

Omawiana książka umożliwia zapoznanie się z całą problematyką krytycznego wydania tekstu hebrajskiego w ogólności, a z aparatem krytycznym BHS w szczególności. Dla korzystającego z BHS jest to o tyle ważne, że same wstępy do BHS nie podają, jak to czyni np. K. Aland w *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1979²⁶, s. 1-72) zasad, którymi kierowano się przy sporządzaniu aparatu krytycznego. Ustalenie takich zasad było tym bardziej nieodzowne, ponieważ — w odróżnieniu od wspomnianego wydania Alanda, tutaj w BHS poszczególne księgi zostały opracowane przez różnych autorów (było ich szesnastu). Autor opracował zagadnienie wyczerpująco. Mamy więc nie tylko rozwiązanie wszystkich skrótów dotyczących rękopisów, przekładów starożytnych, wydań drukowanych, skrótów dotyczących zjawisk gramatycznych itp., ale także szkic krytyki tekstu, wprowadzenie do masory. Interesujące jest zwrócenie uwagi na znaczenie krytyki tekstu dla przesłedzenia rozwoju teologii ST. Wartościowe są propozycje dotyczące „sztuki” krytycznego wydawania tekstów oryginalnych. Przekonują krytyczne uwagi wobec BHS. Książkę lub przynajmniej jej zasadniczą część (rozdz. VI) można uznać za postulowane przez autora podręczne uzupełnienie zbyt skąpych informacji części wstępnej BHS. Autor posługuje się rzadkim, ale praktycznym i zrozumiałym sposobem cytowania. Po nazwisku autora podaje tylko zasadniczy termin tytułu pozycji i stronę. Rozwiązanie tego uproszczonego cytowania znajduje czytelnik w zestawieniu literatury.

Omawiając niniejszą pozycję, narzuca się nieuchronnie chęć porównania jej z książką E. Würthweina, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart 1952), której celem było wprowadzenie do BHK („Eine Einführung in die Biblia Hebraica”), a w czwartym wydaniu (1973) także do BHS. Problematyka książki Würthweina jest obszerniejsza (przekaz ST w j. hebrajskim, w przekładach starożytnych, krytyka tekstu). Jest zaopatrzona w fotokopie rękopisów biblijnych. Została starannie wydana. Jest napisana w bardziej przystępny sposób. Zawiera jednak objaśnienie zaledwie 115 sigłów używanych w aparacie krytycznym Biblii hebrajskiej. R. Wonneberger objaśnia w swej pracy wszystkie skróty i sigła BHS. Nie ma on zamiaru zastępować książki Würthweina (jest przez niego najczęściej cytowana), lecz znakomicie ją uzupełnia.

Przechodząc do uwag krytycznych, należy zwrócić uwagę na zbytne rozdrobnienie tekstu przez różne punkty i podpunkty, nawet tam, gdzie nie chodzi o jakieś zestawienia czy podziały. Według zamysłu autora ma to ułatwić korzystanie z książki jako ze swego rodzaju leksykonu z hasłami. Z drugiej jednak strony takie poszatkowanie materiału rozrywa niepotrzebnie ciągłość wywodu i prowadzi do nieuchronnych powtórzeń, bo autor ciągle odwołuje się do tych punktów i podpunktów, czasem nawet do znajdujących się na tej samej stronie. Także w samym zestawieniu terminologii aparatu krytycznego występują dość często powtórzenia. Autor nigdzie nie objaśnia, dlaczego klasyfikację terminów aparatu krytycznego rozpoczyna od liczby 12, a nie od jedynki. Nie wiadomo, jaki jest sens drugiego dodatku (ogólne właściwości ksiąg), skoro autor nie podaje odnośników do tekstów, których wspomniane uwagi krytyczne dotyczą. Sporo w książce błędów drukarskich.

Mimo wymienionych braków książka stanowi bardzo przydatną pozycję nie tylko dla początkujących studentów teologii. Dostarcza często informacji, których na próżno szukać w różnych podręcznikowych introdukcjach.

Ks. Antoni Dreja

Clemens Scholten, MARTYRIUM UND SOPHIAMYTHOS IM GNOTIZISMUS NACH DEN TEXTEN VON NAG HAMMADI, „Jahrbuch für Antike und Christentum”, Ergänzungsband 14, Münster 1987, ss. 316.

C. Scholten w rozszerzonej do druku pracy doktorskiej (obronił ją w 1985 r. na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bonn) zajął się dwoma zagadnieniami: próbą odtworzenia gnostyckich poglądów na temat męczeństwa (martyrium) oraz gnostycką teologią na temat pochodzenia zła. W centrum gnostyckich teologii, ściślej, mitolo-

gii pozostaje wątek Sophii, która jako byt boskiego pochodzenia dostaje się w skutek upadku na ten świat i w tym widzialnym, materialnym świecie cierpi. Scholten przyjął dla określenia gnostycyzmu w tekstach z Nag Hammadi ustalenia, które zaproponował Carsten Colpe (artykuły w „Jahrbuch für Antike und Christentum” 15 (1972)–25 (1982), a zwłaszcza hasło „Gnosis” w *Reallexikon für Antike und Christentum* (t. 11, 1981, 537–656). Uznaje więc za Colpe’a za słuszny pogląd, który głosi, że należy mówić o gnostycyzmie w tekstach z Nag Hammadi, a nie o gnostyckich tekstach z Nag Hammadi. Związek poszczególnych tekstów z biblioteki koptyjskiej z Nag Hammadi z gnostycyzmem jest różny i nie wszystkie utwory tego zbioru należą do piśmiennictwa gnostyckiego. Uznaje również, że najbardziej wykształconą postać przybrał gnostycyzm w tych tekstach, które możemy zaliczyć do kręgów uczniów Walentyna, czyli reprezentują walentynianizm, oraz w tekstach setiańskich. Stan literatury, który uwzględnił w swej pracy, sięga roku 1985.

W pierwszej części pracy autor zajął się gnostyckim przedstawieniem rzeczywistości oraz gnostycką teorią przezwyciężenia fizycznego ucisku w postaci prześladowań. Przeanalizował wszystkie te utwory z Nag Hammadi, w których pojawił się ten temat, nawet gdy występował on tylko śladowo. Starał się także ukazać istnienie ewentualnych zależności, odniesień do chrześcijańskiej teologii męczeństwa, do konieczności świadectwa wiary. Bardzo często te rozważania w tekstach gnostyków dotyczą wprost jedynie śmierci Chrystusa. Jednak podobnie jak w utworach autentycznie chrześcijańskich, gdzie śmierć Chrystusa pozostaje często w związku z obowiązkiem naśladowania Zbawiciela, tak również w myśli chrześcijańskich gnostyków należy się spodziewać tego rodzaju aluzji. Pod tym kątem przeanalizował więc pierwszy utwór apokryficzny *List Jakuba* (z kodeksu I, to jest *Nag Hammadi Codex I*, 2 = NHC I, 2). Utwór ten ukazuje przede wszystkim wielki wpływ Nowego Testamentu. Tu, nie wiem dlaczego, ten wpływ ma dowodzić późnego powstania tego utworu. Brak w nim jednak zbawczego znaczenia śmierci Chrystusa. Tendencje zaś w chrystologii są bardziej doketyczne niż typowo gnostyckie. *Druga Apokalipsa Jakuba* (NHC V, 4) z charakterystyczną „Modlitwą apostoła o śmierć” chyba najbardziej nadaje się do analizy gnostyckiej koncepcji męczeństwa. Jednak autor jest zdania, że nie udało się odtworzyć poglądów gnostyków na ten temat na podstawie tego utworu. Opis męczeństwa Jakuba sięga w tym utworze tradycji judeo-chrześcijańskich, nie zawiera jednak żadnych refleksji na temat genezy cierpienia ani śmierci. Opis cierpienia służy tylko ukazaniu pewności zbawienia, identyfikacji ze Zbawcą. Gnostycki autor tego utworu próbuje jedynie zrelacjonować cierpienie, a mianowicie: uznaje, że cierpienie jest skutkiem pobytu w świecie, jest owocem błędu i niewiedzy. Człowiek nie jest winien tego stanu, gdyż do pobytu na ziemi został zmuszony. Zbawienie opisano jako uwolnienie z ciała, a jednocześnie z mocy ziemskich potęg. Stanowisko gnostyckie wobec cierpienia przyjmuje także autor *Listu Piotra do Filipa* (NHC VIII, 1). Autor ten zna formę wyznania wiary w ujęciu kościelnym, ale wyraźnie opowiada się za interpretacją gnostycką, zbliżoną do stanowiska walentynian. Brak przede wszystkim zbawczego znaczenia śmierci Chrystusa. *List Piotra do Filipa* mógł mieć znaczenie propagandowe; posługując się terminologią kościelną, nadawał jej znaczenie gnostyckie. Zbawienie według tego autora polega na włączeniu do „ciała” Zbawcy, do grona tych, którzy są ze Zbawcą współistotni. Cierpienie dotyczy tylko ciała; łączy się jednocześnie z deklaracją wolności od spraw ciała, a więc także wolności od cierpienia. Tego rodzaju świadomość gnostycka miała mu zapewnić możliwość przezwyciężenia cierpienia. Czy faktycznie uwalniała go od lęku przed cierpieniem, to inna sprawa. Jednak taka koncepcja była daleka od chrześcijańskiej. Ujęcie cierpienia w *Liście Piotra do Filipa* oraz w *Drugiej Apokalipsie Jakuba* uznał autor rozprawy za najbardziej oddalone od ujęcia chrześcijańskiego. Następnie zajął się analizą wypowiedzi w *Pierwszej Apokalipsie Jakuba* (NHC V, 3). Przeanalizował terminologię związaną z cierpieniem, a pojawia się ona w tym utworze bardzo często. Cierpienie uczniów Chrystusa uznał za tożsame z cierpieniem Zbawcy. Każdy z uczniów według tej *Apokalipsy* dostrzegał w cierpieniu Zbawcy reprezentację swojego losu. Autor tego utworu nie rozwinął jednak problemu związku uczniów ze Zbawcą. Cierpienie Zbawcy nie miało również charakteru zasługi zbawczej, nie ma zbawczego znaczenia.

Do konfrontacji ujęć męczeństwa według koncepcji chrześcijańskiej i gnostyckiej dochodzi w utworze *Apokalipsa Piotra* (NHC VII, 3). Utwór ten, zdaniem autora rozprawy, zawiera odniesienie do kościelnej teologii męczeństwa. Podobnie ma się rzecz z *Drugą nauką wielkiego Seta* (NHC VII, 2). W tym utworze, chociaż brak odniesień biblijnych, to jednak znajduje się konfrontacja z poglądami katolickimi. Polemika z teologią kościelną, zdaniem Scholtena, jest w tym utworze bardziej widoczna niż w *Apokalipsie Piotra*. Gnostycy pisarze zdecydowanie odrzucają fałszywe ich zdaniem znaczenie zbawcze męczeństwa. Na dalszym planie w tych utworach znajduje się mit o cierpiącej Sophii. Jednak właśnie na tym planie mitu o cierpiącej Sophii rysuje się los gnostyka, to jest człowieka prześladowanego, ściganego przez archontów świata, przez prawo Kościoła, niewinnego jednak i uwolnionego przez gnozę. Wszystkie elementy nauki gnostyckiej odwołują się do gnostyckiej metafizyki. Kolejnym utworem, który zdaniem Scholtena zasługuje na przeanalizowanie w tym miejscu pracy, jest *Interpretacja gnozy* (NHC XI, 1). W utworze tym również nie ma rozwiniętego mitu Sophii, odnależć można jedynie aluzje. Wydaje się, że śmierć ma znaczenie przenośne, a więc nie łączy się wprost z zagadnieniem męczeństwa. Oceniając wartość źródłową przeanalizowanych tekstów, autor rozprawy stwierdza, że najwyraźniej i wprost zagadnienie męczeństwa pojawia się w utworze *List Piotra do Filipa*, następnie zaś można włączyć do tej grupy źródeł *Drugą Apokalipsę Jakuba* i *Pierwszą Apokalipsę Jakuba*. Rozważaniom teoretycznym na temat prześladowań i cierpień poświęcają uwagę autorzy tekstów z Nag Hammadi: *Apokalipsa Piotra*, *Druga Nauka Wielkiego Seta* i *Interpretacja gnozy*.

Następnie przeanalizowano w pracy temat prześladowania, czyli „śmierci uczniów” w ujęciu gnostyckim, w świetle utworów *Świadectwo prawdy* (NHC IX, 3) oraz *Parafraza Sema* (NHC VII, 1). Według gnostyków cierpienie nie jest jakimś szczególnym wydarzeniem dramatycznym, wyrazem woli Bożej, dopuszczenia Boga, nie jest karą za grzech czy chęć grzeszenia, nie jest również okazją do oczyszczenia się z niedoskonałości ani okazją do zasługi. Cierpienie uczniów, ich śmierć nie nasuwają tego rodzaju związków tematycznych. Jest to sposób pytania o śmierć wyprowadzony z innych przesłanek myślowych. Śmierć dla gnostyka oznacza wprost wyzwolenie z ciała i połączenie z Bóstwem. Jej rodzaj, a więc śmierć niewinnego, nie ma większego znaczenia. Wprawdzie w *Świadectwie prawdy* pojawia się pojęcie „męczeństwa”, ale w ujęciu polemicznym, w polemice antykatolickiej (por. polskie tłumaczenie tekstu: W. Myszoń, *Studia Theologica Varsaviensia* 25 (1987) nr 1, 199-233). Gnostycy przejęli zatem pojęcie z terminologii kościelnej. Jednocześnie zarzucali ludziom Kościoła, że wyznają tylko słowa, stąd ich męczeństwo jest bez znaczenia, gdyż nie zgadza się z nim ich życie, że złudne jest ich przekonanie o wartości oczyszczającej czy zasługującej męczeństwa. Podobnie krytykował męczeństwo katolików Herakleon, gnostyk, uczeń Walentyna, oraz gnostycy, których atakuje Tertulian w piśmie *Scorpiace*. Autor *Świadectwa prawdy* zna natomiast „męczeństwo” prawdziwe, które jego zdaniem polega na wiedzy, kim jest człowiek, że należy do Boga jako jemu współistotny, wie dobrze, co oznacza opuszczenie świata, to znaczy wyzwolenie, oraz wie, kim jest Chrystus. Mniej jednoznaczna jest wypowiedź zawarta w *Parafrazie Sema*, chociaż aluzje tam zawarte zakładają — tak sądzą Scholten — dłuższy rozwój pojęcia „martyrium” w kościelnej teologii.

Autor rozprawy przeanalizował także dane z pism Ojców Kościoła, to jest polemistów antygnostyckich: Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, późnognostyckie pisma, to jest z grupy *Pistis Sophia*, oraz wypowiedzi mandajczyków i manichejczyków. Szczególną uwagę poświęcił pojęciu „stauros” („krzyż”) w pismach manichejskich. Po analizie tych źródeł doszedł do przekonania, że nie da się ustalić ani pozytywnego, ani negatywnego stanowiska gnostyków wobec męczeństwa. Nie da się również znaleźć uzasadnienia dla teorii męczeństwa w metafizyce. Według danych historycznych brak informacji, aby ktoś był skazany na śmierć za wyznawanie gnozy. Jeśli zaś mógł jakiś gnostyk cierpieć prześladowanie i ponieść śmierć, to tylko dlatego, że jego przekonania łączono z chrześcijaństwem. Wskazuje to na brak zewnętrznych różnic między chrześcijanami a gnostykami chrześcijańskimi. Wyjątek stanowili manichejczycy, których skazywano na śmierć za poglądy, co jednak nie oznacza, że ich pogląd na męczeństwo różnił się od gnostyckiego.

Wśród tekstów z Nag Hammadi znajdują się utwory chrześcijańskie i niegnostyckie jednocześnie. Do nich zalicza się *Authentikos logos* (NHC VI, 3 = *Autentyczna nauka*), *Księgę Tomasza* (NHC II, 7). C. Scholten rozważa także w tym miejscu antygnostycki utwór *Epistula apostolorum*. W ujęciu autora rozprawy nauka o cierpieniu w *Authentikos logos* zbliża się do koncepcji platońskich i chrześcijańskich, choć nie uznaje pisma ani za gnostyckie, ani za chrześcijańskie. Jego zdaniem utwór „pośredniczy” między chrześcijaństwem, platonizmem a gnostycyzmem, a także wczesnym monastycyzmem (por. s. 133 rozprawy). Tu chyba ujawnia się nieścisłość tytułu tego rozdziału, który mówi o pismach chrześcijańskich, gdy tymczasem autor dochodzi do przekonania, że tak *Authentikos logos*, jak i *Księga Tomasza* nie są utworami chrześcijańskimi. Utwory te może są bardziej niegnostyckie niż pozytywnie chrześcijańskie. W *Księdze Tomasza* brak istotnej dla gnostycyzmu nauki i współistotności duchowej części człowieka z Bogiem. Jest to utwór — tak sądzi Scholten — który propaguje enkratyzm. Utworem zdecydowanie antygnostyckim jest judeochrześcijańska *Epistula apostolorum*, wykorzystana w pracy dla przytoczenia poglądów gnostyckich, które zwalczą. Autor *Epistula* krytykuje ostro przeciwników męczeństwa wśród gnostyków. Część udręceń i prześladowań umieszcza literatura gnostycka albo w pradziejach, albo w czasach eschatologicznych. Łączy w ten sposób wykład przyczyn i skutków, to jest zmieszanie początkowe elementów boskich i materialnych oraz ich ostateczne rozdzielenie, czyli nastanie zbawienia w czasach eschatologicznych. Tematyka ta pojawia się przede wszystkim w pismach setiańskich. Jednak — jak zauważył autor rozprawy — rozważania na temat prześladowań, zła wobec zbiorowości pozostają bez związku z indywidualnym losem, z prześladowaniem poszczególnych gnostyków.

W drugiej części pracy zajął się Scholten związkiem, jaki zachodzi w pismach gnostyckich między ujęciem rzeczywistości a wyjaśnianiem pochodzenia zła (s. 155-286). Konkretnie chodzi o związek mitu Sophii, zwłaszcza tematu cierpienia Sophii, z wyjaśnieniem genezy zła na świecie. W ten sposób autor rozprawy postanowił wydobyć dane o poglądach gnostyków na temat cierpienia. W analizie źródłowej zajmuje się takimi utworami z Nag Hammadi, jak: *Expositio valentiniana* (NHC XI, 2), odpowiednie fragmenty z *Ewangelii Filipa* (NHC II, 3, § 39), *Tractatus Tripartitus* (NHC I, 5), *Ewangelia Egipcjan* (NHC III, 2, IV, 2), *Protennoia* (NHC XIII, 1), *Zostrianos* (NHC, VIII, 1), *Marsanes* (NHC X), *Allogenes* (NHC XI, 3). Najwięcej miejsca poświęca utworowi *Tractatus Tripartitus*, w którym pojawia się problem identyfikacji „Sophii” jako „Logosa”. Innym interesującym tekstem gnostyckim z Nag Hammadi jest *Apokryf Jana* (NHC II, 1; III, 1; IV, 1), gdyż w nim mit Sophii zaznacza się wyraźniej. Zdaniem Scholtena, *Apokryf Jana* stanowi źródło pośrednie między walentynianizmem a setiańskim gnostycyzmem. Uważa także, że *Apokryf Jana* powstał przed traktatem *O początku świata* (NHC II, 5), ale później na nim wykształcił się rozwinięty system uczniów Walentyna. Uważa także, że notatka Ireneusza (*Adversus Haereses* I, 30), która treściowo pokrywa się z częścią *Apokryfu Jana*, nie może stanowić podstawy do ustalenia terminus ante quem dla powstania *Apokryfu Jana*, gdyż Ojcowie Kościoła nie znają jeszcze chrześcijańskich ram tego utworu. Ireneusz odnotował nie istnienie takiego utworu, jak *Apokryf Jana*, ale systemu gnostyckiego, który znalazł się także w tym utworze, a więc systemu, który istniał przed 180 rokiem. Z trzech utworów powiązanych treścią, to jest *Hypostazy archontów* (NHC II, 4), *O początku świata* oraz *Pistis Sophia*, tylko *Hypostaza archontów* może uchodzić za utwór autentycznie setiański. Scholten wypowiada się również na temat związku *Eugnostosa* (NHC V, 1) oraz *Sophia Jezusa Chrystusa* (NHC III, 4) i uważa, za tezę Martina Krausego, że *Sophia Jezusa Chrystusa* stanowi „chrystianizację” systemu niechrześcijańskiego w *Liście Eugnostosa*, Sądzi również, że *Eugnostos* jest bardziej związany z nauką walentynian.

W kwestii zasadniczej swojej rozprawy, to jest związku mitu Sophii z prześladowaniem, autor podjął dwa zagadnienia. Jedno dotyczy usystematyzowania myśli gnostyckiej w dwu kierunkach, systemach, to jest setianizmu i walentynianizmu. W walentynianizmie, to jest w nauce uczniów Walentyna, gnostyka, motywem przewodnim jest wątek Sophii, a mianowicie opis jej upadku, cierpień (czyli „namiętności”) oraz wyzwolenia. Prześladowania gnostyków nie wiążą się jednak w tym systemie z jej cierpieniami.

Cierpienia Sophii (Mądrości światotwórczej!) mają znaczenie kosmiczne i nie ukazują związku z cierpieniem poszczególnego człowieka. W tekstach setiańskich wątek Sophii jest wprawdzie zaznaczony, ale są utwory setiańskie, w których w ogóle nie występuje. Rodzi się więc pytanie, czy mit Sophii należy do istoty gnostycyzmu. Tak więc związek mitu Sophii z cierpieniem, który zaznacza się tylko drugorzędnie, i to tylko w niektórych tekstach (*List Piotra do Filipa* oraz *Druga i Pierwsza Apokalipsa Jakuba*), jest czymś wyjątkowym. Inaczej mówiąc, cierpień Sophii na planie kosmicznym nie należy łączyć (na przykład jako reprezentację, symbol) z cierpieniami w czasie prześladowań.

W ostatnim odcinku swej pracy autor podjął próbę wyjaśnienia gnostycyckiej teodycei, to jest odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi zło według teorii gnostyków. Zdaniem autora rozprawy gnostycyckie teksty z biblioteki z Nag Hammadi nie zdradzają głębszych śladów zajęcia się problemem pochodzenia zła, problemem cierpienia wobec dobroci Boga. Zawierają natomiast dialektyczne przeciwieństwo. Człowiek cierpi, to znaczy przebywając na tym świecie, w ciele, ale jednocześnie to cierpienie nie dotyka jego istoty, która jest duchowego, boskiego pochodzenia. Gnostyk bowiem nie szukał odpowiedzialności za cierpienie w Bogu, z którym się identyfikował. Cierpienia, a więc prześladowania były „zewewnętrzne”, a więc jakby nie istniały. Spór Ojców Kościoła z gnostykami z powodu odrzucania przez nich męczeństwa, a więc cierpienia związanego z wyznaniem wiary, w tym także wiary chrześcijańskiej, jak również dotyczący spraw bardziej fundamentalnych, jak pochodzenie zła, zrodził się z niezrozumienia idei gnostycyckich, w których pytanie o zło w ogóle nie padło, a zarzut pisarzy kościelnych został wyznaczony przez krąg myśli chrześcijańskiej. Polemika ta bardziej służyła ukształtowaniu poglądów chrześcijańskich niż zwalczaniu gnostyków. Wprawdzie w *Tractatus Tripartitus* zaznacza się wyraźny wpływ idei chrześcijańskich, także w postawieniu pytania o genezę zła i grzechu, ale w utworach bez głębszych zależności od myśli chrześcijańskiej problemu zła w ogóle nie stawiano. Podobnym zagadnieniem, z którym warto się zainteresować w badaniach nad źródłami gnostycyzmu, jest problem wolności. Wolność pojawia się wyraźnie w utworach chrześcijańsko-gnostycyckich, na przykład w *Tractatus tripartitus*, a brak tej idei w utworach autentycznie gnostycyckich, w których zaznacza się niemal kosmiczny determinizm procesu upadku, cierpień wynikających z tego upadku i wyzwolenia.

Praca C. Scholtena stanowi ważny krok w badaniu związków chrześcijaństwa z gnostycyzmem, przynosi nowe interesujące komentarze do wielu tekstów z Nag Hammadi oraz nowe spojrzenie na polemikę Ojców Kościoła z gnostycyzmem.

Ks. Wincenty Myszor

Włodzimierz Godlewski, LE MONASTÈRE DE ST PHOIBAMMON, Deir El-Bahari V (Zakład Archeologii Śródziemnomorskiej Polskiej Akademii Nauk i Polska Stacja Archeologii Śródziemnomorskiej w Arabskiej Republice Egipskiej w Kairze), Warszawa, PWN 1986, ss. 168, 3 plansze, liczne fotografie i rysunki.

Celem pracy habilitacyjnej dra W. Godlewskiego było, jak sam stwierdza we wstępie, „zebranie możliwie wszystkich relikwów dokumentacji oraz zabytków i tekstów związanych z klasztorem (...) zarysowanie, na ile to obecnie możliwe, rekonstrukcji zabudowy klasztornej (...) oraz historii i zasobów gospodarczych klasztoru”. Poważny problem naukowy związany z tym klasztorem w Górnym Egipcie został stworzony przez samych archeologów, którzy prowadząc prace wykopaliskowe na terenie świątyni Hatszepsut, wyburzyli w XIX wieku, a więc w okresie rozwoju archeologii, koptyjską zabudowę klasztorną bez należytej dokumentacji usuwanych zabytków. Klasztor Phoibammona został bowiem zbudowany przez chrześcijańskich mnichów, koptów, w ruinach świątyni z czasów faraonów, to jest świątyni królowej Hatszepsut. Archeologowie w XIX wieku interesowali się przede wszystkim epoką faraonów i przeprowadzając prace archeologiczne nad zabytkami starożytnego Egiptu, często niszczyli tu bezpowrotnie zabytki późniejsze, z okresu chrześcijańskiego Egiptu. Ten błąd w stosunku do klaszto-