

- **Treść gnozy**
- **Wpływ gnozy**
- **Gnoza w XX w.**

GNOZA (gr. γνῶσις [gnosis] — poznanie, wiedza) — wiedza o Bożych tajemnicach zastrzeżona dla pewnej elity (definicja zaproponowana na kongresie w Messynie w 1966).

G. jest fenomenem w historii religii, ale także w historii duchowości i polityki; jest swoistą formą religijności albo ruchem religijnym czy tendencją w ramach danej religijności. Jako wiedza dla wybranych łączy się z pojęciem tajemnicy i staje się swoistego rodzaju religijnym samopoznaniem i rozumieniem świata. Do g. odwołują się wszelkie postacie wiedzy tajemnej (hermetyzm, astrologia, nowożytna ezoteryka, ruch New Age, wolnomularstwo). W szerszym znaczeniu gnostyckimi można nazwać wszelkie poglądy, które wiedzę o faktach (naukową, filozoficzną) łączą z poglądami pozanaukowymi w ujęcie „całościowe”, które ma być „prawdziwą wiedzą” (np. gnostycy z Princeton).

W odniesieniu do polityki, g. oznacza całościową, totalną doktrynę polityczną, totalitaryzm. W ujęciu całościowym zakłada równocześnie osiągnięcie indywidualnego zbawienia, osiągnięcie wewnętrznej wolności od uwarunkowań zewnętrznych, od świata. Wrogie nastawienie do świata, pesymizm, protest wobec zastanego porządku określa podstawowe tendencje g., ale nie jej historyczne uwarunkowania. Najszerzej ujęta g. to każde bezkrytyczne przyjęcie jakiejś prawdy do wierzenia, przekonanie, które nie potrzebuje zewnętrznych dowodów.

Pojęcie g. zawarte jest także w przeświadczeniu, które łączy się z „elitarnym” przeznaczeniem, dostępnym ludziom wybranym; g. łączy się wtedy z okultyzmem, ezoteryzmem. Gnostyckimi są poglądy związane z dualizmem o charakterze metafizycznym (manicheizm) albo o charakterze dewolucyjnym (gnostycyzm), który negatywnie ocenia istnienie świata i przebywania człowieka w ciele.

Treść gnozy. Gr. słowo „γνῶσις”, poświadczane od czasów Heraklita, oznaczało najpierw sam akt poznania, rozumienia, następnie treść poznania, przedmiot tego aktu. Od czasów Platona g. oznaczała nie tylko umysłowe ujęcie wg danej teorii poznania, ale jednocześnie ogląd, wizję i zjednoczenie z poznawanym przedmiotem. Poznawany jest przede wszystkim Bóg — takie ujęcie łączy g. z wszelkiego rodzaju teozofią. Przedmiotem g. może być także poznanie, którego udziela Bóg, czyli doznanie i doświadczenie, które w związku z Bogiem otrzymuje człowiek. W tym sensie g. zbliża się do terminologii z zakresu mistyki. Możliwość poznania tajemnic Boga oznacza wybranie człowieka, zaliczenie go do elity. Poznanie takie ma znaczenie dla istnienia człowieka, jest podstawą właściwego działania. Z myśli platońskiej wywodzi się również ujęcie g. jako przypominanie sobie pierwotnej wiedzy, a więc i usiłowanie powrotu do pierwotnego stanu. G. wyznacza wówczas cel życia, jakim jest upodobnienie się do Boga, powrót z wielości do jedności, z doznań zmysłowych ku duchowemu poznaniu. Antyczna, platońska zasada „równy poznaje równego”, łączy przez przymiotnik „boski” człowieka i Boga,

a jednocześnie wskazuje na środek poznania, czyli na boską g. Pojęcie g. poza filozofią platońską, w sensie „teorii oglądu”, znajdziemy także u Arystotelesa, epikurejczyków i stoików. W czasach hellenizmu rozpowszechnił się pogląd, że g. jest nie tylko owocem wysiłku ludzkiego, ale także darem Logosu bożego, Rozumu, który zamieszkuje w świecie. Zachowując pierwotny brak wyraźnego rozróżnienia między religijnym a filozoficznym ujęciem, g. w okresie hellenistycznym coraz bardziej wypełniała się treścią religijną.

Wartość g. widoczna jest także w tradycji żydowskiej. W gr. tekstach ST, w księgach mądrościowych, „poznanie Boga” pozwala człowiekowi na właściwy sposób życia i działania. Pojęcie g. w gr. pismach ST (także w NT) odziedziczyło treść starotestamentalną. G. rozwinęła się w judaizmie talmudycznym, zwł. w mistyce „tronu Boga” („merkawa”). Tendencje późnego judaizmu, zwł. o charakterze synkretycznym, można określić jako pregnozę. Brak w niej istotnego dla g. przeciwstawienia świata i Boga. Taka treść starotestamentowa g. najwyraźniej doszła do głosu, gdy g. (często jako ἐπίγνωσις [epígnosis]) w NT oznacza „uznanie”, „przyjęcie” Boga, a także wskazuje na dostęp do tajemnic Boga (Kol 2, 2), w czym zachowuje pewien ezoteryczny aspekt, gdyż nie jest dostępna dla wszystkich. W Listach św. Pawła znajdziemy także krytyczne użycie terminu „gnoza” (2 Kor 13, 5; 1 Kor 8, 2 b — ironiczne określenie przeciw gnostykom). W świetle Listów św. Pawła, g. można osiągnąć w pełni dopiero w stanie zbawionym. „Być poznanym przez Boga” (Ga 4, 9) oznacza być zbawionym. Częściowy dostęp do g. eschatologicznej daje poznanie Jezusa (2 Kor 4, 6), udział w Jego cierpieniu i głoszenie go przez apostołów (tamże, 2, 14). W Listach Pawłowych i Pasterskich NT można znaleźć aluzje do „fałszywej gnozy” (1 Tm 6, 20); może to oznaczać aluzję do g. jako tajemnej wiedzy tylko dla wybranych, albo do treści g. jako wiedzy heretyckiej, czyli gnostycyzmu. Nie wiadomo, czy autor Ewangelii św. Jana „sympatyzował” z g., czy też ją zwalczał. Prócz ewentualnej polemiki z g., wczesne chrześcijaństwo mogło także sprzyjać tendencjom gnostyckim. Jednak zarówno w judaistycznym nurcie g., jak i we wczesnochrześcijańskim brak elementów dualistycznych. G. przeciwstawia się objawieniu w znaczeniu biblijnym, także jeśli chodzi o sposób osiągnięcia poznania. G. jest raczej objawieniem wewnętrznym, natomiast objawienie biblijne ma postać historyczną, jest objawieniem zewnętrznym. Czy w polemice antygnostyckiej na kartach NT chodziło o g. jako przeciwną objawieniu Jezusa, czy też o g. w znaczeniu gnostyckim (gnostycyzm), nie wiadomo. Związki wczesnego chrześcijaństwa z g. w postaci wpływów, a także polemik, nie zostały do końca wyjaśnione. Na podstawie późniejszej polemiki z gnostycyzmem wiadomo, że objawienie gnostyckie ma na celu przyjęcie wiedzy o sobie. Gnostyk doświadcza, kim jest, a wiedza ta ma dla niego znaczenie zbawcze. Gnostyk przyjmuje wiedzę o sobie, aby siebie zbawić. Objawienie biblijne prowadzi do spotkania z Bogiem i do zbawienia przychodzącego z zewnątrz, od Boga. Ostatecznym przedmiotem „wiedzy” w g. jest Bóg, ale przede wszystkim odpowiedź na pytanie: „kim jesteśmy? „skąd przyszliśmy?” „gdzie jesteśmy?” „gdzie zostaliśmy rzućni?”, „ku jakiemu celowi spieszymy?”, „od czego zostaliśmy wykupieni?”, „czym jest narodzenie?”, „czym jest odrodzenie?” (Wypisy z *Theodota*, 78, 2), czyli g. jest wiedzą człowieka o własnym losie i zbawieniu. Pojawienie się tej wiedzy w duszy człowieka sprawia, że człowiek uczestniczy w Boskiej egzystencji i przyjmuje wiedzę o swoim pierwotnym Boskim pocho-

dzeniu. Wiedza ta nie tylko jest instrumentem zbawienia, ale w radykalnych formach sama stanowi jakąś formę zbawienia, gdy człowiek osiąga doskonałość istnienia dzięki g. Wiedza i osiągnięcie tego, co jest przedmiotem wiedzy, zbliża religijność gnostycką do mistycyzmu, w którym znika różnica między podmiotem a przedmiotem wiedzy. G. obejmuje także wiedzę o świecie, o jego pochodzeniu i przeznaczeniu. Wiedza ta może być rozbudowana bardziej w kierunku mitologii lub bardziej w kierunku filozoficznym. G. rozbudowana mitologicznie (jest to, zdaniem H. Jonasa, wtórna, sztuczna mitologia) rozwinęła wątki: stwórcy świata, władców świata („archontów”), wędrowni duszy, zbawcy, oraz odpowiedni symboliczny język (np. światła i ciemności, „obcości w świecie”). W kierunku filozoficznym g. rozwinęła spekulacje na temat Boskiej pełni (pleroma), bytów-hipostaz, pochodzenia zła, spekulacje na temat liczb itp.). W ujęciu chrześcijańskim (np. u Klemensa z Aleksandrii lub Orygenesesa) g. nie jest celem samym w sobie. Celem jest Bóg, którego g. nie obejmie. G. ma charakter ezoteryczny, natomiast chrześcijańskie objawienie przeznaczone jest dla wszystkich ludzi. Związki między chrześcijańskim ujęciem g. i niechrześcijańskim, gnostyckim (gnostycyzm), nie zostały jeszcze w pełni wyjaśnione. Podobnie nie zostały do końca wyjaśnione związki g. w mandaizmie (manda, tzn. g.) wobec tradycji żydowskiej, ewentualnie judeochrześcijańskiej. Mandaizm jest postacią g., która mogła się kształtować pod wpływem gnostycyzmu, jak i manicheizmu. W początkach chrześcijaństwa, zwł. w II i III w. rozwija się gnostycyzm, którego istotnym rysem jest dualizm. G. w ujęciu dualistycznym została przejęta przez manicheizm.

Wpływ gnozy. Mimo różnicy między gnostycyzmem i chrześcijaństwem wpływ g. zaznacza się także w teologii kościelnej. Klemens Aleksandryjski wyraźnie stosował określenie g. wobec tych chrześcijan, którzy ujmowali swą wiarę filozoficznie. Przedstawił w swych pismach obraz idealnego gnostyka. Nie przeciwstawiał g. wierze; wg niego g. zakładała wiarę i była doskonalszym etapem duchowego rozwoju: „Gnoza jest rodzajem doskonalenia się człowieka jako człowieka, osiąganym przez wiedzę o sprawach boskich w relacji do sposobu myślenia, trybu życia i wypowiedzi; poznaniem harmonizującym i zgodnym z sobą i Słowem Bożym” (Klemens z Aleksandrii, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Wwa 1994, VII 55). Teologia Orygenesesa również wychodziła z założeń g., choć w danych szczegółach Orygenes był jednym z najbardziej wnikliwych przeciwników gnostyków. Orygenes ujął g. także jako głębsze rozumienie Pisma Świętego, które ma prowadzić do poznania Boga. W teologii Klemensa i Orygenesesa można również znaleźć ujęcie g. jako wiedzy faktycznie przeznaczonej dla elity, jednak nie ze względu na elitarny charakter samej g., ale raczej ze względu na faktycznie ograniczone możliwości jej przyjęcia przez prostych wiernych. Tradycję chrześcijańskiej g. kontynuowali ojcowie kapadoccy (zwł. Grzegorz z Nyssy) — ich ujęcie g. zbliża się do mistyki. Nurt g. rozwijał się w chrześcijańskiej teologii gr. związanej z neoplatonizmem oraz w niektórych nurtach wschodniego monastycyzmu (np. w pismach Ewagriusza z Pontu). Sam Plotyn polemizował z g. o charakterze dualistycznym, natomiast w sposobie jego myślenia można znaleźć podobne wątki jak w g. Zaznaczyło się to zwł. w emanacyjnej strukturze bytu. Dualistyczne ujęcie opisu świata i człowieka, które Plotyn zwalczał, zakłada jednak istnienie głębszej, pierwotnej

fazy monistycznej, czyli pierwotnej jedności wszystkich elementów duchowych. Wspólna jest również idea powrotu do tej pierwotnej jedności, opisana w języku religijnym jako zbawienie.

Pojęcie g. ma znaczenie w hermetyzmie, g. była również centralnym pojęciem w manicheizmie. W kopt. bibliotece z Nag Hammadi, obok utworów wyraźnie gnostyckiego pochodzenia (z gnostycyzmu) znajdują się pisma hermetyczne. Wobec całej biblioteki wysuwa się hipotezę, że jest efektem manichejskiej misji w Egipcie w IV w. Manicheizm w zakresie dualistycznego ujęcia g. kontynuował idee gnostycyzmu. G. inspirowała istnienie społeczności manichejskiej, powstanie struktur społecznych. W średniowieczu nadawano różnym kierunkom myślowym określenie „manichejskich”, jednak ewentualne podobieństwa do manicheizmu ujawniały się poprzez gnostycki dualizm. Historyczne związki średniowiecznych ruchów gnostyckich z manicheizmem są często trudne do udowodnienia. G. pojawiła się w poglądach paulicjan (IX w. w Bizancjum) i bogomiłów (IX–XII w. na Bałkanach) oraz katarów na zachodzie Europy. W średniowieczu do nurtu g. nawiązywały różne tendencje myślowe. Nadawano określenie g. lub manicheizmu nurtom myślowym, które miały elitarny charakter, były rodzajem ezoteryzmu, ale wprost do dualizmu nie nawiązywały. Bliższe ujęciu g. wydają się poglądy tych, których określano nazwą „eleuterian” (od gr. ἐλευθερία [eleuthería] — wolność), czyli te sekty, kultury i ugrupowania, których zwolennicy podkreślali znaczenie wolności, uwolnienie od więzów ze światem (te czasem łączono z więzami instytucji państwa lub Kościoła). Dualistyczny aspekt poglądów „Braci i siostr wolnego ducha” (sekta z poł. XIII w. w Szwabii, Nadrenii, Holandii i pñ. Francji) zaznaczył się w tym, że światowe panowanie przypisywali szatanowi, odrzucając porządek moralny oraz kościelny. Zwolennicy „wolnego ducha” nazwali siebie także „homines intelligentiae”, tzn. tacy, którzy osiągnęli głębsze rozumienie, albo „doskonali”, gdyż osiągnęli większą doskonałość od zwykłych wiernych, „adamitami”, bo przez swoje życie powracali do stanu Adama i Ewy przed grzechem (w takim kierunku związki malarstwa H. Boscha z „braćmi i siostrami wolnego ducha” interpretuje W. Fraenger). Pierwszym tego rodzaju myślicielem gnostyckim był w średniowieczu Amalryk z Bène. W XIII w. nurt g. mogli podzielać begardzi i beginki odłamu kwietystyczno-panteistycznego.

Do nurtu g. można zaliczyć pojawiające się z początkiem reformacji poglądy radykalnych anabaptystów, zw. także iluminatami lub spiritualistami. W XVI i XVII w. w Hiszpanii ruch „oświeconych” („iluminiści”, „alumbados”), będący poza związkami z mistyką radykalny odłam z Toledo, wykazywał także pewne tendencje gnostyckie. W antynomizmie rantersów („deklamatorów”) w Anglii w XVII w. (J. Bauthumley) również można naleźć wiele elementów g. Ujęcie całościowe medycyny zbliżało do g. poglądy Paracelsusa (1493–1541). Także w protestanckiej teologii pietystycznej, zwł. w skrajnym spiritualizmie można dostrzec ujęcie gnostyckie. Taką gnostycką tendencję wyrażało w teologii Gottfrieda Arnolda (zm. 1714) stanowisko antydogmatyczne i sprzeciw wobec instytucji Kościoła, jak również negatywne ujęcie małżeństwa. W czasach nowożytnych kontynuacją g. stał się odrodzony hermetyzm i okultyzm.

Koncepcja g. pojawiła się także w żydowskiej mistyce kabały. Wyraźnie gnostycką strukturę myślenia wykazywał Izaak Luria (1534–1572), który starał się wyjaśnić związek Boga-Stwórcy i stworzonego świata: Bóg, stwarzając

świat, „wycofuje się z obszaru świata”, świat jednak nie przeciwstawia się Bogu. Mistyka Lurii nie była dualistyczna, dlatego można ją nazwać g. w szerszym znaczeniu. W XVI i XVII w. w Niemczech i Francji pojawił się ruch różokrzyżowców. Wprawdzie jest on raczej zbliżony do okultyzmu, to jednak w pismach różokrzyżowców pojawia się także pojęcie g. Do gnostyków należał także J. Böhme; powoływał się na tradycję hermetyzmu, ale całościowe ujęcie poglądów na temat Boga, świata i człowieka było podobne do gnostyckiego.

Gnoza w XX w. Współcześnie g. przypisywana jest różnym tendencjom religijnym i ideologicznym, przy czym w użyciu tego pojęcia zaznacza się również brak ostrości. Wyraźnie widoczne są elementy g. w pismach R. Steinera, przedstawiciela teozofii i twórcy antropozofii. Jego związki z antyczną g. były drugorzędne, widoczne natomiast jest podobieństwo struktury myśli. Steiner przywiązywał wielką wagę do gnostycznego, tzn. ponadrozumowego poznania Boga i siebie.

Nowsze formy poglądów różokrzyżowców zbliżają się również mniej lub bardziej do gnostyckiego ujęcia poznania, zaznacza się to zwł. w ich odłamie dualistycznym. Współcześni różokrzyżowcy pozostają pod wpływem teozofii i antropozofii. W 1865 R. Wentworth Little założył w Anglii Societas Rosicruciana in Anglia. W 1908 M. Heidel (uczeń Steinera) założył w USA Tow. Różokrzyżowe (Rosicrucian Fellowship), które po dwudziestu latach pojawiło się także w Europie. W 1916 Spencer Lewis założył Starożytny Zakon Różokrzyża (Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis — AMORC), a w 1925 J. van Rijckenborgh — Lectorium Rosicrucianum (obecnie ma swoje centrum w Haarlem w Holandii). Wpływ ujęcia gnostyckiego wyraźnie widać w pismach Lectorium Rosicrucianum. W 1895 K. Kellner i F. Hartmann założyli Ordo Templi Orientis (OTO), przejęty później przez Th. Reussa i A. Crowleya. Obecnie tradycje tego Ordo pielęgnowane są przez Ecclesia Gnostica Catholica. Ecclesia Gnostica w USA nawiązuje wprost do The Gnostic Society, towarzystwa założonego w 1928 w Los Angeles, ale także w swoich deklaracjach powołuje się na hermetyzm, teozofię (H. Bławackiej) oraz bibliotekę z Nag Hammadi. Te i inne ruchy religijne są kontynuacją g. na poziomie popularnym. Na „wyższym” poziomie tradycję g. kontynuują tacy autorzy, jak G. Wehr, K. Dietzfelbinger, pisarze zorientowani na New Age. Nowoczesna g. pojawia się także w badaniach filozoficznych — u autorów, którzy przyjmują znaczenie g., ale także u tych, którzy ją krytykują. Do badaczy o skłonnościach gnostycznych należy zaliczyć C. J. Junga, który nie tylko nawiązywał do antycznej g. (w *Septem Sermones ad mortuos*), ale także rozwijał gnostyckie idee w spekulacjach na temat archetypów i zbiorowej nieświadomości. O psychologii Junga można powiedzieć, że jest gnostyczna. Jeśli za G. Quispelą przyjmiemy g. za „mityczny wyraz doświadczenia samego siebie”, to w pierwszym rzędzie dotyczy ona psychologii Junga. Jung wniósł jednocześnie wiele obserwacji w badania g.

Badania historycznych postaci g. prowadzili uczeni z kręgu Eranosa (luźno zorganizowane stowarzyszenie, które od 1933 zbierało się co roku w Ascona — Ascona Society), z którymi związany był także Jung. Do tego kręgu należeli: G. Scholem, H. Corbin, G. Quispel, H.-Ch. Puech (częściowo także R. Otto, M. Buber, F. Heiler, E. Buonaiuti). Badacze g. sami podzielali mniej lub bardziej gnostyczne poglądy. Najwyraźniej przedstawił je Quispel w definicji g.

jako religii światowej, której podstawowym motywem jest zbawienie jaźni człowieka, dzięki „jaźni boskiego bliźniaka”, do której człowiek ma dążyć i na którą musi się otworzyć. Prócz badań naukowych, ściślejszy krąg „wtajemniczonych” Eranosa kierował się ku światopoglądowi „odnalezienia siebie”, uwolnienia od światowego zła, ku samozbawieniu. Krytyczne spojrzenie filozofii nie znajdowało zwolenników w kręgu sympatyków Eranosa. Polityczną g. przedstawiał jej przeciwnik — E. Voegelin. Za realizatorów gnostycznego myślenia uznał Voegelin zwolenników „totalnego myślenia politycznego” (faszyzm, komunizm). Związki ideologii narodowego socjalizmu z g. stały się przedmiotem osobnych studiów innych autorów (H. Strohm, J. Iwersen). Gnostyczne inspiracje dostrzegł w tendencji odrzucania zastanej sytuacji, w poglądzie, że zło świata wynika z organizacji świata, a nie z wolnej woli człowieka, że zło świata da się w tym życiu naprawić i że jest to możliwe dla człowieka, a więc zbawienie pozostaje w zakresie ziemskich wysiłków. Środkiem takiego zbawienia jest, wg g. politycznej, wiedza. Polityczna g. jest, w stosunku do klasycznej postaci, formą nową. Nie nawiązuje do Boga pozaświatowego. Jednocześnie jest myślą podobną, gdyż jest realizacją samozbawienia, czyli wiedzą o sobie, o boskiej naturze człowieka.

Związki z g. ukazują również ruchy New Age. Najwyraźniej z g. łączy New Age koncepcja świadomości człowieka. Świadomość ta łączy go w sposób naturalny z Bogiem, a raczej z bóstwem. Boski, wg zwolenników New Age, jest świat, co wyłącza ten nurt z kręgu dualistycznej g. (gnostycyzmu). Idea samozbawienia, brak odniesienia do osobowego Boga w New Age wskazują na tzw. nową religijność. Koncepcję g. we współczesnych formach nowej religijności, także w New Age, można nazwać nową formą g., czyli neognozą. Treści tego pojęcia wskazują na kontynuację g., ale także na elementy odmienne i nowe.

Bibliografia: W. Schultz, *Dokumente der G.*, Je 1910, Au 2000; H. Jonas, *G. und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische G.*, Gö 1934, 1988⁴, II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gö 1954, 1966²; G. Quispel, *Die G. als Weltreligion*, Z 1951, Bn 1995³ (*Gnoza*, Wwa 1988); E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Ch 1952, 1987 (*Nowa nauka polityki*, Wwa 1992); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Bs 1958, 2001³ (*Religia g.*, Kr 1994); G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Z 1960, F 1998⁹ (*Kabala i jej symbolika*, Kr 1996); *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966*, Lei 1967; K. Rudolph, *Die G. Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion*, Gö 1977, 1990³ (*G. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kr 1995); *Religionstheorie und politische Theologie*, Mn 1984; *Weltrevolution der Seele*, I–II, Z 1991; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, F 1992, B 2000³ (*Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999); R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, Pa 1992; *Russische Religionsphilosophie und G. Philosophie nach Marxismus*, Hi 1992; B. Walker, *Die Gnosis*, Mn 1992; *Heil durch Erfahrung und Erkenntnis*, Nettetal 1993; C. Colpe, *Die Herausforderung des gnostischen Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur*, w: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Mn 1994, 129–150; *Gnostizismus heute?* W. Jaeschke, Ch. Schulte, M. Theunissen im Gespräch mit Hans Jonas, w: tamże, 163–173; *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Wwa 1996; H. Strohm, *Die G. und der Nationalsozialismus*, F 1997; *Communio* 18 (1998); *Western Esotericism and the Science of Religion*, Lv 1998; *Ésotérisme, g. et imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Lv 2001; J. Iwersen, *G. zur Einführung*, H 2001; Ch. Marksches, *Die Gnosis*, Mn 2001; A. Ribí, *Die Suche nach den eigenen Wurzeln*, Bn 2001; tenże, *Zeitenwende*, Bn 2001; K. W. Tröger, *Die G. Heilslehre und Ketzerglaube*, Fr 2001.

Wincenty Myszor