



МАРКИОН [греч. Μαρκίων; лат. Marcion] (II в.), раннехрист. проповедник и писатель; еретик, ересеарх, основатель ереси маркионитов.

Источники. Об обстоятельствах жизни М. и о содержании его учения известно из полемических и ересеологических трактатов церковных писателей. Сочинения М. и его последователей не сохранились; отрывочные цитаты, приводимые в антимаркионовской лит-ре, во многих случаях сомнительны с т. зр. их достоверности и недостаточны для восстановления на их основе системы взглядов М. Наиболее ранние и в силу этого наиболее надежные свидетельства о ереси М. принадлежат мч. *Иустину Философу* († 165); считается, что он единственный из церковных писателей лично встречался с М. в Риме (см.: *Euseb. Hist. eccl. IV 11. 8–9*). Подробное опровержение ереси М. мч. Иустин представил в несохранившемся трактате «Сочи-

нение против всех появлявшихся ересей» (см.: *Iust. Martyr. I Apol. 26. 7–8*). Предположительно, именно это сочинение сщмч. *Иринея* († кон. II в.), еп. Лионский, цитировал как трактат мч. Иустина «Против Маркиона» (см.: *Iren. Adv. haer. IV 6. 2*). Основные сведения о жизни и учении М., сообщаемые в сочинении сщмч. Иринея «Против ересей» (CPG, N 1306), вероятно, были заимствованы из трактата мч. Иустина, однако сщмч. Иринея пользовался и др. менее надежными источниками. В кон. II в. полемику с учениками и последователями М. в Риме вел церковный писатель Родон, создавший трактат «Против Маркиона», из к-рого сохранились лишь неск. кратких цитат в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского (см.: *Euseb. Hist. eccl. V 13. 1–9*). В «Церковной истории» упоминаются и др. раннехрист. писатели, к-рые критиковали учение М. в несохранившихся сочинениях: свт. *Феофил*, еп. Антиохийский († ок. 188), к-рый, по свидетельству *Евсевия* Кесарийского, «написал превосходную книгу против Маркиона» (см.: *Ibid. IV 24. 1*); *Дионисий*, еп. Коринфский († 171), к-рый «опровергал ересь Маркиона» в «Послании к Никомидийцам» (*Ibid. IV 23. 4*); *Филипп*, еп. Гортинский (*Ibid. IV 25. 1*); церковный писатель *Модест* († до 192), к-рый, согласно *Евсевию* Кесарийскому, в трактате против М. «сильнее, чем другие, всем воочию показал заблуждения этого человека» (*Ibidem*). Из свидетельства блж. *Иеронима Стридонского* можно заключить, что даже в V в. трактат *Модеста* еще не был утрачен (см.: *Hieron. De vir. illustr. 32*), поэтому это сочинение могло быть источником сведений о М., сообщаемых поздними греческими и латинскими ересеологами. Важные с содержательной т. зр. упоминания о М. и его учении встречаются в «Строматах» (CPG, N 1377) *Климента Александрийского* (II–III вв.). Некоторые сведения о взглядах М. сообщает также *Ориген* († ок. 254). О том, что во II в. об учении М. знали не только христиане, но и полемизировавшие с христианами язычники, свидетельствуют упоминания о М. и критические замечания по поводу его учения, принадлежащие платонику *Цельсу* и сохранившиеся в составе трактата *Оригена* «Против Цельса» (CPG, N 1476).



Из лат. церковных писателей наиболее подробно опровержение учения М. предложил *Тертуллиан* (II–III вв.), посвятивший полемике с М. и его последователями завершённый ок. 210 г. трактат в 5 книгах «Против Маркиона» (CPL, N 14). Помимо трудов предшествующих церковных писателей, из к-рых он гл. обр. использовал сочинение сщмч. Ириней, Тертуллиану, вероятно, были доступны сочинения М. и маркионовская редакция НЗ. Однако в подавляющем большинстве случаев он предпочитал вместо дословных цитат давать собственный интерпретирующий критический пересказ, что значительно затрудняет задачу восстановления мнений М. на основе его свидетельств. Несмотря на это, трактат Тертуллиана признаётся достоверным и важным источником сведений о жизни, деятельности, сочинениях и взглядах М.

В греч. ересологической лит-ре содержащая наибольшее число подробностей версия жизнеописания М., а также изложение и опровержение его учения содержатся в соч. «Панарий» (CPG, N 3745) свт. *Епифания Кипрского* (ок. 315–403). В разделе о ереси М. (см.: *Epiph. Adv. haer.* 42) свт. Епифаний последовательно и внимательно рассматривал сделанную М. редакцию НЗ, перечисляя ее основные отличия от канонического церковного текста НЗ, а также демонстрируя, каким образом редакторская работа М. была связана с его еретическими воззрениями. Вслед этого наряду с трактатом Тертуллиана сочинение свт. Епифания является основным источником сведений об особенностях маркионовского текста НЗ. Согласно традиц. мнению исследователей, в биографической части свт. Епифаний, а также некий неизвестный автор лат. ересологического трактата III в. «Против всех ересей» (CPL, N 34) и *Филластрий*, еп. Бриксийский, автор соч. «Книга о различных ересях» (CPL, N 121), использовали некий общий источник, к-рым могло быть несохранившееся сочинение *Ипполита Римского* «Синтагма против ересей» (CPG, N 1897; попытку оспорить эту т. зр. см.: *Moll.* 2008). «Синтагму...» не следует путать с греч. трактатом «Опровержение всех ересей» (CPG, N 1899), автором к-рого также обычно признаётся Ипполит Римский; в этом трактате представлено 2 разных обзора жизни и учения М. (см.:

Hipp. Refut. VII 29–31; X 19). В целом ересологи III–IV вв. опирались на сообщения предшественников, дополняя их данными из др. источников, нередко весьма ненадежных или предвзятых, поэтому отделить в их свидетельствах историческую правду от слухов и легенд во мн. случаях невозможно (традиц. т. зр. см.: *Norelli.* 2013. P. 811–814; попытку переоценки значения нек-рых источников см.: *Moll.* 2010. P. 11–24).

Вслед достаточно широкого распространения последователей М. в Вост. и Зап. Римской империи до нач. VI в. упоминания об их взглядах, критические обзоры учения М., а также прямая или косвенная полемика с основными положениями маркионитов встречаются у мн. церковных писателей этого периода. Специально полемике с маркионитами посвящены: один из разделов составленного в IV в. греч. «Диалога об истинной вере в Бога» (CPG, N 1726), сохранившегося под именем *Адамантия* и переведенного на лат. язык *Руфином Аквилейским* (анализ содержания см.: *Tsutsui.* 2004); лат. «Поэма против маркионитов» (CPL, 36), датируемая совр. исследователями временем от сер. III (*Moll.* 2010. P. 21–24) до сер. V в. (*Pollmann.* 1991. S. 28–33); сир. антимаркионистские трактаты и поэтические произведения прп. *Ефрема Сирина* (ок. 306–373); трактат арм. богослова и философа *Езника Колбацци* (ок. 380–450) «Опровержение лжеучений». Из-за позднего времени создания эти сочинения не могут использоваться для восстановления содержания первоначального учения М., однако они служат важными источниками, позволяющими проследить, какое развитие идеи М. получили у его последователей, ведших богословскую и проповедническую деятельность в различных областях Римской империи.

Жизнь и деятельность. Хронология жизни М. на основе имеющихся источников может быть восстановлена лишь весьма приблизительно; точные даты его рождения и смерти неизвестны. Наиболее надежным хронологическим свидетельством признаётся передаваемое Тертуллианом утверждение последователей М., согласно которым М. «явился» через 115 лет и 6 с половиной месяцев после явления Иисуса Христа, т. е. Его выхода на проповедь, к-рый маркиониты, следуя Евангелию от

Луки, датировали «пятнадцатым годом правления Тиверия кесаря» (см.: Лк 3. 1), т. е. 29 г. по Р. Х. В этом случае «явление» М. следует отнести к 144 г. Среди исследователей нет единого мнения о том, какое именно событие в жизни М. его последователи рассматривали как это «явление»; наиболее обоснованным представляется отнесение наименования к разрыву М. с рим. христ. общиной и основанию им собственной общины. Т. о., М. начал открыто проповедовать свое учение в Риме ок. 144 г. Такая датировка согласуется со свидетельствами др. источников: 1) согласно Тертуллиану, М. учил при рим. имп. *Антонине Пиу* (138–161) (*Tertull. De praescript. haer.* 30. 2); 2) Климент Александрийский относит деятельность М. к периоду правления императоров *Адриана* (117–138) и *Антонина Пия* (*Clem. Alex. Strom.* VII 17. 106–107); 3) мч. Иустин Философ ок. 155 г. в «Первой апологии» писал о М. как о том, кто «еще и ныне учит» (*Iust. Martyr. I Apol.* 26. 5); 4) сщмч. Ириней Лионский относит расцвет деятельности М. ко времени, когда Римскую кафедру занимал еп. *Аникет* (154/5–165/6) (*Iren. Adv. haer.* III 4. 3). Свидетельства ряда вост. хроник, согласно к-рым М. начал проповедь ок. 136–138 гг., вероятнее всего, связаны с ошибочной интерпретацией отнесения ересологами его деятельности ко времени правления Антонина Пия; вост. хроники условно приняли 1-й год правления императора за время отпадения М. от христ. Церкви (см.: *Harnack.* 1924. S. 29*–30*; др. интерпретацию см.: *Moll.* 2010. P. 36–37). Явным анахронизмом является свидетельство Тертуллиана о том, что М. во время епископства *Елеоферия* (171–185) еще «признавал учение Римской Церкви» (*Tertull. De praescript. haer.* 30. 2); либо Тертуллиан имел в виду еп. *Телесфора* (127/8–137/8) и хотел сказать, что при этом епископе, т. е. еще до приезда в Рим, М. исповедовал такое же христ. учение, которое исповедовала Римская Церковь, либо упоминание о епископе является более поздней ошибочной вставкой (см.: *Moll.* 2010. P. 32). Вероятнее всего, М. проповедовал в Риме со 144 г. до кон. 50-х гг. II в. и скончался незадолго до начала правления имп. *Марка Аврелия* (161–180). А. *Гарнак* на основании не вполне ясного замечания Климента Александрийского о том, что М., «бу-



дучи уже стариком, сблизился с более молодыми» (ὡς πρεσβύτερος νεωτέρους συνευγένητο — *Clem. Alex. Strom.* VII 17. 107. 1) основоположниками гностических течений Василидом и Валентином (см. в ст. *Гностицизм*), предложил датировать его рождение ок. 85 г. (см.: *Harnack. 1924. S. 14*–15**). Однако высказывание Климента Александрийского можно понять и иначе: М. начал проповедовать в одно время с Василидом и Валентином, которые были моложе его по возрасту, а в старости он сблизился с ними, возможно, встретившись с ними во время их приезда в Рим или узнав об их учении от их рим. последователей. Т. о., датировка Гарнака является чрезмерно ранней; более вероятным представляется мнение, что М. род. ок. 100 г. (см.: *Moll. 2010. P. 37–39*).

Согласно общему свидетельству основных источников (см., напр.: *Tertull. Adv. Marcion. I 1. 3–5; Idem. De praescript. haer. 30. 1; Iust. Martyr. I Apol. 26. 5*), М. происходил из рим. пров. Понт — сев.-вост. области М. Азии, на севере примыкавшей к Понту Эвксинскому (ныне Чёрное м.). Поздние источники уточняют, что местом рождения М. был г. Синопа (ныне Синоп, Турция), являвшийся в тот период одним из важных центров морской торговли (см.: *Epiph. Adv. haer. 42. 1. 3*). Возможно, в неявной форме на это указывал и Тертуллиан, сравнивая М. с киником Диогеном (см. в ст. *Киники*), также уроженцем Синопы (см.: *Tertull. Adv. Marcion. I 1. 5*). Тертуллиан утверждал, что по роду деятельности М. был судовладельцем (*naulerus* — *Idem. De praescript. haer. 30. 1; Idem. Adv. Marcion. I 18. 4; III 6. 3; IV 9. 2; V 1. 2*); это подтверждается приводимым Евсевием Кесарийским свидетельством Родона, согласно к-рому М. был мореплавателем (ὁ ναύτης — *Euseb. Hist. eccl. V 13. 3*). Вероятно, М. не только владел одним или несколькими кораблями, но и сам принимал участие в плаваниях с торговыми целями (подробнее см.: *May. 1989; ср.: Löhr. 2012. Sp. 147–148*). Хорошее знание М. Свящ. Писания позволяет предположить, что он происходил из христ. семьи, а его последующая писательская и редакторская деятельность свидетельствует о том, что он получил начальное классическое образование. Однако источники не дают достаточных оснований для выдвигаемых нек-рыми

исследователями гипотез, что М. был хорошо знаком с античной философией или с евр. библейской экзегезой. Более вероятно, что М. первоначально был состоятельным благочестивым христианином, совмещавшим занятие торговлей с активным участием в деятельности синопской христианской общины (см.: *Moll. 2010. P. 28–31*).

Об обстоятельствах жизни М. до прибытия в Рим известно лишь из поздних источников; совокупность имеющихся в них сведений, не во всем согласующихся между собой, в исследовательской лит-ре получила наименование «второй традиции» жизнеописания М., т. е. традиции, не зависящей от ранних греч. ересеологов и Тертуллиана (см.: *Idem. 2008. P. 170–172*). Эта традиция отражена в дополняющих друг друга сообщениях, содержащихся в трактате «Против всех ересей», в сочинениях Филастрия Бриксийского и свт. Епифания Кипрского, а также в т. н. *антимаркионовском прологе* к Евангелию от Иоанна. Согласно этим источникам, М. был сыном епископа Синопы, первоначально он практиковал аскезу и воздержание, однако затем обесчестил некую деву, за что был навсегда отлучен собственным отцом от христ. церковной общины (см., напр.: *Epiph. Adv. haer. 42. 1. 3–6*). Мн. исследователи отвергали достоверность этих сведений, считая, что рассказ был сочинен христ. авторами с целью дополнительно опорочить М. и продемонстрировать, что еще до разрыва с христ. Церковью по причине ереси М. был отлучен от Церкви за личный тяжкий грех. Однако описанная в рассказе ситуация не является чем-то невозможным; нельзя исключать, что рассказ был заимствован ересеологами из некоего древнего антимаркионовского трактата, который был недоступен сщмч. Иринею и Тертуллиану.

Гораздо более проблематичны сообщения источников «второй традиции» о событиях жизни М. после его отъезда из Синопы и до его прибытия в Рим. В трактате «Против всех ересей» и у свт. Епифания Кипрского ничего не говорится об этом периоде. В сочинении Филастрия Бриксийского сообщается, что М., «будучи побежден и обращен в бегство блаженным евангелистом Иоанном и пресвитерами в городе Эфесе, стал сеять ересь в Риме» (*Filastr. Divers. haer. 45. 17. 7*). Иной рассказ

о том же самом событии предлагается в антимаркионовском прологе, где сообщается, что «еретик Маркион» был «отлучен Иоанном» (*abiectus/proiectus est a(b) Iohanne*), осудившим его за то, что тот принимал нечто противное истинному учению (см.: *Regul. 1969. S. 34–35*). В прологе также говорится, что М. привез писания и послания, отправленные христианами Понта; тем самым объясняется, зачем М. оказался в М. Азии (Эфес как место действия в прологе прямо не упоминается, но подразумевается). Подавляющее большинство исследователей целиком отвергали 1-ю и 2-ю версии рассказа как явно анахроничные (см., напр.: *Ibid. S. 100. Not. 2; Moll. 2008. P. 172; Idem. 2010. P. 36. Not. 53*). Однако в действительности они могут быть искаженными пересказами общего источника, отразившего некое реальное событие. Содержание и двусмысленные грамматические конструкции пролога позволяют предположить, что в первоначальном повествовании речь могла идти о том, что М. прибыл с письмами в Эфес к ученику ап. Иоанна Папию, еп. Иерапольскому, к-рый прямо упоминается в прологе до рассказа о М. При переработке первоначального повествования Папий оказался спутан с ап. Иоанном. Если М. покинул Синопу после отлучения от местной Церкви в нач. 40-х гг. II в. и направился в Рим на принадлежавшем ему корабле, он действительно мог посетить Эфес, с географической т. зр. располагающийся недалеко от обычного морского пути из Синопы в Рим. Нельзя исключать, что в Эфесе М. не только представил некие письма от понтийских христиан, но и изложил собственные религ. мнения местным пресвитерам, в числе которых могли быть связанные с эфесской общиной Папий и сщмч. *Поликарип*, еп. Смирнский. В этом случае приводимые сщмч. Иринеем Лионским рассуждения некоего пресвитера, «ученика апостолов», посвященные доказательству того, что ВЗ и НЗ не противоречат друг другу и происходят от одного Бога, могут свидетельствовать о том, что учение М. стало известно эфесским пресвитерам еще до начала проповеди М. в Риме и сразу же было ими отвергнуто (см.: *Iren. Adv. haer. IV 27–32*; анализ отрывка см.: *Hill. 2006; Moll. 2010. P. 17–21*). Кроме того, эфесские пресвитеры могли предложить





М. в качестве возражений отрывки из принимаемого ими текста Евангелия от Иоанна. Поскольку М. не согласился с ними, они не приняли его в местную общину и обличили как еретика. Это и послужило исторической основой сообщения, впоследствии превратившегося в легенду об опровержении и отлучении М. «апостолом Иоанном». Блж. Иероним замечал, что до прибытия в Рим М. направил туда некую женщину, к-рая будто бы «приготовила души для принятия его заблуждений» (см.: *Hieron.* Ep. 133. 4); в др. источниках об этом не сообщается.

Вероятно, сразу же по прибытии в Рим М. пожелал быть принятым в местную христ. Церковь и пожертвовал общине рим. христиан значительную денежную сумму, 200 тыс. сестерциев (см.: *Tertull.* De praescript. haer. 30. 2; совр. исследователи считают, что эта сумма была приблизительно равна цене хорошего дома). Хотя в лит-ре высказывались предположения о том, что эти деньги были получены М. от продажи принадлежавшего ему корабля и составляли все имевшееся у него имущество, источники не дают основания для такого заключения; денежная сумма могла быть лишь частью личного состояния М., заработанного торговлей. Согласно Тертуллиану, после разрыва М. с Римской Церковью внесенная денежная сумма была ему возвращена. Получение М. пожертвованных им денег обратно может свидетельствовать о том, что временной промежуток между его просьбой о принятии в рим. христ. общину и возвратом ему денег был небольшим, т. к. в противном случае деньги были бы уже потрачены на помощь бедным и иные церковные нужды, так что община едва ли могла бы быстро собрать нужную сумму (см.: *Moll.* 2010. P. 44–45). Это косвенно подтверждает и Тертуллиан, отмечая, что отлучение М. состоялось «вскоре» (тох) после его принятия (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 4. 3). В исследовательской лит-ре широко обсуждался вопрос о том, сформировались ли у М. некие еретические воззрения еще до его прибытия в Рим или же он в течение нек-рого времени исповедовал ту же веру, что и рим. христиане, и лишь затем начал отстаивать еретические мнения. Традиц. 1-я т. зр. представляется более обоснованной, поскольку в источниках не обнаруживается одно-

значных свидетельств, что М. во время пребывания в Риме разделял веру местной христ. общины (замечания Тертуллиана двусмысленны и недостаточны для к.-л. определенных выводов). Но даже если М. прибыл в Рим, уже придерживаясь еретических взглядов, он первоначально не выражал их явно, а возможно, и сам не вполне осознавал их неортодоксальный характер (ср.: *Moll.* 2010. P. 40–41). Однако вскоре членам рим. христ. общины стало известно о неправомыслии М.; вероятнее всего, это произошло в ходе беседы рим. пресвитеров с М. Об этой беседе сообщают поздние ересеологи, приводя одинаковые по существу, но несколько расходящиеся в деталях описания событий. М. спросил пресвитеров о смысле нек-рых евангельских изречений; т. к. все они имеются в Евангелии от Луки, М. мог уже в это время считать его единственным каноническим евангельским текстом (в разных источниках называются формально различные, но близкие по смыслу отрывки): 1) доброе дерево не может приносить злые плоды, а злое — добрые (ср.: Лк 6. 43–44; см.: *Filastr.* Divers. haer. 45. 2; *Adversus omnes haereses.* 6. 2 // CCSL. Vol. 2. P. 1408; ср. также: *Hipp.* Refut. X 19; *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 1–2); 2) молодое вино нельзя вливать в ветхие мехи (ср.: Лк 5. 37; см.: *Filastr.* Divers. haer. 45. 2; *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 1; ср. также: *Tertull.* Adv. Marcion. III 15. 5); 3) не следует к ветхой одежде приставлять новую заплату (ср.: Лк 5. 36; см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 1; ср. также: *Tertull.* Adv. Marcion. III 15. 5). Не приняв предложенного пресвитерами толкования, в к-ром, по-видимому, утверждалось единство ВЗ и НЗ, М. стал защищать собственное дуалистическое объяснение, что и привело к его отлучению от христ. общины. Нельзя исключать, что отлучению дополнительно способствовали некие порочащие сведения о М., к-рые были получены в Риме от др. христ. общин, возможно, из Эфеса, где М. ранее был обличен в ереси, или из Синопы, где его отлучил от церковного общения отец (так полагал свт. Епифаний: *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 6–8).

В большинстве ересеологических источников утверждается, что после отделения от общины рим. христиан М. примкнул к учившему в Риме гностику Кердону и стал проповедовать и развивать его дуалистические

представления. Вопрос об отношении М. к Кердону широко обсуждался в исследовательской литературе, однако не получил к.-л. общепринятого решения. Мч. Иустин вообще ничего не сообщает о Кердоне и о связи между ним и М. Сщмч. Ириней утверждает, что М. «последовал» (*succedens*) за Кердоном и «распространил» (*adimplavit*) его учение (*Iren.* Adv. haer. I 27. 1–2; ср.: *Ibid.* III 4. 3). Это утверждение может быть понято и в смысле простой временной последовательности, и в том смысле, что М. воспринял у Кердона нек-рые идеи и развил их. Именно в последнем смысле отношение М. к Кердону интерпретировалось позднейшими ересеологами: так, уже Тертуллиан замечал, что Кердон был для М. «воспитателем в соблазне» (*informatore scandalum* — *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 3; ср.: *Ibid.* IV 17. 11); в нек-рых ересеологических трактатах М. прямо называется учеником Кердона. Приводимые церковными писателями еретические мнения Кердона столь близки к взглядам М., что в данном случае, вероятнее всего, речь идет об обратной проекции: не имея сведений об учении Кердона, ересеологи приписали Кердону некую начальную форму учения М. на основании принятого ими представления о них как об учителе и ученике. Хотя нет веских оснований вообще отвергать существование Кердона и его возможное влияние на М., степень этого влияния не следует преувеличивать: еще до встречи с Кердоном у М. сформировались основные дуалистические представления и убеждение в принципиальной противоположности ВЗ и НЗ. Однако облечение этих идей в форму учения о «двух богах» как о независимых началах действительно могло состояться после отлучения М. от общины рим. христиан и в какой-то мере стать результатом его общения с Кердоном (ср.: *Moll.* 2010. P. 41–43).

М. основал в Риме общину единомышленников, к-рую намеренно противопоставлял традиц. общине рим. христиан (ср.: *Epiph.* Adv. haer. 24. 1. 7–8). В ересеологической лит-ре не сообщается почти никаких подробностей о деятельности М. после разрыва с христ. Церковью. Вероятно, именно в это время М. составил собственную редакцию НЗ, а также написал одно или неск. сочинений, где обосновывал вносимые им в кни-



ги НЗ изменения и разъяснял свое учение. Неизвестно, покидал ли М. Рим для проповеди своих взглядов, однако убедительной представляется гипотеза, что М. до конца жизни находился в Риме, а быстрое и широкое распространение его идей в весьма удаленных друг от друга частях Римской империи объясняется тем, что он продолжал заниматься торговлей и оставался состоятельным кораблевладельцем, вслед. чего мог легко и беспрепятственно отправлять учеников на проповедь. Возможно, именно к рим. периоду жизни М. относится передаваемый сщмч. Иринею рассказ о встрече М. со сщмч. Поликарпом (ок. 155 г. сщмч. Поликарп приезжал в Рим для обсуждения с Римским епископом Аникетом разногласий по вопросу о времени празднования Пасхи; см.: *Euseb. Hist. eccl. IV 14. 1*). Встретив сщмч. Поликарпа, М. обратился к нему: «Признай нас!» — на что сщмч. Поликарп ответил: «Признаю тебя первородным [сыном] сатаны» (*Iren. Adv. haer. III 3. 4*). Этот отрывок может быть понят не только в смысле церковного непризнания, но и в смысле обычного узнавания, если принять гипотезу, что М. ранее встречался со сщмч. Поликарпом в Эфесе, пожелал при встрече напомнить ему о себе, однако в ответ был обличен как еретик. По утверждению Тертуллиана, в конце жизни М. «принес покаяние» (*confessus paenitentiam*), однако ему было сказано, что он сможет примириться с Церковью лишь в том случае, если он вернет в Церковь всех прочих, кого он научил на их погибель; исполнению этого условия воспрепятствовала кончина М. (*Tertull. De praescript. haer. 30. 3*). Большинство исследователей считают это сообщение вымыслом Тертуллиана: если бы М. в конце жизни собирался отречься от своих взглядов, было бы трудно объяснить последующее почитание его среди маркионитов (см., напр.: *Aland. 1992. S. 91; Moll. 2010. P. 45. Not. 100*). Нельзя полностью исключать, что М. вел некие переговоры с Римской Церковью, однако едва ли речь шла действительно о публичном покаянии. Если признать, что М. скончался, не дожив до глубокой старости, в возрасте ок. 60 лет, это может служить слабым подтверждением сообщения Тертуллиана о том, что его кончина была неожиданной, вслед. чего его намерения тем или иным образом

примириться с христ. Церковью остались нереализованными.

Литературная деятельность М. В православ. ересеологических и полемических трактатах М. приписывается создание 2 произведений: редакции НЗ и связанного с этой редакцией по происхождению и содержанию соч. «Антитезы». Тертуллиан упоминает также о некоем «письме» М., в к-ром содержалось свидетельство самого М. о том, что он некогда исповедовал одну веру с христ. Церковью (см.: *Tertull. Adv. Marcion. I 1. 6; IV 4. 3–4; Idem. De carn. Chr. 2. 4*). Из слов Тертуллиана можно заключить, что последователи М. отвергали подлинность письма (*Tertull. Adv. Marcion. IV 4. 3–4*). Т. к. др. сведений о письме в источниках не обнаруживается, попытки ряда исследователей восстановить его содержание являются всецело гипотетическими (см., напр.: *Mahé. 1971; Moll. 2010. P. 115–118; ср.: Norelli. 2013. P. 832–833*).

Маркионовская редакция НЗ. Принципы работы М. с текстами НЗ целиком определялись его религ. убеждениями. Для обоснования собственного учения и демонстрации его апостольского происхождения М. впервые в истории христианства имплицитно ввел представление о каноне (см. *Канон библейский*), составив свод имеющих апостольское происхождение авторитетных книг, которые содержат истинное апостольское учение и должны приниматься всеми христианами. Свод М. разделялся на 2 части ($\beta\iota\beta\lambda\omicron\iota$; см.: *Eph. Adv. haer. 42. 9. 3*): Евангелие ($\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$; вопреки мнению ряда исследователей отнесение этого слова не к устному благовествованию, а к письменному тексту не было новшеством М.; см.: *Kelhofffer. 2004*) и Апостол ($\tau\omicron\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\nu$; см.: *Eph. Adv. haer. 42. 11. 7*; вероятно, название впервые появилось у М.). В качестве Евангелия М. использовал Евангелие от Луки (не употребляя имени автора; см.: *Tertull. Adv. Marcion. IV 2. 3*). Были ли М. известны др. Евангелия и если были, на каком основании он предпочел Евангелие от Луки прочим — неизвестно (подробнее о проблеме см.: *Schmid. 2002; ср.: Moll. 2010. P. 89–90*). Однако, если принять предположение, что М. выбрал Евангелие от Луки из известной ему группы 4 Евангелий, не имевших еще канонического статуса, его выбор иронично рациональный и прагматический характер: 1) Евангелие от Марка, по меньшей мере начиная с Папия Иерапольского, связывалось с именем ап. Петра, рассказы к-рого ап. Марк будто бы записал (см.: *Euseb. Hist. eccl. III 39. 15*); Маркион считал ап. Петра лжеапостолом из-за его конфликта с ап. Павлом и не мог принять возводимый Преданием к нему текст в качестве авторитетного; 2) Евангелие от Матфея начиналось с родословной Иисуса Христа и содержало по сравнению с др. Евангелиями наибольшее число параллелей с пророчествами ВЗ, поэтому было неудобно и малоприспособлено для целей М.; 3) Евангелие от Иоанна по содержанию и богословскому языку слишком сильно отличалось от Посланий ап. Павла; по происхождению оно связывалось в предании с эфесской общиной, с которой М. в той или иной форме вступил в конфликт, отраженный в позднейших повествованиях об «отлучении» М. ап. Иоанном. Напротив, Евангелие от Луки в церковном Предании устойчиво соотносилось с именем ап. Павла (см., напр.: *Ibid. III 4. 6–7; III 24. 15; VI 25. 6; Iren. Adv. haer. III 1. 1*), которого М. считал истинным апостолом, передавшим устно и письменно неискаженное христианское учение. Апостол М. состоял из 10 Посланий ап. Павла, к-рые располагались в порядке, отличающемся от принятого ныне: Галатам, Первому и Второму Коринфянам, Римлянам, Первому и Второму Фессалоникийцам, Лаодикийцам (под этим названием М. был известен текст *Ефесским Посланиям*; апокрифическое *Лаодикийцам послание* имеет более позднее происхождение), Колоссянам, Филиппийцам, Филимону. По мнению мн. исследователей, именно М. первым собрал все известные в его время Послания ап. Павла в единый свод, однако нельзя исключать, что некие своды составлялись и ранее, так что М. лишь воспользовался имевшимся в Риме сборником (см.: *Lieu. 2015. P. 239–242*). Помещение на 1-е место Послания к Галатам может объясняться тем, что М. придавал ему важное вероучительное значение, т. к. в нем повествуется о конфликте между ап. Павлом и находившимися в Иерусалиме апостолами. Однако возможны и другие объяснения: 1) это Послание могло быть 1-м текстом ап. Павла, с которым М. познакомился еще в Синопе



(географически Галатия — наиболее близкий к Синопу регион из тех, в которые были адресованы Послания ап. Павла, поэтому это Послание могло быть единственным известным или наиболее почитаемым в местной христ. Церкви); 2) Послание до М. могло быть помещено на 1-е место в сборниках, поскольку считалось наиболее ранним по времени создания. Отсутствие в Апостоле М. книг Деяния св. апостолов и Откровения Иоанна Богослова объясняется тем, что он считал их сочинениями лжеапостолов и отвергал целиком (см.: *Tertull. Adv. Marcion. IV 5. 2; V 2. 7*; ср. сообщение о Кердоне, в действительности относящееся к М.: *Adversus omnes haereses. 6. 1 // CCSL. Vol. 2. P. 1408*); проч. Послания ап. Павла и Соборные Послания отсутствовали либо по той же причине, либо вслед. того, что эти книги не были известны М. (ср.: *Harnack. 1924. S. 172*–174**).

Включенные в обе части свода новозаветные тексты М. подверг тщательной редактуре, при проведении к-рой он руководствовался идейными соображениями, будто бы устраняя внесенные в евангельский и апостольский тексты иудейские «лжеучения». Основным методом работы М., за использование к-рого его подвергали наиболее жесткой критике правосл. ересеологи, было исключение из текстов крупных отрывков. Так, согласно сообщениям ересеологов, по сравнению с каноническим текстом Евангелия от Луки в тексте М. не было следующих отрывков: 1) двух начальных глав, где повествуется о рождении Иоанна Крестителя, Благовещении, Рождестве Иисуса Христа и Его детстве (Лк 1. 1–2. 52); 2) повествования о поведении Иоанна Крестителя (Лк 3. 2–20); 3) родословия Иисуса Христа (Лк 3. 23–38); 4) повествования об искушении в пустыне (Лк 4. 1–13); 5) упоминания о Матери и братьях Христа (Лк 8. 19, однако Лк 8. 20–21 были сохранены); 6) притчи о блудном сыне (Лк 15. 11–32); 7) описания входа Иисуса в Иерусалим (Лк 19. 29–46); 8) притчи о злых виноградарях (Лк 20. 9–16); 9) мн. упоминаний о ветхозаветных праведниках и пророчествах (Лк 4. 17–22; 11. 30–32; 11. 49–51; 13. 29–35; 20. 17–18; 20. 37–38а; 22. 37; приведены наиболее важные купюры; полный список правок М. см.: *Roth. 2105. P. 410–436*; ср. также: *Harnack. 1924.*

S. 183–240**; *Tsutsui. 1992. P. 74–132*; общий анализ см.: *Roth. 2015*; также см.: *Lieu. 2015. P. 183–233*). Ересеологи обвиняли М. также в многочисленных изменениях отдельных слов и выражений. Нек-рые из приводимых ими изменений действительно имеют доктринальный характер и могли быть сознательно внесены М. для подтверждения проповедуемого им учения, напр., замена упоминаний закона и пророков на упоминание о словах Христа (см.: Лк 16. 17) или добавление к упоминанию Бога уточняющего слова «Отец» (см.: Лк 18. 19). Однако мн. упреки в отступлении М. от «первоначального» текста Евангелия связаны с тем, что М. и ересеологи использовали разные по происхождению рукописи, к-рые в силу этого изначально содержали значительное число разночтений, никак не связанных с деятельностью М. Из свидетельств ересеологов можно заключить, что редактура М., несмотря на ее радикальный характер, не всегда была последовательной: в «исправленном» тексте Евангелия сохранились нек-рые места, так или иначе вступающие в противоречие с учением М., напр. пророчество об Иоанне Крестителе (Лк 7. 26–28), повествование о явлении во время Преображения Господня Моисея и Илии (Лк 9. 30–33), положительное упоминание об Аврааме, о Моисее и пророках в притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), перечисление Христом заповедей (Лк 18. 20). При редактировании Посланий ап. Павла М. руководствовался в целом теми же идейными принципами, что и при редактировании Евангелия: он удалил положительные упоминания о ветхозаветных праведниках и пророчествах, гл. обр. об Аврааме (напр.: Гал 3. 6–9; 3. 15–18), рассуждения ап. Павла об Израиле (напр.: Рим 9. 1–33; 11. 1–32), слова о Христе как о Том, Кем создано всё (Кол 1. 15b–16). Вероятно, М. также удалял или корректировал высказывания о положительном значении закона или дел закона и упоминания о плоти Христа (см.: *Schmid. 1995. S. 254–255*; ср.: *Moll. 2010. P. 88*). Как показал У. Шмид, скорректировавший преувеличения и произвольные допущения Гарнака, общее число правок, внесенных М. в Послания ап. Павла, было менее значительным, чем число правок Евангелия (список разночтений см.: *Schmid. 1995. S. 313–353*; также ср.: *Harnack. 1924. S. 67*–*

*127**; анализ см.: *Schmid. 1995; Lieu. 2015. P. 234–269*). Поскольку правки Апостола хуже засвидетельствованы в ересеологической лит-ре, во мн. случаях текст М. точно установить невозможно. Начиная с сер. XIX в. некоторые зап. исследователи, считавшие сообщения ересеологов предвзятыми и недостоверными, пытались гл. обр. на евангельском материале доказать, что в действительности М. ничего не удалял из новозаветных текстов, а те отрывки, которые ересеологи называли «удаленными», являются позднейшими вставками, сделанными ортодоксальными христ. писателями по разным побуждениям, в т. ч. и с целью опровержения учения М. (см., напр.: *Knox. 1942; Hoffmann. 1984; Tyson. 2006; Klinghardt. 2008; Vinzent. 2014*). Однако гипотеза первенства М. при ее соотношении с историей распространения и церковной рецепции новозаветных текстов, а также с данными, полученными в результате их лексического и тематического анализа, сталкивается с серьезными сложностями, вслед. чего она не стала общепринятой в совр. науке (общую аргументацию против гипотезы см.: *Hays. 2008; Moll. 2010. P. 90–102*; ср. также: *Aland. 1992. S. 91–92; Roth. 2015*).

С созданной М. редакцией Посланий ап. Павла нек-рые ученые связывали т. н. маркионовские прологи — сохранившиеся в нек-рых древних лат. рукописях НЗ краткие введения к Посланиям, сообщающие об обстоятельствах и месте их создания (тексты и комментарий см.: *Harnack. 1924. S. 127*–134**). В пользу маркионовского происхождения этих прологов свидетельствуют: 1) порядок прологов, совпадающий с порядком Посланий ап. Павла в Апостоле М.; 2) упоминание в ряде прологов «лжеапостолов» (*falsi apostoli, pseudoapostoli*): в прологах сообщается, что поводом к написанию Посланий стало то, что жители разных провинций после принятия истинного Евангелия были совращены лжеапостолами; при этом относительно Послания к Римлянам говорится, что римляне «под именем Господа нашего Иисуса Христа лжеапостолами были введены в [следование] закону и пророкам» (*Ibid. S. 128**). Если упоминание о лжеапостолах может быть объяснено из текстов Посланий, то отрицательное отношение к закону и пророкам было харак-



терно именно для маркионитов и едва ли могло быть в такой форме высказано правосл. писателем. В наст. время большинство ученых разделяют т. зр., подробно обоснованную Н. Далем (см.: *Dahl*. 1978), и считают, что для объяснения структуры и содержания прологов нет необходимости предполагать их возникновение в кругу последователей М. (см., напр.: *Moll*. 2010. Р. 12), однако остаются и сторонники версии о маркионовском происхождении прологов (см.: *Norelli*. 1990; *Idem*. 2013. Р. 835). Хотя нельзя исключать, что прологи действительно были составлены или отредактированы последователями М., считать их автором самого М. нет оснований.

«Антитезы». По свидетельству Тертуллиана, «Антитезы» (*Antithesis*) были сочинены М. в качестве «приданого» (*dos*) к своду новозаветных книг. Целью М. было показать противоположность и несовместимость ВЗ и НЗ и тем самым убедить своих последователей в истинности созданной им редакции НЗ и проповедуемого им учения (см.: *Tertull. Adv. Marcion*. IV 1. 1). «Антитезы» содержали параллельное сопоставление будто бы противоречащих друг другу по смыслу мест ВЗ и НЗ (*contrariae oppositiones*); используя метод сопоставлений, М. рассчитывал «внести раздор» (*discordia*) между Евангелием и Законом, между двумя «орудиями» (*instrumentum*) или двумя «заветами» (*testamentum*), чтобы затем «из различия идей каждого Писания сделать вывод о различии богов» (*Ibid.* I 19. 4; IV 1. 1). Тертуллиан отмечал, что сочинение М. использовалось в основанной им общине, подчеркивая, что с помощью изложенных в нем противопоставлений ученики М. «посвящаются в эту ересь и укрепляются в ней» (*Ibid.* I 19. 4). Из рассуждений Тертуллиана можно заключить, что в «Антитезах» не только сопоставлялись отрывки из ВЗ и НЗ, но и доказывалось, что те места НЗ, к-рые М. удалил, — это искажения, внесенные приверженцами иудаизма (*Ibid.* IV 4. 4).

Совр. исследователями были выдвинуты 2 основные гипотезы относительно содержания «Антитез». Сторонники 1-й гипотезы, основываясь на некоторых высказываниях Тертуллиана, полагают, что в «Антитезах» содержались лишь цитаты из ВЗ и НЗ без к.-л. комментария М.

(обоснование см.: *Moll*. 2010. Р. 107–114; также ср.: *May*. 1997). Помимо Тертуллиана это подтверждают и др. источники: так, сщмч. Ириной Лионский отмечал, что еретики противопоставляют (*ἀντιτιθέντας*) то, «что по Своему милосердию сделал Господь, придя для спасения принявших Его», тем казням и наказаниям, к-рые Бог налагал в ВЗ на не желавших покоряться Ему (*Iren. Adv. haer.* IV 28. 1). В соч. «Опровержение всех ересей» Ипполита Римского также говорится, что М. противопоставлял доброго Бога злему Творцу, всячески хуля последнего (*Hipp. Refut.* VII 37. 2; ср.: *Ibid.* VII 30. 1). То, что «Антитезы» содержали противопоставление слов и поступков Иисуса Христа заповедям и действиям Бога, описанным в ВЗ, признают и сторонники 2-й гипотезы. Примеры противопоставлений, к-рые М. предлагал в «Антитезах», приводятся у Тертуллиана, в «Диалоге об истинной вере в Бога» и в других сочинениях церковных писателей. Так, М. отмечал, что Христос учил любить врагов, а в ВЗ предписано любить ближних, но ненавидеть врагов (см.: *Tertull. Adv. Marcion*. I 23. 4–6); Христос любил детей и приводил их в пример, а Бог ВЗ послал медведей, чтобы они растерзали оскорбивших прор. Илию детей (см.: *Ibid.* IV 23. 4); Христос запретил развод, а Моисей разрешал его (см.: *Ibid.* IV 34. 1), и т. п. (см.: *Löhr*. 2012. Sp. 154–155). Все приводимые церковными писателями примеры противопоставлений связаны с действиями или словами Христа, поэтому неизвестно, противопоставлял ли М. в «Антитезах» ВЗ и учение Посланий ап. Павла (см.: *Moll*. 2010. Р. 108–111). В случае принятия 1-й гипотезы необходимо предположить, что наряду с «Антитезами» существовали и другие сочинения М. или его последователей, на основе которых ересеологи излагали его богословское учение; некоторые исследователи считали, что таким вероучительным сочинением было письмо М. (см.: *Ibid.* Р. 115–118; ср.: *Mahé*. 1971). Свт. Епифаний Кипрский упоминает о существовании неких «сочинений» (*συντάγματα*), которые М. оставил «для обманутых им» (см.: *Ephiph. Adv. haer.* 42. 8. 3), однако неизвестно, подразумевает ли он «Антитезы» (прямо это сочинение им не упоминается) или некие др. произведения.

Сторонники 2-й гипотезы считают, что соч. «Антитезы» имело сложную структуру и могло состоять из неск. разделов (см., напр.: *Harnack*. 1924. S. 88–92, 256*–313*; *Aland*. 1992. S. 92; *Scherbenske*. 2010; *Norelli*. 2013. Р. 827–832). Признавая, что центральное место в «Антитезах» занимал раздел, содержащий сопоставление цитат из ВЗ и НЗ, они предполагают, что эти цитаты сопровождались поясняющим комментарием, который фактически был последовательным тезисным изложением учения М. Кроме того, цитатам могло быть предпослано введение, в котором М. излагал собственные представления об истории возникновения христианства, особо подчеркивая искажение истинного учения «лжеапостолами» и объясняя принципы, которыми он руководствовался при «восстановлении» учения ап. Павла. Косвенным подтверждением этой гипотезы, свидетельствующим о том, что в «Антитезах» входили не только цитаты из НЗ и ВЗ, является отрывок из сирийского антимаркионовского комментария к евангельским притчам, сохранившегося в армянском переводе под именем прп. Ефрема Сирина (общий обзор см.: *Bundy*. 1990). В начальном разделе комментария автор осуждает М., отвергнувшего закон и пророков, и замечает, что М. предпослал Евангелию некое сочиненное им «Пред-Евангелие», т. е. «Введение в Евангелие», вероятно, тождественное «Антитезам». Автор приводит начальные слова этого «Пред-Евангелия»: «О превосходящее все величие, о мудрость силы, о чудо, ибо нечего сказать об этом, нечего помыслить об этом и нечего сравнить с этим» (см.: *Saint Ephrem. An Exposition of the Gospel / Ed. G. A. Egan. Louvain, 1968. [Vol. 1.] P. 1; [Vol. 2.] P. 1. (CSCO; 291–292)*). Из контекста не вполне ясно, к чему или к кому относится это начальное восхваление. Гарнак предполагал, что речь идет о Евангелии (см.: *Harnack*. 1924. S. 355*), однако, поскольку автор далее начинает рассуждать о вере, у М. могла идти речь о высшем достоинстве и значении веры в сокрытого Бога, к-рую он проповедовал, либо о Самом Боге. В случае подлинности цитаты приводимые слова являются единственным дословно сохранившимся изречением М. (*Norelli*. 2013. Р. 829; ср.: *Moll*. 2010. Р. 119–120).



Учение. Восстановление оригинального учения М. весьма затруднительно, поскольку все сведения о его взглядах восходят к обзорным сообщениям авторов, представлявших мнения М. в собственной критической интерпретации. Поскольку сочинения церковных писателей имели полемическую направленность, в них подробно обсуждались лишь отдельные разделы богословской системы М., а именно те, к-рые вступали в очевидное противоречие с вероучением христианства, тогда как внутренняя структура системы М. нередко оставалась без внимания или домысливалась произвольно. Вопрос о том, чем руководствовался М. при принятии тех или иных положений собственного учения, из каких предпосылок и мировоззренческих установок он исходил, до наст. времени остается серьезной научной проблемой, от решения к-рой зависит, каким образом тот или иной совр. исследователь восстанавливает богословскую систему М. и определяет ее место среди др. философских и религ. течений II в. (ср.: *Moll.* 2010. P. 1–10; *Löhr.* 2012. Sp. 155–156). К наст. времени в науке сложились 2 основные линии интерпретации учения М. Наиболее ранним, в донаучном виде присутствующим уже в сочинениях нек-рых христ. ересеологов является рассмотрение М. как одного из представителей гностицизма II в., разделявшего ряд типичных для гностиков религ. убеждений и предпосылок (см., напр.: *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Gött., 1907. S. 109–113). Эта традиц. концепция была оспорена в 20-х гг. XX в. Гарнаком (*Harnack.* 1924), указавшим на ряд фундаментальных различий между взглядами М. и концепциями классического гностицизма, отраженными, напр., в учении гностика Валентина. Предложенная Гарнаком альтернативная интерпретация М. как христ. библиста и реформатора, система убеждений которого сформировалась в процессе изучения идей ап. Павла и критического чтения в их свете ВЗ, остается весьма влиятельной до наст. времени (см., напр.: *Aland.* 1992. S. 93–94). В XX–XXI вв. были выдвинуты и др. гипотезы относительно исходного пункта и основания богословской системы М.; источниками его идей объявлялись различные школы греч. философии, вост. религии и культа, свойственное ему личное

пессимистическое восприятие мира и т. д. При этом слабостью мн. исследований классических гностической и паулинистической, является тенденция считать учение М. развитием идей, заимствованных из некоего одного источника. В действительности особенности учения М. объяснимы лишь при допущении, что оно складывалось в процессе синтеза разнородных мировоззренческих систем и является частным случаем типичной для II в. философской и религ. эклектики.

Принципиальными основаниями, на к-рых М. строил свое учение, являются его убежденность в спасительности христианства и дуалистическое представление о зле. М. не был философом, поскольку он не стремился объяснить христ. веру в некоей системе рациональных понятий, он не был гностиком, поскольку не претендовал на наличие у него непосредственного откровения от Бога, не создавал собственных свящ. книг, не противопоставлял наделенных неким тайным или высоким знанием христиан всем прочим. М. был традиц. христианином, ставившим на 1-е место веру в христ. предание; если бы это предание не обладало для него принципиальной значимостью, он не стал бы предпринимать столь масштабных усилий по его «очищению» от того, что он считал искажениями и заблуждениями. Христ. самосознание М. было определяющей причиной того, что основой проповедуемого им вероучения стали поновому интерпретированные и отредактированные Послания ап. Павла и Евангелие от Луки, а не некие собственные религ. сочинения М. Однако параллельно с христ. представлениями и верованиями М. руководствовался особым образом понятой идеей о непримиримой противоположности добра и зла. Подлинным источником расхождений М. с христианством стало его представление о добре и зле как о противоборствующих принципах, характерной особенностью которого было неразличение субъективного и объективного зла. Зло, совершаемое человеком, и зло, происходящее с человеком, у М. оказались полностью отождествлены. Это привело, с одной стороны, к отсутствию в его системе представления о грехе, поскольку субъективное зло стало восприниматься как следствие объективно-

го зла, изначальных «злых» условий существования человека, а с др. стороны — к признанию онтологическим злом всего того, что является злом лишь с субъективной т. зр.: бедствий, наказаний, испытаний, страданий и т. п. (ср.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 1–2). Такое представление о зле и связанный с ним вывод о том, что Бог ВЗ является «злым Богом», не были следствиями изучения Посланий ап. Павла; напротив, при обращении М. к этим текстам он уже воспринимал и интерпретировал их в свете собственной дуалистической концепции. Даже если допустить, что первоначально М. знал лишь одно Послание к Галатам, содержание этого Послания не могло привести М. к идее противостоящего добру абсолютного зла. Еще более сложно представить, как эта идея могла сформироваться у М. при внимательном чтении полного корпуса Посланий (подробнее о влиянии идей ап. Павла на М. см.: *Norelli.* 1986; *Idem.* 1994). Откуда именно М. почерпнул концепцию онтологического зла, т. е. зла, корнящегося в самой бытийной природе неких вещей или событий, определить невозможно; источником могло быть и эмпирическое наблюдение за чужими или собственными бедствиями и страданиями (см.: *Moll.* 2010. P. 59), и знакомство с народными интерпретациями зороастрийских (см. ст. *Зороастризм*) или неких иных дуалистических религ. представлений (см.: *Blois.* 2000), и рецепция к.-л. упрощенной и популяризированной версии греч. платонизма (см., напр.: *Plut.* De Isid. et Osir. 45–46; ср.: *Clem. Alex.* Strom. III 3. 21. 2). Руководствуясь представлением об онтологическом зле, М., недостаточно глубоко изучивший ВЗ и не желавший видеть в нем откровение об истинном Боге, стал толковать Послания ап. Павла в чуждой им понятийной и смысловой системе языческого мировоззрения. Лишь при интерпретации в контексте внебиблейского мировоззрения в Посланиях могли быть обнаружены и учение о двух богах, и представление о Боге ВЗ как об источнике несчастий и зла, и осуждение закона, и отвержение всего содержания ВЗ. Следствием такого прочтения Посланий ап. Павла стала уверенность М. в том, что с момента зарождения христианства наряду с истинным христ. учением, проповедником которого был





ап. Павел, существовало проповедуемое лжеапостолами и лжеучителями искаженное учение. Истинное христианство, согласно М., требовало бескомпромиссного отвержения всего «злого» содержания иудейской религии, однако уже в апостольские времена многие именовавшие себя христианскими общины в действительности продолжали исповедовать иудейскую религию, признавали непреходящее значение Моисеева закона, считали ВЗ авторитетным Свящ. Писанием, а содержащиеся в нем нравственные и ритуальные нормы — обязательными для христиан. Доказательство своей правоты М. находил в начальных главах Послания к Галатам ап. Павла, где ап. Павел соотносит свою деятельность с деятельностью др. апостолов, сообщает о разногласиях по вопросу о соблюдении закона, подтверждает собственное достоинство апостола, избранного не людьми, но Самим Иисусом Христом, и резко противопоставляет закон благодати (см.: Гал 1. 1 — 2. 21). М. стал рассматривать собственную деятельность как продолжение служения ап. Павла, как разрушение «злого» закона и проповедь спасительной благодати.

Т. о., логическое и хронологическое развертывание учения М. проходило по следующей схеме: 1) признание спасительного значения христианства и принятие дуалистического представления об онтологическом природном зле, противостоящем добру; 2) интерпретация богословия ап. Павла как учения о несовместимости принципа добра (вера и благодать) и принципа зла (закон и наказание); 3) перенесение этического дуализма в историческую, онтологическую и религ. сферы; объявление Бога Отца и посланного Им Иисуса Христа началом добра, а Бога, о Котором повествует ВЗ, — началом зла; 4) применение дуалистического богословия к текстам ВЗ и НЗ: интерпретация всего ВЗ как повествования о жестоком и немилосердном Боге, управляющем творением посредством закона и наказаний, а также стремление к исключению из НЗ всех текстов и смыслов, связывающих его с ВЗ; 5) разработка на основе общих дуалистических принципов частных разделов вероучения: антропологии, этики, аскетике и эсхатологии.

Концепция двух божественных начал. М. различал два несводимых друг к другу и противоположных

друг другу божественных начала. Он не предлагал к.-л. философской интерпретации этих начал и строил все рассуждения о них на основе тех сведений о Боге, к-рые сообщаются в книгах ВЗ и НЗ. На основании свидетельств ересеологов об учении М. эти начала могут быть обозначены как Бог ВЗ, или «злой» Бог, и Бог НЗ, или «благий» Бог (см., напр.: *Hipp. Refut.* VII 30. 2–3). Имеющиеся свидетельства не позволяют определить, каким образом М. объяснял бытийное отношение между этими двумя началами; либо М. вообще избегал теоретических рассуждений о природе божества как таковой и о том, каким образом могут сосуществовать два Бога, либо эта часть его учения осталась за пределами внимания ересеологов. Опираясь на предложенные М. решения нек-рых частных вопросов, можно восстановить лишь отдельные элементы используемой им общей концепции божества. М. считал Бога ВЗ и Бога НЗ истинными Богами; он не объявлял эксплицитно Бога ВЗ злым духом или дьяволом, признавал Его божественную природу, Его силу и могущество творца, Его власть судьи. Именованное «Бог» у М. в обоих случаях употребляется в одном и том же смысле. Бог НЗ «больше» (μεῖζων) Бога ВЗ (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5), однако не имеет явно выраженного преимущества по отношению к Нему, не есть единый истинный Бог *моноотеизма*. Отличительной особенностью учения М. является отсутствие в нем всяких следов теогонии, к-рая была обязательным элементом политеистических языческих и гностических богословских систем. М. не давал ответа на вопрос, является ли Бог ВЗ порождением или творением Бога НЗ, зависит ли Бог ВЗ от Бога НЗ с т. зр. бытия и творческой деятельности, обладает ли Бог НЗ некоей властью над Богом ВЗ. Т. о., широко и многообразно представленные в современных М. философских и религ. системах рассуждения о противоборстве доброго и злого начал у М. лишаются онтологического и теологического измерений и переосмысляются исключительно с этической и практической точек зрения. Все внимание М. было обращено на отношение Бога к людям; именно на основе принципиально различной природы этого отношения было проведено смысловое разграничение сфер двух Богов.

Согласно М., до явления в мир Иисуса Христа Его Отец, Бог НЗ, не вступал ни в какие отношения с тварным миром и пребывал в неприступной и непознаваемой сфере божественного бытия. Вслед. этого ВЗ не содержит и не может содержать никаких откровений о Боге НЗ и повествует исключительно об ином Боге, Творце и Владыке этого мира. М. полагал, что именно к этому Богу относятся слова ап. Павла о «боге века сего» (см.: 2 Кор 4. 4) и проч. аналогичные высказывания в книгах НЗ (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* V 4. 15; 7. 9; 12. 7; 17. 7). М. не считал ВЗ неким религ. мифом или вымыслом иудеев; он признавал истинность всех ветхозаветных повествований и рассматривал их как точное и достоверное свидетельство о Боге ВЗ, Который действительно проявлял Себя в истории созданного Им мира. Основываясь на текстах ВЗ и НЗ, М. выделял наиболее характерные черты Бога ВЗ, выражающие Его отношение к миру и человеку. Прежде всего, Бог ВЗ есть Демиург, Создатель мира и человека. М. отвергал, что зло вошло в мир лишь как результат свободного отпадения творения от Бога, и полагал, что творение изначально было обречено на то, чтобы стать злым. Одни ересеологи утверждали, что М. думал, будто причиной, из-за к-рой творение Бога ВЗ получается злым, является хаотичная и неупорядоченная материя, из к-рой Он создает мир (см., напр.: *Clem. Alex. Strom.* III 12. 1; *Tertull. Adv. Marcion.* I 15. 4–5); согласно др. ересеологам, это мнение появилось лишь у учеников М. (см., напр.: *Euseb. Hist. eccl.* V 13. 2–7; *Hipp. Refut.* X 19. 1). Двойственность свидетельств может быть объяснена тем, что М., вероятно, считал материю злом, однако не выделял ее в качестве самостоятельного начала, не видя ничего предосудительного в объявлении подлинным началом и источником зла Бога ВЗ. Те из его учеников, кто желали сохранить представление о благодати Демиурга, акцентировали внимание на философском учении о «злой» материи, тем самым сближаясь с нек-рыми платониками и гностиками. Согласно Тертуллиану, М. прямо обвинял Бога в том, что Он создал природу, способную к злу и греху, тем самым сделав неизбежным грехопадение человека и ставшее результатом этого наказания (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* II 9. 1; ср.: *Moll.*





2010. P. 59–60). Рассматривая историческое отношение Бога ВЗ к людям на основе повествований ВЗ, М. объявлял, что Бог ВЗ есть «производитель всяческих зол» (*malorum factor*) и зачинщик войн; Он постоянно меняет Свои решения и противоречит Сам Себе; Он выступает как немилосердный судья и жестокий мститель (см.: *Iren. Adv. haer.* I 27. 2; III 25. 2–3; *Tertull. Adv. Marcion.* II 21. 1; II 23. 1; IV 1. 10; IV 29. 16; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 156–157). Мн. церковные писатели приводили и критиковали утверждения М. о том, что Бог ВЗ является только справедливым, а Бог НЗ — только благим (см., напр.: *Iren. Adv. haer.* III 25. 3; *Tertull. Adv. Marcion.* II 12. 1). Однако в контексте рассуждений о Боге ВЗ М. понимал справедливость не как нечто положительное, но в формальном смысле, т. е. как власть судить и осуждать людей по некоему установленному закону (см.: *Möll.* 2010. P. 48–58). Поскольку сам этот закон, по мысли М., имеет запутанный, произвольный и непостоянный характер, люди не могут во всем ему следовать, и потому все обречены на гибель. Для обоснования этого представления М. использовал негативные высказывания ап. Павла о Моисеевом законе (см., напр.: Рим 3. 20; 4. 15; 5. 20), объясняя их предельно широко, как относящиеся вообще ко всем повелениям и заповедям Бога ВЗ, и игнорируя ясно признаваемое ап. Павлом положительное воспитательное значение ВЗ (см., напр.: Гал 3. 24–25; ср.: *Möll.* 2010. P. 61–62). Сосредоточивая внимание на объективной природе зла, М. устранял личный грех и личную вину из сферы отношений между Богом ВЗ и человеком. Природа человека изначально является злой, а Бог, предложив заповеди, не дал человеку средств их исполнить и даже нередко намеренно вводил людей в искушения и соблазны, так что во всех грехах, согласно М., виновны не совершающие их люди, а Бог ВЗ, Который либо прямо предписывал их (напр., разрешая кражу или убийство; см.: Исх 12. 35–36; Числ 25. 3–5; М. ссылался и на др. похожие места), либо не предоставлял человеку никаких способов и средств их избежать. Наиболее ярким и показательным примером свойственно М. переноса вины с творения на Творца является предложенная им интерпретация сошествия Иисуса

Христа в ад (см.: *Iren. Adv. haer.* I 27. 3; *Epiph. Adv. haer.* 42. 4. 3–4). М. полагал, что Христос вывел из ада грешников: Каина, содомлян, египтян и «все народы, жившие во всяком роде разврата». Все эти люди не надеялись на Бога ВЗ, поэтому они «прибегли к Христу» как к Спасителю и были приняты в Его Царство. Напротив, Авель, Енох, Ной и проч. пророки и праведники ВЗ, также пребывавшие в аду, не поверили Христу; они знали, «что их Бог всегда искушал их», поэтому думали, что Он их искушает и в этом случае; они не прибегли к Иисусу и не поверили Его проповеди, вслед. чего «их души остались в преисподней». Т. о., исполнение закона Бога ВЗ и послушание Ему М. не только не рассматривал как подготовку людей к принятию спасения, но и считал причинами отказа от Христа и гибели.

М. полагал, что Бог НЗ по всем свойствам и действиям противоположен Богу ВЗ. Он никак не связан с тварным миром и пребывает вне сферы тварности, в некоей области выше тварного неба, к-рую М. отождествлял с упоминаемым ап. Павлом «третьим небом» (см., напр.: *Tertull. Adv. Marcion.* I 15. 1; IV 7. 1; *Iren. Adv. haer.* I 27. 2; ср.: 2 Кор 12. 2). М. и его последователи особенно настойчиво подчеркивали, что Бог НЗ является чуждым, потусторонним, иноподобным (ξένος; *extraneus*) по отношению к миру, созданному Богом ВЗ, т. е. абсолютно и безусловно трансцендентным; вслед. этого в поздней маркионовской и антимаркионовской лит-ре Бог НЗ нередко обозначался субстантивированным прилагательным Чуждый (см., напр.: *Ephraem Syr. Contr. haer.* 34. 3, 5, 8). По свидетельству нек-рых ересеологов, М. признавал, что Бог НЗ также является Творцом и имеет некое духовное творение, или духовный мир (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5; *Tertull. Adv. Marcion.* I 15. 1; I 16. 1; *Adamant. De recta in Deum fide* II 19). Неизвестно, как М. понимал это творение, однако если он действительно признавал наличие тварного духовного мира, противостоящего материальному миру, это подтверждает, что его дуализм был следствием рецепции некоего религ. или философского учения, в котором жестко противопоставлялись благой духовный и злой материальный миры. Опираясь на свидетельства Иисуса Хрис-

та (см.: Лк 10. 22), М. учил, что Бог НЗ является невидимым и непознаваемым; Он открыл Себя людям только и исключительно через Христа (см., напр.: *Tertull. Adv. Marcion.* I 9. 1; V 19. 3). Используя как новозаветные свидетельства о Боге, так и сложившиеся в греч. философии представления о свойствах божественной природы, М. утверждал, что Бог НЗ обладает всей полнотой совершенств: Он абсолютно благ (см.: *Ibid.* I 6. 1), Он пребывает в покое и не подвержен страстям, Он не гневется, не мстит, не судит, но проявляет милосердие, защищает и спасает (см.: *Ephraem Syr. Contr. haer.* 34. 3; *Tertull. Adv. Marcion.* IV 19. 3; *Adamant. De recta in Deum fide* II 3, 5). Движимый исключительно благостью и милосердием, Бог НЗ пожелал спасти человека от власти Бога ВЗ и видимым образом явился в земном мире.

Христология и сотериология.

Поскольку М. отвергал связь между ВЗ и НЗ, он не рассматривал явление Иисуса Христа в мир как исполнение обетований и пророчеств ВЗ. Признавая наличие в ВЗ мессианских пророчеств, М. считал, что они относятся не к Иисусу Христу, а к иудейскому Мессии, к-рый должен явиться для восстановления земного господства иудейского народа. Поскольку этот Мессия будет служить Богу ВЗ и строить земное царство, он будет противником Христа и христиан (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* I 15. 6; III 12. 1 – 17. 5; IV 6. 3; ср.: *Möll.* 2010. P. 63; *Löhr.* 2012. Sp. 159–160).

В составленной М. редакции Евангелия от Луки отсутствовали начальные главы, в к-рых повествуется о предыстории Воплощения, а также о Рождестве и Крещении Иисуса Христа; по замечанию Тертуллиана, М. учил о «неожиданном» явлении в мир Сына Божия: «Неожиданно (*subito*) Сын, неожиданно послан и неожиданно Христос» (*Tertull. Adv. Marcion.* III 2. 3). Сохранившиеся свидетельства не позволяют точно установить, каким образом М. интерпретировал отношение Христа к Богу НЗ, в то же время на основании нек-рых высказываний М. можно предположить, что он был ближе к модалистическому, чем к утвердившемуся впоследствии в христианстве тринитарному представлению о различии Лиц в едином Боге (см. в ст. *Модализм*). Однако в отличие от позднейших мода-





листов М. считал, что Христос есть уникальная и единственная форма явления трансцендентного Бога в земном мире. Если Бог ВЗ открыл Себя через творение, то Бог НЗ «открыл Себя через Себя Самого в Иисусе Христе (per semetipsum revelatus est in Christo Iesu)» (Ibid. I 19. 1; ср.: *Moll.* 2010. P. 64–65; общий анализ христологии М. см.: *Riparelli.* 2008. P. 35–91).

Подобно мн. сторонникам христологического докетизма, М. не учил о реальном воплощении или вочеловечении Бога НЗ, поскольку восприятие реальной плоти потребовало бы от Бога НЗ облечься в «злую» материю и тем самым сделало бы Его подвластным Богу ВЗ и пребывающим в грехе. Особенно презрительно М. отзывался о плотском рождении, подчеркивая, что истинный Бог и Спаситель не мог явиться из утробы, к-рая есть «сток для нечистот» (слюса), поэтому Он не должен называться рожденным (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* III 11. 7; ср.: *Clem. Alex. Strom.* III 3. 12. 1; *Tertull. De carn. Chr.* 1. 2). Согласно М., Христос явился в мире в момент начала Его проповеди. В соответствии с наиболее вероятной реконструкцией маркионовой редакции Евангелия от Луки оно начиналось след. образом: «В пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря <...> (здесь могло быть упоминание о Понтии Пилате и какой-то др. связующий исторический материал, однако свидетельства источников неоднозначны. — Д. С.) [Иисус] пришел (или: явился. — Д. С.) в Капернаум, город Галилейский...» Т. о., М. совместил Лк 3. 1 и Лк 4. 31 с целью представить Иисуса внезапно явившимся на земле в возрасте ок. 30 лет (см.: *Roth.* 2015. P. 412; анализ источников см.: Ibid. P. 185–188, 285–286, 358–359, 396–399). По словам Тертуллиана, последователи М. утверждали, что Христос «излился с неба» (manare de caelo), и именovali Его «спасительным духом» (*Tertull. Adv. Marcion.* I 19. 2); Он не был истинным человеком, но был Богом «в виде», или «в образе», человека (ср.: *Iren. Adv. haer.* I 27. 2). Христос не был совершенно бесплотным, но Его тело было нематериальным, не принадлежащим к земному миру. По своим действиям и функциям это тело было во всем тождественно человеческому, однако по природе было духовным и «ангельским» (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* III 9. 1–7).

Согласно М., во время земной проповеди Христос возвещал учение об истинном Боге, пожелавшем открыться людям. Поскольку Его проповедь была обращена к иудеям, ждавшим обещанного им Богом ВЗ Мессию, Христос представлял Себя как исполнение этих ожиданий и иногда использовал понятные иудеям образы из закона и пророческих книг (см., напр.: Ibid. IV 9. 9–15). Однако в действительности Его целью было ниспровержение закона и пророков Бога ВЗ; М. понимал это ниспровержение не в смысле простой отмены, а прежде всего в смысле демонстрации того, что весь ВЗ не мог происходить от благого Бога (Ibid. IV 11. 1–2; IV 20. 9; IV 35. 7; IV 36. 11; *Iren. Adv. haer.* I 27. 2; ср.: *Moll.* 2010. P. 66–69). Посредством чудес Христос показывал людям, что Он есть истинный Бог, свободный от созданной Богом ВЗ материи и способный повелевать этой материей (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* III 3. 1–4; IV 20. 1). Хотя Бог ВЗ знал, что Христос есть явившийся в созданном Им земном мире трансцендентный благой Бог, Бог ВЗ не мог причинить Ему никакого вреда и не обладал никакой властью над Ним. Т. о., М. полагал, что страдания и смерть Христа были полностью добровольными (ср.: Ibid. I 23. 3); для объяснения их значения М. использовал введенное ап. Павлом представление об искуплении (см.: Гал 3. 13; 4. 5), толкуя его в предельно букв. смысле. Необходимость искупления связана с признаваемой М. реальной божественной властью Бога ВЗ: этот Бог создал людей, поэтому Он обладает законной властью над ними, к-рую Он реализует, устанавливая закон и наказывая за его нарушение. Благой Бог НЗ не уничтожает Бога ВЗ и не упраздняет Его власть, но лишь «выкупает» у Него тех людей, к-рые поверили в возвещенное Христом спасение. Свт. Епифаний Кипрский предлагает следующий парафраз рассуждений М.: «Если бы мы Ему (т. е. Христу, Богу НЗ) принадлежали, Он не стал бы покупать Свою собственность. Но Он купил нас, придя в чуждый Ему мир, чтобы выкупить тех, которые не принадлежали Ему. Ибо мы творение другого [Бога], и потому Христос купил нас, чтобы дать нам Свою жизнь» (*Epiph. Adv. haer.* 42. 8. 2). Т. о., страдания и смерть Христа, ненавистного Богу ВЗ, оказываются ценой, уплачиваемой

за спасение верующих от гибели; Бог ВЗ принимает эту цену, умерщвляя Христа наиболее позорным и жестоким способом (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* IV 41. 2–5; *Adamant. De recta in Deum fide.* I 27; II 9). В отличие от ап. Павла (см., напр.: 1 Кор 15. 3) М. не учил, что искупительная смерть Христа есть смерть за грехи людей; таинство заместительной спасительной жертвы, приносимой Христом Отцу, у М. целиком было заменено концепцией справедливого обмена между Богом ВЗ и Богом НЗ. Вместе с тем смерть Христова явилась для всех верующих высшим примером того «нового терпения» (nova patientia), к-рое Христос представлял в Своем учении как практическое следствие безусловного принятия принципов добра и любви (см.: *Tertull. Adv. Marcion.* IV 16. 2; общий анализ см.: *Aland.* 2002).

У позднейших маркионитов искупительный обмен представлялся в виде последовательной истории мифического характера, наиболее подробная версия к-рой пересказывается у Езника Колбаца. Важными отличиями этой истории от передаваемых ересеологами мнений М. является приписывание Богу ВЗ неведения о божестве Христа и интерпретация искупления как договора между двумя Богами, заключенного уже после смерти и воскресения Христа. Посылая Своего Сына в земной мир в образе человека для спасения «сыновей Бога закона», «добрый чужой Бог» говорит Ему: «Будешь... совершать для них великие исцеления, пока не увидит Тебя Владыка созданий (т. е. Бог ВЗ. — Д. С.) и, позавидовав, не поднимет Тебя на крест... Ты взойдешь на крест, чтобы уподобиться мертвым, и ад раскроет свою пасть, дабы принять Тебя, и Ты войдешь в него и опорожнишь его». Выведя из ада души, Христос уводит их на третье небо к Отцу, а затем в божественном образе сходит к Владыке созданий, «дабы судиться с Ним за Свою смерть». Представив Богу ВЗ установленный Им же закон, Христос доказывает Ему, что Он пострадал и был убит несправедливо, поскольку Он исполнил закон, не сотворил никакого зла и совершил множество благодеяний. Бог ВЗ признает правоту Христа и свидетельствует, что Он убил Его как простого человека, не зная о Его божественном достоинстве. В качестве





возмещения за совершенную несправедливость Бог ВЗ соглашается отдать Христу «всех, кто пожелают веровать», чтобы Он «вел их, куда захочет» (см.: *Eznik de Kolb. De Deo. 1959. T. 2. P. 663–664*; рус. пер.: *Езник Кохбацци. Опровержение лжеучений. 2008. С. 156–157*; анализ см.: *Rivière. 1921*; ср. также: *Drijvers. 1989*).

Опираясь на высказывания ап. Павла, М. учил, что необходимым для личного спасения человека условием является вера в Христа как благого Бога. Эта вера освобождает человека от власти Бога ВЗ, а тем самым и от установленного этим Богом закона (ср.: *Tertull. Adv. Marcion. I 24. 6; V 3. 9*). М. полагал, что Евангелие в отличие от закона ни к чему не принуждает человека, но лишь предлагает ему путь добра. Внутренняя вера человека дополняется внешним воздействием на него благодати Христа. Вера и благодать изменяют саму природу человека, которая из злой становится благой (см.: *Adamant. De recta in Deum fide. II 6*). Поэтому имеющие веру не совершают зла, но совершают добро; от злых дел их удерживает не страх перед законом и наказаниями, но внутреннее стремление к добру (см.: *Aland. 1992. S. 95–96*). Практическая этика и аскетика последователей М. определялась их уверенностью в том, что материя является злым творением Бога ВЗ. Хотя во время земной жизни человек не может полностью исключить соприкосновения с материей, он должен стремиться свести свои материальные потребности до минимума и отказываться от любых чувственных удовольствий и излишеств (см., напр.: *Clem. Alex. Strom. III 3. 12. 1–3; Hipp. Refut. X 19. 4*; ср.: *Moll. 2010. P. 129–134*).

Экклезиология и сакраментология. М. полагал, что основанная им община и общины его последователей являются единственной истинной и апостольской христ. Церковью, поскольку лишь в них проповедуется «чистое» (т. е. прошедшее редактуру М.) Евангелие и продолжается апостольская проповедь, начало к-рой положил ап. Павел. Сообщаемые ересеологами сведения о практической и литургической жизни общин маркионитов имеют отрывочный и часто весьма неточный характер. Мн. исследователи утверждали, что у маркионитов сохранились те таинства и обряды, которые существовали в правосл. общинах

того времени (см., напр.: *Aland. 1992. S. 98; Löhr. 2012. Sp. 162*), однако в действительности источники не дают достаточно материала для столь общего заключения, поэтому более корректным является утверждение, что в основанных М. общинах существовали некие религ. практики, в той или иной мере аналогичные христ. таинствам.

Вступление в общину происходило в акте крещения, к-рое, по-видимому, совершалось путем водного погружения. На основании позднего и косвенного свидетельства блж. *Августина*, еп. Гиппонского, можно предположить, что крещальная формула у М. была одинакова с православной (см.: *Aug. De bapt. contr. donat. III 15. 20*). К крещению допускались только лица, не состоявшие в супружестве; это было связано с тем, что до крещения человеку было необходимо отказаться от следования закону Бога ВЗ, благословлявшего брак и чадородие, и дать обет полного воздержания от сексуальных и супружеских отношений (см.: *Tertull. Adv. Marcion. I 29. 1; Clem. Alex. Strom. III 3. 12. 1–2*). Ересеологи традиционно объясняли этот запрет презрительным отношением М. и его последователей ко всему плотскому и материальному. Однако может быть предложено и более точное объяснение: М. считали рождение детей крайне тяжелым грехом, поскольку в результате рождения в мире появлялся новый человек, находящийся под властью Бога ВЗ, поэтому отказ от власти этого Бога требовал отказа от деторождения и от ведущих к нему супружеских отношений. В самом крещении человек исповедовал свою веру в Христа как Бога и Спасителя; тем самым крещение становилось символическим актом начала новой жизни. Т. о., крещение у М., вероятнее всего, понималось не в сотериологическом и сакраментальном смысле, как акт отпущения грехов, а в этическом смысле. С этой т. зр. может быть объяснено свидетельство свт. Епифания Кипрского о том, что маркиониты допускали трехкратное или даже многократное крещение (см.: *Ephiph. Adv. haer. 42. 3. 6*). Поскольку крещение понималось как акт веры, после некоего отпадения или совершения тяжкого греха человек мог повторить этот акт и вновь заявить о своей вере в спасающего благого Бога НЗ; т. о., крещение вобрало в себя

религ. функции покаяния (подробнее о крещении у М. см.: *Becker. 2011*). Упоминание Тертуллианом при обсуждении учения М. крещальной помазания маслом, а также вкушения меда и молока после крещения (см.: *Tertull. Adv. Marcion. I 14. 3–5*) некие исследователи склонны рассматривать как указание на существование этих обрядов в общинах М., однако в этом случае может иметь место и необоснованное перенесение Тертуллианом известных ему церковных практик на маркионитов.

О существовании у последователей М. практики совершать т. н. крещение за умерших, основанием которой объявлялись слова ап. Павла о «крещении для мертвых» (см.: *1 Кор 15. 29*; обзор интерпретаций см.: *Schrage W. Der erste Brief an die Korinther. Zürich; Düss., 2001. Bd. 4. S. 234–240*), сообщается лишь в поздних источниках: в кратком толковании, сохранившемся в катенах под именем *Дидима Слепца* (IV в.), а также в сочинениях свт. *Иоанна Златоуста* († 407) и *Езника Колбацци*. Тертуллиан, дважды разбирая место из Послания ап. Павла в полемических трактатах (см.: *Tertull. Adv. Marcion. V 10. 1; Idem. De resurg. 48. 11*), не упоминает в этом контексте М.; это косвенно свидетельствует о позднем возникновении крещения за умерших у маркионитов. Свт. Епифаний Кипрский описывает похожую практику в разделе о последователях еретика *Керинфа*, упоминая, что она существовала в Галатии (см.: *Ephiph. Adv. haer. 28. 6. 4*); возможно, в действительности речь идет об обряде общины маркионитов, ошибочно связанном с именем Керинфа. В толковании Дидима Слепца упоминается, что маркиониты «вместо умерших некрещеными крестят живых» (см.: *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche / Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 8*). Согласно Езнику Колбацци, маркиониты полагали, что «вместо умершего оглашенного нужно крестить его живого ближнего, чтобы в будущей жизни совершенное над вторым было засчитано первому» (см.: *Eznik de Kolb. De Deo. 1959. T. 2. P. 686*). Свт. Иоанн Златоуст приводит смешливое описание такого маркионитского крещения за умершего: «Когда у них умирает кто-нибудь из оглашенных, то они, спрятав живого под одром умершего, приступают к мертвому, говорят с ним и спра-



пшивают: желает ли он принять крещение? Так как он ничего не отвечает, то спрятанный под одром отвечает за него, что он желает принять крещение; и таким образом крестят его вместо умершего, разыгрывая как бы представление на зрелище» (см.: *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 40. 1).

М. сохранил совершение *Евхаристии*, однако источники не позволяют однозначно заключить, какие элементы при этом использовались (упоминаются хлеб и вино, а также хлеб и вода) и какой смысл М. придавал евхаристическому собранию (см.: *Ibidem*; *Ibid.* IV 40. 3; *Ephraem Syr. Contr. haer.* 47; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 162; подробнее см.: *Stewart-Sykes.* 2002). Согласно свт. Епифанию Кипрскому, в общинах маркионитов разрешались присутствие оглашенных на Евхаристии, а также совершение крещения женщинами (*Epiph. Adv. haer.* 42. 4. 5; ср.: *Tertull. De praescript. haer.* 41. 5).

Эсхатология. Даже истинные христиане во время земной жизни пребывают в телах и находятся в царстве Бога ВЗ, поэтому, по мнению М., они до конца жизни продолжают подвергаться страданиям, искушениям и гонениям; им также предстоит пройти через смерть. Смерть, по учению М., является желанным для христианина освобождением души от тела; руководствуясь этим убеждением, мн. маркиониты во время гонений от язычников открыто исповедовали свою веру и добровольно шли на мучения и смерть (см.: *Euseb. Hist. eccl.* V 16. 21; *Clem. Alex. Strom.* IV 4. 17. 1–4; ср.: *Tertull. Adv. Marcion.* I 24. 4). Все живущие на земле люди, не принимающие проповедь Христа и апостолов, остаются полностью во власти Бога ВЗ, Который управляет ими и судит их по закону. М. признавал, что после конца мира состоится всеобщий суд, однако результаты этого суда он считал зависящими не от благорада Бога, Который для всех открыл путь спасения, а исключительно от решения человека, принимающего или не принимающего Евангелие. По-видимому, М. не признавал всеобщего телесного воскресения (см., напр.: *Iren. Adv. haer.* I 27. 3; *Tertull. Adv. Marcion.* I 24. 3; V 10. 3) и полагал, что суд будет происходить над душами. Души язычников, иудеев и отпавших от веры христиан будут лишены возможности созерцать Бога НЗ, «исторгнуты» из Его царства (*Tertull.*

Adv. Marcion. I 27. 6) и «объяты огнем Творца», т. е. Бога ВЗ (*Ibid.* I 28. 1). Напротив, истинные христиане будут облечены в новые, духовные и ангельские тела, вероятно, подобные телу Христа (см.: *Ibid.* III 9. 4); они получают в вечное владение «небесное царство» (*Ibid.* III 24. 1), где будут пребывать в покое и блаженстве.

Маркиониты. Центрами распространения идей М. стали основанные им и его последователями многочисленные общины, представители к-рых противопоставляли себя членам правосл. Церкви и проповедовали альтернативную версию христианства.

I. Распространение. К кон. II в. маркионитские общины появились во мн. крупных городах Римской империи. Миссионерская проповедь маркионитов была направлена гл. обр. на христиан (см.: *Moll.* 2010. P. 128–129). Это объясняется религ. спецификой учения М.: резкое осуждение всего ВЗ делало маловероятным успех маркионитства в иудейской среде; отказ от рационального обоснования религ. убеждений, опора исключительно на «апостольский» авторитет и подчеркивание значения веры и благодати делали взгляды М. малопонятными для язычников. По мнению исследователей, Тертуллиан подразумевал именно последователей М., когда упрекал еретиков в том, что те «заняты не обращением язычников, но возвращением наших» и «подкапывают наше, чтобы возвести свое» (*Tertull. De praescript. haer.* 42). Мч. Иустин Философ в сер. II в. также сетовал на то, что мн. христиане начинали веровать М. «как единственному, который знает истину»; по его словам, соблазненные М. христиане «не имеют никакого доказательства своим мнениям, но безрассудно, как агнцы увлеченные волком, делают пищей безбожного учения и демонов» (*Iust. Martyr.* I Apol. 58. 2). Существование крупной общины последователей М. в Риме в кон. II в. подтверждается свидетельством рим. философа-платоника Цельса, который, не различая или намеренно смешивая богословские положения православных и маркионитов, в соч. «Истинное слово» критиковал и высмеивал учение М. о двух божественных началах. По-видимому, рим. община маркионитов просуществовала до кон. III — нач. IV в.: создав-

ший в Риме комментарий к Посланиям ап. Павла *Амброзиастер* упоминает о маркионитах как о «почти исчезнувших» (*paene defecerunt — Ambrosiaster.* In 1 Tim. 4. 5. 1).

О достаточно широком распространении маркионитских общин за пределами Рима в кон. III в. свидетельствует свт. Епифаний Кипрский, по словам к-рого основанная М. ересь продолжила существовать во мн. видах и приверженцы этого лжеучения были «в Риме и в Италии, в Египте и в Палестине, в Аравии и в Сирии, в Кипре и в Фиваиде, и даже в Персии и в других [отдаленных] местах» (*Epiph. Adv. haer.* 42. 1. 1–2). Прямые подтверждения существования маркионитских общин в отдельных провинциях Римской империи крайне немногочисленны. Наиболее важным из них является датированная 318 г. греческая надпись из дер. Лебаба (ныне г. Дайр-Али, Сирия) в пров. Аравия, обозначающая место молитвенных собраний маркионитов: «Синагога маркионитов селения Лебаба Господа и Спасителя Иисуса Христа» (подробный анализ см.: *Tardieu.* 2003. P. 451–457). Наличие неких похожих на христианские мест молитвенных собраний маркионитов в Палестине подтверждается словами свт. *Кирилла*, еп. Иерусалимского (ок. 315–387), к-рый в «Огласительных поучениях» (CPG, N 3585) призывает христиан, приходя в некий незнакомый город, искать «кафолическую Церковь», а не просто некий дом собрания или храм, которые могут оказаться маркионитскими или манихейскими (см.: *Cyr. Hieros. Catech.* 18. 26; ср.: *Moll.* 2010. P. 121). О значительном распространении общин маркионитов в Сирии свидетельствует критика их воззрений, встречающаяся в сочинениях мн. сир. церковных писателей (обзор см.: *Bundy.* 1988; также см.: *Idem.* 1990; *Beck.* 1978; *Drijvers.* 1987/1988). По утверждению Евсевия Кесарийского, первым из сир. авторов против учения М. выступил *Бардесан* (154–222), создавший несохранившееся соч. «Диалоги против последователей Маркиона» (см.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 30. 1). Возможно, в переработанном виде антимаркионитский материал «Диалогов...» был включен в сохранившееся под именем Адамантия соч. «Диалог об истинной вере в Бога» (CPG, N 1726), которое, по мнению ряда исследователей, также



было создано в сир. регионе. О присутствии в IV в. в Сирии маркионитов и др. близких к ним еретиков, придерживавшихся дуалистических воззрений, свидетельствует масштабная полемика прп. Ефрема Сирина, к-рый видел в сторонниках дуалистических ересей опасных противников христианства. В V в. теоретическую и практическую борьбу с маркионитами в Сирии вел Феодорит, еп. Кирский († 457). В переписке Феодорит упоминает о написанном им особом сочинении против ереси М. (не сохр.; см.: *Theodoret*. Ер. 82, 116, 146), а также сообщает, что он обратился из маркионитства в правосл. веру неск. селений и деревень, в к-рых в общем насчитывалось более 10 тыс. жителей (см.: *Ibid.* 81, 113, 146; ср.: *Idem*. Hist. rel. 21. 15–18; анализ свидетельств Феодорита см.: *Tardieu*. 2003. P. 458–469). Вероятно, именно в Сирии, а также в Персии и Армении маркионитские общины просуществовали дольше всего; отчасти это объясняется тем, что значительные территории этих областей не были подвластны рим. императорам и контролировались гос-вом Сасанидов, правители к-рого исповедовали зороастризм и поддерживали представителей дуалистических христ. ересей как по политическим, так и по религ. мотивам (о маркионитстве в Персии и в Армении см.: *Casey*. 1938; *Fiey*. 1970; *Hage*. 2002; обзор свидетельств араб. источников о М. и маркионитах см.: *Frenschkowski*. 2002).

Упадок маркионитства и его последующее исчезновение были обусловлены неск. факторами. Важное значение имела успешная антимаркионовская полемика правосл. церковных писателей, в результате к-рой число новообращенных приверженцев учения М. из числа христиан неуклонно уменьшалось. Мн. сторонники маркионитства переходили из него в др. еретические течения и группы. Из христ. ересей на раннем этапе развития маркионитства наиболее привлекательной альтернативой ему были гностические школы, представители к-рых вели полемический диалог с маркионитами. Показательным примером сближения гностических и маркионовских представлений является гностический трактат «Апокриф Иоанна» (ННС. II 1; III 1; IV 1), в к-ром повествуется о творении материального мира «злым богом» Ялдаваофом и о спа-

сении избранных душ Христом. Поскольку невозможно точно датировать этот и мн. др. содержащие дуалистические представления гностические тексты из б-ки *Наг-Хаммади*, можно предполагать как наличие некоего влияния маркионитства на гностицизм, так и использование М. и гностиками общих вост. источников. Для приверженцев маркионитства привлекательность гностицизма заключалась в том, что в гностических системах предлагались подробные объяснения происхождения и природы мира и человека, отсутствовавшие в маркионитстве (подробнее см.: *Markschies*. 2002). Еще одной еретической альтернативой маркионитству стало возникшее в III в. *манихейство*. Нек-рые ученые считают, что на формирование взглядов основателя этого религ. течения Мани оказало влияние среди прочего и учение М., однако манихеи рассматривали маркионитов как последователей ложной религии, вели с ними полемику и стремились обратить их в свою веру. Существование и распространение маркионитства на территории Римской империи с сер. IV в. было затруднительным также из-за религ. политики императоров, поддерживавших правосл. Церковь и объявлявших вне закона противостоявших ей еретиков. Так, уже имп. св. *Константин* (306–337) в приводимом Евсевием Кесарийским указе, адресованном еретикам (помимо маркионитов в нем упомянуты новациане, валентиниане, павлиане), повелевал: «Молитвенные дома всех еретиков, если только можно назвать их молитвенными, отобрать без сопротивления и немедленно передать кафолической Церкви, прочие же места отписать в государственную казну... с настоящего дня незаконные ваши общины да не дерзают делать собрания ни в каком месте, ни в общественном, ни в частном» (*Euseb*. Vita Const. III 64–65; ср.: *Löhr*. 2012. Sp. 166).

II. Религиозное учение. О том, какое развитие учение М. получало у его последователей, сохранились лишь отрывочные сведения. Из сообщений ереселогов известно, что уже среди ближайших рим. учеников М. возник спор о числе и природе первоначал: *Апеллес* учил о едином начале (как и М.), а *Синерос* вводил 3 начала (см.: *Euseb*. Hist. eccl. V 13. 1–9). Последующие маркиониты создава-

ли новые концепции начал, вследствие в сочинениях церковных писателей пересказывается ряд не совпадающих друг с другом схем, точная атрибуция к-рых тому или иному представителю маркионитства затруднительна. Наиболее своеобразным и богословски разработанным было учение *Апеллеса*, к-рый (вероятно, под влиянием общения с гностиками) отказался от представления о 2 началах и учил о происходящих от единого высшего Бога божественных силах, или ангелах, объявлял мир творением одной из этих сил и утверждал, что Христос пришел в мир, чтобы освободить падшие в материальный мир души, сотворенные высшим Богом, от телесности, которая является злым и несовершенным творением низшего ангела (подробнее о взглядах *Апеллеса* см.: *Greschat*. 2000; *Willing*. 2002; *Löhr*. 2012. 169–173). Др. последователи М. стремились сохранить его изначальное дуалистическое учение, однако для объяснения природы тварного мира и происхождения зла вводили разного рода дополнительные начала. Все маркиониты признавали существование благого трансцендентного Бога в качестве одного из первоначал, однако расходились в представлениях о противоположных Ему др. началах. Бог ВЗ, Которого М. считал вторым первоначалом, разделялся у нек-рых маркионитов на злого бога и справедливого бога; справедливым богом иногда объявлялся посредником между трансцендентным благим богом и богом-демиургом; в др. системах таким посредником считался Христос или диавол; творение могло признаваться как делом справедливого бога, так и делом злого бога или диавола; иногда в качестве самостоятельного принципа выделялась вечная материя, и т. п. (см., напр.: *Hipp*. Refut. VII 31. 5; VII 38. 1; X 20. 1; *Epiph*. Adv. haer. 42. 14. 1–15. 3; *Adamant*. De recta in Deum fide. 1. 3; 2. 1). В позднем маркионитстве теология подверглась довольно сильной мифологизации; для объяснения представлений о божественных началах, творении мира и спасении нередко вводились понятия и образы, заимствованные не из ВЗ и НЗ, а из вост. религий или гностических систем (см.: *Aland*. 1992. S. 99; *Löhr*. 2012. Sp. 166–168).

Религиозное значение учения М. С т. зр. идейного и церковно-исторического влияния маркионитство



относится к наиболее значительным явлениям религ. жизни Римской империи II в. Деятельность М. ставила под сомнение существование исторического христианства и была направлена на дискредитацию традиц. христ. Церквей, к-рые М. объявлял отпавшими от учения Иисуса Христа и апостолов. Необходимость противостоять ереси М. стала одним из наиболее важных факторов, повлиявших на появление правосл. канона НЗ. При составлении НЗ правосл. Церковью была отвергнута позиция М., к-рый по собственному усмотрению включал в канон одни апостольские книги и исключал из него другие, одновременно редактируя принятые им тексты для согласования их содержания с собственными религ. воззрениями. Однако не была принята и противоположная позиция гностических школ, в к-рых канон расширялся и размывался вслед. признания авторитетными многочисленных сочинений сомнительного происхождения и богословского содержания, надписанных именами апостолов. Согласившись с М. в том, что не все книги, претендующие на апостольское происхождение, должны быть признаны Церковью действительно апостольскими, правосл. богословы и церковные пастыри, однако, сделали определяющим принципом при составлении канона НЗ не произвольную личную оценку вероучительного содержания книг, но наличие твердых свидетельств церковного Предания об апостольском происхождении и общецерковной рецепции принимаемых в канон книг. Исторической и идейной опасностью маркионитства объясняется повышенное внимание, которое уделяли ему церковные писатели как в специально направленных против М. и маркионитов трактатах, так и в сочинениях общего характера. В ходе богословских дискуссий с маркионитами были впервые подробно рассмотрены мн. принципиально важные темы христ. догматики. Полемика с М. способствовала уточнению и углублению учения о религ. значении ВЗ для христианства, а также дала повод для рецепции и дальнейшей разработки методов толкования библейского текста: исторического, типологического, аллегорического, нравственного и т. п. Отказываясь вслед за М. разделять сотворившего мир Бога и благого Бога, церковные писатели

неизменно подчеркивали единство божественного начала, рассматривали ВЗ и НЗ как взаимосвязанные и дополняющие друг друга исторические формы откровения единого благого и справедливого Бога. Поскольку одно из наиболее фундаментальных заблуждений М. было связано с неверной интерпретацией природы зла и с перенесением вины за существование зла с человека на Бога, в антимаркионовских сочинениях были предложены ранние варианты правосл. *теодицеи*, в рамках к-рой причиной зла признается исключительно греховная воля тварных существ. Осуждая мнение М. о том, что источником зла являются тварность, материальность и телесность, правосл. богословы подчеркивали, что в учении М. оказалось отвергнуто важнейшее содержание христианства — представление о реальном воплощении и вочеловечении Бога, Который ради спасения людей явился в тварном мире как истинный Бог и истинный Человек Иисус Христос.

Ист.: *собрание свидетельств*: Harnack. 1924. S. 1*–435*; *антимаркионовские сочинения церковных писателей*: Der Dialog des *Adamantius* / Hrsg. W. H. van de Sande Bakhuizen. Lpz., 1901; *Ephraim the Syrian*. Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan / Ed. C. W. Mitchell. L., 1912–1921. 2 vol.; *idem*. (*Ephraem der Syrer*). Hymnen contra haereses / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1957. 2 Bde. (CSCO; 169–170. Сур. 76–77); *Ezrik de Kolb*. De Deo [= Contre des sectes] / Ed. L. Mariès, Ch. Mercier. P., 1959. 2 t. (PO; 2. 8. Fasc. 3–4) (рус. пер.: *Езрик Кохбацци*. Опровержение лжеучений: Речи против ересей / Пер.: С. С. Аревшатян. Ереван, 2008); *Tertullien*. Contre Marcion / Ed. R. Braun, C. Moreschini. P., 1990–2004. 5 t. (SC; 365, 368, 399, 456, 483). (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Маркиона / Пер.: А. Ю. Братухин. СПб., 2010); *Carmen adversus Marcionitas* // *Pollmann*. 1991. S. 56–133 (рус. пер.: Против Маркиона в пяти книгах / Пер.: прот. А. Пенькевич // ХЧ. 2004. № 23. С. 65–126). Библиогр.: Auswahlbibliographie seit Harnacks *Marcionbuch* // *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*. 2002. S. 313–322; *Tardieu M*. Dossier bibliographique // *Idem*. 2003. P. 488–561.

Лит.: *Zahn Th.*, von. Marcions Neues Testament // *Idem*. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen; Lpz., 1889. Bd. 1. H. 2. S. 585–718; *idem*. Marcions Neues Testament // *Ibid*. 1892. Bd. 2. H. 2. S. 409–529; *Harnack A.*, von. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Lpz., 1921, 1924². (TU; 45); *Idem* / Hrsg. F. Steck. B.; N. Y., 2003. (TU; 149) [науч. переизд. с доп. мат-лами]; *idem*. Neue Studien zu Marcion. Lpz., 1923. (TU; 44. 4); *Rivière J*. Un exposé marcionite de la Rédemption // RSR. 1921. T. 1. N. 3. P. 185–207; N. 4. P. 297–323; *Soden H. F.*, von. Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian // Festgabe für A. Julicher. Tüb., 1927. S. 229–281; *Lagrangé M.-J*. Saint Paul ou Marcion // RB. 1932.

T. 41. P. 5–30; *Wilson R. S*. Marcion: A Study of a Second-Century Heretic. L., 1933; *Casey R. P*. The Armenian Marcionites and the Diatessaron // JBL. 1938. Vol. 57. N. 2. P. 185–194; *Knox J*. Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago, 1942; *Gutwenger E*. The Anti-Marcionite Prologues // ThSt. 1946. Vol. 7. N. 3. P. 393–409; *Blackman E. C*. Marcion and His Influence. L., 1948; *Schüle E. U*. Der Ursprung des Bösen bei Marcion // Zschr. für Religions- und Geistesgeschichte. Köln, 1964. Bd. 16. S. 23–42; *Campenhäuser H. F.*, von. Marcion et les origines du canon neotestamentaire // RHPPhR. 1966. T. 46. P. 213–226; *Regul J*. Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969; *Fiey J. M*. Les marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse // Le Muséon. 1970. T. 83. P. 183–188; *Mahé J.-P*. Tertullien et l'Epistula Marcionis // RSR. 1971. T. 45. N. 4. P. 358–371; *Woltmann J*. Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Marcions vom «Fremden Gott» // Wegzeichen: Festgabe zum 60. Geburtstag von H. M. Biedermann. Würzburg, 1971. S. 15–42; *Ohlig K.-H*. Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. Düss., 1972; *Aland B*. Marcion: Versuch einer neuen Interpretation // ZTK. 1973. Bd. 70. S. 420–447; *eadem*. Marcion, Marcioniten // TRE. 1992. Bd. 22. S. 89–101; *eadem*. Sünde und Erlösung bei Marcion und die Konsequenz für die sog. beiden Götter Marcions // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. 2002. S. 147–157; *Riedinger R*. Zur antimarcionitischen Polemik des Klemens von Alexandria // VChr. 1975. Vol. 29. N. 1. P. 15–32; *Meijering E. P*. Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik: Adversus Marcionem I–II. Leiden, 1977; *Beck E*. Die Hyle bei Marcion nach Ephräm // OCP. 1978. Vol. 44. P. 5–30; *Dahl N. A*. The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters // Semeia. Atlanta etc., 1978. Vol. 12. P. 233–277; *Schwager R*. Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten: Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Marcion und Irenäus // ZKTh. 1980. Bd. 102. N. 3. S. 289–313; *Hoffmann R. J*. Marcion, on the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the 2nd Cent. Chico, 1984; *May G*. Ein neues Marcionbild? // ThRu. N. F. 1986. Bd. 51. N. 4. S. 404–413; *idem*. Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions // The Second Century. Abilene, 1987/1988. Vol. 6. N. 3. P. 129–151; *idem*. Der «Schiffsreeder» Marcion // StPatr. 1989. Vol. 21. P. 142–153; *idem*. Marcions Genesisauslegung und die «Antithesen» // Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche: FS U. Wickert. B., 1997. S. 189–198; *idem*. Marcion: Gesammelte Aufsätze. Mainz, 2005; *Norelli E*. La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione // Rivista Biblica. Bologna, 1986. Vol. 34. P. 543–597; *idem*. Una «restituzione» di Marcione? // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1987. Vol. 8. P. 609–631; *idem*. La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle epistole paoline // La tradizione: Forme e modi: XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1989. R., 1990. P. 301–324; *idem*. Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene // Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio / Ed. L. Perrone. Genova, 1992. P. 1–30; *idem*. Marcione lettore dell'epistola ai Romani // Cristianesimo nella storia. 1994. Vol. 15. N. 3. P. 635–675; *idem*. Note sulla soteriologia di Marcione // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. P. 281–305; *idem*. La Lettre aux Laodicéens: Essai d'interprétation // Archivum



Bobiense. 2001. Vol. 23. P. 45–92; *idem.* Marcion et les disciples de Jésus // *Apocrypha: Revue intern. des littératures apocryphes.* Turnhout, 2008. Vol. 19. P. 9–42; *idem.* Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire // *Rivista di storia del cristianesimo.* Brescia, 2009. Vol. 6. N 2. P. 363–388; *idem.* Marcion // *Histoire de la littérature grecque chrétienne* / Ed. B. Pouderon. P., 2013. Vol. 2. P. 811–837; *Drijvers H. J. W.* Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics // *The Second Century.* 1987/1988. Vol. 6. N 3. P. 153–172; *idem.* Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology // *StPatr.* 1989. Vol. 21. P. 73–85; *Baarda T.* Marcion's Text of Gal. 1,1: Concerning the Reconstruction of the First Verse of the Marcionite Corpus Paulinum // *VChr.* 1988. Vol. 42. N 3. P. 236–256; *Bundy D.* Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics // *Le Muséon.* 1988. Vol. 101. P. 21–32; *idem.* The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): Images in Tension // *Ibid.* 1990. Vol. 103. P. 111–123; *Clabeaux J. J.* A Lost Edition of the Letters of Paul: A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion. Wash., 1988; *Delobel J.* The Lord's Prayer in the Textual Tradition: A Critique of Recent Theories and Their View on Marcion's Role // *The New Testament in Early Christianity* / Ed. J.-M. Sevrin. Leuven, 1989. P. 293–309; *Deakle D. W.* The Fathers against Marcionism: A Study of the Methods and Motives in the Developing Patristic Anti-Marcionite Polemic. Diss. Saint Louis, 1991; *Pollmann K.* Das Carmen adversus Marcionitas. Einleit., Text, Übers. und Kommentar. Gött., 1991; *Tsutsui K.* Das Evangelium Marcions: Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion // *Annual of the Japanese Biblical Institute.* Tokyo, 1992. Vol. 18. P. 67–132; *idem.* Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantios-Dialog. B.; N. Y., 2004; *Schmid U.* Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und hist. Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe. B.; N. Y., 1995; *idem.* Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien: Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung // *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung.* 2002. S. 67–77; *Quispel G.* Marcion and the Text of the New Testament // *VChr.* 1998. Vol. 52. N 4. P. 349–360; *Blois F., de.* Dualism in Iranian and Christian Traditions // *JRAS.* Ser. 3. 2000. Vol. 10. N 1. P. 1–19; *Greschat K.* Apelles und Hermogenes: Zwei theologische Lehrer des 2. Jh. Leiden; Boston, 2000; *McGowan A.* Marcion's Love to Creation // *JECS.* 2001. Vol. 9. N 3. P. 295–311; *Морев М. П.* Маркион из Синопа: Первый реформатор христианства. Дис. Саратов, 2002; *Frenschkowski M.* Marcion in arabischen Quellen // *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung.* 2002. S. 39–63; *Hage W.* Marcion bei Eznik von Kolb // *Ibid.* S. 29–38; *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung = Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Intern. Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz* / Hrsg. G. May, K. Greschat. B.; N. Y., 2002. (TU; 150); *Markschies Chr.* Die valentinianische Gnosis und Marcion: Einige neue Perspektiven // *Ibid.* S. 159–175; *Stewart-Sykes A.* Bread and Fish, Water and Wine: The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity // *Ibid.* S. 207–220; *Willing M.* Die neue Frage des Marcionschülers Apelles: Zur Rezeption marcionitischen Gedankenguts // *Ibid.* S. 221–231; *Tardieu M.* Marcion depuis Harnack // *Harnack A., von.* Marcion: L'évangile

du dieu étranger: Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'église catholique. P., 2003. P. 419–561; *Kelhoffer J. A.* «How Soon a Book» Revisited: Εὐαγγέλιον as a Reference to «Gospel» Materials in the First Half of the 2nd Cent. // *ZNW.* 2004. Bd. 95. N 1. S. 1–34; *Räsänen H.* Marcion // *A Companion to Second-Century Christian «Heretics»* / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leden; Boston, 2005. P. 100–124; *Hill Ch. E.* Polycarp «Contra» Marcion: Irenaeus' Presbyterial Source in AH 4. 27–32 // *StPatr.* 2006. Vol. 40. P. 399–412; *Tyson J. B.* Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle. Columbia, 2006; *Gianotto C.* L'uso delle Scritture in Marcione e negli gnostici // *RicSB.* 2007. Vol. 19. N 2. P. 261–273; *Jones F. S.* Marcionism in the Pseudo-Clementines // *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques* / Ed. A. Frey e. a. Lausanne, 2007. P. 225–244; *Hays Chr.* Marcion vs. Luke: A Response to the «Pladoyers» of M. Klinghardt // *ZNW.* 2008. Bd. 99. N 2. S. 213–232; *Klinghardt M.* The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion // *NTIQ.* 2008. Bd. 50. N 1. S. 1–27; *Moll S.* Three against Tertullian: The Second Tradition about Marcion's Life // *JThSt. N. S.* 2008. Vol. 59. N 1. P. 169–180; *idem.* The Arch-Heretic Marcion. Tüb., 2010; *Riparelli E.* Il volto del Cristo dualista: Da Marcione ai catari. Bern etc., 2008; *Roth D. T.* Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate // *JBL.* 2008. Vol. 127. N 3. P. 513–527; *idem.* Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel? // *VChr.* 2009. Vol. 63. N 5. P. 429–467; *idem.* The Text of Marcion's Gospel. Leiden; Boston, 2015; *Carter T.* Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae // *JThSt. N. S.* 2010. Vol. 61. N 2. P. 550–582; *Scherbenske E. W.* Marcion's «Antitheses» and the Isagogic Genre // *VChr.* 2010. Vol. 64. N 3. P. 255–279; *Becker E.-M.* Taufe bei Marcion: Eine Spurensuche // *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* / Ed. D. Hellholm e. a. B.; Boston, 2011. Vol. 2. P. 871–894; *Cherubini B.* Remarques sur le personnage Marcion dans l'interprétation de Justin Martyr: Un pseudoprophète // *Apocrypha: Revue intern. des littératures apocryphes.* 2011. Vol. 22. P. 233–252; *Löhr W.* Markion // *RAC.* 2012. Bd. 24. Sp. 147–173; *Paget J. C.* Marcion and the Resurrection: Some Thoughts on a Recent Book // *JSNT.* 2012. Vol. 35. N 1. P. 74–102; *Vinzent M.* Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels. Leuven, 2014; *Lieu J. M.* Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the 2nd Cent. Camb., 2015.

Д. В. Смирнов

