

Maria Cymborska-Leboda
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

**«ЗНАК О СМЫСЛЕ»:
СИМВОЛ И БЫТИЕ ЛИЧНОСТИ.
РОЗА И КРЕСТ У ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА**

**“Znak o smysle” – the Symbol and the Being of the Person.
The Rose and the Cross in Vyacheslav Ivanov’s Literary Output**

ABSTRACT: The paper develops a contextual reading of Vyacheslav Ivanov’s lyric poetry from the volume *Cor Ardens (Rosarium, Venok Sonetov, and others)* as a coherent semantic whole, determined by the repetition of two interrelated fundamental symbols – the Rose and the Cross. The symbols are shown to fulfil performative and initiatory functions – as the epiphany of spiritual sense and a way of evoking the “higher reality,” co-experienced by the informed reader. The analysis of Ivanov’s selected poems is carried out in the context of the poet’s *diary* and his less known theoretical writings, which show a new understanding of the ethical principle of “Stirb und Werde.” The paper compares different theoretical perspectives in the twentieth-century reflection on the symbol, pointing to their applicability in the process of interpretation of the Rose and the Cross as Christological and Christian symbols. The latter are vital components of Ivanov’s poetic anthropology and of his way of viewing man as a person obligated to implement – through axiological choices (Love and Truth) and through value sharing – the *imitatio Christi* principle.

KEYWORDS: symbol, person, spiritual experience, “Stirb und Werde”, The Rose and the Cross, Christian tradition, participating consciousness, Ivanov, Goethe, Borella, Bierdiajew, Florenski, Weidle

I.

Светлой памяти Ирины Приходько

Среди неопубликованных текстов Вячеслава Иванова, сохранившихся в архивных материалах РГБ, находится небольшой набросок задуманной и неоконченной статьи 1916 года, посвященной драме Александра Блока *Роза*

и *Крест*. Он заслуживает внимания из-за важности культурологической рефлексии поэта, там содержащейся. Так, подобно Ницше, Иванов пользуется приемом сопоставления культур – прошлой, т.е. в данном случае средневековой, и настоящей, современной. Прозревая в первой инициативную силу, он констатирует, что «святая миссия средневековья» в христианстве (христианской культуре) не осуществилась. «Мистическая роза и крест земли – таков был священный замысел христианства»¹, – пишет поэт; он полагает, что в дальнейшем развитии исконное символическое единство, союз Христа и Земли, были утрачены: «Отделилась роза от креста, и стала роза мистическая розою земной, и крест Земли – Голгофы крестом далекого неба»².

То, что представляется особо продуктивным в высказывании Иванова – кроме глубинного и понятного интереса к драме Блока – это пафос воссоединения отлученных начал и возвращения двум образам-символам их исконного эзотерического значения, прозреваемого [поэтом] в средневековом христианстве, то есть, в целом, в христианстве мистическом, пневмоцентричном. О его важности, как прочной основы целостности своего мировоззрения, о его динамическом росте и «положительных началах в нем» Иванов писал Е. Шору 20 августа 1933 г. в связи с мелопеей *Человек*: «[это] не реконструкция, но синтетическое изображение всего моего мировоззрения в виде одного космического мифа»³. Думается, этот момент, в качестве исходной предпосылки статьи, ради уяснения христианской мировоззренческой константы творчества поэта и избежания «ловушки упрощения»⁴, не должен быть упущен из виду. Тем более, если учесть, что мы располагаем столь ценным материалом, каким являются *Дневники* поэта, приобретающие функцию герменевтического контекста для его художественных произведений; они позволяют «ощущать нюансы самоуглубления ивановской мысли» и помнить о том, что «существо

¹ [В. Иванов], Материалы Рукописного отдела РГБ, Фонд № 109, к. 5, ед. хр. 51.

² Там же. Знаменательно, что уже в более ранней статье (1909 г.) Иванов пишет о «нашем забвении христианства». «Человечество забыло то, что в христианстве уже раскрылось, и не только не угадывает того, что еще не раскрыто в нем, но давно уже и прежде понятого в нем не понимает». Вяч. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I–IV, Брюссель 1971–1987, т. III, с. 108. Некоторые положения настоящей работы (задуманной как часть более обширного исследования) были представлены на международной блоковской конференции «Роза и Крест», организованной в 2012 г. в Москве-Шахматове (под предводительством проф. Ирины Приходько), а также на международной конференции в Университете Гранада (2015 г.). Ср.: *Русский язык и литература в пространстве мировой культуры: Материалы XIII Конгресса МАПРЯЛ (г. Гранада, Испания, 13–20 сентября 2015 года)*, ред. кол.: Л. А. Вербицкая и др (Электронный ресурс).

³ Д. Сегал, *Вячеслав Иванов и семья Шор (По материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме)*, [в:] *Un maître de sagesse au XX e siècle Vjačeslav Ivanov et son temps*, „Cahiers du monde russe” 1994, v. XXXV (1-2), p. 343–344.

⁴ С. Аверинцев, *Вячеслав Иванов как истолкователь Евангелия*, „Символ” 2008, № 53–54, с. 783.

такого явления, как Вячеслав Иванов – в богатстве нюансов, в сложности»⁵. Так, среди документов автобиографического характера, в которых проявляется взаимосвязь розы и креста, особое значение приобретает запись от 6 сентября 1909 года (т.е. возникшая в период создания цикла стихотворений, о которых речь пойдет далее); она является свидетельством глубокого расхождения поэта со «своим учителем» – Анной Минцловой и ее «со-братьями», и где находим следующие строки: «Но я знаю, что есть Роза и Крест, конечно лучше и вернее (...)». И далее, в связи с мнением о «земле» и ее потребностях: «И, конечно, Шт. [Штейнер – М. Ц.-Л.] больше всех нас приспособлен к земле, и условиям земным (ужас!)), о непринимании оппортунизма и компромисса «в делах религиозного воспитания человечества»: «nous ne sommes plus coreligionnaires»⁶. И еще не менее важное обвинение Иванова, относительно комментируемых им слов Минцловой и ее наставников, в том, что они «не от Христа, а от Антихриста, от Великого Инквизитора, его предтечи». Вывод же поэта таков: «С теми, кто так думает, мне нечего говорить более *de rebus divinis*» [II, 802].

Знаменательно, что *de rebus divinis* поэт говорит и в записи от 14 апреля 1910 года, заключающей *Дневники* и имеющей структуру посвящения и наставления; кардинальное значение приобретают в этой записи символы Розы и Креста. Скрещиваясь в «союзе бытия», они выявляют свою онтологическую ценность, обозначая ситуацию, позволяющую человеку «богосознания достигнуть» – встать на путь духовного преображения.

Приведем фрагмент этой записи, возмущившей Минцлову и ставшей поводом раздора в ее отношениях с Ивановым⁷:

⁵ Там же.

⁶ Вяч. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, с. 802. Далее в тексте в квадратных скобках указываются том и страница. Все выделения мои (М. Ц.-Л.), кроме оговоренных.

⁷ См. Г. Нефедьев, *К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство*, [в:] Вячеслав Иванов. *Творчество и судьба*. Москва 2002, с. 199. Нефедьев приводит фрагмент записи Иванова с купюрами, а также отрывок из письма/протеста Минцловой: «Я не хочу, не могу принять „губку“, стирающую какие-то „скверны“ (...) Вячеслав, я пишу как безумная, потому что Ваши слова о „впитывании“ прозвучали *гибелью* во мне». (Там же, курсив в цитируемом тексте). О причинах раздора и отношении Иванова к Штейнеру и его адептам может свидетельствовать письмо А. Белого Иванову 1913 г.: «А А. Белому может казаться (...), что В. Иванов готов лучше соединиться со Степуном и Гумилевым, чем допустить, что у Доктора Штейнера может найтись хоть одно место, которое сблизало бы его „человеческую мудрость“ (антропософию) с канонами символизма». (*Переписка Андрея Белого и Вячеслава Иванова (1904–1920)*, вст. статья, подготовка текста с коммент. Н.А. Богомолова и Дж. Малмстада, „Русская литература“ 2015, № 2, с. 95 [курсив Белого]. Ср. также Е. Глухова, *Андрей Белый – Вячеслав Иванов: концепция духовного пути*, [в:] «Башия» Вячеслава Иванова и культура Серебряного века, Санкт-Петербург 2006, с. 100–132.

Преобразить Ты должен мир. Свой преображая мир, Ты преображаешь его. Будь губкой, втягивающей горечь мира, и уста Твои станут устами Распятого за грех мира. По мере того, как будет светлее становиться и прозрачнее мир [...], все реальнее будешь Ты Христу сораспинаться, тогда низойдет на Тебя радость в Духе. И радостно будешь Ты взирать на мир, ибо из его ран поднимутся розы, и из тления его вылетят пчелы [...]. Все ценно, и великою куплено ценою. Выпей взглядом соковницу греха, и ты увидишь за ней кровь Розы. Чтобы видеть лик вещей божественных, научись видеть божественность вещей: утверди божественность в вещах, и они явят Тебе Лик божественного [Ш, 807].

Приведенная запись показательна: автобиографический, дневниковый курс выходит за свои пределы. Иванов предстоит в нем в роли религиозно-мыслителя и наставника, направляя свое наставление к *Ты* (в самом себе) и в Другом. Это запись о созидании человеческого *я*, приобщаемого к сакральным ценностям; ему нельзя отвернуться от горечи мира и того, что грех в нем существует. Метафоры губки, «втягивающей» горечь, и причащения из уст Распятого Христа, очевидно, придают дискурсу метафизическое значение, актуализируя христианский контекст. Образ губки приобретает символический смысл, «вбирая в себе грех», словно влагу; оба мотива вступают в семантическую связь: влага/вода омывает мир и человека, приобщая его к жизни, которую сулит Христос. Подобно Христу, влага/вода животворящая (см. метафору влаги соотносимую с душой в поэме *Человек*) [Ш, 212], она вписывается в семантическое поле акта Преображения, о котором пишет и к чему призывает поэт. Неслучайно вода является одним из символов духовного посвящения в Библии: вспомним притчу Христа в разговоре с Никодемом – о втором рождении и слова св. Иоанна, наиболее эзотерического из авторов Евангелий⁸.

Депонируя духовную символику, метафора воды/влаги соотносится с двумя основными, здесь нас интересующими, символами: Распятием Сына Человеческого, Крестом и Розой (кровь Розы). Ибо, как мы увидим дальше, в поэзии Иванова они знаменуют Тайну преобразования человека, созидания «себя иного», – подлинную личность, причастную божественному. Выражаясь иначе, Иванов говорит о творческом призвании человека и опыте приобщения, сулящем радость и блаженство. В этом плане поэт предвосхищает ту концептуализацию творчества, которая, имея свои корни в символизме (и не только), будет продолжена у мыслителей русской эмиграции. Стоит в этой связи при-

⁸ «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровьюю (и Духом) (...): Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святыи Дух: и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь, и сие три об одном» (1-ое Иоанна 5:6-8) *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Москва 1968.

влечет статью Владимира Вейдле, автора *Эмбриологии поэзии*, также потому, что в ней находим отсылку к Гете и его известному завету, близкому Иванову в его мышлении о созидании личности. Прочитируем фрагмент рассуждений критика и теоретика искусства, соединяющего мифотворящий художественный вымысел с евангельской истиной:

Глубочайшая истина религии и этики, заключающаяся в словах о том, что лишь потеряв свою душу, можно ее спасти, есть необходимое условие всякого творчества, самый непререкаемый закон искусства. Этот закон, Гете его знал, в собственной жизни его открыл, в неустанном построении самого себя как последнюю тайну и высочайшее откровение, обрел это евангельское слово: „stirb und werde“⁹.

Отмечая, подобно Иванову¹⁰, пронизательность гетевского понимания связи Поэзии и Правды, Вымысла и Действительности: *Dichtung und Wahrheit*, Вейдле подчеркивает силу и способность «мифотворящего вымысла» проникнуть в тайну личности и передать целостный образ человека. В поэтическом вымысле «тайнственно познается не преходящее бытие, а образ подлинного бытия»¹¹.

II.

Каким-то новым чувством очарован,
Глядит на крест. Необычайный вид!
Крест розами увит и облицован.
По чей он мысли розами увит?
Сухую строгость символа волнует,
Гирляндой розы льнут к нему вплотную.¹²

И.В. Гете

Искусство полно символов иного мира.¹³

Н. Бердяев

Как мастер соединять «свое» и «чужое», Николай Бердяев глубоко прав в понимании сущности и роли символа в науках о человеке, понимании, близком к концепции Вячеслава Иванова. Прав он, утверждая, что классические

⁹ В. Вейдле, *Над вымыслом слезами обольюсь...*, „Числа“ 1934, кн. X, с. 230.

¹⁰ «Гете говорит, что ему передано покрывало Поэзии из рук Истины (...)» [II, 549].

¹¹ В. Вейдле, *Над вымыслом слезами обольюсь...*, с. 230.

¹² И.В. Гете, *Тайны*, пер. Б. Пастернак, [в:] Б. Пастернак, *Собрание сочинений в пяти томах*, т. 2, сост. и комментарии Е.В. Пастернак и К.М. Поливанова, Москва 1991, с. 606–614.

¹³ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж 1952, с. 177.

образцы символизма (символики), выражающего духовный опыт человека, мы находим не в учении философов, а у художников и мистиков¹⁴. К ним несомненно принадлежит Иоганн Вольфганг Гете, творчество которого оказалось в поле постоянного внимания Иванова, чему одно из подтверждений многочисленные отсылки к стихотворению *Блаженное томление*, с его заветом «Stirb und werde» («Умри и стань»)¹⁵. Эти отсылки появляются в разном контекстуальном освещении – в статьях, в переписке и стихотворениях поэта. Так, например, символическое прочтение гетевского произведения мы находим в *Переписке из двух углов* [III, 387]. В истолковании присущих в нем символов (мотылек, огонь/факел), Иванов обнаруживает евангельский смысл; и именно с ним соотносится, в конечном счете, завет «Stirb und werde». Аналогично автору *Эмбриологии поэзии*, поэт усматривает в этом завете условие *метаморфозы* личности, возможной лишь на духовном пути. При этом кажется несомненным: в стихотворении Гете Иванова привлекала также сама схема посвящения («Только мудрым тайну вверьте...»)¹⁶, т.е., в целом, его апеллятивная структура (обращение к читателю/слушателю, так как именно к нему адресовано *сеятельное, не тщетное слово*) – мистериальная формула «огненной смерти в духе» эквивалентна другой, часто выступающей у Иванова: «семя не даст плода, если не умрет»¹⁷. К тому же мистериальная схема (посвящение и приобретение ценности) или, парафразируя Флоренского, стремление выводить смысл из «святого зерна» и доводить его «до мистерий»¹⁸ согласовались у Иванова с его пониманием символизма и символического произведения, а значит и символа.

Так, во-первых, *символизм* в толковании поэта выходит за пределы эстетических категорий. Во-вторых, художественное произведение, по Иванову, мыслится как «символически *действенное*», ибо «само по себе произведение символическое, как отделенный от субъекта объект, существовать не может» [II, 609]. В-третьих, оно предполагает тройное действие: *влияние в сердце* слушателя ощущений то ли *воспоминания*, то ли *приближения/предчувствия*, то ли *присутствия* или всех этих моментов вместе. Итог же действия символического произведения животворящий: все эти моменты «переживаются

¹⁴ Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, Москва 1994, с. 53.

¹⁵ См. М. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu*, Lublin 1997, с. 266–267. Подробное и многоаспектное исследование проблемы «Гете – Вячеслав Иванов» см. М. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and Poetics of Viacheslav Ivanov*, Medison 1994.

¹⁶ И.В. Гете, *Западно-восточный диван*, Москва 1988, с. 18.

¹⁷ В. Иванов, *Эллинская религия страдающего бога*, „Символ” 2014, № 64, с. 130.

¹⁸ Павел Флоренский и символисты. *Опыты литературные. Статьи. Переписка*, Москва 2004, с. 470.

нами как непонятное расширение нашего личного состава и эмпирически-ограниченного самосознания» [III, 608]. В этом плане, если ставить в одном ряду *Блаженное томление* Гете, его поэму *Тайны* (откуда извлечен эпитафия) и стихотворения Иванова из цикла *Cor Ardens*, о котором речь пойдет дальше, а также все вышесказанное (*Дневники*), можно без преувеличения сказать, что оба поэта обнаруживают действенную, операционную силу символа (ср. «святая сила» в поэме Гете). Символ (бабочка, огонь, роза, крест, «свет высшего слияния») – антропологичен, связан с человеком, с этическим принципом исцеления и становления личности. Целесообразно в этой связи привлечь еще одно, мало известное высказывание Иванова из его обзорной статьи 1912 года, закрепляющее важную для поэта идею и ее символическое понимание. Она вытекает из рассуждений Иванова о мифологеме Диониса, обнаруживая ее новое значение. «Дионис – не идеал. Но завет его, но слово его выше, чем всякий человеческий идеал. Это слово: „Stirb und werde”»¹⁹. Подчеркивая, что «Дионис – только движение», поэт соотносит этот символ, а также гетевский завет (цитируя стихотворение) с Тем, без Кого человек – только «унулытый гость на темной земле».²⁰

Как мы видим, Иванов строит свой дискурс посредством подобий и соответствий, выявляя его универсальность и связывая с *последним идеалом* для человека – Христом. Тем самым, «Умри и стань/восстань» – этический и духовный принцип, относимый к личности, обнаруживает скрытую связь с семантикой двух фундаментальных символов, отмеченных в первом эпитафии. Роза и крест, помещенные в вышеприведенном мыслительном контексте, в поэзии Иванова, приобретающие особую частотность²¹, апеллируют к дешифровке потаенного смысла, как символы *par excellence*; они осуществляют онтологическую функцию, присущую символу как таковому, которая в мышлении поэта концептуализируется посредством метафор «мост», «вожатый Эрос», «делатель моста» (*pontifex*), «кольцо символа»²².

Это означает, что в концепции поэта символ исполняет роль посредника, соединяя с высшей реальностью, он «ее наполовину оживленный *носитель* и *участник*» [III, 614]; он действует в вертикали и в горизонтали. Как пишет современный знаток проблемы, Jean Borella, мысль которого удивительно созвучна с положениями Иванова, символ устанавливает связь между человеком

¹⁹ В. Иванов, *Marginalia*, „Труды и дни” 1912, № 4-5, с. 43.

²⁰ Там же.

²¹ М. Бахтин, *Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов*, [в:] *Эстетика словесного творчества*, Москва 1986, с. 403.

²² М. Symborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu*, s. 222–225, 248–250; ср. также: А. Dudek, *Kategoria symbolu w myśli Władysława Iwanowa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, pod red. K. Dudy i T. Obolewicz, Kraków 2010, s. 453–470.

и миром « (...) позволяет войти в отношение с вещами»²³. Выстраивая два треугольника, описывающие горизонтальное и вертикальное действие символа, мыслитель приходит к его синтетическому определению: это семантический луч (*le rayon sémantique*): «пронизывая все уровни бытия, он соединяет телесное означающее с метафизическим референтом»²⁴. Трудно в этом контексте не вспомнить известную дефиницию символа в статье Иванова²⁵. Впрочем, в несколько иной, более проясняющей формулировке мысль Borella опередил и Николай Бердяев, выражая статус символа следующим образом: «Символ говорит о том, что смысл одного мира лежит в другом мире, что из другого мира подается *знак о смысле*»²⁶. В этом аспекте символ есть *весть Духа*²⁷ и иероглиф сокровенной правды, открываемой человеку. Отсюда знаменательное высказывание Иванова: «Духовными должны быть слова-символы о внутреннем опыте личности» [III, 386]. Любопытно, что аналогию этой мысли (аналогия же очень *благодатна*) находим у Флоренского: возникновение и существование символов строится духом, точно также и их использование; т.е. это «происходит всякий раз, как начинают особенно живо функционировать некоторые стороны духа». Тем самым символы мыслятся Флоренским как «вечные способы обнаружения внутреннего», при этом они не сочиняются произвольно, ибо «приходят тогда, когда исполняешься *иным* содержанием»²⁸. Если же перейти на язык Бердяева, можно сказать: символ выражает не объективность, а бесконечную или «трансцендирующую субъективность» – внутренний *экстатический* опыт человека, которому доступна *первореальность*. Внутренний духовный опыт, в своей значительности впервые обнаруженный Бл. Августином, субъектность личности – ключевые категории в экзистенциальном мышлении автора *Философии свободного духа*. Все самое ценное и все ценности переживаются духовным опытом, переплавляются в нем; этим утверждается их достоверность. «В действительности критерий истинности находится в субъекте, а не в объекте»²⁹, – пишет философ. В другом человеке,

²³ J. Borella, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne 1990, p. 10.

²⁴ Там же.

²⁵ Ср. «Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия, все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение» [III, 537].

²⁶ Н. Бердяев, *Философия свободного духа...*, с. 50.

²⁷ См.: М. Цимборска-Лебода, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Томск-Москва 2004, с. 136. По мнению Тиллиха, символ открывает путь к Абсолютному, к «бытию, которое есть Бог», позволяя соучаствовать в том, к чему он отсылает – «в силе, в даре Нового Бытия» (J. Dunphy, *Paul Tillich et le symbole religieux*, J.P. Delarge. Éd. Encyclopédie Universitaire, Paris 1977, p. 181).

²⁸ Павел Флоренский и символисты..., с. 463.

²⁹ N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris 1946, p. 58, 50.

как субъекте, – сказали бы мы словами Иванова, «Ибо Истина утверждается только будучи созерцаемою в другом» [III, 303].

Концептуализируя роль поэта в качестве «истолкователя человека», Иванов мыслит его как «носителя внутреннего опыта (...) и иных духовных достижений» [II, 637]. Сам же духовный опыт связывается с глубиной и центром личности, с сердцем, о котором Григорий Сковорода (*Наркісс*) говорил, что именно в нем почивает *истинный человек*³⁰.

III.

Сердце – особенно пламенеющее сердце³¹ – это центральный символ лирического цикла Вяч. Иванова *Cor Ardens*, что нашло отражение в прекрасной обложке авторства Константина Сомова; эпиграфом же, открывающим книгу, кроме посвящения Л. Зиновьевой-Аннибалл, вполне обоснованно послужила начальная строфа вышеупомянуемого стихотворения *Selige Sehnsucht* (*Блаженное томление*). С этим символом внутреннего онтологического ядра и «верховного органа оценок»³² человека скоррелирована символика розы и креста, присутствие и частотность которой наблюдаем прежде всего в *Rosarium. Стихах о Розе*, но также в *Венке Сонетов*. Поэтому именно они будут привлечены в качестве аналитического материала. Как уже указывалось в работах известных исследователей: Л. Силард, А. Шишкина, Н. Богомолова, Г. Обатнина, Г. Бобилевич, М. Павловской, Г. Нефедьева, Е. Глуховой, А. Дудека³³ и других, отмечавших связь русских символистов с розенкрейцер-

³⁰ См. М. Цимборска-Лебода, *Homo cordis absconditus. Текст сердца и фигуры сердца в русской философии и литературе XX века (введение в тему)*, [в:] „*Życie serca*”. *Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*, red. M. Cymborska-Leboda, A. Gozdek, R. Rybicka, J. Tarkowska, M. Ułanek, Lublin 2012, с. 18.

³¹ А. Шишкин, «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте», [в:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, ред. В.А. Келдыш, И.В. Корецкая, Москва 1996, с. 333–352; P. Davidson, *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. The Russian Symbolist's Perception of Dante*, Cambridge 1989, p. 198 и др.

³² Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, с. 301.

³³ Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва 1999; Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002; G. Bryś (Bobilewicz), *Geneza i funkcje artystyczne motywu róży na podstawie cyklu wierszy Władysława Iwanowa „Rosarium. Wiersze o róży”*. *Próba interpretacji*, „*Slavica Wratislaviensia*” 1990, vol. LIII; М. Павловская, *Примирение, синтез и высшее единство в книге Иванова „Rosarium”*, „*Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungariae*” 1996, t. 41; В. Нефедьев, *К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцеровство*, ук. соч.; А. Dudek, *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*, „*Studia Litteraria Polono-Slavica*”, Warszawa 1993; Е. Глухова, *Письма А.Р. Минцовой А. Белому: материалы к розенкрейцеровскому сюжету в русском символизме*, [в:] *Русская антропологическая школа. Труды*, вып. 4, ч. 2, Москва 2007.

ством (с герметической традицией), непосредственные ассоциации с эмблемой Розенкрейцеров находим в стихотворении поэта *Rosa in Cruce* (из отдела *Сонеты*); оно уже было предметом интерпретации в книге Евы Ставиноги³⁴. Поэтому на нем и проблематике, отсылающей к розенкрейцеровскому учению, мы останавливаться не будем. Предпринятая здесь задача – обнаружить соотнесенность двух символов в других стихотворениях и присущие им поэтические нюансы того усложненного «устройства смысла» (Вейдле), в котором содержится христианская составляющая, с учетом того, что художественная интенция Иванова выражена во всем цикле³⁵, образующем, своего рода, «поэму-миф» (З. Минц) о любви – смерти – воскресении. Его структурная организация нацелена, во-первых, на обнаружение исконного родства двух полифонных образов-символов, носителей ведущей темы о преображении человека. Во-вторых, она аналогична мистериальному, инициатическому сценарию и отражает очередные ступени посвящения – лирического субъекта и читателя/соучастника – в эзотерический смысл и сокровенную взаимосвязь обеих семантических фигур, носителей антропологической или антроподицейной проблематики. Схема инициации, посвящения в таинственное, сакральное знание задана в стихотворении *Розалии*, открывающем отдел *Сонеты*, а также в последующих *Душа и Жених*, *Cruce Amoris*, где сердце («жертвенная роза») призвано стать в один ряд со «свершителями мистерий» [II, 493]. В первом из названных сонетов мы имеем дело с различием двух сонмов участников праздника Розалий: *зрячих* и *незрячих*. Зримые, но незрячие («могильный сонм») – это участники Сатурналий, о которых – согласно новейшим разысканиям – в *Эллинской религии страдающего бога* Иванов писал следующее: «Сатурналии соответствовали дионисийским Апфестериям, и жертва [перед алтарем царя Сатурна – М. Ц.-Л.], быть может, почти через тысячелетие после жертв, описанных Геродотом, совершалась тому же фракийскому Дионису (...)»³⁶. Последний же в период создания ивановской работы считался «богом розы», но также прообразом Его «еще не раскрывшейся во всей полноте

³⁴ E. Stawinoga, *Symbolika biblijna w poezji Waczesława Iwanowa*, Lublin 2012, с. 178–202. См. также в связи с антропософско-окультистским контекстом понимания творчества Иванова и вскрывания истоков/параллелей некоторых поэтических мотивов: Г. Обатнин, *Иванов-мистик*, Москва 2000, с. 88–101.

³⁵ На это обратил внимание в своей рецензии М. Кузмин, говоря о «лучшей, самой замечательной и, может быть, вместе с тем самой интимной книге одного из главных наших учителей и руководителей в поэзии»: «Нам кажется явлением специально наших дней стремление объединить лирическое стихотворение в циклы, а эти последние в книги. (...) Цельность может сохранять лишь цикл, написанный залпом (напр., отдел «Эрос» в *Cor Ardens*), или поддерживается он внешним намеком на фабулу, единством форм («Золотые завесы») и приемов». (М. Кузмин, «*Cor Ardens*» Вячеслава Иванова, „Труды и дни” 1912, № 1, с. 49).

³⁶ В. Иванов, *Эллинская религия страдающего бога*, с. 172.

истины»³⁷, т.е. Христа. Название второго сонма, незримого (предвиденного), но зрячего, лишённого духовной слепоты, – *Таинственники гроба* свидетельствуют причастности к высшему таинству, посвящению в сокровенный смысл мистерии Логоса, которую предвещали древние Розалии («И вечеряли пращур-ры из глины, // В гирляндах роз, на вечера Розалий»). В стихотворении прослеживается временное смещение и символический принцип аналогии и соответствий. Поэтому, изобилующий культурными ассоциациями, праздник роз (Розалии) соотносится с Христовой вечерей, этрусская гробница Триклиния, как знак культурной памяти (в частности о фресках с изображением танцевально-музыкальных празднеств, отсылающих к греческой традиции), – с гробом Господним. Но в ценностном плане – оба праздничных сонма в сознании поэта уравниваются («два сонма милые» (...)) своей причастностью к дарам духовным – предчувствием или сознанием присутствия *истинных* Розалий – Праздника раскрытия тайны «Святой Розы». Отсюда призыв: «(...) славьте Розу оба». Ибо Роза – символ Того, чье имя в Библии «от начала Сущий» [Иоанн 8:25] или у Иванова: «всегда Сущий» и «езде Тайный» [II, 265], воспринимаемый как «современное семя», свет-Логос, светивший³⁸ также в язычестве (по известным словам Соловьева). Он должен раскрыться (опознаться) и раскрывается в личностном опыте посвящения человека, в его индивидуальных, внутренних «Розалиях»³⁹: «Раскроется святая Роза вскоре (...); «И мнится: здесь живая Роза, // Моя, раскрылась! здесь цветет (...))» [II, 496; 515]⁴⁰.

В итоге синтетического мышления акт посвящения в тайну Розы и в стихотворении *Розалии*, и в других, в подтексте насыщен евхаристической семантикой; она соотносится с *благодарением*, с приобретением дарственного блага – причащением. Именно это создает итог поэтической инициации и духовную суть праздника, открываемую субъектом стихотворения:

Так я рассыпал алые кошницы
Вам, зримые – незрячие! Вам, гроба
Таинственники, зрящие незримо!

³⁷ Там же, с. 196.

³⁸ См. в стихотворении *Бельт*: «В тебе ли все, что сердцу светит, // Таилось от начала дней (...))» [II, 515].

³⁹ Подобным образом воспринимается Христос, участник мистерии любви, в *Венке сонетов*: «Иакха сев для вечера Христа» [II, 417].

⁴⁰ Если же привлечь слова Соловьева, это и «составляет *духовного человека*, так как акт согласования с божественным началом совершается в единичном лице, в личности». (В. Соловьев, *Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра*, Минск 1999, с. 283. Курсив Соловьева). При таком понимании это есть акт реальный, отсылающий к идее христианства как его понимал Иванов.

Два сонма милые! Молю, не мимо
 Даров идите! Славьте Розу оба,
 Триклиния подругу – и гробницы (II, 490).

Аллюзии к таинству причащения и получения духовного блага прочитываются и в других текстах поэта, напр., в *Золотых завесах*: «Мы Розе причащались (...) И ели набожно живую розу (...)» [II, 391]. Такой смысл инициации проявляется и на лексическом уровне произведений, в частности повторений значащей атрибутики розы. Роза, «чаровница Любви», не случайно всегда благоуханная («Дыханье уст благоуханных, Роза!»; «Благоухай, любовь в венце терновом» [II, 491, 493]). Поэтому этим атрибутом наделяется у Иванова Христос/Жених в его соотнесенности с Душой/Невестой, что косвенно подтверждает тождество Розы и Христа⁴¹, особенно, в варианте Розы/Пламенеющего сердца (см. балладу *Cor Ardens Rosa*)⁴², приобретающей статус «сердца бытия» [II, 485].

При такой синтетической перспективе понимания вырисовывается следующая ступень осмысления символа Розы, которая у Иванова словно притягивает к себе символ Креста («И Роза – колыбель Креста») [II, 533]. Она для человека, для посвященного в ее Тайну («знаменуйте же Тайное Розой») [III, 30] «вождь [вам] алый и дорога» [II, 533, 456]. Очевидно: лексемы «дорога» (ср. стихотворение *Роза вечных врат*) или «путь» отсылают к Священному Писанию, актуализируя слова Христа из Евангелия от Иоанна (14:6) и выявляя значимость библейского контекста для истолкования интересующей нас символики. Эхо библейской цитаты («Я есмь путь и истина и жизнь

⁴¹ Вяч. Иванов, ценивший Веселовского, чему подтверждение отсылки к его трудам [II, 812], знал его исследование о поэтике розы, в котором сопоставляется западное и восточное осмысление мотива розы, отнюдь не идентичное. Ср. в связи с нашей проблематикой: «В середине века, во время св. Амвросия, роза стала символом крови Христовой, самого Христа, Христа страдающего». Исследуя истоки представления Христа розой, ученый упоминает присутствующий у елисаветпольских армян праздник Вардавар, «Преображение Христово». «Вардавар означает сияние розы (...)», христианское его толкование таково: «Христос до своего Преображения был подобен розе в бутоне, а во время Преображения из Его Тела разлилось и загорелось розовое сияние, которое было и у Адама в раю и которым Христос показал славу и величие Творца». (А. Веселовский, *Из поэтики розы*, [в:] его же, *Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви*, Санкт-Петербург 1912, с. 89–90). Ср. явное отражение этого верования в газэле Иванова *Роза Преображения*: «Ты в канун сияешь Вардавара // До восхода от заката, Роза. // В Вардавар Мессии, на Фаворе, // Расцвела, в Эдем подъята, Роза» [II, 453].

⁴² Отметим попутно, что согласно розенкрейцерской доктрине, Роза процветает на Кресте именно в том месте, где сердце Спасителя. Поэтому значащим приветствием членов розенкрейцерского братства были слова: «Пусть розы процветут на вашем кресте». (M. Heindel, *Cosmogonie des Rose-Croix ou philosophie mystique chrétienne*, Paris 1940, p. 389).

(...)») и другие реминисценции умножают смысл розы и креста⁴³, втягивая их в семантическое поле 'Жизни' (метафора: живое/цветущее дерево) и 'смерти' (метафоры: мертвое дерево, засохшая ветвь и др.)⁴⁴. В целом же, вызывающая ассоциации с *крестным путем* Сына Человеческого и целительной силой Креста/*вознесения*⁴⁵, соотносят этот путь с духовным призванием человека, обнаруживая важность принципа *imitatio Christi*.

Завет внутреннего уподобления Христу находим уже в стихотворении *Завет Солнца* (первая книга *Cor Ardens*), в котором выстраивается соответствие макромира и микромира (Солнца – сердца): «Уподобься мне в распятье, // (...) и гори, гори, гори!» [II, 234]⁴⁶. Горение⁴⁷, соединенное с человеческим сердцем и обитающим в нем духом, означает причастность «жертвенной судьбине», расточительность, излучение любви.

Учтем при этом, что Распятие есть акт совершенной, всеобнимающей Любви, пленяющей «духа злобы» и поднимающейся над «душным гробом» [II, 266]. В этом контексте жертва, Голгофа – это «длящийся факт» и событие духа, и именно таким образом он прочитывался представителями русского

⁴³ Примечательны, напр., в XII сонете *Венка сонетов* метафоры, как способы выявления «бытия как» (П. Рикер, *Герменевтика. Этика. Политика*, Москва 1995, с. 90), выражающие духовный опыт влюбленной четы: «И рдяных роз к подножию Креста // Рассыпали пылающее бремя»; «Безвестная сердца слила Кана; Но крестная сияла в розах рана (...)» [II, 418].

⁴⁴ «Именуый Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1-е Соборное Послание Иоанна 5:12); «Кто не пребудет во мне, извергнется он, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь и они сгорают» (15:6).

⁴⁵ «И как Мойсей вознес змия в пустыне, так должно вознесено быть Сыну Человеческому. Дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоанн 3:14-15). Эквивалентность исцеляющего Змия и Христа выявляется Ивановым в XIV сонете: «Мы две руки единого креста; На древо мук воздвигнутого Змия (...)» [II, 418].

⁴⁶ В стихотворении *Хвала Солнцу* Солнце получает особо богатые коннотации, возникающие посредством подобий: это «Вожатый слепец» для «зрячих и темных», с «расплавленным сердцем», истекающим влекущей любовью, но это также космоонтологический символ «Христа-Геракла» («В веках ты позволил венец страстотерпный // Христа-Геракла своим наречь» [II, 230]). Ср. также «Слепцы любви, вы однажды воззрели (...)» [II, 230].

⁴⁷ Особо показательно в этом плане стихотворение *Путь в Эммаус*, где актуализируется третий день мистериальной драмы, с которой лично соотносится человек – своей душой, причастной к «Голгофе и могиле» и своим сердцем, с его духовным опытом, распростертым между ощущением тяжелого душевного гроба («душит узкий гроб») и постижением Тайной вести горящего в нем духа:

«И кто-странный по дороге// К нам пристаёт и говорит// О жертвенном, о мертвом Боге// И сердце дышит и горит (...)» [II, 264]. Ср. в Евангелие от Луки (24:32): «И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам по дороге (...)». Семантика горения духа усиливается у Иванова соляной семантикой, как, напр., в стихотворении, посвященном В. Брюсову, где речь идет о духовной метаморфозе человеческого «я» и необходимости этой метаморфозы: «(...) Солнцем Эммауса озолотились дни мои» [II, 291].

религиозного сознания Серебряного века⁴⁸. Из чего следует, что человек, его Душа/Невеста (*Душа невестная*), может быть причастным к этому вечному Акту («сораспаться Христу») и стать участником сонма зрячих и понимающих смысл мистерии. Значит: мистерии Духа, в которой «крестное дерево» предстает как Дерево жизни, на котором «созрел плод», т.е. возникла высшая ценность, как это имеет место в стихотворении *Cruix Florida*. Это произведение в отделе *Сонеты* особо значимо, так как в нем отражается вышеотмеченный принцип уподобления и соответствия, напр., Христова Креста, крестной смерти как космического события, и земного креста, которому *hic et nunc* причастен человек, по словам Трубецкого⁴⁹, независимо от его отношения к христианству. В итоге, крест становится фигурой, выражающей экзистенциальное состояние человеческого сердца, которое без этого, словно гроб – «глухо и темно». Однако, открываясь в «причастии поцелуя», оно зрит «неусыпным оком» распятую ценность – животворящий крест, который для него лично процвел Розой. Приведем фрагмент из *Cruix Florida*:

Как сохлый жезл, прозябший розой рдяной,
Светило дня на вечери страстной
Красуется ль, мертвец, разверстой раной?...

Незримая! Не ты ли дышишь мной,
И купюю цветет благоуханной
Бесплодный крест моей тюрьмы земной? [II, 493]

Смысловой сдвиг в понимании креста и очередные этапы его созерцания *субъектом поэзии* выявляются архитектоникой всего стихотворного отдела, – всех соседствующих сонетов. Так, напр., «бесплодный крест» в *Cruix Florida* или ощущение «пригвождения к стволу» как плена (в *Rosa in Cruce*), в диптихе *Плоть и Кровь* уступает место вольному принятию животворящего Креста, его благодатной силы душой человека: «Но – вольная, душа, ты восхотела // *Благоухать* у крестного ствола» [II, 496]. Поэтому неслучайно в концовке сонета человеческая душа наделяется атрибутом благоухания, приобщаясь к Розе, ее сокровенной сущности, ощущая причастность *опыту*

⁴⁸ Ср., например: «В духовном мире вечно совершается жертва Христова и искупаются грехи мира. Это – первофеномен духовной жизни (...)» (Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, с. 69); «Ибо то, что было, есть и будет в вечности, не менее действительно, чем то, что было однажды во времени», и далее о Голгофе как символе спасения: «Крест – всех опрокинутых закон, перевернутых справедливостей венец» (Д. Мережковский, *Блаженства*, „Числа” 1933, № 7-8, с. 196, 205).

⁴⁹ Е.Н. Трубецкой, *Избранное*, Москва 1994, с. 69.

блаженства. Важность этого опыта подтверждается привлечением двух мыслительных контекстов. *Первый* обнаруживается у Веселовского, приводящего культурные верования, в которых Христос соотносится с раем, а рай с розами⁵⁰. *Второй* находим у Мережковского. По его мнению, благоухание, благий запах – это признаки блаженства, райского блаженного состояния. Христос как первый был ему причастен, потом Адам до грехопадения. Отсюда плоть и душа человека «помнят райский запах», но, в целом, согласно Мережковскому, «опыта Блаженства нет у нас (...)», но сердце человеческое его желает⁵¹. Парафразируя Евангелие от Матвея, можно сказать, что блаженны не только очи, что видят (т.е. зрение) и уши, что слышат, блаженно также ощущение благоухания [Мт 13:16]. В этом плане существенно, что признак благоуханности у Иванова отличает Душу невестную, богатую Отчим райским опытом и причастную Розе, от унылой, одинокой и опустошенной в уже цитированном стихотворении «Но ты дыханием Отца благоуханна, // Душа невестная – о радостная рана! // И Роза – колыбель Креста» [II, 533]. Приведем еще другой пример внутреннего опыта соприкосновения с божественным: «И ты же розою цветешь в моей груди» [II, 494], где роза соотносится с «тайным гостем», божественным, имеющим свое седалище в сердце человека.

В качестве «наращивания контекста» любопытно отметить еще одну аналогию, привлекая более позднее произведение поэта (*Человек*):

Розою рдяною процвел
Мертвый ствол
В день, когда тобой волнуем,
Я, затворник немоты,
Слову «ты»
Научился – поцелуем [III, 212]⁵².

Соответствие «тюрьмы земной» в сонете Иванова и «затворничества в немоте» в мелопее *Человек* – как прозябания без даящей любви, уничтожаемого в любовной ласке – здесь очевидны. Роза – символ любви совершенной, процветая на «мертвом стволе» опустошенной человеческой личности, дарует ей духовную, животворящую энергию, благодаря чему *я* открывается на Другого, утверждая бытие другого субъекта, другой личности – словом *Ты еси*.

⁵⁰ А. Веселовский, *Из поэтики розы*, с. 89.

⁵¹ Д. Мережковский, *Блаженства*, с. 208–209.

⁵² В другом интерпретационном контексте фрагмент этой цитаты появляется в моей книге *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова*, с. 45.

Стоит привлечь еще один фрагмент из мелопеи *Человек*, где человеческая любовь возрастает до уровня совершенной Жертвы:

Миг – и в небеси
Слышу: «ты еси» –
И висит на древе Царь царей! [III, 214],

чтобы еще раз убедиться в том, какую значимость приобретает у Иванова принцип *imitatio Christi*, приобщающий к подвигу Спасителя, здесь эксплицитно соотнесенного с иконой Христа Вседержителя (Царь Славы). По мнению Трубецкого, этот подвиг должно рассматривать не только в нравственном плане, но и в космическом – как «начало целого космического переворота в жизненном строе, основанном на самоутверждении тварного эгоизма»⁵³. Ивановский принцип: «Ты еси», выявляемый символикой цветущего, плодотворного Креста, также в качестве якоря и меча, отсекающего эгоизм (ср. «и крестный корень – якорь, ствол же – меч» [II, 528]), не только подтверждает глубинный смысл этого переворота, но и обнаруживает его существенность в процессе созидания человеческой личности, в Я – Ты отношении.

Свидетельство того, что символика розы и креста соединяется с категорией личности находим в теоретических высказываниях поэта, в частности, в упомянутой *Переписке из двух углов*. И речь идет не только об известном фрагменте: «Под каждой розой жизни вырисовывается крест, из которого она процвела» [III, 386], содержащем аллюзию к Гете⁵⁴, согласно Иванову, «дальнему учителю символистов» [II, 612]. Особое значение приобретают два других фундаментальных высказывания, в отдельных письмах поэта. В первом ставится вопрос о подлинном человеческом я, которое отличается от мнимой личности. Подлинная личность «призвана к возникновению», и она создается посредством формы «божественного пребывания» в человеке: «Бог не только создал меня, но и создает непрерывно, и еще создаст» [III, 384]. Из чего, по Иванову, следует, что Бог, как бытийный принцип, ожидает от человека соучастия, подвига: «желает, чтобы и я создавал Его в себе и впредь, как создавал доселе». И далее: «Не может быть нисхождения без вольного приятия; оба подвига в некотором смысле равноценны (...)» [III, 384]. Важность этой этической аксиомы прочитывается уже в стихотворении *Утешитель* (в финале книги *Эрос*), содержащем метафорику распинания/мученичества, а так-

⁵³ Е.Н. Трубецкой, *Избранное*, с. 69.

⁵⁴ Ср. цитату из Гете в статье Иванова: «Пусть всегда стоит перед художником радостная роза жизни (...), дабы она возбуждала своею явною тайной чувствование ее сокровенной жизни» [II, 649].

же сева и причащения сокровенным сокам Параклета: «Веруй благостному тайнодеянию // Лоном темным *принятой* любви! // Горних сил ликующему реянию, // Сердце-гроб, *откликнись*, и живи!» [II, 382]. Вольное приятие благостного тайнодеяния, в качестве духовного возвышения, превращает сердце человека из «замкнутого гроба» в щедрый «рдяный сад», в центре которого *живая Роза*, открывающая перспективу воскресения, т.е. созидания подлинной личности: «Под тем распался душный гроб // Тому воскрес Христос» [II, 266]. Подтвердим многогранность этого смысла стихотворением поэта из цикла *Нежная Тайна*:

Взгляни: вот Розы сладость
 На горечи Креста;
 Под ним – Могилы радость,
 И я, в заре воскресной (...) [III, 32]⁵⁵.

И второе письмо поэта (IX по счету): Иванов говорит здесь о «посвящении человечества в высшие тайны», имея в виду сдвиг в сознании и обнаружение в человеке «богочеловеческого лика», чреватого воскресением. Это посвящение как раз и связано с благодатной крестовой жертвой, приобретающей аксиологический смысл, устанавливающей мир ценностей: истина, любовь, красота хотя и бывают евхаристическими: «ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь (...)» [III, 406]. В приводимом письме еще раз задано соответствие между «абсолютным символом» Креста⁵⁶ и человеческим сердцем через опосредствованное звено Пречистой Девы Марии: «Мария перед крестом – вот символ сердца перед великой правдой вселенской ценности (...)» [III, 406].

Причаститься этой ценности – удел человека в его аксиологическом опыте. Не такой ли смысл скрыт в следующих словах Иванова: «Но мои престолы – // Где крест» [II, 485]. Выбор духовной ценности, связанной со сверхчеловеческим крестовым центром, определяет возвышение человека, его «рост по вертикали». Целесообразно поэтому вернуться к началу наших рассуждений и привлечь слова автора *Розы и Креста* из его письма А. Белому 1911 г.: «(...) и над всем, единый большой, строгий, *милый*, святой крест. (...) Так долго длилось „вочеловеченье“»⁵⁷. Они примечательны и в другом плане: «строгость», соединенная с «милостью», в качестве атрибутики креста у Бло-

⁵⁵ В несколько ином ключе, в связи с мариологическими мотивами, прочитывает это стихотворение А. Дудек (*Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*, с. 49–51).

⁵⁶ «В центре христианской мистерии стоит крест на Голгофе (...)». (Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, с. 131).

⁵⁷ Андрей Белый и Александр Блок. *Переписка 1903–1919*, Москва 2001, с. 391. Выделено Блоком.

ка, вызывает ассоциации – у понимающего и любящего читателя – с «сухой строгостью символа», волнуемой розами, в вышеприведенной поэме (*Тайны*) Гете. Можно заключить: у Блока (которым мы здесь не могли заниматься) и у Иванова обнаруживается смысловая последовательность, а также диалог с культурной традицией, хранящей высшие духовные ценности.

Впитывая, соединяя и подвергая *ценностной трансформации* различные пласты этой традиции, Вяч. Иванов, эрудит и гуманист, ведавший откровения, имел полные основания, дабы последовательно и решительно акцентировать свою мировоззренческую и духовную позицию и заявить (в вышеприводимой дневниковой записи), что его знание/прозрение и чувствование Розы и Креста «лучше» и «вернее» чем тех, кто Христа отделял от христианства⁵⁸. Согласно же Иванову, этого разрыва не было и быть не могло, так как, по его словам, «Христианство открыло тайну лика и окончательно утвердило личность» [II, 542].

⁵⁸ См. антропософскую установку А. Белого в письме Иванову 1908 года о том, что «„Христос“ и „христианство“ исключают друг друга». (*Переписка Андрея Белого и Вячеслава Иванова (1904–1920)*, с. 48).