

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

ТЕКСТ И ТРАДИЦИЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ В БИБЛИОЛОГИИ

И.С. Вевюрко

Московский авиационный институт
Волоколамское шоссе, 4, Главный учебный корпус, Москва, Россия, 125871

В статье рассматривается актуальная в эпоху кризиса идентичности тема взаимодействия нормативного для культуры текста (на примере библейского текста) и традиции, воспроизводящей текст. На нескольких примерах из истории Библии показано, что текст и традиция неразрывно связаны друг с другом феноменом «герменевтического круга».

Ключевые слова: библиология, герменевтика, теология, компаративистика, религиозная философия.

Сопоставление разных вариантов одного и того же текста может показаться неосведомленному человеку занятием, во-первых, скучным, а во-вторых, бессмысленным. Но в действительности оно приносит немалую пользу исследователям любых аспектов культуры. Текстология изоощряет ум, углубляет понимание предмета гуманитарных наук, прививает вкус к точным умозаключениям на основе порой очень мелких деталей.

На практике же она позволяет лучше понять развитие традиций, остающихся весьма влиятельными по сей день. Имея дело с предметами, как правило, являющимися результатом творческого вдохновения, — имеющего, с религиозной точки зрения, духовное начало, — исследователь Библии никогда не должен забывать о связи своей науки с ее философской основой. Для автора настоящей статьи комплекс обычных при работе над религиозным текстом методологических предпосылок преломляется через известное утверждение В. Гумбольдта о развитии слова «из мирозерцания», а не наоборот [5. С. 81] и установку Х.-Г. Гадамера на восстановление в герменевтическом дискурсе «момента традиции» [2. С. 335]. Новейшие исследования в области философии языка показывают, что деятельностная трактовка вербальных актов имеет большие перспективы [1. С. 151]; что же касается «традиционализма» Гадамера, ему еще только предстоит пройти осмысление и эмпирическую проверку в нашей науке. Ниже будет ясно, как именно эти идеи влияют на конкретную работу над Библией.

В данной статье пойдет речь преимущественно о Ветхом Завете. Специалисты знают несколько версий этой книги, создававшейся на протяжении не одно-

го столетия. Различия в деталях, кодифицированные и классифицированные библеистами, превращаются в ценные свидетельства непростой судьбы священного текста. В XX в. Кумранские открытия (начиная с 1947 г.) показали, что вариативность библейских текстов, — как отдельных редакций, так и целых собраний (канонов), — была нормой для Палестины накануне новой эры; при этом все возможные варианты относились к одной текстуальной реальности, общие черты которой определялись, во-первых, корпусом Пятикнижия, во-вторых, общераспространенными писаниями пророков, в-третьих, проблематикой религиозно-философской «литературы премудрости» (1).

Современные исследователи, как правило, отказываются от поисков «первоначального текста» (Urtext в терминологии европейских библеистов), стоящего за множеством редакций. Но это не означает, что такого текста не было. Скорее, речь идет о том, что у текстолога принципиально не хватает информации для того, чтобы восстановить его с достоверностью. Когда говорится о том, что «по мнению некоторых ученых, существовал не один оригинальный текст, а несколько» [10. С. 16], и что «различные текстовые традиции... находились в обращении равноправно» [12. С. 51], это не должно порождать в нашем сознании аберрацию релятивизма. Все разночтения, имеющиеся в основных изводах библейских книг, являются разночтениями *на фоне* общего контекста, без которого не имело бы смысла и рассуждать о них. Несмотря на то что наличие Urtext'a в конкретный исторический период, предшествующий появлению известных нам редакций, не может быть аподиктически доказано, «известные нам текстологические данные указывают в направлении одного оригинального текста» [10. С. 163], и потому его существование асерторически достоверно (2).

Но что представляют собой сами разночтения в большом и едином библейском тексте? Необходимо разделить их на три основные группы: ошибки, чтения и смысловые отличия. Ошибки представляют собой ненамеренные повреждения текста, например, в ходе переписывания, закрепленные дальнейшим развитием локальной текстовой традиции; устранением таких недостатков начали заниматься еще античные грамматики, подвергавшие критической редакции поэмы Гомера [8. С. 98]. Чтения — это результат неоднозначности приемов записи текста, например сходства букв *йод* (י) и *вав* (ו) в древнееврейском алфавите, из-за которого возможна путаница в окончаниях 1-го и 3-го лица. Такие чтения следует отличать от ошибок по той причине, что часто установить исходное не представляется возможным. Кроме того, если ошибка редко имеет фатальное значение для контекста той фразы, в которой она допущена, то чтение может коренным образом поменять смысл целого фрагмента: пример такого рода — кумранская запись книги пророка Исаии (1QIs), где атрибуты Бога переносятся на его помазанника благодаря замене окончаний *йод* стандартной масоретской версии (3) на окончания *вав* (Ис. 51:4,5). Учитывая, что этот манускрипт является древнейшим (он древнее масоретского на 1000 лет), его чтение гипотетически может быть первичным [13. С. 169]. Наконец, отличия третьего рода — смысловые — представляют собой принципиальные расхождения, связанные с изменениями текста или внесением/

изъятием из него целых фрагментов. Эти особенности также указывают на различные традиции: не просто в записи, но в интерпретации текста.

Сознательные изменения священного текста — равно как и псевдоэпиграфы, вроде знаменитого «Константинова дара», — в древности совсем не обязательно воспринимались теми, кто совершал их, как прямые подлоги. Общим принципом подобных манипуляций могло быть убеждение: «так должно было быть», когда текст в его первоначальном виде представлялся как *уже* испорченный, когда устное предание могло стать основанием для восстановления *утраченного*, по мнению автора интерполяции, фрагмента, или целой книги. Вместе с тем это не означает, что поиск действительно первоначального варианта, крайне важного для истории религии, не может быть плодотворным. Не следует бояться говорить об искажениях в случае смысловых расхождений «текстуальных семейств», как называет современная наука эти свидетельства различных религиозных традиций. Напротив, остается в силе правило, согласно которому «бессознательным изменение текста признается только тогда, когда исчерпаны все возможности объяснить изменение в тексте сознательными, целенаправленными намерениями автора, редактора или переписчика» [4. С. 39]. Это правило выражает, на наш взгляд, высокое доверие к традиции, ее сознательному и, по-своему, самокритичному становлению.

Таким образом, говоря о традициях, мы подразумеваем под ними способы сохранения и передачи коллективной памяти, где «согласованные версии прошлого... устанавливаются посредством коммуникации» [7. С. 12]. И наиболее плодотворную тему для нас, если мы ставим перед собой задачи религиозноведческого плана, представляют именно смысловые оттенки в передаче библейского текста. Прежде всего следует установить, какие из этих особенностей поддаются систематизации с достаточной научной обоснованностью, а какие — нет. Проведенная их систематизация позволит выделить и реконструировать интенции той среды, которая породила те или иные варианты текста. Если они могут быть объяснены, хотя бы частично, развитием учения той религиозной общины, которая хранила и воспроизводила текст (иудейской, самаритянской, христианской), тогда работа подойдет вплотную к проблеме *традиции*.

Разумеется, подобные компаративные исследования проводились на протяжении XVI—XX вв. много раз. Но, во-первых, они носили преимущественно филологический, нередко также теологический, однако практически никогда не религиозноведческий характер. Во-вторых, они чаще касались греческого и самаритянского текстов Библии, чем масоретского, который после XVI в. без достаточных оснований считался на Западе совершенно аутентичным.

В чем же особенности религиозноведческого подхода и в чем причина пересмотра отношения к масоретской версии Ветхого Завета в последнее время? Теология, как правило, во внешней для нее области занимается исследованиями, называемыми апологетическими. Для христианских теологов на протяжении долгого времени основной задачей в библиологии была защита принятого ими канонического текста Библии: у католиков это Вульгата, переведенная с немного рецензированной масоретской версии, у протестантов — прямые переводы с еврейского на новоевропейские языки, у православных — Септуагинта. Мы не боимся погр-

шить против истины, предположив, что и деконструкция библейского текста в духе Бультмана вызвана желанием оправдать изменения в догматике.

Когда исследователя-теолога интересует *внутренняя структура* традиции, которую он изучает, пусть и с апологетической целью, он становится на путь религиоведа. Так, религиоведческим является тезис крупнейшего русского библеиста начала XX в., согласно которому «главнейшие „богословские“ разногласия еврейского и греческого текстов [Ветхого Завета — И.В.] касаются собственно мессианского содержания» [3. С. 45].

Надо заметить, что данная гипотеза так и не была проверена на основе систематического разбора всего огромного материала, который предоставляют Ветхий Завет в его древнейших версиях и его литературное окружение. Впрочем, отдельные исследования проводились и получали на основании глубокого текстологического анализа твердые свидетельства «развития масоретского текста по пути национально понимаемой мессианской идеи» [13. С. 233]. Не было предпринято, однако, всестороннего изучения проблемы *идейных* расхождений двух библейских изводов, что объясняется, очевидно, необъятностью материала, на основании которого эти расхождения могут быть установлены с точностью. Дальнейшая работа в этом направлении, несомненно, является перспективной.

Помимо различий в трактовке мессии как спасителя народов или как, по преимуществу, спасителя и вождя народа израильского, есть и другие примечательные особенности, некоторые из которых труднее поддаются систематизации, а другие легче. К первым относится, например, восклицание 4-го стиха 21-го псалма (4):

ואתה קודש יושב תהלות ישראל

Но Ты, Святой, живешь среди славословий Израиля (Масоретская псалтирь).

Σὺ δὲ ἐν ἁγίῳ κατοικεῖς, ὁ ἑπαῖνος Ἰσραηλ.

Ты же во святом живешь, Хвала Израиля! (Греческая богослужбная псалтирь).

Имеются и другие варианты этого стиха: так, основные редакции Септуагинты дают чтение «ἐν ἁγίοις» (во святых), которое и приведено без оговорок в штутгартском издании 1979 г. Однако П.А. Юнгеров, в своем переводе греческой псалтири следующий славянскому чтению «**во святѣмъ**», справедливо указывает на то, что ее «церковный текст», которым он пользовался, сходен с древнейшей латинской версией (Vetus Latina), и потому «можно думать, что... установлен в первые века христианской эры» [6. С. VII].

Действительно, Vetus Latina в данном случае дает чтение, точно соответствующее приведенному нами для сравнения с масоретским: «**tu autem in sancto habitas Laus Israhel**». Чем, однако, может быть примечательно это расхождение в переводах? По-видимому, перед нами варианты, относящиеся к разным текстовым «семействам»; причем источники основных кодексов Ветхого Завета, которым следует штутгартское издание, соотносимые с редакциями Оригена и Лукиана, могли быть в этом случае, не затрагивающем сущности веры, намеренно приведены в соответствие по смыслу (хотя и не точно грамматически) с иудейским текстом (5). Тогда богослужбная греческая псалтирь и следующие за ней

латинский и славянский тексты представляют не искаженный перевод с еврейского, — последнее маловероятно ввиду достаточной простоты этого стиха, — но свидетельство другого варианта данного восклицания, которое звучало бы так:

ואתה בקדש יושב תהלה ישראל

«Жить во святом» в терминологии Ветхого Завета означает пребывать в храме (ср. Пс. 77: 69 и мн. др.). Псалом 21-й повествует о скорби человека, оставленного Богом. Это утренняя молитвенная песнь, она не имеет явной исторической локализации. После разрушения Иерусалимского храма в 70 г. н.э. слова, упирающиеся на то, что «Хвала Израиля» живет именно в храме, могли быть сочтены лишними, даже соблазнительными для народа, лишнего храма в то самое время, когда «еретики»-самаритяне продолжали приносить жертвы на горе Гаризим. В то же время для христиан, которые изначально утверждали, что «Всевышний не в рукотворенных храмах живет» (Деян. 7:48), стих Пс. 21:4 приобрел уже другое значение: в толкованиях некоторых отцов церкви это «небесный... храм Господень» [6. С. 26].

В целом 21-й псалом имел в глазах последователей Христа значение мессинское: он повествует о том, как Сын Божий промыслительно был оставлен Отцом, чтобы понести страдания за людей. Иудейское же прочтение псалма не преминуло бы лишним раз подчеркнуть, что только в единстве с избранным народом, где бы он ни находился, возобновляется и общение с Богом. Подтвердить или опровергнуть версию о редакции псалма после катастрофы 70 г. могли бы только более ранние рукописи на еврейском языке, подобные найденным в Кумране; однако мы и не претендуем на то, чтобы уличать в подлоге книжников ямнийского собора (6). Удовольствуемся тем, что достигнутое здесь признание аутентичности греческого чтения — достаточно твердый результат, который *может служить* указанием на целую традицию, отличную от масоретской. Для установления такой традиции требуется систематизация разрозненных данных, подобных приведенному выше примеру.

Но между различиями основных библейских изводов есть и те, которые образуют явную и преднамеренную систему даже при поверхностном взгляде на них, тем самым давая богатый материал для более предметного разговора о взаимоисключающих традициях передачи текста. Прежде всего, это хронология жизни патриархов (прародителей человечества), непосредственно производящая разницу в иудейском и христианском летоисчислениях «от сотворения мира». Существенные различия по этому вопросу замечаются между тремя основными вариантами Ветхого Завета: Масоретским текстом, Септуагинтой и Самаритянским Пятикнижием (7). Так, согласно еврейскому варианту, от сотворения мира до потопа прошло 1655 лет, согласно греческому — 2242 года, и согласно самаритянскому — 1307 лет; после потопа до исхода Авраама из Месопотамии соответственно 367, 1245 и 1015 лет. Объясняя подобные различия, невозможно оставаться на почве теории «текстуальных традиций», которые до начала новой эры якобы «находились в обращении равноправно» [12. С. 51]. Когда в трех рукописях, принадлежащих к IV, XI и XII векам (такова датировка Синайского, Ленинградского ко-

дексов и свитка Абиши), при совершенно идентичной, за исключением ряда тонких расхождений, сюжетной линии наблюдается такая хронологическая разногласия, ее следует отнести на счет сознательной работы справщиков, а не случайности в развитии текста. Итак, из трех ветхозаветных изводов как минимум два грешат против первоначальной хронологии книги Бытия.

Здесь мы оставляем текстологию и переходим на почву религиоведческого изучения традиций. Все три общины — хранительницы текстов — имели мотивы для изменения хронологии «под себя». Хронология Септуагинты, принятой христианами, показывает, что от сотворения мира до рождения Иисуса Христа минуло примерно 5500 лет, что соответствует древнему преданию, согласно которому пришествие мессии должно быть в середине VI-го тысячелетия, соответственно середине 6-го дня творения, когда согрешил Адам (8). Летоисчисление, приводимое иудейским текстом, настолько тесно связано с числовой символикой, что некоторые ученые называют его полностью «схематическим» и полагают, что «внутренние хронологические несоответствия Масоретского текста и его расхождения с другими традициями открывают пути к реконструкции первоначальной несхематической хронологии» [15. Р. 122]. Наконец, о самаритянах сообщается, что они «исповедуют мессию... который имеет выступить для обращения к истинной вере всех народов через 6000 лет от сотворения мира; он выше Моисея, но должен умереть» [3. С. 654]. Изменение хронологии в сторону ее сокращения могло быть единственным средством для этой общины, сохранявшей большую политическую активность в первые века новой эры, избежать идеологической катастрофы ввиду того, что обещанный мессия не пришел или претенденты на его роль оказались нерелевантны.

Наряду с вопросом о мотивах следует поставить еще вопрос о возможности. Могли ли христиане изменить хронологию книги Бытия? Делать это имело смысл только в первые века христианской эры, когда а) продолжалась полемика с иудаизмом, б) количество общин и списков Библии в этих общинах не было велико, в) можно было ожидать конца земной истории согласно буквальному пониманию формулы 1 день = 1 тысяча лет (ср. Пс. 89:5 и 2 Пет. 3:8), т.е. шесть дней творения соответствуют шести тысячелетиям изгнания из рая. Но, во-первых, на протяжении трех веков гонений церковь не имела никакой возможности централизованно изменить все рукописи Библии; во-вторых, после издания редакций Оригена и Лукиана, призванных скорректировать Септуагинту по еврейскому тексту, дальнейшее редактирование становилось рискованным; и наконец решительное доказательство того, что христиане уже апостольского века читали библейскую хронологию по версии Септуагинты — это их пресловутый «эсхатологизм», ярко выведенный в исследованиях ряда ученых XX в. Если христиане ждали скорого конца света именно потому, что для них *уже минуло* 6,5 тысяч лет, — в соответствии с общими палестинскими представлениями, как видно и на примере самаритян, — то абсурдно предполагать, что они лишь задним числом обнаружили несоответствие своих чаяний годам жизни патриархов.

Естественнее всего, напротив, предположить, что последователи Христа именно потому и приняли его с готовностью за мессию, что его пришествие совершилось *ко времени*; это также причина необычайного расцвета мессианских

движений в ту эпоху. Они гораздо удобнее могли бы приспособить свои воззрения на божественного учителя к данным из Ветхого Завета, чем текст последнего — к этим воззрениям. Сами же они были убеждены, что привел в соответствие то и другое Господь. Иудеи I в. ждали мессию с большой готовностью, что ясно из «Иудейской войны» и последовавшего через несколько десятилетий восстания Бар Кохбы. На вопрос о том, имели ли старейшины иудейской общины возможность изменить хронологию книги Бытия, следует ответить утвердительно. Уже упоминавшийся собор в Ямне, на котором был установлен еврейский канон Библии, был созван после катастрофы 70 г. с разрушением храма и гибелью вождей народа. Мудрецы, уже склонявшиеся к символизму в прочтении многих исторических мест Писания, могли счесть отодвигание сроков прихода мессии полезным и спасительным. Но веру в 6000 лет нельзя было отменить приказом; поэтому вскоре появляется Бар Кохба. Одновременно с этим раввин Акиба произвел реформу иудаизма, узаконивая прочтение каждой буквы (и, тем самым, каждой цифры) Писания в символическом ключе [14. Р. 307].

Наконец, что касается возможности для самаритянских книжников внести изменения в текст Бытия, едва ли она может быть подвергнута сомнению, учитывая локальный и замкнутый характер самаритянской общины. Впрочем, исследования хронологических рядов Септуагинты и Масоретского текста велись уже с XVI в., а весьма полные обзоры результатов на русском языке были представлены в середине XIX в. [9; 11]. Для нас важно на примере этой проблемы показать, что библейский текст не может интерпретироваться вне традиции, его содержащей, а сравнительный анализ нескольких таких традиций может быть плодотворным для его анализа.

Для большей полноты картины имеет смысл привести один красноречивый пример из критики Нового Завета. Современный исследователь П. Борген, основываясь на интертекстуальном прочтении ветхозаветных аллюзий в посланиях апостола Павла, приходит к выводу, что благовестие Павлово не *отменяет* Закон Моисеев, а *восполняет* его. Понадобились четыре века после Мартина Лютера, чтобы германская экзегеза индуктивным путем пришла к выводу, совершенно тривиальному для отцов церкви, которые *знали* об этом из предания. Можно ли говорить о том, что исследование, отбрасывающее традицию, тем самым становится непредвзятым? Еще Платон пронизательно указал на такую особенность письменного слова, как незащитность перед лицом критики. В этом письменность сходна с живописью: «ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же» (9). Отсюда невозможность элиминировать автора из процесса понимания текста. Но кто выступает в роли автора священного текста? Для традиции это Бог, а для внешних — сама традиция. «Тексты, возникшие как осадок предания, признаваемого нормативным, со временем сами сделались нормативными, каноническими. Библия есть собрание текстов, ставших каноническими» [16. S. 7]. После формирования текста предание, даже

изменяясь в истории, все-таки остается стереоскопом, через который только и можно приобрести «объемное» видение текста, приближенное к авторскому. Таков, на наш взгляд, смысл замечания Гадамера: «В начале всякой исторической герменевтики должно стоять... снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней» [2. С. 335].

Таким образом, из герменевтического круга нельзя выйти, но можно находиться в нем, как можно и вне его. Мы находимся внутри герменевтического круга, когда признаем непрерывность религиозной традиции (традиций), задавая лишь вопрос о том, *как* эта непрерывность осуществлялась. Мы ставим себя вне его, когда представляем традицию рядом дискретных исторических моментов, которые воспроизводят некоторые общие признаки, но являются непроницаемыми друг для друга, подобно монадам Лейбница. В таком случае странно было бы надеяться, что для нас они будут более прозрачными, чем друг для друга.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Литература премудрости — условное название ряда книг Ветхого Завета, входящих в число «учительных»: Притчи, Екклесиаст, Иов, Песнь песней, а также не входящих в еврейский канон Сирах и Премудрость Соломона.
- (2) В данном случае мы употребляем термин «аподиктический» в значении «логически принудительный», а «ассерторический» в значении «подтверждаемый опытом», что не противоречит интерпретации этих слов Аристотелем и Кантом.
- (3) Масоретской называется иудейская версия Библии на иврите, получившая нынешний облик после работы в VII—XI вв. писцов-масоретов, разработавших знаки для обозначения гласных букв. Евр. «масора» (מסורה) означает «традиция».
- (4) Здесь и далее нумерация псалмов приводится по Синодальному изданию Библии.
- (5) Впрочем, возможно и другое: слово ἅγιοι может означать «святынище», как в переводе Пс. 67:36, где в еврейском тексте это слово употреблено во множественном числе. В таком случае вариант классических кодексов Септуагинты по смыслу совпадает с богослужебным.
- (6) Ямнийский собор (90-е гг. н.э.) — собрание еврейских книжников в городе Ямнии близ Яффы, определившее канон писания и предания после разрушения Второго Храма.
- (7) Самаритяне — малый народ, считающий себя потомком израильского колена Ефрема. Признают лишь Пятикнижие и, несколько видоизмененную, книгу Иисуса Навина. Библейский текст записывают палеоеврейским письмом, который употреблялся до Вавилонского пленения.
- (8) Соответственно, семь дней творения (первая неделя) служат символическим отражением «недели бытия»; седьмой день равняется «тысяче лет», в продолжении которых воцарится Христос на земле (ср. Откр. 20:6), а вечное Царство Божие — «день восьмой». Отсюда символика числа 8 в христианской культуре.
- (9) Платон. Федр 275d.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Вдовиченко А.В.* Расставание с «языком». Критическая ретроспектива лингвистического знания. — М.: ПСТГУ, 2008.
- [2] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988.

- [3] *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. — М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2002.
- [4] *Лихачев Д.С.* Текстология: краткий очерк. 2-е изд. — М.: Наука, 2006.
- [5] *Постовалова В.И.* Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. — М.: Наука, 1982.
- [6] Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями П. Юнгера. Репринтное издание. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
- [7] *Ретина Л.П.* Образы прошлого в памяти и в истории // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* — М.: Кругъ, 2003.
- [8] *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006.
- [9] *Спасский И.* Исследование библейской хронологии. — Киев: В университетской типографии, 1857.
- [10] *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. — М.: ББИ, 2001.
- [11] Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама. — СПб.: В типографии К. Жернакова, 1844.
- [12] *Ценгер Э.* Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера. — М.: ББИ, 2008.
- [13] *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. — СПб.: Аксион эстин, 2004.
- [14] *Ginzberg L.* Akiba ben Joseph // *The Jewish Encyclopedia.* In 12 vols. / ed. by I. Singer. — New York: Funk and Wagnalls, 1901—1906. — Vol. 1. — P. 304—310.
- [15] *Huges J.* Chronology // *A dictionary of biblical interpretation / Ed. by R.J. Coggins and J.L. Houlden.* — London: SCM Press, 1990. — P. 120—123.
- [16] *Reventlow H.* Epochen der Bibelauslegung. Band I. — München: C.H. Beck, 1990.

TEXT AND TRADITION: THE HERMENEUTICAL CIRCLE IN BIBLIOLOGY

I.S. Vevyurko

Moscow Aviation Institute
Volokolamskoye Road, 4, Main Building,
Moscow, Russia, 125871

The article deals with relations between sacral text and religious tradition maintaining it over the history. The main ancient recensions of the Bible are demonstrating transformations of the former text, and it's not easy to say which of them reflects the original variant. So we find ourselves within hermeneutical circle, where only the comparative critic of traditions is able to give the key.

Key words: bibliology, hermeneutic, theology, comparative study, philosophy of religion.