

Aum Shinrikyōs konseptualisering av *samadhi*

Operasjonalisering av signaliseringsteori og Credibility Enhancing Displays



Malin Wilberg

REL4990 – Masteroppgave i religionsvitenskap

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo

60 studiepoeng

Vår 2020

© Malin Wilberg

2020

Aum Shinrikyōs konseptualisering av *samadhi*

Operasjonalisering av signaliseringsteori og Credibility Enhancing Displays

<http://www.duo.uio.no/>

Trykkeri: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Aum Shinrikyōs konseptualisering av *samadhi*

Operasjonalisering av signaliseringsteori og Credibility Enhancing Displays

Malin Wilberg

REL4990- Masteroppgave i religionsvitenskap

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Oslo

60 Studiepoeng

Vår 2020

Sammendrag

Kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori tilbyr ulike forklaringsmodeller som for eksempel signaliseringsteori og *Credibility Enhancing Displays* (CREDS). I denne masteroppgaven har jeg anvendt en kognitiv religionsvitenskapelig- og evolusjonær tilnærming til konseptualiseringen av *samadhi* for å undersøke hvilke forutsetninger som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDS. *Samadhi* er et religiøst konsept knyttet til den nyreligiøse apokalyptiske gruppen Aum Shinrikyō, og som blant annet beskrives som en meditativ tilstand hvor mennesker befinner seg mellom liv og død.

Gjennom operasjonalisering av et teoretisk rammeverk, og avgrensning av signaliseringsteori til kostelige- og ærlige signaler, er denne masteroppgavens overordnede forskningsspørsmål hva kostelige- og ærlige signaler og CREDS kan fortelle oss om konseptualiseringen av *samadhi*. For dette forskningsprosjekt har det vært nødvendig å kategorisere *samadhi* som et signal med en meningsbærende funksjon. Kategoriseringen baserer seg på interaksjonsprosesser og signaler som produseres gjennom ulike narrativer som kommer fram av denne masteroppgavens kildemateriale. Her har jeg undersøkt hvilke narrativer som representerer *samadhi*, hvordan *samadhi* konseptualiseres i de enkelte narrativene, hvordan kostelige- og ærlige signaler og CREDS kommer til uttrykk gjennom *samadhi*, og til sist hvordan konseptualiseringen av *samadhi* også legitimerer drap.

Denne tilnærmingen har gitt et representativt bilde av konseptualiseringen av *samadhi* slik det framkommer av kildematerialet, men samtidig viser det en tvetydighet knyttet til forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDS. Resultatene av mine analyser viser at signaliseringsteori og CREDS avhenger av en avgrenset kontekst og et signal med en meningsbærende funksjon. Spørsmålet er om vi da i prinsippet kan studere alt fra religiøse fenomener, religiøse praksiser til religiøse konsepter gjennom denne tilnærmingen, og om det bidrar til nytt forklaringspotensial sammenliknet med andre religionsvitenskapelige tilnærminger.

Forord

Gjennomførelsen av denne masteroppgaven har vært lærerikt og utfordrende, men mest av alt en svært spennende prosess. Jeg føler meg privilegert som har fått mulighet til å bruke dette året til å fordype meg i et selvvalgt tema. Jeg ser tilbake på det avsluttende året at min mastergrad som det beste i løpet av studietiden ved Universitetet i Oslo.

Først og fremst vil jeg rette en stor takk til min veileder, Jane Skjoldli. Du kom inn som et friskt pust i det akademiske miljøet på IKOS høsten 2018. Jeg takker deg for at du introduserte meg for kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori. Du har veiledet meg gjennom stress og tidvis presentasjonsangst med gode råd og faglige diskusjoner. Takk for at du har gjort gjennomførelsen av denne masteroppgaven til en trygg og god opplevelse.

Jeg vil takke Erica Baffeli ved Universitetet i Manchester. Høsten 2019 inviterte hun meg til Universitetet i Manchester slik at jeg kunne få tilgang til hennes personlige arkiv om Aum Shinrikyō. Uten hennes faglige ekspertise og interesse for mitt prosjekt, hadde ikke denne masteroppgaven vært mulig å gjennomføre.

Innspurten av masteroppgaven ble ikke som jeg hadde sett for meg. På grunn av Covid-19 ble mastertilværelsen snudd på hodet da vi fra én dag til en annen mistet tilgang til lesesalen og biblioteket, og de faste rammene forsvant. I den forbindelse vil jeg rette en stor takk til min aller kjæreste studiekamerat, Jonas. Takk for at du orket å sitte å se på meg utallige timer gjennom Zoom. Takk for latterkrampene, digresjonene, ironien din og det gode humøret ditt. Takk for interessen din for faget og åpenhet for diskusjoner. Du har vært min person gjennom hele masterløpet, og for det er jeg evig takknemlig. Jeg vil også rette en stor takk til «mastergjengen».

Tuva og Elin, livets kvinner og beste venninner, takk for alle oppmuntrende ord og støtte. Thomas, min forlovede, takk for at du holder ut med meg gjennom oppturer og nedturer. Uten din kjærlighet, støtte og tålmodighet hadde jeg ikke kunnet gjennomført studieløpet.

Malin Wilberg
Oslo, 01. juni, 2020

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	1
1.1 Tema og forskningsspørsmål.....	2
1.2 Tidligere forskning	3
1.3 Teoretisk tilnærming.....	5
2. Teoretisk tilnærming	6
2.1 Kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori.....	6
2.2 Signaliseringsteori	9
2.2.1 Kostelige signaler.....	11
2.2.2 Ærlige signaler	12
2.3 <i>Credibility Enhancing Displays</i> (CREDS).....	13
2.4 Konseptualisering og operasjonisering av det teoretiske rammeverket	16
2.4.1 Avgrensning av forklaringsmodeller	19
2.4.2 Typologi for signalanalyse.....	23
3. Metodisk tilnærming	25
3.1 Konseptualisering og operasjonisering av forklaringsmodeller	25
3.2 Innsamling av materiale.....	26
3.3 Presentasjon av kildemateriale	28
3.4 Metodisk tilnærming til kildematerialet	29
3.5 Forskningsetiske utfordringer.....	31
4. Aum Shinrikyō	34
4.1 Kontekstualisering av Aum Shinrikyō	35
4.2 Asahara Shōkō	38
4.3 Aum Shinrikyō som religiøs bevegelse	39
5. Samadhi – en scientifisert religiøs praksis	44
5.1 Samadhi som doktrine	45
5.2 Samadhis leksikalske betydning	47
5.3 Samadhi som vitenskapelig eksperiment.....	48
5.4 Samadhi som religiøs atferd og handling	49
6. <i>Master challenges underwater samadhi</i>	51
6.1 Narrativ fremstilling av samadhi	51
6.2 Konseptualisering av samadhi	53
6.2.1 Leksikalsk betydning	53
6.2.2 Vitenskapelig eksperiment.....	54

6.2.3 Asaharas uttrykte atferd og handling	55
6.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller	58
6.3.1 Kostelige signaler.....	59
6.3.2 Ærlige signaler	62
6.3.3 <i>Credibility Enhancing Displays</i> (CREDs)	62
6.4 Forklaringspotensial	63
7. <i>The decrease and non-oxygen consumption in samadhi</i>	65
7.1 Narrativ fremstilling av samadhi	65
7.2 Konseptualisering av samadhi	66
7.2.1 Leksikalsk betydning	66
7.2.2 Vitenskapelig eksperiment.....	67
7.2.3 Maha Khemas uttrykte atferd og handling.....	67
7.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller	69
7.3.1 Kostelige signaler.....	70
7.3.2 Ærlige signaler	71
7.3.3 <i>Credibility Enhancing Displays</i> (CREDs)	72
7.4 Forklaringspotensial	72
8. <i>The punishment and death of Ochi Naoki</i>	74
8.1 Narrativ fremstilling av samadhi	74
8.2 Konseptualisering av samadhi	76
8.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller	76
8.4 Forklaringspotensial	77
9. Diskusjon av forskningsresultater	78
9.1 Hva kan kostelige- og ærlige signaler og CREDs fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi?	78
9.2 Forklaringspotensial	82
9.3 Plassering av forskningsresultater i et religionsvitenskapelig perspektiv	83
9.4 Avsluttende refleksjoner	85
10. Litteraturliste	86

1. Innledning

Religion kan studeres som et sosialt og kulturelt fenomen (Lawson, 2000, s. 339), og ifølge religionsviteren Thomas E. Lawson kan vi ikke fornekte at individer formes av kulturelle prosesser (2000, s. 108). Vi kan da stille spørsmål ved hvordan vi skal beskrive og forklare hvordan kulturelle prosesser påvirker individers evner til å skape, tilegne seg eller overføre for eksempel religiøse konsepter. Slike spørsmål kan besvares med hjelp av kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori som blant annet beskriver religiøs atferd og handlinger som et evolusjonært frembrakt biprodukt av ordinær kognisjon.

Høsten 2018 leste jeg Pascal Boyers *Religion Explained* (2002) og Ara Norenzayans *Big Gods* (2013). Disse bøkene bidro til valg av tema for denne masteroppgaven. Det var særlig to spørsmål som vekket min interesse for kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori. Boyer skriver blant annet at den menneskelige hjernen er den samme overalt og at vi har de samme kognitive kapasitetene, så hvordan kan vi forklare religiøse fenomener som er så varierende fra kultur til kultur, med utgangspunkt i at mennesker har de samme kognitive kapasitetene? (2002, s. 3). Norenzayan stiller spørsmål ved hvordan mennesker i tusenvis av år har vært i stand til å etablere større, anonyme, men samtidig samarbeidende, samfunn? (2013, s. 3). Jeg oppdaget at disse spørsmålene kunne besvares med hjelp av to forklaringsmodeller med utgangspunkt i kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori; signaliseringsteori og *Credibility Enhancing Displays*. Disse undersøker blant annet hvordan samspillet mellom individer har utviklet seg som et resultat av naturlig seleksjon (Shaver og Bulbulia, 2016, s. 102).¹ Dette har resultert i kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasninger som har gjort det mulig for individer å leve i samfunn og å danne institusjoner (Irons, 1996a, 1996b og 1996c). Ifølge signaliseringsteorien har naturlig seleksjon formet individers kulturelle læringsprosesser slik at individer kan tilegne seg for eksempel religiøs tro, verdier og praksiser (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis 2006, Bulbulia og Sosis 2011). Kort sagt handler signaliseringsteori om interaksjon mellom individer. Slike interaksjoner kan studeres som kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasninger, og som videre gir forklaringspotensial av religiøs atferd og handlinger. Signaliseringsteori består av studiet av kostelige- og ærlige signaler hvor kommunikasjon og persepsjon er komponenter for analyse i interaksjonsprosesser.

Kostelig signalisering henviser til kostnadene forbundet med for eksempel atferd og handlinger som knyttes til et religiøst liv. Det er særlig religiøse ritualer som beskrives som kostelige gjennom signaliseringsteori da «Religious rituals often entail significant investments

¹ *Credibility Enhancing Displays* forkortes til CREDS.

of time, energy, and money, and can risk bodily harm» (Power, 2016, s. 82). Konsensus om signaliseringsteori og CREDs bygger blant annet på påstanden til antropologen William Irons om at «religions serve to communicate commitments to other members of one's society» (1996c, s. 1). Forpliktelsen av signaliseringen som kan komme til uttrykk gjennom atferd og handlinger forsterkes gjennom ærlige signaler og CREDs. Signaliseringsteori og CREDs er to ulike kognitive religionsvitenskapelige- og evolusjonære tilnærminger som gir forklaringspotensial hver for seg, og svarer på ulike spørsmål knyttet til religiøs atferd og handlinger. Dermed kan de utfylle hverandre (Norenzayan, 2013, s. 98).

1.1 Tema og forskningsspørsmål

Refleksjonen omkring temaet for denne masteroppgaven oppstod på bakgrunn av min interesse for religionsvitenskapelig teori. Jeg ønsket å anvende en kognitiv religionsvitenskapelig- og evolusjonær tilnærming for å studere forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs, og å undersøke forklaringspotensialet av slike tilnærminger. Med tanke på at jeg ønsket å undersøke forutsetningene for å forklare og forstå religiøs atferd og handlinger ut fra et kognitivt religionsvitenskapelig- og evolusjonært perspektiv, anså jeg det nødvendig å teste forklaringspotensialet på en religiøs gruppe, et religiøst konsept og eller en religiøs kontekst som forskningsfeltet ikke har utforsket tidligere. Valget falt derfor på den nyreligiøse apokalyptiske gruppen Aum Shinrikyō, og deres konseptualisering av *samadhi*.²

Tematikken for denne masteroppgaven er signaliseringsteori og CREDs, hvor jeg har avgrenset signaliseringsteori til kostelige- og ærlige signaler. For å anvende kostelige- og ærlige signaler og CREDs som forklaringsmodeller har jeg, i rammen av denne masteroppgaven, valgt å teste forklaringspotensialet på Aums konseptualisering av *samadhi*. Kort fortalt beskrives *samadhi* i *Tathagata Abhidhamma* (bok 1, 1991), Aums doktrine, som en meditativ tilstand hvor individer befinner seg mellom liv og død.

Det overordnede forskningsspørsmålet er hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av *samadhi*. Videre gir dette forskningsspørsmålet mulighet til å undersøke hvilke narrativer som representerer *samadhi*, hvordan *samadhi* konseptualiseres i de enkelte narrativene, hvordan kostelige- og ærlige signaler og CREDs kommer til uttrykk gjennom *samadhi*, og til sist hvordan konseptualiseringen av *samadhi* også legitimerer drap. Hensikten med denne masteroppgaven er å undersøke hvilke forutsetninger

² Aum Shinrikyō forkortes til Aum.

som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs, og om disse forutsetningene gir en representativ fremstilling av samadhi slik det framkommer av kildematerialet.

Denne masteroppgaven er bygd opp slik at jeg først vil presentere det teoretiske rammeverket, konseptualisering og operasjonisering av forklaringsmodeller. Videre vil jeg diskutere den metodiske tilnærmingen som ligger til grunn. Jeg vil så gi en generell beskrivelse av Aum Shinrikyō som er nødvendig for forståelsen av konseptualiseringen av samadhi. Deretter følger denne masteroppgavens analyse som har som hensikt å besvare hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi, og om de underordnede forskningsspørsmålene presentert innledningsvis.

1.2 Tidligere forskning

Signaliseringsteori er en biologisk forklaringsmodell som brukes til å redegjøre for naturlig seleksjon, men forklaringsmodellen er også overført til kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori (Shaver og Bulbulia, 2016, s. 102). For mennesker har naturlig seleksjon påvirket kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasninger som har gjort det mulig å leve i samfunn, danne institusjoner og å utvikle samarbeid. Jeg tolker utvikling av samarbeid og prososial atferd i bestemte religiøse kontekster for å være kjernen i signaliseringsteori når den blir overført til religionsvitenskap. Religionsvitenskapelige studier av signaliseringsteori går ut fra at religioners primære funksjon er å fremme samarbeid, prososial atferd og tillit i religiøse grupper (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016).

En fellesnevner for konseptualisering av signaliseringsteori i religionsvitenskap ser ut til å være en videreutvikling av økonomiprofessoren Robert H. Franks, *Passions within reason* hvor han blant annet presenterer *self-interest model*, *commitment model* og *costly-to-fake principle* (1988). I denne boka gir han en evolusjonær forklaring på signaler og deres betydning. Inspirert av Frank, gir Irons en betydelig redegjørelse av signaliseringsteorien innenfor evolusjonær teori, herunder kostelige- og ærlige signaler (1996a, 1996b og 1996c). Irons foreslår at religion kommuniserer forpliktelse til andre medlemmer av ens samfunn (1996c, s. 1), og argumenterer i sin forskning for at slik forpliktelse er av lite verdi dersom den ikke kommuniseres til andre på en troverdig måte; «*The signs of commitment are as important [sic] as the commitments themselves*» (Irons, 1996a, s. 379). Denne forpliktelsen kan knyttes til CREDs som best oppsummeres som «we want to see that people walk the walk and not just talk the talk» (Norenzayan, 2013, s. 98).

Flere studier viser betydningen av en evolusjonær tilnærming til signaliseringsteori og CREDs. Denne tilnærmingen viser hvordan individer er produkter av naturlig seleksjon, som blant annet innebærer at de kognitive kapasitetene hos mennesker er så like at det er mulig å trekke konklusjoner om mennesker på artsnivå (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Henrich, 2009, Sosis 2006, Bulbulia og Sosis 2011). Dette har resultert i kognitive læringsmekanismer som gjør at individer er i stand til å tilegne seg for eksempel religiøs tro, verdier og praksiser. Signaliseringsteori vurderer særlig hvordan kommunikasjon og persepsjon er gjeldende i samarbeid, og viser forbindelsen mellom kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Tidligere forskning viser at signaliseringsteori har vært en nyttig forklaringsmodell for religiøse ritualer for å forklare hvordan rituell praksis kan kreve fysiske og psykiske kostnader som for eksempel tid, ofringer og restriksjoner knyttet til atferd og handlinger (Sosis, 2006, 2003, Sosis og Bressler, 2003, Henrich, 2009, Bulbulia, 2008, Power, 2016). For eksempel kom antropologen Richard Sosis frem til at ortodokse jødiske ritualer opererer som kostelige- og ærlige signaler for forpliktelse til ortodoks jødedom (2000, s. 72), mens Power viser i sin etnografiske studie av kristendom og hinduisme i Sør-India at eksempler på kostelige signaler i religiøs kontekst kan være «dramatic acts of firewalking and spirit possession as well as the more subtle but consistent act of worshipping at a church or temple each week» (2016, s. 82). Videre er disse restriksjonene ifølge Norenzayan kostelige og kan fremstå som irrasjonelle i et utenfraperspektiv (2013, s. 98). Flere studier viser at slike kostnader fremmer prososial atferd og samarbeid i religiøse grupper (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). De kostelige signalene er også forklart som ekstravagante ritualpraksiser som kommer til uttrykk gjennom CREDs.

Jeg tolker Irons antagelse om at «religions serve to communicate commitments to other members of one's society» (1996c, s. 1) som en forbindelse mellom religionsvitenskapelig forskning, signaliseringsteori og CREDs fordi et flertall av studier av ritualer, rituell praksis og rituelle handlinger tar utgangspunkt i påstanden til Irons (Sosis, 2006, 2003, Sosis og Bressler, 2003, Henrich, 2009, Bulbulia, 2008, Power, 2016). Videre viser studier at signaliseringsteori skaper testbare hypoteser (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). Dette er av betydning i et kognitivt- og evolusjonærvitenskapelig perspektiv da disse tilnærmingene er nyere i religionsvitenskapelig sammenheng. Religionsviteren Michael Stausberg skriver i *Contemporary Theories of Religion* at det kan være nyttig å skille mellom teoretiske tilnærminger, teoretiske ideer og teorier, og at dette skillet handler om ulike grader av

generaliseringer og forklaringer (2009, s. 9). Ifølge Stausberg refererer de teoretiske tilnærmingene til forskning på samlinger av delte teoretiske eller metodologiske antagelser eller nøkkelpoblemer i studiet av religion, hvor kognitiv religionsvitenskap nevnes. Disse tilnærmingene kan være utgangspunkt for videre teorier som kan ende opp i større teoretiske konstruksjoner (2009, s 9). Det er altså relevant med testbare hypoteser for å vurdere forklaringspotensialet i et større religionsvitenskapelig perspektiv.

Jeg vender stadig tilbake til spørsmålet om signaliseringsteori og CREDs har annet forklaringspotensial enn det som kommer frem av tidligere forskning. Disse forklaringsmodellene er brukt til å beskrive atferd og handlinger som kommer fram av ritualer, rituell praksis eller rituelle handlinger. En naturlig utfordring med denne tilnærmingen er knyttet til definisjonsproblematikk og kategorisering av religiøs atferd og handlinger. Dette vil jeg diskutere nærmere i kapittel to under kategorisering og operasjonalisering av forklaringsmodeller og i kapittel tre under forskningsetiske utfordringer.

1.3 Teoretisk tilnærming

Den teoretiske tilnærmingen denne masteroppgaven bygger på er konseptualisering og operasjonalisering av signaliseringsteori, kostelige- og ærlige signaler, og CREDs. I den forbindelse har det vært hensiktsmessig å skape forklaringsmodeller med eksplisitte arbeidsdefinisjoner, kategorier og idealtyper for å avgrense analysen. Mitt bidrag til den religionsvitenskapelige diskursen vil gjennom denne masteroppgaven være å identifisere og diskutere de teoretiske premissene som ligger til grunn for signaliseringsteorien og CREDs for å undersøke deres forklaringspotensial. Det er ikke nødvendigvis en empirisk støtte til signaliseringsteori og CREDs som sådan, men heller en diskusjon som vurderer hva signaliseringsteori og CREDs kan tilføre en religionsvitenskapelig studie av samadhi.. På bakgrunn av det overstående kan kritikken i denne masteroppgaven forstås som hva signaliseringsteori og CREDs er og ikke er.

2. Teoretisk tilnærming

I dette kapitlet vil jeg først gi en generell presentasjon av kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori som er nødvendig for å forstå hvordan mentale og kognitive mekanismer påvirker menneskers tilegnelse av religion. Dette er sentralt for forståelsen av både det teoretiske rammeverket jeg benytter, og for forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDS. Deretter vil jeg presentere forklaringsmodellene; kostelige- og ærlige signaler og CREDS. Til sist vil jeg vise hvordan jeg har konseptualisert og operasjonalisert forklaringsmodellene får å avgrense det teoretiske rammeverket denne masteroppgaven bygger på.

2.1 Kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori

Kognitiv religionsvitenskap (CSR) er et tverrfaglig forskningsfelt som religionsviteren begynte å etablere som forskningsprogram på 1990-tallet (Martin og Wiebe, 2017, s. 1).³ Forskningsfeltets tverrfaglighet er blant annet basert på forskning innenfor biologi, kognitiv og kulturell psykologi, antropologi, sosiologi og evolusjonær teori. En kognitiv religionsvitenskapelig tilnærming tar utgangspunkt i at religiøs atferd og handlinger er biprodukter av «seemingly more “natural” forms of thinking» (Tremelin, 2006, s. 108). Det har vært en langvarig diskusjon om det er den såkalte biprodukthypotesen eller adaptasjonshypotesen som er utgangspunktet for CSR. Til forskjell fra biprodukthypotesen, går adaptasjonshypotesen ut fra at religion har utviklet seg som en tilpasning som var ment for å løse samarbeidsproblemer mellom mennesker som ikke har en genetisk relasjon til hverandre, men flertallet av forskere innenfor CSR foretrekker biprodukthypotesen (Pyysiäinen og Hauser, 2010, s. 104). CSR studerer for eksempel hvordan kognitive mekanismer produserer ideer og atferd, og hvordan kulturell kontekst, stabilitet og endring samhandler med kognisjon for å produsere religion. De kognitive mekanismene jeg henviser til kan forstås med utgangspunkt i at kognisjon er «all forms of knowing and awareness, such as perceiving, conveying, remembering, reasoning, judgement, imagining and problem solving» (VandenBos, 2007, s. 187).

³ Kognitiv religionsvitenskap forkortes til CSR innenfor forskningsmiljøet.

I CSR refereres det til standardmodellen, og denne modellen tar utgangspunkt i at alle mennesker har de samme kognitive mekanismene.⁴ Ifølge religionsviteren Todd Tremlin, er det disse mekanismene som gjør individer i stand til å kommunisere med hverandre (2006, s. 8). Videre kan de kognitive mekanismene forstås som mentale verktøy «in the form of special emotions and special ways of thinking, that is designed for social life. And not just for social life in general, but the particular kind of social interaction that humans create» (Boyer, 2002, s. 30 og 31). CSR går ut fra at de kognitive mekanismene er utviklet for å håndtere spesialiserte oppgaver som tilsynelatende foregår i underbevisstheten. «In short, the brain is central to what comes into the body and what goes out; it interprets and interacts with the external world, and it governs the physical systems and mental conceptions of our internal world» (Tremlin, 2006, s. 7). Bakgrunnen for denne forståelsen finner vi i *modularitetsmodellen* som er et forklaringsgrunnlag i standardmodellen. Ifølge Tremlin kommer dette begrepet fra filosofen Jerry Fodor, og modularitetsmodellen forklarer hvordan de kognitive mekanismene har utviklet seg, og hvordan disse mekanismene gjør mennesker i stand til å samhandle med hverandre, danne samfunn og å utvikle samarbeid (Tremlin, 2006, s. 56).

Standardmodellen viser at samhandling mellom mennesker avhenger av spesialiserte kognitive mekanismer da mennesker er avhengig av «mental ability to keep track of others in their group» (Tremlin, 2006, s. 32). Tremlin forklarer at mennesker er «mind readers» som bruker mentale mekanismer til å vurdere hva vi tror andre vet, tenker og føler fordi dette er relevant for menneskers orientering i samfunnet (2006, s. 32). De mentale mekanismene som muliggjør slike vurderinger kalles *theory of mind* (Tremlin, 2006, s. 32). Den grunnleggende forståelsen for dette teoretiske perspektivet er at individer er utstyrt med evner som lar individer forstå at andre individer har tanker og følelser, og at de kan ha tro og ønsker. Individer bruker slike evner til å orientere seg i den sosiale verden gjennom vurdering av signaler fra andre. For at theory of mind skal være en plausibel forklaring, kan vi stille spørsmål ved hvordan individer kan foreta slike vurderinger i utgangspunktet. Standardmodellen refererer da til en annen forklaring, *agency detecting device* (ADD), for å forsvare slike vurderinger.⁵ ADD er en mental mekanisme individer bruker for å gjenkjenne aktører, som for eksempel andre individer i den sosiale verden. Denne mentale kapasiteten regnes for å være et resultat av naturlig seleksjon (Tremlin, 2006, s. 76).

⁴ Det finnes unntak i definisjonen av *alle mennesker*. Det er gjort forskning på blant annet autisme, *theory of mind* og religion som viser at autistiske mennesker er «incapable of recognizing or expressing the full range of mental states» (Tremlin, 2006, s. 85).

⁵ *Agency detecting device* forkortes til ADD i fagmiljøet.

CSR bidrar til å identifisere hvordan kultur modifierer de kognitive mekanismene som produserer blant annet religiøse ideer, tro og atferd. CSR bygger blant annet på evolusjonær teori for å forklare hvordan kognitive mekanismer har utviklet seg. I et evolusjonært perspektiv er mennesker produkter av naturlig seleksjon, og deres «psychological characteristics are as much an end product of this evolutionary process as are their anatomical structures» (Irons, 1996a, s. 376). Som et resultat av naturlig seleksjon har mennesker utviklet kognitive læringsmekanismer som gjør at individer kan tilegne seg fitnessrelevant informasjon.⁶ CSR kan forklare hvordan religiøse ideer, tro og atferd oppstår og vedvarer hos individer. Bakgrunnen for denne forklaringen kan knyttes til forskningspsykologen, Claire White, som beskriver hvordan individer ikke er passive mottakere av kultur (2018, s. 36). Ved hjelp av kognitive mekanismer filtrerer og prosesserer individer informasjon som påvirker kulturelle produkter som for eksempel religion. De kognitive læringsmekanismene gjør at individer er i stand til å tilegne seg ideer, tro, verdier og praksiser fra såkalte kulturelle forbilder (Norenzayan, s. 98, 2013).⁷ Studier viser at de kognitive læringsmekanismene som benyttes i tilegnelse av kultur, sosiale koder og religiøs tro er «model-based cues to figure out who among their potential *models*, is more likely to possess adaptive information suitable for the learner's situation» (Henrich, 2009, s. 245). Individer bruker altså de kognitive læringsmekanismene for å tilegne seg fitnessrelevant informasjon fra kulturelle forbilder, eller modeller, som best passer deres kontekst.

CSR og evolusjonær teori tilbyr ulike forklaringsmodeller som for eksempel signaliseringsteori og CREDs. Tidligere forskning har vist at signaliseringsteori har vært en nyttig forklaringsmodell for religiøse ritualer. Forklaringsmodellen er blant annet brukt til å forklare hvordan rituell praksis kan kreve fysiske og psykiske kostnader fra individer som for eksempel bruk av tid, ofring og restriksjoner knyttet til atferd og handlinger. Ifølge sosialpsykolog Ara Norenzayan er disse restriksjonene ofte kostelige, følelsesmessige og kan fremstå irrasjonelle sett utenfra (2013, s. 98). Som nevnt innledningsvis vise studier at slike

⁶ Det finnes ingen god ekvivalent på norsk. Blant annet bruker Sosis, Bulbulia og Irons dette begrepet, men jeg stiller meg kritisk til at de ikke kontekstualiserer og definerer det. De har heller ingen eksplisitt referering til diskusjon av begrepet hos andre forskere. Begrepet kan spores via Sosis, Bulbulia og Irons tilbake til økonomen, Robert H. Frank som videre refererer til naturviteren, Charles Darwins *The Origin of Species* (2019). I rammen av denne masteroppgaven har jeg på bakgrunn av relevant forskning og Darwins bok operasjonalisert en arbeidsdefinisjon som er hensiktsmessig dette prosjektet: *fitnessrelevant informasjon er kontekstavhengig, nødvendig og fordelaktig informasjon individer tilegner seg for å orientere seg, og å tilpasse atferd, i samhandling med andre individer.*

⁷ Kulturelle forbilder kan være familie, venner og autoritære individer i ulike institusjoner som for eksempel lærere eller religiøse ledere.

kostnader fremmer prososial atferd og samarbeid i religiøse grupper, og dette kan utdypes nærmere med CREDs. CREDs er en kognitiv læringsmekanisme brukt av individer for å tilegne seg for eksempel religiøs tro og atferd gjennom kulturelle forbilder som fremmer prososial atferd og religiøst motivert samarbeid.

2.2 Signaliseringsteori

Signaliseringsteori er en forklaringsmodell som opprinnelig ble utviklet innenfor biologien for å redegjøre for naturlig seleksjon (Shaver og Bulbulia 2016, s. 102). Signaliseringsteori undersøker hvordan samspillet mellom arter og organismer har utviklet seg som et resultat av evolusjon. For individer har naturlig seleksjon resultert i kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasninger. Disse tilpasningene har for eksempel gjort individer i stand til å leve i samfunn, danne institusjoner og å utvikle samarbeid. Naturlig seleksjon har påvirket individers kulturelle læringsprosesser slik at individer mer effektivt kan tilegne seg ideer, tro, verdier og praksiser fra andre i den sosiale verden. Signaliseringsteori vurderer blant annet hvordan kommunikasjon og persepsjon er gjeldende i samarbeid. Religionsviteren Armin Geertz skriver at religion handler om kommunikasjon, og at dette er et vesentlig verktøy for sosialisering og meningssøking (1999, s. 462). Dersom religion skal studeres som et sosialt fenomen, er det naturlig å stille spørsmål ved hvordan sosiale forhold som for eksempel religiøs praksis har utviklet seg. Dette kan vi som nevnt gjøre ved å ta utgangspunkt i evolusjonær teori og undersøke hvordan kommunikasjon har utviklet seg. Signaliseringsteori handler derfor om hvordan individer kommuniserer med hverandre, og om hvordan individer er i stand til å vurdere og tolke signaler som formidles i sosiale kontekster. Dette kan typisk brukes til å beskrive atferd og handlinger når to individer har tilgang til forskjellig informasjon. Det ene individet tar et valg om hva og hvordan han eller hun skal kommunisere og signalisere, og det andre individet må velge hvordan han eller hun skal tolke signalet som sendes. Disse valgene ser ut til å foregå automatisk ut fra underbevisstheten (Tremelin, 2006, s. 7).

Presentasjonen av kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori i dette kapittelet er relevant for å forstå hvordan signaliseringsteorien kan brukes som forklaringsmodell. Bulbulia og Shaver bruker signaliseringsteori for å forklare hvordan religiøse systemer har utviklet seg for å «facilitate within-group cooperation because religious costs enable partners to reliably predict the cooperation of others» (2016, s. 104). For å forklare dette nærmere kan vi trekke inn theory of mind og ADD. Jeg vil argumentere for at mennesker ikke kan gjenkjenne andre aktører med mindre man har de kognitive mekanismene som nevnt tidligere. Dersom

mennesker skal kunne forutse samarbeid og gjenkjenne andre mennesker i sine omgivelser er det avgjørende med kognitive mekanismer som muliggjør dette. Jeg tolker derfor ADD som en kognitiv mekanisme som muliggjør gjenkjennelse av andre intensjonelle aktører. Videre tolker jeg theory of mind som den kognitive mekanismen mennesker anvender for å sette seg inn i hva andre mennesker tenker og føler ved å tilskrive dem intensjoner, egenskaper og sinn. I denne konteksten er det dette som muliggjør religiøst motivert samarbeid fordi mennesker gjenkjenner intensjonelle aktører. Videre er dette nødvendige mekanismer som gjør mennesker i stand til å orientere seg i den sosiale verdenen. Theory of mind og ADD kan forstås som komplementære i den forstand at ADD er den mentale mekanismen individer bruker for å anerkjenne andre individer, mens theory of mind tilskriver dem intensjoner, egenskaper og sinn. I et evolusjonært perspektiv er dette ifølge Tremlin den mest grunnleggende aktiviteten hjernen foretar ved å oppdage andre individer i samfunnet (2006, s. 76).

Theory of mind markerer et skille mellom signaliseringsteori som biologisk forklaringsmodell og som en kognitiv religionsvitenskapelig og evolusjonær forklaringsmodell. I et biologisk perspektiv knyttes signaliseringsteori til evolusjonen av dyreatferd. Det er en generell hypotese om at skille mellom dyr og mennesker handler om intelligens knyttet til behov for å leve i sosiale grupper (Smith og Harper, 2003, s. 120). Videre er det en hypotese om at «group-living primates have been selected to deceive other group members, and that this requires that they develop a ‘theory of mind’: that is, that they are able to ascribe beliefs to others, and attempt, in their signals, to alter those beliefs» (Smith og Harper, 2003, s. 120).

Som nevnt tar standardmodellen utgangspunkt i at individer har de samme kognitive mekanismene, og ifølge Tremlin er det disse som gjør oss i stand til å kommunisere med hverandre (2006, s. 8). Dette er relevant for signaliseringsteorien som vurderer hvordan signaler formidles mellom individer og hvilken rolle signaler har i interaksjonsprosesser. Signaliseringsteori er blant annet brukt til å forklare hvordan individer er avhengig av samarbeid og hvordan samarbeid utvikler seg. I et evolusjonært perspektiv kan dette spores tilbake til *overlevelse* og fitness. Mennesket som art kjennetegnes ved at «what they specially need, more than any other species, are two types of ‘goods’ without which human existence is impossible. They need *information* about the world around them; and they need *co-operation* with other members of the species» (Boyer, 2002, s. 137).

Religionsvitenskapelige studier av signaliseringsteori går ut fra at religioners primære funksjon er å fremme samarbeid, prososial atferd og tillit i religiøse grupper (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). Signaliseringsteorien kan forklare hvordan individer

på en pålitelig måte kommuniserer og signaliserer. Vi kan da stille spørsmål ved om kommunikasjon og signalisering kan formidle kunnskap om kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasninger, som videre gir forklaringspotensial for religiøs atferd og handlinger. For å besvare dette spørsmålet må vi først få en forståelse av at religiøs tro og praksis ofte er kostelig.

2.2.1 Kostelige signaler

De kognitive, atferdsmessige og kulturelle tilpasningene som beskrives gjennom signaliseringsteorien kan forklares nærmere som kostelige signaler. Kostelige signaler er atferd og eller uttrykk som innebærer kostander for individer, og denne atferden og eller uttrykket har gjerne en eller flere tiltenkte mottakere. Antropologen William Irons har i sine artikler brukt signaliseringsteori for å undersøke fordelene med «wasteful religious activities» (Shaver og Bulbulia, 2016, s. 106). Irons beskriver hvordan religiøs atferd til tider kan fremstå som ulønnsomt da et religiøst liv kan innebære betydelige materielle investeringer og bruk av tid, og at det i noen tilfeller kan fremstå som farlige og smertefulle prøvelser (1996a, 1996b og 1996c). Kostelig signalisering kan innebære at «religious rituals and taboos can promote intragroup cooperation, which is argued to be the primary adaptive benefit of religion» (Sosis og Bressler, 2003, s. 211).

Kostnadene denne forklaringsmodellen henviser til kan også beskrives som ekstravagante ritualpraksiser. Ekstravagante ritualpraksiser kan for eksempel være den årlige Thaipusam-festivalen blant tamilske hinduer iblant annet Malaysia og Singapore, som innebærer «various public acts of self-sacrifice, known as Cavadee» (Norenzayan, 2013, s. 98). Hensikten med denne festivalen er å blidgjøre Murugan som krigsgud for å få innvilget ønsker. Handlingene knyttet til selvoppofrelse er i dette tilfellet varierer fra å barbere hodet for å bære gjenstander på hodet, faste forut for festivalen, gå på spikermatter, eller å pierce huden, tungen eller kinnene med spyd. «The greater the pain, the more divine credit with Lord Murugan, and the greater the social prestige achieved in the community» (Norenzayan, 2013, s. 96). Slike smertefulle ritualpraksiser kan forklares som kostelig signalisering, men det er også det antropologen Joseph Henrich kaller CREDs.

Jeg tolker kostelig signalisering som kostnader forbundet med atferd og handlinger som, i kontekst av en religionsvitenskapelig studie som denne, kan knyttes til et religiøst liv. Slike kostnader kan for eksempel være tid og energi brukt i forbindelse med religiøse ritualer, smertepåføring, ofringer, pilegrimsreiser, matforbud og så videre. Det er særlig religiøse

ritualer som beskrives som kostelige gjennom signaliseringsteori da «religious rituals often entail significant investments of time, energy, and money, and can risk bodily harm» (Power, 2016, s. 82). Irons argumenterer for at religion innebærer kommunikasjon av forpliktelse til andre medlemmer av ens religiøse gruppe (1996a, 1996b og 1996c), men dersom vi tar utgangspunkt i at kostelige signaler er en form kommunikasjon, hvordan skal vi da avgjøre om disse signalene samtidig uttrykker forpliktelse? Det kan forklares ved at kostelige signaler også kan være ærlige signaler om «commitment to the beliefs and values of the community» (Power, 2016, s. 82).

2.2.2 Ærlige signaler

Ærlige signaler forsterker de kostelige signalene ved at de uttrykker forpliktelse. «An ‘honest signal’ is an expression, behaviour or marking that predicts that a cooperative strategy is likely for the signaller in the relevant circumstances» (Bulbulia og Sosis, 2011, s. 365). Irons tilbyr en evolusjonær forklaring på ærlige signaler: «each of the potential for developing particular moral sentiments evolved and became a part of human nature because, in one way or another, they solved a commitment problem among ancestral populations» (1996a, s. 379). Individuer vil mest sannsynlig utvikle ærlige signaler som en konsekvens av å sosialiseres i samfunn hvor ærlighet er verdsatt og hvor uærlighet blir straffet. Dette argumenterer også Frank for i *Passion Within Reason* (1988). Med utgangspunkt i Franks argumentasjon kan et individs ærlighet tolkes som en følelsesmessig forpliktelse fordi individet vil angre eller føle seg skyldig dersom han eller hun utøver uærlig atferd og handlinger, uavhengig om atferden og handlingene blir avslørt eller ikke. Det er altså forventningen av skyldfølelse som gjør at individer utvikler ærlige signaler. Motsatt, det er mindre sannsynlig at et individ vil utvikle ærlige signaler i samfunn hvor ærlighet ikke er verdsatt. Frank argumenterer for at dette kan ses i kontekster hvor individer samhandler med individer de mest sannsynlig aldri vil seg igjen (1988, s. 18). Dersom også individet finner ut av mange i ens samfunn nytter fordeler av uærlighet, er sjansene for å utvikle ærlige signaler enda mindre. Det er viktig både å signalisere og å observere forpliktelse mellom individer i et samfunn, men denne forpliktelsen er av liten verdi dersom den ikke kommuniseres på en troverdig måte fordi «*The signs of commitments are as importante [sic] as the commitments themselves*» (Irons 1996a, s. 379). I sosial interaksjon, herunder religion, er kommunikasjon mellom individer avgjørende for å vise forpliktelse.

Ærlige signaler kan brukes til å forklare årsaker til at individer for eksempel investerer tid og materielle goder i religiøse kontekster. Ut fra signaliseringsteorien kan dette tolkes som

et signal på forpliktelse til en religiøs gruppe. Forpliktelse til hverandre gjennom følelsesmessige signaler, som kan være vanskelig å forfalske, vil kunne avsløre den underliggende motivasjonen og forpliktelsen til den som signaliserer. Slik underliggende motivasjon og forpliktelse kan knyttes til religiøst motivert samarbeid. Religiøst motivert samarbeid bygger på mekanismer som formidler informasjon, og ifølge Bulbulia og Shaver er det samarbeidsmekanismer som formidler informasjon signaler (2016). Disse signalene skaper gjensidig atferd som motiverer religiøst samarbeid.

«Humans depend on co-operation, which creates trust and commitment problems» (Boyer, 2001, s. 210). For at religiøst motivert samarbeid skal utvikle seg må fordelene tilpasses slik at de som eventuelt utnytter fordelene, uten å bidra, blir ekskludert fra samarbeidet. Dette problemet kalles ifølge Bulbulia og Sosis *prisoner's dilemma* (2016). Signaliseringsteorien vurderer hvordan kommunikasjon og kontrollsystemer er utviklet for å håndtere slike samarbeidsproblemer gjennom ærlige signaler.

2.3 Credibility Enhancing Displays (CREDS)

Ifølge evolusjonspsykologen Alex Mesoudi, er mennesker en kulturell art som tilegner seg et mangfold av tro, holdninger, preferanser, kunnskap, skikker og normer fra andre medlemmer i sin kultur gjennom kulturelle læringsprosesser som for eksempel imitasjon og språk (2011, s. 1). Mennesker er avhengig av hverandre for å orientere seg i samfunnet (Norenzayan, 2013, s. 99), og som tidligere nevnt er mennesker utstyrt med kognitive læringsmekanismer som tillater tilegnelse av for eksempel religiøs tro og atferd gjennom kulturelle forbilder. De kognitive læringsmekanismerne er utviklet for at individer best mulig skal tilegne seg fitnessrelevant informasjon. Et kulturelt forbilde må være troverdig, og signalene som formidles må kunne forsikres slik at signalene ikke forfalskes. Henrich forklarer hvordan de kognitive læringsmekanismerne påvirker tilegnelse fra kulturelle forbilder (2009, s. 245), og jeg tolker det dit at det ligger i individers kognisjon om å legge merke til og å huske representasjoner som mest sannsynlig inneholder adaptiv informasjon. Disse representasjonene blir gjerne lagt merke til og husket da de er fitnessrelevante, handlingsdyktige, plausible eller kompatible med egne mentale representasjoner.

Mesoudi skiller mellom biologisk- og kulturell evolusjon for å demonstrere hvordan representasjoner overføres gjennom kulturell læring. Til forskjell fra biologisk evolusjon hvor genetisk informasjon overføres fra to foreldre til et barn, innebærer kulturell evolusjon overføring av informasjon fra både foreldre og andre mennesker i ens omgivelse. Genetikeren

Luigi Luca Cavalli-Sforza og biologen Marcus W. Feldman har gjort en studie hvor de konstruerte modeller som utforsket kulturell overføring, konsekvenser av kulturell overføring, både innad i samme kultur og på tvers av kulturer. Deretter sammenliknet de resultatene med hastigheten av kulturell evolusjon (1981). Mesoudi henviser til denne studien og forklarer hvordan kulturell evolusjon foregår raskere når representasjoner overføres fra et menneske til mange mennesker gjennom for eksempel massemedia eller masseopplæring (2011, s. 59). Mesoudi forklarer hvordan enkelte ledere eller lærere raskt kan spre en ny ide eller en praksis til et stort antall mennesker på kort tid sammenliknet med overføring av representasjoner fra ett menneske til et annet som for eksempel gjennom genetisk informasjon.

Med utviklingen av verbal kommunikasjon hvor mentale representasjoner kan overføres med lav kostnad, vil problemet knyttet til manipulasjon øke (Henrich, 2009, s. 247). Kulturelle forbilder kan manipulere individer ved å signalisere representasjoner som nødvendigvis ikke stemmer med det kulturelle forbildets mentale representasjoner. Det kulturelle forbildet kan signalisere en ting, men mene noe helt annet, og vi må også ta hensyn til mottakerens tolkning av signalet. CREDs er utviklet for å håndtere dette mulige problemet. «Learners should use such displays in determining *how much* to commit to a particular culturally acquired mental representation such as ideology, value, belief of preference» (Henrich, 2009, s. 245). Jeg tolker CREDs for å være en kognitiv læringsmekanisme som individer bruker for å vurdere om kulturelle forbilder er troverdige eller ikke.

Den generelle antakelsen av CREDs som kognitiv læringsmekanisme kan best forklares ved hjelp av Henrich sitt eksempel om «blue mushrooms» (2009, s. 247). Dette eksempelet forklarer hvordan CREDs kommer til uttrykk som en kognitiv læringsmekanisme og hvordan et mulig problem med manipulasjon kan oppstå. Se for deg at du er på sopptur i skogen og kommer over blå sopp du er usikker på om er giftig eller ikke. Du møter på en person og spør om han eller hun kan svare på om blå sopp er gift eller ikke. Dersom personen forteller deg at blå sopp ikke er giftig, vil du kanskje tro på det, men dersom personen samtidig signaliserer det ved å spise blå sopp foran deg, er signalet troverdig. Dette er et eksempel på CREDs. Ved mulig manipulasjon kan han eller hun forklare at blå sopp er giftig og heller anbefale deg å spise grå sopp. Da vil du mest sannsynlig tilegne seg kunnskap om at blå sopp er giftig, og derfor velge grå sopp. Det som faktisk skjer, er at manipulatorene får mer blå sopp ved å overbevise deg om at grå sopp er bedre fordi dette er mer fordelaktig for manipulatorene.

CREDs er noe vi kan oppdage ved blant annet religiøse ledere som overfører sitt meningssystem og eller trosforestillinger til sine tilhengere, og videre hvordan disse fremmer prososialitet og utvikling av samarbeid. Det er særlig tre aspekter ved denne dynamikken som

er relevant. For det første, når handlinger fra religiøse ledere signaliserer trosforestillinger med overbevisning som skaper troverdighet, vil deres handlinger få vitner og hjelp til å spre seg i en gruppe. Hvis, på den annen side, de ikke er villige til å demonstrere sine trosforestillinger, vil de som observerer vurdere signaliseringen av trosforestillingene som mindre troverdige. For det andre er det mer sannsynlig at de som observerer slike demonstrasjoner vil vise lignende atferd dersom signalene er troverdige. Dette betyr at signaler som kommuniserer for eksempel meningssystemer og eller trosforestillinger som videre støttes av CREDs, har større potensiale til å spre seg i grupper. For det tredje er CREDs ofte altruistiske handlinger og atferd rettet mot andre i ens gruppe. Altruistiske handlinger og atferd kan dermed øke nivået av samarbeid og prososialitet.

Med kulturell læring øker utnyttingspotensialet av medlemmer av ens egen gruppe da «cultural learners are open to modifying their behavior, and underlying mental representations, in response to other's» (Henrich, 2009, s. 246). Utnyttelsen kan for eksempel være knyttet til det at en underliggende representasjon eller forpliktelse blir misrepresentert, og da kan mottakere av slike signaler bli manipulert. Henrich har en hypotese om hvordan naturlig seleksjon har adressert problemet med manipulasjon ved å konstruere et slags kulturelt immunsystem som vurderer det kulturelle forbildets grad av forpliktelse til den kommuniserte representasjonen (2009, s. 245 og 247). De som tilegner seg kultur, sosiale koder, religiøs tro og så videre, burde se etter trekk som er mest compatible med de uttrykte representasjonene, og mer viktig, se etter handlinger som ikke ville vært utført av et kulturelt forbilde som tror noe annet enn det som uttrykkes. Slike diagnostiske handlinger er bevis på forpliktelse til den uttrykte representasjonen.

Et kulturelt forbilde kan for eksempel uttrykke at det å donere til en veldedig organisasjon er viktig, men likevel ikke gjøre det selv. Handlingen, det å ikke donere, burde indikere for den som lærer at selv om det kulturelle forbildet tror at det er en god ide å donere til en veldedig organisasjon, er han eller hun mest sannsynlig ikke forpliktet til det. Individuer som tilegner seg kultur under sånne forhold vil bare lære praksisen av å snakke om donasjon, men ikke den faktiske handlingen; å donere. Individet som lærer imiterer det kulturelle forbildet, både når det gjelder handlinger og grad av forpliktelse. Når et kulturelt forbilde faktisk gir til en veldedig organisasjon som en kostnad i seg selv, vil de som lærer lettere tilegne både representasjonen om at donasjon er en god handling og en dypere forpliktelse til representasjonen. «Cultural learners are using these actions to more accurately assess the models' degree of commitment or beliefs in the expressed representation. Such diagnostic actions are *credibility enhancing displays (CREDs)*. (Henrich, 2009, s. 247).

CREDs til ofte fremstå som kostelig for en person som holder en særlig tro om verden, men kan virke mindre kostelig, nøytral eller fordelaktig for en person som holder en alternativ tro om verden. I eksempelet med blå sopp, handlingen med å regelmessig spise blå sopp fremstår som kostelig og usannsynlig hvis modellen tror at blå sopp er giftig. Derimot, regelmessig spising av blå sopp vil ikke virke kostbart for en som tror at blå sopp er «tasty and nutritious» (Henrich, 2009, s. 247). Handlingen med å spise blå sopp er et eksempel på CREDs og uttrykker en underliggende representasjon om at blå sopp er smakfullt og ikke giftig, fordi sannsynligheten for å spise dem hvis man tror de er giftige er lav.

Logikken bak CREDs er at den som lærer vil mest sannsynlig tilegne seg kulturelle overførbare representasjoner i form av praksis, tro, verdier og strategier, hvis det kulturelle forbildet utfører handlinger som både er konsekvent med den underliggende representasjonen, og inkonsekvent med alternative representasjoner. Sagt på den annen måte; hvis identiske kulturelle forbilder verbalt uttrykker den samme troen, preferansen eller meningen, vil de som lærer mer sannsynlig lære fra kulturelle forbilder som viser CREDs. CREDs kan best oppsummeres med at «we want to see that people walk the walk and not just talk the talk» (Norenzayan, 2013, s. 98).

2.4 Konseptualisering og operasjonalisering av det teoretiske rammeverket

For at det teoretiske rammeverket presentert til nå skal gi forklaringspotensial i denne studiens analyse, er det nødvendig med nærmere konseptualisering og operasjonalisering, men jeg vil først presentere noen kritiske perspektiver på CSR.

CSR er blant annet kritisert for å være et reduksjonistisk forskningsprogram (Cohen et al. 2008). Denne kritikken forsvares av antropologen Emma Cohen et al. med at de heuristiske oppdagelsene i moderne vitenskap som har vært mest effektive, er undersøkelsen av ulike mekanismer på lavere nivåer for å analysere generelle mønstre, som for eksempel kognitiv religionsvitenskapelig forskning på psykologiske mekanismer for å forklare tilbakevendende religiøse fenomener. Det ser ut til et standpunkt i CSR som forskningsprogram anerkjenner kritikken om reduksjonisme, men at poenget er at en reduksjonistisk tilnærming er nødvendig i et forskningsprogram hvor forskerne streder etter å ligne naturvitenskapelige forskningsprogrammer. CSR som forskningsprogram er åpen for flere tilnærminger da «the cognitive science of religion is just as apt to welcome top-down research as research carried out from the bottom up, research on dynamical modeling of systems' operations in context as on idealized pictures of the mechanisms (in isolation) that make those systems up» (Choen et al.

2008, s. 113). Denne kritikken kan også knyttes til religionsviteren Håkan Rydving's argument om at CSR har en minimalistisk forståelse av religion som går ut på at forskningsprogrammet har en tendens til å analysere mindre elementer ved det som anses å være «the religious complex» (2008, s. 79). Rydving er kritisk til noe av terminologien som benyttes i kognitive religionsvitenskapelige studier. Dette gjelder blant annet bruk av begrepet «natural» (2008, s. 76). Rydving argumenterer for at begrepet brukes både som det motsatte av unaturlig og som en motsetning til kultur, men at forskningen er lite tydelig når det gjelder hvilken betydning «natural» tillegges. «When used in the first sense, 'natural' simply means that religious beliefs and practices are regarded as natural in the sense that they 'enlist ordinary cognitive resources'» (Rydving, 2008, s. 76). Han argumenterer videre for at dette er opplagt for mange religionsvitere. Når begrepet benyttes som en motsetning til kultur impliserer «natural» at religion er mulig å analysere ved hjelp av naturvitenskapelige metoder. Denne kritikken forsvares av religionsviteren Jesper Sørensen som argumenterer for at «natural» som motsetning til kultur først og fremst er en avvisning av antagelsen om at religion *bare* et er kulturelt fenomen, og at menneskelig biologi og kognitive kapasiteter har lite eller ingen påvirkning på oppblomstring og overføring av religiøse ideer og praksiser (2008, s. 112). Ifølge Sørensen kan vi ikke forklare det store antallet av tilbakevendende fenomener som finnes på tvers av kulturer uten å ta hensyn til menneskelig kognisjon (2008, s. 112). Han argumenterer for at CSR som forskningsprogram tar opp et nesten glemt spørsmål om hvorfor religion finnes i utgangspunktet, hvorfor noen religiøse former er tilbakevendende i alle menneskelige samfunn, og hvorfor særlig noen religiøse former er tilbakevendende mens andre ikke. Sørensen skriver at CSR er interessert i de universelle tilbakevendende fenomenene, og han mener at kognitive mekanismer er delvis årsak til dette (2008, s. 112).

En annen kritikk jeg ønsker å belyse er rettet mot hypotesetesting i CSR. Ifølge Rydving uttrykker forskere innenfor kognitiv religionsvitenskap at deres forskningsprogram tilhører naturvitenskapen (2008, s. 76). Rydving argumenterer for at dette standpunktet typisk unngås i humaniora og samfunnsvitenskap da naturvitenskapelig forskning innebærer eksempler fra kulturelle kontekster som støtter en hypotese, fremlegger empirisk bevis, som er mindre vanlig i humaniora og samfunnsvitenskap. Han argumenterer videre for at det ser ut til å fremlegges eksempler fra kognitiv religionsvitenskapelig forskning som støtter ulike hypoteser, men at det er få som forkastes. Videre er det lite evaluering av argumenter som enten støtter eller forkaster hypotesene. Ifølge Rydving ser det ut til at dette tas for gitt i flere kognitive religionsvitenskapelige studier (2008, s. 76). Et problem knyttet til hypotesetesting i CSR er at studiene ikke møter kravene til hypotesetesting slik det framkommer i naturvitenskapen. «The

most important of these demands is that in testing a hypothesis one has to try to find arguments not only in its favour but also against it» (Rydving, 2008, s. 85). Det er dermed avgjørende med spesifikke og operasjonaliserende forskningsspørsmål slik at hypotesene er testbare. Ifølge Rydving innfrir ikke CSR disse kravene, og det er vanskelig å forstå hvordan det er mulig å trekke konklusjoner om religion, den menneskelige hjerne eller kognisjon generelt fra slike typer studier (2008, s. 85).

Sørensen er enig i Rydvings kritikk av hypotesetesting i CSR, men legger til at flere studier arbeider med å utforme tverrkulturelle tester av ulike hypoteser (2008, s. 118). Antropologen Armin Geertz ser også ut til å være enig med denne kritikken, men:

because of this intimate link between the natural and the human sciences, many scholars who use cognitive theory are convinced that they are in the verge of a *scientific* (as opposed to hermeneutic) interpretation of religion. This is in part understandable because the evidence is experimental, but much is still hypothetical and in some cases highly speculative. This is why some scholars in the cognitive study of religion have gone on to develop their own experimental tests (2004, s. 348).

Videre argumenterer Geertz for spørsmålet om kognitive religionsvitenskapelige forklaringer er mer vitenskapelige enn andre, er et filosofisk spørsmål som angår naturvitenskapen like mye som *humaniora* (2004, s. 348).

Forskningen som ligger til grunn for signaliseringsteori enes om at signaliseringsteori skaper testbare hypoteser (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). Men for å skape testbare hypoteser er det avgjørende med eksplisitte og artikulerte definisjoner. Forskningen på signaliseringsteori er imidlertid lite tydelig i sine definisjoner. Dette kan ha å gjøre med kritikken nevnt ovenfor. Rydving argumenterer for at det ser ut til at hypotesetesting i CSR ikke møter kravene til hypotesetesting slik det framkommer i naturvitenskapen (2008, s. 76). Dette argumentet er forståelig med tanke på at studier gjort på signaliseringsteori eksplisitt uttrykker at en slik tilnærming skaper testbare hypoteser, men det ser ikke ut til at studiene har et teoretisk rammeverk som møter kravene til hypotesetesting.

Dette kan også ha å gjøre med at de ulike studiene gjort på signaliseringsteori ser ut til å være tilpasset hvert enkelt forskningsprosjekt. Geertz for eksempel skriver at noen forskere innenfor CSR har utviklet egne eksperimentelle tester (2004, s. 348). Videre er det ikke eksplisitte forklaringer av kostelige- og ærlige signaler og CREDs er hvilket gjør det

utfordrende å anvende signaliseringsteori som en testbar hypotese. Studier gjort på signaliseringsteori har heller implisitte forklaringer som gjenspeiler en felles antagelse om at «religions serve to communicate commitments to other members of one's society» (Irons, 1996c, s. 1). Videre er Franks *Passion Within Reason* en fellesnevner i referanseverket til studiene denne masteroppgaven bygger på, og det er implisitte henvisninger til hans definisjoner av blant annet kostelige- og ærlige signaler. En utfordring med den sistnevnte referansen er at definisjonene er knyttet til en økonomisk kontekst, og jeg stiller meg spørrende til hvordan en økonomisk kontekst er overført til en religionsvitenskapelig kontekst. For å kunne operasjonalisere et eksplisitt teoretisk rammeverk som passer denne masteroppgaven har jeg skapt egne arbeidsdefinisjoner, idealtyper og vurderingskriterier på bakgrunn av argumentet om at signaliseringsteori skaper testbare hypoteser.

2.4.1 Avgrensning av forklaringsmodeller

I avgrensningen av forklaringsmodellene vil jeg først oppsummere min forståelse av signaliseringsteori og CREDs slik at det blir mer tydelig hvilke forutsetninger som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs i denne masteroppgaven. Jeg forstår signaliseringsteori som en forklaringsmodell som viser hvordan evolusjon har resultert i kognitive læringsmekanismer som gjør individer i stand til å tilegne seg for eksempel religiøs tro på en effektiv måte. Denne tilegnelsen kan videre studeres gjennom signaler som kommer til uttrykk gjennom kostelige signaler. Slik atferd og handlinger innebærer kostnader for individer som ellers ikke vil innebære kostnader. Kostelige signaler formidler informasjon om individer og eller grupper som kan knyttes til underliggende egenskaper og motivasjoner i signaliseringsprosesser. De kostelige signalene tillegges troverdighet gjennom ærlige signaler ved at de formidler fordelaktig informasjon for både den som signaliserer og mottakere av signalet. Et ærlig signal er troverdig når kostnaden ved å forfalske signalet er høyere enn det som er forventet å vinne.

Kognitive læringsmekanismer gjør individer i stand til å vurdere troverdigheten ved kostelige og ærlige signaler. Dette kan vurderes ut fra signaler, CREDs, som kulturelle forbilder formidler, og om disse er kompatible med det kulturelle forbildets meningssystem og mentale representasjoner. Den enkleste måten å avgjøre om et signal uttrykker CREDs eller ikke, er å vurdere om det kulturelle forbildet signaliserer atferd og handlinger som medfører betydelige kostnader. Disse ville mest sannsynlig ikke vært kommunisert dersom det kulturelle forbildet uttrykker noe annet kommunikativt.

Det er knyttet en viss definisjonsproblematikk knyttet til den overstående tolkningen. For det første vil det i rammen av denne masteroppgaven være en utfordring å avgrense atferd og handlinger. Videre er det ut fra denne tolkningen enkelt å definere det meste av atferd og handlinger som eksempler på enten kostelige- og ærlige signaler og eller CREDs. Det første jeg anser hensiktsmessig for videre avgrensing er å diskutere betydningen av et signal med utgangspunkt i det teoretiske rammeverket. Dette er avgjørende for tolkningen av signaler, og det er nødvendig med en arbeidsdefinisjon av et signal for å kunne avgrense hvilken atferd og hvilke handlinger som kan kategoriseres som et signal og ikke.

Signaler er opprinnelig brukt som biologiske forklaringer av dyreatferd. Spørsmålet er hvordan vi på en hensiktsmessig måte kan overføre dette til en religionsvitenskapelig kontekst. Et signal kan ha ulike betydninger som for eksempel «something that incites to action», «something that conveys notice», «transmit or convey information» eller «An act, event or watchword that has been agreed on as the occasion of concerted action» (Merriam-Webster, 2002). Felles for mange av studiene jeg tar utgangspunkt i, er referansen til biologene John M. Smith og David Harper. «We define a ‘signal’ as any act or structure which alters the behaviour of other organisms, which evolved because of that effect, and which is effective because the receiver’s response has also evolved» (Smith og Harper, 2003, s. 3). På bakgrunn av denne definisjonen vil jeg trekke ut *any act or structure which alters the behavior of other organisms* som relevant. Jeg tolker det dit hvor signaler kan være handlinger eller strukturer som påvirker andre individer. Videre knytter Bulbulia og Sosis signaler til «information properties» (2011, s. 376). Basert på det overstående har jeg stipulert en arbeidsdefinisjon av et signal som avgrenses til denne masteroppgaven: *Et signal er enhver atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om det ytre verden, og som har evne til å påvirke andre.*

Det kan være utfordrende å avgjøre om et signal er kostelig eller ikke. Kostelige signaler er på den ene side enkle å avgrense, men på den annen side vanskelig å vurdere. Selv om jeg tolker et signal for å være kostelig, trenger nødvendigvis ikke avsenderen av signalet å ha samme tolkning. Dette viser betydeligheten av å skille mellom signaler som handling på den ene side, og omtale signalet på den annen. Et viktig spørsmål har vært hvordan jeg kan avgrense kostelig signalisering på en hensiktsmessig måte i rammen av denne masteroppgaven. Avgrensingen av kostelige signaler er basert på det som er beskrevet tidligere. I tillegg er avgrensingen nært knyttet til Sosis og Bresslers defnisjon da den bidrar til å skille mellom kostelige- og ikke-kostelige signaler:

We define costly requirements as exhibiting at least one of the following two characteristics: (a) behaviors that are required by a commune that entail time, energetic, and/or financial costs that are not directed toward accomplishing somatic or reproductive goals efficiently or that limit an individual's ability to achieve these benefits from nongroup members; or (b) behaviors that might have entailed somatic or reproductive benefits that are restricted by a commune or restrictions that limit an individual's ability to achieve these benefits from nongroup members. Behaviors or behavioral restrictions are thus costly if they stigmatize members or entail individual sacrifice (2003, s. 219).

Arbeidsdefinisjonen av et kostelig signal er dermed avgrenset til følgende: *Signaler som kommer til uttrykk i (a) atferd og handling, og (b) som innebærer kostnader for individer.* Kostnadene denne arbeidsdefinisjonen henviser til kan forstås som de samme kostnadene som kommer fram av definisjonen til Sosis og Bressler (2003, s. 219).

Ifølge det teoretiske rammeverket presentert til nå forsterker ærlige signaler kostelige signaler ved å tillegge dem troverdighet og forpliktelse. Ved å studere de ærlige signalene vil man kunne vurdere forpliktelse gjennom for eksempel følelsesmessige signaler for å kunne avsløre den underliggende motivasjonen. Jeg vil argumentere for at forpliktelse også kan vurderes gjennom andre signaler enn de følelsesmessige da signaler kan tolkes på bakgrunn av enhver atferd og handling og utfra omtalen om atferd og handling. I mine analyser vil det være naturlig å stille spørsmål ved om det er nok belegg for å kunne kategorisere ærlige signaler med utgangspunkt i narrativene i kildematerialet til denne studien. Med henblikk til forskningen jeg baserer denne masteroppgaven på, virker det likevel som om den underliggende motivasjonen som kommer til uttrykk gjennom ærlige signaler kan tolkes ut fra ulike narrativer. Arbeidsdefinisjonen av ærlige signaler baseres på definisjonen til Bulbulia og Sosis, «An 'honest signal' is an expression, behaviour or marking that predicts that a cooperative strategy is likely for the signaller in the relevant circumstances» (2011, s. 365) og er som følgende: *Ærlige signaler er signaler som tillegges troverdighet ved (a) fordelaktig atferd og handling for både den som signaliserer og den som observerer, og (b) atferd og handling som forsterker kostelige signaler ved å (c) være vanskelige å forfalske.*

Arbeidsdefinisjonen av CREDs tar utgangspunkt studien til Henrich slik det fremkommer tidligere i dette kapittelet. Videre er det knyttet til at CREDs «is a cognitive bias towards accepting beliefs that are backed up by deeds that would otherwise not be performed unless they were genuinely believed by these opinion makers» (Norenzayan, 2013, s. 98). CREDs vil i denne masteroppgaven defineres som: *Atferd og handling som (a) er kompatibel*

med modellens bekjente meningssystem, og (b) atferd og handling som ikke utføres med mindre modellen uttrykker annet kommunikativt.

2.4.2 Typologi for signalanalyse

Jeg har utarbeidet en typologi som er hensiktsmessig for den analytiske tilnærmingen til kildematerialet denne masteroppgaven er konsentrert om. Jeg vil i neste kapittel forklare hvordan denne typologien bidro til å kategorisere narrative i kildematerialet.⁸ Denne viser også hvordan jeg har valgt å anvende de to evolusjonære forklaringsmodellene, signaliseringsteori og CREDs, i samme analyse. Denne modellen bidrar til å tydeliggjøre avgrensingen av atferd og handlinger. Jeg vil i senere analyser vise hvordan typologien bidrar til å avgrense atferd og handlinger som signaler og forskjellige typer av dem.

Idealtyper						
Signal	Kostelig signalisering		Ærlige signaler		CREDs	
Vurderingskriterier						
Uttrykk for enhver atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om det ytre verden, og som har påvirkningskraft	Signaler som kommer til uttrykk i (a) atferd og handling, og (b) som innebærer kostnader for individer		Signaler som tillegges troverdighet ved (a) fordelaktig atferd og handling for både den som signaliserer og den som observerer, og (b) atferd og handling som forsterker kostelige signaler ved å (c) være vanskelige å forfalske		Atferd og handling som (a) er kompatibel med modellens bekjente meningssystem, og (b) atferd og handling som ikke utføres med mindre modellen uttrykker annet kommunikativt	
	Ja	Nei	Ja	Nei	Ja	Nei

Typologien kan benyttes ved at man først vurderer om uttrykt atferd og eller handlinger kan avgrenses til idealtypen *signal* med utgangspunkt i vurderingskriteriet. Dersom den uttrykte atferden og eller handlingene passer vurderingskriteriene til idealtypen *signal* kan det settes

⁸ Kapittel tre, s. 26.

inn i typologien. Deretter vurderer man signalet ut fra de andre idealtypene og deres vurderingskriterier. Årsaken til at det er mulig å avgrense kostelige- og ærlige signaler og CREDs som *ja* og eller *nei* er på grunn av at signaler nødvendigvis ikke kategoriseres som både kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Dette vil jeg eksemplifisere nærmere i denne masteroppgavens analyse.

3. Metodisk tilnærming

Denne masteroppgaven er fremfor alt et kildestudium hvor formålet er å anvende operasjonalisert teori på et utvalgt materiale. Hovedvekten ved denne masteroppgaven er altså anvendelse av teori. I dette kapittelet vil jeg diskutere noen metodologiske aspekter ved arbeidet med kognitiv religionsvitenskapelig- og evolusjonær teori og deres forklaringsmodeller. Jeg ønsker å demonstrere hvordan jeg har benyttet en metateoretisk tilnærming for å konseptualisere og operasjonalisere teori for å skape egne arbeidsdefinisjoner, idealtyper og vurderingskriterier. Videre vil jeg beskrive hvordan jeg har samlet inn kildematerialet som ligger til grunn for analysen. Deretter følger en introduksjon av kildematerialet og hvordan jeg har brukt diskurs- og dokumentanalyse som metodologisk tilnærming til materialet. Til sist vil jeg drøfte de forskningsetiske utfordringene jeg har møtt i arbeidet med både teori og materiale.

3.1 Konseptualisering og operasjonalisering av forklaringsmodeller

Prosessen med konseptualisering og operasjonalisering av teori startet i et bredere kognitivt religionsvitenskapelig- og evolusjonært landskap med gradvis innsnevring mot signaliseringsteori og CREDs. Når jeg hadde fått et overblikk over studiene som foreligger om signaliseringsteori og CREDs startet jeg en hermeneutisk tilnærming slik religionsviteren Ingvild Sælid Gilhus presenterer i *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions* (2011). Jeg forstår den hermeneutiske sirkelen som en tolkningsprosess. Det innebærer lesing av tekst hvor man beveger seg fram og tilbake mellom ulike deler og helheten av tekster, mellom teksters struktur og mening, mellom leserens perspektiv og teksters perspektiv, og mellom tekster og deres kontekst (Gilhus, 2011, s. 276). Jeg tilegnet meg gradvis kunnskap om den kognitive religionsvitenskapelige- og evolusjonære konteksten med særlig forståelse for signaliseringsteori og CREDs. Jeg kom til et avgjørende vendepunkt hvor jeg hadde opparbeidet meg nok kunnskap om signaliseringsteori og CREDs til å kunne stille spørsmål ved de teoretiske forutsetningene som lå til grunn for forklaringene. Jeg anser dette vendepunktet som begynnelsen på konseptualiseringen og operasjonaliseringen av signaliseringsteori og CREDs.

Jeg begynte deretter å analysere og tolke forklaringsmodellene på en refleksiv måte. Refleksivitet er «the ability for a researcher, or indeed as a strategy embedded within the method, to become aware of the context of research and the presuppositions of the research programme» (Flood, 1999, s. 35). Denne refleksiviteten førte til en metateoretisk tilnærming til kildene mine hvor jeg var kritisk til forskningen samtidig som jeg var kritisk til egne tolkninger.

Den metateoretiske tilnærming var verdifull da jeg tidlig oppdaget studiene skilte seg fra hverandre. Med dette mener jeg at de ulike studiene gjort på signaliseringsteori og CREDs ser ut til å være tilpasset hvert enkelt forskningsprosjekt, og at det ikke er eksplisitte definisjoner av signaliseringsteori og CREDs. Det er heller implisitte forklaringer som gjenspeiler en felles antagelse ved forskning på signaliseringsteori og CREDs; «religions serve to communicate commitments to other members of one's society» (1996c, s. 1). Med utgangspunkt i dette var det hensiktsmessig for min masteroppgave å undersøke hva som lå til grunn for denne antagelsen.

Jeg startet med å undersøke kildene til forskningen og å finne fellestrekk. Dette førte meg blant annet tilbake til naturviteren Charles Darwin og økonomen Robert H. Frank. Deretter formulerte jeg egne arbeidsdefinisjoner, idealtyper, kategorier og vurderingskriterier. Gjennom en metateoretisk tilnærming startet jeg prosessen med å utvikle et eget teoretisk rammeverk basert på tolkning og analyse av relevant forskning. Dette resulterte i en typologi hvor jeg definerte idealtyper og vurderingskriterier for hva slags atferd og hvilke handlinger jeg kunne kategorisere som signaler, kostelige- og ærlige signaler og CREDs og ikke.⁹ Denne modellen viste seg å være til stor nytte når jeg skulle samle inn materiale til analysen.

3.2 Innsamling av materiale

Tatt forskningen i betraktning ønsket jeg å utforske det teoretiske rammeverket jeg hadde skapt på en religiøs gruppe som ikke har vært studert gjennom tilsvarende studier. Valget falt på den japanske nyreligiøse apokalyptiske gruppen Aum Shinrikyō. Jeg innså tidlig i prosessen at dette valget mulig kunne skape utfordringer da jeg ikke har kjennskap til det japanske språket, og tilgangen til norske og eller engelske kilder om Aum er begrenset. For at denne masteroppgaven skulle være mulig å gjennomføre var jeg avhengig av tilgang til mer materiale, og denne tilgangen var jeg heldig å få gjennom Erica Baffelli, professor i japanske studier ved Universitetet i Manchester.

Våren 2019 kom jeg i kontakt med Baffelli da hun arbeidet med et prosjekt på CAS, norsk senter for grunnforskning, i Oslo. Jeg ble introdusert for henne dels gjennom min veileder og dels gjennom en nær venn som arbeider på CAS. Vi avtalte et møte, og i dette møtet introduserte hun meg for et par bøker jeg ble oppfordret til å lese før jeg tok en endelig avgjørelse med å fortsette å arbeide med Aum. Når jeg hadde bestemt meg for å fortsette å arbeide med Aum inviterte hun meg til Universitetet i Manchester hvor hun har et personlig

⁹ Typologi for avgrensning av signaler, se kapittel 2, s. 20.

arkiv med materiale om Aum. Dette materiale har hun arvet av en tidligere kollega, Ian Reader, professor i religionsvitenskap og japanske studier. Mesteparten av dette kildematerialet er interne dokumenter, forelesninger, intervjuer og nyhetsbrev som er publisert av Aum.

I oktober 2019 reiste jeg til Manchester for å undersøke dette kildematerialet. Jeg var spent og nervøs, men mest av alt glad for muligheten jeg hadde fått. Jeg ankom Universitetet i Manchester en mandag formiddag, og hadde ikke avtale med Baffelli før tirsdag morgen. Mandagen brukte jeg til å orientere meg på campus, lokalisere kontoret hennes og å få tilgang til biblioteket. Jeg hadde på forhånd planlagt gjøremål dag for dag, men den største bekymringen min var hvordan jeg skulle få nok tid til å arbeide med kildematerialet da Baffelli på forhånd hadde sagt at hun var mye borte i forbindelse med møter og forelesninger. Dersom hun ikke var på kontoret, hvordan skulle jeg da få tilgang til materiale? Det første Baffelli gjorde når vi møttes tirsdag morgen var å ta meg med til administrasjonen slik at jeg kunne få en personlig nøkkel til kontoret hennes. Dette hadde jeg ikke forventet, og jeg opplevde det som en tillitserklæring da jeg kunne disponere kontoret hennes og kildematerialet fra morgen til kveld.

Jeg ble introdusert for kildematerialet, og jeg vil anslå at det var et par tusen sider med interne dokumenter, intervjuer, forelesninger og nyhetsmagasiner. I tillegg til en rekke bøker. Det tok ikke lang tid før jeg følte meg overveldet av mengden kildemateriale. Jeg tilnærmet meg kildematerialet med hensikt om å besvare en hypotese jeg fort fant ut at kunne forkastes da jeg var på vei inn i et blindspor. Jeg tok kontakt med veilederen min og fikk endret strategi. Før jeg reise til Manchester hadde jeg utarbeidet forklaringsmodeller, idealtyper, vurderingskriter og en typologi for kategorisering. Jeg bestemte meg for å benytte denne typologien, og alt som på en eller annen måte kunne passe inn, anså jeg som relevant. En utfordring som oppsto i forbindelse med denne strategien var at jeg endte opp med svært mye kildemateriale som kunne være relevant, og jeg så ikke helt hvordan jeg kunne prosessere kildemateriale på en hensiktsmessig måte i løpet av den uken jeg hadde til rådighet. Jeg fikk god hjelp på biblioteket ved Universitetet i Manchester da jeg fikk tilgang til en kopimaskin. Utfordringen var at jeg var avhengig av en ansatt for å kunne ta kopier. Etter at en ansatt hadde kopiert rundt 300 sider for meg følte jeg ikke at jeg kunne be om mer da det var et tidkrevende arbeid som jeg ikke kunne tillegge en annen person. Jeg fortalte Baffelli om denne utfordringen og hun ga meg tillatelse til å ta fotokopier av det jeg måtte trenge. Dette var et vendepunkt i arbeidet med å samle inn kildemateriale. Jeg brukte onsdagen og torsdagen til å skimme gjennom tusenvis av sider og tok fotokopier. Dette var en smart løsning der og da, men i ettertid viste det seg å være en svært tidkrevende prosess å bearbeide fotokopiene.

På fredagen skulle jeg tilbake til Oslo, men siden jeg ikke skulle reise før fredag kveld inviterte Baffelli meg på lunsj. Dette var et hyggelig initiativ som ga meg mulighet til å stille spørsmål og få oppklaring i ulike problemstillinger knyttet til Aum. Hennes hjelp har vært uvurderlig gjennom dette masterprosjektet. Både før, under og etter oppholdet i Manchester. Hun har vært tilgjengelig på e-post og skype, og det har vært til stor hjelp når jeg har hatt behov for å diskutere kildematerialet.

Da jeg kom tilbake til Oslo starten en stor jobb med å organisere kildemateriale jeg hadde dokumentert. I bildearkivet mitt hadde jeg 1740 bilder. Dette var utenom de bøkene jeg enten hadde fått elektronisk eller via biblioteket. Jeg startet med å kategorisere ut fra intervjuer, forelesninger og nyhetsmagasiner. Dette var en tidkrevende prosess, men jeg fikk systematisert kildemateriale som var til stor hjelp når jeg skulle begynne analysen. Jeg fikk skrevet ut det jeg anså som relevant, men endte fortsatt opp med mye kildemateriale da jeg hadde ca. 1100 utskrifter. Deretter begynte jeg å sortere kildemateriale i kategorier som ritualer, kosmologi, doktriner, moral og etikk, religiøse konsepter, gjentakende begrep, og likheter og ulikheter med andre religiøse grupper og religioner. Jeg brukte et par uker på denne kategoriseringen, og fant ut av at jeg hadde mye kildemateriale som kunne fortelle noe om konseptualiseringen av samadhi gjennom ulike narrativer og fremstillinger. Videre fant jeg samadhi spennende i et evolusjonært- og kognitivt religionsvitenskapelige perspektiv. Jeg oppdaget at konseptualiseringen av samadhi kunne plasseres inn i mitt teoretiske rammeverk og dette ga grunnlag for å teste ut forklaringsmodellene og undersøke om temaet jeg hadde plukket ut lot seg kategoriseres ut fra typologien min.

3.3 Presentasjon av kildemateriale

Mye av kildematerialet som er anvendt i denne masteroppgavens analyse skiller seg fra annet skriftlig materiale da det ikke er offentlig publisert. Det er interne publiseringer, men som likevel ikke er underlagt noen klausul. Tilgangen til dette kildemateriale er begrenset da Aum Shinrikyō som religiøs gruppe ikke eksisterer lenger.¹⁰ Japanske myndigheter hadde flere aksjoner mot Aums forsamlingslokaler hvor blant annet skriftlig materiale ble destruert. Noe av kildematerialet jeg har anvendt, er originale kopier som ikke ble destruert.

For utenom Aums doktriner, *Tathagata Abhidhamma* bok 1 og 2, er kildemateriale jeg benytter i analysen avgrenset til to ulike nyhetsmagasiner og en intern forelesning gitt av Asahara Shōkō, Aums religiøse leder. Det ene magasinet heter *Mahayana News Letter*, og de

¹⁰ Gruppen er i dag delt inn i undergrupper hvor den mest kjente heter Aleph.

eksemplarene jeg har tilgang til er utgitt på ulike tidspunkter gjennom året 1989. Disse magasinene består av intervjuer, artikler, forelesninger og narrativer om medlemmers erfaringer med Aum. Basert på magasinets tittel tolker jeg det som interne nyhetsbrev. Det som er spesielt med det ene magasinet, nr. 14, oktober 1989, er at det er stemplet med teksten «*sample prohibited to take out Aum*». Dette forsterker tolkningen av magasinet som et internt nyhetsbrev. Det andre magasinet jeg har tilgang til er *Monthly Truth*, utgitt i tidsperioden fra 1992 til 1993. Innholdet i disse magasinene minner om innholdet i *Mahayana News Letter* da det også inneholder intervjuer, artikler, forelesninger og narrativer om medlemmers erfaringer med Aum. Felles for begge magasinene er at det er eksemplarer oversatt til engelsk av medlemmer av Aum i et lite, begrenset opplag. Det kan minne om typiske magasiner gjennom utforming, oppsett og ved at det er rikelig med billedlige illustrasjoner. Det er få artikler som har forfattere som kan refereres til, men de artikkelen det er mulig å referere til med navn er interessante. Disse referansene gjenspeiler Aums hierarkiske rangering av medlemmer. Ut fra hvor religiøst avansert medlemmet var, ble de tildelt hellige navn mot at de forkastet sitt virkelige navn. Jeg benytter også en intern forelesning gitt av Asahara i 1989. Dette er ikke et publisert dokument, men noe jeg fikk tilgang til under innsamlingen av materiale ved Universitetet i Manchester høsten 2019. Denne forelesningen er samlet i et skriftlig dokument som jeg vil referere til som Asahara, Shoko, 1989. *The Nucleus of the true hinayana buddhism*. Forelesning til disipler. Upublisert.

Det er også en del skrivefeil i sitater jeg har brukt, men disse velger jeg å ikke kommentere i direkte sitering. Jeg antar at dette har å gjøre med at kildematerialet er oversatt til engelsk av Aums medlemmer, og at de nødvendigvis ikke har fått alle oversettelser korrekte. Når det gjelder omtale av medlemmer eller henvisning til japanske personer, respekterer jeg den japanske tradisjonen ved å skrive etternavn før fornavn.

3.4 Metodisk tilnærming til kildematerialet

I liket med tilnærmingen til konseptualisering og operasjonalisering av forklaringsmodeller, har jeg i arbeidet med kildematerialet benyttet den hermeneutiske sirkelen i den innledende tolkningsprosessen. Videre har jeg benyttet diskurs- og dokumentanalyse. Denne tilnærmingen innebar først og fremst å undersøke betydningen av *diskurs* i rammen av denne masteroppgaven slik at jeg kunne avgrense en diskursanalyse. Deretter tok jeg i bruk verktøy fra dokumentanalyse slik at innholdet i analysen kunne samsvare med diskursen som kom fram av kildematerialet.

Bakgrunnen for valg av diskursanalyse kommer av at jeg ønsket å analysere kildematerialet ut fra den konteksten det har oppstått i. Religionsviteren Titus Hjelm skriver at det er mange tilnærminger til diskursanalyse, og at hver diskursanalyse må tilpasses det individuelle forskningsprosjektet (2011, s. 142). Dette støttes også av lingvisten Sara Mills som skriver at diskurs ikke kan knyttes til en bestemt betydning da det brukes på varierte måter av ulike teoretikere (2004, kap.1). Jeg har valgt å definere diskurs som tekst i kontekst hvor hensikten er å undersøke kildematerialet mitt, som samsvarer med tekst i denne definisjonen, i den konteksten materialet produseres (Vagle, Sandvik og Svennevig, 1994, s. 35). Videre beskriver diskurs «det språket som anvendes i et bestemt miljø eller er knytta til bestemte handlinger eller hendelser» (Olsen, 2006, s. 52). Jeg tar utgangspunkt i at diskurs kan ses på som «practices that systematically form the objects of which they speak» (Focault, 1972, s. 49). Med utgangspunkt i det overstående har jeg avgrenset diskursen i denne masteroppgaven til noe som produserer et konsept som kommer fram av kildematerialet i en gitt kontekst.

Jeg har også hatt en refleksiv tilnærming til kildematerialet. Da blir det en form for kritisk analyse slik Torjer A. Olsen, professor i urfolkstudier, beskriver i *Metode i religionsvitenskap*:

I kritikken ligger at ny forskning ikke bare må se på nye steder og fortelle nye historier. Den forskningen som er gjort, må ses på med nytt blikk og med nye teorier og metoder. Og forskningen, både den som er gjort og den man er i ferd med å gjøre, må ses som en del av den diskursen den dreier seg om (Olsen, 2006, s. 59).

Den kritiske analysen kommer fram ved at jeg har valgt å benytte et teoretisk rammeverk på en måte det ikke er brukt tidligere. Dette gir meg mulighet til å utforske både teori og kildematerialet med nytt blikk.

Diskursen er i rammen av denne masteroppgaven sentrert rundt samadhi, og gjennom diskursanalyse har jeg systematisert uttrykk, atferd og handlinger som kommer fram av diskursen. Dette har jeg gjort samtidig som jeg har benyttet verktøy fra dokumentanalyse. Jeg opplever at disse metodiske tilnærmingene komplementerer hverandre i min analyse da de gir meg mulighet til å avgrense, samtidig som de drar ut det fulle potensialet av kildematerialet. Dette har jeg gjort på bakgrunn av at «Documents are multifaceted and need to be understood in terms of both their content and use in order to fulfil their potential» (Davie og Wyatt, 2011, s. 157). Da jeg skulle analysere narrative kildematerialet mitt består av, tok jeg utgangspunkt i at narrative har en meningsbærende funksjon. «Documents play a central role in the way

we act, interact and live in any given context. It is important, therefore, to consider how a text is read and received by the reader, which includes the researcher» (Davie og Wyatt, 2011, s. 153). Ved å stille konkrete spørsmål til diskursen som presenteres av religionsviteren Grace Davie og kultursosiolog David Wyatt i kapittelet *Document analysis* i *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions* (2011, s. 153) har jeg fått mulighet til å undersøke både funksjon og kontekst. Jeg har altså analysert kildematerialet ved å undersøke innhold, produksjon og funksjon innenfor diskursen.

Jeg omtaler de ulike framstillingene av samadhi som narrativer. Denne omtalen er basert på Floods narrative teori som handler om betydningen av fortellinger. Flood definerer en fortelling som «a meaningful chronological sequence expresses through the genres of oral tradition, written text, conversation or personal narrative and music (song and opera), and which is in language embodied in texts» (1999, s. 120). Med utgangspunkt i dette kan jeg studere framstillingene av samadhi som meningsfulle fortellinger sett gjennom ulike perspektiver som for eksempel hvordan fortellingen ble til, i hvilken kontekst den har oppstått, hvem den ble skrevet av og hvem som er tiltenkte mottakere. Det å studere de ulike framstillingene av samadhi som narrativer har styrket refleksiviteten i arbeidet med kildematerialet mitt.

Jeg vil legge til at narrativisme er et kjent begrep innenfor kognitiv religionsvitenskap og evolusjonær teori. For eksempel har Geertz vist hvordan religiøse narrativer kommuniserer betydningen av virtuelle verdener i virkelige kontekster og hvordan dette kommuniserer informasjon om menneskelig kognisjon (2011, s. 10). Det som er interessant i et kognitivt religionsvitenskapelig- og evolusjonært perspektiv er å undersøke hvordan narrativer produseres på bakgrunn av menneskelig kognisjon.

3.5 Forskningsetiske utfordringer

I arbeidet med å skape et teoretisk rammeverk fikk jeg en forskningsetisk utfordring knyttet til definisjonsproblematikk. På grunn av forskningsfeltets kompleksitet og tverrfaglighet har jeg i rammene av dette forskningsprosjektet løst det gjennom en refleksiv og metateoretisk tilnærming. Jeg er bevisst på denne kompleksiteten, og at denne tilnærmingen kan fremstå noe reduksjonistisk. For min masteroppgave har dette vært en nødvendig tilnærming da jeg har analysert et religiøst konsept på mikronivå for så å plassere resultatene på et makronivå. Jeg ønsker å presisere at det teoretiske rammeverket bygger på konsensusen av tidligere forskning og studier med hensikt om å tilpasses denne masteroppgaven. Den refleksive og metateoretiske tilnærmingen har vært særlig gjeldende i avgrensning av forklaringsmodeller da jeg opplevde at

mange eksempler på atferd og handlinger kan kategoriseres som kostelige- og ærlige signaler og CREDs.

Jeg opplevde større forskningsetiske utfordringer i arbeidet med kildematerialet enn i arbeidet med det teoretiske rammeverket. Dette er særlig knyttet til et innenfra- og utenfraperspektiv. Med tanke på at jeg bruker skriftlig materiale som utgangspunkt for analysen var det avgjørende å la kildematerialet styre og å tolke det ut fra den diskursen som kom fram. Jeg har brukt religionsviteren Bruce Lincoln som eksempel i den analytiske tilnærmingen til materialet. Han argumenterer for man kan stille spørsmål til den religiøse diskursen:

The first of these is “Who speaks here?”, i.e., what person, group, or institution is responsible for a text, whatever its putative or apparent author. Beyond that, “To what audience? In what immediate and broader context? Through what system of mediations? With what interests?” And further, “Of what would the speaker(s) persuade the audience? What are the consequences if this project of persuasion should happen to succeed? Who wins what, and how much, Who, conversely, loses?” (Lincoln, 2000, s. 118 og 119).

Ved å stille disse spørsmålene til kildematerialet har jeg vært i en refleksiv dialog med kildematerialet hvor jeg har tolket materialets representasjoner. Dette har vært en vellykket strategi i kombinasjon med diskurs- og dokumentanalyse. Tolkningen bærer også preg av min kunnskap om kildematerialet, men jeg har hele tiden vært bevisst på min rolle og hatt i bakhodet at «reverence is a religious, and not a scholarly virtue. When good manners and good conscience cannot be reconciled, the demands for the latter ought to prevail» (Lincoln, 2000, s. 119).

Videre har jeg arbeidet mot en objektiv fremstilling av kildematerialet og av omtalen Aum. «Out of respect for the dignity and integrity of others and how they understand themselves, we also need to be circumspect in the labels we use to identify others and their social locations» (Bird og L. Scholes, 2011, s. 86). Jeg omtaler Aum gjennom termer de selv bruker. Dette gjenspeiles også i min avgrensing av uttrykt atferd og handling som kommer fram av kildematerialet. I innledningen nevnte jeg definisjonsproblematikk knyttet til kategorisering av religiøs atferd og handlinger. Jeg opplever det som en forskningsetisk utfordring å skulle kategorisere andre individers atferd og handlinger. Jeg er bevisst på at mine kategoriseringer ikke nødvendigvis anerkjennes av individene som uttrykker den aktuelle atferden eller handlingen. Likevel er det nødvendig med avgrensing i denne masteroppgaven for å kunne si noe om forklaringspotensialet av signaliseringsteori og CREDs. Med utgangspunkt i Aums doktriner, kategoriseres ikke samadhi som et ritual, rituell praksis eller en rituell handling, selv

om det på mange måter kan minne om det. I kapittel fem vil jeg vise hvordan jeg kategoriserer samadhi med utgangspunkt i sosiologen Erving Goffmans begrep, *performance*.

4. Aum Shinrikyō

Den 20 mars 1995 beveget millioner av mennesker seg på en av verdens mest travle undergrunnsbaner i Tokyo. Denne morgenen entrer samtidig medlemmer fra Aum Shinrikyō undergrunnsbanen med fem poser fylt med nervegass. På tre forskjellige tog utløses nervegassen som i løpet av sekunder rammer flere tusen mennesker. 13 mennesker døde, og nærmere 6000 mennesker ble skadet. Medier i samtidens Japan tegnet et bilde av en religiøs bevegelse som tilsynelatende betraktet angrepet som en legitim handling. Den generelle konsensusen om Aum Shinrikyō, fremstilt av ulike medier og forskere i samtiden, var at bevegelsen hadde utviklet doktriner som rettfærdiggjorde voldelige og morderiske handlinger. De bygde kjemiske laboratorier og produserte masseødeleggelsesvåpen. De brukte narkotiske midler som LSD i sine ritualer, og de bortførte og holdt medlemmer som forsøkte å forlate gruppen i fangenskap. Bevegelsen beskrives som introvert, men aggressiv, hvor høyt utdannede unge mennesker gav avkall på personlige eiendeler, karriere, familie og identitet for å følge en blind guru. Guruen påsto at han hadde spirituelle krefter som gjorde at han kunne levitere under meditasjon, og at han kunne transportere sine spirituelle krefter gjennom ulike initiasjonsritualer som innebar å drikke guruens blod eller badevann. Den religiøse bevegelsen ble etablert i 1987 og inneholdt elementer fra japansk folketro, buddhisme og hinduisme. Det var en millenaristisk bevegelse forbundet med streng askese, konsolidering av religion og vitenskap hvor guruen predikerte om en nærstående apokalyptisk krig.

I kapittel to har jeg presentert et teoretisk rammeverk og skapt forklaringsmodeller som skal benyttes i senere analyser. Forklaringsmodellene har som hensikt å utforske konseptualiseringen av samadhi. Som begrep kan samadhi tolkes som en meditativ tilstand, men også en direkte oversettelse fra sanskrit; *død*. Konseptualiseringen baseres på Aums egne doktriner og publiseringer. Hensikten med dette kapittelet er å presentere Aum som religiøs bevegelse. På grunn av gruppens kompleksitet vil jeg, i rammene av dette masterprosjektet, avgrense presentasjonen til hva jeg anser nødvendig for forståelsen av konseptualiseringen av samadhi. Dette vil jeg gjøre ved å først kontekstualisere gruppen innenfor såkalte *new new religions* i Japan. Deretter vil jeg introdusere den karismatiske lederen Asahara Shōkō, vise hvordan han etablerte Aum. Til sist vil jeg vise hvordan Aum konsoliderte religion og vitenskap. Jeg vil også legge til at på de steder jeg nevner terrorangrepet på undergrunnsbanen i Tokyo, vil jeg skrive Aum-affæren som er en direkte oversettelse av *The Aum Affair*, «as it came to be known in Japan» (Reader, 2000, s. 1)

4.1 Kontekstualisering av Aum Shinrikyō

Aum var en religiøs bevegelse som knyttes til New Age i Japan. Det er viktig å understreke at kategoriseringen av Aum foregår i en japansk kontekst på tross av eventuelle likheter med generelle beskrivelser av New Age og nyreligiøsitet. Begrepet New Age knyttes ifølge Gilhus og Mikaelsson til religiøse bevegelser med røtter til 1960- og 70-tallet, mens nyreligiøsitet gjerne brukes om religiøse nydannelser fra de siste 200 årene (Gilhus og Mikaelsson, 2007, s. 377). Både New Age og nyreligiøsitet er relevante for kategoriseringen av Aum, og jeg vil senere i dette kapittelet vise hvordan Aum plasseres innenfor begge kategoriene. Ifølge religionsforskerne Haga og Kisala, har forskere i Japan stilt spørsmål ved om det er noe spesifikt ved nye religiøse bevegelser i Japan som krever at det skapes en ny kategorisering, eller om nye religiøse bevegelser i Japan kan identifiseres som en ny periode i utviklingen av nyreligiøsitet (1995, s. 241). Den generelle konsensusen er likevel at nyere religiøse grupper i Japan har karakteristikker som er unike nok til å kategoriseres separat¹¹. Aum kategoriseres videre som *new new religion* og *new spiritual movement*, og av hensyn til det teoretiske rammeverket det er oppstått i, vil jeg benytte meg av de opprinnelige begrepene for at de ikke skal miste sin betydning. Begrepet New Age assosieres ofte med «beliefs in spiritual phenomena like channeling and crystal healing, but its use is often extended to cover interest in Oriental or Native American religious practices, environmental issues, and gender concerns» (Haga og Kisala, 1995, s. 236), men i Japan assosieres det med «channeling, crystal power» (Haga og Kisala, 1995, s. 236).

Religionsviteren, Shimazono Susumu, foreslår at moderne religiøse trender reflekterer tre fenomener; populærkultur, nye spirituelle bevegelser og *new new religions* (Haga og Kisala, 1995, s. 237). Videre foreslår Shimazono termen *new spiritual movements* for å beskrive «movements that are oriented towards some kind of loose community or network, but are not structured as religions» (Haga og Kisala, 1995, s. 239). På tross av det er vanskelig å de en definert struktur, presenterer disse bevegelsene et verdenssyn eller en tenkemåte som kan defineres som religiøs. Det samme gjør religionsviteren, Erica Baffeli, som påpeker at begrepet «new spiritual movements is used to define the Japanese version of the New Age, and usually refers to a network of practitioners and practices not structured as a religious group» (Baffeli, 2016, s. 12).

¹¹ Kategoriseres av forskere som blant annet Erica Baffeli, Manabu Haga, Robert J. Kisala, Mark R. Mullins, Ian Reader, Martin Repp og Shimazono Susumu

I *From Salvation to Spirituality* (2004) beskriver Shimazono fem kjennetegn ved new spiritual movements. For det første søker man transformasjon av bevissthet gjennom meditasjon eller andre teknikker med hensikt om å nå andre nivåer av bevissthet. For det andre innebærer det tro om at en spirituell eksistens gjennomtrenger universet og er håndgripelig for mennesker. Det tredje kjennetegnet handler om at en spirituell transformasjon av menneskeheten er nærstående, og at hver enkelt sin spirituelle opplysning bidrar til transformasjonen. Det fjerde kjennetegnet innebærer at individer har en iboende kraft som muliggjør det å oppnå opplysning. Det siste kjennetegnet ved new spiritual movements er foreneligheten mellom religion og vitenskap, og at de to faktisk er én, men at det er nødvendig å overkomme en falsk dualisme funnet i moderne vitenskap.

Et annet trekk ved new spiritual movements og new new religions i Japan er at «these movements occasionally exhibit apocalyptic thought, connected with the popularization of Nostradamus's predictions of an impending world cataclysm. These apocalyptic concerns, together with the emphasis on the transformation of consciousness and the impending arrival of a spiritual age, often tie in with a belief that the apocalypse can be avoided if enough people achieve transformation, or that the transformed will survive the apocalypse and create a new world from the ruins» (Haga og Kisala, 1995, s. 239 og 240). Shimazono skriver at New Age i Europa og Nord-Amerika har en tendens til å indikere religiøse grupper som praktiserer klare forskjeller fra hovedstrømmen av religiøse tradisjoner i hvert land, eller fra de store religiøse tradisjonene i verden, men at det er misvisende å oppfatte nyere religioner i Japan på samme måte (2004, s. 31 og 32).

Siden 1970-tallet har et flertall av nye religiøse grupper i Japan opplevd stor vekst, og det er disse religionene som kjennetegnes som *new new religions* (Shimazono, 2004, s. 167). Det som kjennetegner denne kategorien, er først og fremst «the strong concern with this worldly healing has weakened to a certain extent. In its place there is a greater concern with the problem of meaninglessness and the loss of fulfillment in life» (Shimazono, 2004, s. 232). New new religions har tilbudt nye mål og ambisjoner. De avviser målet om en lykkelig familie og vellykket karriere, og legger heller vekt på personlig vekst og livet etter døden. Selv om mirakler og mystiske teknikker og praksiser anses som viktig for gruppedynamikken, legges det større vekt på personlige erfaringer og individuell oppnåelse (Shimazono, 2004, s. 233).

New new religions kjennetegnes som nevnt ved konsolideringen av religion og vitenskap. Denne konsolideringen knyttes til moderniseringen av Japan, og kan spores tilbake til Meji-perioden, fra 1868 til 1912 (Mikiso, 1992, s. 84), hvor vestlig vitenskap og teknologi ble introdusert gjennom nederlandske handelsforbindelser (Repp, 2010, s. 202). Heliosentrisk

kosmologi og Darwins evolusjonsteori utfordret det tradisjonelle verdenssynet og praksisen av japansk religion, og skapte et skille mellom tro og vitenskap. Japanske naturvitere begynte å kritisere religion med utgangspunkt i vitenskap. Ifølge religionsviteren Martin Repp var en viktig del av Meiji-styret å utrydde såkalt overtro i religiøs praksis for å utvikle Japan til en moderne nasjon. Den akademiske og politiske kritikken av religion medførte endringer blant annet i utdanningssystemet hvor skillet mellom religion og vitenskap ble introdusert i læreplanene, og som har formet tankegangen til japanere i dag (Repp, 2010, s. 185). Siden Meiji-perioden har et flertall individer og grupper vært bekymret over uforeneligheten mellom religion og vitenskap, og de har forsøkt å respondere på ulike måter. Buddhistiske lærde responderte ved å vise at buddhistisk kosmologi samsvarer perfekt med moderne vitenskap, og Repp skriver at denne typen buddhistiske diskursen på en eller annen måte fortsetter i dag (2010, s. 186).

En annen respons kan knyttes til en gruppe intellektuelle knyttet til Motora Yujiro, den første professoren innenfor psykologi ved Tokyo Imperial University. Han eksperimenterte med telepati og telekinese for å forstå religiøse fenomener på en rasjonell måte. Motora og andre intellektuelle begynte en alternativ tradisjon i Japan for å eksperimentere med religion og vitenskap, særlig spiritualisme. Responsen kan også knyttes til en tredje type utvikling; nye japanske religioner. Disse forsøkte å forbinde religion og vitenskap gjennom eksperimenter som forsøkte å gi vitenskapelige forklaringer på for eksempel «healing (*jorei*, purification of the spirit) through «divine light» energy (*mahikari*)» (Repp, 2010, s. 186). Ifølge Repp fortsetter disse tilnærmingene, og konsolidering av religion og vestlig vitenskap, på en eller annen måte i Japan i dag (2010, s. 187). Dette utgjør også den grunnleggende konteksten for Aums utvikling som religiøs bevegelse som tilhører den yngre generasjonen av Japans nye religioner.

«Mass media frequently observed with surprise how many “bright young people”, especially from the fields of science and technology, had entered Aum» (Repp, 2010, s. 188). For japanere som ble lært at religion og vitenskap var uforenelig, passet ikke medlemskapet i Aum med det tradisjonelle bildet av religion. Aum startet med en ung gruppe yogapraktiserende som under den påfølgende utviklingen som religiøs bevegelse forsøkte å oppnå «religious liberation (*gedatsu*) or awakening (*satori*)» (Repp, 2010, s. 188). For å oppnå dette krevdes overnaturlige evner tilegnet gjennom meditasjon og asketisk praksis. Disse overnaturlige evnene knyttes til Aum religiøse leder Asahara Shōkō. Han ble først kjent i 1985 hvor han ble avbildet mens han leviterte fra bakken under yogapraksis (Repp, 2010, s. 188). Dette ble også forsiden på boken hans, *Secret method to develop supranatural powers*. Denne boken tar opp forholdet mellom religion og vitenskap hvor religion blir ansett som noe overlegent og som

overskrider vitenskap. Ifølge religionsviterne Kisala og Mullins kan Aum ha vært blant de første new new religions som forsøkte å oppnå sine mål gjennom moderne vitenskap og teknologi (2001, s. 14).

4.2 Asahara Shōkō

Utviklingen av Aum er så nært knyttet til livet og erfaringene til deres religiøse leder, Asahara Shōkō, at de to ikke kan separeres (Reader, 1996, s. 12). Siden Aum-affæren har Asahara blitt demonisert av media i et forsøk på å konstruere en psykologisk profil som kan forklare årsaken til angrepet. Han skildres blant annet som en bitter ung mann som var i krig med det japanske samfunnet. Reader skriver at det kom realistiske analyser av Asaharas liv, men at det finnes flere spekulative psykologiske fremstillinger om hans barndom som gir opphav til hans posisjon som religiøs leder (1996, s. 18). Asahara er også analysert som en person med mindreverdigdomskompleks på grunn av en fratatt barndom, fattigdom og lav sosial status, sammen med sinne og frustrasjon knyttet til forholdet mellom ambisjoner og mislykkethet. Men «we have no serious or in-depth psychological profile of Asahara (although no doubt in time this will become available) and until such time it is impossible to determine how far his early background affected the later development of his teachings or of his religious activities» (Reader, 1996, s. 19).

På tross av manglende psykologiske dybdeanalyser av Asahara, kan jeg likevel gi en generell biografisk fremstilling av Asahara basert på Readers bok, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyo's Path to Violence* (1996). Asahara ble født i Kumamoto i 1955. Hans opprinnelige navn var Matsumoto Chozuo, men han endret navet sitt til Asahara Shōkō av religiøse grunner i 1987. Han var tilnærmet blind og gikk på en spesialskole for blinde. Det nedsatte synet hindret han ikke i å søke høyere utdanning, men han besto ikke opptakseksamenen ved verken Universitetet i Kumamoto eller Universitetet i Tokyo. I 1978 giftet han seg med Matsumoto Tomoko, som senere ble et ledende medlem av Aum, og kort tid etter fikk de sitt første barn. De fikk i alt seks barn, og deres tredje datter er anses for å være Asaharas spirituelle arving.

Asahara utviklet sin spirituelle interesse i Tokyo hvor han praktiserte akupunktur og solgte urtemedisiner. Han leste bøker om religion og ble raskt interessert i de nyere religionene i Japan. Han var blant annet inspirert av arbeidet til Takahasi Shinji, grunnleggeren av den religiøse bevegelsen GLA, *Good Light Association*, som handlet om hvordan den spirituelle verden er delt inn i ulike nivåer og riker, og som hadde noen likheter med buddhistisk lære. Særlig stor var interessen i læren til Kiriyama Seiyū, grunnleggeren av den nyere japanske

religionen Agonshū. Kiriyaama la vekt på hvordan han hadde oppnådd spesielle krefter gjennom sin praksis med askese, yoga og meditasjon. Han skrev at de som fulgte hans lære ville få tilgang til spesielle krefter, assosiert med esoterisk buddhisme. Han la særlig vekt på at ulike former for overmenneskelige krefter kunne tilegnes og at gjennom esoterisk spirituell praksis av Agonshū, kunne man bestemme sin egen skjebne.

Asahara ble medlem av Agonshū i 1981 og tok del i noe av deres praksis, som for eksempel yoga. Under denne tiden opplevde han en personlig krise da han ble arrestert for å ha solgt usertifisert urtemedisin. Asaharas arrestasjon har en interessant parallell til lederen av Agonshū, som også ble arrestert, men for å ha solgt ulovlig alkohol. «Such crises are not uncommon in the lives of the founders of new religions in Japan and often provide the stimulus for increased religious practice and effort» (Reader, 1996, s. 21). I 1984 forlot Asahara Agonshū og etablerte en ny religiøs bevegelse på egenhånd, «the Aum Shinsennokai» (Reader, 1996, s. 21), som primært fokuserte på yoga og hadde 15 medlemmer til å begynne med.

I perioden før 1986 hadde Asahara et flertall av religiøse erfaringer som intensiverte hans følelse av spirituell makt. Dette kulminerte med et besøk til Himalaya i 1986 hvor han påsto å ha oppnådd «absolute enlightenment: on his return he declared himself to be the single most exalted and spiritually advanced being in Japan» (Reader, 1996, s. 23). Han begynte deretter å publisere bøker om tilegnelse av overmenneskelige krefter og predikerte til sine følgere at de kunne utvikle samme krefter.

4.3 Aum Shinrikyō som religiøs bevegelse

Mange av ideene funnet i Agonshū ble overført til Aum og dannet fundamentet for deres lære. I tillegg til interessen for overmenneskelige krefter gjennom yoga og meditasjon, var Asahara inspirert av Agonshūs millenarisme. Ifølge Kværne og Vogt kjennetegnes millenarisme ved troen på at denne verden snart skal gå under og etterfølges av en ny, fullkommen verden (2002, s. 252). Millenarisme kom til uttrykk i Aum gjennom tanken om at verden var i en kritisk periode som nærmet seg slutten av årtusenskiftet grunnet oppsamling av karma. Ifølge Reader har karma, i new new religions i Japan, negativ konnotasjon (1996, s. 22). Kiriyaama hadde spådd at verdens undergang ville forekomme i 1999, med mindre spirituelle handlinger ble tatt i bruk for å stoppe det. Søkelys på katastrofe og året 1999 var delvis avledet av profetiene til Nostradamus, en fransk astrolog (Bowker, 1999, s. 402). Agonshūs millenarisme hadde en positiv undertone fordi Kiriyaama predikerte at katastrofen kunne unnværes gjennom spirituelle

handlinger, og at Agonshū «had a mission to restore ‘true Buddhism’ to the world and to spread peace across the globe» (Reader, 1996, s. 22).

Selv om Aum var preget av katastrofal millenarisme, hadde Aum i sin innledende fase utviklet et langt mer optimistisk syn enn det gruppen skulle ende opp med. I likhet med Kiriyaama, predikerte Asahara at katastrofen kunne unnværes gjennom spirituelle handlinger og Asaharas lederskap. Men desto nærmere årtusenskiftet kom, desto mer pessimistisk ble Asaharas syn på katastrofen, og han anså muligheten for at alle mennesker kunne reddes som liten. Det optimistiske synet skiftet, og den nye verden som ville oppstå etter den antatte endelige krigen, Armageddon, var forbeholdt Aums medlemmer. Det progressive pessimistiske synet på den forestående krisen, krisen som var nødvendig, var en parallell mellom Aums syn på den materielle verden og de som levde i den. Mennesker i den materielle verden kom til å bli ansett som truende for gruppens mål. Det negative synet på den utenforstående verden og det økende pessimistiske synet på verdens undergang, ledsaget av en økende konflikt mellom Aum og den utenforstående verden, spilte en stor rolle i intensivering av gruppens generelle holdninger.

Aums syn på den utenforstående verden var nært knyttet til dens millenarisme som lovet erobring av den korrupte, materielle verden til gjengjeld for en ny spirituell verden. Ifølge Reader følte Aum at verden var oppslukt av materialisme, herjet av naturkatastrofer og truet av massekrigføring som et resultat av politisk, autoritær og moralsk kollaps (1996, s. 24). Aums visjon fram til slutten av 1980-tallet var at den kommende krisen, som var skapt av opphopning av karma, kunne unnværes gjennom opplysning av 30,000 medlemmer (Reader, 1996, s. 24). Disse medlemmene ble ansett som spirituelle opplyste individer som kunne tilføre positive energier som kunne utligne de negative, for så å skape en ideell verden. Med tanke på at denne visjonen oppsto på slutten av 1980-tallet, hadde Aum relativt kort tid til å overtale 30,000 individer til å vende ryggen til den materielle verden for å bli såkalt *shukkesha*.

Those who joined Aum were encouraged to give up their worldly status and become *shukkesha* (renunciates). The term *shukke* means to leave home, and is the traditional word describing what Buddhist monks do, i.e. renounce their families and worldly possessions for a monastic existence of poverty. This concept of renunciation was a radical departure from the normal patterns not only for the new religions but also of Buddhism in the present day, for Japanese Buddhist priests normally now marry, take over their fathers' temples and own property. It also conflicted with prevailing Japanese social mores, which place great emphasis on family solidarity and on the obedience of the young towards their parents. It was a result of young

people apparently spurning their families to go and live in Aum communes and cutting off all contact with their families, that increasing numbers of complaints were made by troubled families against Aum, and this led to the emergence of stories in the media accusing Aum of being a religion whose perspective was antithetical to the social ethos of Japanese society (Reader, 1996, s. 25).

Felles for millenaristiske bevegelser er en svak forestilling om hvordan verden vil de ut etter verdens undergang. Aums forestilling om den nye spirituelle verden «involved the advent of a messiah (Asahara, who came to see himself as a Christ figure) and the establishment of a utopian society in which people would live for an immensely long time» (Reader, 1996, s. 24). Det involverte også en forening mellom religion og politikk, og for Aum innebar dette å bygge et såkalt *shambala*, «the ideal Buddhist kingdom united under religious law» (Reader, 1996, s. 24). I 1988 startet de forberedelsene og begynte å bygge selvforsynte landsbyer kjent som *lotus villages* (Reader, 1996, s. 24) rundt omkring i Japan. Her kunne medlemmer bo sammen og utvikle spiritualitet isolert fra fristelser og negativitet i det verdslige samfunnet. Japan skulle være landet hvor det skulle bygges et utopisk samfunn, men denne planen, sammen med et ønske om å etablere en stor gruppe av shukkeshaer, ledet Aum inn i konflikter og konfrontasjoner med det japanske samfunnet.

I likhet med andre new new religions var Aum svært eklektisk av natur. Disse bevegelsene var generelt tiltrukket av en blanding ideer fra ulike religiøse kilder som japansk folkereligion, buddhisme, shinto og kristendom, sammen med New Age ideer. Aums eklektisisme var litt annerledes. Det var basert på Asaharas egne erfaringer, og på ideer og teknikker som tiltrakk hans oppmerksomhet og som han anså brukbart å overføre til sine tilhengere.

Navnet Aum Shinrikyō er i seg selv en blanding av indisk og japansk tradisjon. «*Aum* comes from Sanskrit and refers to the powers of destruction and creation in the universe, while the Japanese *Shinrikyō* means ‘teaching of supreme truth’» (Reader, 1996, s. 15). Aum bygger særlig på hinduistiske aspekter og tantrisk buddhistisk kosmologi og praksis: «the concept of a path towards a higher consciousness via a variety of stages marked by various initiations which form a crucial ritual practice; the importance of the spiritual leader or guru as guide and as the source of initiation; and the importance of ascetic practice – yoga, meditation, and renunciation of the world» (Reader, 1996, s. 15). Aum gjenspeiler også varierte aspekter ved new new religions som millenarisme alliert med sterk kritikk og avvisning av materialisme, ledet av en karismatisk leder og hans evne til å veilede medlemmer til opplysning.

Konsolideringen av indiske og japanske tradisjoner kommer også til uttrykk deres tilbedelse av den hinduiske guden Shiva, klærne som brukes av lederen, og de indiske navnene som ble gitt til medlemmer. Asaharas kappe, lange hår og skjegg gjorde ham gjenkjennbar og dominerte Aums plakater. Reader skriver at disse plakatene hadde som hensikt å fenge oppmerksomhet og at avbildningen av Asahara minner mer om indiske religiøse ledere enn japanske religiøse ledere, som heller fremmer sin identitet gjennom tradisjonelle japanske klær (1996, s. 15 og 16).

Yoga og askese var praksiser i Aum som var inspirert av hinduisme, men de hadde ifølge Reader også en sterk tilbøyelighet for buddhisme (1996, s. 16). Deres praksis baserte seg i stor grad på Asaharas forståelse og tolkning av buddhisme, særlig buddhistisk kosmologi. Aums lære består av flere buddhistiske ideer og terminologier. Dette kommer til uttrykk gjennom deres forståelse av transmigrasjon og gjenfødelse, tanken om at verden er full av synd og lidelse, og at det finnes en vei ut av lidelsen gjennom spirituell disiplin som askese og meditasjon med hensikt om bedre gjenfødsler. Vi finner også flere buddhistiske navn og termer i deres publikasjoner, som for eksempel det interne nyhetsmagasinet *Mahayana News Letter* som denne masteroppgaven analyse tar utgangspunkt i. Aum rettet seg særlig mot praksiser inspirert av esoterisk, mer spesifikt tantrisk, buddhisme, som for eksempel innvielsesritualer hvor Asahara overførte egne overmenneskelige krefter til medlemmer.

Aum hadde også en forkjærlighet til tibetanske buddhistiske ideer og bilder. Ikke bare var Asahara avbildet sammen med Dalai Lama, men han benyttet seg også av hans forbindelse til den tibetanske lederen. I *Dommedagssekten*, en sensasjonalistisk bok, skriver Kaplan og Marshall at forbindelsen til Dalai Lama ikke anerkjennes av Dalai Lama selv (1996, s. 26). Et konsept Aum hentet fra tibetansk buddhisme var ideen om *bardo*, «the 49-day period of transmigration after death when it is believed that the spirit can be guided to a better rebirth» (Reader, 1996, s. 17). Videre er også konseptet om *poa* hentet fra tibetansk buddhisme. *Poa* innebærer overføring av bevissthet fra et levende individ til et dødt individ slik at den døde kan oppnå høyere gjenfødelse enn tiltenkt.

Foruten den overstående eklektisismen, gjenspeiles også kristendom i Aums verdenssyn. Asaharas syn på årtusenskiftet var påvirket av Johannes' åpenbaring. Også Asaharas syn på Armageddon kom fra bibelske lesninger (Reader, s. 18, 1996). De profetiske aspektene ved bibelen påvirket Asaharas egne profetier. I tillegg til å identifisere seg med frelseren, forutsagt av Nostradamus, identifiserte han seg også med Kristus. Han skrev blant annet en bok med tittelen *Declaring Myself the Christ* i 1992.

Avvisningen av materialisme, til fordel for spirituell utvikling gjennom askese, yoga og meditasjon, tiltrakk mange unge mennesker som opplevde at det japanske samfunnet var preget av materialisme, rigide strukturer og konkurranse. I 1984 besto Aum av 15 medlemmer konsentrert til et yogasenter, men i løpet av en tiårsperiode besto Aum av om lag 10,000 medlemmer i Japan, hvorav 1,100 «had adopted Aum's world-renouncing communal lifestyle» (Reader, 1996, s. 21). Denne livsstilen knyttes til at Aums verdenssyn var preget av forestillingen om at verden var syndig og full av lidelse. Dette understreker et viktig trekk ved Aum som innebærer å frigjøre seg selv fra lidelse gjennom spirituell praksis. I denne konteksten vil det si å trekke seg tilbake fra det Aum omtaler som den materielle verden for å praktisere askese. En av disse praksisene er samadhi.

5. Samadhi – en scientifisert religiøs praksis

I dette kapitlet gir jeg en presentasjon av samadhi slik det framkommer av kildematerialet. Samadhi kan ha ulike betydninger, men det er først og fremst en meditativ tilstand hvor mennesker befinner seg mellom liv og død, og det kan tolkes som en handling som skulle forberede medlemmene av Aum på den kommende dommedagen (*Tathagata Abhidhamma* bok 1, 1991). I kapittel to har jeg presentert vurderingskriterier som har til hensikt å danne det teoretiske rammeverket denne masteroppgaven avgrenses til. I kapittel tre redegjorde jeg for den metodiske tilnærmingen og de forskningsetiske utfordringene. Sammen med kontekstualiseringen av Aum i kapittel fire, danner dette premissene for min konseptualisering av samadhi.

Innledningsvis er det en viktig avgrensing å redegjøre for. Som nevnt i kapittel tre legger kildematerialet mitt begrensninger for denne masteroppgavens analyse. Det er derfor hensiktsmessig å avgrense konseptualiseringen av samadhi slik at det lar seg kategorisere som et signal. Dette er videre nødvendig for å demonstrere hvilke forutsetninger som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs dersom vi skal undersøke atferd og handlinger som kan kategoriseres som et signal. Jeg ønsker derfor å demonstrere, med utgangspunkt i konseptualiseringene av samadhi, hvordan samadhi kan avgrenses til religiøs atferd og handling som kategoriseres som et signal.

I dette kapitlet tar jeg også i bruk begrepet *scientifisering* som en betegnelse på Aums konsolidering av religion og vitenskap. Religionsviteren Knut Aukland har gjort en studie basert på jainisme og deres publiseringer med referanse til moderne vitenskap. Han har konstruert begrepet «scientization» på bakgrunn av begreper som «scientification», «scientifization» og «scientize» (2016, s. 198). Auklands begrep kjennetegner prosesser hvor promotører av religion henviser til vitenskapelig autoritet både i form og innhold. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom bruk av vitenskapelig terminologi som støttes av påstander om at en religion er vitenskapelig eller at en religion er en vitenskap (2016, s. 199). Scientifisering er en oversettelse av Auklands begrep, *scientization*. Hensikten med dette begrepet er å vise hvordan konseptualiseringen av samadhi kan være en scientifisert religiøs praksis.

5.1 Samadhi som doktrine

Samadhi beskrives i Aums doktriner, *Tathagata Abhidhamma* (Asahara 1991 og 1992a), som en meditativ tilstand hvor individer befinner seg mellom liv og død. Samadhi kan forstås som en handling som hadde til hensikt å forberede medlemmene på den kommende dommedagen ved å oppnå opplysning. Samadhi forstås også på bakgrunn av Aums kosmologi og deres millenarisme som nevnt i forrige kapittel. Videre kan Samadhi bekrefte Shimazonos kategorisering av Aum som new new religion. Det er særlig Aums eklektisisme som kommer til uttrykk gjennom samadhi da det er flere konnotasjoner til både hinduisme og buddhisme. I en buddhistisk kontekst er samadhi det samme som «the cessation of desire» (Reader, 2000, s. 16), men i Aum innebærer samadhi muligheten for å oppnå pustestans over en lengre periode mens bevisstheten fortsetter å eksistere uavhengig av en fysisk kropp.

Læren om samadhi finner vi Aums doktriner *Tathagata Abhidhamma*, og der settes det i sammenheng med Aums kosmologi. *Tathagata Abhidhamma* (1991a) gir en detaljert beskrivelse av hvordan universet er hierarkisk delt inn i fire riker. Henholdsvis *The Realm of Desire*, *The Realm of Form*, *The Realm of Non-Form* og *Maha Nirvana*. De ulike rikene deles ytterligere inn i ulike riker, himler og stadier, men relevant for konseptualiseringen av samadhi er riket mennesker befinner seg i nå; begjærets rike (*The Realm of Desire*). I *Tathagata Abhidhamma* (Asahara, 1991) refereres mennesker til som *The True Self*, og beskrives i forhold til tre energier, *Three Gunas*. I den såkalte begynnelseløse fortiden beskrives menneskers natur som sann, fylt med glede og fri fra karmiske konsekvenser. Etter hvert ble mennesker involvert med tre energier, *Three Gunas*, som påvirket menneskers syklus av gjenfødsler. Ifølge doktrinene er dette årsaken til at mennesker befant seg i *The Realm of Desire*. I tillegg til disse energiene beskrives opphavet til menneskelig erfaring og lidelse, og deres forhold som skulle lede til menneskelig fall.¹² Videre beskrives ulike lidelser og hvordan mennesker kunne frigjøre seg fra dem.

Medlemmene av Aum strebet etter å komme til et annet rike gjennom studiet av «true Dhamma, the teaching of the truth to free them from suffering» (*Tathagata Abhidhamma*, 1991, s. 62). I *Monthly Truth*, nr. 3, gjengis en av Asaharas forelesninger hvor han oppsummerer Aums praksis i forhold til samadhi. Praksisen starter med å ha tro på *de tre juvelene*.¹³ *De tre juvelene* beskrives som:

¹² Kjernen i Aums millenarisme beskrevet i kapittel fire.

¹³ Tro er en direkte oversettelse av det engelske ordet *faith* som jeg vil bruke gjentagende i beskrivelsene av samadhi. *Faith* er et gjennomgående ord i deres lære, men hva som ligger i det uttrykkes ikke eksplisitt. På

Firstly, the spiritual perfected leaders. In other words, the Great Lord Shiva, the Guru and all the True Victors. Secondly, the truth which these spiritual leaders teach. Thirdly, the beings who are spiritually more matured and practice the teaching (*Monthly Truth*, 1992, s. 22).

Hvorvidt de praktiserende kunne søke tilflukt i de tre juvelene, var avhengig av det Asahara kalte «the ability of faith» (*Monthly Truth*, 1992, s. 22). Med andre ord, om den praktiserende kunne forstå hvordan mennesker som hadde fulgt denne veien tidligere hadde blitt frelst, selv om de kanskje ikke forsto lærens sanne natur ennå.

Da troen på de tre juvelene var etablert, inntrådte «the law of inertia» (Asahara, 1992b, s. 23) som innebar en tanke om at kroppen «tends to persevere its state of rest unless an external force is applied. When an external force is applied to a body it begins to move according to the acceleration. If a force is continuously applied to a body, this motion is accelerated» (Asahara, 1992b, s. 23). Det var denne loven som avgjorde hvorvidt man kunne praktisere eller ikke. Asahara skriver at dersom en person sa at han eller hun ikke kunne praktisere, var det fordi han eller hun ikke har fått nok «memory fixation» (1992b, s. 24). Asahara skriver videre at «in my experience, we need to put in the same information for at least 100 hours to 200 hours in order to change a behavioral pattern» (1992b, s. 24). Å tilegne seg denne praksisen krevde altså at det festet seg i minnet, og det handlet om å memorere rett praksis over lengre tid slik at «memory fixation materializes as an actual ability» (Asahara, 1992b, s. 24).

Når «memory fixation» var blitt en faktisk evne, som innebar at de som praktiserte var i stand til å kontrollere handlingene sine og å stoppe ulike ønsker for å erfare en tilstand av fred og komfort, hadde de etablert det første steget på vei mot samadhi. Det vil ikke si at de uten videre kunne oppnå samadhi, men at de hadde potensialet for å oppnå samadhi. «In other words, we have formed the basis of the first Dhyana, the state of peace which follows the Negation of This Life and Detachment from Attachment» (Asahara, 1992b, s. 26). Uansett om potensialet var der, ville de ikke kunne oppnå samadhi med mindre de var i stand til å meditere over lengre tid. For å oppnå samadhi måtte de etablere rett konsentrasjon gjennom meditasjon, og når denne var på plass, kunne de oppnå samadhi.

Samadhi er videre delt inn i ulike stadier hvor det første innebar å løsrive seg fra generelle ønsker. Da ville de som praktiserte også frigjøre seg fra karmiske konsekvenser som utgjorde *The Realm of Desire*. Når de praktiserende beveget seg over i det andre stadiet, ville de kunne stoppe tanker, og i det tredje stadiet ville de være psykisk og fysisk avslappet, helt

bakgrunn av Aums doktriner tolker jeg tro for å være lojalitet til Aums guru, Asahara, og hans lære, Aums praksis og doktriner.

upåvirket av den ytre verden. I det fjerde stadiet ga de totalt avkall på nytelse og smerte. Som et resultat ville alle tidligere erfaringer med nytelse og smerte forsvinne. Skapelsen av erfaringer stoppet på dette tidspunktet, og bevisstheten ble løsrevet fra alt. Gjennom denne erfaringen ville de oppnå opplysning (Asahara, 1992b, s. 28).

5.2 Samadhis leksikalske betydning

Som begrep kan samadhi tolkes ut fra to leksikalske betydninger. Dette er også eksempler på Shimazonos kategorisering av Aum som new new religion, og gruppens eklektisisme. Samadhi kan på den ene side bety en meditativ tilstand hvor bevisstheten eksisterer uavhengig av kroppen. I den forbindelse refereres tilstanden til som *bardo*, et tibetansk ord som betyr en mellomting mellom to ting (Asahara, 1991, s. 83). I *Mahayana News Letter*, nr. 13, beskrev Asahara hva som skjer når man oppnår denne meditative tilstanden: «... are able to go into the Astral World (the Realm of Form); and at the mastery of this technique you can go into the Causal World (the Realm of Non-Form). By actually experiencing the three different realms at a human level, you realize that the human relations in this world (the Realm of Desire) are illusions» (1989, s. 29). I denne meditative tilstanden stoppet man å puste, og det er skrevet at bevisstheten eksisterer uavhengig av kroppen.

Den andre referansen til samadhi kommer av sanskrit og betyr død. Denne oversettelsen forklarer hva som skjedde når den praktiserende hadde oppnådd den meditative tilstanden. I *Monthly Truth*, nr. 2, gjengis en av Asaharas forelesninger hvor han forklarte:

Man will die. Man sure is to die. Man will absolutely die. Death is invoidable [*sic*]
(Asahara, 1992c, s. 4).

Samadhi kjennetegnes først med pustestans, og deretter hjertestans. For å oppnå denne tilstanden var det krevd langvarig meditasjon som beskrevet gjennom deres doktriner. Gjennom meditasjon vil de praktiserende forsøke å kontrollere sine handlinger, ord og atferd ved å ikke la de oppstå. Dersom de fikk denne kontrollen, ville enhver menneskelig funksjon, fysisk, mentalt og verbalt, stoppe. Derav sanskrit oversettelse; død.

Jeg har erfart at de ulike leksikalske betydningene brukes om hverandre, og at de nødvendigvis ikke er snakk om den ene eller den andre betydningen. Som vi skal se i senere kapitler er det mulig å tolke begge betydninger i ett og samme narrativ.

5.3 Samadhi som vitenskapelig eksperiment

Samadhi gjenspeiler også måten Aum blandet vitenskap, teknologi og religion da de brukte begrepet i tilknytning til vitenskapelige eksperimenter og refererte til vitenskapelige resultater. På den måten kan samadhi omtales som en scientifisert religiøs praksis. I *Handbook of Religion and the Authority of Science* beskriver religionsviteren Martin Repp hvordan Aum legitimerte eksperimentene sine som vitenskapelige, og hvordan de kombinerte vitenskap, teknologi og religion. Bakgrunnen for Aums referanse til vitenskap kan knyttes til moderniseringen av Japan og den sosiokulturelle og politiske situasjonen som utviklet seg deretter.¹⁴

Fumihiro Joyu var et medlem av Aum som oppnådde samadhi. Han hadde en mastergrad i kunstig intelligens og skrev artikler om forholdet mellom religion og vitenskap. Fumihiro skrev blant annet at Aum forsøkte å «conduct scientific research on subjects such as transmigration (or reincarnation, *umare kawari*), the world after death, the heaven of the Bible, and the heavenly world (*tenkai*) of Yoga scriptures» (Repp, 2010, s. 192). Han mente at slike religiøse elementer måtte behandles vitenskapelig for å overkomme avstanden mellom religion og vitenskap. Dette kan tolkes som en legitimering av den scientifiserte religiøse praksisen.

I november 1991 utførte han et eksperiment som omtales som «underground samadhi» (Repp, 2010, s. 192). Her forsøkte han å oppnå samadhi i et lufttett kammer begravet under bakken. I likhet med andre som utførte slike eksperimenter, ble dataene fra Fumihiros kroppslige og fysiske reaksjoner tatt opp av «medicotechnical instruments in order to prove scientifically the “supernatural” or “miraculous power” achieved through such extreme meditation exercises» (Repp, 2010, s. 192). Aum hadde som hensikt å komme med vitenskapelige bevis for «liberation (*gedatsu*) from the cycle of birth and death in order to attain certainty that it is a «proof for the truth» and that «Aum is the truth». One of Aum’s objectives of such samadhi tests was to «prove scientifically the state of consciousness of supreme liberation»» (Repp, 2010, s. 192).

Et annet medlem utførte «underwater air-thight samadhi» i et vanntett kammer i oktober 1989 (Repp, 2010, s. 193). En rapport fra dette eksperimentet beskriver at medlemmet holdt pusten under vann i om lag 15 minutter. «This so-called “scientific samadhi”, Aum claimed, set a new world record. A documentation of this samadhi states: “The record tells proof of the power of the one who has achieved liberation”. Those were the “data which provide factual proof for the miracle”» (Repp, 2010, s. 193).

¹⁴ Som beskrevet i kapittel fire, s. 31.

Under en forelesning gitt av Asahara i Moskva i 1992 snakket han om meditasjon i et lufttett kammer, måling av oksygenopptak og økning av karbondioksid. Asahara påsto at «the results prove that the practitioner's breathing ceased completely for two to twelve hours, depending on the case» (Repp, 2010, s. 193). Med andre ord, erfaring med samadhi kunne bevises vitenskapelig. I dette masterprosjektets analyser kommer jeg til omtale noen av eksemplene som *vitenskapelige eksperimenter* som gir *vitenskapelige beviser*, men jeg vil legge til at jeg ikke har som hensikt å vurdere hvorvidt de vitenskapelige bevisene er sanne eller ikke. Dette gjør jeg av hensyn til konteksten eksemplene kommer fram av da analysene utelukkende baseres på kildematerialet jeg har tilgang til.

5.4 Samadhi som religiøs atferd og handling

Dersom vi isolerer betydningen av samadhi ut fra dens doktrine og leksikalske betydning er samadhi en meditativ tilstand, men dersom vi undersøker forberedelsene og gjennomføringen av samadhi kan vi trekke ut atferd og handlinger som videre kan kategoriseres som et signal. I denne masteroppgaven defineres et signal som et uttrykk for enhver atferd og eller handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om den ytre verden, og som har påvirkningskraft på andre. Ut fra denne definisjonen kan samadhi være et uttrykk for atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som oppnår samadhi, det uttrykker informasjon om samadhi som meditativ tilstand, forholdet mellom samadhi og den ytre verden, og det har påvirkningskraft på andre medlemmer som observerer samadhi.

Bakgrunnen for at jeg kategoriserer samadhi som et signal kan videre knyttes til Goffmans begrep *performance*. Individuer befinner seg stadig i interaksjoner hvor signaler produseres, og det som foregår i interaksjonsprosessen kan tolkes som *performance*, «all the activity of a given participant to a given occasion which serves to influence in any way any of the other participants» (Goffman, 1990, s. 26). Signaliseringsteori og CREDs bidrar til å tolke betydningen av signaler i interaksjonsprosesser. Når individer interagerer med hverandre, søker de informasjon som kan hjelpe til med å definere situasjonen de befinner seg i. På bakgrunn av Goffmans definisjon av interaksjon anser jeg interaksjon som gjensidig innflytelse av handling og atferd i situasjoner hvor individer blir presentert med ulike konstruksjoner hvor signaler produseres.¹⁵ Slike konstruksjoner kan for eksempel komme til uttrykk gjennom samadhi. Det

¹⁵ «interaction (that is, face-to-face interaction) may be roughly defined as the reciprocal influence of individuals upon one another's actions when in one another's immediate physical presence. An interaction may be defined as all the interaction which occurs throughout any one occasion when a given set of individuals are in one another's continuous presence; the term 'an encounter' would do as well» (Goffman, 1990, s. 26).

som er interessant med slike konstruksjoner er å undersøke hvilke signaler som formidles i en gitt kontekst.

I denne konteksten gir det rom for å undersøke atferd og eller handlinger som kommer fram av samadhi. På bakgrunn av at samadhi kategoriseres som et signal i dette masterprosjektet, vil det være mulig å undersøke kostelige- og ærlige signaler og CREDs som kommer fram av typologien. ¹⁶ Dette kommer jeg tilbake til i de neste tre kapitlene som er dybdeanalyser av samadhi.

¹⁶ Kapittel to, s. 20.

6. Master challenges underwater samadhi

I denne analysen vil jeg undersøke interaksjonsprosess som kommer fram gjennom et intervju med Aums religiøse leder, Asahara. Hensikten med dette kapittelet er å anvende forklaringsmodellene for å teste deres forklaringspotensial. Dette vil jeg gjøre ved å presentere et narrativ og hvordan konseptualiseringen av samadhi kan forstås ut fra dette narrative gjennom den leksikalske betydningen av samadhi. Hvordan det fremstår som et vitenskapelig eksperiment, og hvilken atferd og hvilke handlinger Asahara signaliserer. Med utgangspunkt i dette vil jeg analysere hvordan kostelige- og ærlige signaler og CREDs kommer til uttrykk. Ved å analysere dette vil jeg kunne besvare forskningsspørsmålet om hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om samadhi gjennom dette narrative. Dette vil videre kunne avsløre premissene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs i senere diskusjoner.

6.1 Narrativ fremstilling av samadhi

I *Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, intervjues Asahara om et fremtidig forsøk på å oppnå samadhi. Dette intervjuet minner om det Davidsson Bremborg kaller *narrative or ethnographic interviews* (2012, s. 310). Intervjuet fremstår som ustrukturert da det i stor grad er intervjuobjektet, Asahara, som fører intervjuet. Intervjueren, Maha Maya Taishi, har en mindre tydelig rolle hvor hun stiller få spørsmål. Hennes deltakelse i intervjuet fremstår heller som en validering av Asaharas påstander og utsagn. Dette påvirker gruppedynamikken i interaksjonsprosessen i den grad at jeg velger å avgrense analysen til signaler Asahara uttrykker gjennom atferd og handlinger. Det er derfor av betydning å skille mellom signalers intensjon og effekt i denne interaksjonsprosessen.

Innledningsvis er det interessant å bemerke hvilken rolle intervjueren, Maha Maya Taishi, hadde i Aum, og tidspunktet for når intervjuet fant sted. Intervjuet fant sted i oktober 1989, og Maha Maya Taishi var det hellige navnet til Asaharas kone, Tomoko Matsumoto. Å bli tildelt hellig navn var ikke uvanlig i Aum, «these names had their origins in Sanskrit, and were bestowed by Asahara on practitioners who had reached the higher levels of Aum's rigidly structured hierarchy» (Reader, 2000, s. 9). Ifølge Reader hadde hun fram til 1988 vist lite interesse for ektemannens religion, men i september 1988 ba Asahara henne om å ta del i Aums asketiske praksis slik at hun også kunne oppnå frigjørelse, og å bli et forpliktet medlem av gruppen (2000, s. 137). «She initially refused, at which point force was used to make her

comply. Tomoko later stated in interviews that because of her refusal she was beaten 50 times with a cane until she yielded, and was made to spend time in isolation, meditating» (Reader, 2000, s. 137). Fra 1988 og fram til Aum-affæren i 1995 hadde hun omtalt slike irettesettelser i en positiv kontekst, «telling interviewers that she had become a devout member, performing numerous austerities and attaining some spiritual peace and satisfaction as a result, and she implied that, although the experience was painful at the time, it had pushed her into doing something that was good for her» (Reader, 2000, s. 137 og 138). Etter Aum-affæren har hun ifølge Reader fortalt at hun ble tvunget ektemannen til å delta i Aums aktiviteter (2000, s. 138). Med tanke på at intervjuet fant sted i oktober 1989, sirka ett år etter at Tomoko ble beordret av ektemannen til å delta i Aums aktiviteter, kan dette være en årsak til hennes mindre tydelige rolle i interaksjonsprosessen.

Jeg har som nevnt ikke hensikt om å analysere hvilke signaler Tomoko produserer i denne interaksjonsprosessen, men jeg ønsker å påpeke at hennes deltakelse bidrar til å forsterke Asaharas signalisering. Asaharas rolle som religiøse leder og guru var ikke bare knyttet til det faktum at han hadde etablert gruppen og utviklet deres doktriner, men også gjennom sin status som «a wholly liberated being and spiritual teacher who could guide his followers to liberation and transmit spiritual energy and power to them» (Reader, 2000, s. 14). Denne statusen gjenspeiles i måten Tomoko tiltaler Asahara på gjennom intervjuet, som *Master*, *Guru* og *The Enlightened one*. Tomoko beskriver i tillegg intervjuet som «the precious record of Master's overflowing love and compassion as a Mayahana Buddha» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 1). Som vi skal se er dette av betydning for kategoriseringen av signalene Asahara uttrykker, og særlig for hans atferd og handlinger som kategoriseres som CREDS. Jeg vil anta at effekten av hans signalisering har betydelig påvirkning på tiltenkte mottakere; medlemmer av og potensielle rekrutter til Aum.

Dette narrative bidrar til bekreftelsen av Shimazonos kategorisering av Aum som new new religion. Jeg forstår samadhi som et konsept hvor man søker transformasjon av bevissthet gjennom meditasjon for å nå andre nivåer av bevissthet. Dette innebærer også en tro om at en spirituell eksistens gjennomtrenger universet og er håndgripelig for mennesker.¹⁷ Narrative som blir presentert her er også et eksempel på hvordan Aum kombinerte religion og vitenskap. Dette er også et kjennetegn ved new new religions. Jeg har tidligere gitt eksempler på hvordan Fumihiro utførte et eksperiment som omtales som «underground samadhi» (Repp, 2010, s. 192) hvor hans kroppslige reaksjoner ble tatt opp av «medicotechnical instruments in order to prove

¹⁷ Kapittel fem, s. 42.

scientifically the “supernatural” or “miraculous power” achieved through such extreme meditation exercises» (Repp, 2010, s. 192), og hvordan et annet medlem utførte «underwater air-thight samadhi» (Repp, 2010, s. 193). Resultatene av disse eksperimentene var såkalte vitenskapelige bevis for at disse hadde oppnådd opplysning, og viste «... factual proof for the miracle»» (Repp, 2010, s. 193).¹⁸ Disse eksperimentene har flere likheter med det fremtidige forsøket til Asahara som presenteres gjennom dette narrativet.

6.2 Konseptualisering av samadhi

Gjennom dette intervjuet lærer vi at Aum har en egen samadhikomité, «The following is an excerpt from the document prepared by the Samadhi Committee» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 15), og de beskriver samadhi som det ultimate stadiet av meditasjon. På dette stadiet stopper respirasjonen helt, «and your consciousness (soul) leaves your body reaching the state of enlightenment freed from all existing sufferings» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 15). Dette stadiet beskrives for å være bortenfor liv og død og hjertets bevegelser styres av ens egen vilje. Her kan man velge mellom liv og død. Dersom man ønsker å leve, kan man leve, og dersom man ønsker å dø, kan man gjøre det. Videre er det mulig å gjenoppstå fra de døde, og da vil man tilegne seg kunnskap om «the afterdeath world» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16).

6.2.1 Leksikalsk betydning

På bakgrunn av de leksikalske betydningene av samadhi som tidligere nevnt, tolker jeg Asaharas fremstilling av samadhi i dette intervjuet for å være knyttet til sanskrit betydning; død.¹⁹

The eternal theme for a man is death. That is, whether there is existence after one's death or not. And if a man of today realizes there is existence after death, he will change his life. He will live it more righteously. He will change his life a great deal if he realizes that there is judgement after death, and we will be reincarnated in the six worlds of Samsara according to the judgement. He will no longer be as pleasure-seeking as he is now. And I feel samadhi is the only way to prove it. People believe normally that the dead does not come back. But what is someone made

¹⁸ Kapittel fem, s. 43.

¹⁹ Kapittel fem, s. 43.

a comeback from death and talked about his experience? (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16)

Jeg tolker den leksikalske betydningen for å gjenspeile hensikten og målet med Asaharas uttrykte atferd og handling. Det handler om å få medlemmene til å innse at hvem som helst kan overskride menneskelige grenser og å overvinne døden fordi «anyone can overcome death; and that there is afterdeath existanse so he should put his effort into practice and try to live a true life» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16).

Den leksikalske betydningen kan også knyttes til det tibetanske ordet *bardo*, «an interval between two things» (Asahara, 1991, s. 83). I denne tilstanden kan man erfare de ulike rikene beskrevet i kapittel fem.²⁰ Gjennom dette narrativet får man vite at man kan tilegne seg kunnskap om «the afterdeath world» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16) ved at bevisstheten eksisterer uavhengig av kroppen. Jeg tolker det dit hvor bardo beskriver denne tilstanden.

6.2.2 Vitenskapelig eksperiment

Asahara beskriver tidligere forsøk med å oppnå samadhi som vitenskapelige eksperimenter. Jeg vil senere i teksten beskrive hvordan disse eksperimentene ga Asahara helseskader. Det første forsøket ble gjennomført i et lufttett kammer hvor det ble brukt måleinstrumenter for å måle oksygenopptak, ventilasjon og utslipp av organiske løsemidler fra forseglingen av kammeret. Oppbygningen og sammensetningen av forseglingen var bestilt av samadhikomiteen, og de hadde beregnet at måleinstrumentene ville vise «1ppm for the 3% of hexon or 5% of toluen in the air» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3). Problemet var at beregningene var feil, og at målingene viste 11ppm. «The fact that the figure indicated 11ppm means an unimaginably high density of toluen, hexon and other toxic gases» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3). Asahara inhalerte betydelig mengder med organiske løsemidler under dette forsøket som senere ville gi ham kroniske helseplager.

Under det andre forsøket på å oppnå samadhi ble samme målinger brukt. Her ble målingen av de organiske løsemidlene målt noe lavere, men når han forlot kammeret fortsatte målingene å stige. Det ble da klart for dem at han også under dette forsøket hadde inhalert organiske løsemidler som ble værende i kroppen hans, «... and eventually caused the failure of his liver» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3)

²⁰ Kapittel fem, s. 41.

Som vitenskapelig eksperiment viste samadhi hvordan man kunne tilegne seg overmenneskelige krefter, og hvilke evner Asahara tilegnet seg. Han beskriver disse evnene som sanne. Mot det fremtidige forsøket vil han gradvis bygge «the body of a Buddha» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 20), og han vil vise ulike overmenneskelige evner gjennom undervannssamadhi, ved å gå på vannet, levitere, teleportering og så videre. Med dette ønsker han å demonstrere «what the truth is, and what merit you get by practicing it» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 20).

Som vitenskapelig eksperiment uttrykker samadhi Aums millenarisme. Asahara beskriver hensikten med forsøket: «the purpose of this time's underwater Samadhi is to plunge a scalpel into the too wordly and too fixed ideas of the people today. It is to make people realize that there is afterdeath existance, and to make them face with the true meaning of life» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16). Jeg tolker dette utsagnet som beskrivende for deres negative syn på den utenforstående verden som tidligere beskrevet.²¹

6.2.3 Asaharas uttrykte atferd og handling

Asahara åpner intervjuet ved å fortelle at han har fått et kall fra Shiva; «He told me to do an Underwater Samadhi» (*Mahayana News Letter*, 1989, s. 7). Intervjueren stiller spørsmål ved hvorfor han ønsker å agere på kallet, «What has spurred him do risk the danger again?» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 1), da han fikk kroniske helseskader etter forrige forsøk. Hvorvidt dette er hans første forsøk på å gjennomføre samadhi under vann eller ikke, fortelles ikke, men det kommer fram at hans forrige forsøk på å oppnå samadhi fant sted i mai 1988. Under dette forsøket inhalerte han organiske løsemidler som ble skilt ut av forseglingen av kammeret, og som ga leverskade²². Asahara beskriver forsøket som fryktelig, «The box was almost like a gas chamber» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 2 og 3).

Asaharas uttrykte atferd og handling kan analyseres på bakgrunn av de forrige forsøkene med å oppnå samadhi, men hovedvekten av analysen vil konsentrere seg om det fremtidige forsøket. Jeg vil vise et utdrag fra intervjuet som beskriver det fremtidige forsøket, hvor *I* henviser til intervjueren, og *Master* henviser til Asahara.

I: Now I'd like to ask how you are actually going to do this Underwater Samadhi.

²¹ Kapittel fire, s. 35.

²² «The toxic gas was from toluen and n-hexon».

Master: In short, what I'm going to do is to go underwater and meditate there for an hour or more. When I said, "I'm going to meditate in water", somebody made a funny remark, "You're going to do it with your head out of the water" Of course I'm going to meditate with my whole body in the water» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 20).

I: This might be an absurd question but is the tank going to be filled after you have gone into meditation, or, how can I say it, is it going to be filled as you go into the meditation?

Master: Well, I think it depends on my condition.

I: Which is easier?

Master: I suppose it is easier to have the water after you have entered the meditation, while you are not aware of it.

Master: I feel it will be easier to have it after, if you are in deep meditation, yes, and it will be harder to go into the water with full consciousness and then start the meditation.

I: I assume you will be fully conscious even while in samadhi.

Master: Yes.

I: Even so, it is easier to have the water after you have gone into the meditation?

Master: In both cases I will be fully conscious but when the water comes after, I don't have to move my body as I go in the water, which consumes some oxygen.

I: I see. And I suppose it is difficult to go into meditation while you are moving.

Master: Yes, it is. So as I said it depends on my condition; how soon and to what extent I recover. Toxic gas is really awful. I had some eczema on my chest after I inhaled the gas, and they have not gone yet. Well, the ones I got from the Shaktipat have not gone yet either. I now understand very well what Pilot Baba had said about toxic gas.²³ (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 24).

Gjennom dette utdraget får leserne av intervjuet beskrivelser av hvordan det fremtidige forsøket skal gjennomføres. Den uttrykte atferden kan tolkes dit hvor han er klar over risikoen forbundet med forsøket og de potensielle helseskadene. Handlingene er knyttet til dyp meditasjon og kan henvise til overmenneskelige krefter som for eksempel å være ved full bevissthet under vann. Gjennom intervjuet beskriver han også hvordan han gradvis vil

²³ «Pilot Baba is an Indian Yogi. He is called by the name as he was once a pilot for the Indian Air Force. He demonstrated underground samadhi in Japan five years ago and it was broadcast on TV. Master heard his story about the toxic gas when he practiced with Baba in the Himalayas» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 25).

transformere kroppen sin til en buddha, og at han har fått et kall fra Shiva. Hva har dette å si for Asaharas uttrykte atferd og handling? Og hvordan kan dette studeres som signaler med utgangspunkt i det teoretiske rammeverket denne masteroppgaven bygger på? Hvilke signaler er det som produseres gjennom intervjuet, og hvordan kan signalene kategoriseres som kostelige- og ærlige signaler og CREDs?

6.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller

Det er flere momenter som kan tolkes som kostelige- og ærlige signaler og CREDS gjennom narrativet som er presentert. Jeg kategoriserer samadhi som et signal da det kommuniserer informasjon om Asaharas uttrykte aterd og handling og om samadhi som meditativ tilstand. Videre tolker jeg dette narrativet for å være et eksempel på gjennomførelse av samadhi som medlemmene kunne bruke som forbilde i egen praksis. Jeg antar dermed at det har en eller annen påvirkningskraft.

I arbeidet med dette eksempelet har jeg benyttet taksonomien for å identifisere idealtypene:

Idealtyper						
Signal	Kostelig signalisering		Ærlige signaler		CREDS	
Vurderingskriterier						
Uttrykk for enhver atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om det ytre verden, og som har påvirkningskraft	Signaler som kommer til uttrykk i (a) atferd og handling, og (b) som innebærer kostnader for individer		Signaler som tillegges troverdighet ved (a) fordelaktig atferd og handling for både den som signaliserer og den som observerer, og (b) atferd og handling som forsterker kostelige signaler ved å (c) være vanskelige å forfalske		Atferd og handling som (a) er kompatibel med modellens bekjente meningssystem, og (b) atferd og handling som ikke utføres med mindre modellen uttrykker annet kommunikativt	
	Ja	Nei	Ja	Nei	Ja	Nei
Samadhi	X		X	X	X	

I dette eksempelet har jeg krysset av både ja og nei for ærlige signaler. Dette vil jeg diskutere nærmere i vurderingen av ærlige signaler.

På bakgrunn av det overstående kommer det frem en generell signalisering om at livet etter døden eksisterer gjennom den meditative tilstanden samadhi. Videre tolker jeg forsøket på

å oppnå samadhi for å være forbundet med risiko. For å få hjelp til å diskutere denne risikoen deltar to leger, også med tilknytning til Aum, i intervjuet. Intervjueren forteller at «Master never expressed his feelings about it» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3), men legene beskriver hvordan Asahara ble påvirket av helseskadene.

Jeg finner en motsetning mellom Asaharas uttrykk og følelser, og det reiser spørsmål ved signaliseringen. På den ene side signaliserer han risiko gjennom uttrykt atferd og handling i intervjuet, og dersom vi kun tar hensyn til uttrykkene, kan vi si at Asahara signaliserer risiko. På den annen side gir ikke intervjuet oss tilgang til den bakenforliggende motivasjonen, og vi har ikke førstehåndskunnskap om Asaharas erfaring med Samadhi. Vi må derfor åpne for muligheten om at det nødvendigvis ikke er risiko han signaliserer gjennom dette forsøket.

Dette viser betydningen av å skille mellom intensjon og hensikt ved signaler som produseres da vi ikke har tilgang til Asaharas intensjoner, og dermed kan de intensjonelle signalene bare tolkes ut fra potensielle eventualiteter. Med tanke på hvilken kontekst det er skrevet i, og hvem som er avsender og mottaker, kan det være enklere å si noe om hvilke effekter slike signaler har.²⁴ Disse vil jeg komme tilbake til i undersøkelsen av kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Dette passer også med Goffmans definisjon av interaksjon hvor effekten av signaler kan påvirke atferd og handling.²⁵

6.3.1 Kostelige signaler

Kostelige signaler kjennetegnes ved at de innebærer kostnader for individer. Dette intervjuet følges av en advarsel: «[Warning] There is a description of Master's using oxygen in the story. However, it is highly dangerous to use it without necessary precautions. I advise members not to use it in your practice» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 28). Det som umiddelbart kan sies er at Asahara signaliserer risiko forbundet med forsøket på å oppnå samadhi. Denne påstanden kan støttes ved at han beskriver risiko ved tidligere og fremtidige forsøk. Han uttrykker at det er farlig for hvem som helst å gjennomføre et slik forsøk, men at han er villig til å ta risikoen da det kan se ut til at han ønsker å demonstrere for andre medlemmer at det er mulig å overskride menneskelige evner.

Gjennom uttrykt atferd og handling som Asahara signaliserer gjennom intervjuet, er signaliseringen kostelig. Asahara starter med beskrivelser av de fysiske konsekvensene som fulgte etter forrige forsøk. Legene bidrar og styrker diskusjonen av Asaharas helsetilstand. Det

²⁴ Som beskrevet i kapittel tre.

²⁵ Kapittel fem, s. 45.

er særlig Asaharas skrumplever som diskuteres. Han fikk leversykdom som en konsekvens av at han inhalerte organiske løsemidler. Intervjueren stiller spørsmålet: «What has made you diagnose it as hepatocirrhosis?» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 4). Som leser av intervjuet vil man kanskje forvente at legene uttaler seg om Asaharas helsetilstand, men han tar selv ordet:

It was me who first suggested the possibility of cirrhosis. The reason, well, I have some knowledge of medicine myself, that there was hypertrophy of the liver above all. With hepatocirrhosis, first you have the hypertrophy and then atrophy of the liver. There were also urinary decrease, depression and what other symptoms were there? (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 4).

Legene bekrefter symptomene hans og legger til mistet matlyst, takykardi, hoven lever, diare, hosting og kronisk betennelse i kroppen. Legene forklarer videre at det ikke finnes noen effektiv kur mot Asaharas helsetilstand, og det eneste moderne medisin kunne tilby var «complete bedrest» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 5). En av legene sier: «It`s a pity, he`s still young. But the condition is really serious and it really sounds hopeless» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 5). Asahara fremstår ikke bekymret over egen helse da han uttrykker at han «will restore my health at any cost» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 6).

Med utgangpunkt i det som kommer fram av interaksjonsprosessen som omhandler Asaharas helsetilstand vurderer jeg formidlingen av risikoen som signaliseres for å være et kostelig signal på bakgrunn av idealtypens vurderingskriterier. Som nevnt tidligere innebærer kostelige signaler kostnader for individer. Kostnadene i denne konteksten er forbundet med Asaharas helsetilstand, og en mulig intensjon ved hans signalisering kan være å forsterke hans rolle som religiøse leder og guru ved å vise at han er villig til å risikere sin egen helse for å oppnå samadhi. For som Asahara selv sier: «I exist for your practice» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 8).

Kostelige signaler kjennetegnes videre ved tid- og energikrevende atferd og handlinger, og disse vurderingskriteriene kommer til uttrykk gjennom Asaharas beskrivelser av hvordan han skal trene seg opp mot neste forsøk på å oppnå samadhi. Han fikk som sagt et kall fra Shiva om å gjennomføre et forsøk på undervannssamadhi. «To sum up, he suggested it because I could no longer practice for myself; I mean I cannot practice unless it is for some other purposes, unless it has something to do with salvation, So I went into practice following Lord Shiva`s suggestion. That`s how it started» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 7).

Han var så fysisk svak at det første målet var å styrke kroppen gjennom meditasjon, kostholdsendring og svømming. Han legger vekt på at han vil «concentrate my practice. I will gradually transform my body into a Buddha's body. If I succeed in it I will be able to live longer and continue my salvation» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 8). I hans opptrening ble det blant annet brukt en «oxygen method» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 10). Denne metoden er inspirert fra *Guinness Book of Records* hvor en mann klarte å holde pusten under vann i 14 minutter. Før han klarte dette hadde han inhalert oksygen en halvtime før forsøket ble gjennomført. Asahara uttrykker at han har intensjoner om å klare det samme. Dette støtter påstanden om at denne atferden og handlingen er kostelig da det ser ut til å være både tid- og energikrevende å skulle trene opp kroppen for å klare å holde pusten under vann over lengre tid.

Det er ingen overdrivelse å si at slik atferd og handling er tid- og energikrevende, men på den annen side, er det et godt grunnlag for å avgjøre om dette signalet er kostelig eller ikke? Dette er årsaken til at jeg vurderer signalet for å være kostelig på den ene side, men ikke på den annen som vist i typologien. På den ene side fremstår det som kostelig signalisering gjennom uttrykt atferd og handling, men på den annen side er ikke forsøket på å oppnå undervannssamadhi gjennomført. Vi vet altså ikke om han lyktes eller ikke. Han uttrykker hva han har tenkt til å gjøre, men det er ikke gjennomført, så vi kan dermed ikke fastslå med sikkerhet at dette er kostelig signalisering. Det skrives dog i intervjuet: «[Note] The Underwater Samadhi is tentatively planned at the beginning of November. The specific date, time and place is not fixed yet. As a couple of TV stations have shown interest, it will most probably broadcast» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 28). Dette viser en kompleksitet ved kostelig signalisering i denne konteksten da det er et skille mellom faktisk handling på den ene side og omtale av handling på den annen side.

En annen faktor som kan knyttes til denne kompleksiteten er problemet med innenfra- og utenfraperspektiv som nevnt i kapittel 3.²⁶ Dette kan forstås som min kritikk av denne teoretiske tilnærmingen som jeg vil diskutere senere. Da utgangspunktet for denne analysen er at narrativene har en meningsbærende funksjon vil jeg tolke de der etter og gå ut fra at signaliseringen er kostelig.

²⁶ Kapittel tre, s. 29.

6.3.2 Ærlige signaler

Dersom vi tar utgangspunkt i at Asaharas forsøk på å oppnå undervannssamadhi er kostelig signalisering, er disse signalene også ærlige. Ærlige signaler forsterker de kostelige ved å tillegge de troverdighet gjennom fordelaktig atferd og handlinger, både for den som signaliserer og de som observerer. Observatørene i dette tilfellet er det tiltenkte mottakerne av signalene; medlemmene som leser intervjuet. Det synes som om den bakenforliggende motivasjonen til Asahara er å bevise hvordan bevisstheten kan eksistere utenfor kroppen og kan derfor tolkes som et ærlig signal. Forberedelsene av forsøket kan vurderes som fordelaktig atferd og handling da intervjuet fremstår som en modell på hvordan andre praktiserende kan konsentrere egen praksis, forberede seg og gjennomføre forsøk på å oppnå undervannssamadhi. Ærlige signaler er signaler som er vanskelig å forfalske, og et argument som ikke kan overses er at man ikke kan forfalske det å holde pusten over lengre tid under vann, og vi kan derfor vurdere dette signalet som et ærlig signal. I tillegg forsterkes dette gjennom Asaharas utsagn: «I exist for my disciples. If it helps with the practice of my disciples it will be my joy to wear out my body» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3). Jeg vil komme tilbake til dette utsagnet når jeg diskuterer CREDs da dette utsagnet er et eksempel på både kostelige- og ærlige signaler og CREDs.

Gjennom intervjuet kommer det fram at Asahara fikk kroniske helseskader etter forrige forsøk, og jeg tolker det dit hen at de kostelige signalene Asahara sender, tillegges ytterligere troverdighet ved at han ønsker å gjenta forsøket. Han kommuniserer i interaksjonsprosessen at han er villig til å slite ut kroppen sin for å hjelpe andre praktiserende, og et slikt signal tolker jeg som vanskelig å forfalske. Jeg anser det likevel som vanskelig å avgjøre hvorvidt dette kan vurderes som et ærlig signal eller ikke. Vi får tilgang til signalene gjennom Asaharas uttrykk i intervjuet, men det er en vesentlig forskjell mellom uttrykt atferd og handling, og faktisk utførelse av atferd og handling.

6.3.3 *Credibility Enhancing Displays (CREDs)*

CREDs kjennetegnes gjennom atferd og handling som er kompatibel med det kulturelle forbildets uttrykte meningssystem. I denne konteksten tolker jeg Asahara for å være et kulturelt forbilde. Videre kjennetegner CREDs atferd og handling som ikke ville vært utført med mindre det kulturelle forbildet uttrykker noe annet. Det er en tydelig forbindelse mellom Asaharas uttrykte atferd og handling i dette narrative.

Asahara skaper CREDs gjennom kostelig signalisering. For det første bruker han seg selv som eksempel på hvordan man kan oppnå samadhi. For det andre uttrykker han hvordan han skal forberede seg, og for det tredje uttrykker han at han eksisterer for sine disipler og deres praksis. Videre kan atferden og handlingene som uttrykkes i dette intervjuet tolkes som CREDs da de er kompatible med konseptualiseringen av samadhi uttrykt gjennom Aums doktriner. Jeg tolker det dit hvor Asahara ikke ville signalisert det overstående med mindre han ønsket å demonstrere et eksempel. Jeg skrev i forrige delkapittel at Asaharas utsagn om at han eksisterer for sine disipler og at han gladelig vil slite ut sin egen kropp dersom det kan være til hjelp for disiplenes praksis, kan være et eksempel på både kostelig- og ærlig signalisering og CREDs.²⁷ Kostelig signalisering kan vurderes på bakgrunn av signalet er rett mot disiplene, men signalet kan også tolkes som ærlig da det tilfører det kostelige signalet troverdighet gjennom hans autoritet som religiøs leder. Videre kan det vurderes som CREDs på bakgrunn av Asaharas status som religiøs leder.

Både de kostelige- og de ærlige signalene og CREDs tillegges troverdighet først og fremst ved at det er en religiøs leder som produserer signalene. Videre forsterkes hans rolle gjennom henvisning til Shiva og medisinsk fagpersonell som deltar i intervjuet, og gjennom beskrivelser av han i interaksjonsprosessen som guru, master og buddha. Til sist forsterkes signalene ut fra konteksten de er skrevet i.²⁸

6.4 Forklaringspotensial

Forskningsspørsmålet om hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi kan som nevnt besvares ved å avgrense samadhi til et signal. Men denne avgrensingen vil det være hensiktsmessig å skille mellom uttrykt atferd og handling på den ene side, og omtale av atferd og handling på den annen. Samadhi som signal kommuniserer gjennom dette narrativet Asaharas uttrykte atferd og handling samtidig som det gir oss informasjon om den generelle konseptualiseringen av samadhi. Jeg vil argumentere for at kostelige- og ærlige signaler og CREDs gir et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi gjennom dette narrativet da vi får informasjon om Asaharas atferd og handlinger, hvem som kan gjennomføre og oppnå samadhi, hva som skal til for å gjennomføre og oppnå samadhi, og hvilken betydning samadhi har for Asahara. Videre får vi informasjon om den leksikalske

²⁷ Delkapittel 6.3.2 Ærlige signaler, s. 61.

²⁸ Kapittel tre, s. 26.

betydningen, hvordan samadhi samsvarer med Aums meningssystem og doktriner, og hvordan samadhi som eksperiment er en scientifisert religiøs praksis.

Det kan som nevnt være utfordrende å vurdere det tiltenkte forsøket, men det betyr ikke at det ikke har forklaringspotensial. De kostelige signalene viser kostnadene forbundet med atferd og handlinger knyttet til et religiøst liv. Power argumenter for at slik atferd og handlinger kan innebære betydelig investering av tid og energi, og at det kan forårsake fysiske skader (2016, s. 82). Dette stemmer med Asaharas uttrykte atferd og handlinger med tanke på at han har kroniske helseskader etter forsøk på å oppnå samadhi. Videre bekreftes dette gjennom omtale av risikoen forbundet med samadhi. De kostelige signalene forsterkes gjennom ærlige signaler ved at signalene han produseres er vanskelig å forfalske. Ærlige signaler kan undersøkes på bakgrunn av hensikten med dette narrativet som jeg tolker for å være et bevis for hvordan bevisstheten kan eksistere utenfor kroppen.

Jeg kategoriserer signalene Asahara produserer som ærlige fordi de blant annet støtter argumentet til Irons om at tegnene på forpliktelse er like viktig som forpliktelsen i seg selv (1996a, s. 379). Han snakker ikke bare om det fremtidige forsøket på å oppnå samadhi, men også om tidligere gjennomførte forsøk som kan bevise hans forpliktelse til Aum. Forpliktelsen vises på bakgrunn av helseskadene han fikk gjennom forrige forsøk, og på bakgrunn av hans uttalelser som for eksempel «I exist for my disciples. If it helps with the practice of my disciples it will be my joy to wear out my body» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 3). Dette viser Asaharas forpliktelse til Aum som religiøs bevegelse, forpliktelsen han har som religiøs leder og kulturelt forbilde. Påvirkningen Asahara har gjennom dette intervjuet, på medlemmer av og potensielle rekrutter til Aum, kan tolkes gjennom overførbare representasjoner av tro og praksis. Dette kan være et signal om at Asahara ikke ville uttrykt den atferden og de handlingene han gjør gjennom narrativet med mindre det grunnet i hans meningssystem og representasjoner. Videre bekrefter tolkningen av Asaharas signalisering Irons argument om at religion kommuniserer forpliktelse til andre medlemmer av ens samfunn (1996c, s. 1).

7. The decrease and non-oxygen consumption in samadhi

Dette kapitlet er bygd opp på samme måte som det forrige. Jeg vil undersøke en annen fremstilling av samadhi med utgangspunkt i samme tilnærming for å anvende forklaringsmodellene og teste deres forklaringspotensial i møte med dette kildematerialet. Narrativet som presenteres her handler om Maha Khema, «an Attainer of Supreme Rebirth» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 4), og om hvordan hun oppnådde samadhi. I likhet med Asaharas kone, Maha Maya Taishi, ble Maha Khema tildelt et hellig navn. Hennes egentlige navn er Ishii Hisako. Ishii var en shukkesha, en forsaket, og blant de 15 første medlemmene av Aum. Hun var en nær disippel av Asahara og «head of Aum's finance 'ministry' in the quasi or alternative 'government' that it had established in June 1994» (Reader, 2000, s. 9). Hun var et høyt rangert medlem av Aum, og hadde «powerfull reputations in Aum as seasoned ascetic practitoners» (Reader, 2000, s. 9).

7.1 Narrativ fremstilling av samadhi

I *Monthly Truth*, nr. 5, sender Asahara et budskap til lekfolket i Aum som haster; «Attain enlightenment!» (1993, s. 2). Det henvises til at «enlightenment» er en forutsetning for frelse i en antatt forestående krise hvor mennesker skal bli utryddet. I magasinet presenteres det eksempler på hvordan medlemmer kan unnvære krisen, og hvordan de kan oppnå frelse gjennom vitenskapelige eksperimenter. Et av eksperimentene som presenteres er samadhi. Dette eksperimentet fant sted i Fuji, på hovedkvarteret til Aum 17. mai 1988. Dette eksperimentet er et narrativ som beskriver hvordan Maha Khema «was in a consciousness deeper than that of an ordinary person» gjennom «the decrease and non-oxygen consumption of samadhi» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 10).

Gjennom dette narrativet får vi detaljerte beskrivelser av hvordan de har bygget et meditasjonskammer. «The size of the chamber was 3 x 3 x 2.4 meters and its net volume was 20.0 cubic meters» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 4). Meditasjonskammeret var «fashioned like a nesting box, was filled with water between the outer chamber and the inner chamber in order to shut off the inflow of air. An oxygen densimeter placed in the chamber fed data into a computer, which calculated the oxygen consumption rate» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 4). Eksperimentet foregikk i omtrent 20 timer, og «for 11 hours and 20 minutes consecutive respiratory cessation was recorded, proving scientifically that Saint Maha Khema was in samadhi» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 4).

Dette narrativet er illustrert med et bilde som viser Maha Khema inne i meditasjonskammeret. Hun sitter med ryggen lent inntil en vegg og har på seg noe som ser ut til å være en pyjamas. Hun har et slags teppe over underkroppen, og over ansiktet har hun en maske. Denne masken ser ut til å være en sovemaske med en prikk over hvert øye. Videre finner vi illustrasjoner av ulike grafer som fremlegges som vitenskapelige beviser for at hun oppnådde den meditative tilstanden, samadhi.

7.2 Konseptualisering av samadhi

Gjennom dette narrativet konseptualiseres samadhi som et eksperiment som gir vitenskapelig bevis for oppnåelsen av samadhi. Asahara kommenterer dette forsøket og hva det vil si å oppnå samadhi i et lufttett kammer hvor oksygentilførselen reduseres og til slutt stoppes. «This means a decrease in afflictive desires. With the decrease in afflictive desires, unnecessary physiological reaction stops, and this produces a decrease in the exchange of oxygen and carbon dioxide» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 7). På bakgrunn av læren om samadhi presentert i kapittel 5 deles samadhi inn i ulike stadier som handler om å frigjøre seg fra karmiske konsekvenser og å være upåvirket av den ytre verden. Når tilblivelsen av nye erfaringer stopper, vil bevisstheten være løsrevet fra alt. Asaharas kommentar tilsier at Maha Khema fysiske reaksjoner stoppet, og at hun derav oppnådde samadhi. Narrativet beskriver «the case of perfect samadhi» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 7) som innebærer hjerte- og pustestans på tross av at bevisstheten forblir klar. Med utgangspunkt i dette antar jeg at samadhi betyr at man har en bevissthet som transenderer døden, og som er tilfellet med Maha Khema i dette narrativet. Videre er dette måten å oppnå opplysning på.²⁹

7.2.1 Leksikalsk betydning

Med tanke på den narrative fremstillingen av samadhi i dette eksempelet, tolker jeg den leksikalske betydningen for å være knyttet til begge betydninger av samadhi. Den tibetanske betydningen, bardo, «an interval between two things» (Asahara, 1991, s. 83) kommer til uttrykk ved at Maha Khemas fysiske reaksjoner stoppet og at bevisstheten eksisterte utenfor kroppen. Gjennom denne betydningen beskrives samadhi som en meditativ tilstand hvor man slutter å puste, og hvor bevisstheten eksisterer utenfor kroppen. Med tanke på at Maha Khema erfarte hjerte- og pustestans kan den leksikalske betydningen knyttes til sanskrit, død. Gjennom

²⁹ Kapittel fem, s. 42.

sanskrit betydning forklares samadhi som en meditativ tilstand hvor man slutter å puste, samtidig som bevisstheten eksisterer uavhengig av kroppen. Eksperimentet viste at Maha Khema hadde respirasjonsstans.

7.2.2 Vitenskapelig eksperiment

I *Monthly Truth*, nr. 5, står det eksplisitt at eksperimentet er vitenskapelige bevis for at Maha Khema oppnådde samadhi (1993, s. 4). Eksperimentet ble som nevnt gjennomført i et lufttett kammer. Det ble brukt ulike måleinstrumenter som målte lufttetthet, luftfuktighet og temperatur. «Its airtightness has been verified by the fact that its inner pressure remained unchanged after increasing or decreasing the pressure and leaving it for a certain period of time» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 6). Resultatene fra måleinstrumentene ble videresendt til en datamaskin hvert minutt og lagret. Resultatene fra datamaskinen viser ulike grafer hvor de sammenlikner Maha Khema med en *ordinary person*.³⁰ Resultatene viser også Maha Khemas oksygenopptak og at hun hadde hjerte- og respirasjonsstans.

Hjerneaktiviteten hennes ble også målt. Det kommer ikke fram av dette narrative om hvordan hjerneaktiviteten hennes ble målt, men gjennom andre eksperimenter beskrevet i samme magasin, finner vi bilder av medlemmer som har elektroder festet til hodet. Resultatet av hjerneaktiviteten hennes viser at hun «... is able to enter into a deeper consciousness at once, in other words, she is an expert meditator» og at hun «... was in a consciousness deeper than that of an ordinary person» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 10).

7.2.3 Maha Khemas uttrykte atferd og handling

Gjennom dette narrative får vi implisitte henvisninger til Maha Khemas atferd og handlinger. Narrative gir oss ikke tilgang til Maha Khemas stemme, det er heller et narrativ som beskriver hvordan hun utførte og oppnådde samadhi. I dette tilfellet vil eksperimentet fungere som en interaksjonsprosess som produserer kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Jeg vil analysere hennes atferd og handlinger ut fra de signalene som produseres i denne konteksten, gjennom eksperimentet og ut fra måten hun omtales på.

Hun blir omtalt som blant annet *Attainer of Supreme Rebirth* og *expert meditator*. Videre sammenliknes hun med en *ordinary person*. Vi får også vite at hennes atferd og handling knyttet

³⁰ I *Tathagata Abhidhamma, The Ever-Winning Law of the True Victors, Book 2, The Salvation of the True Victors* skiller det mellom medlemmer og ikke-medlemmer av Aum. Ikke-medlemmer omtales som *ordinary people*.

til dette eksperimentet tilsier at hun har oppnådd opplysning og blitt gjenfødt. Dette forteller også at hun har kunnskap om «the afterdeath world» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16).

Maha Khemas uttrykte atferd og handling gjennom dette eksperimentet sier noe om hennes status som et høyt rangert medlem av Aum, og denne rangeringen kan videre fortelle at hennes atferd og handlinger samsvarer med Aums meningssystem og asketiske praksis. Som nevnt i kapittel fem kunne ikke hvem som helst oppnå samadhi uten videre da det krevdes langvarig trening og meditasjon.³¹

³¹ Kapittel fem, s. 41 og 42.

7.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller

På bakgrunn av interaksjonsprosessen i *Monthly Truth*, nr. 5 passer vurderingskriteriene for samtlige idealtyper i dette eksempelet. Narrativet er en tredjepersonsfortelling hvor signalet er samadhi. Jeg tolker signalene som sendes for å innebære risiko på bakgrunn av at slike eksperimenter ledsages hjerte- og respirasjonsstans. Videre kommuniserer dette signalet samadhi som en meditativ tilstand, erfaringer om livet etter døden og vitenskapelige bevis for samadhi.

I likhet med narrativet presentert i forrige kapittel, har jeg benyttet taksonomien for å vurdere om signalet kan vurderes ut fra idealtypene:

Idealtyper						
Signal	Kostelig signalisering		Ærlige signaler		CREDs	
Vurderingskriterier						
Uttrykk for enhver atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om det ytre verden, og som har påvirkningskraft	Signaler som kommer til uttrykk i (a) atferd og handling, og (b) som innebærer kostnader for individer		Signaler som tillegges troverdighet ved (a) fordelaktig atferd og handling for både den som signaliserer og den som observerer, og (b) atferd og handling som forsterker kostelige signaler ved å (c) være vanskelige å forfalske		Atferd og handling som (a) er kompatibel med modellens bekjente meningssystem, og (b) atferd og handling som ikke utføres med mindre modellen uttrykker annet kommunikativt	
Samadhi	Ja	Nei	Ja	Nei	Ja	Nei
	X	X	X	X	X	X

7.3.1 Kostelige signaler

Kostelige signaler er signaler som kommer til uttrykk i atferd og handlinger som innebærer kostnader for individer, og ut fra dette narrative er det flere momenter som kan vurderes som kostelige signaleler. Eksperimentet viste at Maha Khema befant seg i et lufttett kammer over lenger tid hvor oksygentilførselen var avstengt. Irons beskriver hvordan religiøs atferd til tider kan fremstå som ulønnsomt da et religiøst liv kan innebære betydelige materielle investeringer og bruk av tid, og at det i noen tilfeller kan fremstå som farlige og smertefulle prøvelser (1996a, 1996b og 1996c). Eksperimentet innebærer helt klart bruk av tid da det som nevnt varte i omtrent tjue timer. Eksperimentet fremstår som en farlig og smertefull prøve. Resultatene fra eksperimentet viste at Maha Khemas fysiske reaksjoner stoppet, og at hun hadde respirasjonsstans i elleve timer og tjue minutter.

Tidsaspektet ved dette eksperimentet kan også forklares ut fra konseptualiseringen av samadhi som beskrevet i kapittel fem.³² Med tanke på at samadhi krever langvarig trening og en viss kunnskap om Aums meningssystem og kosmologi, sier dette noe om forberedelsene som kan vurderes som kostelige. Maha Khema har nådd opplysning gjennom dette eksperimentet, og denne oppnåelsen er kostelig.

Det er et annet moment som tyder på kostelig signalisering, og det er at eksperimentet fremstår som farlig. I likhet med vurderingen av Asahas atferd og handlinger i forrige kapittel, tolker jeg dette eksperimentet som risikabelt. Maha Khemas atferd og handling kan tolkes som kostelig da hun risikerte sitt eget liv for å oppnå samadhi. Dette tolker jeg på bakgrunn av resultatene av eksperimentet, og at «In the case of perfect samadhi which accompanies cardiac arrest as well as respiratory cessation, though one is physically dead one's consciousness remains clear» (*Monthly Truth*, nr. 5, 1993, s. 7).

Khemas atferd og handling kan også ses fra en annen side, og da kan man stille spørsmål ved om denne signaliseringen er kostelig eller ikke. Det er derfor jeg har krysset av for både ja og nei i typologien. Med utgangspunkt i at dette er en tredjepersonsfortelling, får vi ikke direkte tilgang til Maha Khemas erfaringer med eksperimentet. Vi kan anta at hun satt i dyp konsentrasjon i omtrent tjue timer, og vi kan anta at hun var villig til å risikere eget liv og potensielle helseskader gjennom dette eksperimentet, men for alt vi vet kan det være at hun faktisk sov gjennom denne tidsperioden. De vitenskapelige bevisene tilsier noe annet, men dersom jeg vurderer signalene med utgangspunkt i bildet av Maha Khema er det vanskelig å vurdere. Bildet signaliserer ikke noe kostelig da hun ser ut til å sitte komfortabelt lent inntil en

³² Kapittel fem, s. 41 og 42.

vegg iført pyjamas. På den ene side kommuniserer narrativet et eksperiment som kan vurderes som kostelig signalisering, men på den annen side finner jeg ikke nok belegg for å kategorisere Khemas atferd og handling som kostelig signalisering.

7.3.2 Ærlige signaler

De kostelige signalene kan også vurderes som ærlige signaler. Den kostelige signaliseringen forsterkes gjennom risikofaktoren beskrevet over. Den kostelige signaliseringen fremstår for meg som troverdig på bakgrunn av risikoen for hjerte- og respirasjonsstans, og jeg vil anta at villigheten til å ta en slik risiko grunner i en religiøs overbevisning. Videre tillegges Khemas atferd og handling troverdighet og er fordelaktige for både hun selv og medlemmene som leser magasinet. For Khema kan det handle om å oppnå samadhi, og for leserne kan dette narrativet fremstå som et eksempel på hvordan man kan oppnå samadhi. Disse signalene kan vanskelige å forfalske fordi hun mest sannsynlig ikke ville utført dette eksperimentet med mindre det samsvarer med meningssystemet og den religiøse overbevisningen, men samtidig stiller jeg spørsmål ved den underliggende motivasjonen.

Med tanke på at dette er en tredjepersonsfortelling kommuniseres som nevnt ikke Khemas personlige erfaringer, og det vil da være vanskelig å konkludere med om dette er et ærlig signal eller ikke. Jeg vil fortsatt argumenter for at det kan tolkes som et ærlig signal da det fremstår som fysisk vanskelig for Khema å være så lenge uten oksygen. Videre forholder jeg meg til konteksten det er skrevet i, og hvem det er rettet mot. Det er skrevet i en kontekst hvor Asahara ønsker å formidle at medlemmene må oppnå opplysning raskt på grunn av en forestående krise. Det fremstår som en slags «lære» i hva som er nødvendig for å oppnå opplysning og hvordan man kan gjøre det. Selve forsøket kan tolkes som et ærlig signal da det peker på et felles mål; opplysning, og eksperimentet kan tolkes som en underliggende motivasjon for å oppnå dette.

Som kulturelt forbilde oppnår Maha Khema troverdighet gjennom måten hun omtales som *Attainer of Supreme Rebirth*, *expert meditator* og sammenlikningen mellom henne og en *ordinary person*. Hennes status som kulturelt forbilde gjenspeiles også ved at hun har oppnådd opplysning, blitt gjenfødt og at hun har kunnskap om «the afterdeath world» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16). Dette forsterker de kostelige signalene som ærlige ved å tillegge de troverdighet.

Videre forsterkes de ærlige signalene ut fra beskrivelsen av eksperimentet som vitenskapelig. Med tanke på at resultatet av eksperimentet vurderes ut fra målinger som

oksygenopptak og hjerneaktivitet, skaper det en viss troverdighet ved hun som signaliserer og hos dem som observerer.

7.3.3 *Credibility Enhancing Displays (CREDS)*

I likhet med kostelige- og ærlige signaler, har jeg krysset av for at signalet både er CREDS og ikke. Med tanke på at CREDS kjennetegnes ved atferd og handling som er kompatibel med modellens bekjente meningssystem, er det vanskelig å vurdere dette signalet som CREDS da jeg ikke har tilgang til Maha Khemas erfaringer med forsøket og om hennes underliggende motivasjon. Dersom jeg vurderer atferden og handlingen basert på hvilken mulig effekt det har på medlemmer av og potensielle rekrutter til Aum, vil jeg vurdere signalet som CREDS ut fra Maha Khema som kulturelt forbilde. Jeg kategoriserer hennes signalisering som CREDS da jeg antar at hennes signalisering er kompatibel med hennes meningssystem og at eksperimentet ikke ville vært utført med mindre hun hadde et annet meningssystem.

De mentale representasjonene som kommer til uttrykk gjennom eksperimentets kontekst, samsvarer med doktrinen og konseptualiseringen av samadhi beskrevet i kapitel fem. Det kommuniseres at medlemmer bør gjennomføre denne praksisen for å oppnå opplysning slik at de kan redde fra den forestående krisen som Asahara beskriver innledningsvis i dette narrative. Khemas atferd og handling kan vurderes som CREDS da det samsvarer med meningssystemet, og ved at hun er et kulturelt forbilde for andre medlemmer. Videre tillegges hun troverdighet gjennom risikoen forbundet med forsøket, og at det beskrives som et vitenskapelig eksperiment som ga vitenskapelige beviser. Dette er et eksempel på hvordan samadhi er en scientifisert religiøs praksis ved at det henvises til en form for vitenskapelig autoritet gjennom vitenskapelige beviser.

7.4 Forklaringspotensial

Forklaringspotensialet av den teoretiske tilnærmingen til dette narrative, er stort sett det samme som forklaringspotensialet til eksempelet i forrige kapittel. Jeg vil argumentere for at kostelige- og ærlige signaler og CREDS gir et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi dette eksempelet, men at det er knyttet en viss kompleksitet til forklaringspotensialet. Kompleksiteten går ut på det at jeg tar utgangspunkt i et narrativ som jeg ikke kan etterprøve eller få bekreftelse på. Jeg får kun tilgang til en tredjepersonsfortelling om Maha Khema, og

ikke hennes personlige erfaringer med eksperimentet. Tolkningen blir derfor basert på et utenfraperspektiv, og spørsmålet er om dette gir et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi. Men det har likevel forklaringspotensial dersom vi avgrenser samadhi til et signal.

Avgrensingen av samadhi som et signal gir oss mulighet til å studere betydningen av samadhi i dette narrative. Vi får informasjon om konseptualiseringen av samadhi, hvordan det gjennomføres, og hva det har å si for den personen som gjennomfører det. Videre får vi informasjon om den leksikalske betydningen, og hvordan samadhi er et eksempel på en scientifisert religiøs praksis. Jeg vil legge til at denne tilnærmingen har lite forklaringspotensial ved å kun studere signalet isolert. Det bør studeres med utgangspunkt i konteksten det produseres.

Gjennom kostelige- og ærlige signaler og CREDs får vi informasjon om Maha Khemas atferd og handlinger. Måten hun omtales på kommuniserer hennes posisjonering i Aum. Dette bidrar også til å forsterke de kostelige- og ærlige signalene gjennom CREDs. Jeg tolker Maha Khemas uttrykte atferd og handlinger som en validering av Irons argument om at religion kommuniserer forpliktelse til andre medlemmer av ens samfunn (1996c, s. 1).

8. *The punishment and death of Ochi Naoki*

Samadhi knyttes ikke bare til de leksikalske betydningene som kommer fram gjennom de foregående eksemplene. Konseptualiseringen av samadhi kan også knyttes til et annet tibetansk buddhistisk begrep, *poa*. Ifølge Reader er *poa* et tibetansk buddhistisk konsept som handler om transmigrasjon og gjenfødelse. I Aum innebærer dette konseptet «the ability to cease breathing for extended periods of time while the mind and spirit continued to function, as it were, without the need of the physical body» (Reader, 2000, s. 16). Ifølge Reader er *poa* et konsept som inngår i samadhi som legitimering for drap, og som vi skal se, satte Aum et likhetstegn mellom død og samadhi (2000, s. 16 og 17).

Dette kapittelet vil vise hvordan konseptualiseringen av samadhi ble brukt for å legitimere drap. Denne analysen har en annen oppbygging enn de foregående analysene. Det er ikke hensiktsmessig å undersøke kostelige- og ærlig signaler og CREDs gjennom dette narrative da det er en gjenfortelling av en hendelse fra et utenfraperspektiv. Det betyr likevel ikke at signaliseringsteori som sådan ikke kan fortelle oss noe om konseptualiseringen av samadhi i dette narrative. Denne analysen vil styrke de foregående analysene ved å tilføre større forklaringspotensial, men dette vil jeg diskutere nærmere i neste kapittel under forskningsresultater. Hensikten med dette kapittelet er å gi en alternativ konseptualisering av samadhi gjennom drapet på Ochi Naoki. Ochi var en 25-år gammel mann som var en disippel av Asahara (Reader, 2000, s. 10).

8.1 Narrativ fremstilling av samadhi

Fortellingen om dødsfallet til Ochi kom fram etter Aum-affæren. Aum ble mistenkt for flere kriminelle handlinger etter angrepet, herunder bortføring og drap på mennesker som på en eller annen måte avviste deres meningssystem, og medlemmer som forsøkte å forlate den religiøse gruppen. Ōuchi Sanae var et høyt rangert medlem av Aum, og hun var ett av flere medlemmer som ble arrestert i den forbindelse, og hun tilsto for sin advokat å ha hatt medvirkning til drapet på Ochi (Reader, 2000, s. 19). Medlemmer som ytret ønske om å forlate Aum ble tolket som en direkte avvisning av Aum og Asahara som guru. «Such potential defectors were in danger of acquiring the negative karma of denying the truth, and were considered to be deluded, captivated by the evils of the material world and hence headed for the hells. They had to be rescued through force if necessary: moreover, because they had in effect challenged Asahara's authority as the

guru by trying to leave, they also had to be punished for their sins» (Reader, 2000, s. 16). Dette ble Ochis skjebne.

Ochi hadde ytret tvil om hans tro på Aum som religiøs bevegelse og bestemte seg for å bryte med gruppen. Dette fortalte han til Ōuchi, og ifølge Reader var dette det samme som å «confessing to a grave karmic sin» (2000, s. 16). Asahara beordret at Ochi måtte gjennomgå en karmisk renselse gjennom asketisk praksis, og at dette skulle overvåkes av Ōuchi. Praksisen som ble påtvunget Ochi var såkalt «inverted suspension: having his legs bound with a rope and being suspended upside down» (Reader, 2000, s. 16). Ifølge Reader var dette en form for tortur brukt for å tvinge kristne misjonærer til å gi avkall på deres tro i Japan i det sekstende og syttende århundre (2000, s. 16). Ochi var ikke det eneste medlemmet som ble utsatt for dette. Ōuchi uttalte i rettsaken etter Aum-affæren at det var sju eller åtte andre medlemmer som ble utsatt for dette på samme tid. Reader skriver at perioden brukt til «suspension» var om lag 90 minutter, men med hvileperioder innimellom (2000, s. 16). I Ochis tilfelle varte dette mye lengre, og når han gjorde motstand, ble han bundet enda hardere, og de lot ham henge opp ned for lenge.

Ōuchi ble kontaktet av et annet medlem som overvåket Ochi, og fortalte at Ochi hadde sluttet å puste. Ōuchi tilkalte hjelp, men for å ikke forstyrre de andre som også ble utsatt for denne praksisen, forsvarte de den livløse kroppen til Ochi med samadhi. Han hadde fått respirasjonsstans som følge av at han nådde opplysning. Ochi nådde ikke opplysning, han døde, og de fraktet kroppen hans ut av rommet. Senere forklarte de for de andre medlemmene at Ochi hadde fått tilbake bevisstheten og at han hadde «left the commune to return to a secular life» (Reader, 2000, s. 17). Det de så gjorde med kroppen til Ochi var ifølge Reader ikke enestående for dette tilfellet, de forbrant ham og skylte asken ned i et avløp (2000, s. 17).

Et av de høyest rangerte medlemmene i Aum, Joyu Fumihiko forsvarte dødsfallet til Ochi: «while it was best for people to achieve liberation while alive, it was not at all a bad thing for them to be liberated, as Ochi had been, through dying in a practice initiated by the Guru (Asahara): indeed, Joyu informed her, this was the case where the practice of *poa* had occurred» (Reader, 2000, s. 17).

I rettsakene som fulgte etter Aum-affæren ble Ōuchi tiltalt for medvirkning til drap. Det ble også Ishii Hisako, kjent som Maha Khema. «In the trial question, Ishii was charged with the illegal disposal of the corps of an Aum practitioner who had died in June 1993 during severe ascetic training ordered by Asahara» (Reader, 2000, s. 9).

8.2 Konseptualisering av samadhi

Dette narrativet gjenspeiler Aums eklektisisme gjennom henvisningen til *poa*. Gjennom konseptualiseringen av samadhi får vi vite at samadhi handler om evnen til å stoppe å puste for en lengre periode hvor bevisstheten fortsetter å eksistere uavhengig av en fysisk kropp. Det er også slik samadhi konseptualiseres i de foregående eksemplene. Gjennom dette narrativet får vi også vite at Aum «equated death (i.e. the stopping of breathing and the demise of the physical body) with *samadhi*, or enlightenment: indeed, in various Aum publications the Japanese ideogram for death *shi* was given the same reading as *samadhi*» (Reader, 2000, s. 16).

Dette narrativet viser at samadhi er ikke bare en individuell meditativ tilstand hvor man tilegner seg erfaring om «the afterdeath world» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989, s. 16), men også «While the soul's passage to different realms after death was based on karmic merits and demerits earned in life, it could be assisted to attain a higher spiritual realm through the transference of spiritual merit by the living» (Reader, 2000, s. 17). Videre skriver Reader at denne forståelsen setter et likhetstegn mellom samadhi og død (2000, s. 17).

8.3 Operasjonalisering av forklaringsmodeller

Dersom vi tar utgangspunkt i Goffmans begrep *performance*, «all the activity of a given participant to a given occasion which serves to influence in any way any of the other participants» (Goffman, 1990, s. 26), er det mulig å trekke ut beskrivelser av Ochis dødsfall og konstruere en interaksjonsprosess. Dette kan gjøres med utgangspunkt i at individer som befinner seg i en interaksjonsprosess søker informasjon som kan hjelpe til med å definere situasjonen de befinner seg i. Da får vi mulighet til å undersøke hvilke signaler som produseres i narrativet om Ochis dødsfall.

Jeg avgrenser interaksjonsprosessen til Ochis ønske om å bryte med Aum, den karmiske renselsen og den asketiske praksisen han ble påtvunget og «inverted suspension» (Reader, 2000, s. 16). Videre er Ōuchis rolle som overvåker av praksisen, hennes tilkallelse av hjelp, måten de informerte andre medlemmer om hendelsen på, hvordan de kvittet seg med den døde kroppen, og hvordan de forsvarte dødsfallet, en del av interaksjonsprosessen.

8.4 Forklaringspotensial

Ved å konstruere en interaksjonsprosess på bakgrunn av dette narrative og undersøker hva signaliseringsteori og CREDs kan fortelle oss om samadhi i dette eksempelet, finner jeg flere momenter som gir forklaringspotensial. For det første forteller samadhi noe om Aums holdninger, tro og praksis. Det gir oss innsikt i Aums syn på transmigrasjon og karma, deres verdenssyn, deres asketiske praksis og Asaharas rolle som religiøs leder og guru. Sammen med dette finner vi også kjernen av deres tro og konsepter som *poa*, og deres forestillinger om den forestående krisen, Armageddon.

Dette narrative sier også noe om Asaharas rolle som religiøs leder og guru. «It was he who established Aum and its doctrines, produced the legitimations it used to underpin violence, and ordered his disciples to go out and kill or commit barbaric acts such as the punishment meted out on Ochi Naoki» (Reader, 2000, s. 21). Videre kan det fortelle noe om medlemmene da de støttet hans doktriner, utførte handlinger beordret av Asahara, og at de var villige til å behandle andre medlemmer slik de gjorde med Ochi. Medlemmene gjorde det også mulig for Asahara å være en religiøs leder ved å støtte ham og være dedikert til hans lære. «As the Ochi incident shows, it was through the activities of his followers and disciples that the seeds of violence inherent in Asahara's teachings were nurtured and blossomed» (Reader, 2000, s. 21). Det var Ōuchi som utførte den karmiske renselsen av Ochi, Ishii som kvittet seg med den døde kroppen og bortforklarte Ochis dødsfall til de andre. Og Jōyu som bidro med en forklaring som legitimerte drapet på Ochi, og heller snudde det til en meritterende handling. Alt dette viser hvor dedikerte Asaharas disipler var og hvor forpliktet de var til hans lære, og hvordan de handlet på vegne av Asahara, på tross av at det kunne koste dem livet eller livet til et annet medlem.

9. Diskusjon av forskningsresultater

Som nevnt innledningsvis er hensikten med denne masteroppgaven å undersøke hvilke forutsetninger som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs gjennom å besvare forskningsspørsmålet om hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi. Jeg vil argumentere for at denne tilnærmingen gir et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi på den ene side da det samsvarer med måten samadhi fremstilles gjennom kildematerialet, men at det på en annen viser en tvetydighet når det gjelder forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs. Jeg antar at denne tvetydigheten kan knyttes til at studiene gjort på signaliseringsteori og CREDs er lite tydelig i sine definisjoner, og at kildematerialet denne masteroppgaven bygger på, er begrenset.³³ Men det vil ikke si at denne tilnærmingen ikke har forklaringspotensial. I dette kapitlet gir jeg en oppsummering av funnene i denne masteroppgaven slik at jeg kan gi et tydelig svar på forskningsspørsmålet om hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi.

9.1 Hva kan kostelige- og ærlige signaler og CREDs fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi?

I denne masteroppgaven har det vært nødvendig med avgrensning av det teoretiske rammeverket slik at jeg kunne skape egne arbeidsdefinisjoner. Utgangspunktet for mine analyser startet med arbeidsdefinisjonen av et signal som er et uttrykk for enhver atferd og handling som kommuniserer informasjon om den som signaliserer, signalet i og av seg selv, eller om den ytre verden, og som har evne til å påvirke andre. Med tanke på at jeg ønsket å undersøke konseptualiseringen av samadhi i ulike narrative knyttet til samme grupper var det videre hensiktsmessig å avgrense narrativene slik at det var mulig å undersøke signalene som ble produsert. I tillegg til signalene som ble produsert har det vært hensiktsmessig å undersøke selve narrativene som signaler gjennom hvordan de blir fortalt eller fremført. Ved hjelp av Goffmans performance har jeg studert samadhi med utgangspunkt i interaksjonsprosesser som kommer fram av narrativene. Det vil si at jeg har tolket samadhi og fortellinger om samadhi som signaler da det uttrykker atferd og handling som kommuniserer informasjon om forpliktelse til gruppen, individet som gjennomfører og eller oppnår samadhi, forholdet mellom samadhi og den ytre verden, og hvilken påvirkningskraft det har på mottakere av signalet.

³³ Diskutert i kapittel to, s. 16

Denne tilnærmingen gir forklaringspotensial for forskningsspørsmålet om hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi. Analysene viser at disse signalene kommuniserer informasjon om hva samadhi er og hvordan det gjennomføres. Videre gir denne tilnærmingen generell informasjon om Aum som for eksempel Aums religiøse leder, Asahara, et utvalg medlemmer, Aums millenarisme og eklektisisme, deres verdenssyn, praksis og askese, og det forteller noe om forholdet mellom religion og vitenskap.

Kostelige signaler kjennetegnes av atferd og handling som innebærer kostnader for individer. På bakgrunn av de kostelige signalene som kommer til uttrykk gjennom narrativene presentert i de foregående kapitlene, er samadhi som en tidkrevende, farlig og risikofylt praksis. Selv om jeg i rammene av denne masteroppgaven ikke har kategorisert samadhi som et ritual, kan analysen av atferd og handlinger knyttes til Powers beskrivelser av ritualer som kostelige da de ofte innebærer betydelig investering av tid og energi, og kan risikere kroppslig skade (2016, s. 82). På bakgrunn av eksperimentene knyttet til samadhi får vi informasjon om at det er en tidkrevende praksis. Blant annet tilbrakte Maha Khema nærmere tjue timer i et lufttett kammer, og Asahara beskriver i detaljer hvordan han skal bygge opp sin fysiske form over tid slik at han er i stand til å gjennomføre et fremtidig forsøk på å oppnå samadhi.

Irons har gjennom sine studier kommet fram til at religiøs atferd i noen tilfeller kan fremstå som farlige og smertefulle prøvelser, hvilket også gjenspeiles i samadhi (1996a, 1996b og 1996c). Samadhi er en farlig og risikofylt praksis på bakgrunn av forhold som hjerte- og pustestans og død. Dette kommer særlig til uttrykk i narrativet om Maha Khema hvor vi blir presentert med vitenskapelige beviser for at Maha Khemas fysiske reaksjoner stoppet og at hun hadde respirasjonsstans. I narrativet om Asahara får vi kunnskap om konsekvensene av forsøk på å oppnå samadhi. Han har fått kroniske helseskader hvilket bekrefter min tolkning av samadhi som en farlig og risikofylt praksis. Tilfellet med Ochi bekrefter også kategoriseringen av samadhi som et kostelig signal da han mistet livet.

Ærlige signaler bekrefter kostelige signaler ved å tilføre de troverdighet, og i denne masteroppgaven er ærlige signaler avgrenset til fordelaktig atferd og handling for både den som signaliserer og den som observerer, og som forsterker de kostelige signalene ved å være vanskelig å forfalske. I narrativene om Asahara og Maha Khema tolker jeg atferden og handlingene som ærlige signaler da deres forsøk knyttet til samadhi fremstår fordelaktig både for dem og for mottakere av signalet. De skaper troverdighet ved at de gjennomfører samadhi. Troverdigheten forsterkes ved å undersøke effekten av signalet på tiltenkte mottakere som potensielle rekrutter til og medlemmer av Aum med tanke på det som presenteres som

vitenskapelig bevis. Det kan selvfølgelig stilles spørsmål ved de vitenskapelige bevisene som legges frem, men det er ikke poenget med denne masteroppgaven. Det som er av betydning, er at de ærlige signalene som kommer fram av narrativene passer med kategoriseringen. De ærlige signalene kommer blant annet til uttrykk ved at Asahara signaliserer at han er villig til å slite ut sin egen kropp for å hjelpe andre praktiserende og ved at Maha Khema hadde respirasjonsstans. De ærlige signalene har på den måte en form for signaleffekt. I tilfellet med Ochi er det vanskelig å vurdere dødsfallet som et ærlig signal da hans såkalte oppnåelse av samadhi ikke var en frivillig handling.

De kostelige- og ærlige signalene tillegges ytterligere troverdighet ved at Asahara og Maha Khema fremstår som kulturelle forbilder gjennom sine forsøk med samadhi. Dette kan beskrives med utgangspunkt i CREDs. CREDs kjennetegnes av atferd og handling som er kompatibel med det kulturelle forbildets bekjente meningssystem, og som ikke utføres med mindre modellen uttrykker noe annet. Jeg tolker det dit hvor både Asahara og Maha Khemas atferd og handling signaliserer CREDs ved at de utfører forsøk med samadhi som er konsekvent med den underliggende representasjonen av samadhi. Deres status, Asahara som religiøs leder og guru, og Maha Khema som et høyt rangert medlem, forsterker signaliseringen av CREDs mot tiltenkte mottakere da deres atferd og handlinger er kompatible med meningssystemet.

Videre kan konteksten narrative er produsert i styrke CREDs ved at magasinene er skrevet av og for medlemmer av Aum. Som nevnt er CREDs noe vi kan oppdage ved blant annet religiøse ledere som overfører sitt meningssystem til sine tilhengere.³⁴ Jeg vil argumenterer for at Maha Khema også passer denne beskrivelsen ved å fremstå som et kulturelt forbilde. Deres atferd og handling forteller noe om deres underliggende tro, og som kan påvirke medlemmer av Aum til å konsentrere sin praksis slik at de også kan oppnå samadhi. Dersom de andre medlemmer tror på betydningen av samadhi, vil de sannsynlig vise lignende atferd og handlinger. Konseptualiseringen av samadhi viser at denne meditative tilstanden har som hensikt å være en karmisk renselse slik at medlemmene kan redde fra en forestående krise. På den måte er Asahara og Maha Khemas CREDs en altruistisk handling som andre medlemmer kan bruke som forbilde.

Narrativet om Ochi bidrar til å styrke kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Det forteller noe om Asaharas rolle som religiøs leder, og om medlemmene som støtter hans doktriner og utførte handlinger beordret av ham. Tilfellet med Ochi viser hvor dedikerte enkelte disipler var og hvor forpliktet de var til hans lære. Selv om Ochis uttrykte atferd og handling

³⁴ Kapittel to, s. 14.

ikke kan vurderes da han ble påtvunget en praksis, forteller dette noe om hvilke signaler de involverte sender. Ōuchi som utførte den karmiske renselsen av Ochi hvilket kan tolkes som et kostelig signal da hun måtte ta seg tid til å overvåke Ochi og å tilkalle hjelp når han hadde sluttet å puste. Ishii som kvittet seg med den døde kroppen og bortforklarte Ochis dødsfall til de andre, fremstår som et ærlig signal da det er vanskelig å forfalske et dødsfall samt at det fremstår fordelaktig i denne konteksten.

Kostelige- og ærlige signaler og CREDs bidrar med generell informasjon om konseptualiseringen av samadhi, og Aum som religiøs gruppe. I *Monthly Truth*, nr. 5, sender Asahara et budskap til lekfolket i Aum som haster; «Attain enlightenment!» (1993, s. 2). Det henvises til at «enlightenment» er en forutsetning for frelse i en antatt forestående krise hvor mennesker skal bli utryddet, og at denne krisen kan unngås blant annet gjennom samadhi. Samadhi gjenspeiler Aums millenarisme gjennom tanken om at verden var i en kritisk periode som nærmet seg slutten på grunn av oppsamling av karma. Asahara predikerte at katastrofen kunne unnværes gjennom spirituelle handlinger, opplysning og hans lederskap, hvor samadhi er eksempel på spirituell handling. Asahara fremstår som et kulturelt forbilde som bekrefter kategoriseringen av Aum som new new religion som kjennetegnes av en karismatisk leder og hans evne til å veilede medlemmer mot opplysning. Som nevnt var Aum eklektisk av natur, og denne eklektisismen kommer til uttrykk gjennom samadhi og de ulike leksikalske betydningene som har konnotasjoner til både hinduisme og buddhisme.

Aums verdenssyn kommer til uttrykk gjennom avvisningen av materialisme til fordel for spirituell utvikling gjennom askese og meditasjon. Denne livsstilen knyttes til Aums forestillingen om at verden var syndig og full av lidelse. Dette understreker et viktig trekk ved Aum som innebærer å frigjøre seg selv fra lidelse gjennom spirituell praksis. I denne konteksten vil det si å trekke seg tilbake fra den materielle verden for å praktisere askese hvor samadhi er eksempel på asketisk praksis. Gjennom konseptualiseringen av samadhi får i også informasjon om Aums forståelse av transmigrasjon og gjenfødsel. Videre er samadhi et godt eksempel på forholdet mellom religion og vitenskap hvor samadhi blir omtalt som vitenskapelige eksperimenter med vitenskapelige resultater. Forholdet mellom religion og vitenskap som kommer til uttrykk gjennom konseptualiseringen av samadhi kan også bidra til forståelsen av hvorfor unge mennesker ble tiltrukket av Aum som religiøs bevegelse. Ifølge Reader var det avvisningen av materialisme til fordel for spirituell utvikling gjennom askese, yoga og meditasjon som tiltrakk mange unge mennesker (1996, s. 21). Konseptualiseringen av samadhi viser spirituell utvikling gjennom askese og meditasjon.

9.2 Forklaringspotensial

Forskningen som ligger til grunn for det teoretiske rammeverket enes om at signaliseringsteori skaper testbare hypoteser (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). Dette har vært tilfelle med denne masteroppgaven. Ved å undersøke hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi har vi fått tilgang til en hel del informasjon om samadhi som religiøst konsept og Aum som religiøs gruppe. Det vil si at denne tilnærmingen har forklaringspotensial av samadhi, men jeg vender stadig tilbake til spørsmålet om signaliseringsteori og CREDs har annet forklaringspotensial enn det som kommer fram av tidligere forskning og studier.

Dersom vi undersøker forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs er det to avgjørende forutsetninger; en avgrenset kontekst og et signal med meningsbærende funksjon. Disse forutsetningene som avgjørende for både beskrivelse av atferd og handlinger som kommer fram av ritualer, rituell praksis eller rituelle handlinger, og øvrig atferd og handlinger. Dersom man kan avgrense et signal som har en meningsbærende funksjon og som kommuniserer informasjon, er det mulig å anvende signaliseringsteori og CREDs. Spørsmålet er da om vi i prinsippet kan studere alt fra religiøse fenomener, religiøse praksiser til religiøse konsepter og så videre gjennom denne tilnærmingen. Jeg har tidligere argumentert for at jeg tolker forskning og studier gjort på signaliseringsteori og CREDs for å være lite tydelige i avgrensing av definisjoner.³⁵ Dette samsvarer ikke med tidligere forskning og studier som enes om at signaliseringsteori og CREDs skaper testbare hypoteser da det er en kompleksitet med denne tilnærmingen. På den ene side er det hensiktsmessig å avgrense tilnærmingen til hvert enkelt forskningsprosjekt ved å skape tydelige avgrensinger og arbeidsdefinisjoner, men på den annen side stiller jeg meg spørrende til hvilken grad denne avgrensingen kan avvike fra det opprinnelige teoretiske rammeverket.

Når det gjelder forklaringspotensialet av denne tilnærmingen til denne masteroppgaven vil jeg argumentere for at det har samme forklaringspotensial som vises gjennom tidligere forskning og studier. Forklaringsmodellene er tidligere brukt til å beskrive atferd og handlinger som kommer fram av ritualer, rituell praksis og rituelle handlinger, men det utfordrende å skulle skille atferd og handling som kommer fram av konseptualiseringen av samadhi fra dette, derav samme forklaringspotensial.

³⁵ Kapittel to, s. 16.

Det er knyttet en kompleksitet til denne masteroppgavens kildemateriale, og avgrensingen av samadhi som et signal. Jeg har avgrenset analysene til narrativer som kommer fram av ulike interne nyhetsmagasiner, *Mahayana News Letter* og *Monthly Truth*, og forelesninger gitt av Asahara. Dette er spennende narrativer som kommuniserer informasjon om konseptualiseringen av samadhi, men det å skulle analysere narrativene på en forskningsetisk måte kan være utfordrende. Narrativene er skrevet av og for medlemmer av Aum og forelesningene er direkte siteringer fra hans opprinnelige forelesninger. Informasjonen som kommer fram, er forbeholdt medlemmer av Aum og rettet mot potensielle rekrutter til Aum. Tekstene som forkynnende da de forsøker å formidle et budskap om at Aum er «the truth» og at et av nyhetsmagasinene er stemplet med «*sample prohibited to take out Aum*» (*Mahayana News Letter*, nr. 14, 1989). Min tolkning av materialet som forkynnende kan gjøre det vanskelig å ta de ut av sin opprinnelige kontekst for å analysere de ut fra kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Jeg har likevel hatt en analytisk distanse til materialet og latt konteksten det er produsert i styre analysene.

Presentasjonene av narrativene i denne masteroppgaven er basert på originalkilder og derfor enkelt å anvende, men det er mindre enkelt å vurdere atferd og handlinger som kommer fram av narrativene som kostelige- og ærlige signaler og CREDs. Spørsmålet er om det mine arbeidsdefinisjoner og vurderingskriterier som skaper denne kompleksiteten. Dette kan knyttes til de forutsetninger jeg mener ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs; avgrenset kontekst og et signal med meningsbærende funksjon. Ut fra dette kan jeg vurdere alt fra religiøse fenomener, religiøse praksiser til religiøse fenomener og så videre gjennom signaliseringsteori og CREDs. Jeg vil argumentere for at dette har å gjøre med avgrensingen av forskningsprosjektet og hvilken tilnærming man bruker. For meg fremstår det som et spørsmål om hva man ønsker å finne ut av, hvilke svar man ønsker å oppnå og hva man ønsker å vektlegge.

9.3 Plassering av forskningsresultater i et religionsvitenskapelig perspektiv

Gjennom analysene av konseptualiseringen av samadhi er det flere funn som stemmer med det teoretiske rammeverket denne masteroppgaven bygger på. Fra et kognitivt religionsvitenskapelig- og evolusjonært perspektiv er det klart at de kognitive læringsmekanismene ligger til grunn for tilegnelse av religiøs tro og verdier, og individers tilbøyelighet for å danne institusjoner og å utvikle samarbeid. På bakgrunn av dette antar jeg at det er de kognitive læringsmekanismene som har gjort det mulig for Aum å etablere seg som

religiøs bevegelse. Religionsvitenskapelige studier av signaliseringsteori viser at religioners primære funksjon er å fremme samarbeid, prososial atferd og tillit i religiøse grupper (Irons, 1996a, 1996b, 1996c, Sosis, 2006, 2005, 2003, 2000, Sosis og Bressler, 2003, Bulbulia og Sosis, 2011, Henrich, 2009, Shaver og Bulbulia, 2016). Ved å analysere kostelige- og ærlige signaler og CREDs som kommer til uttrykk gjennom konseptualiseringen av samadhi kan det tolkes dit hvor samadhi et religiøst konsept som fremmer samarbeid, prososial atferd og tillit. Denne tilnærmingen viser videre at samadhi kommuniserer forpliktelse til andre medlemmer av Aum. Dette bekrefter en felles antagelse signaliseringsteori og CREDs går ut fra, om at «religions serve to communicate commitments to other members of one's society» (Irons, 1996c, s. 1). Spørsmålet er om dette resultatet er enestående for signaliseringsteori og CREDs.

Flere forskere har lagt merke til likheten mellom Irons antagelse og teorien til den franske sosiologen Émile Durkheim (Henrich, 2009, Sosis, 2005, Bulbulia og Sosis, 2011). Irons er klar over dette selv og argumenterer for at antagelsen om at religion kommuniserer forpliktelse til andre medlemmer av ens samfunn er nært knyttet til Durkheims syn om at «religion affirms a person's place in a society and enhances a feeling of community and confidence» (Irons, 1996c, s. 11). Sosis argumenterer for at Irons teori, til forskjell fra Durkheims, er hvorfor dette skjer, han gir altså en evolusjonær forklaring på hvorfor religion fremmer prososial atferd og fremmer religiøst motivert samarbeid (2003, s. 92 og 93). Jeg er til dels enig i dette argumentet, men stiller spørsmål ved om Irons og Durkheim egentlig viser det samme, sagt på to forskjellige måter.

9.4 Avsluttende refleksjoner

Tematikken for denne masteroppgaven har vært signaliseringsteori og CREDs hvor signaliseringsteori har vært avgrenset til kostelige- og ærlige signaler. Disse forklaringsmodellene har jeg anvendt på kontekstualiseringen av samadhi slik det framkommer av et utvalg narrativer. Forskningsspørsmålet har vært hva kostelige- og ærlige signaler og CREDs kan fortelle oss om konseptualiseringen av samadhi. For å besvare dette forskningsspørsmålet har jeg anvendt egne arbeidsdefinisjoner og avgrensinger for å undersøke hvilke narrativer som representerer samadhi, hvordan samadhi konseptualiseres i de enkelte narrativene og hvordan samadhi kan legitimere drap. For å oppsummere forskningsresultatene har jeg kommet fram til at forskningsspørsmålet kan besvares med at samadhi er en tidkrevende, farlig og risikofylt praksis. Videre har de ulike konseptualiseringene av samadhi kommunisert informasjon om Aum som religiøs bevegelse, Aums religiøse leder, Asahara, et utvalg medlemmer, Aums millenarisme og eklektisisme, deres verdenssyn, praksis og askese, og forholdet mellom religion og vitenskap.

Hensikten med denne masteroppgaven har vært å undersøke om forutsetningene som ligger til grunn for signaliseringsteori og CREDs kunne gi et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi. I rammene av denne masteroppgaven vil jeg argumentere for at denne tilnærmingen har gitt et representativt bilde av konseptualiseringen av samadhi slik det framkommer av materialet som er benyttet. Jeg vil konkludere med at signaliseringsteori og CREDs har forklaringspotensial i min masteroppgave. Forutsetningene som ligger til grunn for et slikt forskningsprosjekt, slik jeg tolker det, er en avgrenset kontekst og et signal med en meningsbærende funksjon. Jeg har allerede stilt spørsmål ved disse forutsetningene da jeg har kommet fram til at man i prinsippet kan studere alt fra religiøse fenomener, religiøse praksiser til religiøse konsepter gjennom en slik tilnærming. Det hadde vært interessant å undersøke hva som ikke kan kategoriseres som et signal, og hva det har å si for forklaringspotensialet av signaliseringsteori og CREDs. Videre ville det vært interessant å gå i dybden på hva som skiller denne teoretiske tilnærmingen fra andre religionsvitenskapelige tilnærminger.

10. Litteraturliste

- Asahara, S. 1991. *Tathagata Abhidhamma, The Ever-Winning Law of the True Victors, Book 1, The Reality of the Universe*. Oversatt av Aum Translation Committee. Aum Publishing Co., Ltd, Japan.
- Asahara, S. 1992a. *Tathagata Abhidhamma, The Ever-Winning Law of the True Victors, Book 2, The Salvation of the True Victors*. Oversatt av Aum Translation Committee. Aum Publishing Co., Ltd, Japan.
- Asahara, S. 1992b. «The most effective and easy-to-understand system of practice», *Monthly Truth*, nr. 3, november, s. 22-28.
- Asahara, S. 1992c. «The Mahayana and Hinayana Ways to Attain Enlightenment», *Monthly Truth*, nr. 2, november, s. 4-10.
- Aukland, K. 2016. «The Scientizaion and Academization of Jainism», *Journal of the American Academy of Religion*, 84, nr. 2, s. 192-233.
- Baffeli, E. 2016. *Media and New Religions in Japan*. Routledge, New York.
- Bowker, J. 1999. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press, New York.
- Boyer, P. 2002. *Religion Explained*. Vintage Books, London.
- Bulbulia, J. og Sosis, R. 2011. «Signalling theory and the evolution of religious cooperation», *Religion: Thematic Section - Evolutionary Approaches to the Study of Religion*, 41, nr. 3, s. 363-388.
- Cavalli-Sforza, L. L. og Feldman, M. W. 1981. *Cultural Transmission and Evolution: a quantitative approach*. Princeton University Press, New Jersey.
- Cohen, E. mfl. 2008. «Common Criticisms of the Cognitive Science of Religion – Answered» i *The CSSR bulletin*, 37, nr. 4, s. 112-115.
- Darwin, C. 2019. *The Origin of Spieces*. Vintage, UK.
- Davidsson B. A. 2012. «Interviewing», i Stausberg, M. og Engler, S. (red.) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Routledge, London, s. 310-322.
- Davie, G. og Wyatt, D. 2011. «Document Analysis», i Stausberg, M. og Engler, S. (red) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. Routledge, London og New York, s. 151-160.

- Donald, M. og Andreassen, L. 2007. «Consciousness and Governance: From embodiment to enculturation – an interview» i *Cognitive Semiotics*, 0, s. 68-83.
- Flood, G. 1999. *Beyond Phenomenology*. Continuum, London.
- Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Pantheon Books, New York.
- Frank, R. H. 1988. *Passions Within Reason*. Cornell University, USA.
- Geertz, A. W. 1999. «Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion», *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 25, s. 445-475.
- Geertz, A. W. 2004. «Cognitive Approaches to the Study of Religion» i Antes, P., Geertz, A. W. og Warne, R. R. (red.) *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Walter de Gruyter, Berlin, s. 347-399.
- Geertz, A. W. 2011. «Religious Narrative, Cognition and Culture: Approaches and Definitions», i Geertz, A. W. og Jensen, J. S. (red) *Religious Narrative, Cognition and Culture*. Routledge, London, s. 9-30.
- Gilhus, I. S. 2011. «Hermeneutics», i Stausberg, M. og Engler, S. (red) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. Routledge, London og New York, s. 276-284.
- Goffman, E. 1990, *The presentation of self in everyday life*. Penguin books, London.
- Haga, M. og Kisala, R. J. 1995. «Editors' Introduction: The New Age in Japan», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, nr. 3/4, s. 235–247.
- Henrich, J. 2009. «The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution», *Evolution and Human Behavior*, 30, nr. 4, s. 244-260.
- Irons, W. 1996a. «Morality, religion, and human evolution» i Richardson, W. M. og Wildman, W. J. (red) *Religion and Science*. Routledge, London og New York, s. 375-399.
- Irons, W. 1996b. *Religion as a hard-to-fake sign of commitment*. Tilgjengelig fra: https://www.researchgate.net/publication/247385891_Religion_as_a_hard-to-fake_sign_of_commitment.
- Irons, W. 1996c. «In our own self image», *Skeptic*, 4, nr. 2.
- Kaplan David E. og Marshall, A. 1996. *Dommedagssekten*. (Mogan, Svein O., Lindh, K. og Poulsson, Poul H., overs.) Hjemmets Bokforlag, Oslo.
- Kværne, P. og Vogt, K. 2002. *Religionsleksikon*. Cappelen akademisk forlag, Oslo.
- Lawson, T. E. 2000. «Towards a Cognitive Science of Religion», *Numen*, 47, nr. 3, s. 338 -349.

- Lincoln, B. 2000. «Theses on Method» i Jensen, T. og Rothstein, M. (red) *Secular theories on religion: current perspectives*. Museum Tusulanum Press, København, s. 117-121.
- Mahayana News Letter* 1989. nr. 13, september.
- Mahayana News Letter* 1989. nr. 14, oktober.
- Martin, Luther H. og Wiebe, D. 2017. *Religion Explained*, Bloomsbury Academic, New York.
- Merriam-Webster dictionary, 2002. Merriam-Webster, Incorporated. Springfield.
- Mesoudi, A. 2011. *Cultural Evolution*. The University of Chicago Press, Chicago og London.
- Mikiso, H. 1992. *Modern Japan: a historical survey*. Westview press, USA.
- Mills, S. 2004. *Discourse* [Ebok]. Routledge, New York og London. Tilgjengelig fra: www.akademika.no.
- Monthly Truth* 1992. nr. 2, oktober.
- Monthly Truth* 1992. nr. 3, november.
- Monthly Truth* 1993. nr. 5, januar.
- Norenzayan, A. 2013. *Big Gods*. Princeton University Press, New Jersey og Oxford.
- Olsen, Torjer A. 2011. «Diskursanalyse i religionsvitenskapen» i Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red) *Metode i religionsvitenskap*. Pax forlag, Oslo, s. 51-72.
- Power, Elanor A. 2016. «Discerning devotion: Testing the signaling theory of religion», *Evolution and Human Behavior*, 38, nr. 1, s. 82-92.
- Pyysiäinen, I. og Hauser, M. 2010. «The origins of religion: evolved adaption or by-product?», *Trends in Cognitive Sciences*, 14, nr. 3, s. 104-109.
- Reader, I. 2000. *Religious Violence in Contemporary Japan, The Case of Aum Shinrikyo*. University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Reader, I. 2016. «Religion and Violence» i Hiroko, K., Partridge, C. og Woodhead, L. (red.) *Religions in the Modern World*. Routledge, London/New York, s. 473-492.
- Reader, I. 1996. *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyo's Path to Violence*, NIAS Press, København.
- Repp, M. 2010. «When Science Fiction Becomes Science Fact. The Role of Science, Sciencefiction, and Technology in Aum Shinrikyo» i James, R. L. og Hammer, O. (red.) *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Brill, Leiden/Boston, s. 185-204.
- Rydving, H. 2008. «A Western Folk Category in Mind?», *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 44, nr. 1, s. 73-100.
- Shaver, J. og Bulbulia, J. A. 2016. «Signaling Theory and Religion» i Clements, Kasumi N. (red.) *Religion: Mental Religion*. Macmillian Reference, USA, s. 101-117.

- Shimazono, S. 1995. «In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, nr. 3/4, s. 388–415.
- Shimazono, S. 2001. «The Evolution of Aum Shinrikyō as a Religious Movement» i Kisala R. J. og Mullins, M. R. (red.) *Religion and Social Crisis in Japan, Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. Palgrave, New York, s. 19-21.
- Shimazono, S. 2004. *From Salvation to Spirituality*. Trans Pacific Press, Melbourne.
- Smith, John M. og Harper, D. 2003. *Animal Signals*. Oxford University Press, New York.
- Sosis, R. 2000. «Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities», *Cross-Cultural Research*, 34, nr. 1, s. 70-87.
- Sosis, R. 2003. «Why aren't we all hutterites? Costly Signaling Theory and Religious Behavior», *Human Nature*, 14, nr. 2, s. 91-127.
- Sosis, R. og Bressler, E. R. 2003. «Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion», *Cross-Cultural Research*, 37, nr. 2, s. 211-239.
- Sosis, R. 2005. «Does Religion Promote Trust? The Role of Signaling, Reputation, and Punishment», *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1, nr 7, s. 1-31.
- Stausberg, M. 2009. *Contemporary Theories of Religion*. Routledge, London og New York.
- Szocik, K. 2018. Adaptationist Accounts Can Tell Us More About Religion Than Cognitive Accounts Can i Van Eyghen, H., Peels, R. og Van Den Brink, G. (red.) *New Developments in the Cognitive Science of Religion*. Springer International Publishing, Sveits, s. 93 – 108.
- Sørensen, J. 2008. «Cognition and Religious Phenomena – A Response to Håkan Rydving», *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 44, nr. 1, s. 111-122.
- Tremlin, T. 2006. *Minds and Gods*. Oxford University Press, New York.
- Vagle, W., Sandvik, M. og Svennevig, J. 1993. *Tekst og kontekst: en innføring i tekstlingvistikk og pragmatikk*. Cappelen, Oslo.
- VandenBos, Gary R. 2007. *APA dictionary of psychology*. American Psychological Association, Washington D.C.
- White, C. 2018. What Does the Cognitive Science of Religion Explain? i Van Eyghen, H., Peels, R. og Van Den Brink, G. (red.) *New Developments in the Cognitive Science of Religion*. Springer International Publishing, Sveits, s. 35 – 50.
- Whitehouse, H. 2008, Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution, i Bulbulia, J. A, Sosis, R., Harris, E., Genet, R., Genet, C. og Wyman, K. (red.) *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Collins Foundation Press, California, s. 31 – 41.