

10. Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала / Е. Л. Черткова. // Идеал, утопия и критическая рефлексия / отв. ред. В. А. Лекторский; РАН, Ин-т философии. – М.: РОССПЭН, 1996. – С.156 – 187.

Фришко А. І. – викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Одеського інституту фінансів УДУФМТ

УДК 130.3+101.8

ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО ПОНЯТТЯ «ДУХОВНІСТЬ»

У статті викладено аспекти теоретико-методологічного аналізу проблеми духовності, розглянуто натуралістичне, метафізичне та релігійне розуміння цього поняття.

Ключові слова:

В статье изложены аспекты теоретико-методологического анализа проблемы духовности, рассмотрены натуралистическое, метафизическое и религиозное понимание данного понятия.

Ключевые слова:

The article presents a theoretical and methodological aspects of analyzing the problem of spirituality, considered naturalistic, metaphysical and religious understanding of the concept.

Key words:

Проблема духовності вже друге сторіччя не зникає з інтелектуального горизонту. До її усвідомлення призводить відчуття недостатності духовності, дефіциту, відчуття того, що в суспільстві склалася атмосфера бездуховності. Ця ситуація робить проблему духовності як ніколи актуальною.

Перш ніж підійти до методологічних особливостей вивчення духовності, необхідно зупинитися на походженні цього поняття. Ряд філософів, таких як Платон, Аристотель, Г. Сковорода, П. Юркевич та інші, вважали, що поняття «духовність» є похідним від слова «дух» (лат. spirit) і означає рухоме повітря, повівання, дихання, носія життя [13; 3; 15]. Вперше відокремлення тілесного і духовного було проведено Платоном, який відзначив, що духовність є специфічною людською властивістю, а тілесне є нижчим, тобто тим, що закладено природою в людині [13]. Аристотель також відокремив ці поняття, але розглядав їх як рівні й однаково необхідні [3]. Г. Сковорода у своєму філософському вченні виділяв дві натури – внутрішню, або істинну, та зовнішню, або тимчасову і мінливу. І людина повинна жити таким чином, щоб розвивався її дух, серце було благородним, думки світлі [15].

Аналіз історико-філософських концепцій показав, що наявні істотні розбіжності в тлумаченні терміну «духовність» і це обумовлено тим, що чисельні філософські і релігійні течії використовують це поняття для узагальнення різних феноменів і станів, причому цим рівнем і обмежуються.

Між тим різні трактування духовності і погляди на процес її формування можна узагальнити в декількох теоретичних підходах, кожний з яких визначає певну концептуальну модель, в межах якої розуміються духовні утворення, духовний досвід і духовне вдосконалення людини.

Перша традиція дослідження духовності представлена концепцією, яка заперечує онтологічний статус духа. До неї належать натуралістичні концепції духовності, яка розглядає її як результат еволюції тілесно-душевних якостей, укорінених в людській сутності, і, яким властиві прагнення виключити при поясненні духовності будь-які посилання на надприродне.

Погляд на духовність в метафізиці та релігійній філософії протиставляє природне та духовне і онтологізує духовний початок або в якості імперсональної реальності, або в якості абсолютної Особистості, що творить. Постановка і вирішення духовно-моральних проблем в межах цієї традиції ґрунтується на твердженні, що духовне і матеріальне різноспрямовані за своїми направленостями, а тому гармонія між відчуттями, волею, розумом не становлять для людини ні природну, ні початкову даність; не є вона також і результатом виховання.

Отже, почнемо з натуралістичного розуміння духовності. Натуралізм в філософії представляє такий погляд на світ, згідно з яким «природа виступає як єдиний, універсальний принцип, що виключає «надприродне», який пояснює все суще» [16], незалежно від того, одухотворяється вона чи розуміється виключно з матеріалістичної точки зору. В натуралізмі дух і духовні феномени або взагалі не відокремлюються у якості специфічних, або розглядаються як похідні від природних. В

методології це приводить до розповсюдження принципів і методів природних наук на сферу пізнання духовних і соціокультурних явищ та елімінації з філософії метафізичних проблем, які не можуть бути вирішені цими обмеженими засобами. В етиці натуралізм висуває до життя вимоги узгодженості з фактами і законами природи (включаючи людську природу) усіх її духовних складників – моралі, релігії, духовної творчості.

Основою духовних явищ у натуралізмі є природні спонукання, природні здібності, біологічні ознаки або фактори, що обумовлюють «людську природу» – такі як інстинкти або боротьба інтересів.

Підстави натуралістичного трактування духовності були закладені в античності. Розквіт натуралізму, який представлений вченнями Епікура і стоїків, відноситься до епохи, «коли філософія починає цікавитися не стільки загадками космосу, скільки спробою вказати, яким чином у суперечностях і бурях життя людина може знайти таке потрібне їй і таке бажане їм заспокоєння, безтурботність, незворушність і безпристрасність» [2, с. 316]. У цей період грецька філософія все далі відходить від онтологічної і гносеологічної проблематики, пов'язаної з теоретичним дослідженням буття, і звужується до сфери особистої етики.

У натуралізмі Епікура основою етики є матеріалістична фізика, вільна від будь-якої релігії і містики. У природі Епікур не допускає ніяких надчуттєвих початків. Все існуюче виходить тільки з природних підстав і причин, що відкриваються в досвіді, тому не існує ніякого надчуттєвого знання. Незважаючи на те, що Епікур не заперечував буття богів, він їх поміщає за межами світу, в так званих «метакосміях», і заперечує будь-який вплив з їх боку на земне життя [12, с. 37].

Стоїки ж до духовних функцій відносили уявлення, судження, умовиводи, думки і бажання. Дотримуючись натуралістичного принципу трактування людини, стоїки вважають, що вона складається з тіла і «пневматичного тіла» – душі, поширюючи тим самим принцип тілесності не тільки на функцію відчуття, але і на ідеальні, духовні функції [12, с. 38].

Загальні уявлення про духовне життя, які були позначені античним натуралізмом, ще дуже вузькі. Метою людського прагнення і дії й стоїки, й епікурейці вважають щастя. У своєму прагненні до нього людина повинна спиратися на первинний природний потяг, який Епікур розумів як уникнення страждання, а стоїки розглядали як прагнення до самозбереження.

У Середньовіччі натуралізм втрачає свої позиції в європейській культурі, а в епоху Відродження натуралістична традиція знову набирає сили. Розуміння духовності отримує в ній нового звучання, адже під впливом секуляризації проблеми духу і духовності стали обговорюватися у зв'язку з людиною і заради людини. У духовній сфері секулярна тенденція виявляється у формі «антропологічного повороту», під яким розуміється рішуче звернення до людської суб'єктивності. Під впливом «антропологічного повороту» філософія трансформується в гуманістичне вчення про людську суб'єктивність, про людську культуру, а антропологізація обертається затвердженням антропоцентризму. Людина ставиться вище природи і в якомусь сенсі навіть вище абсолютного духу [11, с. 376].

В епоху Відродження з'являється особливий тип людини, якому М.О. Бердяєв дав назву «ренесансного». Ця людина не відмовляється ні від чого людського в собі, ніщо в ньому самого його не бентежить, навпаки, він прагне виразити себе у своїй творчості. У всіх доступних йому сферах ренесансна людина знаходить спосіб виявити свій суб'єктивний дух, злити його в творчому пориві з духом Божественним [4].

Якщо в античному натуралізмі духовне поглинається природним, то натуралізм Відродження та Нового часу, навпаки, підносить природне до духовного. Духовність складає сутність людини і дійсності, наповнених Духом і немислимим поза ним. Таке розуміння духовності було характерно для пантеїзму Спінози, який звертається до поняття пантеїстичного Бога, який символізує інтелектуально осяжне розмаїття світу природи і людини. Такий Бог практично позбавлений морально-особистісних рис і не має гносеологічні функції. Навіть містифікуюча функція Бога заперечується на тій підставі, що жоден з причинних процесів не може бути виведений з Його особистої волі [11].

З кінця XIX століття натуралістичне розуміння духовності розвивається в нових умовах найвищого розквіту суб'єктивізму і психологізму у філософії, коли людині приписується така суб'єктивність, яка, заперечуючи все, доходить до обоження самої себе. У результаті «природні шляхетні переживання людини стали тлумачитися виключно як суб'єктивістські. І західноєвропейський суб'єкт, впадаючи в крайній суб'єктивізм і в психологізм, впадав у декадентство, тобто в такий стан, коли людина милується своїми переживаннями, смакує їх і нічого не помічає, крім своїх переживань» [9, с. 378-379]. Перехід антропоцентризму в суб'єктивізм призвів до витіснення спиритуалізму як філософії абсолютного Духа психологічною самозакоханістю і

«смакуванням почуттів», дуже далеким від справжньої культури почуття.

У ХХ столітті натуралізм з'єднується з основними напрямками сучасної філософії, перш за все з філософією життя і герменевтикою. Натуралістичну інтерпретацію цих філософських течій представляють варіанти біологічної антропології Х. Плеснера і А. Гелена, які визнають істотну роль природних потягів як проявів антропологічної природи. Потяги виступають в якості душевних якостей, вкорінених в людській природі, а духовність, хоча і не є вродженою властивістю, розглядається як продовження і розвиток цих якостей, де свідченням сформованої духовності виступає почуття моральної відповідальності. Таким чином, «справжня» духовність виявляється результатом розвитку антропологічної природи [6, с. 13].

Ця тенденція знайшла своє завершення в сучасному американському еволюційному (або критичному) натуралізмі, представники якого на чолі з Р.В. Селларсом об'єдналися навколо збірки «Натуралізм і людський дух». У цій роботі було дано визначення натуралізму як емпіричної філософії, яка «розглядає все, що існує або відбувається, як обумовлене ... причинними факторами в єдиній всеохоплюючій системі природи, наскільки «духовними», чи доцільними, або раціональними не здавалися б деякі з цих речей у своїх функціях і цінності» [5, с. 347].

Отже, в усіх варіантах натуралізму духовне, або розчиняється в природному чи в соціальному, яке формується на його основі, або виводиться з них, або саме поглинає в собі природне. Духовне, таким чином, виявляється або похідним від природного, або не відрізняється від нього.

В основі метафізичного трактування духовності лежить ідея, згідно з якою людське буття в силу своєї недосконалості та обмеженості не є джерелом духовності. Не маючи повноти в самій собі, людина має потребу у співвіднесеності з абсолютними цінностями і смислами.

З часів античності метафізика склалася як вчення, яке пропонує людині певний сенс буття, систему цінностей і образ самого себе. Традиційним предметом метафізики виступають проблеми буття, свободи, безсмертя, Бога, життя, сили, матерії, істини, душі, духу, природи і т.д. Саме усвідомлення цих духовних сутностей як цінностей визначає духовний досвід суб'єкта.

Для пояснення побудови космосу або створеного універсуму в метафізиці було розроблено поняття субстанційної форми, за допомогою якої в універсумі виділялися вихідні сутності – або безтілесні, або речові, але недоступні почуттям. Субстанціальні форми служили для фіксації доступних виключно умогляду першооснов світу, подібних атомам Демокріта або платонівським ідеям. Аристотель на вершину ієрархії субстанціальних форм також поставив духовну сутність – розум (нус), що є першоосною руху. У рамках запропонованої метафізикою схеми розвитку і диференціації духовного життя духовність ототожнювалася із здатністю людини до умоглядного осягнення надемпіричних сутностей, що фіксуються поняттям субстанційної форми.

Подальша еволюція метафізичного уявлення про сутність духовності була пов'язана з поступовою втратою нею спіритуалістичного характеру, поволі підготовленої відмовою від субстанціальних форм як засобу осягнення абсолютних сутностей, в результаті чого пізнавальний процес як ведуча форма духовної діяльності заганається в межі досвіду і позбавляється абсолютних орієнтирів.

Метафізичне розуміння духу і духовності остаточно втрачає свій авторитет, починаючи з кінця XVIII століття, коли метафізика піддається не просто критиці, але й радикальному викоріненню. Теоретичну базу втрати інтересу до метафізики заклав І. Кант, який сформулював вимогу до пізнавальної здатності розуму неодмінно залишатися в межах досвіду, за межами якого вона перетворюється на теоретичний розум, який породжує сам по собі тільки химери. Кант заявляє, що будь-яка, суто спекулятивно-конструктивна думка, яка «не відчувається», не здатна до будь-якого пізнання дійсності. Він запропонував особливий варіант метафізики, в якій долається влада об'єкта над суб'єктом, оскільки об'єкт є породжений суб'єктом. Встановивши межі розуму, Кант відкрив шлях для іншого пізнання і через ослаблення принципу раціоналізму звільнив сферу віри, де людина вільна і не має потреби в жодних авторитетах.

І. Кант пов'язував необхідність наукового пізнання та морального закону з тим, що суб'єкт виступає як трансцендентальна свідомість, дух, як «об'єктивне» буття. І оскільки Кант припускав існування чистого розуму, чистої думки, в рамках оновленої ім метафізики трактування духовності стало ще більш абстрактним. Кант стверджує абстрактний характер духовності, коли заявляє, що об'єктивного духу не існує, а існує лише об'єктивація, тобто спотворення і самовідчуження духу в історичному процесі та культурі [8].

Метафізика ототожнює дух із свідомістю (суб'єктивний дух з людською свідомістю, Божественний – зі свідомістю абсолютною) і розуміє під духовним життям рух свідомості як духу від

конкретного знання, що охоплює лише явища і «загруз в зовнішньому», до чистого знання, що оперує самостійним рухом чистих сутностей, в якому ці останні постають у своїй потребі розвиватися.

Ототожнюючи дух з свідомістю, метафізика фактично має справу не з живим духовним досвідом, а з об'єктиваціями духу, під якими розуміються об'єктивні форми розумової діяльності, закріплені в мові – категорії, ідеї, теорії, цінності.

Метафізика не мислить духовність поза співвідношенням душі і об'єктивного Духа, справедливо вважаючи, що лише через їх взаємодію в кожному конкретному випадку тільки й можна визначити її зміст. Разом з тим обмеженість метафізичного підходу полягає в тому, що духовність тут визначається надто абстрактно, як деяке загальне ставлення, яке береться у своїй відірваності від реальних життєвих обставин і переживань людського буття.

Як бачимо, метафізика зв'язує рівні духовності з глибиною особистісної ідентифікації: вихідний рівень ідентичності (і, відповідно, духовності) формується в горизонті повсякденного досвіду, тоді як розвинена і завершена самоідентифікація особистості вимагає особистісного співвіднесення з абсолютними смислами і цінностями, причетність до яких здійснюється через сферу особливих ціннісних переживань, де закладаються моральні установки особистості.

Отже, метафізичний підхід до аналізу духовності доводить неможливість ставити питання про сутність духовності поза співвідношенням індивідуального та об'єктивного духу, оскільки духовність визначається змістовно в кожному конкретному випадку тільки через їх взаємодію, і дозволяє аналізувати духовність як багаторівневе утворення.

Представники ж релігійної філософії та духовної антропології завжди розуміли Дух як Бога і ніколи не робили спроби замінити його абстрактними філософськими конструкціями на зразок гегелівської Абсолютної ідеї. Духовність розглядається тут як результат духовного досвіду особистості, як досвіду живого спілкування та сходження до Бога. Для духовної антропології властива ідея додатковості людини і Бога, що виражається в їх взаємному прагненні один до одного. Основу цієї додатковості становить подвійність світу, наявність у ньому двох пластів реальності: справжнього, духовного, ноуменального світу і світу чуттєвого, феноменального, об'єктивованого.

Зіставляючи філософське вчення з вченням духовної антропології, слід мати на увазі принципове розходження між вірою і знанням. Лейбніц сформулював його так: знання спирається на розум, що представляє собою «виявлення достовірності або вірогідності пропозицій, виведених із знань, які ми придбали, користуючись нашими природними здібностями, тобто відчуттями і рефлексією», тоді як «віра є згода з пропозицією, заснованим на одкровенні, тобто на вказівці, отриманої незвичайним шляхом від Бога, що повідомив його людям» [10, с. 512].

Умовою духовного досвіду і духовності представники релігійної філософії та духовної антропології визнають релігійність, що розуміється як прихильність вірі чи, швидше, дар віри, який підносить людину до визнання розумності, натхненності або одухотвореності світобудови, а у вищих своїх зразках – до визнання живого Бога.

Про релігійність можна говорити в двох значеннях. Приклад першого підходу представлений у Д. Дьюї, який розглядає релігійність як риси, які є властивими досвіду і пов'язані, насамперед, з визнанням «нашої залежності від сил, що знаходяться поза нашим контролем». З другим підходом, де мова йде про особистісну релігійність, ми зустрічаємо у Д. Андреева, який визначив свій світогляд як «органічну, структурну релігійність», як віру в надприродну духовну реальність, яка, за свідченням його близьких, становила саму основу його особистості: «Для людей цього типу світ ніколи не буває повністю замкнутий, завжди крізь світ "цей" просвічує світ "інший"» [1, с. 5].

Проблемі релігійної віри в надприродне в філософії завжди надавалося велике значення. Мислителі вбачали в ній промисел Божий. Так, Шеллінг бачить у первісній вірі свідчення любові Бога до людини і запоруку майбутньої зустрічі, злиття людини з Богом [17, с. 310].

У напрямку, представленому еволюціонізмом Дж. Фрезера, Е. Тайлора, Б. Малиновського, в основі уявлень про душу і дух лежать бачення і галюцинації, паранормальні феномени, які мали в первісному суспільстві широке поширення завдяки специфічним умовам життя і нестійкості психіки диких людей. Сам первинний розумовий акт розглядався як момент переживання почуття страху перед реальністю, що породжує, у свою чергу, почуття безсилля перед природою. Відповідно до точки зору еволюціонізму, саме зі страху виникла ідея магічного, надприродного. Магія, таким чином, розглядається як засіб подолання людиною своїх страхів. За Малиновським, функція магії полягала в утвердженні людського оптимізму, у підтримці віри в перемогу, надії над відчаєм.

Релігійність завжди пов'язана з певним типом культури. Кожен тип культури – православна, західна або антична – має своїм джерелом певний тип духовного досвіду, у кожній з них є своя точка

опори, своє «живе джерело». Особливо виразно такий зв'язок виявляється в тих концепціях, які мислять культуру як конкретну органічну цілісність, вбачаючи причину її підйомів і криз у змінах пануючої форми духовного. Оскільки релігійний досвід лежить в основі формування будь-якої національної культури, В.В. Зеньківський сформулював тезу про релігійність будь-якої культури [7]. Оцінка культури, по Зеньківському, визначається її релігійністю, а тому кризи західної культури він розглядає як кризи християнства.

Виходячи з розуміння релігійності як необхідної умови духовності, духовна антропологія визначає духовність як вищу діяльність душі, спрямованість до злиття Святого Духу, безгрішності, моральному вдосконаленню, перетворенню душі. Конкретні свої форми духовність, яка розуміється саме таким чином, знаходить в різних формах духовного досвіду – благочесті, старецтві, подвижництві святих, іконописі, церковних співах і т.п. Це ті види діяльності, в яких надприродність виявляється невід'ємним елементом щоденних переживань конкретної душі, способу її життя і душевного складу.

Таким чином, головною перевагою духовної антропології є те, що вона вивчає духовність на рівні найбільш розвинених форм духовного досвіду, включаючи святість, де розділення душевних функцій, що відноситься до попередніх рівнів духовного розвитку, виявляється вже знятим. При цьому духовна антропологія показує не лише напрям і логіку розвитку духовного досвіду, але і відображає його загальну енергійну основу.

Отже, сформовані у філософії та богослов'ї різні трактування духовності і погляди на процес її формування були узагальнені в кількох теоретичних підходах, кожен з яких задає певну концептуальну модель, в рамках якої розуміються духовні освіти, духовний досвід і духовне вдосконалення людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андреева А. Даниил Андреев и его книга // В кн.: Андреев Д. Роза Мира. – М., 1993. – 234 с.
2. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 2001. – 400 с.
3. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1976.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 679 с.
5. Богомолов А.С. Современная буржуазная философия / Под ред. Проф. А.С. Богомолова, проф. Ю.К. Мальвиля, проф. И.С. Нарского. – М.: Издательство МГУ, 1972. – 654 с.
6. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1989. – С. 152 – 201.
7. Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Альфа и Омега. – 1997. – № 14.
8. Кант И. Сочинения в шести томах. Т.1. – М., 1963. – 543 с.
9. Костомаров Н. Две русские народности // Исторические и монографические исследования. – Т. 1. – СПб., 1872. – С. 51-109.
10. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
11. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1966.
13. Платон. Сочинения в трех томах. Том 2. – М., 1970. – 611 с. (35000 экз.)
14. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
15. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи / М.В.Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256с.
16. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М., 1980.
17. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1987. – 572 с.

© Недопитинська С. М.

Недопитинська С. М. – аспірантка кафедри філософії ОНУ ім. Мечникова.

УДК: 162.2

КЛАСИФІКАЦІЯ ІГОР ДІТЕЙ ДОШКІЛЬНОГО ВІКУ В РАМКАХ ПАРАМЕТРИЧНОЇ ЗАГАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ СИСТЕМ

Досліджується застосування параметричної загальної теорії систем для аналізу гри як системи, проводиться аналіз різних типів ігор дошкільної педагогіки з погляду системно-дескрипторного аналізу.

Ключові слова: гра, системно-дескрипторний аналіз, системні дескриптори, концепт, структура, субстрат.

Исследуется применение общей параметрической теории систем к анализу игры как системы, проводится анализ разных типов игр дошкольной педагогики в рамках системно-дескрипторного анализа.

Ключевые слова: игра, системно-дескрипторный анализ, системные дескрипторы, концепт, структура, субстрат.

Investigated the use of parametric general systems theory to analyze the game as a system, analyzes the different types of games pre-school pedagogy in terms of system-deskryptorno analysis.

Key words: game, system-deskryptorny analysis, system descriptors, concept, structure, substrate.

Постановка проблеми. Інформатизація світового простору, розквіт наноіндустрії й Інтернет-комунікативних технологій, значне ускладнення соціальних відносин потребують підготовлених фахівців з високо розвиненим інтелектом і мисленням, що зумовлює нові вимоги до системи освіти, у тому числі й дошкільної. У Національній доктрині розвитку освіти України у XXI столітті, Законі України «Про дошкільну освіту» наголошено на важливості розробки освітніх технологій, спрямованих на розвиток у дитини найбільш продуктивних видів і форм мислення. Провідною діяльністю і найкращим засобом навчання і виховання дітей дошкільного віку, як стверджує дошкільна педагогіка, є гра. Аналіз класифікації ігор сучасної дошкільної педагогіки, проведений нами, дозволяє нам констатувати, що термін «ігри за правилами» - один із видів ігор запропонованої класифікації, звучить безперспективно, так як ігор без правил не існує. Це є найпершим і базовим поштовхом до застосування загальної параметричної теорії систем до вивчення гри як системи і у відповідності з основами загальної параметричної теорії систем проведення аналізу типології ігор за системними дескрипторам. Розгляд гри як системи і система суть класифікації ігор дошкільної педагогіки є теоретично розв'язує проблему типології ігор, чітко окреслює структуру ігор і пояснює суть системної моделі гри. Це в свою чергу дозволяє педагогові ефективно керувати процесом підбору, організації і проведенням дитячих ігор, розв'язуючи ті чи інші дидактичні та виховні завдання, які у термінах загальної параметричної теорії систем являються системними параметрами гри - властивостями систем (ігор), і між якими встановлюються певні закономірності. Крім того, проблема класифікації ігор тісно пов'язана з проблемою розвитку особистості дитини, яку, на наш погляд також доцільно пов'язати із вченням А. І Уйомова про типи особистостей, так як особистісна орієнтація – пріоритет сьогодення сучасної дошкільної педагогіки. Дослідження механізму поведінки дітей, їх діяльності під час виконання ігор свідчать про особливості особистості дитини. Так як дошкільний вік – найважливіший віковий період у закладенні основ особистості дитини і велику роль у цьому процесі відіграє виховання, тому варто, на наш погляд, дослідити взаємозв'язок між поведінкою, діями і вибором гри дитиною і типом особистості за А. Уйомовим. Проблема розвитку особистості дитини також пов'язана із проблемою розвитку логічного мислення дітей - культурою мислення, яку також потрібно з дитинства виховувати. Дослідження гри в рамках загальної параметричної теорії систем здійснюється вперше. Предметом дослідження виступають гра дітей дошкільного віку, типи класифікацій дитячих ігор у сучасній дошкільній педагогіці.

Мета дослідження полягає у представленні дитячої гри у вигляді системи, розв'язанні проблеми теоретико-системного аналізу класифікації ігор дошкільної педагогіки в аспектах системного опису - по системних дескрипторах. Досягненню поставленої мети передбачає вирішення таких конкретних завдань: 1) дослідження існуючої типології ігор у дошкільній педагогіці; 2) виявлення системних аспектів гри – системних дескрипторів; 3) дослідження класифікації ігор дошкільної педагогіки з погляду системно-дескрипторного аналізу.

Актуальність дослідження полягає передовсім у потребі вивчення гри з погляду загальної