

Stanisław Mędala

"Rękopisy znad Morza Martwego :
Qumran-Wadi Murabba'at - Masada -
Nachal Chewer", Piotr Muchowski,
Kraków 2000 : [recenzja];
"Komentarze do rękopisów znad
Morza Martwego", Piotr Muchowski,
Kraków 2000 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 39/1, 234-241

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*. Wstępem opatrzył Z.J. Kapera (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu, 5), wyd. 2, The Enigma Press, Kraków 2000, ss. XVI + 510 + XVI tablic; t e n ż e, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu, t. 7), The Enigma Press, Kraków 2000, ss. 503.

W bibliotece odkrytej w jedenastu grotach nad Morzem Martwym zidentyfikowano resztki z ok. 880 rękopisów. Tylko jedenaście zwojów zachowało się w stanie mniej lub bardziej kompletnym, a inne we fragmentach. Około 225 rękopisów reprezentuje 37 ksiąg Biblii hebrajskiej, kilkanaście zawiera przekłady i parafrazy ksiąg biblijnych, a pozostałości z ok. 600 rękopisów reprezentują blisko 150 różnych pism esseńczyków i kręgów z nimi związanych (chasydejczyków, protofaryzeuszy, lewitów itp.).

Drugie wydanie przekładu niebiblijnych rękopisów znad Morza Martwego (1 wyd. w 1996) Piotra Muchowskiego, hebrajsty z Wydziału Orientalistyki i Bałtologii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, zawiera tłumaczenie 320 najlepiej zachowanych rękopisów hebrajskich i aramejskich z biblioteki qumrańskiej (z uwzględnieniem fragmentów z genizy kairskiej), 6 tekstów z Nachal Ce'elim (zarejestrowanych jako 4Q342-346.348), 2 rękopisy z Masady, 21 tekstów z Murabba'at i 10 tekstów z Nachal Chewer (tych ostatnich nie ma w pierwszym wydaniu).

Z przekładem tekstów ściśle związana jest druga pozycja pod nieco mylącym tytułem *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, która zawiera wprowadzenie ogólne i wprowadzenia do poszczególnych pism znad Morza Martwego, Masady, Murabba'at i Nachal Chewer, ale bez objaśnień filologicznych i egzegetycznych, które winny stanowić istotny element komentarza.

Wprowadzenie ogólne pt. *Esseńska wspólnota w Qumran* (s. 13-56), poprzedzone krótkim wstępem (s. 11-12) obejmuje następujące zagadnienia: *Czas istnienia esseńskiej wspólnoty w Qumran, Struktura społeczna wspólnoty, Liczebność wspólnoty, Położenie osiedla, Ceramika, Architektura, Monety, Cmentarz, Esseńczycy na scenie politycznej Judei, Kalendarz, Nowe hipotezy dotyczące Qumran, Teologia i rytuał, Rękopisy qumrańskie a Nowy Testament, Język hebrajski i aramejski rękopisów znad Morza Martwego*. Już z samych tytułów można się zorientować, że wprowadzenie przedstawia stan badań w najbardziej istotnych sprawach związanych z rękopisami, kierując uwagę zwłaszcza na nowsze badania archeologiczne i hipotezy dotyczące Qumran.

Wprowadzenia do poszczególnych pism zawierają na ogół dokładne informacje dotyczące rękopisów, stanu ich badań, treści oraz (przy ważniejszych tekstach) ich interpretacji. Rękopisy qumrańskie P. Muchowski podzielił na osiem grup:

prawne, egzegetyczne, liturgiczne i kultowe, dydaktyczne, parabiblijne, kalendarzowe, apokryficzne i dokumentarne. Podczas gdy informacje dotyczące stanu materialnego i zawartości zwojów na ogół są rzetelne i precyzyjne, w innych sprawach nie brak wypowiedzi o wątpliwej jakości naukowej i poglądów dyskusyjnych. Wątpliwą wartość naukową ma np. informacja, że rękopisy znad Morza Martwego „pozwalają lepiej zrozumieć tło wydarzeń opisywanych w Nowym Testamencie” (s. 50). Ta wypowiedź wprowadza czytelnika w błąd, bo w pismach qumrańskich nie ma nie tylko opisu, ale nawet aluzji do jakiegoś wydarzenia opisanego w Nowym Testamencie. Prawdą jest natomiast, że te pisma pozwalają lepiej zrozumieć tło teologii czy idei religijnych niektórych pism nowotestamentalnych.

W wypowiedziach na temat teologii w pismach qumrańskich wyjaśnienia są zazwyczaj ogólnikowe i bardzo uproszczone, bynajmniej nie odpowiadające aktualnemu stanowi badań pism qumrańskich. Tak np. zamiennie posługiwanie się takimi pojęciami, jak teologia, ideologia, polityka, religia i wierzenia (por. np. ss. 44-54. 71-72. 169-170) dalekie jest od precyzji naukowej. Co więcej, bezkrytyczne opieranie się na wątpliwej jakości opracowaniach zagadnień teologicznych w tekstach qumrańskich prowadzi do braku spójności w przedstawianiu teologii esseńskiej. Tak np. P. M u c h o w s k i bardzo dobitnie i chyba słusznie podkreśla, iż „esseńczycy wierzyli, że wszystko zostało określone przez Boga już w akcie stworzenia” (s. 46 por. s. 170n.). Jednak z tym stwierdzeniem całkowicie sprzeczny jest pogląd, że „członkowie wspólnoty, stosujący kalendarz słoneczny, wierzyli, że przyczyniają się w ten sposób do kolejnych wschodów słońca” (s. 48). Można również dyskutować nad trafnością sądów dotyczących historii czasów machabejskich i początków ruchu esseńskiego, ale ramy recenzji nie pozwalają na szersze omówienie tych problemów.

We wprowadzeniach dotyczących poszczególnych ksiąg czytelnika razi pisownia nazw pospolitych niezgodna z polską ortografią, jak np. „Reguły Rozmaite” (s. 110), „Reguły Czystości” (s. 111), „Midrasz Dotyczący Czasów Ostatecznych” (s. 148), „Poemat Mądrościowy” (s. 225), „Napomnienia Odwołujące się do Potopu” (s. 229) itp.. Według przepisów ortografii polskiej w tytułach utworów literackich i naukowych dużą literą pisze się tylko pierwszy wyraz, a wszystkie wyrazy tylko wyjątkowo (np. *Pismo Święte*; por. *Ortograficzny słownik języka polskiego*, red. A. Markowski, Warszawa 2000, s. XXXIII par. 15a oraz ocenę przeciwniej praktyki w uwadze ogólnej na ss. XXXVIn.). I odwrotnie, tam gdzie przepisy ortografii polskiej zezwalają, a przyjęta praktyka zaleca pisanie dużymi literami zaimków osobowych i dzierżawczych dotyczących Boga w tekstach wyrażających poglądy monoteistyczne, P. M u c h o w s k i pisze małymi literami. Razi także częste posługiwanie się nazwami obcymi, a przy tym wcale nie najtrafniejszymi (np. halacha, midrasz itp.) oraz własnymi terminami umownymi (np. „sektą” na oznaczenie

ugrupowania religijno-politycznego, „język misznaicki” na oznaczenie odmiany języka qumrańskiego). W przekładzie zbyt często pojawiają się także słowa obce (jak np. *maskil* na ss. 310n. 322n., *debir* na ss. 315n. 321nn., *wł* na ss. 334. 338n.), które w tekście hebrajskim takimi nie są, albo wprowadza się terminy łacińskie nie występujące w tekście hebrajskim (np. „sanktum” na ss. 316. 319), które w języku polskim nie funkcjonują nawet jako słowa obce. Podobnie przy pisaniu imion autorów antycznych powinno się stosować funkcjonujące już brzmienie w języku polskim, a nie wprowadzać nazw niezgodnych z regułami języka polskiego (np. na s. 73 mamy „Asclepiodotus”, zamiast „Asklepiodotos”; por. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, s. 101 i 445). Rażąco jest także częste stosowanie germanizmu „odnośnie kogo, czego” (por. np. ss. 97. 302-303), zamiast „co do”, „w sprawie” (por. *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1982, s. 440; szersze uzasadnienie: W. Doroszewski, *O kulturę słowa. Poradnik językowy*, Warszawa 1964, ss. 90-92).

Obszerny indeks nazw i pojęć (s. 357-436) daje pewien obraz zagadnień występujących w pismach qumrańskich. Indeks nie zawiera jednak wszystkich, nawet najważniejszych pojęć, dlatego stwarza ograniczone możliwości wykorzystania go w pracy naukowej. Poza tym nie wiadomo, jakie terminy hebrajskie kryją się pod słowami polskimi, gdyż nawet pisane dużą literą Prawo to nie tylko autorytatywne, podane na piśmie nauczanie określone terminem hebr. *tôrâh*, lecz także obyczaj, hebr. *mišpat* (np. w 1QpHab 1,10). W tym indeksie nie ma także pojęcia planu Bożego (brak takich haseł, jak „zamysł”, „myśl”, „cel”, „wola”), które należałoby brać pod uwagę np. w interpretacji Ef 1,11; 2,10, nie ma często występujących w tekstach takich terminów, jak „łaska”, „miłosierdzie” itp.. Podobnie biblista nie znajdzie w nim nawet terminu „tajemnica”, bo P. Muchowski zna tylko słowo „sekret”. W indeksie znajduje się natomiast pełny wykaz imion własnych występujących w przełożonych tekstach.

Na uwagę zasługuje bogata dokumentacja przeważnie w języku angielskim, która skrótowo jest podawana na początku każdego paragrafu lub w przypisach, a w pełnym zapisie w wykazie bibliografii (ss. 439-483). W wykazie bibliografii na 661 pozycji tylko 13 w języku polskim (przy czym 8 pozycji W. Tylocha). Poza przekreśleniem nazwiska Boismarda (jest: Boissard) i wstawieniem trzech nazwisk zaczynających się od litery „z” przed nazwiskami zaczynającymi się od litery „y” (s. 481 dół), zapis bibliograficzny nie budzi zastrzeżeń. Natomiast wydaje się, że do wykazu tekstów i komentarzy (s. 487-498) wkradło się przeoczenie przy Masadzie na s. 497, gdzie nie został uwzględniony tekst zanotowany w komentarzu jako „Masada ShirShabb II”. Poza tym nieco inne są skróty w przekładzie niż w komentarzu. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że w komentarzu P. Muchowski słusznie wprowadził nazwę „Pieśni ofiary szabatowej” (jak ma P. Zdun, *Pieśni Ofiary Sza-*

batowej z *Qumran i Masady*, Warszawa 1996), ale w przekładzie tekstu ciągle stosuje (jak w 1 wydaniu) określenie „ofiara sobotnia”, zamiast „ofiara szabatowa”.

Dla biblistów i studentów cenne są informacje bibliograficzne podane w „Posłowniu” (ss. 499-503) przez Z.J. Kapere. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na dwie pozycje. Pierwszą z nich jest hebrajsko-angielska edycja zwojów, którą opracował F. García Martínez przy pomocy E.J.C. Tigchelaara pt. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Vol. 1-2, Leiden 1997-1998. Znajduje się w niej tekst oryginalny wszystkich pism pozabiblijnych z Qumran i ich przekład oraz opis zawartości wszystkich rękopisów biblijnych. Drugą pozycją godną uwagi jest przekład najważniejszych pism qumrańskich dokonany przez W. Tylocha, które zostały zebrane w książce pt. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997 z wstępem S. Mędałi przedstawiającym *Aktualny stan badań problematyki qumrańskiej* (ss. 9-78). Książka obejmuje przekład następujących pism qumrańskich (część z nich była opublikowana pod tym samym tytułem w 1963 r., a inne „Euhermerze”): *Reguły Zrzeszenia* (1QS), *Reguły całego Zgromadzenia* (1QSa), *Zwoju Świątyni*, *Dokumentu damasceńskiego*, *Reguły wojny*, *Księgi hymnów*, *Komentarza (peszeru) do prorocstwa Habakuka*, *Peszeru do prorocstwa Nahuma*, *Komentarza do Psalmu 37*, *Florilegium z IV groty w Qumran*, *Zbioru tekstów mesjańskich z IV groty*, *Midraszu eschatologicznego Malkicedek i Aramejskiego apokryfu Księgi Rodzaju*.

Mimo uwag krytycznych *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* P. Muchowskiego brane całościowo zawierają dobre wprowadzenie do pism qumrańskich i stanowią klucz do korzystania z jego przekładu tekstów pt. *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*. W przekładzie teksty są podane w kolejności ich rejestrowania (od groty pierwszej do jedenastej), ale bez żadnych not objaśniających. Jedynie wstęp wydawniczy Z.J. Kapere (s. VII-X) i krótki wstęp P. Muchowskiego informuje czytelnika o charakterze przekładu.

Zarówno tłumacz, P. Muchowski, jak również wydawca, Z.J. Kapera, nazywając to dzieło przekładem, a nie tłumaczeniem wskazują, że chodzi o techniczne przełożenie treści i formy pism qumrańskich na język polski. Teoretycy sztuki tłumaczenia odróżniają bowiem przekład od tłumaczenia (por. P. Hertz, *O tłumaczeniu ksiąg*, w: *O sztuce tłumaczenia*, Wrocław 1955, 207-230, zwł. s. 233, który „przekład” traktuje jako dzieło rzemieślnicze, a „tłumaczenie” jako dzieło twórcze). W tłumaczeniu do głosu dochodzi również twórczość tłumacza, praca umysłowa i wysiłek uczuciowy, żeby oddać nie tylko myśli, obrazy i styl pism znad Morza Martwego, lecz także dobrać odpowiednie środki z zasobu języka polskiego, przy zachowaniu realiów epoki, by wrażenia czytelnika polskiego odpowiadały wrażeniom czytelnika wtajemniczonego w życie eseneńczyków z czasów przedchrześcijańskich oraz z epoki rodzącego się chrześcijaństwa.

Metodę przekładu P. Muchowskiego krytycznie oceniał już ks. A. Tronina (*Półwiecze odkryć w Qumran*, „Roczniki Teologiczne” 45, z. 1, 1998, s. 91-100) w oparciu o analizę tłumaczenia tzw. *Zwoju miedzianego* (3Q15). Stwierdził on, że Muchowski ograniczył się „do suchego, literalnego przekładu tekstów”. Nie ukrywa jednak, że Tłumacz mógłby dokładniej oddać treść dokumentu, gdyby wziął pod uwagę informacje z ksiąg biblijnych (np. Joz 7,21). To spostrzeżenie można odnieść analogicznie do przekładu rękopisów z biblioteki qumrańskiej. Na pewno czytelniejsza byłaby treść i forma tych dokumentów w przekładzie, gdyby Tłumacz miał głębszą znajomość problematyki zawartej w tekstach qumrańskich w formie wyraźnych cytatów z ksiąg biblijnych, reminiscencji i słownictwie biblijnym.

Przy szczegółowej analizie przekładu P. Muchowskiego rodzą się bowiem wątpliwości, czy tłumaczenie w pewnych wypadkach nie odchodzi za daleko od treści oryginału. Takie wątpliwości można mieć wtedy, gdy Tłumacz wprowadza sformułowania z języka obiegowego, zwłaszcza do cytatów biblijnych. Poważnym błędem jest np. wstawienie w usta Jahwe słowa z języka potocznego „harować” w cytacie z Hab 2,13 (hebr. *jaga'* przez biblistów jest oddawane czasownikiem „trudzić się”) w 1QpHab 10,7. Na pewno pobożny esseńczyk, komentujący tekst święty językiem literackim, stylizowanym na wzór języka biblijnego, nie chciał przypisać Bogu posługiwaną się językiem potocznym.

W tekstach qumrańskich można wskazać wiele terminów, które mają wyraźną treść biblijną, a Muchowski nadaje im inne znaczenie nie notowane w najważniejszych polskich przekładach Biblii. Tak np. wyrażenie *'erek' apajim* w języku biblijnym (por. np. Prz 25,15 w tłumaczeniu Wujka, Towarzystwa Brytyjskiego, Biblii Tysiąclecia, Biblii Poznańskiej) oznacza „cierpliwość”, a nie „powściągliwość”, jak ma w 1QS 4,3 Muchowski. Jako odpowiednik hebr. *śékel* w polskich przekładach biblijnych występuje mądrość, rozważa, roztropność, rozsądek, rozum (u Wujka zazwyczaj „nauka”), a w żadnym tłumaczeniu nie pojawia się „pojętność” jak często tłumaczy ten termin Muchowski w pismach qumrańskich (por. np. 1Q S 4,3; 5,21.23.24; 6,14.18; 9,15; 1QH 6,27=14,27; 9,31= 1,31; 19,25=11,25; 20,22=12,22). Także w Septuagincie hebrajski termin *úckel* ani razu nie został oddany terminem oznaczającym „pojętność”, gdyż są tam takie greckie odpowiedniki jak: *frónesis* (rozum, roztropność), *synesis* (wiedza), *epístmc* (umiejętność, wiedza), *sofia* (mądrość), *ennoia* (rozsądek). Termin *tohorah* w języku biblijnym oznacza „oczyszczenie” (łac. *purificatio*) bądź w znaczeniu biernym (np. Kpł 12,5; 13,7.35; 14,2.23.32; 15,13, Lb 6,9) bądź w znaczeniu czynnym (1 Krn 23,28; Ne 12,45), a nie oznacza rzeczy oczyszczonej. Tymczasem u P. Muchowskiego zamiast „oczyszczenia”, tzn. rytualnej kąpieli, mamy „czystą żywność” (np. w 1QS 6,25; 7,3.16.19.20.25; 8,17.24 itp.). Również dalszy kontekst Reguły Zrzeszenia (por. 1QS 2,25 – 3,12) wskazuje, że pod nazwą *tohorah* należy rozumieć rytuał

oczyszczenia wodą, wspólną kąpiel rytualną (por. B.W.W. Dombrowski., *Wider die Hellenisierung jüdischer Religion: Hellenisierung jüdischen Erbes und Lebens*, Qumranica Mogilanensia 16, Bd. 2, Kraków 1998, ss. 132-134).

K. Kumaniecki, wybitny tłumacz tekstów antycznych, za podstawowy błąd uważa przenoszenie utworu antycznego w atmosferę i na grunt własnego kraju oraz umyślne modernizowanie lub archaizowanie, które ma zapewnić przekładowi oryginalność i swobodę kompozycji (*Nad prozą antyczną*, w: *O sztuce tłumaczenia*, Wrocław 1955, 99-109). Dlatego wysiłek tłumacza tekstów qumrańskich nie powinien zmierzać do wprowadzania pojęć obcych tamtej kulturze, upraszczania zdań, czasów i aspektów czynności, żeby czytelnikowi dać do ręki uproszczony sposób mówienia, charakterystyczny dla dzisiejszego przekazu dziennikarskiego. Nie może on polegać także na mechanicznym okrawaniu tekstu z takich elementów językowych, jak zaimki, spójniki i przyimki bez uzupełnienia ich innymi środkami językowymi. Np. przetłumaczenie słowa *mas* jako „pańszczyzna” jest przeniesieniem czytelnika do środowiska polskiego. Ten termin występuje 24 razy w Biblii, ale żadne polskie tłumaczenie Biblii nie odważyło się dać „pańszczyzny” jako odpowiednika hebrajskiego *mas* (Wujek tłumaczy jako podatek, dań, pobór, hołd; Biblia Tysiąclecia – roboty przymusowe, roboty publiczne; Biblia Poznańska – dani-na). Anachronizmem jest użycie czasownika „zaksięgować” (1QS 6,20) na oznaczenie wpisania się do rejestru.

Biblijny koloryt języka tekstów qumrańskich lepiej oddaje W. Tyloch. Dla oceny wartości egzegetycznej obydwu przekładów można przytoczyć zdanie z początku jednego z najważniejszych tekstów teologicznych esseńczyków, jakim jest tzw. „Traktat o dwóch duchach” w Regule Zrzeszenia (1QS 3,14 – 4,6).

1QS 3,16 w przekładzie P. Muchowskiego: *Od Boga wiedzy pochodzi wszystko, co jest i co będzie. Zanim stali się, ustalił każdą ich myśl. A kiedy istnieją zgodnie ze swymi zasadami, odpowiednio do jego chwalebego zamysłu pełnią swą działalność i nie można nic zmienić.*

1QS 3,16 w przekładzie W. Tylocha: *Od Boga poznania (pochodzi) wszystko co istnieje i zanim cokolwiek powstało (Bóg) ustalił cel każdej rzeczy, która przez swoje istnienie wypełnia wyznaczone jej zadanie, aby stosownie do Jego chwalebego planu świadczyć, że nie będzie zmiany.*

Na pewno u P. Muchowskiego wyrażenie „co jest i co będzie” (tj. świat i historia) wierniej oddaje myśl oryginału niż w przekładzie Tylocha „co istnieje”. Natomiast w pozostałej części zdania, zarówno co do treści jak i stylu, wierniejszym przekładem zdaje się być tłumaczenie Tylocha. Tak np. bliższy myśli oryginału jest Tyloch, gdy termin *mahšebah* tłumaczy jako „cel” „w sensie metafizycznym, niż P. Muchowski, gdy oddaje ten termin słowem „myśl” w sensie antropologicznym. Należy przy tym zaznaczyć, że centralnym pojęciem w opisie mitu

założycielskiego wspólnoty esseńskiej jest uprzedni plan Boga, zamysł, który determinuje działanie człowieka. To pojęcie kryje się już w słowie *mahšebah*, które w języku biblijnym występuje w podwójnym znaczeniu. W pierwszym znaczeniu oznacza myślenie, pomysł do wykonania. (por. Iz 55,8; Ps 33,11; 92,6; Prz 19,21), zwłaszcza rady Boga dotyczące sposobu ocalenia człowieka, wyrażenie celu zamierzonego przez Boga (por. 2 Sm 14,14; Jer 29,11; Prz 40,6). W drugim znaczeniu oznacza pomysł, plan artysty lub fachowca, według którego należy wykonać daną rzecz (por. np. Wj 31,4; 35,32.33. 35; 2 Krn 26,15). Nie można wykluczyć, że w Regule Zrzeszenia termin *mahšebah* nabrał jeszcze wyraźniejszego odcienia metafizycznego pod wpływem myśli greckiej (platońskiej). Nadto P. Muchowski ukrywa motyw świadectwa (**‘ūdāh* – por. Rt 4,7; Iz 8,16.20), który stanowi bardzo ważny element w strategii retorycznej autora Reguły, gdyż pojawia się on także w tzw. Manifeście Nauczyciela Sprawiedliwości (por. 8,6 „świadkowie prawdy”). Według 1QS 3,16 „wszystko, co jest i co będzie” wyraża odwieczny zamysł Boga, poświadcza niezmiennność tego planu. Wprawdzie to poświadczenie przybiera konkretnie formę percepcji niezmiennego prawa przez ludzi, trzymania się niepodważalnego obyczaju podanego do przestrzegania, ale to prawo w intencji autora oryginału jest traktowane teologicznie (od strony Boga) lub filozoficznie (jako archetyp, ideał do poznania i urzeczywistnienia), jak to dobrze oddaje W. Tyloch, a nie antropologicznie od strony ludzkiego działania, jak to oddaje P. Muchowski.

Trzeba jednak przypomnieć, że Tyloch przetłumaczył tylko najważniejsze pozabiblijne pisma qumrańskie, a P. Muchowski niemal wszystkie teksty zachowane w lepszym stanie (gdy zachowało się przynajmniej kilkanaście czytelnych słów dających co najmniej dwie linijki tekstu). W przekładzie Muchowskiego można znaleźć zwłaszcza przekład kilku rękopisów zagadkowego tekstu oznaczonego symbolem 4QMMT wraz z jego rekonstrukcją (s. 307). Jest to więc pełniejsza pomoc, zwłaszcza dla studentów biblistyki. Ale przekład fragmentarycznych i często rekonstruowanych tekstów bez takich objaśnień, jakie mamy w przekładach Tylocha, nie spełnia oczekiwań biblistów i teologów. Dlatego przekład Tylocha może być bardziej pomocny do studium myśli esseńskiej dla teologa nie znającego dostatecznie języka hebrajskiego niż nawet pełny zestaw tekstów u Muchowskiego, bo wymaga on konsultacji z oryginałem.

Niemniej, mimo iż przekład P. Muchowskiego pozostawia wiele do życzenia, należy się wdzięczność zarówno Tłumaczowi za włożony trud, a wydawnictwu za udostępnienie czytelnikowi owocu tego wysiłku, gdyż w jednym tomie dali do ręki narzędzie do poznania tak dużej ilości pism pochodzących z czasów przedchrześcijańskich. W kolejnym wydaniu przekładu konieczna jest jednak gruntowna rewizja zwłaszcza pojęć etycznych i teologicznych. Najlepiej byłoby dobrać do

współpracy jakiegoś biblistę. Cytowany wyżej K. K u m a n i e c k i zauważa, że *przekładając teksty epoki, której się nie zna, trzeba zasięgnąć rady historyków, jak również wtedy, gdy się tłumaczy tekst z zakresu specjalności naukowej nie znanej tłumaczowi* (art. cyt., s. 100). Do tłumaczenia pism qumrańskich, posługujących się językiem biblijnym, należałoby zasięgnąć rady biblistów i polonistów. Od kilku lat w Polsce działają dwa zespoły biblistów przygotowujących nowe tłumaczenia Biblii przy współpracy z polonistami. Dobrze byłoby dostosować tłumaczenie pism qumrańskich do poziomu któregoś z przygotowanych przekładów tekstów biblijnych. Należałoby także pomyśleć o dostarczeniu polskiemu czytelnikowi krytycznego komentarza do poszczególnych tekstów, zawierającego objaśnienia filologiczne, analizę historyczno-krytyczną, literacką i doktrynalną przynajmniej najważniejszych pism qumrańskich.

Stanisław Mędała CM

Martin Rothgangel, *Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ss. 320.

Jedną z charakterystycznych cech współczesnej nauki jest jej rozczłonkowanie na wiele szczegółowych dyscyplin luźno powiązanych ze sobą. Tęgo rodzaju niepowiązany pluralizm, zachodzący nierzadko już w ramach jednej dziedziny nauki na przykład we fizyce, czy biologii, jest z jednej strony konsekwencją wzrastającej specjalizacji badań naukowych; z drugiej zaś strony poniekąd wynikiem postmodernistycznych zastrzeżeń, czy podejrzeń wobec kategorii jedności w ogóle. Postępujący brak powiązania pomiędzy naukami jest szczególnie widoczny na przykładzie nauk przyrodniczych i teologicznych. Rozdział ten był w przeszłości dodatkowo podtrzymywany, szczególnie w ramach teologii protestanckiej, przez takich jej znaczących przedstawicieli, jak: R. Bultmann, F. Gogarten, czy P. Tillich. Stąd też dla wielu współczesnych chrześcijan trudną do przyjęcia staje się, propagowana szczególnie w teologii katolickiej, możliwość komplementarnego ujmowania poznania teologicznego i przyrodniczego. Horyzonty współczesnego myślenia są, przy całej ich wielorakości, głęboko naznaczone przez naukowo przyrodniczy i ewolucyjny obraz świata. W tej sytuacji jednym z ważnych zadań teologii i przepowiadania jest ukazanie dzisiejszemu człowiekowi o mentalności przyrodniczej nie tylko zachodzenia niesprzeczności pomiędzy tymi dwoma obrazami świata, ale co więcej możliwości ich zharmonizowania. Wysiłek ten jest konieczny, jeśli Kościół i znajdująca się w jego służbie teologia pragną dalej w zrozumiałym sposób przekazywać swoją