

УДК(430)(092):165.193:248.2

Лимонченко В. В.

МИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ИСТОК ИНТУИТИВИЗМА Н. ЛОССКОГО

Цель статьи – рассмотреть религиозные истоки интуитивизма Н. Лосского, философское творчество которого представляет такой тип сознания, которое может быть классифицировано как религиозный индивидуализм. Интуитивизм предполагает трансцендирование замкнутости при нерастворимости индивидуального. Интуитивизм владеет неустрашимой очевидностью для сознания, конституированного по принципу Халкидонского догмата – нераздельно и неслиянно. Такое конституирование имеет первичный характер – это онтологическое, бытийственно-экзистенциальное общение, которое понимается не как обмен тем, что имеем, но как питание другого тем, что мы есть. Особенность такого типа мистической религиозности может быть названа связью самоотдачи (“Я – Твой”) в противовес связи растворения (“Я – это Ты”).

Ключевые слова: мистика, интуитивизм, личность, общение, индивидуализм.

Интерес к данной проблематике вызван в первую очередь иронически-скептическим отношением многих ярких и свободных умов наших дней к религиозному философствованию. Это и представители научной мысли, склонной рассматривать религию в свете таких типологизирующих установок – полезная адаптация, побочный продукт эволюции или “вирус мозга” (А. Марков). К подобным подходам относятся и идеи Р. Докинза, которому принадлежит броская формула “Бог как иллюзия”; и сторонники либерально-секулярной философии, чаще всего ориентированной на западноевропейскую мысль, поэтому наиболее выразительно полемическая антирелигиозность направлена против православия и мистики (Ю. Кристева, в России – В. Куренной, А. Секацкий, Н. Плотников и подобные ему достаточно многочисленные выходцы из России, свободно отдавшиеся западной мысли, в Украине назову А. Тихолаза); и деятели искусства, неприемлющие угрюмого фундаментализма в церковной жизни, усиления структур государственной власти религиозной идеологией и свидетельствующие о Богооставленности современного человека (К. Мунджиу “За холмами”, М. Шумовская “Во имя”, А. Звягинцев “Левиафан”, У. Зайдль “Рай: Вера”, М. Ханеке “Белаялента”, Д. Панахи “Закрытый занавес” и многие другие); и небезразличные, ориентированные на свободное знание студенты. Многие мои знакомые присоединятся к словам Майка Ли, изумительно чуткого к искренности простой жизни британского кинорежиссёра: “Худшей напасти для мира, чем религия, не существует”. Религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, тем более удивительно, что наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Вольнолюбивое Богоотрицание слишком легко переходит в пессимистический нигилизм, презрение к человеку и откровенную мизантропию (В. Сорокин, К. Тарантино, Л. Триер, М. Ли в фильмах “Обнажённые” и “Вера Дрейк” и др.). Русская религиозная мысль интересна и значима своей вольнолюбивой религиозностью, которая в лучших образцах русской философии предстаёт систематически развёрнутой и основательно аргументированной.

Цель статьи – рассмотреть религиозные истоки интуитивизма Н. Лосского, творчество которого представляет такой тип сознания, которое может быть классифицировано как религиозный индивидуализм.

Данное словосочетание звучит несколько обескураживающе, более привычно говорить о персонализме его философии, но дело в том, что персоналистически (лично)

ориентированное мышление содержит в себе две на первый взгляд исключаящие друг друга интенции – вектор органической целостности и сращённости и вектор плюральности и множественности. Николай Онуфриевич говорит о влиянии на его философские взгляды русского лейбнищанца А. А. Козлова и самого Г. Лейбница, на что обращают внимание большинство исследователей (П. Гайденок, В. Дворянов, В. Зеньковский, С. Левицкий). Но при углублении в основания его философии возможно увидеть искусное синтезирование линий Платона и Аристотеля, что фиксирует и сам Н. Лосский. Особенное место философии Н. Лосского обусловлено первенством гносеологической проблематики в системе его взглядов, что, впрочем, тесно согласовано с онтологической проблематикой – интуитивизм во всех его разновидностях характеризуется сращённостью онтологии и гносеологии (А. Бергсон, Н. Гартман, М. Шелер). Однако в отличие от наиболее известной философии интуитивизма А. Бергсона, у Н. Лосского нет противопоставления интеллекта и интуиции, что, на наш взгляд, обусловлено синтезированием платонических и аристотелевых установок. Вследствие этого познавательный интерес к действительному миру и уважение к науке соединяются с мистическими переживаниями единства мира, что воплотилось в известную философу “Всё имманентно всему”, ставшую праформой и опознавательным знаком интуитивизма Н. Лосского. Рождение этой формулы стало итогом философских поисков, но она же подытоживает многообразие жизненных путей философа.

Если философские концепции, ориентированные на научное знание, тяготеют к установке на искоренение субъективно-личностных оснований мысли и предполагают значимость, расширяющуюся до общезначимости, то, начиная по крайней мере с С. Кьеркегора, подобная общезначимость, претендующая на объективность, выглядит наивной и некритичной. Соотнесённость философских теорий любого уровня отвлечённости от наличной эмпирии с экзистенциальными и метафизическими основаниями жизни автора в той или иной мере прослеживается. Способы взаимоотношений человека и мира на уровне смысловых интонаций событийной повседневности, и концептуальных построений изоморфны, при этом речь не идёт о влияниях и причинении.

В жизни Н. Лосского прослеживается в качестве ведущей мелодии интенция на единение. Образование он получил на естественно-научном и историко-филологическом факультетах Петербургского университета: равноуважительно он относится к научной логически-выверенной аргументации и к мифическим хаотически-переплетённым описаниям – он подчёркивает необходимость производить анализ без предвзятости, не насилуя и не искажая предмет своего исследования [4, с. 33]. В процессе аргументации он обращается и к естественнонаучной, и к литературной сферам.

В своих воспоминаниях он говорит о беспроблемном сочетании с раннего детства католического и православного вероисповедания. При преобладании польской крови, Н. Лосский считает себя принадлежащим к русской культуре. Проникнутый теплом материнской заботы семейный круг (в семье было пятнадцать детей) стал первичным пространством социального опыта. Говоря о своей детской религиозности, Н. Лосский отмечает такие её черты, как “искание выхода из обыденности и стремление к глубокому интимному общению с природою и миром” [5, с. 10]. Естественно, что воспоминания – это взгляд назад с позиций уже сложившихся взглядов, но показательны те акценты, которые он расставляет. Он подчёркивает поиски открытости, говоря о способности детей проникать в сказочные прекрасные миры, приходит к выводу: “Если бы обладали мы полнотою видения, мы нашли бы и здесь на земле райские обитатели” [5, с. 10]. То есть, все приоритеты отдаются таким формам, которые способны к преодолению замкнутой отъединённости и враждебности, обоснование интуитивизма становится обоснованием возможности восприятия мировых и сверхмировых реальностей в их подлинности.

Вспоминая о годах пребывания в академической средечешской профессуре, он отмечает узость позиции, оценивающей любое событие и любого человека по рубрикам “прогрессивности” и “реакционности” [5, с. 229], увлечение строить демократию без религиозных основ на почве позитивистического миропонимания [5, с. 229] оборачивалось презрением и нетерпимостью к инаковым точкам зрения. Н. Лосский упоминает об отзыве одного из таких профессоров о его философии: “Мой интуитивизм он считал наивной верою, “animalfaith” (животной верою) в существование и познаваемость внешнего мира” [5, с. 240]. Для Н. Лосского неприемлемы установки на отъединённую закрытость как в жизни, так и в теоретических взглядах – позиция скептического индивидуализма, помещающая познающего в тюремную камеру сознания, неприемлема для него в силу своей жизненной неубедительности. При том, что эта его идея, на мой взгляд, в критических отзывах искажается. Так, Л. Лопатин, говоря об исходной для Н. Лосского идее имманентности сознанию познаваемого мира, утверждает следующую смысловую связь: если признать непосредственную наличность (в строгой форме у Н. Лосского речь идёт об имманентности) в нашем сознании всех воспринимаемых вещей – тогда непосредственное восприятие не выходит за пределы нашего собственного организма [2, с. 193]. Это утверждение опирается на неоговоренную предпосылку: то, что находится в сознании, находится в нашем организме – такое понимание сознания редуцирует его до нейрофизиологического процесса.

Хотя возможно увидеть в гносеологических взглядах Н. Лосского некоторую слепоту по отношению к различению данного и созданного, чувственно-непосредственного и мыслительно-сконструированного, но вспоминается аналогичная ситуация с Гёте, которую любит упоминать К. Свасьян: “Мне может быть только приятно, что я имею идеи, не зная этого, и даже вижу их глазами” [9, с. 89]. В интуитивизме Н. Лосского сочетаются эйдетическая созерцательность (“Платон”) и логическая структурированность мышления (“Аристотель”), причём вторая более выразительна, но именно первая составляет основание.

Свой уход от религии Н. Лосский связывает с болезненной уязвлённостью социальной несправедливостью окружающего мира, религиозной нетерпимостью официального строя и корыстностью служителей Церкви. При рассмотрении буддизма он подчёркивает, что основное настроение, из которого возник буддизм, есть, согласно легенде, страх перед страданием и брэнностью жизни, разочарование жизнью вызванов душе Готамо зрелищем старости, болезни и смерти, т. е. физического зла, а не наблюдением нравственного зла – лживости, высокомерия, предательства и т. п. [264], что становится для самого Лосского определяющим: “Самолюбивому и гордому человеку стыдно и почти невозможно сказать не только священнику на исповеди, но и самому себе: я завистлив, я честолюбив или я труслив, неискренен, двоедушен. Гораздо легче вместо того, чтобы отвергнуть только эти стороны своего я, начать отвергать ценность всякого бытия и укорять себя за всякое проявление любви к жизни – за стремление к своему здоровью телесному и душевному, за любовь к семье, к науке, к родине и т. п.” [6, с. 272]. Через кризис религиозности прошли многие мыслители русского религиозного ренессанса и тем более значимо их возвращение к религии. Лишь искажая факты, можно говорить о наивном догматизме такой веры – эта вера прошла испытание и жизненными перипетиями, и логико-метафизическими доказательствами. Можно вспомнить слова Ф. Достоевского: “Не как мальчик я верую”. По иронии истории Н. Лосский дважды был исключён из официальных образовательных структур – первый раз за атеистические взгляды, второй – за религиозные, неся всякий раз полноту ответственности за эти ситуации. Возможно утверждать, что критика Н. Лосского относилась не к религии как таковой, но к клерикально-церковной институции, однако он сам говорит, что отверг не только Церковь и религию, но и бытие Бога [5, с. 43]. По его словам возвращение произошло через тридцать лет, что Николай Онуфриевич связывает с трагическими событиями

революционных лет (смерть дочери). Всегда возможна иезуитская формула по аналогии с обвинением Г. Шпету: был религиозным, сам того не подозревая, в чём можно усмотреть некоторый смысл. Но в его первых работах отсутствует обращение к аргументации от религиозных воззрений – он *возвращается* к христианству как убедительному основанию его интуиций. Его обоснование интуитивизма опирается на научные и философские аргументы, но сама первичная основа предпонимания свидетельствует о христианских истоках. Что опять же может истолковываться как предвзятая узость, когда аргументация убедительна христианам, но установка на убедительность всем и всяким достаточно сомнительна – такая убедительность будет слишком отвлечённой и абстрактной.

Религиозные взгляды Н. Лосского выразительно и сжато засвидетельствованы при рассмотрении мистической интуиции. Во-первых, устраняя пантеистические тенденции сближения Абсолютного и мира, он подчёркивает, что последнее высшее начало есть начало Сверхсистемное и Сверхмировое [6, с. 260]. Упоминание *творения мира из ничего* как указание на принципиальную инаковость Бога и мира подводит к утверждению металогичности высшего начала – оно стоит выше системы логических определённостей [6, с. 260]. Однако в духегреческой патристики Н. Лосский отмечает: “именно логически необходимое мышление, если оно осуществляется со строго логической последовательностью, неизбежно выводит за пределы себя и при обзоре мировой системы обязывает к усмотрению Сверхлогического, Сверхмирового начала” [6, с. 260]. Именно такого рода мышление обеспечивает очевидность и достоверность интуитивизма как учения о знании предмета в подлиннике [6, с. 140]. Хотя в начале главы о мистической интуиции Н. Лосский говорит о присущей чувственной и интеллектуальной интуиции логической форме познаваемости предметов и выразимости их, что противопоставляется (или дополняется) металогичности усмотрения высшего начала, но все три вида интуиции обоснованы выходом за пределы себя, что становится конститутивным моментом понимания сознания как обеспечивающего трансцендирование [6, с. 148].

В работе “Обоснование интуитивизма” (1906) открытый характер сознания обосновывается без обращения к религиозным понятиям, в работе 1938 года понимание сознания в аспекте онтологического выведения за пределы тюремной камеры психических состояний рассматривается при прямом обращении к понятию единосутия – и это при том, что в содержательно-смысловом плане изменений нет. Н. Лосский при рассмотрении “и самостоятельности, и спаянности воедино” не говорит о Троице, но само упоминание единосутия наводит на эту мысль: именно своеобразнослынного единства изоморфно непричинной координации связи субъекта с предметом внешнего мира.

Всегда возможен вопрос не утрачивают ли убедительность исходные посылки его теории знания вне христианского сознания? На мой взгляд, они утрачивают убедительность в ситуации упрощённо-механического (вульгарного) индивидуализма (атомизма), религиозная мистика предоставляет основание для его интуитивизма. При этом следует иметь в виду два момента. Во-первых, исключить широкое значение мистического как невятного и неопределённого спиритуализма, и во-вторых, принять такое понимание мистики, которое указывает на возможности выхода за пределы относительного, а следовательно, той или иной формы связи с Абсолютом. Так, когда Л. Витгенштейн говорит о мистическом как о том, что неизбежно ускользает от любого осмысленного предложения или эксплицитного правила, то полноты ради следует обратиться к цельной формулировке: “В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое” [1, с. 73]. В определённой мере такое показывающее себя невысказываемое и есть то, что в иной традиции называют откровением. Детальное обращение к Л. Витгенштейну уведёт нас от темы статьи, но видится уместным привести два утверждения И. Михайлова,

рассматривающего проблемы мистического опыта у Витгенштейна: “Таким образом, мы можем сказать, что логика отмечает последнюю границу осмысленности в языке, за которой имеются по крайней мере два обстоятельства, наполненных великой значимостью для человеческих существ: я имею в виду существование мира и собственное существование” [7, с. 120]; “Но в любом случае, чем бы это ни было, аргументы Витгенштейна достаточны для того, чтобы показать, что это не может быть основанием для выведения какого-либо знания о мире, как он есть” [7, с. 122]. Первое высказывание подытоживает рассмотрение раннего творчества, второе – позднего. Для нашей же работы важно то понимание мистического, которое соответствует часто приводимому тезису: “Мистическое – не то, как мир есть, а что он есть” [1, с. 71], что предполагает такую экспликацию: “не то, *что* мир есть, а что он *есть*”, то есть имеет смысл онтологического утверждения.

Ранее утверждалось, что основания для интуитивизма Н. Лосского предоставляет религиозная мистика, однако существенно дальнейшее уточнение специфических черт мистики. Во-первых, исключается холод логически строгих умозрений, подчеркивающих только сторону отрицания, от которых “веет ледяным дыханием отчужденности от мира, в них Сверхмировое начало предстает нашему уму не как благой Бог, а как страшная бездна Нирваны” [6, с. 260–261]. Далее следует рассмотрение отличий буддистской и христианской мистики, при этом внимание акцентировано на аспекте положительного приобщения к Сверхмировому началу [6, с. 261]. При этом не важно, насколько адекватна экспликация буддизма – этот вопрос вне нашего внимания. Значимо *отграничение от безличной мистики*, которая вполне возможна и в системах христианского сознания. Неприемлема же безличная мистика, переносящая основание зла за пределы личного бытия, по Лосскому, такая мистика исходит “не из центра всех зол, не из сознания человеком своего личного греха, коренящегося в его воле, а из наблюдения периферии бытия, производных зол – болезни, смерти и всевозможных страданий, наполняющих царство психо-материального бытия” [6, с. 265]. Таким образом снимается личная ответственность: для устранения зла необходимо бегство от мира. Н. Лосский говорит не столько о буддизме как таковом, сколько о тех основаниях, на которых к нему обращаются европейцы: “Учения эти кажутся привлекательными лицам, склонным к позитивизму и агностицизму. Небуддисты говорят, что религия их соответствует требованиям “научности”: в самом деле, она содержит в себе утверждение детерминизма, отрицание Личного Бога, отрицание субстанциальных начал в мире и вместе с тем отрицание личного индивидуального бессмертия” [6, с. 269]. Он говорит о гордости как главном мотиве европейских буддистов. Надменность и самодовольство звучат в аргументах полковника Олькотта, представляющего буддизм как “очищенное от суеверий и детских грез прошлого учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца” [6, с. 272].

Большинство исследователей связывают с мистикой религиозную практику, имеющую цель непосредственного слияния с Абсолютом – мистик не принимает видимый мир на веру и открывает свой путь к миру истинному, отсюда в мистике неистребимый уклон к волевому личному усилию. При том, что цель мистики – “уйти от пламени разделения” (Руми), однако Э. Панофский говорит о субъективизме мистики: для него номинализм и мистика – две крайности одного и того же [8, с. 57]. Он обращает внимание на разрыв связи между разумом и верой, но есть ещё один важный момент – акцент на единичном и индивидуальном: номинализм принимает первенство индивидуального, мистик сосредотачивает усилия на преодолении отделённости, но в обоих случаях активизированы ресурсы личного опыта. Правда далее Э. Панофский говорит о движении мистики к растворению человеческой души в Боге [8, с. 57], что не является неизбежным моментом. Н. Лосский принимает такой

вариант мистики, в котором при снятии резких разграничительных линий, явственно сохранён момент множественной различённости. Ортодоксальной формулой христианской мистики можно считать слова “уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал 2, 20), обращая внимание на то, что в этом случае не душа растворяется в Боге, но при сохранении отдельности происходит устранение самозаконности.

При рассмотрении христианской мистики Н. Лосский обращается и к католической, и к православной мистике, не подчёркивая различий. Но следует заметить, что особое внимание уделено такому аспекту мистического опыта, в котором культивируется пассивность и сознательное устранение воли – в этом видится особенная опасность [6, с. 282]. Логика мистической религиозности Н. Лосского подводит к рассмотрению я как предмета мистической интуиции: “Первый проблеск знания о субстанциальности я достигается путем интеллектуальной интуиции и состоит в усмотрении второстепенного признака субстанции, именно того, что она есть *носитель* множества событий и качеств, точка объединения их” [6, с. 284]. Однако я как единство правил сочетания событий в единое целое сознания не схватывает онтологического уровня я. Сверхкачественная творческая сила я, ставящая я выше всех его определенных эмпирических качеств и проявлений во времени и обуславливающая свободу его [6, с. 284] открывает мистическая интуиция. В мистическом созерцании я открывается как конкретное индивидуальное существо. Мистическая религиозность Н. Лосского предполагает неустранимую конкретность индивидуального – однако “своеобразие я заключается не в его изолированном бытии, а в его индивидуальном целостном приятии всего мира с Богом во главе и призывании к своеобразному аспекту соборного творчества” [6, с. 284]. Понимание соборного творчества не раскрыто, в качестве синонимичного выражения упоминается пребывание в Царстве Божиим, чему противопоставлено себялюбие как основание нахождения в психо-материальном царстве, характеризующееся сосредоточением внимания на отдельных разрозненных переживаниях, страстях, интересах. Для выявления такой “яйности” Н. Лосский обращается к выразительным формулировкам П. Флоренского: “все оказывается свободным во мне и вне меня, – все, кроме меня самого” [6, с. 285]. Главная опасность индивидуалистической “яйности” – это попадание в стихию пассивности, когда не “я делаю”, а “со мною делается”; не “я живу”, а “со мною происходит”. Завершающим действием мистической интуиции становится усмотрение такого аспекта бытия, который невыразим в понятиях в каждом данном случае может быть только обозначен именем собственным. Именно этот момент подчёркивает в своей христианской концепции личности сын Николая Онуфриевича – известный православный богослов на Западе В. Лосский: “”Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: “Это – Моцарт” или “Это – Рембрандт”, то каждый раз оказываемся в той “сфере личного”, которой нигде не найти эквивалента” [3, с. 150].

Выводы. Интуитивизм как трансцендирование замкнутости при нерастворимости индивидуального владеет неистребимой очевидностью для сознания, конституированного по принципу нераздельной неслиянности, причём это конституирование имеет первичный характер – это онтологическое, бытийственно-экзистенциальное общение, понимаемое не как обмен тем, что имеем, но как питание другого тем, что мы есть. Особенность такого типа мистической религиозности может быть названа связью самоотдачи по типу “Я – Твой” в противовес связи растворения “Я – это Ты”.

Литература:

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козлова, Ю.А. Асеев] // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С. 1–75.
2. Лопатин Л. Новая теория познания / Л. Лопатин // Вопросы философии и психологии. Кн. 87 (2). – М., 1907. – С. 185–205.
3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308. – (Philosophy).
4. Лосский Н. О. “Мифическое” и современное научное мышление / Н. О. Лосский // Путь. – № 14. – С. 31–55.
5. Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Н. О. Лосский. – Мюнхен: VilhelmFinkVerlag, 1968. – 334 с.
6. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 136–288. – (Мыслители XX века).
7. Михайлов И. Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта / И. Ф. Михайлов // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 116–122.
8. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофски; [пер. с англ. А. Н. Панасьев] // Богословие в культуре средневековья. – К.: Христианское братство “Путь к истине”, 1992. – С. 49–78.
9. Свасьян К. А. Гёте / К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1989. – 191 с. – (Мыслители прошлого).

Лимонченко В. В. Містична релігійність як виток інтуїтивізму М. Лосського.

Мета статті – розглянути релігійні витoki інтуїтивізму М. Лосського, філософська творчість якого засвідчує такий тип свідомості, який може бути класифікований як релігійний індивідуалізм. Інтуїтивізм передбачає трансцендування замкненості при нерозчиненості індивідуального. Інтуїтивізм володіє незнищеною очевидністю для свідомості, що конституюється за принципом Халкідонського догмату – нероздільно і незлитно. Таке конституювання має первинний характер – це онтологічне, буттєво-екзистенціальне спілкування, яке розуміється не як обмін тим, що маємо, але як живлення іншого тим, що ми є. Особливість такого типу містичної релігійності може бути названа зв'язком самовіддачі (“Я – Твій”) на противагу зв'язку розчинення (“Я – це Ти”).

Ключові слова: містика, інтуїтивізм, особистість, спілкування, індивідуалізм.

Limonchenko V. V. Mystical religiosity as a source of intuitivism of N. Lossky.

The purpose of the article is to consider the religious origins of Lossky's intuitivism, whose philosophical creativity is a type of consciousness that can be classified as religious individualism. Intuitivism is transcending of insularity when the individual is not dissolved. Intuitivism is in destructibly clear to consciousness constituted on the basis of the Dogma of Chalcedon without confusion, without division. This constitution is the primary character is the ontological, vital-existential communication that understood not as an exchange of what we have, but supply the other what we are. The peculiarity of this type of mystical religiosity can be named by the type of dedication relationship (“I am – your”), as opposed to dissolving (“I am – you”).

Keywords: mysticism, intuitivism, personality, communication, individualism.