

## СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Раскрываются проблемы восприятия творчества историка С.С. Аверинцева в отечественной историографии. Анализируются различные точки зрения на ключевые концепты его мысли (язык, традиция, наука как служба понимания и др.). Особое внимание уделено дискуссионным вопросам вокруг наследия ученого. Делается вывод о существовании в литературе двух подходов – апологетического, представленного христианскими авторами, и критического – «позитивистского». Уделяется внимание особенностям восприятия Аверинцева как общественного явления российским интеллектуальным сообществом.

**Ключевые слова:** Аверинцев; историография; язык; традиция; христианство.

Сергей Аверинцев, будучи выдающимся советским и российским историком культуры, филологом, ученым-энциклопедистом, не мог не стать объектом пристального историографического внимания. Однако, в отличие от многих других ученых, творчество и сама фигура Аверинцева в отечественной литературе наделяются значением, выходящим далеко за пределы сугубо академического контекста. Мы не найдем в литературе большого числа исследований, посвященных собственно научным особенностям его работ – методологическим и иным. Напротив, очень многие работы о нем так или иначе посвящены интерпретации Аверинцева как общественного феномена, и именно в этом контексте содержат анализ характеристик его мысли. Отсюда же следует интерес к Аверинцеву не только в научной литературе, но и в публицистике. Очевидно, что такая историографическая ситуация вокруг наследия известного ученого неизбежно порождает некий дисбаланс между строго научным дискурсом, с одной стороны, и своего рода общественно-политическим мифом (мифом в бартовском смысле – как набором значений, присваиваемых не содержащим их текстам различными идеологиями [1. С. 78–81]) – с другой. Ни коим образом не оспаривая существующие интерпретации, мы попытаемся проследить эту ситуацию на примере одного историографического случая.

В первую очередь, необходимо дать ряд предварительных замечаний, касающихся аверинцевской историографии в целом. На данный момент литература об Аверинцеве насчитывает около 200 публикаций – в это число входят, во-первых, 143 работы, названные в библиографии, вышедшей в 2005 г. в серии «Материалы к биобиблиографии ученых», во-вторых, материалы проведшихся по крайней мере дважды, в 2005 и 2008 гг., Аверинцевских чтений, в-третьих – отдельные работы, как научные, публикуемые начиная с 2005–2006 гг., например, в таких журналах, как «Вопросы литературы» и «Новое литературное обозрение», так и публицистические, опубликованные в том числе в блогах и других интернет-ресурсах.

Следует также учитывать характер этого «корпуса». Здесь мы можем выделить три группы работ, границы между которыми, впрочем, часто довольно условны. Первую из них составляют различного рода справочные издания – словарные, энциклопедические статьи, биографические материалы в сериях «Профессора МГУ», «Кто есть кто в РГГУ» и т.д. и их переиздания, т.е. работы, несущие сугубо информативную функцию.

Вторую группу составляют публицистические работы, которые не касаются деталей научного творчества Аверинцева, а затрагивают в основном проблемы оценки его общественной деятельности, места в научной и общественной жизни России, часто в крайне негативных тонах. В эту категорию работ входят не только журнальные статьи, но и произведения различных сетевых деятелей, блогеров и т.д., например Д. Галковского, К. Крылова и др. Наконец, третью группу составляют работы, которые можно условно назвать «концептуальными». Эти статьи и доклады написаны академическими учеными, такими как О. Седакова, В. Махлин, К. Сигов, А. Доброхотов, Н. Автономова и др. Такие работы касаются ключевых характеристик аверинцевской мысли, и круг затрагиваемых ими проблем достаточно широк, поэтому именно эта группа работ претендует на наиболее глубокий анализ творчества Аверинцева, но вместе с тем во многом и создает тот проблемный характер сложившейся вокруг него историографической ситуации, который мы пытаемся здесь отразить.

В чем же состоит эта проблемность? Во-первых, к историографической ситуации вокруг Аверинцева как нельзя лучше подходят его же собственные слова, сказанные по аналогичному поводу в статье о Хейзинге: «Все эти книги и статьи характеризуются более или менее адекватной и одновременно слишком “имманентной”, недостаточно критической точкой зрения, которая возникает всякий раз, когда исследователь сам находится внутри той же духовной среды и той же историко-культурной ситуации, что и исследуемый мыслитель» [2. С. 169]. Действительно, значительная часть пишущих об Аверинцеве – либо его ближайшие друзья и коллеги, либо «младшие современники», но так или иначе – люди его круга, не склонные в восприятии его творчества ни к какому «пафосу дистанции», что вкуче с культовым статусом Аверинцева (ситуация «культы», сложившегося вокруг некоторых советских интеллектуалов, подробно описана А. Береловичем [3. С. 40]), также существует интереснейший разбор мифов об Аверинцеве, впрочем, сам не свободный от мифологизации [4]), порождает неизбежную односторонность всего написанного и сказанного о нем. Практически все работы об Аверинцеве, написанные в этой среде, носят не критический, а, напротив, апологетический характер, причем часто такая апология вообще не учитывает возможность критического взгляда и становится таким образом тотальной, абсолютной. Критику же Аверин-

цева мы можем найти в основном в публицистике, причем исходит она зачастую от авторов вполне маргинальных – разного рода радикалов, как левых, так и правых, и далека, таким образом, не только от конструктивности, но и вообще от какой бы то ни было адекватности. Еще один род критических публикаций об Аверинцеве, в свою очередь, носит чрезвычайно специализированный и частный характер – речь идет об опровержении или уточнении некоторых спорных положений Аверинцева. С такого рода критикой выступал в 70-е гг., например, Ю.М. Лотман относительно аверинцевской интерпретации одного стихотворения Пушкина. Как пишет К. Крылов, Аверинцев бывал небрежен в обращении с фактами, не относящимися напрямую к основным сферам его деятельности, поэтому появление таких критических статей вполне объяснимо. Однако это ничего не дает в отношении концептуальной критики Аверинцева, и можно утверждать, что настоящее критическое осмысление его методологических и культурфилософских идей еще предстоит.

Во-вторых, «имманентность» пишущих об Аверинцеве связанной с ним культурной ситуации порождает еще одну интереснейшую историографическую проблему. Речь идет о некоем устойчивом образе Аверинцева в современной историографии. На материале отечественной литературы можно отчетливо выделить набор черт, которым определяется этот образ и который с теми или иными вариациями воспроизводят почти все авторы, пишущие о нем; и почти любое исследование об Аверинцеве затрагивает ряд общих тем. Что же это за устойчивые темы?

В первую очередь, это некий особый язык Аверинцева, резко контрастировавший с «мучительно косноязычным» (выражение О. Седаковой – наиболее последовательного исследователя и комментатора творчества Аверинцева, на чьи работы нам еще не раз предстоит ссылаться) временем и являвший пример «забытого богатства русского словаря» и «гармонически сочлененной вольной замечательной русской литературной речи, почти невообразимой в тогдашнем советском «обществоведении»» [5. С. 297]. Казалось бы, стилистические особенности того или иного автора являются его личным делом и не нуждаются в какой бы то ни было исследовательской проблематизации, и в случае Аверинцева так бы оно и было, если бы тема своеобразия аверинцевского языка не смыкалась с еще двумя очень важными, практически магистральными в литературе темами. Во-первых, подразумевается, что косноязычие официальной советской идеологии делало совершенно невозможным какой-либо разговор по существу, и Аверинцев на своем абсолютно несоветском языке смог этот разговор начать; отсюда следует первая из двух тем – коммуникативный, адресный характер аверинцевского знания. Во-вторых, если вдуматься в слова о невозможности в советском дискурсе «гармонической русской литературной речи», можно заметить, что они, в числе прочего, подразумевают идею некоей утраченной традиции русской культуры, и здесь мы выходим на вторую важнейшую тему – образ Аверинцева как «медиума», посредника между культурой Серебряного века (как последнего по времени пе-

риода существования этой традиции) и современной ему действительностью (впрочем, идея культурного посредничества Аверинцева имеет и более широкие импликации, о которых ниже). Именно эти две темы во многом и определили образ Аверинцева в отечественной историографии.

Итак, что же означает применительно к Аверинцеву «адресность» его работ? Подразумевается, что научное творчество Аверинцева имеет радикальное отличие от творчества большей части других академических гуманитариев – оно является не просто приращением знания, но несет некие экзистенциальные, выходящие за пределы академического контекста смыслы. Смыслы эти, естественно, не могут существовать без адресата и актуализироваться вне коммуникативного, диалогического измерения. Отсюда же, на наш взгляд, следует еще одна черта творчества Аверинцева, также постоянно фигурирующая в литературе о нем, – его «междисциплинарность», невозможность однозначного определения предметной области Аверинцева («Кто он? Классический филолог, философ культуры, исследователь религиозно-богословской проблематики, представитель общей герменевтики, поэт? Невозможно однозначно ответить на эти вопросы» [6. С. 280–281]) – нам представляется, что понимание науки как способа смыслопорождения неизбежно должно сопровождаться пафосом отмены дисциплинарных «границ» и создания некоего целостного знания. Вернемся, однако, к проблеме адресности. Так как говорить об адресате имеет смысл только в ситуации диалога, таким диалогом предстает и творчество Аверинцева, причем диалогом двоякого рода – ученого с изучаемой им культурной реальностью и этой реальности – посредством ученого – с современной публикой. Интересно, что интерпретация Аверинцева как медиума характерна уже для самых ранних работ о нем. Важнейшей в такой ситуации является идея понимания, выражаемая Аверинцевым как «способность понять другого человека, не превращая его ни в поддающуюся исчислению вещь, ни в отражение собственных эмоций», и именно такому пониманию, по О. Седаковой, учат работы Аверинцева, причем урок этот «не только интеллектуальный, но и экзистенциальный» [7. С. 49]. Историческое знание, как следует из этой логики, ценно не само по себе, а в зависимости от того, что оно может дать нам сегодняшним; таким образом, ценность аверинцевского знания в том и заключается, что советскому читателю оно дало смысловую перспективу, которой советское обществоведение со своими бессодержательными идеологическими штампами дать не могло, как не могло ее дать и сциентистски понимаемое, безадресное знание, «крайний позитивизм», бывший, по Седаковой, наряду с аверинцевским, одним из способов сопротивления «ритуальному, жреческому языку» официальной идеологии. Таким образом, научное творчество Аверинцева действительно оказывалось «адресным» – отвечало на конкретные запросы общества, причем запросы мировоззренческие, «инонаучные».

В этом контексте становятся ясными импликации, сопровождающие и вторую устойчивую тему аверинцевской историографии – диалог с традицией. Аверинцев предстает не просто ученым-просветителем (здесь

его труды в жанре энциклопедической статьи изящно ставятся в один ряд с энциклопедией Дидро и д'Аламбера), открывающим совершенно новые для советского читателя культурные горизонты, как, например, в рецензии А. Зубова на «Поэтику ранневизантийской литературы» [8. С. 33]. «Поэтика», как пишет О. Седакова, стала *миссионерским актом*. Чтобы представить себе, чем для тогдашних советских интеллектуалов был Аверинцев, достаточно привести лишь одно из многих характерных высказываний о нем: «На пространстве бывшего СССР... “явление Аверинцева” воспринялось как чудо. ...Благо, методологию “работы с чудом”... подсказал сам С.С.: ...Чудо, по С.С. Аверинцеву, есть такое нарушение нормы, которое преподано людям свыше как урок» [4. С. 267–268]. Мы, возможно, не отступим далеко от задаваемого этим фрагментом контекста, если скажем, что образ Аверинцева наделялся если не прямо мессианскими чертами, то во всяком случае неким совершенно особым «учительским» статусом. А вот для контраста высказывание на эту же тему от интеллектуалов сегодняшних: «Мне, как человеку, отстоящему от Аверинцева и его читателей-современников как минимум на поколение, трудно было понять, в чем состоит величие его книги о византийской литературе (имея в виду, что я не византист и специальные вопросы из этой области интересовать меня не могут). Потребовалось отдельное усилие по реконструкции, чтобы понять, что книга Аверинцева говорила о западных источниках восточного христианства, чем делала и без того популярную тогда среди интеллектуалов православную тематику еще более интересной. Можно сказать, что Аверинцев легитимировал для интеллектуалов-западников обращение к православию, т.е. своевременно отвечал на обращение общества к поиску религиозных, т.е. сугубо личных, путей для решения встающих в жизни этических вопросов» [9]. Мы не беремся сейчас судить, насколько точна именно такая интерпретация ситуации вокруг аверинцевских сочинений, однако главное, на наш взгляд, здесь схвачено верно – мы ничего не поймем в отношениях Аверинцева с его читателями и в сложившемся образе ученого, если не будем учитывать христианский контекст этих отношений и этого образа.

По свидетельству О. Седаковой, лекции и статьи Аверинцева 60–70-х гг., составившие позднее основу «Поэтики», привели в церковь очень многих представителей советской интеллигенции. При том что позднее, с конца 80-х, Аверинцев стал напрямую работать в жанре христианской проповеди, такое массовое обращение было вызвано именно его научным творчеством. Нам представляется, что объяснение этого феномена достаточно просто. В условиях советского идеологического диктата (при относительно мягком по сравнению с предыдущими десятилетиями политическом режиме) совершенно естественным было обращение к религии части образованного общества. Так как говорить открыто на эти темы в тогдашних условиях не представлялось возможным, а отношения немногочисленной православной иерархии с ее паствой были весьма сложными (см. статью Аверинцева «Мы и наши иерархи»), советские интеллектуалы находили духовного авторитета именно в лице Аверинцева, который,

во-первых, вещал от лица филологии – науки, крайне далекой от орбиты официальной идеологии, во-вторых – говорил абсолютно нессоветским языком, что в этой ситуации значило говорить языком, *адекватным предмету*, но главное – сообщал о христианских ценностях, знание которых в среде оторванной от религиозной традиции советской интеллигенции действительно воспринималось как нечто невероятное, как в буквальном смысле чудо. Ниже мы увидим, до чего были склонны тогдашние слушатели и читатели Аверинцева воспринимать транслируемое им знание как форму скрытой проповеди, произносимой своего рода эзоповым языком, при том что речь ведь шла о «всего лишь» некоторых особенностях ранневизантийской культуры.

Приведем здесь два свидетельства подобного восприятия аверинцевских текстов. Первое – от той же О. Седаковой, речь идет о статье «На перекрестке литературных традиций», вошедшей позднее в «Поэтику ранневизантийской литературы», где Аверинцев противопоставляет опыту свободного гражданина античного полиса опыт политической несвободы подданного восточных деспотий: «Современник Аверинцева мгновенно мог опознать, в какой из двух этих ситуаций проходит его жизнь» [С. 15]. Второе, о той же работе: «Статья начинается с известных вещей, она сравнивает византийский гуманизм с античным мироощущением. Но в этой статье, написанной о проблемах византийской культуры, советский интеллигент узнавал себя и, читая ее, понимал, что она написана не только для него, но и про него» [10. С. 280–281]. Как видим, творчество Аверинцева действительно воспринималось его аудиторией в первую очередь как отражение ее собственных поисков и чаяний; представляется, что приведенные фрагменты более или менее отражали общее умонастроение, и здесь мы вплотную подходим к казусу, из удивления перед которым и родилась эта статья.

Образ Аверинцева как некоего проповедника или миссионера нового типа, сообщающего посредством научных текстов нравственные, экзистенциальные и другие истины христианства, является одним из самых устойчивых в литературе о нем. Однако вот что читаем в некрологе Аверинцеву, написанном М.Л. Гаспаровым, его коллегой и одним из ближайших друзей: «Стало общим местом утверждать, что в книге “Поэтика ранневизантийской литературы” заглавие было маскировочным и что на самом деле речь в ней шла не о поэтике, а о духовности, и не о византийской, а христианской. Это не так: Аверинцев очень хорошо знал разницу понятий и в книге о поэтике писал именно о поэтике – конечно, во всех ее соотношениях со смежными областями культуры» [11. С. 225–226]. Таким образом, мы можем видеть нечто вроде полемики между Гаспаровым и группой, условно говоря, христианских авторов (из которых наиболее ярким является О.А. Седакова, тоже одна из ближайших друзей и, если угодно, сподвижников Аверинцева и автор следующего определения аверинцевского мировоззрения – «новый христианский гуманизм») по вопросу о том, была ли все же «Поэтика» проповедью нового типа или строго научным текстом. Наиболее очевидный ответ из приходящих в голову наблюдателя, стоящего в стороне от культурной ситуации, в которой возник этот спор, –

она была и тем и другим; однако здесь нас интересуют не возможные пути разрешения этой проблемы, а скорее сам контекст, в котором этот спор оказался возможен.

Гаспаров, друг и коллега Аверинцева по Институту мировой литературы, опубликовавший, к примеру, что-то вроде сборника его афоризмов, родившихся из частных бесед, вообще весьма интересен в контексте аверинцевской историографии. А. Берелович и О. Серебряная упоминают Гаспарова наряду с Аверинцевым в связи с ситуацией «культы личности», сложившейся вокруг некоторых советских интеллектуалов. Серебряная прямо говорит, что в последние годы в российской гуманитарии на смену культу Аверинцева пришел культ Гаспарова и его сочинения также становятся ответом на выходящие за пределы академического дискурса потребности интеллектуального сообщества. О. Седакова же, напротив, противопоставляет две эти фигуры – выше мы приводили ее выражение: «крайний позитивизм» – это было сказано именно о Гаспарове. Вот как в оригинале выглядит этот фрагмент: «Одним из видов сопротивления ритуальному “жреческому” языку идеологии была попытка противопоставить ему научную, позитивную строгость, по образцу точных наук. ...К крайнему позитивизму, количественному методу пришел М.Л. Гаспаров» [7. С. 40]. И если, по Седаковой, язык Аверинцева был языком «человеческого знания о человеческом», то Гаспаров и другие представители «позитивистского» направления в общественных науках (в их числе Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Б.А. Успенский) стремились к разработке «строгого языка описания, сциентистского метаязыка, мало доступного профану – и совсем не доступного идеологической цензуре». Однако противопоставление Аверинцева и Гаспарова актуально не только для авторов, стоящих на позициях христианского гуманизма, но и для противоположной стороны в дискуссии; мы затрудняемся как-то обозначить эту сторону, но следуя за христианскими авторами, условно назовем ее «сциентистской». Например, ученица Гаспарова Н.С. Автономова в книге «Открытая структура» проводит своего рода сравнительный анализ воззрений Аверинцева и Гаспарова на природу научного знания. В частности, тому факту, что в то время как ссылки на Аверинцева присутствуют в самом широком круге отечественной литературы (в частности философской – книга в целом посвящена взаимодействию филологии и философии в отечественной науке XX в.), на Гаспарова почти не ссылаются за пределами области стиховедения, она находит следующее, хотя, по ее словам, и не окончательное объяснение: «Аверинцев заменил одну идеологию – окружавшую и трубившую в уши, – другой, привлекательной, связанной с религиозными формами духовности. Гаспаров не предлагал никакой новой идеологии, он казался суше и скучнее» [12. С. 303]. Еще одна характеристика Аверинцева, на этот раз парадоксально близкая к лексике христианских авторов: «Манера его общения с публикой была такова, что Аверинцев (не по своей воле, подчеркивает Гаспаров!) вел, манил людей туда, куда они могли войти только верой, но не знанием: это было приобщение тайнам» [12. С. 304]. Основное же различие между по-

зициями двух ученых Автономова видит в следующем. Гаспаров считал ситуацию *непонимания* важнейшей и продуктивной в культуре, и отсюда принципиальное предпочтение позиции взгляда со стороны, сопряженной с широким технологическим инструментарием и разработкой способов формализации гуманитарного знания, отсюда же достаточно жесткая критика (более жесткая, чем соответствующие пассажи у Аверинцева) Бахтина, догматизирующего, по Гаспарову, идею диалога. Аверинцев, в свою очередь, как автор определения «служба понимания» верит, что понять другого человека, не превращая его ни в поддающуюся исчислению вещь, ни в отражение собственных эмоций, можно при помощи обратных процедур – «интимного» отношения к предмету, возможного благодаря укорененности познающего в той же традиции, в которой родилось познаваемое. Впрочем, Автономова признает, что между этими позициями не может быть непримиримого антагонизма – Гаспаров и Аверинцев, по ее словам, никогда не полемизировали, а это значит, что оба метода не исключали, а скорее дополняли друг друга. В целом же Автономова видит в этой дилемме: с одной стороны, адресное, наполненное смыслами, опирающееся на традицию знание Аверинцева, с другой – «технократическое», опирающееся на строгие методы и поиск объективных закономерностей, устраняющее субъект знание Гаспарова – «напряженный расклад разных путей и шансов культуры, предоставленных ей на обозрение и размышление о том, каким путем идти дальше» [12. С. 308].

Итак, выше мы увидели что-то вроде противостояния двух традиций в аверинцевской историографии – условно говоря, «христианской», апологетической по своим задачам, и гаспаровской, критической. Для Гаспарова, как мы видели, неприемлема идеологическая трактовка творчества Аверинцева, кроме того, в той же работе он с сожалением упоминает, что рационалистический пафос аверинцевских книг, статей и лекций (а это именно то, что было ценно для Гаспарова в наследии ученого) был мало кем воспринят. Христианские авторы вовсе не игнорируют рационалистические мотивы в его творчестве, но главное для них все же другое – та духовная пища, которую Аверинцев смог дать нуждавшемуся в ней обществу.

Ситуация, обрисованная выше, нуждается в ряде пояснений и замечаний. Во-первых, мы весьма условно обозначили названные выше подходы как «традиции» – если понимать под историографической традицией некую группу авторов, исследующих какой-либо вопрос исходя из одних и тех же методологических или мировоззренческих позиций, то применительно к историографии Аверинцева можно говорить только о христианской традиции – она насчитывает большое количество текстов, многие из которых были опубликованы в сборнике «Личность и традиция. Аверинцевские чтения», в основном состоящем из работ апологетического характера, написанных с позиций христианского гуманизма. В свою очередь число критических текстов об Аверинцеве значительно меньше и, на наш взгляд, недостаточно для полноценного осмысления «феномена Аверинцева». Во-вторых, ограниченный объем журнальной статьи вы-

нуждает нас сосредоточиться на конкретной историографической проблеме, и поэтому многие ценные тексты, прямо не касающиеся описанной выше дихотомии, не были упомянуты.

Кроме того, необходимо пояснить, в чем нам видится недостаточность подхода, представленного христианскими авторами. Во-первых, их работы чаще всего представляют собой апологию Аверинцева в целом, часто со ссылками на различные биографические обстоятельства и «программные» заявления ученого, и почти никогда не содержат анализа конкретных текстов. Во-вторых, что более важно, эти работы часто тематизируют те стороны творчества Аверинцева, которые в достаточной степени были отрефлексированы им самим (а таковы и «адресность», и «традиция», и

«служба понимания»), в то время как нам представляется, что более продуктивно было бы (перефразируя сентенцию из «Поэтики») исследовать не то, что знает о себе он сам, а скорее то, что можем знать о нем мы. В целом же, приведенные в начале статьи слова о Хейзинге, как нам кажется, применимы в первую очередь именно к христианской группе авторов. Все это не меняет ценности и точности многих суждений, высказанных этими авторами. И все же, как нам видится, именно критический научный анализ конкретных идей и подходов Аверинцева, вычитываемых из конкретных текстов, позволит конвертировать безусловно привлекательный образ адресного, человечески-ориентированного знания в умопостигаемый и повторимый научный метод.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М. : Прогресс, 1989.
2. *Аверинцев С.* Культурология Йохана Хейзинги // Вопросы философии. 1969. № 3.
3. *Берелович А.* О культе личности и его последствиях // НЛЮ. 2005. № 76.
4. *Новикова М. С.С.* Аверинцев. Мифы и миссия // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев, 2005.
5. *Малахов В.* К характеристике стиля Сергея Аверинцева: артикуляция нюанса // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев, 2005.
6. *Горский В.* Читая С.С. Аверинцева: Киевская Русь как феномен религиозно-философской культуры // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев, 2005.
7. *Седакова О.* Сергей Сергеевич Аверинцев: к творческому портрету ученого // Сергей Сергеевич Аверинцев, 1937–2004 / сост.: Н.П. Аверинцева и др. М. : Наука, 2005. 170 с.
8. *Зубов А.* Ключ к древней культуре // Знание – сила. 1980. № 12.
9. URL: <http://www.polit.ru/article/2009/03/23/sergasp/>
10. *Меерсон-Аксенов М.* Сергей Аверинцев: проповедь христианской человечности // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев, 2005.
11. *Гаспаров М.Л.* Памяти Сергея Сергеевича Аверинцева // Вестник древней истории. 2004. № 4.
12. *Автономова Н.* Открытая структура. М., 2009.

Статья представлена научной редакцией «История» 7 ноября 2012 г.