



**МИНУЦИЙ ФÉЛИКС** [лат. Minucius Felix] (2-я пол. II – 1-я пол. III в.), лат. раннехрист. писатель, апологет (см. ст. *Апологеты раннехристианские*).

**М. Ф. как автор диалога «Октавий».** В единственном сохранившемся сочинении М. Ф., диалоге «Октавий» (Octavius; CPL, N 37), персонажи именуют автора Мар-





ком (см.: *Min. Fel. Octavius*. 3. 1; 5. 1, и др.). Имя Минуций Феликс известно из сочинений *Лактантия* (*Lact. Div. inst.* V 1. 22; ср.: *Ibid.* I 11. 55) и блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr.* 58; *Idem. Ep.* 70. 5). В обоих случаях имя Марк не упоминается, однако совр. исследователи рассматривают свидетельства текста диалога и позднейших писателей как взаимодополняющие и считают, что полное римское имя автора было Марк Минуций Феликс. Согласно обоим писателям, М. Ф. был рим. адвокатом, но эти сведения можно почерпнуть и из самого диалога (см.: *Min. Fel. Octavius*. 2, 3), где сказано, что автор жил в Риме и занимался судебной практикой. Можно предположить, что он был родом из Африки, как и 2 др. персонажа диалога: Октавий прибыл в Рим из провинции (*Ibid.* 2. 1), а Цецилий был, по всей видимости, уроженцем Цирты (ныне Константина, Алжир) в Нумидии. Последнее вытекает из слов Цецилия: «...свидетельствует речь нашего Циртинца» (*Ibid.* 9. 6; о том, что здесь подразумевается именно происхождение, см.: *Haeringen*. 1935) и Октавия: «твой Фронтон» (*Min. Fel. Octavius*. 31. 2; Марк Корнелий Фронтон был известным ритором, родившимся в Цирте). Имена всех 3 персонажей засвидетельствованы в африканских эпиграфических надписях: Minucius Felix — в Тебессе и Карфагене (CIL. Vol. 8. N 1964, 12499), Octavius Januarius — в Салдах (*Ibid.* N 8962), Marcus Caecilius Quinti filius Quirina Natalis — в Цирте (*Ibid.* N 7094–7098, надпись датируется 210 г.; предположительно, тождествен с персонажем диалога «Октавий», к-рого звали Caecilius Natalis; см.: *Min. Fel. Octavius*. 1. 5; 16. 1–2; CIL. Vol. 8. P. 639). До обращения в христианство М. Ф. был язычником (*Min. Fel. Octavius*. 1. 5). Ничего более об авторе диалога неизвестно.

В отсутствие каких бы то ни было сведений о М. Ф. интересна художественно-поэтическая характеристика автора диалога, данная М. Е. Сергеевко (1891–1987) на основании самого текста: «Со страниц «Октавия» на нас глядит автор. Был он человеком с добрым, «солнечным» глазом, радовался тому, чем одарила его жизнь: и обретенной правой вере, и природе, и дружбе... Он живо ощущал связь с природой, искал у нее утешения и чувствовал всю прелесть

ее благодатных даров. Перед началом спора о вере он поместил в «Октавий» описание утренней прогулки по морскому побережью и сумел рассказать о ней так просто, без всяких риторических фиоритур, что кажется, будто вместе с ним дышишь свежестью осеннего утра и слушаешь плеск набегающих волн. Он сумел передать настроение счастливого и глубокого покоя, которым была овеяна эта прогулка. Страницы эти — единственные во всей римской литературе, параллели к ним не найдется. Душа его была открыта не только природе: он умилялся детским лепетом и восхищался героизмом исповедников. Выросший на античной культуре, знакомый с греческой философией, был он широк и свободен в своих взглядах, но их никому не навязывал. Он был чрезвычайно чуток к высокому и доброму. Христианство привлекло его своей нравственной высотой, и он вычертил высокий идеал христианской жизни...» (*Сергеевко*. 1981. С. 176).

**Время написания диалога.** Предлагаемая датировка сочинения колеблется в пределах целого века в зависимости от интерпретации внутренних данных и от нерешенного вопроса о соотношении диалога с произведениями *Тертуллиана*, в первую очередь — «Апологетик» (*Apologeticum*; CPL, N 3) и «К язычникам» (*Ad nationes*; CPL, N 2). Блж. Иероним считает более древним писателем Тертуллиана (хотя в 70-м письме М. Ф. предшествует Тертуллиану; см.: *Hieron. Ep.* 70. 5), тогда как Лактанций (в задачи к-рого, однако, не входило установление точной хронологии) упоминает первым М. Ф. Примерно до 30-х гг. XIX в. большинство ученых признавало верной гипотезу о приоритете Тертуллиана, которая основывается на сведениях блж. Иеронима, позже подтвержденных надписью из Цирты (при условии тождества Цецилия из диалога с упоминаемым в надписи). Поскольку в диалоге и в надписи Цецилий выступает как язычник, диалог датировали периодом после 210 г. и считали наиболее вероятным временем его составления 30–40-е гг. III в. Столь поздняя датировка основывалась на предположении, что «Октавий» составлен после сочинения смчч. *Киприана*, еп. Карфагенского, «Что идолы не суть боги» (*Quod idola dii non sint*; CPL, N 57;

современные исследователи помещают это сочинение в разряд спорных и относят предположительно к IV в., считая его зависящим от диалога «Октавий»; см., напр.: *Альбрехт*. 2005. С. 1691). После публикации исследования Э. Муральта (см.: *Muralt*. 1836) на основании сопоставления диалога М. Ф. с «Апологетиком» и др. сочинениями Тертуллиана (основные параллели см.: *Фокин*. 2005. С. 29. Примеч. 8) получила распространение 2-я гипотеза, предполагающая приоритет М. Ф., поскольку целый ряд мест сочинений Тертуллиана можно объяснить лишь зависимостью от «Октавия» (подробнее см.: *Сагарда*. 2004. С. 351–352). В 1868 г. А. Эберт показал прямую зависимость ряда мест «Октавия» от сочинения *Цицерона* «О природе богов», тогда как соответствующие отрывки в «Апологетике» Тертуллиана кажутся заимствованными у М. Ф. (см.: *Ebert*. 1868). В пользу более ранней датировки диалога говорит и то, что о Фронтоне Циртинском, умершем в кон. 60-х или нач. 70-х гг. II в. (точная дата смерти неизвестна), в апологии упоминается как о лице, пользовавшемся большим авторитетом, что вряд ли было возможно, если апология была написана много десятилетий спустя после смерти ритора (возражение на этот аргумент — сравнение с опровержением *Оригена* «Против Цельса», написанным спустя 70 лет после публикации сочинения *Цельса*; см.: *Geisau*. 1968. Sp. 998). Кроме того, в диалоге упоминается победа над парфянами в таких выражениях, как будто речь идет о недавнем событии: «нам приходится отбирать у парфян свои знамена» (*ut Parthos signa repetamus* — *Min. Fel. Octavius*. 7. 4). Здесь может подразумеваться война 161–165 гг., но очевидных успехов в парфянских походах римляне добивались и в 195–197 гг., тогда как война с парфянами в 217 г., начавшаяся при имп. *Каракалле*, и война 232 г. с включившим в свой состав Парфянское царство персидским государством Сасанидов, несмотря на устроенные триумфы, были близки к поражениям. Однако было предложено и другое объяснение (см.: *Geisau*. 1968. Sp. 997): в диалоге имеются в виду успешные дипломатические усилия имп. *Августа Октавиана* в 20 г. до Р. Х. по возвращению знамен, захваченных парфянами после поражения римского полководца





Красса в 53 г. до Р. Х. в битве при Каррах, с аллюзией к выражению Вергилия «взять у парфов обратно знамена» (Parthosque reposcere signa — *Vergil.* Aen. VII 606). Наконец, 3-я гипотеза предполагает некий источник, общий для М. Ф. и Тертуллиана. В XX в. стало чаще встречаться мнение (см., напр.: *Geisau.* 1968. Sp. 996), что диалог М. Ф. написан в 1-й трети III в., после «Апологетика» Тертуллиана, т. е. после 197 г., и до 246 г., т. е. до произведения сщмч. Киприана Карфагенского «К Донату» (Ad Donatum; CPL, N 38). Однако ни один аргумент не является решающим. Напр., М. фон Альбрехт, говоря о периоде 1-й пол. III в. как о времени создания диалога, упоминает в качестве нижней границы (terminus post quem) офиц. признание культа егип. богини *Исиды* в Риме и основание храма бога Сераписа при имп. Каракалле в 215 г. (см.: *Альбрехт.* 2005. С. 1692). Но упоминания в диалоге о Сераписе (*Min. Fel. Octavius.* 2. 4; 21. 3; 27. 6; 28. 9) могут быть связаны не с этим храмом, а с храмом Сераписа в Остии, который был основан еще 24 янв. 127 г. по Р. Х. в честь дня рождения имп. *Адриана* (см.: *Mar R.* El santuario de Serapis en Ostia. Tarragona, 2001. Vol. 1. P. 25). Поэтому вопрос о взаимном отношении сочинений М. Ф. и Тертуллиана и, следов., о времени составления диалога «Октавий» не может считаться окончательно решенным.

**Рукопись и издания диалога.** Сочинение дошло в единственной рукописи IX в. (Paris. lat. 1661; подарена папой Римским *Львом X* франц. кор. *Франциску I*; копия: Vruh. lat. 10847, XI в.), где оно помещено в качестве 8-й кн. апологии североафрикан. раннехрист. писателя *Арнобия Старшего* «Против язычников» (Adversus nationes; CPL, N 93), поскольку переписчик принял название апологии по имени действующего персонажа «Октавий» (Octavius) за порядковое числительное: «восьмая [книга]» (octavus). Первое издание под именем Арнобия было осуществлено Ф. Сабео в 1543 г.; ошибка была обнаружена и исправлена Ф. Бодуэном в издании 1560 г. (список изданий латинского текста и переводов на европейские языки см.: *Waltzing.* 1903. P. 5–15; *Schubert.* 2014. S. 722–729). При отсутствии других свидетелей текста на протяжении столетий издатели предлага-

ли множество эмendasий. В изданиях К. Хальма (*Minucius Felix.* Octavius. 1867) и Ж. П. Вальцинга (*Idem.* 1912) была использована иная нумерация глав 21–24 и входящих в них параграфов, но последующие издатели отказались от нововведения, вернувшись к традиционной рукописной разбивке. Лучшим на сегодняшний день является издание Б. Кицлера (*Idem.* 1982, 1992<sup>2</sup>).

**Композиция и содержание диалога.** Диалог посвящен памяти Октавия и состоит из 4 частей. В прологе (*Min. Fel. Octavius.* 1–4) во время прогулки по берегу моря в Остии возникает спор между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием. Роль судьбы берет на себя М. Ф. Первая часть диалога (*Ibid.* 5–13) посвящена речи Цецилия, который, исходя из скептической философии, оспаривает возможность достоверного познания и выводит отсюда необходимость придерживаться традиц. рим. культа богов (*Ibid.* 5–7), критикуя христианство (*Ibid.* 8–12). В интермедии (*Ibid.* 14–15) М. Ф. говорит о большем значении истины, нежели красноречия и передает слово Октавию. Последний в своей речи (*Ibid.* 16–38) опровергает аргументы Цецилия, подчеркивая, что оппонент в своей приверженности к язычеству непоследователен, поскольку не придерживается высказанных ранее скептических взглядов (композиционное сопоставление доказательств Цецилия и возражений Октавия приведено в таблице: PL. 3. Col. 233–240). Доводы Октавия сводятся к 3 основным пунктам: доказательства существования единого Бога (*Min. Fel. Octavius.* 17. 1 – 20. 1), критика язычества (*Ibid.* 20. 2 – 27. 8) и опровержение критики христианства (*Ibid.* 28. 1 – 38. 4). Заканчивает свою речь Октавий утверждением о превосходстве христ. откровения над учением скептицизма (*Ibid.* 38. 5–7). В заключительной части диалога (*Ibid.* 39–40) рассказывается о том, что Цецилий приходит в восторг от речи оппонента и обращается в христианство.

**Краткая характеристика диалога.** Основной философской базой диалога послужили идеи, выраженные в сочинениях Цицерона «О природе богов» (De natura deorum), «О дивинации» (De divinatione) и др., в трактатах рим. стоика *Сенеки* «О провидении» (De providentia), «О суеве-

рии» (De superstitione) и др., а также в целом учение стоиков (подробнее см.: *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'église. P., 1969<sup>2</sup>, по именному указателю на М. Ф.). Не исключено, что для речи Цецилия М. Ф. воспользовался каким-то недошедшим сочинением ритора Фронтоната против христиан (см.: *Min. Fel. Octavius.* 9. 6). Как и нек-рые другие ранние христианские апологеты, М. Ф. почти не касается христианского вероучения, полагая акцент на опровержении мнений язычников. Христианская вера представлена как *монотеизм* (см.: *Ibid.* 18); используются античные *доказательства бытия Божия* — космологическое (*Ibid.* 18. 4) и телеологическое (*Ibid.* 17–18); встречаются упоминания Промысла, воскресения и посмертного воздаяния. В диалоге отсутствуют имя Иисуса Христа, прямые ссылки на Свящ. Писание (указание возможных косвенных аллюзий см.: *Фокин.* 2005. С. 31. Примеч. 19) и христианские таинства. Сознательным ограничением полемики объясняется и молчание М. Ф., в отличие от др. апологетов, о лояльности христиан к императорам и гос-ву (напротив, в гл. 25 имеет место критика рим. гос-ва). Др. вопросы, касающиеся христианства, участники диалога намерены обсудить на следующий день (см.: *Min. Fel. Octavius.* 40. 2), но этот разговор остался уже за рамками сочинения.

В произведении можно обнаружить ряд общих мест с греч. апологетами (напр., «теория заимствования»; см.: *Ibid.* 34. 5), однако их сравнительно немного (напр., см.: СДХА. С. 332–333, 415), так что, по справедливому замечанию Н. И. Сагарды, «не имеют успеха попытки доказать зависимость Минуция от греческих апологетов — Иустина, Татиана, Афинагора, Феофила; больше всего точек соприкосновения представляет апология Афинагора» (*Сагарда.* 2004. С. 353). Несмотря на использование М. Ф. сочинений рим. философов и некоторых общих полемических аргументов раннехристианских писателей, «Октавий» нельзя назвать слабым произведением. Отношение ученых к оригинальности М. Ф. было разным. В XIX в. апологию считали «золотой книжицей» христианства, прежде всего из-за превосходного стиля (подробнее см.: *Geisau.* 1968. Sp. 979–983; *Альбрехт.* 2005. С. 1694–1702). В следующем





столетии автора порой характеризовали как «мозаичиста» и «компилятора», но позже были признаны самостоятельный характер произведения и особое умение автора сохранять индивидуальность в использовании и переделке источников (Сергеенко. 1981. С. 176).

**Приписываемое сочинение «О судьбе».** М. Ф. в диалоге говорит о своем намерении предложить в посл. некое рассуждение о судьбе: «Достаточно, впрочем, о судьбе; если этого мало, то, сообразуясь со временем, в другой раз поговорим об этом пространнее и яснее» (*Min. Fel. Octavius*. 36. 2). Видимо, эти слова дали повод приписать М. Ф. трактат «О судьбе, или Против астрологов» (*De fato vel Contra mathematicos*; CPL, N 37a), к-рый был известен блж. Иерониму (*Hieron. De vir. illustr.* 58), утверждавшему на основании стиля, что произведение не принадлежит М. Ф. Больше об этом сочинении ничего не известно.

А. Г. Дунаев

**Учение.** Представленное в диалоге «Октавий» учение о Боге и Его отношении к миру находится в сильной зависимости от рим. стоицизма, хотя и не лишено влияния со стороны среднего платонизма и раннехристианской апологетики (ср. Морескини. 2011. С. 271–272). Подобное учение Тертуллиан называл учением о «Боге философов» (*Deus philosophorum* — *Tertull. Adv. Marcion.* II 27. 6). Др. особенностью богословия М. Ф. является внимание к самопознанию и внутреннему миру души, в котором человек непосредственно соприкасается с Богом. Можно сказать, что М. Ф. стоит у истоков тенденции латинского богословия, идущей от него к Тертуллиану, *Викторину Марию*, свт. *Иларию*, еп. Пиктавийскому, и свт. *Амвросию*, еп. Медиоланскому, а через них — к блж. *Августину*, еп. Гиппонскому, придавшему ей окончательный и совершенный вид (см.: *Daniélou*. 1978. P. 167).

**Полемика с язычниками.** В отличие от других раннехрист. апологетов М. Ф. не ставил задачи написать подробную апологию христианства или раскрыть все его догматы, но хотел сказать лишь самое необходимое в защиту христ. веры в единого Бога и Его Промысл, чтобы подвести широкую языческую аудиторию к принятию христианства (см.: *Min. Fel. Octavius*. 40. 1–2; ср.: *Морескини*.

2011. С. 270). Для этого не было лучшего средства, кроме как сражаться с язычниками их же собственным оружием, т. е. приводить убедительные свидетельства, подтверждающие правоту христианства, из самих же языческих авторов (см. *Min. Fel. Octavius*. 39. 1; ср.: *Lact. Div. inst.* III 1. 1–2). Подобно другим раннехрист. апологетам, М. Ф. пользуется различными аргументами для опровержения клеветы на христиан со стороны язычников, утверждавших, что христиане поклоняются чудовищам, практикуют каннибализм, предаются кровосмешению и т. п. (см.: *Min. Fel. Octavius*. 9, 28–31). Во-первых, он обращает внимание на то, что язычники судят о том, чего сами не знают и не исследовали (*Ibid.* 28. 1). Во-вторых, он апеллирует к здравому смыслу: если бы христиане действительно совершали те преступления, в которых их обвиняют, то их следовало бы заставить признаться в них. Однако вместо того, чтобы заставить христиан сознаться в преступлениях, их заставляют отказываться от имени христиан, как будто, отказавшись от этого имени, они могут загладить этим свои преступления (*Ibid.* 28. 4). В-третьих, М. Ф. настаивает на том, что язычники приписывают христианам те пороки и злодеяния, которые свойственны им самим (*Ibid.* 28–31). В целом, по его мнению, нелепые обвинения и сами гонения на христиан суть избретенные демонов, к-рые пытаются т. о. помешать распространению истинной религии, кладущей конец их почитанию (*Ibid.* 27–28). В критике язычества М. Ф. сосредоточивается гл. обр. на раскрытии ложной сути языческих религии и культа. Для объяснения происхождения политеизма М. Ф. использовал 2 теории. Во-первых, еще языческий автор Евгемер (кон. IV — нач. III в. до Р. Х.; см. ст. *Евгемеризм*) указывал, что языческие боги суть люди, обожествленные за свои добродетели и благодеяния (см.: *Ibid.* 20–21). Языческие поэты, в свою очередь, приписали этим обожествленным людям множество нелепых и безнравственных черт, несовместимых с истинным понятием о Боге (см.: *Ibid.* 21–22), а скульпторы и художники воплотили все это в своих бездушных творениях (см.: *Ibid.* 23–24). Во-вторых, языческие боги суть демоны, населяющие языческие святилища, прорицалища и идолов (см.: *Ibid.*

26–27). Сами демоны признаются в этом, когда христиане заклиняют и изгоняют их именем единого истинного Бога (*Ibid.* 27. 7).

**Богопознание: его возможности и границы.** М. Ф. высоко оценивает познавательные способности человека. Он полагает, что все люди без различия пола, возраста и состояния наделены такими способностями, как разум и чувства (*Ibid.* 16. 5). Мудрость не есть дар фортуны, но врождена людям по природе (*natura insitos esse sapientiam* — *Ibidem*). Прежде всего человек должен познать самого себя, свою сущность и свое происхождение (*Ibid.* 17. 1). Однако, по мнению М. Ф., человек, будучи частью мирового целого, не может познать себя прежде, чем познает мир как целое и те всеобщие связи, к-рые в нем существуют. Но познать мир в целом — это значит познать его происхождение, т. е. познать его Творца — Бога. Поэтому М. Ф. полагает, что человек не может познать самого себя, если прежде он не приобретет знание о Божестве (*Ibid.* 17. 2). Человек может познавать Бога, ощущать Его и подражать Ему посредством свойственных ему слова и разума (*sermo et ratio* — *Ibid.* 17. 2; ср.: *Ibid.* 32. 1–2). Во всех творениях Бога, во всех явлениях созданного Богом мира человек может усматривать всегда присутствующую силу Божию, так же как по движению собственного тела человек может отчасти познать управляющую им душу (*Ibid.* 32. 4). Поэтому не только христиане, но и лучшие языческие философы пришли к познанию единого Бога, хотя и называли Его различными именами (см.: *Ibid.* 19–20), так что, по словам М. Ф., «или нынешние христиане — философы, или философы были уже тогда христианами» (*Ibid.* 20. 1). Без знания Бога (*notitia Dei*) у человека не может быть прочного счастья (*Ibid.* 37. 8). Незнание Бога влечет за собой наказание, а знание Его служит к получению прощения (*Ibid.* 35. 5).

**Учение о Боге.** Существование Бога и Его Промысла М. Ф. отстаивает в полемике с эпикурейской атомистической космологией. Первое доказательство бытия Божия М. Ф. заимствует у Цицерона и Сенеки; оно основывается на признании целесообразности и закономерности мирового устройства, что предполагает наличие у мира разумного Творца







В-третьих, примеры воскресения встречаются повсюду в природе: за закатом следует восход, за зимой — весна, когда распускаются деревья и цветы, и т. д. Как деревья зимой скрывают свою жизненную силу под обманчивым видом мертвенности, так и тело в этой жизни ожидает своей весны, т. е. своего воскресения (Ibid. 34. 11–12). М. Ф. также использует образ семени: семя не возродится, если прежде не сгниет (Ibid. 34. 11; ср.: Ин 12. 24). За всеобщим воскресением последует справедливый суд Божий (*Min. Fel. Octavius*. 34. 12), после к-рого те, кто познал истинного Бога и жил добродетельно, будут блаженствовать, а те, кто не познал Его и предавался порокам, будут подвергнуты бесконечным мучениям (см.: Ibid. 34–35, 38). Огонь, которым будут производиться наказания грешников, М. Ф., подобно *Гераклиту* и стоикам, называет «разумным огнем» (*sapiens ignis* — Ibid. 35. 3), т. е. одушевленным и наделенным разумом (ср.: ДК. 22В64, 22В66; *Cicero*. *De natura deorum*. II 39–41). Этот огонь не сжигает тела грешников до конца, но одновременно и сжигает, и возобновляет телесные члены, питаясь их неистощимыми мучениями. Пример подобного явления М. Ф. видит в вулканах, к-рые своим огнем раскаляют почву, не разрушая ее (*Min. Fel. Octavius*. 35. 3; ср.: *Tertull. Apol. adv. gen.* 48).

#### А. П. Фокин

Соч.: *диалог «Октавий»*: CPL, N 37; *Octavius // M. Minucii Felicis Octavius. Iulii Firmici Matemi Liber de errore profanarum religionum* / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1867. P. 3–56. (CSEL; 2); *Idem // PL*. 1886. Vol. 3. Col. 239–376; *Idem* / Ed. J. P. Waltzing. Lipsiae, 1912, 1926<sup>2</sup>. (BSGRT); *Idem // Tertullian. Apology. De Spectaculis. Minucius Felix. Octavius*. L., 1931, 1984<sup>2</sup>. P. 314–438. (Loeb Classical Library; 250) [с англ. пер.]; *Idem* / Ed. J. Beaujeu. P., 1964. (Coll. des universités de France. Ser. lat.) [с франц. пер.]; *Idem* / Hrsg. B. Kytzler. Münch., 1965 [с нем. пер.]; *Idem* / Ed. Kytzler. Lpz., 1982, 1992<sup>2</sup>. (BSGRT); *Idem* (Ottavio) / Ed., introd., trad., note e indici M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi. Torino, 2000. (Corona Patrum; [16]) [с итал. пер.]; **рус. переводы**: *Октавий* / Пер.: прот. П. Преображенский // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М., 1866. [Вып. 7]. С. 49–112 [переизд.: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895<sup>2</sup>. С. 226–271; СДХА. 1999. С. 226–271]; То же / Пер.: [М. Е. Сергеев] // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–175 [с подробными примеч.].

Библиогр.: *Waltzing J. P. Bibliographie de Minucius Felix // M. Minucii Felicis Octavius* / Ed. J. P. Waltzing. Louvain, 1903. P. 5–51; *Geisau*. 1968. Sp. 999–1002, 1377–1378; СДХА. 1999. С. 762–763; *Альбрехт М., фон*. 2005. С. 1703–1705; *Schubert*. 2014. S. 712–729.

Лит.: *Muralt E., de*. Commentario de M. Minucii Felicis aetate // *M. Minucii Felicis Octavius* / Ed. E. de Muralto. Turici, 1836. P. 1–17; *Ebert A.* Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix. Lpz., 1868; *Waltzing J. P.* Lexicon Minucianum. Liège, 1909; *Hinnisdaels G.* L'Octavius de Minucius Felix et l'Apologetique de Tertullien. Brux., 1924; *Baylis H. J.* Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Latin Church. L. etc., 1928; *Haeringen J. H., van*. Cirtensis Noster (Minuc. Fel. 9, 6) // *Mnemosyne*. Ser. 3. Ludg. Batav., 1935. Vol. 3. Fasc. 1. P. 29–32; *Becker C.* Der «Octavius» des Minucius Felix: Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. Münch., 1967; *Geisau H., von*. M. Minucius Felix // *Pauly, Wissowa*. 1968. Supplbd. 11. Sp. 952–1002 [Addenda: Ibid. Sp. 1365–1378]; *Daniélou J.* Minucius Felix et ses sources // *Idem*. Les origines du christianisme latin. P., 1978. P. 161–174; [*Сергеев М. Е.*] О Минуции Феликсе — авторе «Октавия» // БТ. 1981. Сб. 22. С. 176–177; Concordantia in Minuci Felicis Octavium / Ed. B. Kytzler e. a. Hildesheim etc., 1991; *Bodelón Garcia S.* El discurso anticristiano de Cecilio en el Octavio de Minucio Félix // *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo, 1992/1993. Vol. 13/14. P. 247–294; *idem*. El discurso antipagano de Octavio en la obra de Minucio Félix // Ibid. 1994/1995. Vol. 15/16. P. 51–142; *Galán P., Harto M. L., Palacios Á.* Notas acerca del léxico de Minucio Félix // *Anuario de Estudios Filológicos*. Cáceres, 1993. Vol. 16. P. 139–146; *Heck E.* Minucius Felix, der erste christliche Ciceronianer // *Hyperboreus*. Petropoli, 1999. Vol. 5. Fasc. 2. P. 306–325; *Ingremau C.* Minucius Félix et ses «sources»: Le travail de l'écrivain // *REAug*. 1999. T. 45. N 1. P. 3–20; *Freund S.* «Philosophorum supercilia contemnimus»: Überlegungen zur Bewertung der Philosophie im «Octavius» des Minucius Felix // *Gymnasium: Zschr. f. Kultur der Antike u. humanistische Bildung*. Hdlb., 2000. Bd. 107. N 5. S. 425–434; *Schroeder A. J.* Minucio Félix: Facetas literarias de temas filosóficos // *Stylos*. B. Aires, 2000. Vol. 9. N 2. P. 403–410; *idem*. Proemio y epílogo en el «Octavius» de Minucio Félix // *Semanas de Estudios Romanos*. Valparaíso, 2002. Vol. 11. P. 189–200; *Сагарда Н. И.* Минуций Феликс // *Он же*. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004. С. 342–354; *Альбрехт М., фон*. Минуций Феликс // *Он же*. История римской литературы от Андроника до Бозэция и ее влияния на позднейшие эпохи / Пер. с нем.: А. И. Любжин. М., 2005. Т. 3. С. 1690–1705; *Фокин А. П.* Минуций Феликс // *Он же*. Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. С. 28–43; *Морескини К.* Минуций Феликс // *Он же*. История патристической философии. М., 2011. С. 264–272; *Hasenhütl F.* Die Heidenrede im «Octavius» des Minucius Felix als Brennpunkt antichristlicher Apologetik. Münster etc., 2008 [рец.: *Freund*. 2012]; *Heyden K.* Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix // *ZAChr*. 2009. Bd. 13. N 2. S. 204–232; *Freund S.* [Rez.:] Franz Hasenhutl: Die Heidenrede im «Octavius» des Minucius Felix // *Gnomon*. Münch., 2012. Bd. 84. H. 5. S. 407–412; *Schubert Chr.* Minucius Felix «Octavius»: Übers. und Kommentar. Fr. i. Br., 2014. (Kommentar zu frühchristl. Apologeten; 12).

А. Г. Дунаев

