

Gnostilaisuus kirjallisuudessa ja kirjallisuudentutkimuksessa

(Ote Janna Kantolan väitöskirjasta ”Tanssi yöhön, pimeään. - Gnostilaiset teemat Pentti Saarikosken Tiarnia-sarjassa”. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1998.)

Käsitteitä gnostisismi ja gnostikko on käytetty mitä erilaisimmissa yhteyksissä ja korostetun epäjärjestelmällisellä tavalla. Ilmiönä gnostisismi esiintyy historiassa useaan otteeseen, ja näyttäytyy aina vallitsevien perinteiden vastavoimana. Ensimmäisinä vuosisatoina, kristillisyyden vahvistumisen myötä, gnostikkojen näkemystä maailmasta ja todellisuudesta ei pidetty ainoastaan kummeksuttavana, vaan lähinnä jumalanpilkkana, ja sellaiseksi gnostilaisuutta myöhäisantiikissa aina kristillisessä kontekstissa mainittaessa myös luonnehdittiin: rienaavana, jumalattomien sielujen asenteena (Jonas 1991, 253-254). Anti-ilmiönä gnostilaisuus on antanut aiheita myös kirjailijoille, jotka eivät ole halunneet noudattaa vallitsevia maailmankäsityksiä, eivätkä myöskään toistaa myyttejä, jotka selittävät maailmaa perinteisellä tavalla. Vaikka gnostilaisten myyttien allegoriset tarinat ovat rakenteeltaan totunnaisia, poikkeavat ne kuitenkin sisällöltään: perinteisten myyttien arvomaailma kääntyy niissä, hyvä ja paha, ylevä ja epäjalo, siunattu ja kirottu vaihtavat paikkaansa (emt., 92). Jonas painottaa tämän piirteen kapinallista luonnetta: siinä tehostuu myös se vallankumouksellinen asema, joka gnostilaisella ajattelulla oli myöhäisessä klassisessa kulttuurissa (ibid.).

Kaunokirjallisissa teoksissa gnostilaisuus esiintyykin lähinnä rikkaan myyttisen aineistonsa ja siihen sisältyvän maailmankuvan tai filosofisen lähtökohdan kautta, ei niinkään historiallisena, tai mihinkään spesifiseen lahkoon tai liikkeeseen - esimerkiksi kristillisyyteen - liittyvänä ilmiönä. Monien, toisistaan hyvin etäälläkin olevien kirjailijoiden on sanottu hyödyntäneen - ilmentäneen - gnostilaista mytologiaa tai filosofiaa teoksissaan. Näiden kirjailijoiden joukossa ovat mm. Mihail Bulgakov, William Burroughs, Albert Camus, Joseph Conrad, Philip K. Dick, Charles Dickens, Lawrence Durrell, William Faulkner, Hermann Hesse, James Joyce, Franz Kafka, Robert Musil, Vladimir Nabokov sekä Thomas Pynchon.²⁸ Runoilijoiden osalta gnostilaiset teemat ovat olleet liitettävissä mm. William Blaken²⁹, T. S. Eliotin³⁰, Allen Ginsbergin,³¹ Ezra Poundin³² ja Dylan Thomasin tuotantoon³³. Kirjailijoiden ohella epiteetti 'gnostikko'

on ollut yhtä lailla liitettävissä myös useisiin muihin tieteen ja taiteen edustajiin, esimerkiksi Hegeliin, Toynbee'hen, Heideggeriin ja Simone Weiliiin. Tässä mielessä on selvää, että gnostilaisuutta ei voi pitää ainoastaan historiallisena ilmiönä, niin toistuvasti se historiassa esiintyy; sen sijaan voidaan Gilles Quispelin tavoin ajatella gnostilaisuuden keskeisten elementtien olevan ihmisyyteen syvästi juurtuneita, ja juuri tämän tähden myös esimerkiksi runoilijoiden yhä uudelleen muistamia (1980, 23).

Artikkelissaan "*T.S. Eliot's Gnostic Impulse*" William E Monroe kutsuu *The Waste Land* -runoa yhdeksi vuosisatamme huomattavimmista "gnostilaisista myyteistä". Lähtökohdaksi Monroe ottaa Eliotin itsensä vahvistaman poikkitieteellisen runouden tulkinnan menetelmän, jota runojen allusiivisen tekniikan voi hänen mukaansa ymmärtää painottavan. Gnostilaisuus merkitsee Eliotin runouden yhteydessä Monroen näkemyksen mukaan ennen kaikkea "gnostilaista maailmankuvaa, pessimististä filosofiaa maailmasta ja näihin yhdistyneenä pyrkimystä "itse-transsendenssiin" (self-transcendence)".³⁴ (1992, 191-192.) Demetres P Tryphonopoulos liittää väitöskirjassaan *To enter arcanum: Gnosticism in Ezra Pound's 'Cantos'* gnostilaiseen ajatteluun salatieteet, joiden kautta hän tulkitsee Poundin estetiikkaa ja kykyä ymmärtää uskonnollisia vivahteita, aiheita, joihin Pound-tutkimuksessa on ylipäättään kiinnitetty paljon huomiota. Yhtenä lähtökohdaksi Tryphonopoulosen tutkimuksessa on Poundin henkilökohtainen kiinnostus gnostilaisuutta kohtaan. Harold Bloomin (1982) näkemyksessä gnostilaisuus karakterisoi englantilaisen romantiikan ajan runoutta, esimerkkeinä William Blake sekä Percy Bysshe Shelley. William Blaken yhteydessä gnostilaisuuden käsite nouseekin toistuvasti esille: gnostilaisen mytologian aiheet tunnustetaan merkitykselliseksi elementeiksi hänen runouudessaan. Peter Sorensen esittää kuitenkin, että Blaken runouden yhteydessä on huomioitu ainoastaan ilmeisimmät gnostilaisuuden aspektit, vaikka hänen mukaansa Blaken runous usein avautuu parhaiten tietyistä gnostilaisista näkökulmista. Sara Postlethwaite tarkastelee puolestaan tutkimuksessaan Blaken runouden "tekstuaalista gnosisia", gnostilaisuuden ja dekonstruktion välille esittämänsä analogian kautta. Myös Robert Burdetten huomattavasti varhaisemmassa tutkimuksessa *Dylan Thomas and the gnostic religion* (1964) painottuu gnostilaisuuden asema Thomasin runouden ymmärtämisen välineenä. Burdetten tutkimuksen lähtökohdaksi ei kuitenkaan ole Thomasin runouudessaan implikoimien uskonnollisten ajatusten identifioiminen gnostilaisuuden kanssa eksklusiivisella tavalla. Allen Ginsbergin runouteen liitettävissä olevat gnostilaiset ideat pohjaavat henkilökohtaiseen kiinnostukseen, josta esimerkiksi Paul Portuges

mainitsee (1980, 437), ja johon suhteutuvia piirteitä Saarikoskikin edellä siteeratussa päiväkirjatekstissään lienee huomannut. Ginsberg hyödynsi gnostilaisuuden ideoita runoudessaan kuitenkin abstraktilla tavalla, gnostikkona pitämänsä Paul Cezannen maalaustapaa jäljitellen.³⁵

Kirjallisuudentutkimuksessa gnostilaisuuden käsite ei silti aina yhdisty teoksiin, joissa sitä eksplisiittisesti käsitellään. On ajateltu, että tekstit voisivat ilmentää 'gnosista', olla gnostilaisen filosofian mukaisia, ilman että niiden kirjoittaja olisi perehtynyt gnostilaisuuteen, sen filosofiaan tai mytologiaan. Esimerkiksi Cleanth Brooks (1977) on tutkinut Walker Percyn "modernia gnostilaisuutta", jolla hän tarkoittaa gnostilaisen maailmankuvan jakamista ilman välitöntä tietoisuutta siitä.

Millaisin argumentein tekstit ovat määrittäneet 'gnostilaisiksi' tai niiden kirjoittajat 'gnostikoiksi'? Perusteet palautuvat gnostilaisuutta itseään järjestäviin piirteisiin, dualistiseen maailmankuvaan, ihmisen maailmaan kuulumattomuuteen - siihen, että ihminen on maailmassa mutta ei maailmasta - ja kaipaukseen johonkin toisaalle. Tässä mielessä nämä gnostilaisiksi luonnehditut tekstit toistavat gnostilaisen mytologian myyttisen kerronnan avulla ilmaistuja maailmankäsityksiä. Usein gnostilaisia myyttejä karakterisoi ajatus maailman ja materian pahuudesta ja epätodellisesta luonteesta. Maailman ajatellaan olevan erehdyksen tulosta, ja pahan luojaolennon, demiurgin, vastoin Jumalan tahtoa luoma. Oikea jumala on näissä myyteissä ihmeellinen, absoluuttisen erillinen ja kaukainen luodusta universumista. Gnostilaisiksi luonnehdittujen kaunokirjallisten teosten yhteydessä gnostilaisen mytologian ilmaisema Weltanschauung ja sen selkeä dualistisuus tulee lähinnä esille tietynä perusajatuksena maailman pahuudesta, ja elämästä eräänlaisena rangaistuksena, josta vasta kuolemassa voi vapautua³⁶ Gnostikolle ole massaolo on luonteeltaan negatiivista, huonoa ja pahaa, sillä siihen sisältyy sitoutuneisuus maailmaan, omaan ruumiiseen ja aikaan.³⁷ 'Elämästä vapautuminen' on vapautumista ajasta ja tietoisuudestamme siitä: ajassa olemisen voi ajatella merkitsevän juuri joutumista palautumattomaan prosessiin, joka lopulta pyyhkii pois kaiken olevan, aivan kuten se oletettavasti toikin kaiken olevan olemassaoloon (vrt. Stambough 1988, 104). Gnostilaisessa mytologiassa *gnosis*, sen saavuttaminen, ilmaisee tällaista "maailmasta vapautumista". Gnosis on vastaus kolmeen gnostilaisuutta rakentavaan kysymykseen, jotka luonnehtivat ihmisen maailmassaoloa: "Mistä tulen? Missä olen? Mihin olen menossa?".³⁸ Gnostilaisessa uskontunnustuksessa voi huomata gnosiksen käsitteeseen – jonka luonnehditaan ilmaisevan sen, "keitä olemme, mitä meistä on tullut, mistä olemme lähtöisin, mihin menossa, mistä meidät on vapautettu ja mitä

syntyminen ja uudelleensyntyminen todella ovat³⁹ – liittyvän juuri ajallisuuden ja olemassaolon problemaattiset kysymykset. Ajallisuudesta puhuessaan tämä valentinuslainen muotoilu kuitenkin ikään kuin ohittaa nykyhetken, nykyisyyden, ja juuri tämä nykyisyys on gnosiksen hetki, eräänlainen peripetia, 'käännö' tai muutos menneestä tulevaan.⁴⁰ On kuitenkin mielenkiintoista huomata – Hans Jonaksen tavoin – että kyseisessä uskontunnustuksessa on kohti jotakin päätepistettä suuntautuva liike ilmeinen: maailmaan heitetynä, ihminen, hänen elämänsä, noudattaa ikään kuin tulevaan ja eteenpäin suunnattua liikerataa.⁴¹ Kuin tätä korostaakseen ovat formuloinnissa käytetyt käsitteet, eivät olemista, vaan liikettä tehostavia.⁴² Henri-Charles Puechin mukaan aika ei ole gnostilaisuudessa erityinen tai olennainen eikä edes kovin autonominen ongelma: tästä huolimatta asettuu kysymys ajasta kuitenkin gnostilaisuuden ytimeen (1978a, 215). Gnosiksen saavuttaminen, pelastus, on tietystä mielessä juuri ajallisuuden tuolle puolen asettumista, ja siten myös 'alkuperän' ja 'jumalaisen' saavuttamista (emt., 261).

Harold Bloom ymmärtää gnostilaisuuden ajattomana ymmärryksenä ja tietämyksenä, joka on saavutettavissa yhtä lailla nykyhetkenä kuin hellenistisenä aikana, jolloin gnostilaisuus kukoisti. Teoksissaan *Anxiety of Influence* (1973), *Kabbalah and Criticism* (1975) ja *Agon* (1982) Bloom muuntaa gnostilaisuutta ja sen käsitteitä kirjallisuudenteorian välineiksi; toisin kuin myöhemmässä teoksessa *Omens of Millennium* (1996), jossa asetelma on päinvastainen (ks. Hagerup 1997, 42). Kirjallisuudentutkimuksessa gnostilaisuuden käsitettä on toisaalta käytetty myös tekstien tulkinnan luonnehtimiseen. Umberto Eco näkemyksessä tietyt nykyaikaiset tulkinnan strategiat palautuvat ensimmäisten vuosisatojen aikaisiin lähestymistapoihin, joiden taustalta välittyy käsityksen totuuden 'toisaalla olosta': näissä tulkintamalleissa totuus ymmärretään salaisuudeksi, jota symbolien tai arvoitusten tutkiminen ei koskaan täysin paljasta. Lähtökohta ajattelutavalle on ajatus maailmasta erehdyksen tuloksena. Tämän psykologisen tilan kulttuurisena ilmaisuna Eco näkee gnostilaisuuden gnosiksen. (1992, 35.) Eco tavoin luonnehtii gnostilaisuutta tekstien tulkitsemisen tavaksi - hän kutsuu dekonstruktion projektia Gnosikseksi - myös Michael H. Keefer. Hänen mukaansa dekonstruktio ja gnostilaisuus lähestyvät toisiaan siten, että kumpaankin sisältyy logiikkaa edeltävä päätös siitä, miten tiettyjä sanoja käytetään diskurssissa. Kun niille kieltäydytään antamasta pysyvää merkitystä, jäävät ne aina Keeferin näkemyksen mukaan jossain mielessä yhteismitattomiksi muihin, kilpaileviin diskursseihin nähden. (1985, 75-76.) Keeferin artikkeli on luonteeltaan poleeminen: analyysi jää kuitenkin pikemminkin analogioiden osoittamiseksi sen sijaan että pohdittaisiin niitä jaettuina

kysymyksiä, joille dekonstruktion ja gnostilaisuuden väliset analogiat rakentuvat. Toisaalta Keefer ei myöskään tarkenna oman analyysinsä luonnetta, joka analogisuudelle rakentuessaan jo itsessään on tavallaan gnostilaisen ajattelun mukainen.

Entä miten luonnehtia tapaa, jolla gnostilaisuuden maailmankuva ilmenee yhtäältä sen omassa traditiossa ja toisaalta kirjallisuudessa, jonka yhteydessä on käytetty gnostilaisuuden käsitettä? John E Desmondin mukaan gnostilaisuuden metafysiikkaa karakterisoi jo edellä Keeferin yhteydessä huomioimani analogisuuden ajatus, joka purkautuu tavassa nähdä todellisuus objekteineen ja tekoineen absoluuttisessa, transsendenttisessä merkityksessään. Keskiäikaiset eksegeetit kehittävät tämänkaltaista näkemystä maailmasta ja todellisuudesta: se vahvisti kirjaimellisen ja siihen sisältyvän syvemmän merkityksen, ajan ja ikuisuuden, historian ja eskatologian sekä tradition ja välittömien tapahtumien välisen suhteen luontaisuutta. Tämä oli merkityksellistä ennen kaikkea kirjallisuuden kannalta: analogisen näkemyksen kautta saattoi todellisuuden kompleksisia ulottuvuuksia kuvata yhdessä kuvassa tai teossa, mikä vahvisti tietyn, konkreettisen kuvan eheyttä yhtä lailla kuin sen merkitysten laajentumista. "Analogian metafysiikka" vaikutti myös kirjalliseen tyyliin sen laajimmassa merkityksessä - eräänlaisena kirjailijan ontologisen näkemyksen ilmentymänä - kuten Desmond jatkaa: kirjailija, jonka näkemys maailmasta on analoginen, uskaa voivansa tuoda näkyviin 'todellisen' ja kokemuksen ulkopuolella olevan sekä historian ja ikuisuuden välillä olevan dynaamisen ja todellisen luonteen ja koettaa samalla jäljitellä kielen avulla sitä näkymätöntä henkeä, jonka hän näkee liikkuvan maallisten asioiden ja tapahtumien lävitse. (1989, 563-564.) Tämänkaltaisen raamatullisen tradition jatkajana Desmond pitää ennen kaikkea Dantea; tärkeämpi myöhemmän kirjallisuuden kannalta oli Desmondin mukaan kuitenkin renessanssin aikana alkava skeptinen suhtautuminen kielen kykyyn kuvata todellisuutta. Juuri tähän transformaation ajankohtaan Desmond yhdistää tutkimansa William Faulknerin "gnostilaisen tyylin". Sillä transformaation prosessi muutti ajatusta todellisuudesta, ja loi - kuten Desmond Eric Voegelinia mukaillen esittää - "gnosoksen tilanteen", jossa maallistunut mieli pyrkii luomaan oman transsendenttisen järjestyksensä, samalla kun se myös pyrkii elähdyttämään maallisen merkitystä sekulaarisella voimallaan. (Emt., 564-565.) Näkisin Desmondin analyysin Faulknerin "gnostilaisesta tyylistä" karakterisoivan useimpien gnostilaisiksi luonnehdittujen kirjailijoiden teksteissään implikoimaa käsitystä maailmasta ja todellisuuden luonteesta. Samalla tällaiseen käsitykseen kiinnittyy myös Gershom Scholemin luonnehdinta mystikosta, joka ammentaa uusia merkityksiä jo

olemassaolevista uskonnollisista symboleista, tai kielestä ylipäätään. Sillä kokemuksensa tulkitakseen on mystikon käytettävä apunaan kieltä, jo varhaisempia kuvia ja käsitteitä. (1965, 7-8.) Pyhistä teksteistä mystikko toisaalta etenee vastakkaiseen suuntaan, etsii niistä uusia merkityksiä (Ibid., 11-12). Kabbalistiseen perinteeseen nojaten uskonnollinen ilmestys voidaan aina ymmärtää persoonallisessa ja ainutkertaisessa kontekstissaan: siksi merkityksellistä ei olekaan yhden ainoan ja 'oikean' merkityksen löytäminen, vaan kyky omaksua alati uusia muotoja (ibid., 13). Gnostilaisuuteen liittyvien kirjallisuustieteellisten analyysien näen avaavan vastaavanlaisia tulkintoja.

Yksi olennaisimmista piirteistä referoimissani analyyseissa on ennen muuta dualistisuuden teema, ja se myös konkreettisimmin luonnehtii gnostilaisuuden implikoimaa inaailmankuvaa. Osaltaan tämä dualismi järjestää myös omaa tutkimustani niiden teemojen osalta, joita gnostilaisuudesta abstrahoin. Asettamalla gnostilaisuuden luettavaksi rinnan Saarikosken runouden kanssa, otan tutkittavakseni kaksi jo sinällään laajaa ja mielenkiintoista tutkimuksen kohdetta. Katson kuitenkin, että Saarikosken runouteen sisältyvän filosofian, siinä implikoidun ajattelun yhdistämisellä gnostilaisuuteen, näiden kahden kohtaamisen kautta, voin avata niitä syvempiä merkityksiä, olemassaoloa hahmottavia kysymyksiä, joita molemmat omalla tavallaan myös pohtivat. Tämänkaltainen pyrkimys sisältyy nähdäkseni myös aiempiin kirjallisuutta ja gnostilaisuutta rinnastaviin tutkimuksiin, jotka osaltaan toimivat oman tutkimukseni kirjallisuustieteellisinä lähtökohtina.

Viitteet

- 1 Teemalla Teemalla tarkoitan 'käsiteltäviksi annettuja', runoihin asetettuja aiheita. Kreikan *thema-sana* johtuu verbistä Τιθημι, asettaa: siihen nojaten tarkoitan teemalla runoihin asetettujen aiheiden ajatuksellista sisältöä.
- 2 (ibid.)
- 3 Kuten H.K. Riikonen kirjoittaa teoksessaan *Paikkoja ja myyttejä* (1996, 98) on Gravesin teoksella ollut huomattava merkitys 1900-luvun jälkipuoliskon lyriikassa. Mielenkiintoisin Saarikosken runouden kannalta on tässä mielessä Charles Olson, jonka tuotantoa kohtaan Saarikoski osoitti jo kuusikymmentäluvulla mielenkiintoa, mutta myös myöhemmin, kuten tutkimuksessani osoitan.
- 4 Tiarnia-sarjan runot muodostavat usein temaattisia rykelmiä, toisiinsa läheisesti liittyviä, peräkkäin tai vierekkäin asetettuja runoja (Riikonen 1992, 16): näin myös 'Troija-runojen' osalta. Tanssilattia *vuorella* -kokoelman runoa XXVIII jatkavat samaan aihepiiriin liittyvät runot XXIX ja XXX.
- 5 Saarikosken kiinnostusta gnostilaisuutta kohtaan minulle korosti Kirsti Simonsuuri; hän myös ehdotti gnostilaisuuden teemaa Saarikosken myöhäistuotantoa käsittelevän pro gradu -tutkielmani (1996) aiheeksi.
- 6 *Tuomaan evankeliumi* on myös merkittynä Saarikosken kirjaston luetteloon. Kirjasto, jonka luettelo on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjallisuusarkistossa, käsittää 1800 teosta. Luettelo, jonka on Mia Bernerin pyynnöstä tehnyt Helena Saarikoski, koostuu niistä kirjoista, jotka Pentti Saarikoskella oli työpöydällään ja kirjahyllyssään Tjörnin Valsängissä hänen kuollessaan elokuussa 1983 Joensuussa. Saarikosken hallussa ollut *Tuomaan evankeliumi*

oli Johannes Seppälän käännös, joka ei ilmeisesti käännöksenä tyydyttänyt häntä, kun hän toisaalla suunnitteli tekemänsä siitä uuden käännöksen: myös vuonna 1992 ilmestyneen *Tuomaan evankeliumin* laitoksen toimittajat mainitsevat, että Seppälän käännös "ei valitettavasti ole hyvää yleiskieltä ja sisältää myös selviä käännösvirheitä" (Huuhtanen et al. 1994, 18).

- 7 Ks. tuonnempana.
- 8 Esseessään Viimeinen sana (1983) Saarikoski totesi kääntävänsä juuri *Tuomaan evankeliumin*, jos kääntäisi jotakin Jeesuksesta kertovaa - hänestä kaanonin ulkopuolelle suljettu Tuomaan evankeliumi oli evankeliumeista paras (sit. Berner, P.S. *Merkintöjä suruvuodelta*).
- 9 Saarikoski mainitsee teoksen toistuvasti proosateoksessaan Asiaa tai ei.
- 10 Nämä päiväkirjat on julkaistu myös ruotsiksi, erillisenä niteenä, otsikolla *Dagarna i Kerlin* (Saarikoski 1997).
- 11 Gnostilaisuuden käsitteestä tutkimukseni kontekstissa tarkemmin myöhemmin.
- 12 Seuraavassa esityksessäni gnostilaisuudesta ei ole mahdollista laajemmin esitellä kaikkia gnostilaisuuteen liitettävissä olevia eri tekstejä ja 'koulukuntia' hieman eroavine oppeineen. Näistä lähemmin ks. Jonas 1991, 101-236 (Simon Magus, Marcion, Poimandres, Valentinus, Mani).
- 13 "The claim to be a gnostikos was rather to be capable of knowing than to possess particular items of information." (Smith 1981, 801.)
- 14 Käytössä on ollut myös termi *Gnostik*, jolla siis myös on tarkoitettu 'oppia Gnosiksesta'.

- 15 Kuten esimerkiksi June Singer artikkelissaan ' Jung's Gnosticism and Contemporary Gnosis.' (1987).
- 16 Vrt. myös ranskan kielen termit *la gnose* ja *le gnosticisme*: "le gnosticisme" on analoginen ilmaisun "la gnose judeo-chretienne" kanssa. Ks. *Encyclopedie philosophique universelle*. Ks. myös Puech 1978a, 163.
- 17 'Gnostilaiseksi' on luonnehdittu - eri yhteyksissä, eri perustein - niinkin eroavia aiheita kuin esim. Hitlerin ideologiaa ja Jungin ajattelua. Ks. Paldiel, Mordecai 1992 (*Dualism and genocide: The 'religious' nature of Hitler's antisemitism*. Dissertation abstracts international 44/01. p. 199. July/1983), Segal 1992 ja Singer 1987.
- 18 Puech 1978a, 163.
- 19 Gnostilaisuus uskonnollisena ilmiönä on paitsi historiallinen, myös nykyaikainen. June Singer korostaa kuitenkin, että gnostilaisuuden keskeinen sisältö vastustaa uskontoihin sisältyvää institutionalisoivaa pyrkimystä. Pikemminkin kuin uskonnoksi voi nykyaikaista gnostilaisuutta luonnehtia näkökulmaksi, jossa spirituaaliset arvot tehostuvat suhteessa materialistisiin. (1987, 90.)
- 20 Gnostisismista kirjallisuustieteellisessä kontekstissaan seuraavassa luvussa.
- 21 Jonas 1991, 326.
- 22 Englanniksi kirjoitettu *The Gnostic Religion* (1957) on osittain päällekkäinen aiemmin saksaksi kirjoitetun teoksen *Gnosis und spätantiker Geist* kanssa.
- 23 Ks. Jonas 1991, ks. myös Filoramo 1990, 13.

- 24 Smith 1981, 803.
- 25 Tämä teoksen toiseen painokseen lisätty epilogi on tarkistettu versio aiemmin artikkelina ilmestyneestä tekstistä "Gnosticism and Modern Nihilism". (Social Research 19, 1952). Ks. Jonas 1991, xix.
- 26 Ks. Puech 1978a, 147; Puech korostaa tässä yhteydessä näkemystä, jonka mukaan juuri tämä suhde pahaan ja sen alkuperään on vaikuttanut gnostilaisuuden kerettiläiseen luonteeseen.
- 27 1978a, 185.
- 28 Ks. Colpe 1980 (Joyce, Musil, Proust), Desmond 1989 (Faulkner), Eddins 1990 (Pynchon), Flood 1988 (Conrad, Dickens), Grossmith 1988 (Nabokov), Kirshner 1973 (Kafka), Krugovoy 1991 (Bulgakov), Landness 1979 (Joyce), Moynahan 1967 (Nabokov), Smith 1988 (Dick, Durrell, Hesse), Stephenson 1984 (Burroughs). (Donovan, Josephine 1971. Gnosticism in modern literature: a study of selected works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka. Dissertation abstracts international - A 32/10, p.5784, April 1972.) (Flood, Tracy 1988. The gnostic romance: Dickens, Conrad and the advent of modernism. Dissertation abstracts international - A, p. 3368, May 1989.) (Landness, Thomas 1979. "James Joyce and Aesthetic Gnosticism." Modern Age: A Quarterly Review. Number 23. 1979. s. 145-153.)
- 29 Postlethwaite, Sara 1995. William Blake's textual gnosis. The Pennsylvania State University. Dissertation Abstracts International - A 56/05, p. 1796, November 1995. Sorensen, Peter 1988. Gnostic myth and ritual in the poetry of William Blake. Washington State University. Dissertation Abstracts International - A 49/12, p. 3737, June 1989.
- 30 Monroe 1992.

- 31 Portuges 1980.
- 32 Elliott, Angela 1989. "The Word Comprehensive: The Gnostic Light in the Cantos." *Paideuma*. Winter 1989. pp. 7-57. Tryphonopoulos, Dernetres 1988: 'To enter arcanum'. *Gnosticism in Ezra Pound's 'Cantos'*. *Dissertation Abstracts International -A* 49/05, p.1155, November 1988. "
- 33 Burdette, Robert 1964. *Dylan Thomas and the Gnostic Tradition*. *Dissertation Abstracts*, MI 1965, 25, 7262.
- 34 Tässä Monroe lainaa Hans Jonasta referoivaa Elaine Pagelsia (1979, xxx).
- 35 Ks. Portuges 1980. Tarkastelen Ginsbergin runoutta ja hänen ajatuksiaan runoutensa teoreettisista lähtökohdista lähemmin tutkimukseni viimeisessä luvussa.
- 36 Ks. esim. Sumner Kirshner *Kafkan yhteydessä* (1973, 43).
- 37 Puech 1978a, 202.
- 38 Puech 1978a, 194.
- 39 Filoramo 1990, 39 (sit. Clems Alex., *Excerpta ex Theodoto* 78.2).
- 40 Jonas 1991, 335.
- 41 Ibid.

42 Ks. ent., 334.