприяє соціокультурному та економічному розвитку країн та регіонів, розвиває міжкультурний діалог.

Проблематика туризму, у тому числі в її гуманістичному аспекті, активно розробляється зарубіжними та вітчизняними вченими.

Уперше в практиці українського туризму колектив висококваліфікованих фахівців різних галузей філософської та соціо-гуманітарної науки запропонував в збірнику «Філософія і культурологія туризму» саме теоретичний погляд на феномен туризму – його власне філософські, політологічні, історичні, культурологічні виміри та засади [8].

Навчальний посібник «Філософія туризму» Київського університету туризму, економіки і права став першим помітним кроком у світоглядно-теоретичному визначенні туризму як феномена культури і цивілізації ХХІ століття, який безпосередньо впливатиме на підготовку фахівців сучасного рівня [9].

Філософський аналіз туризму як соціального інституту дає можливість представити туризм у гуманістичному, антропологічному, етичному, аксіологічному, комунікативному, культурологічному, соціологічному аспектах. Це дозволяє істотно поглибити розуміння туризму, усвідомити те, що поряд із соціально-практичною, бізнесовою існує і гуманітарна, духовно-культурна сутність туристської діяльності; розкрити надзвичайно важливу роль туризму як засобу комунікативної культури, впливового каналу народної дипломатії, що зближує народи та країни, сприяє їхньому взаєморозумінню і виробленню спільної загальнолюдської платформи для розв'язання нагальних глобальних проблем. У цьому аспекті головним об'єктом туризмознавства є не готелі, кемпінги, турбюро і агенції, а людина, яка подорожує.

У науковій літературі все частіше стала виникати тема, пов'язана з поняттям «культурний туризм». Одночасно є певні труднощі у чіткому визначенні вказаного поняття.

Широке його використання в багатьох роботах сучасних авторів дозволяє зробити висновок про те, що часто зустрічаються помилкові точки зору з цього питання. Так, низка спроб визначити це поняття зводилося лише до споживання туристами «культурного продукту»; проте, дане визначення ставить велику кількість питань, що залишаються без відповіді. Наприклад: що розуміти під «культурним продуктом», які види культури слід розглядати у даному випадку і т.п.