

Marzanna Bogumiła Kielar

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Nauk Pedagogicznych, e-mail: marzannakielar@yahoo.com

Duchowość według AQAL. Przyczynek do edukacji integralnej

<http://dx.doi.org/10.12775/PBE.2015.065>

Spirituality According to AQAL Model. A Contribution to Integral Education

Abstract

The goal of the article is to analyse the phenomenon of spirituality with pointing to educational context. The question of spirituality was presented in the light of the AQAL integral meta-model. This model allows for describing spirituality as an internal and external dimension of existence, as levels of spiritual development, spiritual intelligence, spiritual states and types of spiritual experiences. The core issue of the AQAL model is an inclusive meta-theory on the one hand, and on the other, it is a series of inclusive practices. The results of the analysis can contribute to developing the spiritual aspect of human experience in the practice of integral education.

Key words: spirituality, AQAL model, evolutionary spiritual development, *pre/trans* fallacy, *level/line* fallacy.

Wprowadzenie

Istotą edukacji integralnej ugruntowanej w idei ewolucji świadomości i meta-teorii integralnej Kena Wilbera* jest dążenie do rozwijania i kształcenia peł-

* Metadyscyplinarna i transkulturowa teoria integralna (TI) ucieleśnia, zdaniem amerykańskiego myśliciela K. Wilbera, post-postmodernistyczną refleksję, która przewyżcza ograniczenia

nej istoty ludzkiej. Owo dążenie łączy rozwój poziomy człowieka (wymiary wewnętrzne i zewnętrzne istnienia) z jego rozwojem pionowym ku coraz bardziej złożonym porządkom świadomości (poziomy rozwoju świadomości). Etapowy rozwój wertykalny realizuje się wielotorowo – m.in. poznanie, moralność, tożsamość, potrzeby i duchowość meandrują niczym strumienie przez poziomy świadomości. Duchowość jest fundamentalnym aspektem ludzkiego doświadczenia i każde integralne podejście do kształcenia powinno obejmować ją refleksją i rozwijać w praktyce (Combs, 2008). Zarazem duchowość jest kategorią wieloznaczną i niejasną, z trudnym do ustalenia zakresem znaczeniowym. Dlatego przedmiotem artykułu uczyniłam analizę fenomenu duchowości, która wykorzystuje bogate instrumentarium metamodelu integralnego AQAL, ułatwiającego praktyczne stosowanie idei teorii integralnej. Ten inkluzyjny i z natury nieredukcjonistyczny model – jądro Wilberowskiej syntezy – poprzez włączanie na metapoziomie uznanych prawd cząstkowych i fragmentarycznych perspektyw, umożliwi głębszą analizę duchowości.

Kwestie duchowości są obecne w polskiej edukacji. Zbigniew Kwieciński (2013), przedstawiając idee odnowionej ekologii pedagogicznej, postrzega duchowość jako ważną składową środowiska życiowego i wychowawczego człowieka. Przywołuje stanowisko Wilbera, który nie utożsamia duchowości z religijnością, a postrzega ją szerzej, jako naturalną manifestację twórczego potencjału umysłu ewoluującego razem z wymiarem kulturowym i naturą. Bogusław Śliwowski (2010) o psychofizycznych praktykach duchowych wywodzących się z filozofii hinduskiej i chrześcijańskiej, jodze i ascezie, pisał w swojej rozprawie doktorskiej. Orientację duchową manifestuje koncepcja edukacji holistycznej Gestalt Wiktora Żłobickiego (2009). Wrocławski uczony przywołuje buddyzm jako inspirację rozwoju umysłowego i duchowego, a praktykę medytacji postrzega jako narzędzie transformacji świadomości. Szczególną wagę przydawał życiu duchowemu Bronisław F. Trentowski, co szerzej omówiono w innym miejscu (Kielar, 2015a). Materia i duch według autora *Chowanny* to dwie strony konstytuujące rzeczywistość, a rozbudzanie i rozwijanie pierwiastka duchowego w czło-

i aporie modernizmu i postmodernizmu, włączając zarazem ich najważniejsze zdobycze. Rozwijana od lat 70. XX w. TI obejmuje szerokie spektrum paradygmatów, perspektyw i metodologii badawczych z wielu dziedzin ludzkiej wiedzy oraz odmiennych tradycji kulturowych, wschodnich i zachodnich. Integruje je w pojemnej, nieredukcjonistycznej metastrukturze, która zapewnia szeroki ogląd rzeczywistości. TI uznano za najdojrzałą propozycję w dziedzinie studiów integralnych oraz wyzwanie intelektualne, m.in. brytyjski filozof Roy Bhaskar podjął dialog z Wilberem, co zaowocowało ważnymi publikacjami (Bhaskar i in., 2016). TI ma szerokie możliwości aplikacyjne – użytkuje ją blisko pięćdziesiąt dyscyplin akademickich. Szerokie omówienie TI oraz modelu AQAL i jego zastosowania w edukacji przedstawiono w monografii (Kielar, 2012).

wieku stanowi cel wychowania. Duchowość jest bardzo ważną częścią koncepcji kształcenia, odwołującej się do wilberowskiej teorii integralnej – edukacji AQAL (Błajet, 2012; Kielar, 2012), pedagogiki tomistycznej (Horowski, 2010) czy edukacji religijnej (Stróżyński, 2010), by wymienić niektóre.

Problematyka duchowości jest wyraźnie obecna w pejzażu amerykańskiej wyższej edukacji – poprzez dialog między nauką a duchowością oraz studia edukacji kontemplatywnej (Gidley, 2010). Te ostatnie rozwinęły się po roku 1997, kiedy American Council of Learned Societies Contemplative Practice Program przyczynił się do powstania kursów zawierających komponent kontemplacji i medytacji w ponad stu amerykańskich college'ach i uniwersytetach, świeckich i religijnych (Sarath, 2010). Po kilku latach funkcjonowania tego programu przeprowadzono badania (Duerr i in., 2003), w których ponad 90% respondentów stwierdziło, że edukacja powinna być doświadczeniem głęboko przekształcającym umysł i emocje oraz włączającym wymiar duchowy egzystencji, obok fizycznego i afektywnego. Warto w tym miejscu zauważyć, że 79% amerykańskich młodszych studentów college'ów uznaje duchowość za ważną lub niezmiernie ważną część ich życia, a trzech na czterech odmawia modlitwę (Astin, Astin, Wilber, 2010; Wilber, 2007a); 76% z nich szuka znaczenia i celu w życiu, a 56% twierdzi, że ich profesorowie nigdy nie dostarczają im sposobności do rozmowy o tych ważnych dla nich kwestiach.

Podejścia edukacyjne umniejszające lub pomijające duchowy potencjał człowieka powtarzają redukcjonistyczne nastawienie i zaniedbania edukacji konwencjonalnej, która spektrum ludzkiego istnienia traktuje fragmentarycznie. Przekraczające te ograniczenia kształcenie integralne, odwołujące się do modelu AQAL, jest zarazem objaśniające i przekształcające. Między innymi rozwija integralne rozumienie duchowości, wyodrębnia jej wzory i precyzuje znaczenia, a także oferuje instrumentarium analityczne pozwalające szeroko ujmować i badać zjawisko życia duchowego jednostek i społeczeństw. Obok tego dostarcza praktycznych ćwiczeń (kontemplacja, medytacja, praktyka uważności i in.) stymulujących rozwój duchowy.

Model integralny AQAL

AQAL (*all quadrants* – wszystkie wymiary rzeczywistości, *all levels* – wszystkie poziomy istnienia) ucieleśnia i bada dynamikę wewnątrzfundamentalnych, współwoluujących wymiarów rzeczywistości oraz relacje między nimi. Czyni to w sposób wszechstronny i możliwie najbardziej inkluzyjny, dążąc do objęcia całej złożoności i wielowymiarowości istnienia.

Metastrukturę AQAL tworzy co najmniej pięć elementów – aspektów doświadczenia każdego człowieka, które prawdziwie integralne podejście powinno uwzględnić:

1. Ćwiartki – cztery odmienne, lecz równoważne i nieredukowalne wzajem do siebie wymiary egzystencji. Obejmują jej wymiar wewnętrzny i zewnętrzny zarówno w indywidualnej, jak i kolektywnej formie: subiektywny (intencjonalny wymiar jednostkowy – Self), intersubiektywny (kulturowy wymiar kolektywny), obiektywny (behawioralny wymiar jednostkowy) i interobiektywny (systemowy wymiar kolektywny). Cztery ćwiartki czasem sprowadza się do trzech wymiarów: Wielkiej Trójki (perspektywy: Ja, My i To/Te). W obrębie czterech wymiarów egzystencji odnajdujemy wzorce rozwoju rzeczywistości ku coraz bardziej złożonym porządkom istnienia: poziomy rozwoju, linie rozwoju, stany świadomości i typy.
2. Poziomy rozwoju to struktury lub wzory o postępującej złożoności, które obrazują ewolucję w obrębie ćwiartek, na przykład poziomy złożoności poznawczej czy moralnej w ćwiartce intencjonalnej, złożoności fizycznej organizmów w ćwiartce behawioralnej itd. Rozwój przebiega tu etapami: od poziomów przedkonwencjonalnych przez konwencjonalne do postkonwencjonalnych i post-postkonwencjonalnych.
3. Linie rozwoju to różnorodne, wyraźne zdolności (inteligencje wielorakie) meandrujące niczym strumienie poprzez ewoluujące poziomy egzystencji w każdym z wymiarów rzeczywistości, zgodnie z uniwersalnym porządkiem stopniowego rozwoju. Na przykład rozwój poznawczy, afektywny, tożsamości, duchowy w wymiarze intencjonalnym, rozwój systemów wartości w kulturowym czy rozwój struktur neuronowych w behawioralnym.
4. Stany, czyli przemijające doświadczenia manifestujące się we wszystkich wymiarach na każdym poziomie rozwoju. Na przykład stany afektywne czy kontemplacyjne w ćwiartce intencjonalnej, czy stany grupowych uniesień religijnych w ćwiartce kulturowej.
5. Typy to rozmaite style, orientacje czy wzory, które mogą lecz nie muszą występować w czterech wymiarach rzeczywistości na każdym poziomie rozwoju. Na przykład style praktyk duchowych w wymiarze behawioralnym czy typy systemów religijnych (monoteizm, politeizm, panteizm) w wymiarze kulturowym.

Spojrzenie przez integralne soczewki struktury AQAL na wieloznaczne i niejasne zjawisko duchowości rysuje jego panoramiczny obraz. AQAL roz-

poznaje i obejmuje wszystkie aspekty ludzkiego doświadczenia duchowości, ułatwiając jego rozumienie i analizowanie. Stanowi też poręczne narzędzie w nauczaniu o duchowości, w praktyce duchowej i badaniach nad duchowością z wykorzystaniem Integralnego Pluralizmu Metodologicznego, który szczegółowo już opisano (Kielar, Gop, 2012). Tak ujmowany model AQAL ma charakter psychoaktywny i jest znany jako Integralny System Operacyjny (*Integral Operating System* – IOS), ułatwiający i intensyfikujący rozwój transdyscyplinarnej i *cross-dyscyplinarnej* wiedzy (Wilber, 2006a). Użytkowany w obszarze duchowości IOS pomoże jednostce aktywować jej najgłębsze potencjały, pomijane lub nieuświadomiane. Pozwoli rozpoznać i połączyć współwoluujące, wewnętrzne i zewnętrzne, wymiary duchowości oraz przyniesie bardziej integralny, dokładny i dynamiczny obraz Ducha.

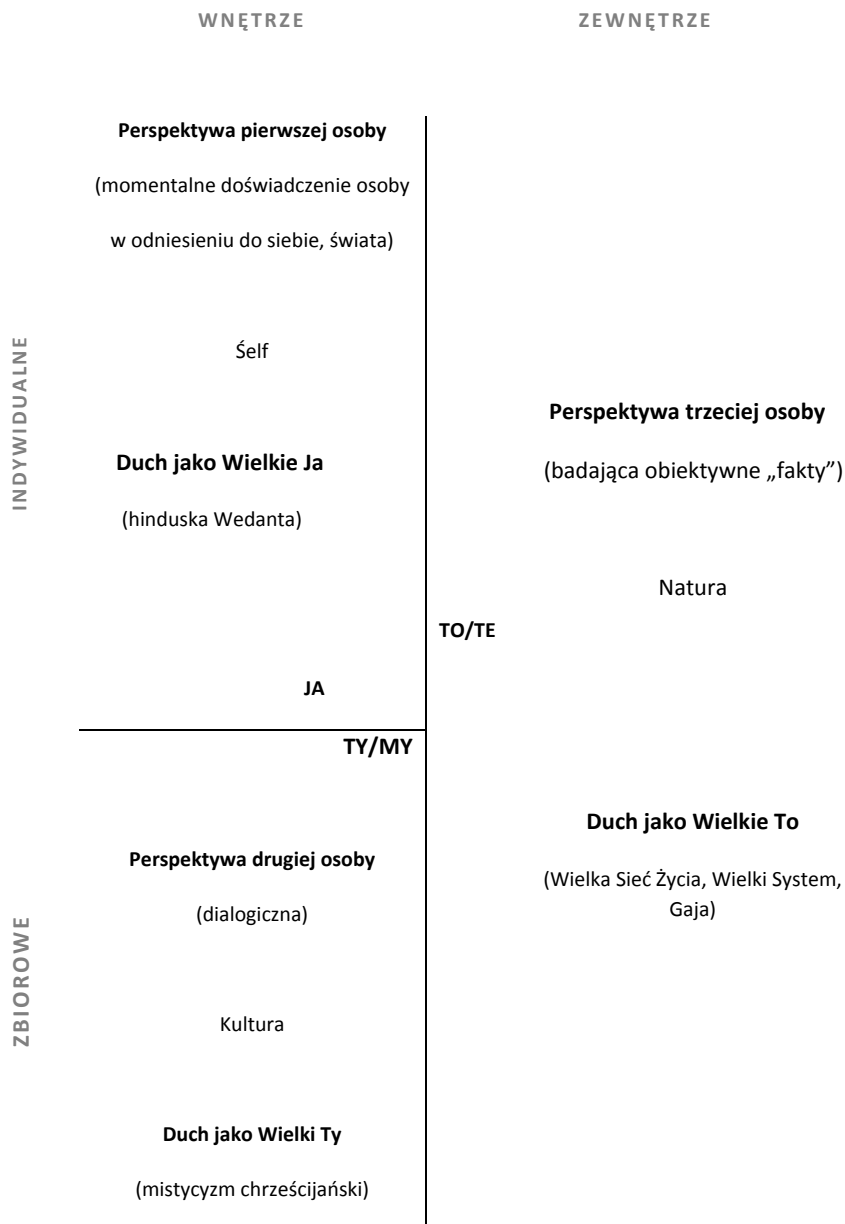
Cztery ćwiartki – oblicza Ducha

Cztery ćwiartki lub ontologiczna Wielka Trójka wartości – Piękno (perspektywa Ja), Dobro (perspektywa My) i Prawda (perspektywa To/Te) – to wymiary doświadczenia i zarazem ramy, które obejmują ewoluujące uniwersum materii, umysłu i ducha. W procesie hierarchicznego rozwoju Duch jest zarówno najwyższym poziomem rozwojowym, jak i podstawą (niedualną) wszystkich poziomów i wszelkiej manifestacji. Jest on więc zarówno w pełni transcendentny, jak i całkowicie immanentny. Absolut jest tożsamy z procesem rozwoju kosmosu pojmowanego na sposób Pitagorejski (Wilber, 2000), jest jego twórczą genezą.

Wilber (2006b, 2007a) buduje obraz Ducha o trzech obliczach przez połączenie perspektyw pierwszej (Ja), drugiej (Ty/My) i trzeciej osoby (To/Te) (schemat 1). Ten nowatorski zabieg łączy tradycje zachodnie i wschodnie, które nigdy nie stworzyły właściwej struktury zawierającej wszystkie trzy perspektywy. Ogniskowały się zazwyczaj na perspektywie Ja (tradycja wschodniej Wedanty) lub perspektywie My (chrześcijański mistycyzm), czasem tylko łączyły obie bądź przyjmowały do wiadomości istnienie trzech perspektyw.

Perspektywa pierwszej osoby ujmuje Ducha jako wielkie „Jestem” – radykalną, czystą subiektywność bytu, nieoddzieloną od boskości. Duch jawi się tu jako Wielkie Ja w świadomości człowieka, Wielkie Self, Wielki Umysł (*Big Mind*), wielki Świadek, czyli ten, który jest świadomy obiektów wyłaniających się w jaźni w każdej chwili istnienia.

W perspektywie drugiej osoby Duch jawi się jako Wielki Ty (*You/Thou*), Bóg lub Bogini – praprzyczyna i wieczne źródło nieograniczonego dobra i ła-



Schemat 1. Trzy oblicza Ducha

Źródło: opracowanie własne.

ski, promieniująca miłość. Duch manifestuje się tu jako zawsze większy od jednostkowej jaźni. Związek człowieka z tak pojmowanym Absolutem wyraża się przez akty oddania, czci, miłości i wdzięczności, które prowadzą do gruntownego uwolnienia. Jednostka konfrontowana z czymś większym niż ona sama może przekroczyć własne ego i uwolnić się od jego opresyjnej władzy.

Perspektywa trzeciej osoby przedstawia Ducha jako Wielkie To – Wielką Sieć Życia, Wielką Doskonałość istnienia samego w sobie, Wielki System, ewoluującą Wielką Holarchię powiązanych z sobą sfer i porządków bytu. Wszystko, co istnieje jest przejawem Absolutu, ostatecznym misterium istnienia, mówią koncepcje stworzone z (inter)obiektywnej perspektywy trzeciej osoby.

Dla wielu ludzi jedynie jedno oblicze Ducha jest prawdziwe, zauważa Wilber (2007a). Tradycje teistyczne z łatwością przyjmują istnienie Ducha jako Wielkiego Ty, ale dużą trudność sprawia im perspektywa Ducha pojmowanego jako Wielkie Ja. Historia dostarcza aż nadto przykładów osób, które krzyżowano, palono lub wieszano, kiedy dawały świadectwo urzeczywistnienia Ducha w pierwszej osobie: Jezus z Nazaretu, perski filozof, mistyk i nauczyciel sufizmu Masur al-Hallaj, Giordano Bruno i inni. Z kolei współczesne ruchy spirytualne, zwłaszcza zachodni buddyzm pokolenia powojennego wyżu demograficznego, zupełnie zatraciły koncepcję Ducha w drugiej osobie (Wielki Ty), który – uważa filozof – jest „wielkim zabójcą ego” (ibidem, s. 160). Zamiast tego ogniskują się one na Sieci Życia, Gai, teorii systemów, teorii chaosu itd., które obrazują trzeciosobową postać Ducha (Wielkie To). Jednocześnie ruchy te przykładają dużą wagę do praktyki powiązanej z jego perspektywą pierwszoosobową (Wielkie Ja): medytacji, kontemplacji, praktyki *Big Mind* itp. Jednakże, pisze Wilber:

Vipassana, Zen, shikan-taza, Wedanta, Medytacja Transcendentalna itd. zwyczajnie nie konfrontują mego wnętrza z czymś większym niż ja, jedynie z wyższymi poziomami mnie. [...] To wyłącznie dlatego podejście pierwszej osoby często cechuje głęboko ugruntowana arogancja [ibidem].

Odmowa uznania drugoosobowej perspektywy we własnej przestrzeni duchowej stanowi – konkluduje filozof – represję fundamentalnego wymiaru istnienia, własnej najgłębszej rzeczywistości.

Wilber podkreśla, że wszystkie trzy perspektywy obrazujące Ducha są jednakowo istotne. Po pierwsze, ich połączenie tworzy integralny obraz Absolutu. Po wtóre, owe perspektywy stanowią na równi ważne i niesprowadzalne wzajem do siebie wymiary najgłębszego duchowego doświadczenia człowieka w każdej chwili jego życia. Filozof pisze:

Dobro, Prawda i Piękno są po prostu aspektami Ducha świecącego w świecie. Duch widziany subiektywnie jest Pięknem, Ja Ducha. Duch widziany intersubiektywnie to Dobro, My Ducha. A Duch widziany obiektywnie jest Prawdą, To Ducha. [...] nigdy nie zapomnij Dobra, nigdy nie zapomnij Prawdy i nigdy nie zapomnij Piękna, bo to są aspekty naszej najgłębszej Jaźni, chętnie ci ukazane (Wilber 2008, s. 207).

Założony przez Wilbera Instytut Integralny opracował serię prowadzonych medytacji i praktyk transformatywnych, które pomagają poruszać się w duchowym uniwersum Wielkiej Trójki.

Poziomy rozwoju świadomości – złożoność Ducha

Model rozwoju psychoduchowego Wilbera zakłada, za teoretykami konstruktywistyczno-rozwojowymi (paradygmat neo-Piagetowski¹), że ewolucja świadomości postępuje od poziomów preracjonalnych (przedpersonalnych, przedkonwencjonalnych) przez racjonalne (personalne, konwencjonalne) do postracjonalnych (transpersonalnych, postkonwencjonalnych). Każdy z głównych poziomów warunkuje inny obraz rzeczywistości i generuje konkretny światopogląd: archaiczny, magiczny, mityczny, racjonalny, pluralistyczny i integralny. Poziomy rozwojowe i światopoglądy przedstawiają odmienne rodzaje duchowości i duchowych praktyk (Wilber, 2007a). I tak, poziom archaiczny (kolor purpurowy²) jest ekspresją animizmu. Na poziomie magicznym (czer-

¹ Paradygmat neo-Piagetowski odnosi się do rezultatów badań grupy uczonych eksplorujących etapowy rozwój świadomości osób dorosłych, wykraczający poza poziom operacji formalnych (najwyższy poziom zbadany przez Piageta). Trzon grupy tworzyli niemal bez wyjątku badacze związani z Uniwersytetem Harvarda: Lawrence Kohlberg, William G. Perry, Robert L. Selman, Jane Loevinger i Robert Kegan. Neo-Piagetowskie podejście konstruktywistyczno-rozwojowe obejmuje m.in.: model poznawczego rozwoju postformalnego Michaela L. Commonsa, koncepcję Selmana traktującą o rozwoju zdolności obierania perspektyw, Kohlbergowską teorię rozwoju moralnego, koncepcję rozwoju ego Roberta Kegana i teorię rozwoju self Susanne Cook-Greuter. Naturę procesów rozwojowych wykraczających poza poziom operacji formalnych badali również P. K. Arlin, M. Basseches, J. D. Sinnott, H. Koplowitz i in. Obok postformalnego rozwoju poznawczego poddali oni analizie m.in. rozwój tożsamości/ego, afektywny, moralny i behawioralny (Kielar 2015b).

² Paleta barw w modelu Wilbera ułatwia oznaczanie ogólnego, ewolucyjnego zaawansowania rozwojowego w różnych liniach. Kolory służą tu jedynie do określenia ogólnej „wysokości” (*altitude*) rozwoju w różnych liniach, na przykład mówi się o pomarańczowym poznaniu (osoba osiągnęła pomarańczowy poziom w wertykalnym rozwoju poznawczym) czy zielonych wartościach. Wilber zaznacza, że poziomów rozwoju w danej linii (na przykład w linii tożsamości)

wony) duchowość przybiera formę bogów i bogiń żywiołowych sił natury. Na etnocentrycznym, tradycjonalistycznym poziomie mitycznym (bursztynowy) Duch jawi się jako wszechobecny monoteistyczny Wielki Inny. Z kolei pragmatyczny, modernistyczny poziom racjonalny świadomości (pomarańczowy) przedstawia Ducha jako Wielkiego Projektanta i Podstawę Istnienia. Postmodernistyczny poziom pluralizmu (zielony) utożsamia go z głęboką ekologią i ludzką harmonią. Ten obraz zmienia się na poziomie integralnym, gdzie Duch przejawia się jako planetarna holarchia³ (turkusowy). Z kolei na znoszących dualizm przedmiotowo-podmiotowy poziomach transpersonalnych (superintegralnych) Duch manifestuje się jako nieskończona miłość/światło (indygo), a następnie jako radykalna wewnętrzność i nieskończona holarchia oraz nieustające współczucie dla wszystkich żyjących istot (fiolet).

Odnosząc spektrum światopoglądów do religii chrześcijańskiej, można wyodrębnić wyłaniające się ewolucyjnie reprezentacje Boga (Wilber i in., 2008):

1. Magiczny obraz Jezusa czyniącego cuda, np. zamieniającego wodę w wino. Egocentryczna jaźń doświadcza Jezusa jako odpowiadającego na *jej* modlitwy i udzielającego *jej* błogosławieństw.
2. Mityczny i absolutystyczny obraz Jezusa-Mesjasza głoszącego Wieczną Prawdę. Jaźń etnocentryczna jednoczy się z własną grupą, która tworzy bastion obrońców jedynej prawdy – wierzą oni, że tylko wyznawcy Chrystusa zostaną zbawieni, pozostali czeka potępienie.
3. Racjonalna wizja Jezusa z Nazaretu – w pełni boskiego i w pełni człowieka nauczyciela uniwersalnej miłości Boga. Wolność w relacji z deistycznym Bogiem sprawia, że człowiek może rozwijać rozum i osobistą odpowiedzialność, a także uznać, iż każdy może znaleźć własną ścieżkę duchowego urzeczywistnienia, inną od chrześcijaństwa.
4. Pluralistyczny obraz Chrystusa jako boskiej świadomości obecnej we wszystkich ludziach. Założenie, że wszystkie ścieżki duchowe i religie są równe; umiejętność dekonstrukcji i reinterpretacji biblijnych werse-

nie można odnosić do poziomów w innych liniach (na przykład poznania czy potrzeb). Badania, które wyłoniły struktury w poszczególnych liniach (na przykład Kohlberga czy Loevinger) nie włączają określać czy poziomów z innych linii, stwierdza filozof i przywołuje analogię wielu ścieżek prowadzących na szczyt góry – rozpościerający się widok za każdym razem będzie nieco inny (Wilber 2007a).

³ Holarchia to jedna z kluczowych kategorii teorii integralnej Wilbera. Oznacza porządek narastającej złożoności strukturalnej i postępującej głębi w hierarchicznej, całościowej ewolucji świata fizycznego i świadomości.

tów po to, by stały się bardziej uniwersalne i pomieściły takie treści, jak sprawiedliwość społeczna, prawa kobiet czy brak przemocy.

5. Integralny obraz uniwersalnej świadomości Chrystusa, która jest wszędzie, w każdym człowieku, w każdej fragmentarycznej perspektywie i dowolnej formie. Docenienie wartości wszystkich poprzednich reprezentacji Boga i zrozumienie, że będą one zawsze obecne jako konieczne stopnie ewolucyjnego rozwoju duchowego. Umiejętność znajdowania wspólnego języka z ludźmi wszystkich wiar i wcześniejszych poziomów rozwoju duchowego; świadomość wyjątkowości własnej chrześcijańskiej tradycji duchowej – nieskończonego źródła szczęścia.

Każdy człowiek odbywający duchową podróż przez poziomy egzystencji – przedpersonalne (purpurowy/animizm, czerwony/magia, bursztynowy/mit), personalne (pomarańczowy, zielony/duchowość racjonalna), transpersonalne (turkusowy, indygo, fiolet/mistycyzm) – może przystanąć na dowolnym poziomie rozwoju i ma do tego prawo, zaznacza Wilber (2007a). Każdy poziom rozwoju duchowego jest bowiem stacją w życiu. Niektórzy rozwiną się do poziomu czerwonego lub bursztynowego i pozostaną tam całe życie. Magiczna lub mityczna religia⁴ zawsze będzie do nich przemawiać, a i społeczeństwo potrzebuje jakiejś wersji magicznej i mitycznej religii (tak jak potrzebuje pilnie usankcjonowanego dostępu do pewnej wersji pomarańczowej czy zielonej religijności). Inni zatrzymają się tam na chwilę, by zaraz wzrastać ku wyżej złożonym porządkom duchowości: personalnym i transpersonalnym.

Spektrum rozwijających się ewolucyjnie reprezentacji Ducha może stanowić swoisty katechizm stacji życiowych, wskazuje Wilber (ibidem). Religia mogłaby z tego katechizmu korzystać, przyjmując rolę wielkiego pasa transmisyjnego, który bezpiecznie przenosi ludzi na kolejne stacje w życiu duchowym. Ten pas powinien działać zgodnie z logiką rozwojową: wyższy poziom rozwoju duchowego nie odrzuca niższego poziomu, a przekracza go i integruje, zacho-

⁴ Duchowość jest tu pojęciem szerszym niż religijność. Wilber łączy duchowość raczej z ewolucyjnym rozwojem pionowym – bezpośrednim doświadczeniem przekraczania ego w kierunku mistycznej jedności z Duchem jako Podstawą Istnienia. Natomiast religijność zdaje się on odnosić do rozwoju poziomego ego, obecnością modlitwy, lecz brakiem transcendencji (Wilber, 1995). Warto dodać w tym miejscu, że Wilber (2002) nie utożsamia duchowości z wiarą, która jest według niego jedynie jedną z czterech faz rozwoju duchowego. Człowiek na ścieżce rozwoju duchowego przechodzi od 1) przekonania (magicznego, mitycznego, racjonalnego, pluralistycznego, integralnego), że Duch/Bóg/Jedność istnieje, przez 2) wiarę, czyli intuicję, że Duch istnieje, 3) nacoczne doznanie rzeczywistości duchowej na etapie transpersonalnym (doświadczenia szczytowego, wglądy mistyczne), po 4) adaptację, czyli trwały dostęp do poziomów transpersonalnych.

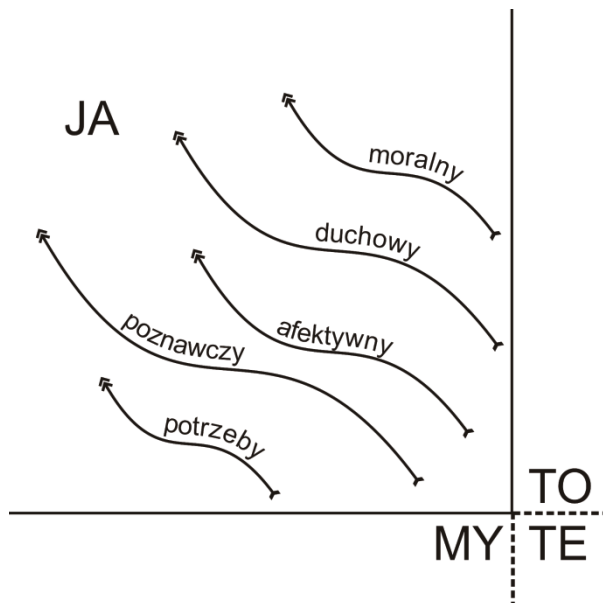
wując jego osiągnięcia i dodając własne zdobycze rozwojowe. Religia udostępniałaby w ten sposób ludziom i legitymizowała ewoluujące, coraz bardziej dojrzałe i złożone manifestacje Ducha na poziomach personalnych i transpersonalnych. To w przestrzeni personalnej wyłania się bowiem idea uniwersalnego dobra i perspektywa światocentryczna, a w transpersonalnej potrzeba samotranscendencji i perspektywa kosmocentryczna, obejmująca wszystkie czujące byty. Wielkie religie, stwierdza Wilber, są obecnie depozytariuszem przedracjonalnego dziedzictwa ludzkości czy, innymi słowy, jej lat szczeniących – 70% światowej populacji znajduje się na początkowych stacjach życia duchowego, manifestując przedracjonalne, magiczne i mityczne, wierzenia i zachowania oraz perspektywę etnocentryczną. Owa religijna mitologia

myli przedracjonalne z transracjonalnym, wspiera regresywne postawy etyczne i poznawcze, ukrywa się przed wszelkiego rodzaju potwierdzeniami słuszności i rzeczywistymi dowodami, a skoro unika prawdy, pozostaje jej tylko władza jako jeden z jej głównych motywów (Wilber, 2008a, s. 171).

Wilber (2007a) porównuje przedracjonalne (etnocentryczne, absolutystyczne) i racjonalne (światocentryczne, pluralistyczne) etapy rozwoju duchowego do wielkich płyt tektonicznych, które z dzikim impetem napierają na siebie w wewnętrznych wymiarach istnienia. A trzęsienia ziemi, które powodują, niosą śmierć setkom tysięcy ludzi na całym świecie. Edukacyjne działania w tym kontekście kulturowym powinny wspierać uczniów w ich rozwoju w taki sposób, ażeby mogli bezpiecznie urzeczywistniać kolejne, coraz wyższe poziomy życia duchowego.

Linie rozwoju świadomości i duchowość

Duchowość w kontekście linii rozwojowych świadomości jednostkowej (schemat 2) Wilber, za Pauliem Tillichem, utożsamia ze sposobem ujmowania ostatecznej rzeczywistości i kwestii uznanych za absolutne. Przyjmijmy, że linie rozwoju lub inteligencji wielorakie obrazują różnorodne odpowiedzi na pytania, jakie nieustająco stawia przed ludźmi życie (Wilber, 2007a). Na przykład rozwój w linii poznawczej, badanej przez Piageta, Kegana i Commonsa, jest odpowiedzią na pytanie „Czego jestem świadomy/a?”, a w linii tożsamości, którą eksplorowały m.in. Loevinger i Cook-Greuter – odpowiada na pytanie „Kim jestem?”. Strumień rozwoju duchowego, badany przez Fowlera, przynosi z kolei odpowiedź na pytanie „Co jest dla mnie ostateczną rzeczywistością,



Schemat 2. Rozwój osobowości – niektóre linie rozwojowe

Źródło: na podstawie Wilber (2007b, s. 79).

ostateczną podstawą?”. Odpowiedź na to pytanie zależy od zaawansowania w rozwoju pionowym świadomości. Istnieje więc, stwierdza Wilber, magiczna ostateczna rzeczywistość, mityczna ostateczna podstawa, racjonalna ostateczna rzeczywistość, pluralistyczna itd. Innymi słowy, ta odpowiedź może być krótka i lakoniczna, jak wtedy, kiedy przychodzi z magicznego i egocentrycznego poziomu czerwonego. Może być też bardziej rozwinięta i dojrzała – kiedy udzieli jej jaźń pluralistyczna (zielony) czy zintegrowana (turkusowy).

Duchowość jako odrębna linia rozwoju ma własne przedpersonalne, personalne i transpersonalne poziomy, przywołane wcześniej w tym artykule: archaiczny, mityczny, racjonalny, pluralistyczny, integralny i ponadintegralny. Można więc mówić o mitycznym, racjonalnym czy integralnym chrześcijaństwie, mitycznym czy integralnym buddyzmie itd. Warto zauważyć, że duchowość w znaczeniu linii i poziomu rozwoju wrodzonego człowiekowi szkolnictwo publiczne postrzega jako zjawisko mniej kontrowersyjne (Ingersoll, Bauer, 2004). Rozwój duchowy można w tym kontekście przedstawiać jako ewoluującą zdolność odchodzenia od fragmentarycznych idei dotyczących jaźni.

Analizując sposoby używania przez ludzi pojęcia duchowość, Wilber (2007a) w kontekście linii rozwojowych rozpoznaje jego trzy znaczenia:

- 1) osobną linię rozwoju etapowego,
- 2) najwyższe – transpersonalne lub transracjonalne – poziomy w danej linii rozwoju (na przykład tożsamość transpersonalna); najwyższe umiejętności poznawcze (intuicja transracjonalna); najwyższe przymioty moralne (współczucie dla wszystkich czujących bytów),
- 3) sumę najwyższych poziomów różnych linii rozwojowych.

Obok tego ludzie pojmują duchowość jako szczególną postawę (na przykład miłość, mądrość, współczucie – istnieją poziomy rozwoju tych cnót) oraz stany świadomości (kontemplacyjne, medytacyjne, wglądy mistyczne), omówione w dalszej części tego artykułu. Wilber utrzymuje, że wszystkie przywołane znaczenia pojęcia „duchowość” są prawidłowe i uprawnione. Dochodzi zarazem do przekonania, że 99% dyskusji podejmujących problematykę duchowości czy relacji między nauką a religią nie posuwa się daleko, gdyż nie biorą one pod uwagę ukrytych zmiennych, czyli sensów słowa „duchowy”. Jest to szczególnie widoczne wtedy, kiedy rozpatrujemy duchowość w znaczeniu piątym (stany świadomości) i pomijamy fakt, że obejmuje ono w tym miejscu także poziomy rozwoju duchowego (archaiczny, magiczny, mityczny, racjonalny, pluralistyczny, integralny, transpersonalny), co przedstawia omówiona w dalszej części tego artykułu siatka Wilbera-Combsa. Należy więc bezwzględnie, podkreśla Wilber, definiować i uściślać w dyskusji, które znaczenie mamy na myśli.

Stany świadomości jednostkowej – przebłyski Ducha

Stany świadomości jednostkowej obrazują czasową manifestację aspektów rzeczywistości w wymiarze subiektywnym istnienia (Ja). Mamy tu do czynienia ze stanami fenomenalnymi, odmiennymi i naturalnymi (schemat 3).

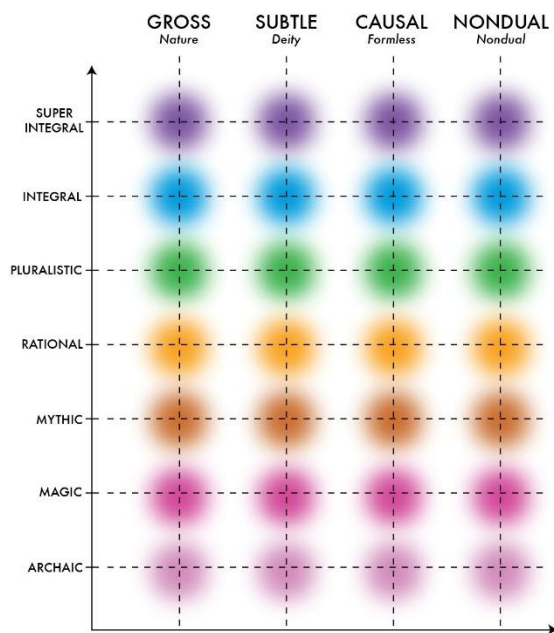
Stany fenomenalne to afekty, intuicje, wglądy, stan przepływu, iluminacje, wyobrażenia itd. Stany odmienne – zwłaszcza endogenne, czyli wzbudzone od wewnątrz – obejmują m.in. stany kontemplacyjne, medytacyjne i doświadczenia szczytowe wynoszące człowieka poza zwykły ogląd rzeczywistości. Odmienne stany mogą być a) wynikiem intensywnych przeżyć religijnych, doświadczenia miłości, piękna przyrody czy głębi dzieła sztuki, b) owocem treningu duchowego. Odwołując się do wielkich tradycji duchowych, Wilber (2007a) wskazuje za nimi na cztery główne naturalne stany świadomości transpersonalnej, które włącza edukacja integralna AQAL (Esbjörn-Hargens, 2007):

Górna Lewa	Górna Prawa
<p>Self i świadomość</p> <p>Indywidualna – Wnętrze</p> <p>Stany fenomenalne (emocje, intuicje, wglądy)</p> <p>Stany odmienne (egzogenne, endogenne)</p> <p>Stany naturalne (jawa, sen, przyczynowe, niedualne)</p> <p>JA</p>	<p>Mózg i organizm</p> <p>Indywidualna – Zewnętrze</p> <p>Stany mózgu</p> <p>Stany zachowania (śmiech, krzyk)</p> <p>TO</p>
<p>MY</p> <p>Zbiorowa – Wnętrze</p> <p>Stany religijne (grupowe uniesienie, ekstaza)</p> <p>Kultura i światopogląd</p> <p>Dolna Lewa</p>	<p>TE</p> <p>Zbiorowa – Zewnętrze</p> <p>Stany polityczne (wojna religijna, rozejm, pokój)</p> <p>System społeczny i środowisko</p> <p>Dolna Prawa</p>

Schemat 3. Niektóre stany w czterech ćwiartkach

Źródło: na podstawie Esbjörn-Hargens (2010).

1. Stany jawy (*gross*), które odnoszą się do świata fizycznego (doświadczenie rzeczywistości poprzez zmysły).
2. Stany subtelnego śnienia (*subtle*) dotyczące intymnego świata myśli, wyobrażeń, wizji i snów (zaduma, twórcze wizje, marzenia na jawie, sny, ćwiczenia wizualizacji, typy medytacji z formą, doświadczenie intelektualnego olśnienia).
3. Stany przyczynowe-bezforemne (*causal*), których przedmiot stanowi szeroka otwartość (rodzaje bezforemnej medytacji, doświadczenie przestrzenności czy pustki, kreatywność)
4. Stany niedualne (*nondual*), czyli podstawa wyłaniająca wszystkie pozostałe stany.



Schemat 4. Siatka Wilbera-Combsa

Źródło: Integral Life.

Stany świadomości „są dostępne, do pewnego stopnia, dla wszystkich ludzi na dowolnym poziomie wzrostu, włączając dzieci, ponieważ także dzieci doświadczają stanu jawy, marzą i śpią” (Wilber, 2007a, s. 75). Ogólny poziom rozwoju osoby oraz właściwe mu wierzenia i przekonania, zdeterminuje jednostkowe doświadczenia szczytowych stanów świadomości transpersonalnej,

co przedstawia stworzony przez Wilbera i Alana Combsa konceptualny model świadomości, zwany siatką Wilbera-Combsa (schemat 4). Model ten tworzą ułożone w sekwencyjnym porządku *stany* świadomości (porządek horyzontalny: od lewej strony siatki do prawej) oraz *poziomy* rozwojowe świadomości (porządek wertykalny: od dołu siatki ku górze).

Siatka Wilbera-Combsa pokazuje, w jaki sposób każdy z poziomów rozwojowych interpretuje kontemplacyjne i medytacyjne stany świadomości oraz doświadczenia szczytowe etapu transpersonalnego. Na przykład z perspektywy rozwojowej poziomu magicznego (czerwony) człowiek postrzega fascynujące doświadczenia transpersonalne przez pryzmat narcyzmu, egocentryzmu i braku akceptacji punktu widzenia drugiego człowieka, które to cechy są właściwe temu poziomowi. Z kolei poziom pluralistyczny (zielony) zabarwi duchowe doświadczenia transpersonalne zgodnie z własnym wyposażeniem rozwojowym, na które składa się m.in. relatywizm, antyhierarchiczność i antyuniwersalizm. Z poziomu integralnego można ujrzeć te doświadczenia przez pryzmat integralizmu oraz równowagi uniwersalnego i kontekstualnego. Jednakże „osoba na mitycznym poziomie *nie* będzie interpretować ich pluralistycznie, gdyż ta struktura-stopień świadomości jeszcze się nie wyłoniła czy rozwinęła” (ibidem, s. 91). Dlatego też religijny fundamentalista i mistyk nigdy nie przedstawią jednakowej interpretacji tego samego doświadczenia transpersonalnego. Złożoność i głębia interpretacji postępuje bowiem wraz z rozwojem pionowym świadomości.

Stany naturalne (będące jednocześnie typami lub klasami, które omówię w dalszej części artykułu) nie wykazują wzrostu sekwencyjnego. Przycho- dzą i odchodzą, stanowiąc przemijający i nietrwały transpersonalny potencjał świadomości. Intencjonalny trening duchowy – kontemplacja, medytacja, joga i inne praktyki transformacyjne – może jednak ten obraz zmienić. Uczy on bowiem adepta utrwalać te stany w świadomości oraz stabilizować dostęp do nich. To w konsekwencji prowadzi, wskazuje Wilber, do rozwoju sekwencyjnego stanów, który przynosi ich w miarę stabilne struktury, tzw. stany-stopnie: od jawy przez subtelne, przyczynowe po niedualne. W tym kontekście trening duchowy jest czynnikiem przyspieszającym rozwój zarówno w kierunku wyższych stanów świadomości, jak i wyższych struktur.

Wilber, mówiąc o roli wielkich religii we współczesnym świecie, postuluje uczynienie stanów kontemplacyjnych i medytacyjnych osią treningu duchowego w ich obrębie. Aspekty autentycznej duchowości są bowiem dostępne na każdym poziomie rozwoju, co pokazuje siatka Wilbera-Combsa. Tymczasem religie ortodoksyjne często represjonują duchowe stany odmienne, a to sprawia,

że młodzież często próbuje wzbudzać je od zewnątrz (stany egzogenne), zwracając się choćby ku scenie *rave* i eksperymentując z narkotykami. Udostępnianie ludziom wyższych stanów świadomości oraz wyższych poziomów pionowego rozwoju duchowego to wyzwanie stojące przed światowymi religiami.

Występowanie w przestrzeni edukacyjnej wielu naturalnych i niezwykłych stanów świadomości jest oczywiste – edukacja integralna AQAL przyjmuje ten fakt do wiadomości i jest świadoma roli, jaką one pełnią. Projektuje więc doświadczenia edukacyjne w takim kierunku, aby inspirować i wyzwalać różne stany świadomości (np. poprzez ćwiczenia ruchowe, zajęcia grupowe), co ma sprzyjać przyswajaniu wiedzy, twórczości i innowacyjności. Twórcza, aktywna praca ze stanami fenomenalnymi czy naturalnymi oraz zapewnienie uczniom i nauczycielom dostępu do stanów trenowanych, medytacyjnych i kontemplacyjnych, pozwoli powiększyć edukacyjną przestrzeń transformatywną.

Typy – unia z Duchem

Typy reprezentują stabilne wzory, klasy lub rozmaite style funkcjonowania jednostek na dowolnym poziomie rozwoju w obrębie czterech wymiarów istnienia (czterech ćwiartek). Ich znajomość może ułatwić rozwój, gdyż rozpoznanie wzoru często uświadamia człowiekowi dynamikę jego wnętrza.

Wilber przyjmuje, że każdy główny stan naturalny może być źródłem doświadczeń szczytowych (2007a). Jednym z podstawowych doświadczeń szczytowych jest stanowiąc jedność ze zjawiskami, które dany stan przynosi. Na tej podstawie badacz wyróżnia cztery typy duchowych doświadczeń:

1. Mistycyzm natury (*nature*) albo ścieżka joginów/szamanów – człowiek doświadcza stanu jedności z wszystkimi zjawiskami stanu jawy, to jest z naturą i ludzkością, a dualizm podmiotowo-przedmiotowy częściowo ustępuje. Ten typ mistycyzmu ucieleśnia amerykański filozof transcendentalista Ralph Waldo Emerson.
2. Mistycyzm bóstwa (*deity*) albo ścieżka świętych (Sambhogakaja) – jedność ze zjawiskami stanu subtelnego: doświadczenie archetypów, symbolicznych wizji, transcendentnego wglądu, bezkresnego współczucia, miłości i troski. Dusza stanowi jedność z Absolutem. Wzorcem osobowym jest tu św. Teresa z Ávila.
3. Mistycyzm bezforemny (*formless*) albo ścieżka mędrców (Nirwana, Dharmakaja, Pustka) – jedność ze zjawiskami stanu przyczynowego (lub ich brakiem): świadomość nabiera charakteru świadomości bez obiektu. Doznanie świadomości samej w sobie wyzwala wielką wol-

ność wewnętrzną, której towarzyszy uczucie miłości i współczucia obejmujące wszystkie byty. Osoba praktykująca medytację trwały dostęp do poziomu przyczynowego uzyskuje po kilku latach systematycznej praktyki. Ten typ mistycyzmu reprezentuje według Wilbera Mistrz Eckhart.

4. Mistycyzm niedualny (*nondual*) albo ścieżka *siddhów* – jedność ze zjawiskami stanu niedualnego, czyli z wszystkimi zjawiskami wyłaniającymi się we wszystkich głównych stanach (stanie jawy, subtelny i przyczynowy). Doświadczenie całkowitej integracji i jedności nieprzejawionej Pustki i manifestującej się Formy. Świadomość jest przebudzona do absolutnego Ducha, który jest podstawą wszelkiej manifestacji. Uosobieniem tego typu mistycyzmu jest hinduski mędrzec Ramana Maharishi, mistrz „jogi milczenia”.

Przywołane typy mistycyzmu i reprezentujący je mędrcy stanowią ważną inspirację rozwojową nie tylko dla osób, które przekroczyły już racjonalność i zwróciły się w kierunku transracjonalnym. Dzieła czy świadectwa wybitnych jednostek zaawansowanych w rozwoju duchowym – mistrzów duchowych, artystów, uczonych – wskazują na fundamentalny aspekt człowieczeństwa i wzywają do rozwoju i samotranscendencji. Ich obecność w przestrzeni edukacyjnej nie powinna podlegać dyskusji.

Przeszkody na drodze integralnego rozwoju duchowego

Istnieją dwie poważne przeszkody na drodze do urzeczywistnienia pełnego modelu rozwoju ludzkiej duchowości: błąd *pre/trans* oraz błąd *poziom/linia*, szerzej opisane w innym miejscu (Kielar 2012).

Błąd *pre/trans* i jego następstwa

Błąd *pre/trans* polega na pomieszaniu ewolucyjnych porządków rozwojowych, przedracjonalnego z transracjonalnym, i zachodzi w obu kierunkach. Ponieważ struktury *pre-X* i *trans-X* są, każda na swój sposób, *nie*-racjonalne, to człowiek ma skłonność je utożsamiać, choć odnoszą się one do różnych (rozwojowo i konceptualnie) obszarów doświadczenia. Warto zauważyć, że duchowość transracjonalna nie dławi racjonalności, a chętnie się z nią łączy, dodając własne cechy swoiste. Nigdy nie występuje przeciwko rozumowi, lecz go przekracza i integruje na swoim poziomie. Nieodzowną oznaką rzeczywistego rozwoju duchowego jest zatem dążenie do racjonalności oraz racjonalna indywidualizacja,

która przekroczyła i zintegrowała przedracjonalność (magiczną i mityczną), by skierować się następnie ku poziomom transracjonalnym (Wilber 1999).

Błąd pre/trans przybiera dwojaką postać:

- Redukcja transpersonalnego do przedpersonalnego: transpersonalne poziomy rozwoju świadomości i także jej stany sprowadza się do ewolucyjnie niższych struktur przedpersonalnych. Błędne jest zatem redukowanie dojrzałych doświadczeń mistycznych i kontemplacyjnych do przedpersonalnych impulsów (pierwotnego narcyzmu czy oceanicznego rozdzielenia jaźni od podstawy). Źródłem tej wersji błędu pre/trans jest założenie, że racjonalność jest finalnym etapem jednostkowego i kolektywnego rozwoju. Ofiarą tego błędu padł Freud, który transpersonalnego Ducha zredukował do przedpersonalnego infantylizmu, mimo że umiejętnie wyodrębnił przedpersonalne id i personalne ego.
- Wyniesienie przedpersonalnego do etapu transpersonalnego: egoistyczne, przedracjonalne i przedkonceptualne impulsy czy emocjonalne uniesienia, wywyższa się do transracjonalnych wglądów duchowych. Błąd ten popełniał Jung, kiedy magię i mit etapu przedracjonalnego uznawał za transracjonalną duchowość. Wilber zauważa, że ruchy New Age, od lat 60. XX wieku, powtarzają ten błąd, wywyższając do etapu transracjonalnego treści magiczne i mityczne.

Przykłady błędu pre/trans można odnaleźć w europejskiej przestrzeni kulturowej. Wilber (2002) przywołuje tradycję germańską, która poszukując Ducha, powoływała na świat to Hegla, to Hitlera. Owo realizowane na przestrzeni wieków dążenie sprawiło, że łatwiej myliła ona przedracjonalną cielesność i emocjonalność z transracjonalnym wglądem. To m.in. ożywione na powrót przedracjonalne impulsy doprowadziły Niemcy do straszliwych zbrodni.

Błąd poziom/linia i jego następstwa

Kultura zachodnia od czasów Oświecenia, wskazuje Wilber (2007a), utrzymuje perspektywę Ducha w drugiej osobie (Wielkie My) na mitycznym poziomie świadomości. Tym samym blokuje rozwój ewolucyjny tej perspektywy ku poziomowi racjonalnemu, pluralistycznemu, integralnemu i wyższemu. To pomniejszające działanie czyni Ducha karłem i utożsamia go wyłącznie z biblijnym Bogiem Ojcem. Owo pomylenie jednego poziomu rozwojowego z całą linią stanowi istotę błędu poziom/linia. To w odniesieniu do rozwoju duchowego, podkreśla Wilber, błąd ten jest najbardziej szkodliwy, niosąc dwa katastrofalne następstwa: represję i fiksację.

Represja własnej inteligencji duchowej występuje wtedy, gdy dany poziom w linii rozwoju duchowego, na przykład mityczny, otacza pogarda. To sprawia, że cała linia jest wzgardzona – inteligencja duchowa jest jej więźniem i nie może rozwijać się wertykalnie. Zachodnia tradycja intelektualna – w optyce Wilbera – represjonuje wyższe poziomy własnej inteligencji duchowej. Choć w czasach Oświecenia trafnie rozpoznano niedojrzałość idei mitycznego Boga, to mylnie utożsamiono mityczny (bursztynowy) poziom rozwoju duchowego z całą ewoluującą inteligencją duchową i odrzucono jej wyższe poziomy. To utożsamienie uwięziło Ducha na etapie przedracjonalnym, nie zezwalając mu na dalszy rozwój i manifestację etapu racjonalnego i postracjonalnego. Tym sposobem – podkreśla Wilber – intelektualny Zachód „wylał dziecko linii duchowej z kąpielą jego mitycznego poziomu rozwojowego [...] i nigdy właściwie nie podniósł się po tej katastrofie” (2007a, s. 183).

Absolutyzowanie i gloryfikowanie danego poziomu rozwoju inteligencji duchowej prowadzi do fiksacji, a jej wynikiem także jest zamrożenie rozwoju. Dany poziom rozwoju, na przykład mityczny, świadomość utożsamia z całą linią i mylnie wnioskuje, że jest to jedyny i właściwy typ duchowości. W perspektywie świadomości sztywno zafiksowanej na poziomie etnocentrycznego mitu, duchowość wyższych poziomów (racjonalny obraz Ducha, wgląd mityczny) jest herezją, którą należy tępić.

Błędowi poziom/linia przeciwdziała podejście ewolucyjne, które rozpoznaje, że inteligencja duchowa rozwija się wertykalnie, a każdy jej etap – przedracjonalna magia i mit, światocentryczny rozum oraz postkonwencjonalna miłość – jest oryginalną i odmienną manifestacją Ducha.

Zakończenie

Model AQAL, zgodnie ze swoją integralną naturą, ukazuje inkluzyjny i spójny obraz duchowości, łącząc przyjęte w różnych obszarach wiedzy częściowe prawdy i wąskie perspektywy. Odnosi to zjawisko nie tylko do wymiarów istnienia, ale dostrzega i opisuje poziomy rozwoju duchowego, inteligencję duchową, duchowe stany oraz typy duchowości. AQAL stanowi przy tym serię praktyk włączających, nie jest jedynie teorią o charakterze inkluzyjnym. Osoby zainteresowane praktyką integralną, angażującą wszystkie poziomy i wymiary istnienia, zgodnie ze słowami „ćwicz ciało, umysł i ducha w obrębie self, natury i kultury” (Wilber, 2002, s. 347), mogą sprawdzić, czy uwzględniają i rozwijają wszystkie aspekty duchowości, czy może niektóre pominęły lub umniejszyły.

AQAL może stanowić rodzaj kompasu wskazującego ewolucyjny kierunek rozwoju świadomości w linii duchowej: od etapów przedracjonalnych przez racjonalne do postracjonalnych i transracjonalnych. Ostrzega przed możliwością popełnienia błędu pre/trans i pozwala uniknąć pułapek orientacji New Age. Zdarza się bowiem, że poszukując duchowego spełnienia, ludzie kierują się ku formom duchowości przedracjonalnej, skupiając się w ortodoksyjnych sektach chrześcijańskich czy sekciarskich ruchach zanurzonych w tradycji wschodniej (Wilber, 1999).

Ten kompas może służyć w dyskusjach akademickich poruszających problematykę życia duchowego. Dominują w nich bowiem głosy inspirowane tradycyjnymi źródłami religijnymi, teistycznymi lub monoteistycznymi (Gidley, 2010). Odwołują się one najczęściej do premodernistycznych, dogmatycznych lub doktrynerskich, idei rozwoju duchowego i nie integrują w pełni dziedzictwa modernizmu i postmodernizmu ani postsekularnych form duchowości. Do tego racjonalizm czasów współczesnych wielu postrzega jako wyrazisty przejaw antyreligijności, gdyż ograniczone pojmowanie duchowości nie dopuszcza innych jej manifestacji niż przedracjonalne wierzenia (Walsh, Vaughan, 1994). Wilber tymczasem przekonuje, że formą racjonalnej inteligencji duchowej jest „zarówno ateizm, jak i agnostycyzm, gdy przybywają *via* poznanie formalno-operacyjne” (2007a, s. 191).

W przestrzeni edukacyjnej ewolucyjny rozwój duchowy najprędzej może urzeczywistniać się w obrębie podejść do kształcenia, które wyróżniają i rozwijają takie jakości, jak: troska, empatia, kontemplacja, miłość i krytyczny szacunek (Gidley, 2010). Rozwój duchowy jest więc nieodzownym aspektem kształcenia integralnego, edukacji holistycznej i pedagogiki transformatywnej czy kontemplatywnej.

Bibliografia

- Astin A.W., Astin H. S., Wilber K. (2010), *Spirituality in higher education*. Pobrane z: www.integrallife.com/ken-wilber-dialogues/spirituality-higher-education, dostęp: 12.01.2016.
- Bhaskar, R., Esbjörn-Hargens, S., Hedlund, N., Hartwig, M. (eds.) (2016), *Metatheory for the 21st century: Critical realism and integral theory in dialogue (ontological explorations)*, Abingdon, Routledge, New York.
- Błajet P. (2012), *Od edukacji sportowej do olimpijskiej. Studium antropologiczne*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.

- Combs A. L. (2008), *Reflections on online integral education: The learning community as a vessel for transformation*, „AQAL – Journal of Integral Theory and Practice”, vol. 4, no. 2, s. 2–12.
- Duerr M., Zajonc A., Dana D. (2003), *Survey to transformative and spiritual dimensions of higher education*, „Journal of Transformative Education”, vol. 1, no. 3, s. 177–211, DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/1541344603001003002>
- Esbjörn-Hargens S. (2007), *Integral teacher, integral students, integral classroom: Applying integral theory to graduate education*, „AQAL: Journal of Integral Theory and Practice”, vol. 2, no. 2, s. 72–103.
- Esbjörn-Hargens S. (2010), *An overview of Integral Theory: An all-inclusive framework for the twenty-first century*, w: S. Esbjörn-Hargens (ed.), *Integral theory in action: Applied, theoretical, and constructive perspectives on the AQAL Model*, SUNY Press, New York, s. 33–61.
- Gidley J. M. (2010), *Evolving higher education integrally*, w: S. Esbjörn-Hargens, J. Reams, O. Gunnlaugson (eds.), *Integral education: new directions for higher learning*, SUNY Press, New York, s. 345–361.
- Horowski J. (2010), *Koncepcja integralnego, cielesno-duchowego rozwoju człowieka w ujęciu pedagogiki tomistycznej*, w: P. Błajet (red.), *Ciało – Edukacja – Umysł*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki, Bydgoszcz, s. 43–59.
- Ingersoll R. E., Bauer A.L. (2004), *An integral approach to spiritual wellness in school counseling settings*, „Professional School Counseling”, vol. 7, no. 5, s. 301–308.
- Kielar M. B. (2012), *Integralna wizja Kena Wilbera i jej zastosowanie w edukacji*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa.
- Kielar M. B., Gop A. (2012), *Integralny Pluralizm Metodologiczny*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa.
- Kielar M. B. (2015a), *Idee edukacji integralnej w polskiej pedagogice*, w: S. Sztobryn, K. Kamiński, M. Wasilewski (red.), *Pedagogika filozoficzna*, t. VI: *Filozofia wychowania w Europie Środkowej w kontekście uwarunkowań historycznych, społecznych, politycznych i filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe TPF „Chowanna”, Łódź., s. 359–376,
- Kielar M. (2015b), *Rozwój osób dorosłych w świetle teorii konstruktywistyczno-rozwojowej*, „Pedagogika Społeczna”, nr 2, s. 53–70.
- Kwieciński Z. (2013), *Ku odnowie ekologii pedagogicznej*, „Studia Edukacyjne”, nr 26, s. 7–18.
- Sarath E. (2010), *Jazz, creativity, and consciousness: A blueprint for integral education*, w:

- S. Esbjörn-Hargens, J. Reams, O. Gunnlaugson (red.), *Integral education: new directions for higher learning*, SUNY Press, New York, s. 169–184.
- Śliwerski B. (2010), *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Stróżyński M. (2010), *Edukacja religijna w kontekście integralnym: zagrożenia i potencjał*, w: P. Błajet (red.), *Ciało – Edukacja – Umysł* (s. 199–210), Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki, Bydgoszcz.
- Walsh R., Vaughan F. (1994), *The worldview of Ken Wilber*, „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 34, no. 2, s. 6–21, DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/00221678940342002>
- Wilber K. (1995), *Śmiertelni, nieśmiertelni*, przeł. A. Biała, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co. Wydawnictwo, Warszawa.
- Wilber K. (1999), *A sociable God: Toward a new understanding of religion*, w: *The collected works of Ken Wilber*, vol. 3, Shambhala, Boston–London.
- Wilber K. (2000), *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution*, second, revised edition, w: *The collected works of Ken Wilber*, vol. 6, Shambhala, Boston–London.
- Wilber K. (2002), *Jeden smak. Przemyślenia nad integralną duchowością*, przeł. H. Smagacz, Wydawnictwo Jacek Santorski i Co. Wydawnictwo, Warszawa.
- Wilber K. (2006a), *Introduction to integral theory and practice: IOS basic and the AQAL map*, „AQAL: Journal of Integral Theory and Practice”, vol. 1, no. 1, s. 1–40.
- Wilber K. (2006b), *God's playing a new game*, rozm. przepr. A. Cohen. Pobrane z: <http://www.andrewcohen.org/andrew/post-metaphysics.asp>, dostęp: 21.01.2016.
- Wilber K. (2007a), *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and post-modern world*, Integral Books, Boston–London.
- Wilber K. (2007b), *The integral vision: A very short introduction to the revolutionary integral approach to life, god, the universe, and everything*, Shambhala, Boston–London.
- Wilber K. (2008), *Małżeństwo rozumu z duszą. Integracja nauki i religii*, przeł. H. Smagacz, Wydawnictwo Jacek Santorski i Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Wilber K., Patten T., Leonard A., Morelli M. (2008), *Integral life practice: A 21st-century blueprint for physical health, emotional balance, mental clarity, and spiritual awakening*, Integral Books, Boston–London.
- Żłobicki W. (2009), *Edukacja holistyczna w podejściu Gestalt. O wspieraniu rozwoju osoby*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.