

Татьяна Литвин

Длительность вечного: язык вражды  
в нарративах позднеантичных космологий\*

---

TATIANA LITVIN

THE DURATION OF ETERNITY: THE LANGUAGE OF ENMITY  
IN THE NARRATIVES OF LATE ANTIQUE COSMOLOGIES

ABSTRACT. The article deals with mythologemes about time and eternity in Late Antique stories about the creation of the world, known through the Platonic-Pythagorean, Hermetic, and Gnostic interpretations. The idea of the eternal in the world, the relation between time and eternity is considered using the example of the conflict of Remus and Romulus, which gave the name to the eternal city. The focus of analysis is the language of Late Antiquity, in which the ancient pantheon intertwines and new Christian semantics arise. Eternity as signified and the act/conflict of naming as signifier, as beginning of new history is thought dialectically not only in myths, but also in the criticism of Christian authors, in particular Augustine. Platonic dialectics turns out to be an epistemological solution for the internal semantic conflict of the Christianization of Late Antique cosmologies, the establishment of the eternal on earth (City of God) takes on the character of a name, a symbolic beginning of the new creation.

KEYWORDS: Late Antiquity, dialectics, the *Timaeus*, Augustine, cosmology, narrative.

---

Современное общество не живет в едином социальном времени — каждая культура имеет собственное представление об идентичности, о национальной истории. Ассиметрия исторического времени не означает отсутствие синхронии, однако приводит к появлению новой социальной мифологии не только в массовом сознании, но и в научных формах распространения зна-

---

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.11

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00727 (18-00-00628).

ний. В результате создаются стереотипы и искусственные псевдопроблемы, в частности «враждующие» методологические традиции (континентальная и аналитическая), «гегемония» разума и непрекращающийся кризис морали. Чем более противоречива теория, тем больше ее эвристический потенциал, но тем более конфликтогенной становится ее буквальная интерпретация и перенос в локальную сферу социальных взаимодействий.

Данная статья призвана внести вклад в анализ языковых аспектов конфликтных процессов, с опорой на опыт поздней античности, в котором христианизация языческого мировоззрения проходила посредством «борьбы смыслов», разотождествления норм языка. Эта эпоха похожа на современность, в ней тоже были переплетены различные культуры и идеологии, а древнегреческий язык служил «лингва франка» для философских и религиозных идей. Значимым для любого переломного мировоззрения и социокультурной коммуникации был переход от космологии к этике, унаследованный монотеизмом из языческих культов. Но если в язычестве граница между сакральным и профанным была довольно четкой, то всеобщая «доступность» спасения в христианстве приводит к смещению масштабов историзма, неопределенности и контингентности дискурсивного поля. Иными словами, темпоральность означающего, которое и так произвольно, становится еще более подвижной.

Ключевым методологическим подходом исследования является феноменологический, гуссерлианский, наиболее эффективный для измерения тех темпоральных явлений, где затруднен эмпирический анализ. Историческое сознание античности можно реконструировать лишь текстологически, а пресловутая смена цикличности и линейности не дает достаточно содержательных доказательств. Применительно к космологии феноменологический подход в 20 веке был опробован в работах А.-Т. Тыменецка и Ж.-Л. Мариона. Кроме того, методология включает в себя анализ, характерный для французского структурализма и примененный К. Леви-Стросом. Поскольку любая мифологема — это символ, то

в качестве рабочей модели космологическую мифологию целесообразно поделить на означающее и означаемое, проясняя связь между ними.

Объектом исследования является мифологема времени в позднеантичных сюжетах о сотворении мира, известных по платоновско-пифагорейской, герметической, гностической интерпретациям и подвергнутых критике Августином. Предметом, сужающим исследование и придающим ему прикладное значение, будет служить конфликт, лежащий в основании «града земного», представленный в сочинении Августина и имеющий архетипическое для космологии значение. Этот сюжет включает в себя вопрос о начале «вечного города», который должен быть подобен «Граду Божьему», вопрос об установлении вечности на земле, вечности, пребывающей во времени. С фокусировкой на понятие вечности в мире будут изучены те представления, которые стали частью единой интеллектуальной культуры поздней античности и до сих пор формируют ключевые принципы европейского исторического сознания.

### 1. *Означаемое. Время, вечность и творение*

Во времена поздней античности язычество было представлено многочисленными культами, восходящими не только к греческой, но и к древнеегипетской мифологиям. Зачастую «халдейская» мудрость и в целом отголоски египетских влияний<sup>1</sup> остаются «иррациональной» частью учений о времени эпохи птолемеянской космологии, поскольку дошли до нас в виде фрагментов, псевдоэпиграфов, пересказов<sup>2</sup>. Аллегореза же первых веков, состоящая из разных типов символизма, в комбинации с платоновско-пифагорейской диалектикой воплощает разные варианты античной языковой игры, возникающей на пересечении жанров и культур. Августин приводит практически все значимые

---

<sup>1</sup> Batto 2013: 13–15; Ассман 1999: 118–120; Коростовцев 2000: 100–101, 286–288.

<sup>2</sup> Bremmer 2004; Copeland 2004; Stephens 2003: 28–31.

для политеизма традиции, в которых сотворение мира и иерархия богов служит основой мирового порядка. Будучи епископом в Северной Африке, он был довольно хорошо осведомлен не только о ересях, но и о герметических учениях, о чем подробно пишет в трактате «О Граде Божиим». Нет оснований полагать, что Августину не были известны египетские космогонические представления. Можно сомневаться в целесообразности его интереса к апокрифической литературе, но осведомленность Отца Церкви в египетских культурах несомненна уже потому, что сама метафора «небесного града» намного более ранняя, чем христианские тексты, и восходит, вероятно, к образу Фив.

Египетская космогония, хотя и не отличается систематичностью, дает, тем не менее, весьма интересное представление о сотворении, ассимилированное и иудейской традицией, и христианской<sup>3</sup>. Я. Ассман подчеркивает, что у египтян не было понятия пространства, однако космос они мыслили именно в категориях времени и процессуальности<sup>4</sup>. Типичной для египтян была двойственность, почти диалектичность, с которой они давали обозначения (например, Египет как «две Земли», «Север и Юг», боги Амон-Ра, Ра-Горахти и т.д.). Подобным же образом и космическое время выражено двумя словами — нехех (*nḥḥ*) и джет (*d.t*), которые передают дизъюнкцию полноты и сакральности времени. Ассман подчеркивает, что эту пару нельзя сводить к эллинистическому соотношению времени и вечности, речь идет об иной онтологии. Египетское космическое время — это абсолютное, завершенное время, включающее в себя вечность, но целостное, не бесконечное. Дизъюнкция «нехех-джет» выражает «абсолютный горизонт целостности», «все сущее»<sup>5</sup>. Поскольку в афразийских языках нет деления на три временные формы, то и понятийный аппарат иной, нежели в европейской грамматике, восходящей к древнегреческому линейному письму. У египтян нет обо-

---

<sup>3</sup> Ассман 1999; Copeland 2004; Plumley 1975.

<sup>4</sup> Ассман 1999: 118.

<sup>5</sup> Ассман 1999: 119.

значения прошлого времени, но есть перфектность, завершенность. Кроме того, идею нехех-джет можно понять через объединение изменчивости (Хепри, утреннее Солнце) и результативности (Атум, вечернее Солнце). Время пребывает и длится, будучи завершенный в полноте бытия, при этом оно движется, изменяясь, существует. По мнению Ассмана, ту матрицу всех традиционных культур, которую Мирче Элиаде обозначил как «миф о вечном возвращении», можно приписать «нехех», вторая же часть будет воплощать природу Осириса и манифестировать «состоявшееся», ставшее и вечно «пребывающее созревшим». Монументальность этого измерения сравнима с увековечиванием мумий, пирамид, письменности, то есть детально структурирована в ритуалах. Длительность, континуальность включает в себя также и переход. Его можно выразить через цикличность (в космическом масштабе — круговорот жизни и смерти), но важно, что такая цикличность у древних не содержит механистической повторяемости, это ритуал поддержания жизни либо инициации, завершенный в самом себе<sup>6</sup>. Таким образом, образуется констелляция Ра и Осириса, которая переживается как непрерывное бытие космоса, поддерживающая любое проявление жизни людей.

Такое представление о времени вполне можно назвать экзистенциальным, учитывая укоренность в языке и особую роль погребальных ритуалов в древнеегипетской религии<sup>7</sup>. Уже у немецкого египтолога Э. Хорнунга можно встретить такую интерпретацию — онтология всегда имеет прагматическое выражение, встроенное в повседневность<sup>8</sup>. Время связи души и тела, время трансформации и перехода описано в 17 главе Книги Мертвых. Египтянин должен был обрести осознание конечности человеческого существования. Само удвоение времени вполне можно рассмотреть как феноменологическое различие и сравнить с аристотелевской энтелехией, анализ которой дал толчок для развития

---

<sup>6</sup> Assmann 1975: 28–29.

<sup>7</sup> Assmann 1975: 18–19.

<sup>8</sup> Hornung 1971: 184.

дальнейшей идеи развертывания и пребывания в бытии. Как и у Гегеля, и в феноменологии 20 века в онтологизации союза изменчивости и длительности выражается попытка описать живой процесс событийности.

Известно, что у египтян единство полноты бытия описывало не только другие дизъюнкции пантеона и человеческой природы (в частности, столь же неразрывно-вечны тело человека и его «ба»), но и онтологию Высшего Существа как Вселенского Бога и Спасителя. Этот теологический итог рамессидского солярного культа вполне можно сравнить с монотеистическом представлением о трансцендентном божестве. Формула «один, который превращается в миллионы», «всё — это один», а также «одна, которая еси всё», *una quae es omnia*, приписывались культуре Исиды вплоть до христианизации Египта<sup>9</sup>.

Подобным же образом можно увидеть диалектику Единого и множественности в герметических текстах, авторство которых приписывалось на территории Римской империи Гермесу Тризмегисту. В «Асклепии» вечность оживляет мир и все вещи в мире, «вечность, неподвижная сама по себе, движется посредством времени, которое есть в ней и содержит все движение». Как и в других учениях, Бог и вечность подобны друг другу, герметики мыслили Бога единственным. «Бог всегда был неподвижным, с Ним неподвижна и Вечность, заключая в себе (еще?) нерожденный мир»<sup>10</sup>. Бог поддерживает единство и жизнь мира, связь между родами сущего и бессмертие души. Восхваление Бога-Творца, единого, невидимого и явленного, сотворившего мир Словом, довольно ясно прочитывается в герметическом своде. Само же представление о времени как о календарной смене времен года не отличается от подобных в других традициях. Важно подчеркнуть, что герметические тексты, возникшие в первые века, как и достигший своего расцвета культ Исиды в этот же период, повествуют о единстве многого. Именно так манифестируется идея,

---

<sup>9</sup> Ассманн 1999: 353–355.

<sup>10</sup> Пер. К. Богуцкого.

близкая к иудеохристианскому монотеизму. Следует добавить, что к этому же периоду относится и практика комментирования платоновских диалогов, прежде всего «Тимея» и «Парменида», в которой диалектика единого и многого достигала настолько высоких форм искусства, что послужила основой неоплатонической онтологии. Интересно отметить, что Августин считал, будто Гермес предвидел появление христианства как истинной религии. И критикуя идолопоклонничество, восхваляя Единого Бога, Гермес тем не менее открыто не говорит о христианстве, «как друг этих самых демонских глумлений» (*Civ.* 8.23)<sup>11</sup>. Августин сокрушается, но признает правоту Гермеса в вопросе человеческой роли — будучи созданным Богом, человек наделен божественным умом и управляет существами мира, в том числе и богами. Посвящая целую главу взглядам Гермеса на религию предков, Гиппонский Епископ не только настаивает на упразднении египетских культов, но подробно аргументирует минусы двойственной позиции Триждывеличайшего, встраивая герметизм в иудеохристианскую ангелологию. Тем самым ставится еще и философский вопрос — сотворив богов, может ли человек им подчиняться? Как Творец может подчиниться своему творению? Общий аргумент Августина, разумеется, христианский — вера в Единого Бога упорядочивает весь пантеон, придавая его составляющим верный статус. Потому, будучи созданным Богом по образу его, человек сближается с жителями Олимпа, хотя и не ведает все их констелляции. К этому же выводу можно прийти и читая рассуждения Августина о Душе у Плотина<sup>12</sup>, где также идея творения меняет всю иерархию и место в ней человека.

В целом, отсылая к Варрону и Сенеке, Августин приводит три вида теологии, характерных для языческих обществ. Мифическая, «баснословная» теология — это сказания поэтов и народные интерпретации. Теология философов (физическая) — наиболее верная, по Августину, поскольку именно философы говорят

---

<sup>11</sup> Здесь и далее пер. Киевской духовной академии.

<sup>12</sup> Литвин 2014.

об устройстве мира, бессмертии богов и природе в целом. Третий вид, гражданская (политическая) теология — это установления, которые следует знать о богах всем гражданам и сохранять жрецам (*Civ.* 6.5). Критика им первого и третьего видов звучит необычайно современно — Августин порицает их за театральность, пустые ритуалы, лживость и лицемерие. В обширной, можно сказать, религиозно-критической работе Августин говорит о древнегреческом пантеоне, не касаясь египетских богов. Лишь вскользь упоминая мудрость Исиды и исчезновение Осириса, он практически не говорит более о египетском пантеоне. Все возмущение Епископа направлено на олимпийских богов, с их безнравственностью, беспощадностью к смертным, властолюбием и всеми, по сути, человеческими пороками, возведенными божественной силой в превосходную степень. Таким образом, о его взгляде на египетскую космогонию мы узнаем через полемику с Гермесом, а греко-римский пантеон подвергается основательной разрушительной критике и заменяется философской теологией. Отдельных богов необходимо считать делами одного Бога, и надобность в полчище мелких богов отпадает. Важно подчеркнуть, что замена несметного и бессмысленного пантеона на фигуру Единого Бога мыслится именно в контексте творения, а уже потом для нужд гражданской религии.

## *2. Время и история. Конституирование исторического как идеального бытия. Означающее*

Один из современных философов истории Ф. Анкерсмит, рассуждая о времени, указывает на три способа интерпретации. Первый способ — время как трансцендентальная категория в философии Канта. Несмотря на то, что Кант мыслил определение времени как формы созерцания применительно к естествознанию, это же определение можно приложить и к социальным наукам<sup>13</sup>. Второй способ — хронологическое время. Время исторических событий, которое, как известно, не вызывает никаких сомнений, а

---

<sup>13</sup> Ankersmit 2012: 30–32.

потому и интереса, у философов, а у историков участвует в поисках достоверных фактов. Третий способ — время как воплощение человеческой историчности, «проживаемое время». Именно этот способ интерпретации становится ключевым для философии истории 19–20 веков, будучи источником герменевтических, источниковедческих и всех нарратологических гипотез. Что такое историческое время? Действительно ли нужно отказаться от трансцендентального понятия, как и от метанарратива, и обратиться к оттачиванию методов репрезентации в современной философии истории? Концепция Ф. Анкерсмита вполне систематична, насколько она должна быть систематична в критике традиционных подходов к анализу истории и в уточнении эффективности логического позитивизма. Мы еще вернемся к его теории нарратива. Но экзаменуя модернистские и постмодернистские гипотезы историзма, Анкерсмит не придает какого-либо значения религиозной философии истории. Справедливо полагая, что после Вико, Гердера и Гегеля философский взгляд на прошлое рассматривает религиозные сюжеты как примеры наряду с другими, автор тем не менее упускает из виду, что христианское понимание истории включает в себя понятие трансцендентного. А значит, включает в себя еще один вид субъективации, авторство удваивается, нуждаясь в ином рассмотрении структуры предложений. (Поздне)античные языческие космогонические нарративы анонимны, не предполагают человеческого видения, но записаны «со слов» пророков и богов. Можно сказать, что они представляют собой часть диалога, в которой недостает активного собеседника-человека, человек остается молчаливым слушателем, конспектирующим сакральное знание.

Эту форму Августин дополняет, доводя форму диалога до разговора с Богом, где слушатель уже и сам задает вопросы, но не только по-платоновски, но и с правом обращения к Богу, которое было бы слишком смелым для язычников. И хотя в форме диалога написаны большей частью ранние произведения, диалоговость явственно прослеживается в «Исповеди», а в «Граде

Божием» встроена в нарратив путем последовательной полемики со всеми политеистическими культами. Учитывая, что Августин признавал практически все герменевтические методы, можно увидеть, что языческая манера повествования им вполне ассимилирована. Критика же возникает всякий раз, когда из космологических положений необходимо сделать нравственные выводы. Единство как принцип веры выступает также и логической возможностью упорядочить противоречивый материал языческих космогоний, придать ему смысл и цель. Этот момент не только фундирует христианскую философию истории, но и институализирует понимание творения. Мир, возникший и существующий в конфликте и соперничестве властных богов, сменяется миром, в котором душа человека может объять все творческие способности и при этом спастись, не потеряв связи с Богом.

Вечность становится политической метафорой, когда Августин пишет о двух Градах — небесном и земном. Если критика политеистических религий строится в его сочинении в форме апологетики, то разъяснение политических идей в одиннадцатой главе «О Граде Божиим» он осуществляет христоцентрично. Подняться до понимания вечности как земного установления можно только через персонификацию — Дух сотворил, пророк написал, Мудрость присутствовала при сотворении, Писание передано через Иисуса Христа.

Ключевой вопрос о воли Творца — о том, что вечный Бог решает создать временный мир — выводит рассуждение в политическую плоскость. Августин, как и в одиннадцатой книге «Исповеди», предостерегает от приписывания вечности темпоральных предикатов<sup>14</sup>. Кроме того, вечность — это не бесконечность в смысле бесконечности пространства (или времени). Подобно числу, которое имеет начало, но не имеет конца, мир существует сотворенный однажды, но не имеющий точной «даты» завершения. Вечный Творец создает мир и время вместе с ним, а потому

---

<sup>14</sup> Литвин 2013: 21.

его воля не измеряется до начала мира. «До» и «после» — земные временные предикаты, Творец же не меняется, сотворив нечто.

Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени бы не было, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? (*Civ.* 11.6)

Характер этого движения и есть характер воли Творца, природа покоя Божьего.

Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим (*Civ.* 11.6).

Именно для понимания этой числовой формулы, числа, имеющего начало и завершенность, но идущего от вечности, движения, в котором создается каждый день, отделяется свет от тьмы, Августин предпринимает подробное описание англелогии творения.

Может быть, это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от наших взоров, или же тот, которым впоследствии было возжено солнце; а может быть, именем света обозначается святой град, состоящий из святых ангелов и блаженных духов, о котором говорит апостол: «Вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (*Гал.* 4:26) (*Civ.* 11.7).

В конечном итоге, совершенство шестерицы, включающей в себя все другие земные измерения, создает архитектонику творческого действия и упорядоченность всем земным творениям, которые можно измерить мерой, числом и весом.

А.-Т. Тыменецка, применяя феноменологический подход к вопросу о творении, считает, что индивидуальное человеческое бытие конституируется между двумя бесконечностями — между границами бытия и границами ничто, в которых совпадение реального и актуального существования контингентно<sup>15</sup>. Поскольку для феноменологии вопрос о конституировании индивидуальных объектов (и их идеальных коррелятов) — один из ключевых, то христианская постановка вопроса о человеческом бытии-с-вечностью звучит довольно органично. Применяя мысль Тыменецка для религиозного опыта, можно сказать, что духовная автономия и существование человека перед лицом вечного Бога — это процесс конституирования, наполнения содержанием полноты его присутствия в мире. Именно полнота присутствия (как в экзистенциальном, так и в религиозном смысле) становится той вечностью, которая в земной жизни воплощает бессмертие души. Контингентность совпадения, с одной стороны, примиряет внутренний разрыв между реальным и актуальным, между временным и вечным, с другой стороны — еще больше открывает интенциональный горизонт, который в религиозном мировоззрении наполнен идеальным объектом (Богом). Самосознание оказывается внутренне разомкнутым и получает целостность существования только через сопresутствие с Богом, которое, как уже отмечено, не дано изначально, а становится скорее целью. Внутренний конфликт души в том, что она бесконечно направлена к Богу, а при этом находится в рамках неопределенности земного существования и эсхатологического ожидания. Структура конфликта повторяет структуру символа, где означаемое, вечное, тем не менее имеет завершенность присутствия, а означающее, земное, бесконечность конституирования. Контингентность как характер их связи, разумеется, лишь феноменологическая гипотеза, хотя и способствующая индивидуализации бытия, персонификации объекта.

---

<sup>15</sup> Tymieniecka 1966: 11–12, 18–20.

### 3. Град земной и град небесный. Столкновение смыслов и рождение исторического времени

Общеизвестная история вражды братьев Ромула и Рема, которая сопровождает основание и, что важнее, наименование Рима, описана у Августина в контексте библейского сюжета соперничества Каина и Авеля. Братоубийство, лежащее в основе новой истории, оценено Отцом Церкви отрицательно еще и вследствие несправедливости богов, снисходительно позволивших беззаконие. Для сравнения с конфликтом наименования Рима можно привести сюжет о наименовании Афин, также описанный Августином: епископ сокрушается о цене, которую заплатили афинянки, выиграв у бога-мужчины и назвав Афины именем богини (*Civ.* 18.9). Августин часто ставил языческих богов в один ряд с правителями, отмечая жестокость и своеобразие и тех, и других. Подобно греческим трагикам, повествующим о войнах людей как о репрезентации войн богов, Августин видел причины неудач героев в несправедливости, алчности либо слабости их покровителей. Теомахия в гражданской теологии была, таким образом, не только типом нравственного нарратива или эпической композиции, но и самой целью критики Епископа, необходимой для христианской апологетики.

Такой ли была роль теомахии и вражды героев-основателей в космогонии? Опираясь на сравнительный анализ нескольких древних космогонических эпосов, можно выделить три варианта теомахии:

1. Боги сражаются между собой.
2. Боги борются против каких-либо (злых) существ.
3. Боги вмешиваются в конфликты людей<sup>16</sup>.

В разных эпосах можно встретить разные категории теомахий — вражда внутри семьи отцов и детей, претендующих на их

---

<sup>16</sup> Walton 2011: 68–69.

место, борьба со злом (хаосом, беспорядком) как обязанность бога, «классовая» вражда богов различных статусов влиятельности и др.<sup>17</sup> Если сравнить несколько ближневосточных античных источников, а именно шумерский, аккадский, египетский эпосы, то можно обнаружить следующие основные свойства теомохии в древних космогониях:

1. Теомохия типична для древнего Ближнего Востока, однако никогда не сводится к космогонии.
2. Соперник богов всегда персонифицирован.
3. Борьба ведется не против порядка в космосе, а против роли бога/богов. То есть, борьба политическая, а не космогоническая.
4. Для исходной космогонии не характерна теомохия ни в одной из известных традиций древнего Ближнего Востока. Иными словами, борьба происходит не при сотворении мира, а при распределении функций и ролей пантеона, а также в межпоколенческих конфликтах богов<sup>18</sup>.

Нет основания считать, что греческий пантеон был исключением на фоне этого правила. Что же означает конфликт основателей Рима для наименования земного Града? Отражает ли он новый порядок или становится в ряду других демонстрацией разрушительной силы богов? Августин решает этот вопрос как истинный платоник, диалектически. Признавая вечный характер космического порядка, наименование Рима, он, тем не менее, оценивает его как начало новой истории, новой точки отсчета времени. Конфликт — это не установление новой воли (каковая всегда была неизменной волей вечного Творца), но рождение нового имени. И разрушение Рима — это не конец, но продолжение его вечно-го существования, ведь христианская история вбирает в себя все эпизодические сюжеты прошлого и будущего.

Таким образом, древнеегипетская космогония как яркий пример столкновения вечности и событийности для других позд-

---

<sup>17</sup> Walton 2011: 69.

<sup>18</sup> Walton 2011: 73–74.

неантичных пантеонов прочитана христианским Епископом на языке платоновской диалектики. Конфликт божественных сил, управляющих основателями города, удвоение имен (или радикальное молчание<sup>19</sup>) отражают язык вражды, но и язык новой истории. Означающее и означаемое легко меняются местами, становятся двумя сторонами одной и той же актуализации творения. Град Божий и град земной никогда не перестанут быть метафорами и экзистенциальной истории, и феноменологическим различием ноэзиса и ноэмы новой веры. И сами христиане — странники, живущие «на два города», подобно чужестранцам диаспор<sup>20</sup>. Событийность конфликта — в удвоении вечности, в осознании собственной историчности, которая неразрывно связана с земной жизнью бессмертной души.

---

### Литература

- Ассман, Я. (1999), *Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации*. М.: Присцельс.
- Богущий, К., ред. (1998), *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Киев: «Ирис»; М.: «Алетейа».
- Коростовцев, М.А. (2000), *Религия Древнего Египта*. СПб.: Журнал «Нева»; «Летний сад».
- Литвин, Т.В. (2014), «О времени и вечности у Плотина и Августина», *Платоновские исследования* 1: 239–255.
- Литвин, Т.В. (2013), *Время. Восприятие. Воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля*. СПб.: Гуманитарная академия.
- Ankersmit, F.R. (2012), *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Assmann, J. (1975), *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

---

<sup>19</sup> В этом контексте афинянки полностью противоположны римлянам, обре- ты немоту, молчание после события наименования.

<sup>20</sup> TeSelle 1998: 61–62; Dyson 2001.

- Batto, B.F. (2013), *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Bremmer, J.N. (2004), "Contextualizing Heaven in Third-Century North Africa", in Ra'anan S. Boustan, Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 159–173. Cambridge University Press.
- Copeland, K.B. (2004), "The Earthly Monastery and the Transformation of the Heavenly City in Late Antique Egypt", in Ra'anan S. Boustan, Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 142–158. Cambridge University Press.
- Dyson, R.W. (2001), *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: Boydell Press.
- Hornung, E. (1971), *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Litvin, T. (2014), "O vremeni i vechnosti u Plotina i Avgustina [On Time and Eternity in Plotinus and St. Augustine]", *Platononic Investigations* 1: 239–255. (In Russian.)
- Litvin T. (2013), *Vremya. Vospriyatiye. Voobrazheniye. Fenomenologicheskiye shtudii po probleme vremeni u Avgustina, Kanta i Gusserlya*. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya. (In Russian.)
- Plumley, J.M. (1975), "The Cosmology of Ancient Egypt", in Carmen Blacker, Michael Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, 17–41. London: Allen & Unwin.
- Stephens, S.A. (2003), *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- TeSelle E. (1998), *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought*. Scranton, PA: University of Scranton Press.
- Tymieniecka, A.-T. (1966), *Why is There Something rather than Nothing? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*. Assen: Van Gorcum.
- Walton, J.H. (2011), *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.