

podziału. Przez ostatnie kilka dekad opieraliśmy się na stronie podziału twierdzącej, że „to, co ahistoryczne / esencjalistyczne / psychologiczne jest złe”. Wszystko musi być rozumiane jako historyczne, kontekstowe i kulturowe, aby mogło być uznane za istotne. Jeśli uczone zajmie

[Strona 2.]

inne stanowisko, jego praca zostanie spisana na straty jako bezkrytyczna lub naiwna (niezależnie od tego, czy taka właśnie jest). Moim zdaniem to wyłącznie przejaw akademickiej (i kulturowej) polityki.

Myślę, że musimy przyjrzeć się bliżej tej polityce i przyznać, że tego typu binarność ogranicza naszą pracę. Gnostycyzm (a tak naprawdę każda koncepcja, jaką możemy sobie wyobrazić) nie jest ani historyczny, ani ahistoryczny. Nie jest on ani kontekstowy, ani esencjonalny. Nie jest to kwestia kulturowa ani psychologiczna. Jest on wszystkim jednocześnie. Pojęcia posiadają historyczne korzenie i konteksty, ale wędrują także po innych historiach i kontekstach, stając się rzeczami migrującymi (co chętnie powtarzam w swoich publikacjach). Kiedy koncepcje migrują, można je ponownie wykorzystać, a nawet nadużyć. Pojęcia mają także charakter kulturowy i psychologiczny. Nie możemy myśleć w kategoriach, które nie są w jakiś sposób częścią naszej kultury. Poznanie (psychologia) jest ucieleśnione.

Właśnie dlatego zwróciłam się ku modelom poznawczym i w ciągu ostatniej dekady z takim zapałem publikowałam prace na temat gnostycyzmu jako struktury lub ramy poznawczej. Owszem, opisuję tę ramę poznawczą jako duchowość lub orientację metafizyczną, która wyłoniła się z idealnymi cechami w I wieku (analiza historyczna), ale robię to, by stworzyć odskocznnię do późniejszego omówienia tego, jak rama ta zmienia się w różnych kontekstach historycznych, w tym w nowoczesności, w miarę interakcji współczesnych ludzi z wiedzą akademicką, tekstami źródłowymi i innymi mediami w celu wyjaśnienia własnych doświadczeń. To ostatnie nie jest jedynie dialektyką, którą można wytłumaczyć różnymi kontekstami kulturowymi / historycznymi; w grę wchodzi także ahistoryczność. Kiedy gnostycyzm zostanie zdefiniowany w sposób, który jest atrakcyjny, ta rama poznawcza ustabilizuje się i przesunie w czasie. Ludzie wchodzi z nią w interakcję. To samo dotyczy tekstów gnostyckich. Kiedy ludzie czytają teksty gnostyckie, ich umysły spotykają się z tym, co gnostyckie w sposób, który został przewidziany przez autora; rama danego autora staje się ahistoryczna, choć czytelnicy mogą ją zmienić lub nawet niewłaściwie wykorzystać z powodu mnogości operacji umysłowych, które zachodzą w naszym myślącym mózgu. Przedstawiłam już obszernie te idee w publikacjach stosujących nomenklaturę „migracji artefaktów”, jednak nie zauważyłam, aby Kwiatkowski podjął te kwestie w swojej pracy. Wydaje się to istotne, a nawet pomocne, w kontekście przedstawionego przez niego modelu, ponieważ łączy on poznanie z intertekstualnością (co zdecydowanie popieram i jestem ogromnie zadowolona, że obserwujemy tu takie podejście). Oprócz mojej własnej pracy na temat teorii kognitywnej i gnostycyzmu (zwłaszcza: *Soul Flights / Artifact Migration and the Transport of Ancient Knowledge into Modernity / Gnostic Imagination and Its Imaginaries*) poleciłabym dodanie książki *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformative Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* Hugo Lundhauga. Zawiera ona dwa doskonałe rozdziały wprowadzające na temat spotkania językoznawstwa kognitywnego i intertekstualności. A także *Blenders of the Lost Arks* Tuomasa Rasimusa.

Kwiatkowski przeprowadza błyskotliwą analizę dzieł Jonasa, Junga i Voegelina, która jest bardzo przydatna. Stanowi doskonały punkt wyjścia do mapy genealogicznej, której stworzenie będzie konieczne do zrozumienia współczesnego gnostycyzmu. I choć te trzy postaci były najprawdopodobniej niezbędne do zmapowania tego konkretnego projektu, chciałabym usłyszeć więcej na temat powodów, dla których Kwiatkowski dokonał takiego wyboru. Ponieważ od jego wyboru zależy końcowa analiza filmów.

[Strona 3.]

Niektóre kwestie poddałabym rozważce. Po pierwsze, istnieje również możliwość, że filmy te nie stanowią jedynie odzwierciedlenia podejścia Jonasa, Junga i Voegelina. Możliwe jest, że twórcy filmów mogli bezpośrednio wchodzić w interakcję z różnymi tekstami Nag Hammadi lub stronami internetowymi, takimi jak Gnosis.org. Czy ma to jakieś znaczenie, gdy współcześni ludzie mają bezpośredni dostęp do pierwotnych źródeł? Czy miałyby to wpływ na dokonywane analizy filmów?

Po drugie, ci trzej mężczyźni tak naprawdę reprezentują „dwa” nurty interpretacyjne: Jung, który zajmuje się kryzysem zdrowia psychicznego; oraz Jonas i Voegelin, którzy starają się zastosować podejście sekularne. Jonas i Voegelin przedstawiają dwa różne sposoby myślenia o nihilizmie (które w rzeczywistości nie różnią się tak bardzo). Arthur Verslius opublikował właśnie książkę na temat Voegelina, z którą Kwiatkowski powinien się zapoznać: *American Gnosis: Political Religion and Transcendence*. Kiedy mamy do czynienia z krytyką chrześcijaństwa jako religii instytucjonalnej, która przestała działać, mamy do czynienia z Bławatską i teozofami. A są oni wszędzie. Omawiam Bławatską i gnostycyzm jako kanał alfa w moim artykule pt. *Sociology of Gnostic Spirituality*, ale jej koncepcja wywarła ogromny wpływ na Meada, a Mead dotarł wszędzie (do Jonasa?). Oznacza to, że prawdopodobnie mamy do czynienia z mapą kulturową, która będzie nakładać się na siebie i komplikować. Czy Kwiatkowski mógłby dokładniej opisać, dlaczego wybiera te właśnie postaci, a pomija inne, i wyraźnie uzasadnić to w swojej pracy? Myślę, że w tym celu Kwiatkowski powinien przeprowadzić dyskusję na temat książki *The Republic of the Mind* Catherine Albanese. Przedstawia ona bardzo dobrze zarys amerykańskiej religii metafizycznej i tego, jak przywędrowała z Europy.

Zanim Kwiatkowski przechodzi do analizy filmów, przedstawia dwóch innych współczesnych interpretatorów kina: Nelsona i Wilsona. Moim zdaniem zajmuje się nimi, ponieważ uważa, że ich interpretacje odzwierciedlają poglądy Jonasa, Junga i Voegelina. Interpretacja podobnych filmów znajduje się w mojej książce *Gnostic New Age*, jednak nie z perspektywy któregośkolwiek ze wspomnianych wyżej interpretatorów. Dokonuję tam podobnej analizy na podstawie własnych badań tekstów starożytnych, aby wykazać, że te antyczne idee (temat przewodni każdego rozdziału) znajdują odzwierciedlenie także we współczesnym kinie. Być może warto o tym wspomnieć, aby czytelnicy byli świadomi istnienia innego rodzaju komentarzy do filmów gnostyckich, które opublikowano ostatnio?

Analizy filmów zostały, moim zdaniem, przeprowadzone niezwykle sprawnie. Są one lepsze niż jakiegokolwiek inne analizy, które do tej pory czytałam, ponieważ Kwiatkowski konsekwentnie trzyma się w nich wypracowanego przez siebie podejścia metodologicznego. Opisy

i zastosowanie teorii są bardzo jasne. Szczególnie doceniam analizę Kwiatkowskiego *Miasteczka Pleasantville*, która jest znakomita.

Mogłabym jedynie polemizować z ogólnym wnioskiem na temat tego, jakie znaczenie mają analizowane filmy dla amerykańskiej publiczności, zwłaszcza wniosek, że lekarstwem na współczesny kryzys jest odtworzenie tego, co normatywne, i że w tym celu należy wykorzystać materializm naukowy.

[Strona 4.]

Nie zgadzam się z takim uogólnieniem. Na przykład zakończenie *Truman Show* jest dość wstrząsające i nieoczekiwane – dwóch mężczyzn spogląda na zamazany ekran i decyduje się zajrzeć do programu telewizyjnego, aby zobaczyć, co jest jeszcze w telewizji. Nie odbieram tego jako powrotu do normalności czy wsparcia technologii. Odczytuję to jako krytykę technologii, tego, że nasze życie jest tak zależne od wpatrywania się w ekrany i rzeczywistość, którą dla nas tworzą, tego, że kiedy kończy się jedna rzeczywistość ekranowa, po prostu przechodzimy do kolejnej rzeczywistości ekranowej. Bohaterami są Truman i Sylvia, którzy wyłamują się z norm i wyruszają na poszukiwanie siebie samych poza ekranem.

To samo można powiedzieć o *Miasteczku Pleasantville*. Zakończenie jest dziwne; to prawdopodobnie najdziwniejsza część filmu. Betty ma wybór, który nie każdemu się spodoba. David jako jedyny opuścił Pleasantville, aby zaopiekować się matką, tak jak zrobił to z Betty w Pleasantville, co sugeruje, że współcześni mężczyźni powinni nauczyć się zapewniać opiekę emocjonalną. Jennifer zostaje w Pleasantville jako kobieta, która chce się kształcić, co sugeruje, że chociaż mężczyźni mogą nauczyć się być opiekunami emocjonalnymi we współczesnym świecie, wykształconym kobietom bardzo trudno jest znaleźć w nim swoje miejsce, przez co żyjemy we własnych, odizolowanych światach. W każdym razie nie jest to powrót normatywny. Autorzy filmu mówią, że współczesny kryzys można rozwiązać tylko wtedy, gdy ludzie pogodzą się z faktem, że rzeczywistość jest popsuta, żaden wybór, którego dokonamy, nie będzie dobry dla wszystkich i każdy z nas musi znaleźć swój własny sposób, aby z tym żyć.

Uwagi końcowe

Jestem wdzięczna Kwiatkowskiemu za tak pomysłową pracę, w której w sposób poważny podchodzi do kształtu i przekształceń gnostycyzmu we współczesności. Wiele się z niej nauczyłam i z niecierpliwością czekam na jej publikację w niedalekiej przyszłości. Dziękuję, że zostałam poproszona o bycie częścią tej rozprawy. Gratulacje! Dzień dobry, dobry wieczór i dobranoc!

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. 543/2023

Fryderyk Kwiatkowski

Gnosticism in Hollywood: From European Academia to American Popular Culture

Review by April DeConick, Rice University

Overall Assessment

Kwiatkowski's thesis is extremely learned, composed, and opportune. He writes on what is the cutting edge of scholarship on Gnosticism: how Gnosticism functions in modernity and why it takes on the forms and force that it does, penetrating beyond the academic world into popular culture. In terms of fulfilment of his PhD requirement, I find it commendable and recommend that he receive his degree. My remarks from this point on are intended to sharpen the work and move the thesis in the direction of publication.

Description

I read his thesis as two theses that are (inter)related. The oldest in his project is actually presented as the second half of the work: his analysis of five mind-game films. While Kwiatkowski has published on some of these films previously (a list can be found in his bibliography), the theoretical apparatus has been lacking. Kwiatkowski finally develops and gives us his theoretical approach in the first part of this thesis. In my opinion, this is the most significant part of the thesis because of its applicability to future projects (his as well as other scholars') on the intersection of Gnosticism and modernity. Because of this, my remarks target the first part especially.

Kwiatkowski's theoretical analysis consists of three parts. First, he outlines eight different ways in which scholars have approached Gnosticism, stating that his project is situated in the final domain: the reception of Gnosticism in scholarship, religion, philosophy, esotericism, media, fiction, and so forth. Second, he analyzes the revival of Gnosticism in modern Europe through three figures which he claims impacted American culture significantly enough that Hollywood films can be viewed through the work of these three. Third, he offers an intertextual-cognitive approach to read the films and avoid the essentialization and ahistoricization of Gnosticism which he appears to disapprove.

Criticisms

I first want to address the state of the field of gnostic studies, which, like so many other fields, is stuck in a binary. That binary is historical/ahistorical. The binaries contextual/essential and cultural/psychological are just other ways to say the same thing. Scholars fall on either side of this divide. For the last few decades, we have been leaning on the "ahistorical/essentialism/psychological is bad" side of the divide. Everything must be understood as historical, contextual, and cultural to be considered germane. If a scholar takes another position, their

work is written off as uncritical or naïve (whether it is or not). This is academic (and cultural) politics in my opinion.

I think that we must look more closely at these politics and recognize that this binary is limiting our work. Gnosticism (really any concept we can imagine) is neither historical or ahistorical. It is neither contextual or essential. It is neither cultural or psychological. It is all at the same time. Concepts have historical origins and contexts, but they also roam around in different histories and contexts becoming things that migrate (as I like to say in my own publications). When concepts migrate, they can be repurposed and reused and even abused. Concepts are also both cultural and psychological. We can't think in terms that are not somehow part of our culture. Cognition (psychology) is embodied.

This is why I have turned to cognitive models and have published so fervently in the last decade on Gnosticism as a cognitive structure or frame. Yes, I describe that cognitive frame as a spirituality or metaphysical orientation that emerged with ideal features in the first century (historical analysis), but I did so to have a springboard to then discuss how this frame shifts in different historical contexts, including modernity, as modern people interact with scholarship, primary texts, and other media to explain their own experiences. This latter is not just a dialectic that can be accounted for by different cultural/historical contexts; the ahistorical is at play too. Once Gnosticism gets defined in a way that is attractive, that cognitive frame stabilizes and moves across time. People interact with it. The same is true with Gnostic texts. When people read Gnostic texts, their minds engage with the gnostic as that author had framed it; that author's frame becomes ahistorical, although it may be shifted or even misused by readers because of the multitude of mental operations that our minds use to think. I have published already extensively on these ideas under the nomenclature "artifact migration," but I don't see that engaged by Kwiatkowski in the thesis. This seems to be relevant and even supportive of the model he sets forth since he links cognition with intertextuality (which I support every much and am thrilled to see). In addition to my own work on cognitive theory and Gnosticism (especially: *Soul Flights/Artifact Migration and the Transport of Ancient Knowledge into Modernity/Gnostic Imagination and Its Imaginaries*), I would recommend adding Hugo Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformative Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. He has two excellent introductory chapters on the intersection of cognitive linguistics and intertextuality. And now Tuomas Rasimus, "Blenders of the Lost Arks."

Kwiatkowski makes a brilliant analysis of Jonas, Jung, and Voegelin, which will serve people well. This is an excellent starting point for the genealogical map that is going to be necessary for us to draw in order to understand modern Gnosticism. While these three may have been the necessary ones to map for this particular project, I would like to hear more about why Kwiatkowski made this selection. His selection (pre)determines the final analyses of the films.

Some things I would consider. First, there is also the possibility that the films do not just reflect Jonas, Jung, and Voegelin. The filmmakers could have been interacting with various NH texts directly or internet sites like Gnosis.org. Does this make any difference when modern people access the primary sources directly? Would this make a difference to your film analyses?

Second, these three men really represent "two" interpretative strands: Jung who is addressing the mental health crisis; and Jonas and Voegelin who are trying to address secularism. Jonas and Voegelin come out with two different ways to think about nihilism (which actually end up not so different). On Voegelin, Arthur Verslius has just published a book that Kwiatkowski ought to consult: *American Gnosis: Political Religion and Transcendence*. When we are dealing with the critique of Christianity as institutional religion that no longer is functioning, then we are dealing with Blavatsky and the Theosophists. And they are everywhere. I discuss Blavatsky and Gnosticism as an alpha channel in my paper on the "Sociology of Gnostic Spirituality," but her concept hugely impacted Mead as you note, and Mead went everywhere (into Jonas?). This means that we are likely dealing with a cultural map that is going to have overlaps and complications. Could Kwiatkowski address more carefully why he is selecting the figures he is, and why he is leaving out others, and to be clear about this in his writing? To this end, I think Kwiatkowski should include some discussion of Catherine Albanese, *The Republic of the Mind*. She lays out a very good outline of American metaphysical religion and how it came from Europe.

Before Kwiatkowski moves to analyze the films, he covers two other modern interpreters of the films: Nelson and Wilson. I believe he analyses them because he sees their interpretations as reflecting Jonas, Jung, and Voegelin. I also provide interpretations of a similar range of films in the *Gnostic New Age*, but not through the perspective of any of these interpreters. I make an analogical analysis based on my research in ancient texts to demonstrate that these ancient ideas (the theme of each chapter) are also reflected in modern films. Might this be important to mention so that readers are aware of other types of commentary on Gnostic films that have been made recently?

My opinion about the film analyses is that they are extremely well-done. Better than any I have read because they stick to the methodological approach developed by Kwiatkowski. The descriptions and the application of the theory is very clear. I especially appreciated Kwiatkowski's handling of Pleasantville which is outstanding.

I might only push back on the generalized conclusions about what the films actually mean to American audiences, especially the conclusions that the remedy for the modern crisis is to recreate the normative and that this path should use science-materialism to get there.

I challenge this generalization. For instance, the end of the Truman Show is a bit jarring and unexpected, when two guys peer at the fuzzy screen and decide to look at the TV guide to see what else is on. I don't read this as a return to the normal or a support for technology. I read this as a critique of technology, that our lives are so dependent on watching our screens and the realities they create for us, that when one screen reality ends we just go on to the next screen reality. The hero is Truman and Sylvia who break out of the normative and go to find each other off screen.

The same can be said of Pleasantville. The end is weird, probably the weirdest part of the film. Betty has a choice to make that not everyone is going to like. David is the only one to leave Pleasantville to care for his mother just as he did Betty in Pleasantville, suggesting that modern men ought to learn to be emotional caretakers. Jennifer stays in Pleasantville as the woman who wants to be educated, suggesting that even though men can learn to be emotional caretakers in modernity, educated women have a very hard time finding a place in modernity so that we end up living in our own isolated worlds. At any rate, this is not a normative return. The film is saying that the modern crisis is only resolved when people come to terms with the fact that reality is messed up, no choice we make is going to be right for everyone, and we each have to find our own way to live with it.

Final Remarks

I thank Kwiatkowski for this creative thesis which takes seriously the shape and reshaping of Gnosticism in modernity. I have learned an enormous amount from reading it and look forward to seeing it published in the near future. Thank you for asking me to be a part of it. Congratulations! Good afternoon, good evening, and good night!