

# SORTE BRORSKAP, MØRKE KORRESPONDANSER OG FRELSENDE AVSLØRINGER.

KONSPIRASJONSTEORI SOM ESOTERISK DISKURS

AV ASBJØRN DYRENDAL & EGIL ASPREM

*Konspirasjonskulturen har ofte vært forbundet med fundamentalisme og høyreekstremisme. Ny forskning har analysert andre sider ved moderne konspirasjonskultur og foreslått at det nå har foregått en ny, paradoksal sammenmelting av alternativreligion og konspirasjonskultur. Vi bestrider i denne artikkelen argumenter om både det nye og det paradoksale. Vi argumenterer for at konspirasjonstenkning har gamle og solide røtter i diskursiv praksis som leder frem til moderne alternativreligion, og vi argumenterer for at struktur og innhold i den gjeldende konspirasjonsdiskursen gjør det nyttig å analysere den i seg selv som en esoterisk diskurs.*

## INTRODUKSJON

Det er skjedd noe *nesten* paradoksalt, antyder religionsviterne Charlotte Ward og David Voas: det mannsdominerte, høyreorienterte, politikkfokuserede og pessimistiske konspirasjonsmiljøet har funnet sammen med et kvinnedominert, liberalt, optimistisk og selvutviklings- og relasjonsfokuseret nyåndelig landskap (Ward & Voas 2011: 104). Dette fenomenet er så nytt og spesielt at det fortjener et nytt navn, mener de: ”conspirituality”. Riktignok finnes noen felles regler for diskursene i det at ingenting skjer tilfeldig, ingenting er som det ser ut til, og alt henger sammen (ibid.; jf. Barkun 2003, kap.1), men likevel ser de ”a

wide gulf” mellom domener som er nær ”incompatible” (Ward & Voas 2011:105).

Vi tillater oss å betvile de mer overgripende og historiske betraktningene. Den antatte distansen mellom feltene er knyttet til de påståtte demografiske data koblet med enkelte ideologiske moment når man ”renskjærer” typene. Den sosiale virkeligheten dreier seg sjelden om renskårne kategorier, og mennesker som blir plassert i akademiske båser er sjelden spesielt opptatt av akademiske kategorier.

Dersom vi slik minner oss selv om at både ”the holistic milieu” og ”konspirasjonsmiljøet” er abstraksjoner basert på utsnitt av levende menneskers (synlige) deltagelse i diskursiv praksis, forsvinner begrunnelsen for å automatisk anta at avgrunnen er så stor. Det er for eksempel allerede et problem for Ward & Voas’ kjønnede fremstilling av de ”to kulturene” at den ikke er basert i kvantitative undersøkelser av annet enn det nyreligiøse segmentet alene. Nyere kvantitative studier fra psykologifaget antyder imidlertid at kvinner er *mer* tilbøyelige enn menn til å tro på konspirasjoner – og videre at denne konspirasjonstroen later til å henge sammen med paranormale forestillinger generelt (f.eks. Swami et al. 2011: 460). Slike data minner oss om at det er problematisk å anvende lett reifiserbare sosiale distinksjoner rundt ”grupper” og ”bevegelser” i denne sammenhengen; interne, og ofte polemiske, distinksjoner og beskrivelser av selv og andre kan fort tas for seriøst som beskrivelser av reelle forhold. Slike interne posisjoneringer i emisk diskurs er et interessant studium i seg selv, men de fungerer dårligere som fundament for klare avgrensninger mellom tenkemåter, praksiser, og verdensbilder. Spørsmålet om hvorvidt det alternativreligiøse og det konspiratoriske feltet er iboende motsetningsfulle kan ikke besvares ved deduksjon fra idealtyper, men må heller undersøkes empirisk ved å dykke ned i den skitne og upolerte materien.

Dette reiser en serie av relaterte spørsmål. Hvordan kan vi forklare den angivelig ”nesten-paradoksale” sammensmeltingen mellom konspirasjonsmiljø og ny/alternativåndelighet? Kan det tenkes at distinksjonen mellom disse gruppene dekker over sentrale felles moment som gjør overlappingen mindre uventet enn den først kan synes? I så fall

skulle man forvente at overlappingen ikke strengt tatt *er* så veldig ny. Det er, skal vi kort vise, også nøyaktig hva vi ser. Den spesifikke *versjonen* vi ser i dag har sin lokale historikk og fremtrer nok som ”ny”, men man kan nokså enkelt skrive dens forhistorie. Denne kaster desuten lys over sentrale trekk i dagens konspirativt orienterte ”mørke okkultur” (Partridge 2005) eller ”conspirativity”.

Vi begynner denne artikkelen med å antyde en felles diskursiv og historisk base for deler av moderne konspirasjonsdiskurs og nyreligiøsitet i ”esoterisme”.<sup>1</sup> Vi skal se at fokus på en felles esoterisk diskurs gjør ”sammensmeltningen” både mindre overraskende og mindre innovativ enn Ward og Voas antyder. Deretter går vi nærmere inn på enkelte av de sentrale trekkene ved, og funksjonene til, konspirasjonsdiskurser, og diskuterer hvordan disse samstemmer med og kan inngå som funksjoner i en nyreligiøs diskurs. Vi vil spesielt vektlegge hvordan brobygging mellom det nyreligiøse og det konspiratoriske gjerne finner uttrykk i *teodiseer* og ondskapsforestillinger. Generelt vil vi identifisere strukturelle likhetstrekk som gjør grensene mellom de to ”miljøene” mindre stabile enn sosiale aktørers selvforståelse (og akademisk reproduksjon av disse) ofte kan gi inntrykk av.

#### 1. FELLES EPISTEMOLOGISKE STRATEGIER: ESOTERISME OG HØYERE, SKJULT KUNNSKAP

Til tross for vektleggingen av den ”brede avgrunnen” mellom det de beskriver som det harde, maskuline, og politikkorienterte konspirasjonsmiljøet og det myke, feminine, selvutviklingsorienterte nyreligiøse miljøet, påpeker også Ward og Voas at de to miljøene har visse epistemiske og diskursive strategier felles. Her låner de fra Michael Barkuns (2003) klassiker om konspirasjonskultur, og nevner spesielt de tre forutsetningene om at ”ingenting skjer tilfeldig”, ”ingenting er som det ser ut til”, og ”alt henger sammen” (Ward & Voas 2011: 101). Vi mener disse fellestrekkene er viktigere enn de gjøres til. De henholdsvis meningsøkende, mistenksomme og holistiske strategiene konspirasjonsteoretikeren og den nyreligiøse har felles danner et fundament for

brobygging mellom diskurser som for det første ikke er så opptatt av skiller (jf. Barkun 2003: 181), og som for det andre nok ikke er så langt fra hverandre i utgangspunktet: I både konspirasjonskulturens og nyreligiøsitetens diskurser finner vi på mistankens side en gjennomgående skepsis mot etablerte autoriteter. De meningssøkende og holistiske epistemiske føringene synes også relevante, spesielt en utrettelig søken etter sammenhenger og en forutgående antagelse om at verden er (radikalt) ordnet slik at tilsynelatende tilfeldigheter *egentlig* er meningsfylte sammenhenger.

Fundamentalt for alle disse momentene er en forestilling om *høyere kunnskap*, som kan avdekkes og oppnås gjennom ulike hermeneutiske strategier. Som vi skal se senere har denne forestillingen også funksjonelt soteriologisk betydning på individuelt eller kollektivt nivå: Kunnskapen kan sette en fri; den kan bringe en i kontakt med ens høyere selv, skytsengelen, de skjulte mestre, eller de åndelige lederne fra Pleiadene, eller også redde verden fra katastrofer, krig, sult, klimaendringer og miljø-ødeleggelser, gjennom global ”oppvåkning” og ”bevissthetsendring”.

Fokuset på bevissthetsendring og oppvåkning blir nevnt av Ward og Voas som et sentralt element fra ”New Age” som er blitt sammenfiltret med konspirasjonslore. Resultatet er for dem altså et nytt fenomen, en nylig oppblomstret ”konspiritualitet” (Ward & Voas 2011: 112-113). Det lar seg diskutere. ”Oppvåkning” har, som vi kommer tilbake til, alltid vært et vesentlig mål for konspirasjonsteorier. Vi bør også se disse elementene mer overgripende i sammenheng med generell fascinasjon for ”høyere” (og gjerne ”hemmelig”) kunnskap. Da finner vi en dypere, strukturell likhet som går langt forut for de siste tiårenes trender. Denne likheten mellom konspirasjonsdiskursen og nyreligiøsiteten er relatert til det vi noe forenklet kan kalle en *esoterisk* dimensjon.

Påstanden fordrer en nærmere forklaring. Esoterismebegrepet er omstridt og mangetydig (f.eks. Aspren 2009). Her anlegger vi en pragmatisk linje med fokus på at begrepet skal være nyttigst mulig å anvende analytisk (jf. Hammer 2004) og vender oss først i retning av

Kocku von Stuckrads (2005a, 2005b) avgrensning. I sitt forsøk på å omformulere ”esoterisme” til det mer direkte anvendbare ”esoterisk diskurs” peker von Stuckrad ut nettopp *kunnskap*, avsløringen av skjult sannhet – gjerne i motsetning til ”det etablerte” – som et vesentlig trekk:

What makes a discourse esoteric is the rhetoric of hidden truth, which can be unveiled in a specific way and established contrary to other interpretations of the universe and history – often that of the institutionalised majority. (von Stuckrad 2005a:10)

Diskursen rundt åpenbaringen av skjulte sannheter i opposisjon til hva man oppfatter som ”the institutionalised majority” er, som vi har vært inne på over, sentral for både konspirasjonsteoretisk og (mye av) den alternative, ”nyreligiøse” diskursen. Det sentrale er at høyere viten er tilgjengelig, og at oppnåelsen av den er basert på en dialektikk mellom det åpenbarte og det skjulte – inkludert det som skjules ved åpenbaring, og det som åpenbares i det skjulte.<sup>2</sup>

I det nyåndelige landskapet – men også i det konspiratoriske – er selvutvikling, personlig/sosial transmutasjon, og frigjøring knyttet til oppnåelse av spesifikke former for høyere kunnskap. Nøyaktig *hvordan* kunnskapen ser ut, hvor den befinner seg, hva den angår osv. varierer riktignok; det viktige i denne sammenhengen er imidlertid *at* det gjøres krav på høyere kunnskap, og at disse kravene understøttes, legitimeres, og foreskrives med referanse til et sett av epistemiske strategier som vi felles kan omtale som en ”esoterisk hermeneutikk” (jf. von Stuckrad 2005b: 88–92). Hieroglyfer kan leses, korrespondanser kan etableres ved analogi, gematriske forbindelser avdekker skjulte lag av mening i tekst, hvor numerologiske analyser peker til høyere kunnskap bak et ytre skall av overflatisk, ”eksoterisk” kunnskap.

Den esoteriske epistemologien er i denne forstand allerede en form for mistankens hermeneutikk: Man vet allerede at høyere viten finnes der ute, men også at den er skjult og krever avsløring. Dette grunnleggende premisset får konsekvenser som knytter det esoteriske og konspirasjonsteoretiske sammen. Det peker *også* til interessante historiske

forløpere og utviklinger som setter den angivelig så ”nye” syntesen mellom okkultur og konspirasjonsteori inn i atskillig eldre sammenhenger.

## 2. HISTORISKE BETRAKTNINGER OM SKJULT KUNNSKAP

Det er en vanlig oppfatning i religionsforskningen – men ofte også på emisk nivå – at den senmoderne alternative religiøsiteten, i sær segmenter knyttet til ”New Age”, paganisme, channelling, osv., har opphav i vestlig esoterisme, eller endog utgjør en form for ”sekularisert esoterisme” (f.eks. Hanegraaff 1996; Hammer 2001). I denne sammenhengen har utgangspunktet vært en forståelse av esoterisme som en bestemt form for før- eller tidligmoderne religiøs verdensanskuelse og tenkemåte, knyttet blant annet til renessansens nyplatonisme, hermetisme, og de ”okkulte vitenskapene” (f.eks. Faivre 1994; jf. Asprem 2009). Disse historiske linjene er som vi skal se relevante, også her. Vi gjenfinder ofte karakteristiske trekk fra astrologisk, magisk, hermetisk, teurgisk og nyplatonsk diskurs i nyreligiøse strømninger, og gjerne i ”sekulariserte” former skapt i dialog med eller reaksjon til et ”avfortryllet” verdensbilde (Hanegraaff 1996: 411–524; Hanegraaff 2003).

Det er imidlertid blitt tydelig i senere års esoterismeforskning at bildet forutsetter alt for mye stabilitet og koherens mellom ulike historiske strømninger. I praksis trenger man dypere forklaringer på *hvorfor* og *hvordan* tendensen til å reifisere en ”esoterisk tradisjon” i vestlig religions- og idéhistorie i det hele tatt har oppstått. Dette arbeidet er i ferd med å gi oss ny historisk innsikt i bakgrunnen for nye religiøse strømninger i vesten siden 1800-tallets okkulte vekkelser (se særlig Hanegraaff 2012). I relasjon til noen av disse funnene finner vi en interessant historisk kobling mellom konspirasjonstenkning, i sær noen bestemte konspirasjonsteoretiske troper, og en fremvoksende alternativ religiøsitet. Mer eksakt finner vi at konspirasjonsteori og alternativmiljøer typisk har noen sentrale oppfatninger felles, som springer fra en bakgrunn i de historiske prosessene som ga opphav til en kulturell, ”mnemohistorisk” *forestilling om* esoterisme i vesten (Hanegraaff 2012).

Vi kan illustrere noe av dette ved å fokusere på en serie skiftende historiesyn fra renessansen opp til opplysningstiden. Et sentralt element i renessansens ”esoteriske” strømninger (*sensu* Faivre 1994), og i periodens historiesyn generelt, var visse forestillinger om forholdet mellom visdom/sannhet og historien, uttrykt i hva vi kan kalle ulike visdomsnarrativ. Mest sentralt i denne sammenhengen er forestillingen om *prisca theologia*. *Prisca theologia* er i utgangspunktet et primitivistisk narrativ: Tidsforløpet er preget av degenerasjon og korrumpasjon.<sup>3</sup> Den høyeste visdom ble åpenbart i en fjern, gylden oldtid, men har senere gradvis gått tapt. Narrativet er knyttet til spesifikke *genealogier* for visdom, slik at et korpus av *prisci theologici* – bærere av den sanne, opprinnelige lære – kan etableres. Fra renessansen kjenner vi et utall slike genealogier, hvor vi typisk finner navn som Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus, Pythagoras, og Platon som sentrale bærere. Knyttet til denne forestillingen finner vi imidlertid også en idé om at den opprinnelige, sanne lære kan *gjenopprettes*, gjerne gjennom studiet av de aller eldste tekster man kan finne, og ikke sjelden ved hjelp av esoteriske hermeneutiske strategier. Fokuset på gjenoprettelse var spesielt sentralt for noen av de italienske humanistene som senere er blitt ansett som sentrale ”grunnleggere” for vestlig esoterisme, i sær Marsilio Ficino og Pico della Mirandola (ibid.: 41–68). Hos disse tok muligheten for å gjenoppdage den opprinnelige sanne urteologi gjennom studiet av gamle tekster tilnærmet millennialistiske dimensjoner: Visse tekster skjuler en høyere hemmelig kunnskap som har potensialet til å reformere samtidige institusjoner og dogmer og bringe en ny gullalder.<sup>4</sup>

Med reformasjonen inngår forestillingen om *prisca theologia* i en rekke av mer eller mindre millennialistiske reformidéer og dertil hørende bevegelser. Vektleggingen av førkristne og ikke-mosaiske bærere av den høyere visdom gjorde imidlertid denne fortellingen spesielt problematisk. Som Hanegraaff beskriver ble visdomsnarrativet Ficino, Pico og andre utviklet brått snudd på hodet under konsolideringen av protestantisk teologi og spesielt i angrepet på ”hedenske” elementer innenfor kristendommen (ibid.: 77–152). I de polemiske tekstene til

protestantiske forfattere som Jacob Thomasius (1622–1684) og Ehregott Daniel Colberg (1659–1698) gikk f.eks. Zoroaster fra å være kilden til en opprinnelig og sann teologi til å være inspirert av djevelen. Han ble dermed kilde til en hedensk, demonisk tradisjon som hadde lyktes – gjennom en ”hellenisering” av kristendommen – å *infiltrere* den sanne kristne lære. Visdomsgenalogiene ble snudd på hodet. Samtidig ble også den tidligere visdomsgenealogien av enkelte gjort til en vellykket, *konspirativ* historikk.

Bildet som danner seg er at reformasjonens eksorsisme av hedendom gir det egentlige opphav til en forestilling om ”esoterisme” som en samlebetegnelse for en rekke relaterte ”kjetterske” eller ”heterodokse” trender i vestlig religionshistorie. Denne polemisk orienterte reifisering har videre hatt innflytelse på idéhistorien i bredere forstand, i det reformasjonens mot-narrativ til *prisca theologia* ble tatt over av opplysningstidens første filosofihistorikere (jf. Hanegraaff 2010). Det som i utgangspunktet var et heresiologisk konstrukt ble slik transformert til en bredere kategori av ”forkastet kunnskap”, som inkluderte ikke bare feil religion, men også feil filosofi og feil vitenskap. Ved inngangen til 1800-tallet var denne prosessen allerede fullbyrdet, og referanser til ”esoterisk” og ”okkult” kunnskap som spinner på kryss og tvers av forkastede elementer knyttet til religion, filosofi, vitenskap og politikk florerer i en ny undergrunns litteratur som gir opphavet til bølgene av såkalte ”okkulte vekkelser” frem til vår tid (Hanegraaff 2012: 230–239; jf. Webb 1971).

I vår sammenheng er det tre vesentlige poeng som kan avledes av denne historien. For det første at en forestilling om det ”esoteriske” er blitt til i skiftende polemiske kontekster, hvor begrepet til slutt fremstår som en kategori for visse forkastede kunnskaper. For det andre at den forkastede kunnskapen, som allerede er definert i opposisjon til et (reelt eller imaginært) etablissement, ble basis for en rekke ”alternative” identitetskonstruksjoner fra slutten av 1700-tallet og gjennom 1800-tallet. Disse kjenner vi spesielt under betegnelsen ”okkultisme” (Webb 1971; jf. Pasi 2005). Det er også et tredje for sammenhengen vesentlig poeng: Da selvidentifiserte ”esoterikere”, ”okkultister” og andre identiteter



knyttet til denne bestemte formen for forkastet kunnskap begynte å reflektere over sin egen historie, grep de så å si uten unntak til tidligere narrativ om eldgammel visdom, og videreutviklet genealogiene for disse.

Det siste er viktig fordi sentrale motiv for senere konspirasjonskultur oppstår nettopp i kontekst av denne esoteriske reifiseringen av forkastet kunnskap. Vi ser det tydelig i tilknytning til 1700-tallets *institusjonalisering* av esoterisk kunnskap i ordenssamfunn, både i og utenfor rene frimurerske grupperinger (jf. Bogdan 2007). I frimurnes emiske historiografier finner vi for eksempel en versjon av renessansens visdomsgenealogier, men nå knyttet sammen med en forestilling om hemmelige selskap. Som Hanegraaff skriver:

... the ancient mysteries, the Pythagorean brotherhood, and the order of the Essenes were attractive candidates for the early period, followed by the Knights Templar for the Middle Ages and the transmission of masonic secrets from the Middle East to Europe, where the lineage was believed to have continued with the Rosicrucians and modern Freemasonry. As more information became available about India and its religions since the early nineteenth century, it became possible for masonic authors to push the oriental origins of the order even further eastwards; and as the antagonism between Freemasonry and Roman Catholicism (the Jesuit order in particular) grew stronger, the gnostic and Manichaeic heretics moved increasingly into the picture as well: according to the logic of "my enemy's enemy is my friend," the more they were demonized by Catholics, the more attractive they were bound to become for masons. (Hanegraaff 2012: 242).

Forestillingen om "eldgamle hemmelige selskap" som har overlevd helt frem til i dag hadde med andre ord sitt opphav i institusjonaliseringen av forkastet esoterisk kunnskap, bygget på et fundament av gamle visdomsgenealogier. Som kjent har denne forestillingen fått sitt eget liv i ettertid, med Charels William Heckethorns *Secret Societies of All Ages and Countries* (1875) som en tidlig klassiker i sjangeren.

Forestillingen er også blitt et basiselement i en lang serie av konspirasjonsteorier, som dermed nok en gang overtar en esoterisk historio-

grafi og snur den på hodet (jf. Roberts 1971). 1800-tallets frimurere, martinister, rosenkreutzere, og okkultister konstruerte ”positive konspirasjonsteorier”, dels som et ledd i egne emiske historiografier, og dels som forklaring på hvordan eldgammel høyere kunnskap hadde overlevd gjennom århundrene til tross for allmuens og etablissementets uvitenhet og tidvise fiendtlighet. Disse er blitt gjenstand for en invertering, hvor konspirasjonsteoretikere tar utgangspunkt i forestillingen om et historisk nettverk av hemmelige ordensselskap for å knytte esoterisk kunnskap til politisk, økonomisk, ideologisk og religiøs undertrykkning gjennomført av en hemmelig elite med røtter tilbake til en ”ur-ondskap”. På tilsvarende vis som esoterikerens ultimate ”Orient” stadig flytter på seg, kan ur-ondskaperen stadig flyttes bakover, fra det bayerske Illuminati til de satandyrkende romøglene i Babylon.

Oppsummerende kan vi se at skiftende syn på forholdet mellom historie og ”sannhet”, identitetsskapende prosesser drevet av (ut)definering av teologiske muligheter, og ulike responser på den forkastede kunnskapen som er blitt skapt på denne måten, danner et felles historisk grunnlag for såvel moderne esoterisme og alternativreligiøsitet som en sentral konspirasjonskulturell genre. Dette historiske bakteppet gir også noen hint til å forstå de strukturelle trekkene som binder konspirasjonstro og alternativreligiøsitet sammen. Den felles esoteriske dimensjonen innebærer et bestemt historiesyn, som rotfester sentrale element i diskursene: Presumpsjonen om en perfekt kontinuitet, sammenheng, og mening i historiens gang, sammen med en forkastelse av at tilfeldigheter og lokale forskjeller spiller noen rolle, er fellesnevnerne for konspirasjonsteoretikeren og esoterikereren.

I prosessene som ledet til utformingen av en historisk kategori for esoterisme finner vi også dannelsen av bestemte former av denne presumpsjonen. Dette gjelder i sær forestillingen om hemmelige selskap, men det gjelder også en friksjon med etablissementet. I esoterikerens ”positive” konspirasjonsteori ses de hemmelige selskapene som ens egne mektige forløpere som lyktes i å holde urvisdommen trygg fra de uinnviedes klør. Til tross for sekulære makters villfarelser står det Store Hvite Brorskap og de Skjulte Mestre fortsatt

bak forhenget og styrer historien mot en lykkelig slutt. Hos konspirasjonsteoretikeren er det de hemmelige selskapene selv som utgjør eliten *bak* etablissementet, og de hvite brødre har blitt sorte. Dette felles grunnlaget, med røtter i bestemte historiske prosesser, er avgjørende, og kan brukes til å forklare overgangene vi ser mellom den ene og den andre formen.

### 3. ONDSKAPSMYTOLOGIER OG PRAKTISK DUALISME

Historier om okkulte sammensvergelses er basert på den diskursen som formet moderne konsept om det esoteriske, i speilingen mellom dem som ville utdefinere det og dem som ville være det. Det er dermed ikke overraskende at slike historier også har en lengre historie innenfor esoterisk diskurs, ofte som en trope om andre grupperes svarte magi og konspirativ praksis. De har hatt sin interne historie og interne funksjon, ikke minst i en kombinasjon av selvforsvar og offensiv mot konkurransen: *Vi* er ikke svarte magikere; *de* er. Da forfatteren Joris-Karl Huysmans gjorde forarbeidet til romanen *La Bas* på 1880-tallet fant han litt for lite av det mørke han lette etter. Løsningen ble å gjøre lokale rosenkreutzer-fantasier om konkurrerende okkultister, riktignok fundert i informantenes grundige observasjoner på astralplanet, til historier fra virkeligheten i en fantasifull roman (f.eks. Medway 2001: 88–96). Senere er romanen mye brukt som dokumentasjon på reelle sammensvergelses.

Mørke okkultister i sammensvergelses mot hvite dukker også opp hos Blavatsky (f.eks. Evans 2007: 181f.). Hun utviser i én forstand en interessant todeling av narrativet som ble utviklet med institusjonaliseringen av esoterisk tankegods. Blavatsky lyder som et ekko av protestantiske polemikere når hun hevder at ”sort magi” er blitt praktisert regelmessig i Vatikanet, av munkene, og av kirkens menn generelt (f.eks. Blavatsky 1877: 6). Argumentet blir dermed at mektige esoteriske hemmeligheter kan brukes både til godt og til vondt, at svartmagikerne er en fare for samfunnet, og ikke minst at den esoteriske eksperten har redskapene til å identifisere denne ondskapen så vel som

til å bekjempe den. Hos Blavatsky er svartmagikerne også knyttet til det etablerte, og deres mørke ritualer utføres i hemmelighet. Men vel så ofte har skillet altså en polemisk funksjon *internt* i okkultisme på denne tiden, hvor beskyldningene om sort magi satt løst mellom konkurrerende grupper og individer av magikere (jf. Asprem, under utgivelse). Sentrale okkultister som Samuel Liddell Mathers, Arthur Edward Waite og Aleister Crowley var alle tidvis desperat opptatt av skillet mellom sort og hvit magi, og de fleste prøvde seg ved ulike anledninger både som anklager og anklaget.

Det svartmagiske mørke brorskap får en betydningsfull rolle som uttrykk også hos Rudolf Steiner i 1917. I et foredrag det året gjør han bl.a. slike til agenter for en ahrimansk tidsånd. De står dermed ansvarlig for terroristmord i den hensikt å avlure ofrenes ånder senere tiders hemmeligheter (ved hjelp av spiritistmedier) for slik å befeste materialismens usunne dominans og knuse all åndelighet og åndelig utvikling (se Dyrendal 2012b).

I det hele tatt er 'othering' i form av anklager om sammensvergelses et gammelt og velbrukt fenomen i esoterisk, "nyreligiøs" diskurs gjennom tidene, snarere enn noe nytt grep. Når vi ser på de omfattende konspirasjonsteorier som dekkes av Barkuns "improvized apocalypticism" eller Ward og Voas' "conspiratoriality" strekker sammensvergelsene seg både i tid og rom utover selv det tidsrom Hanegraaffs "platoniske orientalisme" tilskrev sine *prisci theologici*. Sammensvergelsen er også blitt *svært* stor og mektig; det selv om den ytterst sett, i disse moderne variantene, bare skulle være en midlertidig og misforstått form for bevissthet i et kosmos som *egentlig* er monistisk.

Det siste er en viktig observasjon og et ikke ubetydelig poeng hos Ward og Voas. Her er to sentrale tema på spill. Det første er at de omfattende konspirasjonsteoriene er ondskapsmytologier i form av nettopp *apokalypser*, "åpenbaringer". De åpenbarer for det første skjult kunnskap om ondskapens historie, om hvordan den ble så mektig og hvilke løp den har tatt. De gjør dette, som vi har vært innom, i tråd med den historiske utviklingen av det primitivistiske visdomsnarrativet som munnet ut i "esoterisme". Det andre er at selv når kosmologien som meisles ut understreker at det ytterst sett er snakk om en monistisk

verden, at kjærlighet, ånd eller det guddommelige rår i siste instans, er skjebnebestemt til å vinne frem, så er det snakk om en for alle praktiske *hverdagsformål* dualistisk mytologi.

Vi nevner det siste spesifikt fordi Ward og Voas begår en etter vår oppfatning nokså alminnelig feil når de vektlegger det monistiske hos for eksempel David Icke så sterkt. Det er for all del en viktig og korrekt observasjon at Icke ser kosmos som i siste instans enhetlig. Men det er på det ultimate plan. Når man analyserer hans versjoner (så vel som andres) av disse ondskapsmytologiene som *ideologiske*, politiske uttrykk, er de først og fremst viet den timelige ondskapens representanter og virke. Monismen er nettopp den siste instans, den ytterste tilstand man én gang i fremtiden kan håpe på å oppnå, og er utover dette av mindre betydning: At alt ”egentlig” er kjærlighet og ett fungerer kanskje som en positiv motivasjonsfaktor og en langsiktig målsetning i emisk diskurs, men vi bør ikke gå i den emiske fellen. Både analytisk og praktisk er det snakk om en demoniserende og dualistisk mytologi der ondskapens krefter står for det destruktive i verden. Det er disse som må bekjempes før de positive visjonene kan vinne frem. Og bekjempes vil de. Skjebnen, tidsånden, guddommen eller verdens dypeste tilstand forsikrer nettopp at seieren vil følge konspirasjonsteoretikernes ”hvite brorskap” og den åpenbarte sannhetens faner.

Den åpenbarte sannheten om ondskapens historie blir svært ofte tilknyttet esoteriske selskap. Etablert religion får som vi så også hos Blavatsky sitt pass påskrevet, men i konspirasjonsdiskursen inneholder gjerne avsløringene om kirkens ondskap nettopp det inverterte visdomsnarrativets anklager om skjulte hemmeligheter i form av forbindelser til mørke selskap og destruktive sammensvergelses. Bak den åpent tilgjengelige religionen konstruerer konspirasjonsteoretisk diskurs skjulte sider og en hemmelig historie med langt mørkere elementer. De konkrete anklagene varierer med konspirasjonsteoriens fokus, og gjerne fra kapittel til kapittel i de mer omfattende, slik at anklagene til syvende og sist spenner over hele den totale ondskapens register. Drap, utbytting og undertrykkelse, ”descent into slavery”, tilhører gjerne registeret like mye som ”mind control” og krigføring. Under de konkrete anklagene

om forbrytelser aner man også en mer fundamental synd som *beviser* ondskaben: hemmelighold. Vi kommer tilbake til denne synden avslutningsvis, fordi den peker i retning av konspirasjonsteoriens soteriologiske rolle. Før den tid må vi imidlertid også vie noen ord til konspirasjonsteoriene mest omtalte og åpenbare funksjon: som ondskapsmytologi er de naturlig nok en form for teodisé. Det gjelder ikke minst innenfor det ”holistiske” feltet som gjerne omtales som ”monistisk” og uten forestillinger om radikal ondskap.

#### 4. TEODISÉ-PROBLEMET OG BROBYGGENDE KOGNISJONER

Den gjennomsyrende mistanken til ”powers that be” både manifesterer og fasiliterer en overgang mellom det nyreligiøse (”okkultur”) og det konspirasjonsskulturelle (”mørk okkultur”). Det gjelder også fra den ene typen *innhold* til den andre: Tar ikke myndighetene godt mot frelsende budskap fra de snille utenomjordiske er det fort del av et ”cover-up”. Omvendt er det også slik at om myndighetene oppfattes som negative til en type alternativ historie om virkeligheten, blir denne fort attraktiv som ”skjult kunnskap”. Dette er del av den underliggende dynamikken i hvordan konspirasjonstenkning utvikles fra en interesse i skjult, høyere kunnskap.

Vi kan se dette i lys av en fersk sosialpsykologisk studie av konspirasjonstro (Wood, Douglas & Sutton 2012). Studien tok for seg konspirasjonsteorier som ”monologiske trossystem”, en teoretisk konstruksjon som ligger nært beskrivelsen av så vel konspirasjonsteorier som visdomsnarrativ om ”høyere kunnskap”: Et trossystem er monologisk hvis det er basert på en forutsetning om at alt henger sammen og kan gis en koherent forklaring, og det samtidig ikke engasjerer seg i meningsfylt dialog med omgivelsene (i.e. ikke tar falsifisering på alvor). Systemet endrer seg ikke, og det er basert på sirkulære slutningskjeder (Goertzel 1994: kap.9; jf. Goertzel & Goertzel 1995: 152).

Det angivelig monologiske systemet viste seg i denne undersøkelsen ikke overraskende å ha problemer også med indre koherens. I ytterste forstand viste det seg på så konkret nivå at en del konspirasjonstroende svarte ja på spørsmål *både* om de trodde prinsesse Diana ble drept av

MI5 og at hun hadde forfalsket sin egen død og fortsatt var i live (Wood, Douglas & Sutton 2012: 3-4). Hvordan kan dette henge sammen? Forfatterne argumenterer for at det ikke er sammenhengen mellom *enkelte teorier* som er det avgjørende for koherensen i monologiske trossystem. Det er snarere et spørsmål om hvordan enkeltelementer henger sammen med visse ”høyereordens forestillinger” ( ”higher-order beliefs”, se Thagard 1989). De høyereordens forestillingene *aktiveres* av de aktuelle enkeltelement av lavere orden, mens enkeltelementene kan være alt fra innbyrdes uavhengige til direkte motstridende. I konkret forstand blir forestillingen om myndigheters og autoriteters essensielle løgnaktighet og upålitelighet en sentral høyereordens forestilling i konspirasjonsteorier (jf. Wood, Douglas & Sutton 2012: 2). Hver enkelt teori vil være koherent med og støtte opp under denne: Teoriene om hva som faktisk skjedde med Diana er mange og motstridende, men de har alle den ting til felles at myndigheter har løyet og er involvert i ”cover-up”. I den grad trossystemet også er monologisk vil man bare søke etter støttende bevis og bruke forutsetningene – høyere ordens forestillinger om myndighetenes ondskap – som basis for konklusjoner.

Det Wood og medforfattere betrakter som en høyere ordens forestilling om myndighetene, kan sies å være en konkretisering av den tidligere nevnte epistemiske regelen om at ingenting er som det utgis (av ”Them”) for å være. Når Ward og Voas med Barkun identifiserer denne, sammen med fraværet av tilfeldigheter og den planmessige sammenhengen i verdensløpet, sier de dermed mer enn de kanskje legger merke til. Alle de tre epistemiske reglene de har adoptert fra Barkun kan fungere som noe tilsvarende ”høyereordens forestillinger”. De aktiveres som regler i møte med lavere ordens ”input” for å gi dem en tolkning i tråd med parsimoni-prinsippet (jf. Read 1987: 295). Dermed kan de regulere det monologiske trossystemet i en ”pseudodialogisk” omgang med verden rundt. Slik blir konspirasjonsteorier en naturlig konsekvens når monologiske system møter motstand: Lik prosessen i et degenererende forskningsprogram (jf. Lakatos 1970) konstrueres de som beskyttende ad hoc-forklaringer ved at høyereordens forestillinger aktiveres i møte med tilsynelatende negativ informasjon.

Wood, Douglas og Sutton tilbyr dermed en mulig sosiokognitiv mekanisme for hvordan konspiratoriske verdensbilder bygges opp, spesielt med henblikk på hvordan koherens og kontradiksjoner organiseres i nettverket av forestillinger som spinnes. Vi antyder at denne mekanismen også gjør det lettere å forstå brobyggingen mellom konspirasjonsteori og nyreligiøsitet, spesielt fra den nyreligiøse siden: Nyreligiøsitetens regelmessig innbakte primitivistiske forestillinger om en tapt gullalder og tapt, undertrykt kunnskap, er elementer som lett aktiverer en mistro til myndigheter når de, slik de notorisk gjør, *ikke* anerkjenner de sentrale forestillingene. Hva primitivismen spesifikt er knyttet til av bakgrunn ( ”primitive” urfolk, Egypt, Tibet, Atlantis) eller kunnskap (kanaliseringer, homøopati, profetier, dommedag) spiller dermed mindre rolle. Den vil uansett aktivere en høyereordens forestilling om at etablerte sekulære og religiøse autoriteter undertrykker og leder mennesket vekk fra viktig kunnskap og en historisk tapt innsikt og fromhet. Konspirasjonsteoretikerens overbevisning om at enhver myndighet i sin natur er løgnaktig og ondsinnet er bare det logiske slutt-punktet for den diskursive autoritetsmistro som kjennetegner nyreligiøsiteten som ”cultic milieu” (Campbell 1972). Den generelle mistroen til autoriteter vil, om man følger Wood, Douglas og Sutttons resonnement, i det den blir et *felleselement* for andre trosartikler (dvs. aktiveres av og involveres i andre elementer), åpne døren direkte til konspirasjonenes verden – uavhengig av om de ulike konspirasjonsteoriene som er tilgjengelige er eksplanatorisk koherente med andre individuelle trosforestillinger personen måtte besitte. Den tilsynelatende konflikten mellom ”myk selvutvikling” og ”politisk konspirasjonstro” vil slik også lett vike for en mer sentral koherens med høyereordens forestillinger.

Denne mekanismen synes å være spesielt interessant i forhold til nyreligiøse *teodiséer*: Nyreligiøse kan lett ty til konspirasjonsteori som teodisé, fordi man allerede har en mistenksomhetshermeneuttikk rotfestet i esoteriske tankemønstre som utgjør høyereordens forestillinger. Noen nyere eksempler kan benyttes for å illustrere denne sammenhengen.



Optimismen i New Age har ofte vært knyttet til fremtidsutsikter for menneskeheten og/eller verden nå som paradigmeskiftet er forestående og Vannmannens tidsalder er like ved å velte inn over oss. Men hva skjer når optimismen begynner å bli litt slitt? Hva slags teodiséer finnes tilgjengelig i det alternative repertoaret? Jørgen Lies (2009) masterarbeid på tre årganger av det norske tidsskriftet *Visjon* gjorde en undersøkelse av dette. På tross av en forventning om at et emisk fokus på ”uvitenhet” som årsak til lidelse og manglende gjennomslag ville reflekteres i materialet fant han at konspirasjonsdiskursen var dominerende som forklaring. Organisert religion, skolemedisin, myndigheter og media var alle presentert som deltagere i sammensvergelses mot sannhet og alternativ livsstil:

Konspirasjonstenkningen er med på å øke omfanget av fiendebildet som skapes i *Visjon*. Flere autoriteter kan kobles sammen gjennom konspirasjonsteori og gjør det enkelt å snakke om ”fienden”, eller ”makteliten”, underforstått de som har motstridende meninger med artikkelforfatterne. Fienden beskrives å ha den samme agendaen i de fleste sammenhenger – å ødelegge for den alternative livsstilen. Konspirasjonsteori blir dermed både et reelt uttrykk for kritikk av autoriteter, samtidig som det er et effektivt stilistisk virkemiddel i en tekst for å tydeliggjøre et fiendebilde. I tillegg er konspirasjonsteori en viktig *forklaringsmodell*. De brukes aktivt for å forklare hvorfor og hvordan fiendene handler som de gjør. (Lie 2009: 71)

Det kan innvendes at Lie undersøkte nettopp perioden Ward og Voas har identifisert som den hvor ”conspirituality” har slått gjennom. De anslår at fra en tidlig, og til dels marginal fase på 1990-tallet med David Icke og andre i førersetet, har fenomenet slått gjennom for alvor etter 11. september 2001 (Ward & Voas 2011:110–111). Vi ser ingen grunn til å protestere på den konkrete observasjonen. Vi har observert flere optimistiske røster fra 1990-tallets alternativdiskurs dukke opp igjen nettopp som mer dystersinnede konspirasjonsteoretikere etter 2001. Men temaene de var opptatt av hadde ikke nødvendigvis endret seg så mye. Det var gjerne fortsatt litt om gratisenergi, utenomjordiske eller

hemmelige brorskap med dype innsikter. Forskjellen var at de hemmelige brorskapene nå var mørke og sataniske, og de holdt sannheten om gratisenergi og de utenomjordiske for seg selv. Det siste var ikke akkurat noen ny posisjon i for eksempel ufologisk diskurs, og det er i grunnen illustrerende for hele alternativdiskursen rundt konspirasjoner. Tilbakevendende troer og motiv lener seg tungt til en invertert variant av det Hanegraaff kaller ”platonisk orientalismer” visdomsnarrativ (Hanegraaff 2012), med lett oppdatert vokabular og tematikk knyttet til samtidens situasjon.

Tilsvarende har en rekke av de spesifikke felt og særinteresser som det nyreligiøse landskapet er innfiltret i en lang historie med å gripe til konspirasjonsteorier i forklaringen av sin egen mangel på suksess (eller når de blir utsatt for kritikk). Alternativbehandlere av ymse slag (se f.eks. Ernst 2010; jf. Johnston 2004) er bare én type eksempel, og samtidig et eksempel med overlappende persongalleri av typen ”brobyggere” til mer etablert konspirasjonskultur (se Dyrendal 2010).

Anklagene om sammensvergelse har imidlertid også en annen funksjon som gjør dem spesielt attraktive: de stadfester effekten og betydningen av esoterisk kunnskap og praksis. Når Blavatsky beskylder medisinsk hypnose for å være svart magi (jf. Evans 2007: 182), eller når Anton LaVey beskylder reklameindustrien for å bruke samme kunnskap som hans egen magi for påvirkningsformål (se Dyrendal 2012a), synonymiserer de effektivt *egen* praksis med effekt. Det maktesløse blir mektig gjennom sammensvergelsen. Dette gjør konspirasjonsteorien spesielt attraktiv som teodisè: ”Se så mye av en trussel mot det etablerte vår kunnskap og praksis er. Og det på tross av at den strider mot hva de ellers sier.”

Slik spiller ”conspiracy theories-in-the-making” spesifikke interesser, slik at konklusjoner kan beholdes i møte med negativ informasjon, og gradvis blir identitetskonfirmerende eller -konstruerende fortellinger. I relasjon til ”esoterisme” kan vi se det som en parallel prosess til de utdefinierende ”store polemiske narrativ” som dominerende krefter brukte for å utdefinere esoterisk diskurs av vitenskapenes og religionens gode selskap (f.eks. Hanegraaff 2007). Sluttproduktene

bekrefter den skjulte kunnskapens overlegenhet. De gjør det bare ved den dobbelte strategien ”behovet for fortielse” og fortiernes hemmelige bruk av skjult kunnskap, ikke for frihet og frelse, men for dominans og undertrykkelse. Det svarte, så vel som det hvite, brorskap gjør altså bruk av den hemmelige kunnskap, men for destruktive, egoistiske formål heller enn godt.

##### 5. ESOTERISK HERMENEUTIKK OG VEIEN TIL FRELSE

Dynamikken i esoterisk diskurs mellom kunnskap og hemmelighold som et forhold mellom innviet og uinnviet er godt synlig i konspirasjonsteoriene. Den er fortsatt knyttet til hierarkisering, til innenfor og utenfor, men den er, kanskje på paradoksalt vis, en selverklært ”innviets” blick utenfra og på de erklært uinnviedes vegne. Sagt på en annen måte: Den utenforståendes mistanker mot angivelige innviede presenteres som kunnskap, også om deres kunnskap, og det angivelige (og like angivelig mislykkede) hemmeligholdet inngår i beviskjeden. Moderne konspirasjonsteorier kunne uten videre sitert Minucius Felix ”bevisføring” for lignende anklager mot tidlige kristne: ”Precisely the secrecy of this evil religion proves that all of these things, or practically all, are true” (i Cohn 1993 [1975]:2).

Hemmeligholdet gjør også at kunnskapen må åpenbares på bestemte måter. Som notert av mange, ikke minst Michael Barkun, gjør konspirasjonsteoriene versjon av verden undertrykkelsen av den skjulte historien så komplett at man ikke kan føre vanlige bevis for den. Man må isteden lete i de skjulte hentydninger, i forbindelser som antyder lenker, i ”uventede”, symbolmettede likheter eller noe som til forveksling ligner ”korrespondanser” i det Antoine Faivre anså som klassisk esoterisk diskurs (se Dyrendal 2012b). For å ta et eksempel kan vi se på en tabell fra Jim Marrs’ *Rule by Secrecy* (Marrs 2001), ‘the quintessential text that reveals the ultimate vision of conspiracy of the era ... the Bible of conspiracy’, ifølge litteraturviteren Sam Coales noe misvisende formulering (Coales 2005: 22). Tabellen er opprinnelig fra Ignatius Donnelly’s *Atlantis: The Antedeluvion World* (1882), men er her adaptert for å vise

noe helt annet. Den dukker opp når Marrs skal ”dokumentere” den ytterste historiske forbindelsen i sammensvergelsen, de utenomjordisk Annunakiene og deres jordiske tilholdssteder:

<b>Mesopotamian name</b>	<b>Central American Localities</b>
Chol	Chol-ula
Colua	Colua-can
Zuivana	Zuivan
Cholima	Colima
Zalissa	Xalisco (Marrs 2001: 383)

Omskrivning av mesopotamiske navn til engelsk blir til forbindelse med for eksempel navn fra nahuatl (Xalixco) omskrevet til engelsk, uavhengig av tidspunkt, språklig bakgrunn, betydning eller engang uttale. Det er den overfladiske likheten under de gunstigste betingelser som teller og viser det dypere slektskapet. Funksjonen er ikke rettet mot det kosmiske Ene som viser seg i de ulike, korresponderende delene av systemer; det er ikke Guds enhet som produseres, men historiens. Lik korrespondansene og konkordansen i det Faivre analyserer som den esoteriske ”mentalitet” er ingen tilfældigheter involvert. Logikken er litterær og følger detektivromanen: Faivres utsagn om korrespondanser som ”intended to be read and deciphered” blir like aktuelt om man bytter ut ”universet” med ”historien”: ”The entire universe is a huge theatre of mirrors, an ensemble of hieroglyphs to be deciphered” (Faivre 1994:10). De ulike korrespondansene og konkordansene produserer forbindelser, likhet og identiteter på tvers av ulike hendelser, grupper, navn etc., slik at ”enheten” i konspirasjonsteorien kan bli til; ”everything is a sign; everything conceals and exudes mystery; every object hides a mystery” (ibid.).<sup>5</sup>

Om all historie er tegn som oser av mysterium dukker konkordans og symbolske korrespondanser i form av korresponderende symboler ofte opp som spesielt attraktive. Et øye i en trekant blir det samme øyet og den samme *egentlige* mening, uansett hvor og når, uansett eksoterisk kontekst. Symboler som ligner ses som skjulte bevis på forbindelser og

identitet. Det er bare bedre om den er ”skjult” bak andre forskjeller. Det gjør seg spesielt godt når man skal produsere likhet og forbindelse i genealogier av religioner, der (mest typisk) kristendom konstrueres som direkte arvtager etter for eksempel egyptisk og mesopotamisk religion. Arverekken er viktig, ikke bare fordi man følger en polemisk, invertert variant av det gamle visdomsnarrativet, men også fordi det slik blir kontinuitet i den store sammensvergelsen, som bare skifter i det ytre, aldri det hemmelige indre konspirasjonsteoriens pseudohistorie avslører: Et åpent og kjent ytre skaper retoriske vansker. Da hjelper et skjult indre, avslørt gjennom symbolenes korrespondanser gjennom historien. Dette skjulte indre kan være (og er gjerne) de hemmelige, esoteriske selskapene som i det ytre virker relativt nye, små og maktesløse, men som i konspirasjonsteoriene fremstår som eldgamle organisasjoner med tentakler inn i alle maktens skjulte (og åpne) rom.

Her kan konspirasjonsteoriene hente næring fra etablerte narrativ i visdomsdiskursen, katolsk og protestantisk polemikk – og selskapenes egne forsøk på historisering. Frimureriets selvmytologiserende presentasjoner av alder og velde motiverte også deler av den organiserte motstanden, akkurat som hemmelighold mellom gradene motiverte teorier om sammensvergelse skjult for skaren av lavere grads medlemmer (jf. Roberts 1971). Dette konspirasjonsmotivet har siden fulgt teorier om esoteriske selskap, men speilingen mellom esoterismehistorikk og konspirasjonslogikk stopper ikke der. Logikken om å holde sammensvergelse og mål skjult for ytre ledd av en organisasjon er jo nokså betagende for den som ønsker å omvelte en orden ved hjelp av en informert (og grundig gjennomsjekket) elite av ”kadere”, og den ble adoptert av blant annet en liten og kortvarig halv-esoterisk orden – *Bund der Perfektibilisten*. Gruppen er bedre kjent som den bayerske ordenen *Illuminati*, og kan vel sies å ha spilt en ikke uvesentlig rolle som symbol i konspirasjonstenkning.<sup>6</sup>

Historieskrivningen avslører slik både den hemmelige kunnskap som skal til for å bevirke ”frelse” – ”the truth shall set you free” er en nokså sentral holdning (Dyrendal 2012b) – og verktøyene for å produsere slik kunnskap. Letingen ved hjelp av esoteriske strategier for

kunnskapsproduksjon er nødvendig: bevis *mot* en konspirasjonsteori vil alltid, i henhold til forutsetningene, være legio fordi sammensvergelsen vil søke å holde kritikere nede og sannheten skjult. Siden sammensvergelsen, i den grad den er verdt å bry seg om, er innflytelsesrik og mektig, vil bevis *for* teorien dermed alltid være delvis skjult, unntatt for den med spesiell innsikt. Sannheten er skjult, kamuflert og fornektet av autoriteter, dermed må man se forbi det åpne til det som er fornektet av samme autoriteter for å finne spor av bevisene. At man *vil* finne slike spor er derimot garantert av den underliggende kosmologien. Ingenting er tilfeldig; alt henger sammen. Selv om de spor man ser kan være villspor utlagt av en forledende demiurg, vil selv de kunne gi ekte kunnskap når man leser dem rett. Slik blir konspirasjonsteoriens kunnskapsproduksjon en vei til frelse gjennom, blant annet, å skape rom for ”agency recovery”.

At det å gjenvinne evnen til selvstendighet og effektiv handling er viktig, følger naturlig av en sentral del av konspirasjonskulturens ”agency panic” (se Melley 2001, 2002). Forestillingen om et fall fra en naturlig ”urtidstilstand” der menn var ekte menn, kvinner ekte kvinner og alle var herrer over egne liv, inn i et regime der det meste blir effektivt kontrollert av utenforstående er ikke begrenset til esoterisk primitivisme. Det er snarere en tildels sentral kulturell fortelling (f.eks. Seed 2004; jf. Melley 2001). I konspirasjonskulturen blir mistanken, misnøyen og forestillingene forsterket. Det er ikke bare snakk om kontrollregimer som styrer medier og påvirker gjennom konsumkultur; vi får presentert en veritabel flom av potensielle esoteriske teknikker for den totale kontroll over tanke og handling som svinebinder mennesket verre enn i 1984. Med tekno-scientistiske retoriske grep (jf. Hammer 2001) formidles den ene magiske teknologien etter den andre som skal holde andres tanker under streng kontroll: implantater, nanochips i vaksiner, tankekontroll-stråler fra HAARP-anlegget, baklengs masking av budskap og ulike varianter av presentasjon av subliminale beskjeder i film, fjernsyn og andre sammenhenger. I den inverterte mytologien om skjulte brorskap bruker *svarte* brorskap gjerne den slags midler; siden deres mål er omvendt av det gode og riktige (liv i frihet

og innsikt), holder de sin magiske kunnskap skjult, og bruker den til å slavebinde og drepe.

Drap som ideologisk uttrykk – gjerne i form av ritualoffer, men også som terrorisme, krig og sykdom – blir presentert som en strategi for å holde vanlige mennesker nede i umælende frykt, i håp om beskyttelse fra dem som reelt sett påfører plagene. Det kan også være siste utvei når Noen gjennomskuer verdens slør av illusjoner. Mytologien om modige forgjengere som har lidd martyrdøden i kamp mot sammensvergelsen er frodig. Avskrekkingen er imidlertid mindre virksom når *massene* våkner. Den konspirasjonsbevisste *eliten* har allerede våknet, men den virkelige forvandlingen skal ikke bare omfatte enkeltindivid, men større kollektiv. Forvandlingen kan, som i den versjonen av improvisert apokalyptikk (Barkun 2003) Ward og Voas fokuserer på under navnet ”konspirualitet”, innebære en ideell forvandling til ”kjærlighetsbevissthet”. Det blir her veien til å nedkjempe konspirasjonens mørke, hat og destruksjon ligger.<sup>7</sup> Andre ganger, i annen konspirasjonsdiskurs er forvandlingen bare til bevisste borgere som har innsikt til å handle effektivt og fritt fra konspirasjonens mørke. Den viktige ”transmutasjonen” som kunnskap, via konspirasjonsteoriens imaginasjon, skal bibringe kommer først når individ og kollektiv gjenvinner evnen til å handle effektivt i egne liv og på egne vegne, når sløret mellom verden slik den fremstår og verden slik den ”egentlig er” er falt vekk. Slik forbindes kunnskap, kunnskapsvei og frelse fra ”agency loss” og verdens plager til konklusjonen ”the truth shall set you free”.

#### OPPSUMMERING

Konspirasjonskulturen er blitt stadig mer synlig som akademisk objekt. Religionsvitenskapen kommer også etter. Et viktig bidrag er Ward og Voas (2011), som analyserer ”konspirualitet” som et distinkt, nytt fenomen. De presenterer det imidlertid som en tilsynelatende ”paradoksal” sammenføyning av to separate fenomen, basert både på innhold og demografi, særskilt kjønn. På tross av det tilsynelatende gapet og den økte synligheten, mener vi å ha vist, er det underliggende

fenomenet hverken paradoksalt eller nytt: ”Nyreligiøse” er ikke bare opptatt av åndelig vekst og konspirasjonsteoretikere ikke bare av politikk, og at alternativreligion og konspirasjonskultur meningsfullt lar seg skille sosiologisk over en kjønnsdimensjon er en heller dårlig dokumentert påstand. Kvinner er tilsynelatende overrepresentert i både ”konspirasjonskultur” og ”alternativreligiøsitet”, og det kan virke som innholdsdimensjonen ”paranormale forestillinger” henger sammen med begge (Swami et al. 2011: 460<sup>1</sup>). Også når det gjelder andre innholdsdimensjoner er det viktige fellestrekk. Den noenlunde konkrete versjonen av ”mørk okkultur” som Ward og Voas fokuserer på er nok sannsynligvis blitt mer synlig og større i omfang siden 2001, men den har langt eldre røtter. Vi har antydnet at den styrkes og opprettholdes av innebygde diskursive og kognitive affiniteter mellom konspirasjonstro og ”alternativ” religiøsitet. Esoterisk diskurs trer frem som en spesielt interessant forbindelse: felles epistemiske og diskursive strategier knyttet til esoterisme gjør brobygging mellom de presumptivt adskilte domenene relativt enkel i praksis. Videre har vi utpekt visse historiske prosesser som bindende allerede i formasjonen av disse domenene. Vi har antydnet at det er mer fruktbart å se på fellestrekkene og kanalene som gjør gjensidige overføringer av idegrunnlag og motiver på tvers av tilsynelatende diskursive barrierer mulig.

Vi har i hovedsak forfulgt denne tematikken på historisk og diskursivt grunnlag. I tillegg har vi imidlertid også henledet oppmerksomheten på nyere psykologiske og sosiokognitive studier av konspirasjonstro som kaster videre lys over fellestrekk og sammenhenger (f.eks. Swami et al. 2011; Wood, Douglas & Sutton 2012). Denne typen perspektiver er i sterk vekst også innenfor religionsvitenskap, og slike tverrfaglige blikk har potensielt mye å bidra med til både forståelse og forklaring av historiske fenomen. Her har vi bare gjort noen første, forsøksvise antydninger om muligheter som byr seg i forståelsen av sammenhengen mellom nyreligiøsitet og konspirasjonstro. Studier der de sosiokognitive elementene står mer sentralt vil kunne utfylle de historiske i enda større grad.



## NOTER

1. Spørsmålet er komplisert. Se Darwin et al. 2011 for et første forsøk på en mer finmasket uteskning av hvilke faktorer som er mest sentrale.
1. Et par reservasjoner mot mislesninger: Konspirasjonstenkning er nær kulturelt universelt, fundert i en felles menneskelig kapasitet for "agency detection" og uttrykt som en hyperaktiv variant ("hyperactive agency detection"). Vi argumenterer dermed ikke her for at konspirasjonstenkning og diskurs har en avgrenset religiøs lokalitet, nærmere bestemt ikke at den kun har tilknytning til de retninger som oftest regnes til "esoterisme" som strømning. En av oss har skrevet bredt om andre nedslag tidligere (se f.eks. Dyrendal 2000, 2003a, 2003b). Fokuset her er imidlertid på brobyggende element – ikke likheter og forskjeller – i historikk og diskurs der "det esoteriske" står sentralt.
2. Det siste viser seg blant annet i den epistemiske strategien Barkun (2003: 29-33) kaller "fact/fiction reversal": det som fremstilles som fakta er å anse som (sammensvergelsens bevisste) fiksjon, men det kan skjule seg mye vesentlig innsikt bak det som "gjemmer seg" bak å være fiksjon. Strategien er del av konspirasjonsteoretikerens esoteriske hermeneutikk, som bygger på det ovennevnte dilemmaet ved hemmelig kunnskap. Fenomenet har også en lengre historie i mer "renskåret" esoterisk diskurs, hvor grensen mellom fiksjonsverk og "movement texts" ofte har vært svært utydelig (e.g. Faivre 2007; cf. Hammer 2001:37-40; Asprem & Granholm 2012).
3. Det kan imidlertid noteres at flere konkurrerende visdomsnarrativer var tilgjengelige i perioden, særlig forestillingen om *philosophia perennis*, som i motsetning til den primitivistiske forestillingen postulerte at den høyere visdom ikke har gått tapt, men er tilgjengelig alltid og til alle tider. I tillegg finner vi et "progressivt" narrativ, som vektlegger en gradvis avdekking av sannhet, for eksempel gjennom en suksessjon av åpenbaringer. Jf. Hanegraaff 2012: 6-12.
4. Blant disse tekstene finner vi spesielt *Corpus Hermeticum*, De kaldeiske orakler, og enkelte av Platons skrifter, som Ficino var opptatt med å oversette til latin.
5. En lignende funksjon fyller *listene*, de endeløse "naming names" i oppstilling som innen apokalypser kan minne om Voluspås dvergestrofer, med Voluspås retoriske spørsmål hengende i luften: Vituð er enn - eða hva?
6. Det har også andre marginale selskap med en atskillig mindre celeber medlemskare. I mangel på troverdig ondskapsfylte hemmelige selskap fyller for eksempel *Ordo Templi Orientis*, en gruppe som ble til på begynnelsen av 1900-tallet og som siden har vekslet mellom det knapt eksisterende og det såvidt vellykkede i esoterismens marginer, rollen som satanisk infiltrerende og morderisk kraft i en rekke konspirasjonsteorier. Da får organisasjonen også umiddelbart lange tentakler inn i en rekke andre områder og en mer betydningsfylt forhistorie – i tråd med egne mytologiske forankringer. Se Heimbichner 2005 for et relativt ferskt eksempel.
7. Forventninger om et snarlig endelikt på mørket finnes, og er for tiden gjerne knyttet til Mayakalendere, men tematikken er på vei ut hos flere og mange har aldri abonnert på akkurat den varianten.

## LITTERATUR

Asprem, Egil. 2009. På epleslang i kunnskapens tre: En kritisk drøfting

- av teori i nyere esoterismeforskning. *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, 2–3, 5–27.
- Asprem, Egil & Kennet Granholm. 2012. "Constructing Esotericisms: Sociological, Historical, and Critical Approaches to the Invention of Tradition". i: idem, red., *Contemporary Esotericism*. London: Equinox.
- Asprem, Egil. (under utgivelse) *Magic Black and White: The Reorientations of "Goetic" Magic in Modern Occultism. Magic, Ritual, and Witchcraft*.
- Barkun, Michael. 2003. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1891 (org. 1877). *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. New York: J. W. Bouton (6. utgave).
- Bogdan, Henrik. 2007. *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany: State University of New York Press.
- Campbell, Colin. 1972. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, 119–36.
- Coale, Samuel. 2005. *Paradigms of Paranoia: The Culture of Conspiracy in Contemporary American Fiction*. Tuscaloosa, AB: University of Alabama Press.
- Cohn, Norman. 1993 [1975]. *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. London: Pimlico.
- Darwin, Hannah, Nick Neave & Jodi Holmes. 2011. Belief in Conspiracy Theories. The Role of Paranormal Belief, Paranoid Ideation and Schizotypy. *Personality and Individual Difference*. Vol.50 nr.8: 1289–1293.
- Dyrendal, Asbjørn. 2000. Fanden er løs! *Marburg Journal of Religion* vol.5 nr.1: 1–59.
- Dyrendal, Asbjørn. 2003a. Denne verdens herskere. Konspirasjonsteorier som virkelighetsforståelse. i Arnfinn Pettersen & Terje Emberland (red.): *Konspiranoia. Konspirasjonsteorier fra 666 til WTC*. Oslo: Humanist forlag, 18–50.

- Dyrendal, Asbjørn. 2003b. *True Religion versus Cannibal Others? Rhetorical Constructions of Satanism among American Evangelicals*. Oslo: Unipub forlag.
- Dyrendal, Asbjørn. 2010. Sykdomsindustrien. Moderne medisin i alternativkulturens demonologi. *DIN: Tidsskrift for religion og kultur* 1-2: 141–160.
- Dyrendal, Asbjørn. 2012a. Hidden Persuaders and Invisible Wars. i Per Faxneld & Jesper A. Petersen (red.) *The Devil's Party. Satanism in Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 123–139.
- Dyrendal, Asbjørn. 2012b. Hidden Knowledge, Hidden Powers. i Kenneth Granholm & Egil Aspren (red.) *Contemporary Esotericism*. London: Equinox.
- Ernst, Edzard. 2009. Winnowing the Chaff of Charlatanism from the Wheat of Science, *eCAM*, doi: 10.1093/ecam/nen089
- Evans, Dave. 2007. *The History of British Magick After Crowley*. London: Hidden Publishing.
- Faivre, Antoine. 1994. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press.
- Faivre, Antoine. 2007. Borrowings and Misreadings: Edgar Allan Poe's "Mesmeric" Tales and the Strange Case of their Reception. *Aries* 7 (2007): 21–62.
- Goertzel, Ben. 1994. *Chaotic Logic: Language, Thought and Reality From the Perspective of Complex Systems Science*. New York: Plenum Press.
- Goertzel, Ted & Goertzel, Ben. 1995. Attitudes as Chaotic Attractors. Rethinking the Anita Hill/Clarence Thomas Affair. i Alain Albert (red.): *Chaos and Society*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 141–164.
- Hammer, Olav. 2001. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hammer, Olav. 2004. Esotericism in New Religious Movements. i James R. Lewis (red.), *Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 445–465.
- Hanegraaff, Wouter. 2007. The Trouble with Images: Anti-Image

- Polemics and Western Esotericism'. i Hammer, Olav & Kocku von Stuckrad (red). *Polemical Encounters*. Leiden: Brill, 107–136.
- Hanegraaff, Wouter. 2010. The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism. *Aries*, 10.2: 197–216.
- Hanegraaff, Wouter. 2012. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heimbichner, Craig. 2005. *Blood on the Altar: The Secret History of the World's Most Dangerous Secret Society*. Independent History and Research.
- Johnston, Robert D. (red.) *The Politics of Healing. Histories of Alternative Medicine in Twentieth-Century North America*. London: Routledge.
- Lakatos, Imre. 1970. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. i Imre Lakatos & Alan Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 91–196.
- Lie, Jørgen. 2009. *Ondskapsforståelsen i New Age. En diskursanalyse av bladet Visjon*. Masteroppgave religionsvitenskap, NTNU.
- Marrs, Jim. 2001. *Rule by Secrecy: The Hidden History that Connects the Trilateral Commission, the Freemasons, and the Great Pyramid*. New York, NY: HarperCollins.
- Melley, Timothy. 2000. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Melley, Timothy. 2002. Agency Panic and the Culture of Conspiracy. i Knight, Peter. *Conspiracy Nation: The Politics of Paranoia in Postwar America*. New York, NY: New York University Press, 57–81.
- Pasi, Marco. 2005. "Occultism". I: Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. III, Leiden: Brill, 1364–1368.
- Read, Stephen J. 1987. Constructing Causal Scenarios: A Knowledge Structure Approach to Causal Reasoning. *Journal of Personality and Social Psychology* Vol. 55, No.2, 288–302.
- Roberts, J.M. 1971. *The Mythology of the Secret Societies*. London: Secker & Warburg.

- Seed, David. 2004. *Brainwashing: The Fictions of Mind Control*. Kent, OH: Kent State University Press.
- Swami, Viren, Rebecca Coles, Stefan Steieger, Jakob Pietschnig, Adrian Furnham, Sherry Rehim & Martin Voracek. 2011. Conspiracist Ideation in Britain and Austria: Evidence of a Monological Belief System and Associations Between Individual Psychological Differences and Real-World and Fictitious Conspiracy Theories. *British Journal of Psychology* 103, 443–463.
- von Stuckrad, Kocku. 2005a. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox.
- von Stuckrad, Kocku. 2005b. "Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation." *Religion* 35, 78–97.
- Thagard, P. 1989. Explanatory coherence. *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 435–502.
- Ward, Charlotte & David Voas. 2011. The Emergence of Conspirativity. *Journal of Contemporary Religion* 26:1, 103–121.
- Webb, James. 1971. *The Flight from Reason*. London: Macdonald.
- Wood, Michael, J., Karen M. Douglas & Robbie M. Sutton. 2012. Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories. *Social Psychological and Personality Science* vol. 3 no. 6, 767–773.

## SUMMARY

Conspiracy culture has started to attract attention within the study of religion. This article takes as its starting point a recent article by Charlotte Ward and David Voas, who describe and analyze the confluence of conspiracy culture and contemporary spirituality in something they call 'conspirativity'. There is much to applaud with the article, but we take issue with their arguments regarding this confluence as new and paradoxical. It is, we argue, neither. The demographic arguments do not seem to hold, the apparent separation may be the result of a reification of discourses not holding up the possibility of previous overlapping memberships, and emic, "anti-conspiracy theory" positions within the spirituality discourse show but tensions within the discourse community. Rather than a new and paradoxical phenomenon, 'conspirativity'

is both a natural result of the very structural similarities Ward and Voas point to, and a phenomenon closely tied to the formation of esoteric discourse they partake of. We show that this is a well documented historical phenomenon, and argue that it is useful to analyze central conspiracy discourse as itself a form of esoteric discourse.

KEYWORDS: Conspiracy culture, esoteric discourse, New Age, occulture, conspирituality