

Дыбина Ольга Витальевна

доктор педагогических наук, профессор,
заведующий кафедрой дошкольной педагогики
и психологии
Тольяттинского государственного университета

КУЛЬТУРНОЕ ОСНОВАНИЕ БЫТИЯ В ОНТОГЕНЕЗЕ

Аннотация:

Статья посвящена теоретическому анализу сущности бытия, человека как культурного артефакта. Представлен подход к вопросу о творчестве как общей способности человека. Рассматривается антропологическая особенность человека, взгляды А. Гелена на данный аспект проблемы. Обосновывается человек как культурный артефакт, его место в пространстве культурных и иных артефактов. Данная проблематика имеет многогранный характер.

Ключевые слова:

бытие, культура, человек как культурный артефакт, творчество, антропология, творчество в раннем онтогенезе.

Dybina Olga Vitalyevna

D.Phil. in Education Science, Professor,
Head of the Preschool Education
and Psychology Department,
Togliatti State University

THE CULTURAL BASIS OF EXISTENCE IN ONTOGENESIS

Summary:

This article carries out theoretical analysis of the essence of human existence as a cultural artifact. The approach considering creativity as a general ability of a human is presented. The author examines anthropological specifics of a person, describes views of A. Gehlen on the issue. The human being is considered as a cultural artifact, his place in the space of cultural and other artifacts is revealed. The subject matter under consideration is multifaceted.

Keywords:

existence, culture, human being as cultural artifact, creativity, anthropology, art in early ontogenesis.

В статье будем следовать методологическому правилу восхождения от абстрактного к конкретному. Внимание автора преимущественно сосредоточено на теоретических, методологических и практически существенных положениях, непосредственно относящихся к генезису творчества в раннем онтогенезе.

На основе идей «изначальной неспециализированности человека» и множественности бытия возможны два вектора понимания собственно культуры и культурного основания человеческого бытия в онтогенезе. С культурно-исторической позиции очевиден сдвиг в сторону культуры как основной человекообразующей детерминанты. Наиболее известным, можно сказать классическим, является подход, сформулированный в практическом материализме. Этот подход четко проводит различие между естественно возникшими орудиями производства и орудиями производства, созданными цивилизацией, что ведет к подчинению в первом случае природе, во втором – продукту труда. В условиях современности это подчинение продолжается до технологии производства продукта. Производство материальных условий жизни людей является одновременно их производством и воспроизводством как определенных людей, причем в пределах «царства необходимости».

В пределах такого «царства» человек (как первобытный, так и цивилизованный, то есть обученный) должен бороться с природой (внешней). Момент долженствования указывает на отсутствие или слабость естественной основы как специфически человеческой силы. Слова «борьба», «покорение», «господство» и другие косвенно выдают эту слабость, «изначальную неспециализированность». Им вторят термины экзистенциально-антропологической психологии: «заброшенность», «усталость», «страх» (не состояться), «одиночество» и т. д. При этом человек все же рассматривается как «коллективный», ассоциированный, как человек во множественном числе. Вместе с развитием человека расширяются его потребности. Таким образом, мы вынуждены констатировать факт инверсии в отношении «способность – потребность». В этой динамике ведущей становится потребность. Тем самым в онтогенезе способность и потребность распределяются между ребенком и взрослым. Расширение же естественной необходимости расположено в конкретном пространстве, именуемом чрезвычайно просто: «педагог – ребенок».

Педагог, по нашему убеждению, призван будить мысль ребенка, учить его видеть явление во всех его опосредствованиях, во всех связях с окружающим миром, а не односторонне. Из сокровищницы человеческой мудрости можно привести понятие «стакан» в определении В.И. Ленина. Вспомним, на притчу Бухарина о стакане он отвечает, что это не только стеклянный цилиндр и предмет для питья, но и третье – тяжелый предмет, годный для бросания, и четвертое – может служить как пресс-папье, и пятое – может накрыть бабочку для коллекции, и шестое – быть художественной ценностью, если на нем уникальная резьба. Тем самым В.И. Ленин как бы

безмерно расширяет для нас понятие «стакан», увязывает его с внешним миром. Педагогам как работникам гуманитарного цеха необходимо это «расширение» хорошо знать.

Вся человеческая практика, подчеркивал В.И. Ленин, должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины, и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. Диалектическая логика учит, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна» [1].

Как бы выиграла, на наш взгляд, педагогика, если бы с детьми разговаривали о предметах и вещах талантливо, даже возвышенно. Как, например, Фарадей о свечке, как Фламарион о звездах! Человек, в данном случае педагог, несет в самом себе связь мышления с деланием, сознания с нравственностью, разума с поведением. Этот принцип, думается, стоит того, чтобы зафиксировать его в памяти, положить в основу педагогической деятельности, ориентироваться на него при сообщении ребенку новой информации.

Вместе с «ассоциированным» человеком вводятся такие необычные (на первый взгляд) понятия, как «общественный обмен вещами», «общественный обмен энергии», «общественный обмен информацией». Органическая специфика человеческого бытия зачастую трактуется как слабость или преимущество. В лучшем случае органическая составляющая человеческого бытия в снятом виде (термин «снятие» восходит к Г.В.Ф. Гегелю и в преобразованном виде используется в различных философских построениях) уходит в основание. Меняется характер детерминации и обусловленности. В культурно-исторической концепции Л.С. Выготского высшие психические функции надстраиваются над органикой и используют ее механизмы. В силу этих причин ученый придает высокую культурную ценность орудию и знаку (как собственно психическому и психологическому инструменту) в развитии ребенка. Для С.Л. Рубинштейна органика есть необходимое условие превращения внешней детерминации во внутреннюю или в самодетерминацию (внешнее действует и осуществляется через внутреннее).

Вопрос о творчестве как общей способности человека в ряду «возможность – способность» – «общая способность – потребность» получает конкретное развитие в социально-антропологическом знании. Категории «бытие», «свобода», «творчество», «развитие» и т. д. одинаково присутствуют как в социальной антропологии, так и в педагогической антропологии, но в различных значениях и смыслах.

В социально-исторической практике «на место обусловленной природой потребности ставится потребность, созданная исторически». Потребности на культурно-исторической основе «расширяют царство естественной необходимости», но не отменяют его вовсе. «Обусловленная природой необходимость исчезает в своей непосредственной форме». Вместе с тем «это все же остается царством необходимости». Социально-экономическая необходимость накладывается на естественную необходимость, либо «расширяя» ее, либо утрируя, или ослабляя, или усиливая. Но естественное принадлежит живому отдельному индивиду, а историческое – тому же индивиду, взятому как «ассоциированный производитель». Противоречие между необходимостью и свободой проходит внутри отдельного индивида. Это определенное для человеческой истории сечение, противоречие между родовым и индивидуально-личностным бытием человека.

Соответственно происходит развитие самой способности к развитию на основе творчества. В этом случае ценность необходимости ограничивается «условием», а свобода возрастает в последовательности: «свобода от», «свобода для», творчество как условие «свободы для».

Человек как недостаточное в отношении приспособления к миру существо оказывается способным к «деятельности изменения этого мира в мир, пригодный для жизни» (А. Гелен). Эта деятельностная составляющая человеческого поведения и была раскрыта в предшествующем пункте. В этом аспекте концепт деятельности как объяснительный принцип проявляется наиболее полно. Органическое как природное и естественное в рамках такой логики нуждается в преобразовании, подгонке, покорении, употреблении. Деятельная сила отдельного человека выглядит как «общественная производительная сила».

К примеру, в трудовой деятельности как рациональной, подчиняющейся критериям целесообразности, эффективности и рентабельности, осознанная цель как закон подчиняет волю, желания, эмоции и ум человека. В горизонте такого видения проблема творчества переводится из потенциальной возможности в актуальную способность (наличную, уже имеющуюся у х-индивида), из возможности в вероятностно-статистическую константу. Иначе говоря, творчество распределяется как случайная величина, благодаря (и на множестве) множественности (дискретности) самого бытия человека. Творчество также рассматривается в «царстве необходимости («жить или не жить»). Антропологические основания творчества (прежде всего в онтогенезе) выносятся за скобки социально-исторической сферы.

Вместе с тем здесь и возникает проблема, ибо человек не является все же «побочным продуктом цивилизации». Д. Бонхёффер (протестантский теолог, сторонник христианской антропологии, расстрелян нацистами за несколько дней до окончания войны) в тюремных набросках ненаписанной книги так определяет ситуацию: «Прежде природа преодолевалась работой души, у нас же – всевозможными техническими средствами. Нам непосредственно дана уже не природа, а организация. Эта защита от угроз со стороны природы порождает новую угрозу со стороны самой организации». Природа понимается как внешняя и как внутренняя. И далее: «Вопрос в том, что защищает нас от угрозы со стороны организованных структур? Человек снова (!) предоставлен самому себе. Он со всем справился, но только не с самими собой. От всего он может застраховаться, но только не от людей. В конце концов, все сводится к человеку» [2, с. 281].

В унисон протестантскому теологу размышляет российский ученый, академик Д.С. Лихачев, который считает, что для развития общества необходимы меры по поднятию культуры в нашей стране. Представляется необходимым добавить – по поднятию культуры человека, начиная с раннего возраста.

Далее мы сформируем эту проблему в более общем виде. Обобщенность не помешает понять культурную составляющую творчества А. Гелена, Г.(Х.) Плеснера, представителей философии, культуры и культурной антропологии. Гуманистическая образовательная практика, чтобы быть успешной, требует понимания языка любого дискурса.

При упрощении ситуации, считаясь с основными требованиями исследования и оставаясь в пространстве культуры до постмодерна, можно выделить несколько подходов.

Г. Плеснер (1892–1985), защищая философскую антропологию как специфическую науку, считает ее несовместимой ни с философией (теорией) истории, ни с философией (теорией) культуры (в том виде, в каком они сложились в европейской философии в XX в.). Это позиция крайнего антиредукционизма, отрицания крайности как «духовного» происхождения человека, так и биологического. Человек, по Г. Плеснеру, есть непостижимая тайна бытия, определенностью которого является способность в своей деятельности постоянно выходить за пределы наличного, меняться, трансцендировать. Выше мы обозначили эту способность как общую творческую способность. Человек, по Г. Плеснеру, не «тело», не «душа», не «субъект», это психофизически нейтральное жизненное единство; это не теоцентрическое существо и не культурно центрическое существо, это вообще эксцентрическое существо: по отношению и к миру, и к своему телу [3].

«Отрицательные» результаты Г. Плеснера, кажется, мало чем могут привлечь внимание образовательной практики. И все же положительное интерпретирование возможно в нескольких пунктах. Во-первых, его критический скептицизм продуктивен и гуманистичен. Во-вторых, его понимание человеческого бытия как тайны предполагает бережное отношение к человеку (тем более важное для раннего онтогенеза). В-третьих, его категоричное неприятие односторонности и аналитичности позволяет предполагать, что творческая сущность человека является результирующим вектором всей совокупности отдельных предпосылок, обстоятельств и причин. Наконец, понимание творческой сущности человека требует не линейного, не одномерного мышления, а многомерного, скажем, «пространственного».

В дополнение к уже сказанному о А. Гелене добавим следующее. Представление А. Гелена о пространстве и времени как априорных и безусловных предпосылок любого опыта можно трактовать как «стремление» культуры создать такие регулятивные концепты, которые сохраняли бы человеку «свободу от ситуации» и вместе с тем не противоречили бы особенностям его органики, предохраняли бы ее от хаоса и неопределенности. В этом смысле априорность, видимо, имеет органические предпосылки. Не случайно первые геометрические образы не выходят за пределы евклидовой геометрии. Но сомнение возникает, если эти концепты понимать как единственно возможные, то есть как абсолютные (что противоречило бы и исходным органическим предпосылкам, по А. Гелену). Поэтому здесь есть проблема, о которой можно будет сказать только после разбора ситуации постмодерна.

Самой первой формой, в которой обнаруживается и развивается деятельная функция в онтогенезе, является игра (онтологические, культурные, психологические аспекты игры и ее значение для понимания и развития творчества далее будут анализироваться отдельно).

То, что человек «разгружает себя», по А. Гелену, есть обширная тема двустороннего рассмотрения. Установлено, что у человека отсутствуют врожденные программы движения. У него достаточно высокая пластичность движения, налицо абсолютность любого движения. Но ни один сенсомоторный акт движения не смог бы стать реальным, если отсутствует идеальная модель, цель, дистанция между носителем и самим движением. «Только когда развернуто поле проектов фантазии, все вариации и комбинации могут быть спроектированы заново, “в представлении”, в воображаемой картине движения и ситуаций, а само реальное движение становится направляемым, вторично вводимым рабочим движением» [4, с. 186].

Древние философы утверждали: тот, кто не поставил себе в жизни определенной цели, не может наметить себе и отдельных действий. «Зачем палитра тому, кто не знает, что делать с красками? Стрелок должен прежде всего знать свою мишень, а затем он уже приспособливает к ней свою руку, лук, стрелу, все свои движения. Нет попутного ветра для того, кто не знает, в какую гавань он хочет приплыть» [5, с. 4].

Таким образом, антропологическую особенность человека А. Гелен видит «в необычной подвижности человеческого естества, в отсутствии у него прирожденных, специально приспособленных фигур движения, а весь трудный путь развития этого богатства есть одновременно путь разгрузки» [6].

А. Гелен, однако, пропускает один немаловажный факт, само собой разумеющуюся гуманистическую посылку: «природа» берется как положительная подоплека «культуры», а «культура» может быть только человекосозидающая. Для антропологии природное расположено в пространстве возможного, но с одним ограничением, характерным для биологического мышления – «обратимость – необратимость». Поскольку природа индифферентна культуре, «путь разгрузки» не обязательно может быть путем развития, возможен и деструктивный путь. Исследования Лоренца об агрессии, представителей культурного психоанализа К. Хорни и Э. Фромма, культуролога Й. Хейзинги (автора концепции *homo ludens* – человек играющий) и многих других подтверждают это. Нельзя равнодушно пройти мимо их предостережений. Общим требованием здесь остается расширение поля возможности, расширение останавливает необратимость и приобретает особую актуальность в период, когда человек начинает зависеть не от природы, а от содержания и форм того мира, который он сотворил сам.

Познавательная установка А. Гелена направлена на преодоление проблемы души и тела как проблемы дуализма. Для него «душа» и «тело» – лишь разные стороны одного общего антропологического феномена. Сенсорно-моторное движение ориентировано на вещь и отягощено вещностью. Вещь «возвращает» чувственные ощущения назад, тем самым превращая их в субъективные переживания. А. Гелен рассматривает язык исходя из элементарных движений и ориентаций, а мышление – исходя из языка. «Мышление есть представление, или символика второго порядка, оно зависит от сенсомоторной символики языка или движения руки» [7]. Иными словами, мышление позволяет психике, опираясь на тонкие семантические структуры речи, контролировать и образовывать себя постоянно, а не от случая к случаю.

Дать специальное, особое, личное заключение о позиции А. Гелена трудно. Это объясняется тем, что представленный (может излишне подробный) материал сложно оценивать из-за его близости к опыту обучения ребенка, к опыту только начинающегося взросления. О некоторых принципиальных различиях будет сказано далее. Сейчас же подчеркнем еще раз важность понимания необходимости рассматривать общие, принципиальные вопросы до частных.

У введения в антропологию К. Клакхона знаковое название: «Зеркало для человека». Образ зеркала – традиционный образ культуры и в то же время символ своеобразия человеческого бытия, его способности к познанию, пониманию и самознанию. Исторически собственная рефлексия культуры, ее самосознание («отражение отражения» и есть понимание, М. Бахтин) имеет такую последовательность [8].

Сначала определенность культуры задается через противопоставление «культура – природа», «культура – натура», «искусственное – естественное», «природное – человеческое», «вторая (первая) природа». В таком абстрактном разделении «природные», органические, естественные, антропологические аспекты человеческого бытия могут интерпретироваться как несущественные, а результаты философской антропологии (того же А. Гелена) – как маргинальные. Такие понятия, как «телесное сознание», «мудрость тела», «телесный разум», «одухотворенное тело», «очеловеченный дух» и т. д., не умещаются в узкие рамки абстракции. А куда отнести так называемые функциональные динамические органы (А. Ухтомский, Н.А. Бернштейн), которые становятся новообразованиями с органической основой в формах социокультурной деятельности, культурными артефактами (В.П. Зинченко)?

Отделение культуры от социальных и исторических закономерностей позволяет рассматривать культуру как совокупность способов организации жизнедеятельности человека, как своеобразную социокультурную технологию (В.А. Конев). Например, способность к ритуальному (здесь в широком смысле как способность к правилосообразному) поведению Конфуций считал неотъемлемым свойством человека. Такая способность характеризует человека как само- и себя порождающее существо. Раздел культуры и социума проходит по линии свободы и необходимости, за ней закрепляется «место» по ту сторону необходимости, сферы собственно материального производства (или производства и воспроизводства человека в форме тела). Антропологическая составляющая культуры с этого этапа осознания проявляется в дихотомии «вещь – человек», а в современном контексте «знак – человек» (человек – это система фраз, М. Горький).

М. Бахтин призывал не забывать, «что вещь и личность – пределы, а не абсолютные субстанции», «вещь и личность (субъект) как пределы познания» [9, с. 387]. Для разрешения задач нашего исследования важно различие между артефактом культурным и вещь-артефактом.

По ту сторону «царства необходимости», в «царстве свободы» необходимость мыслится для культуры как «сама продуктивная сила деятельности, сама творческая способность, присутствующая человеческой активности» (В.А. Конев). На этом уровне рефлексии культура и есть творчество, порождающая сила, а творчество – культурное качество человека. Культура предполагает человека «как то, ради чего существует, и как то, благодаря чему она существует» [10, с. 34].

Спрашивается, совместим ли последний тезис с положениями немецкой философской антропологии, достаточно подробно рассмотренными выше? В проекции основной темы и проблемы исследования творчества в онтогенезе возможны следующие замечания.

Во-первых, существующая на сей день культура направлена на человека, существует ради него и является непосредственно антропообразующей практикой. Подчеркнем – непосредственно, прямо и специально. И в этом смысле «мир культуры – мир человека, его дом, который он должен был выстроить, когда возникло противопоставление человека и природы» [11, с. 31]. Должен и смог. Опосредованно, окольно такой же силой обладает и практика в пределах «царства необходимости» с той разницей, что в ней стоит задача адаптации, социализации и т. п., тогда как в культуре антропосоциогенез принципиально индивидуализируется. Как – рассмотрим дальше.

Во-вторых, именно такая по содержанию культура может существовать как выражение тех антропологических свойств, о которых говорят А. Гелен и другие. Она существует только в поле антропологических оснований. Между ней и человеком нет антагонизма, взаимоисключения. На этой основе любые культурные феномены в принципе понятны (включая и трудности с истолкованием «каменных истуканов» с о. Пасхи). Иначе говоря, культура в своих посылках органична и естественна. Софокл сказал о комплексе Эдипа не меньше, чем З. Фрейд, но на другом языке. Используя образ Х.Л. Борхеса, можно сказать, что все возможные высказывания уже заложены в языке культуры, они существуют как актуальная бесконечность.

В-третьих, пока не созданы более мощные и эффективные средства, существующая культура остается единственным способом творческого развития из-за своей, скажем, органической матрицы. В этом смысле культура и антропология подобны. Органическое развитие человека и длительно, и специфично. Не будем забывать, что отдельный индивид «вырастает» из одной клетки, что он рождается, он «организм», а не «механизм» (Н. Бердяев). По меньшей мере именно в период раннего онтогенеза «показаны» способы культурного развития. Иначе говоря, подчинение человека культуре как зависимость уже от того, что создано им самим, не противоречит его собственной антропологической природе. Здесь мы наблюдаем идеальное совпадение антропологического с культурным. Такое становление можно назвать развитием на культурно-антропологической основе.

В-четвертых, для отдельного индивида (тем более в возрасте детства) мир культуры как дом, в котором он живет, представляется внешней средой обитания. Этот мир существует как данность в виде системы артефактов (или системы текстов в современной интерпретации). По определению артефакт есть искусственно сделанная вещь, новый неестественный синтез, комбинация различных предварительных аналитических результатов. Существует разница между техническим, культурным и человеческим артефактом. Технический артефакт по функциональному определению не может быть универсальным. Нельзя создать в принципе универсальную конструкцию (второе начало термодинамики по-своему формулирует такое ограничение). Система артефактов является системой дискретной. Универсальность «часов» или «календаря» является скорее культурной проекцией, а не техническим фактом. Здесь наблюдается зависимость человека от технического артефакта особого свойства (система «человек – машина»). Технический агрегат не есть органическая целостность.

Культурный артефакт создается не только для человека, сколько ради человека. Он является выражением (и продолжением) своеобразия именно бытия человека. В некотором роде культурный артефакт – это и модель человеческого бытия, и зеркало человека (включая и культурную антропологию). А. Гелен полагает поэтому, что «мы переживаем побуждение фантазий и образов ситуацией их исполнения, то есть в образах внешнего мира голодному мерещатся яства, а тщеславному – ордена» [12]. Новалис называет душу «внутренним внешним миром», а И. Кант говорит, что мы наполняем душу именно представлениями внешнего мира [13]. Можно предположить, что культура есть свое иное антропологии, есть «актуальный опыт и содержание внутреннего мира личности» (В.А. Конев).

Существенно то, что культурный артефакт как создание творческой деятельности человека существует как предмет только в возможности, как незавершенный продукт. Он не выпадает из производства при «потреблении» (что происходит с вещным артефактом), продолжаясь в самом

творчестве бытия человека. Лев Толстой без «Анны Карениной» – это другой человек. Культурный артефакт без Другого (человека) вообще не существует в этом качестве. В таком продолжении (и дополнении) незавершенность превращается в незавершимость (принципиальную, М. Бахтин). Индивидуализация как специфическая характеристика человеческого бытия бесконечна в пространстве культуры. Она ограничена только своим собственным содержанием.

Человек как культурный артефакт занимает особое, исключительное место в пространстве культурных и иных артефактов. Это культурно-антропологический артефакт не в значении плоскости «искусственное – естественное», а в значении искусства творческого порождения живой целостности. Мир культуры – это дом человека. М. Пришвин называет дом местом, где рождают, откуда уходят и куда возвращаются.

Наконец, в-пятых. Ребенок в доме культуры живет. Способ его бытия как культурно-антропологической категории есть жизнь и существование. Специальное и целенаправленное обучение знанию, опирающемуся на собственные знаковые средства, начинается в школе. У ребенка нет еще собственно внутреннего мира. Поэтому ему не доступен мир «духа» и смысла. Но ребенку вполне доступен мир «тела» культуры, потому что он сам «телесное бытие». Его бытие в культуре и культурно-антропологическое бытие начинается в таком качестве.

Следует еще раз вернуться к А. Гелену, чтобы показать возможности, способности и потребности ребенка, овладение которыми позволяет ему расти. Если бы у ребенка его побуждения переходили в действие необходимым и самоочевидным образом, они вообще бы не осознавались. Скорее всего, отношение к ним как проблематичным (или возможным) просто не имело бы места. Эта естественность перехода от побуждения к действию у ребенка невозможна по двум причинам. Сталкиваясь с незнакомым техническим или культурным артефактом, он не умеет еще обращаться с ними (феномен «отношения к незнакомому») по-человечески. Вместе с тем «человеческие побуждения, потребности и интересы специфически “внутренне” даны самому человеку, а именно в оболочке фантазий и образов предметов или ситуаций исполнения этих побуждений» [14]. Первое относится к сфере культуры, второе – к антропологии. Скажем, он хочет, но не может, и может, но не знает.

Второй момент А. Гелен называет «зиянием». «...Это слово должно означать, что человек в состоянии удерживать в себе свои побуждения и интересы, прекратить связь с действием, что может происходить или (в состоянии покоя) само по себе, или же умышленно, поскольку он не отдается им деятельно и тем самым они только и получают значение “внутренних”. Именно это “зияние” и составляет целиком то, что называют душой» [15]. Но то же самое происходит и в момент «работы» ребенка не с настоящими артефактами, а с их моделями, заместителями. Ситуация повторяется, когда ребенок употребляет вещи (обычные и понятные для взрослого) в свете своего образа видения и своих побуждений. «Зияние» А. Гелена можно трактовать как тайну, как скачок от одной модальности к другой, от антропологии к культуре. Предпосылкой для употребления вещей не по прямому назначению является различие в культурном артефакте между операционной, «эксплуатационной» составляющей (выражающей факт создания вещи «для» человека) и научной, технической основой, лежащей в ее производстве. К примеру, перемещение в пространстве на плоскости можно осуществить шагом, бегом, а можно на велосипеде. Техника перемещения при сравнении существенно различна с психодинамической точки зрения. Любопытно, что для управления виртуальным миром на дисплее была принята форма «мышки», – по легкости и антропологической доступности. И все же это еще не творчество и не игра. Здесь еще только возможность творчества и игры.

«В столкновении с вещами человек построил свои движения и развил их до такого многообразия, возможности которого не будут исчерпаны никем и никогда» [16, с. 182]. Вместе с развитием способности к действию идет и «проработка» всей полноты раздражений. Для ребенка характерно обращение со словами по аналогии с вещами (Л.С. Выготский связывает такую особенность допонятийного, «мифологического» мышления с неразвитостью способности дифференцировать «слова» и «вещи», ребенок, как и «примитив», воспринимает имя вещи как ее свойство). Варьирование и комбинирование вещей как уже данных, существующих в форме управляющей деятельности позволяет широко комбинировать сочетания «слов как вещей» и «вещей как имен». Для ребенка вещь становится предметом (движение от вещи к предмету и есть его развитие) двояко: как освоенная действием вещь и как освоенная в форме знака. Тем самым «телесное сознание» дополняется предметно-практическим сознанием.

Онтогенетическое развитие, на наш взгляд, является предметом формирования творчества, рассматриваемого нами в движении, логике: возможность – способность – способность к творчеству – потребность в творчестве. Такое концептуальное определение творчества является для нас базовым при определении содержания, выборе средств, методов работы. Становление ребенка как предметного существа возможно, безусловно, как творческий процесс. Выявление

этого процесса и обоснование соответствующих его природе образовательных практик – задачи последующих разделов нашего исследования (природа вещного мира, научные основы восприятия и осмысления предметного мира дошкольниками) [17, с. 6].

Ссылки:

1. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. М., 1970. Т. 42. С. 289–290.
2. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. 344 с.
3. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 96–151.
4. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 152–201.
5. Монтень М. Опыты. Т. 2. 1580 // Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3 т. Т. 2 / пер. с фр. М., 1992. 560 с.
6. Гелен А. Указ. соч. С. 187–188.
7. Там же. С. 189.
8. Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998. 352 с.
9. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров. 2-е изд. М., 1966. 445 с.
10. Конев В.А. Человек в мире культуры. Самара, 1996. 95 с.
11. Там же. С. 31.
12. Гелен А. Указ. соч. С. 191.
13. Там же.
14. Там же. С. 190.
15. Там же. С. 191.
16. Там же. С. 182.
17. Дыбина О.В. Творчество как сущностная характеристика человеческого бытия : монография. М., 2001. 96 с.

References:

1. Lenin, VI 1970, *Complete Works*, Moscow, vol. 42, p. 289-290.
2. Bonhoeffer, D 1994, *Resistance and obedience*, Moscow, 344 p.
3. Plesner, H 1988, 'Steps of organic and man', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 96-151.
4. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 152-201.
5. Montaigne, M 1992, 'Experience. Vol. 2. 1580', *Experience. Selected works in 3 vols.*, vol. 2, Moscow, 560 p.
6. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 187-188.
7. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 189.
8. Kluckhohn, K 1998, *Mirror for a man. Introduction to Anthropology*, St. Petersburg, 352 p.
9. Bakhtin, MM 1966, *Aesthetics of verbal creativity*, 2nd ed., Moscow, 445 p.
10. Konev, VA 1996, *People in the world of culture*, Samara, 95 p.
11. Konev, VA 1996, *People in the world of culture*, Samara, p. 31.
12. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 191.
13. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 191.
14. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 190.
15. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 191.
16. Gehlen, A 1988, 'On the taxonomy of anthropology', *The problem of man in Western philosophy*, Moscow, p. 182.
17. Dybina, OV 2001, *Creativity as an essential characteristic of human existence: a monograph*, Moscow, 96 p.