



pełnię wiedzy Kwiatkowskiego zarówno w zakresie filmoznawstwa, jak i filozoficznej konceptualizacji gnostycyzmu.

Wygłosiwszy jednak te wszystkie pochwały, chciałabym dodać kilka uwag krytycznych, dotyczących głównie wyboru poszczególnych teorii gnostycyzmu, które stanowią podstawę do interpretacji zawartych w przedmiotowej rozprawie. Nie jestem do końca zadowolona ze sposobu, w jaki przedstawiono w niej współczesny gnostycyzm, który – w moim postrzeganiu jako przedstawicielki współczesnej żydowskiej gnozy – nie jest jedynie zniekształconym echem starożytnego gnostycyzmu, od Walentyna po Bazylidesa. Ma on własną, dużą dynamikę; jest on wręcz tak potężny, że Harold Bloom dostrzegł w nim istotę współczesnej nienormatywnej religijności – począwszy od Williama Blake'a, poprzez Hermanna Melville'a, a skończywszy na Wallasie Stevensie (czy też *American Religion* Josepha Smitha). Czy ci trzej silni poeci bloomowscy są po prostu „echami” aleksandryjskich systemów gnostyckich, sformatowanymi jedynie przez współczesną „esencjalizację i ahistoryzację”? Nie sądzę i w tym miejscu nie zgadzam się z książką Willema Styfhalsa *No Spiritual Investment in the World*, za którą Fryderyk Kwiatkowski podąża w swojej rozprawie. Są oni po prostu przedstawicielami współczesnego gnostycyzmu, choć oczywiście nie w formie voegelinowskiej karykatury gnostyckiej nienawiści wobec wiecznych struktur bytu, odzwierciedlonej w „klasycznym porządku” Platona i Arystotelesa. Pod tym względem przypominają oni Jonasa przedstawiającego Martina Heideggera jako współczesnego gnostyka: twórczo wykorzystującego pewne elementy gnostyckiej podejrzliwości wobec bytu (*Geworfenheit*

[Strona 2.]

jako doświadczenie współczesnego poczucia wyobcowania), jednak nie w sposób, który jest wierny historycznie, ale zgodnie z tym, co William James ładnie nazwał „żywą hipotezą”: wciąż aktualnym sposobem badania realności naszego istnienia, który współcześni gnostycy przejmują, a następnie samodzielnie rozwijają w warunkach nowoczesności ukształtowanej przez naukę, technologię i upadek tradycyjnych form pobożności religijnej. Cyril O'Regan trafnie nazwał to „gnostyckim powrotem do nowoczesności” (w książce pod tym samym tytułem), gdzie walentyniański motyw „Boga w konflikcie” wyłania się w nowym otoczeniu i służy jako narzędzie diagnostyczne do zrozumienia epoki nowożytnej (zgodnie z blumenbergowskim motywem *Umbesetzung*, czyli „ponownego obsadzenia”). Według O'Regana, gnoza powraca w nowoczesności w kilku istotnych wcieleniach: 1) jako kabalistyczna „gnoza żydowska” wprowadzająca konflikt i negatywność do pierwotnej idei Boga, który stwarza świat, aby uzdrowić jego rozbitą całość; 2) jako „kabała chrześcijańska” Knorra von Rosenrotha i różokrzyżowców, kluczowa dla powstania platońskiej szkoły z Cambridge (Conway, Moore, Wachter), deizmu newtonowskiego, ale ostatecznie także idealizmu niemieckiego (Hegel, Schelling); i wreszcie 3) „gnoza marcjonitów”, silnie dualistyczny wariant chrześcijańskiego gnostycyzmu stworzony przez Marcjona, Ojca Kościoła z II w., w jego komentarzach do Listu św. Pawła – silnie obecny w „średniowiecznym manicheizmie” katarskiej „herezji”, ale także w teologii luterńskiej i purytańskiej epoki Reformacji, aż do jej odrodzenia w weimarskiej *Krise Theologie* Harnacka i Bartha (tutaj tylko raz wymieniony jako autor formuły *cellula creatoris*, ale wart szerszego rozważenia, ponieważ stanowi on pomost

między katarami i purytanami, wyjaśniając w ten sposób „specyficzność” Voegelina polegającą na umiejscowieniu gnostycyzmu we współczesnej teologii reformowanej).

Wszystkie te „przebudzenia” nie reprezentują gnozy w jej historycznej formie aleksandryjskiej, ani esencjalistycznej czy ahistorycznie zniekształconej – nie tyle podążają za systemami gnostyckimi jako integralnymi ideologiami duchowymi, ile raczej tworzą nienormatywne marginesy zorganizowanych religii abrahamowych, wkraczając w ten sposób w ostre spory teologiczne. Tym samym nie tyle burzą, co raczej komplikują obraz Stwórcy, dociekając Jego prawdziwych motywów – w tym sensie antycypując pojawienie się paradygmatycznie nowoczesnego typu myślenia, jakim jest szkoła podejrzliwości (również doszukująca się „głębokich motywów” naszych działań: ekonomicznych, jak u Marksa, albo psychologicznych, jak u Nietzschego i Freuda). W swoim współczesnym „powrocie” gnoza wyłania się nie jako odrębny pogląd metafizyczny, ale jako mroczny nurt – lub to, co Ernst Bloch nazywa „podziemną Biblią”, a Bloom „gnostyckim clinamenem” – który podważa i problematyzuje ortodoksyjną pobożność religii abrahamowych; który chce, abyśmy chwalili stworzenie za jego wrodzoną dobroć (*ki tow*, „było to dobre”). Nie chodzi tylko o tworzenie „parodii Jahwe”, jednocześnie „zabawnych i przerażających” – jak w przypadku Jaldabaotha żywiącego się iskrami pneumy wytwarzanej przez umierających ludzi lub świata jako akumulatora dla mechanicznego demiurga w *Matrixie* – ale o nawiązanie ze Stwórcą poważnej debaty, pozwalającej na zadawanie „pytań Hiobowych” (Franz Rosenzweig) o prawdziwą naturę stworzonego świata i prawdziwe motywy, które doprowadziły do jego powstania. W pracy Kwiatkowskiego, mimo całej metodologii „podobieństwa rodzinnego”, wizja współczesnej gnozy jest w istocie dość „wydestylowana” i przez to omija najciekawszą granicę pomiędzy abrahamową religią objawień a jej antykosmicznymi wariantami, gdzie nie jest to kwestia zanegowania bytu stworzonego jako takiego, ale raczej podejrzenie co do natury tego bytu – czy jest on dobry i sprawiedliwy? czy jest sprawiedliwy, a przez to niedobry? czy jest prawdziwy czy fałszywy? czy wierząc w rzeczywistość jesteśmy jedynie oszukiwani? itp. – który wytwarza prawdziwie współczesne napięcie sceptycznego dociekania spotykającego się z ortodoksyjną pobożnością, co z kolei prowadzi do wysoce zindywidualizowanych, nienormatywnych rezultatów tego, co Harold Bloom ładnie nazwał „kościółami jednego”. Powiedziałabym zatem, że współczesna gnoza jest równie prawomocna, jak historyczna gnoza starożytna: jest „trzecią siłą” w intelektualnej historii nowoczesności Richarda Popkina, obok sceptycyzmu i rozwoju nauki. Jung, Bloom, Scholem, Nelson, Dick, a nawet nieżyjący już Jonas są zatem współczesnymi żyjącymi gnostykami i nie otrzymują Gnozy jedynie w drodze recepcji historycznej.

Kolejny zarzut, zasygnalizowany już na wstępie, dotyczy pominięcia w rozprawie Fryderyka Kwiatkowskiego żydowskiej gnozy, przede wszystkim kabalistycznej – i nie mam tu na myśli kalifornijskiego Kabbalah Centre, do którego uczęszczała Madonna 😊. Chodzi mi tu raczej

[Strona 3.]

o złożony system kabalistycznego gnostycyzmu, charakteryzujący się niezwykle unikalną wizją świata symulowanego przez boski kod złożony z hebrajskich liter i stworzeń-simów wrzuconych w sam środek symulacji stworzenia. Intuicja ta jest bardzo wyraźnie obecna w *Bożej inwazji* Philipa K. Dicka, z wyraźnymi odniesieniami do Zoharu, a zwłaszcza do postaci Szechiny (boskiej

kobiecej obecności na ziemi, ale także kabalistycznego przedstawienia Sofii) i demiurgicznej postaci zwanej Jah. Ale można to również odnaleźć w trylogii *Matrix*, szczególnie w części 3., gdzie prosty dualizm gnostycki z części 1. zostaje zastąpiony obrazem nieskończonej i przyprawiającej o zawrót głowy sekwencji kodów piszących kolejne kody – symulowanymi światami w światach osadzonych w „nieskończonym zwierciadle” lub *mise en abyme* – bez prawdziwej i ostatecznej Rzeczywistości na horyzoncie. Możliwym jest, że nie ma ostatecznej Rzeczywistości, a istnieją jedynie coraz wyższe poziomy kodowania i że, koniec końców, jedynym znaczeniem Rzeczywistości jest symulacja. Na początku więc mógł istnieć tylko kod: program bez autora, piszący się sam i tworzący w ten sposób „niższe” sfery emanacji (jak w sekwencji: Atziluth, Yetzirah, Beriah). Wiedza o tym, że poza poziomami symulacji nie ma „prawdziwej rzeczywistości”, jest także formą gnozy – choć inną niż ta, która pojawia się w części 1. po prostym połknięciu czerwonej pigułki, która otwiera bramy do Prawdziwego Świata. Trylogia komplikuje początkowy obraz, wyznaczając Neo jako jeszcze bardziej prawdziwego Mesjasza: nie tylko tego, który potrafi rozpoznać niedbałą symulację najniższego świata i natychmiast rozpoznaje prawdziwość Syjonu, ale także tego, który potrafi dostrzec symulację Syjonu i wszystkich innych sztucznych światów stworzonych przez hierarchię Archontów. Ślepy, a przez to nie dający się uwieść obrazom Neo może wznieść się do samego źródła, którego nie da się uchwycić jakimkolwiek obrazem – bo to nic innego jak pismo, odwieczne pra-pismo Derridy (i rzeczywiście podobną kabalistyczno-gnostycką intuicję odnajdujemy w przekonaniu Derridy, że poza pismem nie ma nic, *il ny a pas dehors texte*). W ten gnostycki paradygmat wpisuje się także *Incepcja*: ostatnia scena z bączkiem wywołuje dokładnie takie samo wrażenie wątpliwości-podejrzenia przywracającego o zawrót głowy – czy jest w ogóle coś Realnego?

To także gnoza, choć prowadząca do innych wniosków niż tylko proste wyzwolenie od *cellula creatoris*. Ten zwrot akcji to ważny motyw *Bożej inwazji* Philipa K. Dicka, w którym Szechina-Sofia postępuje inaczej niż Sylvia-Sofia w *Truman Show*: raczej namawia głównego bohatera – Herba Ashera – aby ponownie rozważył pozostanie w świecie, nawet jeśli jest to gra symulowana, ponieważ nie ma ontologicznej alternatywy dla symulacji. Zarówno Jah, jak i Belial – dwaj antagoniści powieści, „entuzjasta bytu” z jednej strony i „negacjonista bytu” z drugiej – tworzą klasyczną parę gnostyckich przeciwieństw: podczas gdy stwórca chce, abyśmy podążali za jego entuzjazmem w tworzeniu sfery stawania się i za „przygodą istnienia”, negator proponuje gnostyckie oświecenie jako wyzwolenie z ograniczeń bytu rządzonego prostym rytmem łagodnego posłuszeństwa żelaznej zasadzie konieczności, *hermimene*. O ile Jah lubi surowość koniecznościowej rzeczywistości, która dla niego stanowi prawdziwe kryterium realności, o tyle Belial z tego samego powodu nią gardzi. Ale podczas gdy dwójka męskich antagonistów ściera się w walce o prawdę absolutną, rozstrzygając ostateczną kwestię „być albo nie być”, kobieca bohaterka – nazywana Wrózką, Dianą, Torą, Malkuth i wreszcie, czego od początku można było się spodziewać po tej luriańskiej alegorii, Szechiną – zakłóca dualistyczny konflikt, przeciwstawiając się obu bohaterom jednocześnie. Jahowi, którego pragnie odwieść od pragnienia wywołania Straszego Dnia i złagodzić jego gniew zazdrosnego Boga, który czuje się skrzywdzony, ponieważ stworzenia odrzuciły jego dar istnienia; bohaterka wysuwa argument, który Dick zaczerpuje wprost z mistycyzmu sufickiego: argument piękna

stworzenia, które przedstawia ona jako własną immanentną moc świata, przesadną w stosunku do panowania *hermimene* i jako taką niezależną od mocy twórczej:

Nie ma kłamstwa w tobie i nie ma kłamstwa we mnie, ale tam, gdzie ty rzucasz przekleństwo, ja gram. I które z nas znalazło Drogę? Przez dwa tysiące lat czekałeś się, żeby wślizgnąć się na powrót do fortecy Beliala i pokonać go. Ja ci proponuję, żebyś znalazł sobie inne zajęcie. Chodź ze mną, popatrzymy na kwiaty. To jest lepsze. A świat będzie się rozwijał tak jak zawsze. Jest wiosna, kwitną kwiaty, a tam, gdzie jestem ja, jest też

[Strona 4.]

taniec i odgłos dzwonek. Słyszałeś dzwonki i wiesz, że ich piękno jest większe niż siła złego. W pewien sposób ich piękno jest większe niż twoja moc, Jehowo, Panie Zastępów. Czy nie mam racji? [Przytaczane fragmenty „Bożej inwazji” w tłumaczeniu Lecha Jęczyka]

Jednak Yah, choć urzeczony pięknem Ogrodu Palmowego, który Zina obdarzyła swym miłosiernym, czarującym dotykiem, nadal wyraża odmienne zdanie i podkreśla pierwszorzędne znaczenie realności jako prawdziwego daru demiurga: „To jest moc, którą posiadam i nie jest to siła czarów, jest to najcenniejszy dar ze wszystkich: rzeczywistość”. Jednak nawet wtedy, gdy nadal postrzega Zinę jako podejrzaną „adwersarkę”, jest skłonny wkroczyć do jej świata i spróbować pewnego rodzaju syntezy pomiędzy jej magicznymi wirującymi zasłonami a swoim surowym poczuciem Rzeczywistości, które odrzuca wszelkie czary. Ta doskonała synteza – farmakoniczna dawka słodczy łagodząca ostre kontury Rzeczywistości – pojawia się w książce w alegorii II symfonii Gustava Mahlera, ulubionego dzieła muzycznego Herba Ashera: twórczość Mahlera, osiągająca idealną równowagę pomiędzy surowością Jaha zorientowaną na rzeczywistość a urzekającą słodczy Ziny, jest mesjanistycznym zwiastunem tego, jak powinno być; gdzie stworzony świat rozpoznaje swój status i tym samym zyskuje niezależność od swojego stwórcy. Paradoksalnie nie przez ucieczkę do innej rzeczywistości, w której wszystko jest naprawdę realne (jak w 1. części *Matrixa*), ale przez uznanie rzeczywistości za nieuchronnie „daną”, a przez to „symulowaną”, bez której w ogóle nie byłoby niczego. Herb Asher (jako *porte-parole* samego Dicka) jest zatem bardziej wyrafinowaną gnostycką wersją Lou Cyphera rodzeństwa Wachowskich, emblematycznego zdrajcy rezygnującego z rzeczywistości prawdziwej na rzecz fałszywej: powraca on do świata pozorów, wiedząc, że nie może być żadnego innego świata. To wybór pomiędzy niczym albo tym, co tutaj. To również gnoza, wyższy rodzaj „wiedzy”, ale już nie ta prymitywna dualistyczna, na której skupia się przedmiotowa rozprawa, głównie za pośrednictwem Jonasa i Voegelina (Jung jest bardziej dialektyczny). Wielu współczesnych gnostyków należy do tego wyraźnie dialektycznego typu: nie tylko P. K. Dick w swojej ostatniej fazie, ale także Harold Bloom (również zajmujący się pograniczem kabaty i sufizmu), a nawet sam nieżyjący już Hans Jonas, który przewyciężył swój wczesny gnostycyzm typu mandejskiego angażując się w dialektykę kabaty luriańskiej („mój mit spekulacyjny”, jak go nazywa w eseju „Idea Boga po Auschwitz” z 1983 r.). We wszystkich tych przypadkach dualizm to dopiero początek podróży, w której natura rzeczywistości jest traktowana z podejrzliwością i kwestionowana, ale niekoniecznie negowana. Rezultatem jest dalekie od naiwnego uznawanie rzeczywistości ziemskiej za niekwestionownie realną, jak ma to miejsce w przypadku tak zwanej „postawy naturalnej”,

którą słusznie odrzucają wszyscy gnostycy. Jest to jednak afirmacja kwalifikowana, w której rzeczywistość ukazuje marzycielski aspekt bycia „daną” lub „symulowaną”, co jednak nie oznacza, że jest ona w pełni kontrolowana przez demiurga: można w niej także zyskać wolność, wystarczy znaleźć na to sposób (jako Herb Asher w *Bożej inwazji*, jako Neo w *Matrix Rewolucje* i jako silny poeta u Blooma).

Fryderyk Kwiatkowski w swoich analizach poszczególnych dzieł filmowych jest świadomy tego bardziej złożonego wariantu gnostycyzmu, dlatego dobrze byłoby, gdyby był w stanie go usystematyzować w sposób podobny do dokonanej przez siebie rekonstrukcji gnozy dualistycznej, szczególnie wyraźnej u Jonasa i Voegelina (choć, jak już wskazano, w mniejszym stopniu u Junga, którego podejście jest bardziej przyjazne dialektyce). Te komplikacje związane z gramami umysłowymi pojawiają się praktycznie we wszystkich filmach, które analizuje autor, ale nie jako charakterystyczny sposób traktowania materiału gnostyckiego przez różnych reżyserów – należą one również do prawdziwego rdzenia współczesnego gnostycyzmu, który nie tylko dokonywał esencjalizacji i ahistoryzacji starożytnej Gnozy, ale także głęboko ją zmodyfikował, tworząc podstawy współczesnej dialektyki i jej charakterystyczną sekwencję tezy, antytezy i syntezy: naiwne „tak” dla świata – zdecydowane „nie” dla świata – i dialektyczne „tak, ale”, które rozwiewa wszelkie podstawowe gnostyckie wątpliwości i rozwiązuje je na wyższym poziomie wiedzy (określanym przez Hegla m.in. „wiedzą absolutną”). I tak, nawiązując do *Matrixa*, Kwiatkowski pisze:

„Choć, co prawda, oryginalna trylogia nie kwestionuje wprost statusu rzeczywistości pierwotnego świata diegetycznego, pozostawia jednak miejsce na spekulacje, czy nie jest to jedynie niższy poziom innej symulacji kontrolowanej przez maszyny. Do poparcia tej teorii mogą widza skłaniać liczne elementy filmów *Matrix*; wspomnijmy tu trzy: (1) idea

[Strona 5.]

proroctwa i Syjonu jako części większego systemu kontroli ujawniona w części *Matrix Reaktywacja* zachęca do bycia podejrzliwym wobec niesfabrykowanej natury świata diegetycznego; (2) założenie, że świat rzeczywisty jest symulacją hipodiegetyczną, wyjaśniałoby, dlaczego Neo posiadał zdolność telekinezy i przewidywania; (3) koncepcja wysuwana przez Morfeusza w pierwszej części cyklu, zgodnie z którą odczucie „rzeczywistości” można rozumieć jako zdarzenia chemiczne zachodzące w mózgu, oznacza, że nigdy nie można być pewnym, czy żyje się w rzeczywistości realnej, jeśli została ona autentycznie zasymulowana w środowisku generowanym komputerowo, takim jak *Matrix*.”

Wcześniej, pisząc o *Truman Show*, Kwiatkowski przyznaje także, że ostateczna gra umysłowa filmu jest bardziej skomplikowana niż w *Religii Gnozy* Jonasa: przede wszystkim „rozbija binarne opozycje, takie jak „rzeczywistość”-„iluzja” lub „wewnątrz”-„na zewnątrz” za pomocą narzędzi narracyjnych typowych dla filmów gier umysłowych, na przykład poprzez *metalepsis*” (co nieprzypadkowo stanowi także ulubiony motyw Harolda Blooma, pozwalający silnemu poecie uzyskać swobodę w świecie tekstów pozornie „kontrolowanych” przez potężnych prekursorów demiurgicznych). Jego konkluzja jest zgodna z arkanami dialektycznego gnostycyzmu:

„W świetle zbadanego materiału dowodowego można zaproponować bardziej kompleksową argumentację dotyczącą wielowymiarowego znaczenia i natury odkryć bohatera: w świecie późnego kapitalizmu i globalizacji – kontrolowanym przez media i technologię oraz od nich zależnym (OmniCam) – obiektywna, niezależnie istniejąca rzeczywistość na równi z „ja” – rozumianym jako źródło wartości, autentyczności i znaczenia (ja Trumana) – jawi się jedynie jako konstrukt ideologiczny, produkt dyskursów społecznych i układu sił; jak to ujął Derrida, „nie ma nic poza tekstem” lub, jak Christof mówi do Trumana: „tam (...) nie znajdziesz więcej prawdy, niż istnieje w świecie, który stworzyłem dla ciebie”. Proponowana argumentacja skłania do bardziej zniuansowanej interpretacji filmu w odniesieniu do mitu gnostyckiego, biorąc pod uwagę, że w konceptualizacji Jonasa gnostycyzm obraca się wokół stałych, binarnych opozycji, zwłaszcza „świat realny = Pleroma” vs. „świat iluzoryczny = kosmos”. Myślę, że zasadnym jest stwierdzenie, że film przedstawia ideę „rzeczywistości” czy „ja” – domenę wartości, spełnienia i znaczenia.”

Jednak taką „bardziej zniuansowaną interpretację” oferuje już współczesna dialektyczna gnoza, która przewyciężyła „stałe, binarne opozycje, zwłaszcza ‘świat realny = Pleroma’ vs. ‘świat iluzoryczny = kosmos’”. Bo jeśli wszystko, co istnieje, to „fałszywy świat” (zdecydowanie polecam lekturę *Give Time I Derridy*, poświęconej gnostyckiej interpretacji „fałszywych pieniędzy”, *la fausse monay*), jedyną opcją jest „zrewidowanie systemu od wewnątrz” i uzyskanie wolności „wewnątrz tekstu” (*dedans le texte*):

„Odpowiedź Trumana - „Nigdy nie miałem twojej kamery w głowie” - skierowana do jego „twórcy” najlepiej oddaje ten punkt widzenia (...). Co najważniejsze, to nie udana ucieczka Trumana stanowi wyraz jego wiedzy o „prawdziwym”, czyli, w terminologii gnostyckiej, Pleroma – sfera autentyczności, znaczenia i spełnienia – ale sama chęć ucieczki (...) Ogólnie rzecz biorąc, *Truman Show*, integrując wszystkie te trzy sfery tworzenia znaczeń, ukazuje niekończący się proces rekonstrukcji siebie jako z natury pozytywny, refleksyjny i konstruktywny, pozwalający na dokonanie rewizji systemu od wewnątrz, zaczynając od poziomu pojedynczego człowieka. Można to ująć na poziomie indywidualnym, ponieważ Truman na skutek osobistych doświadczeń porzuca swoją poprzednią tożsamość i odradza się jako nowy człowiek, wychodząc na zewnątrz. Wyrażając to w kategoriach gnostyckich, można powiedzieć, że to podejście rewizjonistyczne to w rzeczywistości *Pleroma* lub *pneuma*. W tej zmienionej interpretacji termin ten nie oznacza już punktu docelowego, wyższego poziomu, który

[Strona 6.]

reprezentowałby stabilną, stałą i zewnętrzną sferę wartości; raczej zaczyna funkcjonować jako zależny od kontekstu proces rekonstrukcji immanentnego „ja”.”

Podobny temat dialektycznego przewyciężenia gnostycyzmu dualistycznego wyłania się w odniesieniu do *Miasteczka Pleasantville*:

„Celowo wywołując wątpliwości ontologiczne w tej dziedzinie, twórcy filmu zamiast tego stawiają sobie za cel przedstawienie znacznie jaśniejszego i opartego na etycznych i duchowych podstawach rozumienia transcendencji, czyli „rzeczywistości”, jako

szczególnego podejścia do egzystencji w czasach ponowoczesnych. Z tego powodu pojęcie transcendencji lub „rzeczywistości” oznaczałoby transgresyjny, relacyjny i niekończący się proces mający na celu demontaż dualizmu.”

W pełni zgadzając się z tymi stwierdzeniami, dodam tylko, że gnoza taka nie musi być typu jungowskiego, aby mogła zakończyć się rezultatem „afirmującym świat”: prokosmiczny rozwój gnozy dialektycznej, w przeciwieństwie do antykosmicznego nurtu dualistycznego, jest dobrze znaną cechą współczesnych systemów gnostyckich, począwszy od kabały luriańskiej, poprzez „chrześcijańską gnozę” Hegla, a skończywszy na luriańskich odmianach takich XX-wiecznych myślicieli żydowskich, jak Ernst Bloch, Walter Benjamin czy Jacques Derrida. Autor rozprawy zdecydował się pozostać w obrębie teorii gnostyckich Jonasa, Voegelina i Junga, jednak materiały filmowe, które – w sposób bardzo sprawny – analizował, pokazują, że obecne są w nich także inne motywy gnostyckie, których ramy teoretyczne jego pracy nie mogły pomieścić; mam na myśli przede wszystkim kabałę we wszystkich jej żydowskich i chrześcijańskich wariantach, która uitorowała drogę współczesnemu dialektycznemu gnostycyzmowi.

Podsumowując, moje uwagi krytyczne nie umniejszają mojego podziwu dla wielkiego osiągnięcia intelektualnego, jakie stanowi przedmiotowa rozprawa. Jest to znakomita praca (z całą pewnością zasługująca na wyróżnienie) i z radością przyjmuję ją jako wystarczającą podstawę obrony przez mgra Fryderyka Kwiatkowskiego.

Z poważaniem

Prof. Agata Bielik-Robson

*[Podpis elektroniczny w postaci faksymile podpisu odręcznego]:* Agata Bielik-Robson

---

Ja, tłumacz przysięgły języka angielskiego, Joanna Łępicka, nr TP 53/16, zaświadczam zgodność niniejszego tłumaczenia z okazanym mi dokumentem elektronicznym w języku angielskim.

Kraków, dnia 7 listopada 2023 roku. Nr Rep. 542/2023



**Review of Fryderyk Kwiatkowski's Doctoral Thesis:  
*Gnosticism in Hollywood. From European Academia to American Popular Culture***

This is a very good thesis and I enjoyed reading it immensely. I am glad that finally someone chose this subject – the presence of the Gnostic motives in the movie industry – and elaborated on it with so much knowledge and attention to details. As an amateur consumer of the Hollywood productions and – perhaps less amateurish – reader of modern Gnosis, I've had the same impression as Fryderyk Kwiatkowski that, indeed, those movies encode ancient Gnostic motives in a new medium of film images: a situation quite paradoxical in itself, since Gnostic systems are usually strictly iconoclastic and suspicious of the seductive power of images, creating an illusion of a falsely solid reality (a quick suggestion here: the author could have addressed this paradox more directly and systematically; while it is mentioned in the *Matrix* section a propos the “woman in red dress,” it does not get a more general treatment).

The first part of the thesis is devoted to the elucidation of the theoretical background: it presents clearly and accessibly the treatment of Gnosis in the writings of Hans Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, his doctoral thesis written with Martin Heidegger as the supervisor, later on translated, with some modifications, as *Gnostic Religion*), Erich Voegelin (mostly *New Science of Politics*, which famously accuses modern Gnostics for the “immanentisation of the eschaton”: a critical motif which Voegelin borrows from Karl Barth), and Carl Gustav Jung whose many writings on the psychology of symbols and archetypes deeply influenced contemporary pop-culture. Kwiatkowski explains these theories with elegance and erudition and then shows how they wandered into USA, where they gained much popularity. He also mentions “native” American Gnostics, like Philip K. Dick and Harold Bloom, who deployed Gnostic motives in their works and thus popularised them.

In the second part, the author applies his analysis to the selected body of films: *Truman Show*, *Jacob's Ladder*, *Dark City*, *Pleasantville*, and *The Matrix* trilogy. This is obviously only a sample, focusing on the most famous examples, because there could be many more of them (for instance, Darren Aronofsky's *Pi*, *The Fountain* and *mother!* are not mentioned in the thesis, despite their deep indebtedness to the Jewish Gnosis – and this is not an accident, because, as I will try to show in the critical section of my review, the kabbalistic Gnosticism does not appear here at all, which to my mind is a quite serious omission). However, the interpretations of all the chosen films are brilliant, sophisticated and very well conducted, amply demonstrating Kwiatkowski's expertise in both film studies and philosophical conceptualisation of Gnosticism.

Having sung all these praises, I would like to add few critical points, mostly concerning the selection of the theories of Gnosticism which the thesis takes as its interpretive basis. I am not totally happy with its portrayal of *modern Gnosis*, which – the way I conceive it, thinking about myself as a modern Jewish Gnostic – is not just a distorted echo of the historical ancient Gnosticism, from Valentinus to Basilides. It has a strong dynamic of its own; in fact, so strong that Harold Bloom saw in it the very gist of modern non-normative religiosity – starting with William Blake, going through Hermann Melville, and ending with Wallace Stevens (including also Joseph Smith in *American Religion*). Are these three Bloomian strong poets just the “echoes” of the Alexandrian Gnostic systems, only formatted by modern “essentialisation and ahistoricisation”? I don't think so and here I disagree with Willem Styfhals's *No Spiritual Investment in the World*, the book Fryderyk Kwiatkowski closely follows in his thesis. They are the representatives of modern Gnosticism *tout court*, though obviously not in the Voegelinian caricature of the Gnostic hatred against the eternal structures of being as reflected in the “classical order” of Plato and Aristotle. In this, they are rather akin to Jonas's portrayal of Martin Heidegger as a modern Gnostic: creatively utilising some elements of the Gnostic suspicion against being

(*Geworfenheit* as the experience of modern sense of alienation), yet not in any historically faithful manner, but according to what William James nicely called a “living hypothesis”: a still valid manner of probing the realness of our existence, which the modern Gnostics take over and then autonomously develop in the conditions of modernity, shaped by science, technology and the demise of traditional forms of religious piety. Cyril O’Regan named it aptly a “Gnostic return in modernity” (in the book under this very title), where the Valentinian motif of a “God in conflict” emerges in a new environment and serves as a diagnostic tool to understand modern epoch (according to the Blumenbergian motif of *Umbesetzung* or “re-occupation”). According to O’Regan, Gnosis returns in modernity under few important disguises: 1) as the kabbalistic “Jewish Gnosis” which introduces conflict and negativity into primordial Godhead who creates the world in order to heal its broken whole; 2) as the “Christian Kabbalah” of Knorr von Rosenroth and the Rosicrucians, crucial for the formation of Cambridge Platonism (Conway, Moore, Wachter), Newtonian deism, but also eventually German Idealism (Hegel, Schelling); and, last but not least, 3) “Marcionite Gnosis,” a strongly dualistic variant of Christian Gnosticism created by the 2<sup>nd</sup> century Church Father, Marcion, in his commentaries on Paul – strongly present in the “medieval Manicheism” of the Cathar “heresy,” but also in the Lutheran and Puritan theologies of the Reformation era, up to its revival in Weimar *Krise Theologie* of Harnack and Barth (here mentioned only once as the author of the formula: *cellula creatoris*, but worth wider consideration, because offering a good link between the Cathars and the Puritans and thus explaining Voegelin’s “idiosyncrasy” of locating Gnosticism in modern Reform theology).

All these “revivals” do not represent Gnosis in its historical Alexandrian form, either essentialised or ahistorically distorted: they not so much follow the Gnostic systems as integral spiritual ideologies, as rather create non-normative fringes of the organised Abrahamic religions and thus enter with them into intense theological disputes. Hence, they not so much demolish as rather complicate the image of the Creator, by inquiring into his *true* motives – and in that sense anticipating the emergence of the paradigmatically modern type of thinking, namely the School of Suspicion (also inquiring about “deep motives” of our actions: either economical, as in Marx, or psychological, as in Nietzsche and Freud). In its modern “return,” Gnosis emerges not as a distinct metaphysical view, but as a dark undercurrent – or what Ernst Bloch calls “the subterranean Bible” and Bloom “the Gnostic *clinamen*” – that subverts and problematizes the orthodox piety of Abrahamic religions, which wants us to praise creation for its inherent goodness (*ki tov*, “and that was good”). It is not just a question of creating “parodies of Yahveh,” simultaneously “amusing and scary” – as with Yaldabaoth feeding off the sparks of pneuma produced by dying humans or the world as battery for the machinic demiurge in *Matrix* – but of engaging with the Creator in a serious debate, allowing to ask “Job-like questions” (Franz Rosenzweig) about the true nature of the created world and the true motives that led to its creation. In Kwiatkowski’s thesis, despite all the “family resemblance” methodology, the vision of modern Gnosis is in fact quite *distilled* and because of that it avoids the most interesting borderline between Abrahamic religion of revelations and their anti-cosmic variants, where it is not a question of negating the created being as such, but rather a *suspicion* as to the nature of that being – is it good and just? is it just and because of that no good? is it true or false? are we only duped into believing in reality? etc. – that produces a truly modern tension of sceptical inquiry meeting orthodox piety, which then leads further to the creation of highly individuated non-normative results of what Harold Bloom nicely called “the churches of one.” I would thus say that Modern Gnosis is as legitimate as the ancient historical one: it is the “third force” in Richard Popkin’s intellectual history of modernity, next to scepticism and development of science. Jung, Bloom, Scholem, Nelson, Dick, even late Jonas, therefore, *are* modern living Gnostics, they do not simply receive Gnosis through a merely historical reception.

Another objection, already signalled at the beginning, concerns the lack of the Jewish Gnosis in Fruderyk Kwiatkowski’s thesis, mostly the kabbalistic one – and I do not mean here the Californian Institute of Kabbalah attended by Madonna ☺. I mean a complex system of

kabbalistic Gnosticism, sporting a very unique vision of the world as *simulated* by the divine code composed of the Hebrew letters and the creatures-sims cast in the midst of creation-simulation. This intuition emerges very strongly in Philip K. Dick's *Divine Invasion*, with explicit references to the *Sefer ha-Zohar* and especially the figure of Shekhinah (the divine female presence on earth, but also a kabbalistic representation of Sophia), as well as the demiurgic character called Yah. But it can also be found in the *Matrix* trilogy, particularly in Part 3, where the simple Gnostic dualism of Part 1 is replaced by a more vertiginous image of the infinite sequence of codes writing codes – simulated worlds in worlds set in an “infinity mirror” or *mise en abyme* – with no true and ultimate Real on the horizon. It well may be that there is not ultimate Real, only higher and higher levels of coding and that the only sense of the Real is – ultimately – simulation. In the beginning, therefore, there might have been just a code: a programme without the author, writing itself and thus creating “lower” spheres of emanation (as in the sequence: *Aziluth, Yezirah, Beriah*). To know that there is no “true real” apart from the levels of simulation is also a form of *gnosis* – although a different one that emerges in Part 1 with a simple swallowing of the red pill that opens the gates to the Real World. The trilogy complicates the initial picture, by designating Neo as an even more true Messiah: not just the one who can see through the sloppy simulation of the lowest world and immediately understands the truthfulness of Zion, but also the one who can see through the simulation of Zion and *all* other worlds simulated by the hierarchy of the archons. Blinded and thus unable to be seduced by images, Neo can ascend to the very source which cannot be captured by any image – because it is nothing but writing, the eternal Derridean *pra-écriture* (and indeed, we can find a similar kabbalistic-Gnostic intuition in Derrida's conviction that there is nothing outside of writing, *il n'y a pas dehors texte*). Also *Inception* can be inscribed in this Gnostic paradigm: the last scene with the spinner leaves us with exactly the same impression of a vertiginous doubt-suspicion – is there anything Real at all?

This is also a Gnosis, but leading to different conclusions than just a simple liberation from *cellula creatoris*. This twist is the great theme of Dick's *Divine Invasion* where Shekhinah-Sophia operates in a different manner than Sylvia-Sophia in the *Truman Show*: she rather persuades the hero – Herbert Asher – to reconsider remaining in the world, even if it be a simulated play, because there is no ontological alternative to simulation. Both, Yah and Belial – the two antagonists of the novel, the “enthusiast of being,” on the one hand, and the “negationist of being,” on the other – form a classical pair of the Gnostic opposites: while the creator wants us to follow his enthusiasm for creating the realm of becoming and the “adventure of existence,” the negator offers a Gnostic enlightenment as a liberation from the confines of being, governed by the simple rhythm of a meek obedience to the iron rule of necessity/ *hermimene*. While Yah likes the harshness of the necessitarian reality which for him constitutes the true criterion of reality, Belial despises it, precisely for the same reason. But while the two male antagonists clash in the struggle for the absolute truth, arbitrating on the ultimate question of “to be or not to be,” the female heroine – named differently as Fairy, Diana, Torah, Malkuth, and finally, which was to be expected from this Lurianic allegory from the start, *Shekhinah* – disturbs the dualistic conflict, by opposing simultaneously both. Against Yah, whom she wants to dissuade from his desire to bring about The Terrible Day and mitigate his anger of the jealous God, who feels wronged, because creatures rejected his gift of being, she levels an argument which Dick takes explicitly from the Sufi mysticism: an argument from beauty of creation, which she presents as the world's *own* immanent power, excessive towards the rule of *hermimene*, and as such independent from the creative one:

There is no deceit in you and there is no deceit in me, but *just as you curse, I play*. Which of us has found the Way? For two thousand years you have bided your time until you could slip back into Belial's fortress to overthrow him. I suggest that you find something else to do. *Walk with me and we will see flowers. It is better. And the world will prosper as it always has*. This is the springtime. It is now that flowers grow, and with me there is

dancing also, and the sound of bells. You heard the bells and you know that their beauty is greater than the power of evil. *In some ways their beauty is greater than your own power*, Yahweh, Lord of Hosts. Do you not agree?

But Yah, though taken by the beauty of the Garden of Palms, to which Zina gave her merciful enchanting touch, still begs to differ and insists on the primary importance of realness as the true gift of the demiurge: “That is the power I have, and it is not the power of enchantment; *it is the most precious gift of all: reality.*” Yet even then, when he still perceives Zina as a suspect ‘adversary,’ he is willing to enter her world and try a kind of synthesis between her magic spinning veils and his harsh sense of the Real, which rejects all enchantment. This perfect synthesis – the pharmakonic dose of sweetness softening the hard contours of the Real – appears in the book in the allegory of Gustav Mahler’s Second Symphony, the favourite musical oeuvre of Herbert Asher: Mahler’s work, achieving a perfect balance between Yah’s real-oriented harshness and Zina’s enchanting sweetness, is the messianic harbinger of the way things should be, where the world created recognizes its status and thus gains an independence from its creator. Paradoxically, not by an escape to a different realm where things are truly real (like in *Matrix I*), but by the recognition of reality as inescapably “given” and thus “simulated,” without which there would be nothing at all. Herbert Asher (as the *porte parole* of Dick himself) is thus a more sophisticated Gnostic version of Wachowski’s Lou Cypher, the emblematic traitor betraying the true reality for the fake one: he returns to the world of appearances, knowing that there cannot be any other world. It’s either nothing – or this. This too is a Gnosis, a higher kind of “knowledge,” but no longer the crude dualistic one on which this thesis focuses, mostly via Jonas and Voegelin (Jung is more dialectical). Many modern Gnostics are of this distinctly dialectical type: not only Dick in his latest phase, but also Harold Bloom (too working on the borderline between kabbalah and Sufism), and even late Hans Jonas himself, who overcame his early Gnosticism of the Mandaean sort by engaging in the dialectics of the Lurianic kabbalah (“my speculative myth,” as he calls it in 1983 “The Search for God after Auschwitz”). In all those cases, dualism is just a beginning of the journey, in which the nature of reality is suspiciously questioned, but not necessarily negated. The result is far from the naïve affirmation of the worldly reality as unquestionably real, as in the so called “natural attitude” which all Gnostics rightly reject. But it is nonetheless a *qualified affirmation* in which reality shows a dreamy aspect of being “given” or “simulated,” but it does not mean that it is fully controlled by the demiurge: one can also gain a freedom *within* it, one just need to learn how (as Herbert Asher in *Divine Invasion*, as Neo in *Matrix Revolutions*, and as strong poet in Bloom).

In his analyses of the concrete film works, Fryderyk Kwiatkowski is actually quite aware of this more complex variant of Gnosticism, so it would be good if he could systematise it in a manner similar to his reconstruction of the dualistic Gnosis, particularly strong in Jonas and Voegelin (though, as already indicated, less so in Jung’s more dialectics-friendly approach). These mind-game complications appear in practically all movies which he analyzes, yet not as idiosyncratic features of the various directors’ treatment of the Gnostic material – they also belong to the genuine core of modern Gnosticism which not only essentialised and ahistoricised ancient Gnosis, but also deeply modified it, by creating a bedrock of modern dialectics and its characteristic sequence of thesis, antithesis, and synthesis: the naïve *yes* to the world – the violent *no* to the world – and the dialectical *yes, but*, which takes all Gnostic doubts onboard and resolves them on the higher level of knowledge (called by Hegel, among others, the “absolute knowledge”). Thus, in reference to *Matrix*, Kwiatkowski writes:

“To be sure, while the original trilogy does not explicitly question the reality status of its diegetic primary world, *it does leave room for speculation on whether it is not just a lower level of another simulation controlled by the machines.* Numerous elements in *The Matrix* films may prompt viewers to endorse this theory; let us mention three: (1) the idea

of the prophecy and Zion as part of a larger system of control revealed in *The Matrix Reloaded* encourages to be suspicious about the unfabricated nature of the diegetic world; (2) the presupposition that the real world is a hypodiegetic simulation would explain why Neo acquires telekinesis and foresight; (3) the notion, entertained by Morpheus in the first part of the series, according to which “real” can be understood as chemical events taking place in the brain entails that one cannot ever be sure anymore whether one is living in actual reality once it has been authentically simulated in a computer-generated environment such as the Matrix.”

Before, writing about the *Truman Show*, Kwiatkowski also admits that its ultimate mind-game is more complicated than in Jonas’s *Gnostic Religion*: most of all, it “dismantles binary oppositions such as ‘real’ vs. ‘illusion’ or ‘inside’ vs. ‘outside’ through narrative devices typical of mind-game films, for instance by means of metalepsis” (which, non-incidentally, is also Harold Bloom’s favourite trope, allowing the strong poet to gain freedom *within* the world of texts seemingly “controlled” by powerful demiurgic precursors). His conclusion reads in accordance with the arcana of dialectical Gnosticism:

“In light of the examined evidence, we can propose a more comprehensive argument concerning the multidimensional meaning and nature of the protagonist’s discoveries: in the late capitalistic and globalized world – controlled by and dependent on media and technology (OmniCam) – the objective, independently existing reality on a par with the self – understood as the source of values, authenticity, and meaning (Truman’s self) – appears to be merely an ideological construct, a product of social discourses and power relations; as Derrida would put it, “there is no outside the text,” or as Christof says to Truman: “[t]here’s no more truth out there than there is in the world I created for you.” The proposed argument *calls for a more nuanced interpretation of the film in reference to the Gnostic myth*, given that in Jonas’s conceptualization Gnosticism revolves around fixed, binary oppositions, especially “real world = Pleroma” vs. “illusory world = cosmos.” I reckon it is possible to meaningfully speak about the idea of the “real” or the “self” in the film – the domain of values, fulfillment, and meaning.”

But such “more nuanced interpretation” is already offered by modern dialectical Gnosis which overcame the “fixed, binary oppositions, especially ‘real world = Pleroma’ vs. ‘illusory world = cosmos.’” For, if all there is is the “counterfeit world” (I definitely recommend reading of Derrida’s *Given Time I*, devoted to the Gnostic interpretation of “counterfeit money”, *la fausse monnaie*), the only option is “to revise the system from within” and gain freedom “inside the text” (*dedans le texte*):

“Truman’s response “[y]ou never had a camera in my head” to his “creator” encapsulates this viewpoint best [...] Crucially, it is not Truman’s successful escape that expresses his knowledge of the “real” or, in Gnostic terms, Pleroma – the sphere of authenticity, meaning, and fulfillment – but only his *efforts to flee* [...] Overall, The Truman Show, by integrating all these three spheres of meaning-making together depicts the never-ending process of the reconstruction of the self as inherently positive, reflexive, and constructive method that allows one to *revise the system from within*, starting from the level of an individual human being. This can be apprehended on the individual level, as Truman, due to his personal experiences, leaves his previous identity behind and rebirths as a new man by going outside. To phrase it in Gnostic terms, we could say that *this revisionary approach is, actually, Pleroma or pneuma*. In this revised interpretation the term does not designate a destination point anymore, the higher region that would

represent the stable, fixed, and external sphere of values; rather, it starts to function as a contextually dependent process of the reconstitution of the immanent self.”

The similar theme of the dialectical overcoming of dualistic Gnosticism emerges in reference to *Pleasantville*:

“Deliberately producing ontological doubt in this area, the film aims to put forth, instead, a much more lucid and ethically-spiritually informed understanding of transcendence, or the “real,” as a particular approach to existence in postmodern times. On this account, *the notion of transcendence or the “real” would signify a transgressive, relational, and never-ending process directed toward dismantling dualism.*”

Fully agreeing with these statements, I would only add that this Gnosis does not have to be a Jungian type to end with a “world-affirming” result: the procosmic development of the dialectical Gnosis, as opposed to the anti-cosmic dualistic one, is a well-known feature of the modern Gnostic systems, starting from the Lurianic kabbalah, going through the “Christian Gnosis” of Hegel, and ending with the Lurianic variations of such 20<sup>th</sup> century Jewish thinkers as Ernst Bloch, Walter Benjamin, and Jacques Derrida. The author of the thesis decided to stay within the scope of the Gnostic theories of Jonas, Voegelin, and Jung, but the film materials on which he worked – and, in fact, worked very well – show that there are also other Gnostic motives there, which his theoretical framework could not accommodate, most of all the kabbalah in all its Jewish and Christian variants that paved way to modern dialectical Gnosticism.

In conclusion. My criticism does not diminish my admiration for the great intellectual achievement which this thesis constitutes. This is an excellent dissertation (definitely deserving *cum laude*) and I am more than happy to accept it as the sufficient basis for Mgr Fryderyk Kwiatkowski’s *viva voce* examination.

Yours Truly,

Prof. Agata Bielik-Robson

*Agata Bielik-Robson*