



UiO • Universitetet i Oslo

‘METAFYSISKE OPPRØRERE’

Om rus, religion og revolt i norsk motkulturpresse, 1968 – 1974.

Ada Lønne Emberland

Masteroppgave i religionsvitenskap – REL 4991

60 studiepoeng. Veileder Anne Stensvold.

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet

Våren 2022



Sammendrag

Denne oppgaven undersøker hvordan åndelig søken kombinert med forsvar for bruken av psykedeliske rusmidler forenes med et antiautoritært opprør i den norske motkulturen i perioden 1968 til 1974. Med miljøet rundt Hjelms gate 3 i Oslo som utgangspunkt, og en diskursanalytisk tilnærming, undersøker jeg et utvalg motkulturelle undergrunnsaviser for å avdekke hvordan et bestemt virkelighetssyn trer frem og åpner for en slik kombinasjon av rus, religion og revolt. For å forstå denne kombinasjonen, bruker jeg religionsvitenskapelige begreper som selv-religion, perennialisme og holisme, samt teoriene om det kultiske miljø (Campbell) og den psykedeliske okkultur (Partridge).

Abstract

This master thesis seeks to explore how a spiritual seeker-mentality and the defence of the use of psychedelic drugs is combined with an anti-authoritarian revolt within the Norwegian counterculture in the period from 1968 to around 1974. With the environment around Hjelms gate 3 in Oslo as a focus point, and a discourse analytical approach to various countercultural underground newspapers, I seek to understand certain how a certain view of reality emerges and opens up for such a combination of drugs, religion and rebellion. To understand this combination, I employ certain concepts from the science of religion, such as self-religion, perennialism and holism, as well as theories of the cultic milieu (Campbell) and the psychedelic occulture (Partridge).

INNHold

Sammendrag	2
FORORD	5
1. INNLEDNING	6
2. TIDLIGERE FORSKNING OG MINE PERSPEKTIVER	8
Både «heads» og «fists»	10
Psykedelika som inngangsport	11
Oppgavens formål og disposisjon	12
3. METODE OG KILDER	14
Metodisk tilnærming	14
Valg av tidsperiode	15
Materialet	15
De første undergrunnsavisene, fra <i>Vibra</i> til <i>Gateavisa</i>	16
Intervjuer som sekundærkilde	19
4. BEGREPER OG ANALYTISKE PERSPEKTIVER	21
Motkultur	21
Okkultisme og esoterisme	22
Perennialisme, monisme, holisme og «selv-religion»	24
Anarkismen	25
Det kultisk miljø og den psykedelisk okkultur	28
5. DEN INTERNASJONALE BAKGRUNNEN	33
Ungdomsopprøret	33
1967 «The summer of love» og hippie-opprøret	33
Rus og mystisk erfaring: Fra Aldous Huxley til Timothy Leary	34
1968: Studentopprør og den nye venstresiden	39
Revolusjon i Vannmannens tidsalder	40
6. NORGE OG MOTKULTUREN	42

Fra rockere til mods.....	42
Slottsparken, rus og utopi.....	44
Reaksjoner på den ungdommelige motkulturen.....	46
Slottsparken-miljøet: ideologi eller sosial fremmedgjøring?.....	50
7. RUSDEBATTEN I NORSK UNDERGRUNNS- OG MOTKULTUPRESSE.....	53
Arbeidskollektivet i Hjelmsgate 3 blir etablert	53
Vibra – den psykedeliske rusens eksistensielle anarkisme.....	53
Poesi & Revolte – ikke maskingeværer men LSD.....	57
Rusdebatten i <i>Gateavis</i>	61
Anarkisme med «glasur av mystikk, hasj og Woodstock» - radikal kritikk motkulturen	66
Samfunnsmessig og individuell frikjøring	70
8. ÅNDELIGE STRØMNINGER I NORSK MOTKULTUR.....	72
«Metafysiske opprørere».....	72
Vestlig esoterisme og okkultisme i norsk motkultur	74
Teosofien – sannheten er høyere enn religion	75
Jiddu Krishnamurti og Vimala Thakar – sannheten er et veiløst landskap	78
Antroposofien – en livnær utopi.....	80
Makrobiotikk som kosmologi og kosthold.....	85
Astrologi og forventningen om en ny tidsalder.....	87
Nypaganisme og Wicca	89
Nysjamanismen og Carlos Castaneda	92
9. AVSLUTTENDE BETRÅKTNINGER OG KONKLUSJONER	96
Motkulturen som kultisk miljø.....	96
Hovedtrekk ved den psykedeliske okkulturen og dens åndelighet	96
Rus og revolusjon.....	98
KILDER OG LITTERATUR	100

FORORD

Først vil jeg rette en stor takk til min veileder Anne Stensvold for gode råd og tilbakemeldinger, og ikke minst for dine oppmuntrende ord og tro på dette prosjektet selv når det har gått en stund mellom de gangene jeg har gitt lyd fra meg.

Videre vil jeg takke Audun Engh og Jan Bojer Vindheim for informative og spennende samtaler om miljøet dere begge har preget og vært en del av, og ikke minst takke for deres skriftlige bidrag som holder minnet om motkulturen vedlike. Jeg vil også takke religionsviter Asbjørn Dyrendahl for råd og for å ha satt meg på spor av relevant litteratur.

En stor takk til Osloforskning for stipend og tilliten til mitt prosjekt. Jeg håper med dette at jeg kan bidra med nye perspektiver på en spennende del av Oslos kultur- og religionshistorie.

Takk til min onkel Eystein for tilbakemelding og inspirerende interesse for prosjektet mitt.

Jeg vil takke mamma, Katinka, for korrekturlesning, for oppmuntring og støtte gjennom hele prosjektet, særlig den siste tiden hvor oppmuntring har vært helt nødvendig, og for å ha fått okkupere ditt hjemmekontor dag og natt.

Ikke minst vil jeg takke pappa, Terje, som har vært en viktig støttespiller og som har hjulpet meg å finne kilder denne oppgaven ikke ville eksistert uten. Takk for dine faglig innspill, råd og tilbakemeldinger, og for perspektiver fra din tid i motkulturen som en mildt sagt ikke fullt så åndelig søkende anarkist.

Jeg vil også takke mine medstudenter for mange gode stunder og samtaler gjennom hele studieløpet

Til slutt vil jeg rette en stor takk til min kjæreste Oliver for oppmuntring og moralsk støtte, og for din beundringsverdige tålmodighet med en litt distré masterstudent.

Ada Lønne Emberland,

Hosle, 28.05.2022.

1. INNLEDNING

I Hjelms gate på Majorstua i Oslo står et fredet rødt trehus. Det gamle bygget var opprinnelig brukt som garveri, men da virksomheten ble nedlagt ble det stående tomt og etter hvert overtatt av Oslo kommune. Året 1968 ble imidlertid starten på en ny tid for det den gang over 100 år gamle huset. Da ble det stilt til disposisjon for en gruppe som ønsket å etablere et permanent senter der for opposisjonelle kunstnere (Bojer Vindheim, 2020, s. 9).

Dette opprinnelige prosjektet om et kunstnerkollektiv ble ikke realisert, men litt etter litt ble Hjelms gate 3 senter for en rekke alternative prosjekter som kan knyttes til det motkulturelle ungdomsopprøret på slutten av 1960-tallet og begynnelsen av 1970-tallet. Av disse kan blant annet nevnes et spisested for makrobiotisk mat, bokhandelen «Dalis bart», samt redaksjonslokaler for nyetablerte motkulturelle forlag og undergrunnsaviser. (Bojer Vindheim, 2020, s. 9). Den lengstlevende og mest kjente av publikasjonene er *Gateavisa*, som fortsatt utgis i dag, 52 år senere. I 1970 ble det etablert et arbeidskollektiv med tilknytning til Hjelms gate og et bokkollektiv på Nesodden, med felles økonomi og allmøter der beslutninger angående arbeidskollektivet ble tatt. Arbeidskollektivet varte i streng forstand kun ett år, men navnet fortsatte som betegnelsen på den løst sammensatte organisasjonen med ansvar for leie og fremleie av lokalene i Hjelms gate 3, der skiftende grupper, virksomheter og publikasjoner holdt til – og fortsatt holder til. (Bojer Vindheim, 2020, s. 11). Disse alternative prosjektene knyttet til Hjelms gate 3 representerte ulike sider ved ungdomsopprøret slik det kom til uttrykk i Norge, og som dette huset ble det viktigste, men slett ikke eneste, senter for.

Snart blomstret denne motkulturbevegelsen og engasjerte tusenvis av ungdom landet over. På det meste ble det utgitt flere hundre publikasjoner – aviser, tidsskifter, diktsamlinger, skjønnlitterære bøker og politiske pamfletter – på en rekke nystartede motkulturelle forlag. Her debuterte noen av dagens mest kjente norske forfattere, som Lars Saabye Christensen, Ingvar Ambjørnsen, Tor Ulven og Nils Fredrik Dahl. Det store omfanget fremkommer tydelig i Jan Bruusgaard og Jon Tore Halvorsens bibliografi (1981) over blader og aviser innen motkulturen og den nye venstresiden i Norge mellom 1969 og 1980. Med et tillegg om plateutgivelser, kassetter og tegneserier fyller den 145 sider, hvorav motkulturpublikasjonene utgjør hoveddelen. I tillegg inspirerte motkulturbevegelsen til opprettelsen av landbrukskollektiver og ulike andre tiltak som var ment å utgjøre kimen til et nytt samfunn. Motkulturen var dermed en ganske omfattende og sammensatt bevegelse i Norge på 1970-tallet.

Som vi skal se, har den likevel fått liten forskningsmessig oppmerksomhet. Jeg ønsker med min oppgave å bidra til en fordypet kunnskap om de ideene som preget denne vitale, sammensatte og spennende bevegelsen i dens tidlige periode.

2. TIDLIGERE FORSKNING OG MINE PERSPEKTIVER

Internasjonalt er det blitt forsket på og skrevet mye om ungdomsopprøret, hippiebevegelsen og motkulturen på 1960 og 1970-tallet. I denne oppgaven vil jeg støtte meg på både klassiske studier av blant andre Roszak (1969) og Campbell (1972), men også nye bidrag fra Partridge (2018) og Davis (2021). Denne forskningen vil gi meg viktige redskaper til også å analysere motkulturen i Norge. Denne er det imidlertid forsket langt mindre på.

Det norske ungdomsopprøret eller «1968-fenomenet» i Norge har vært gjenstand for forskning fra mange hold. Fokus har imidlertid ofte vært rettet mot den politiske bevegelsen som i løpet av 1970-årene skapte seg et slags hegemoni på venstresiden, nemlig ml-bevegelsen, representert ved SUF (ml) og senere AKP (ml) og dens mange frontorganisasjoner. Her skal bare nevnes historikeren Jon Rognlien og Nik Brandals omfattende *Den store ml-boka. Norsk maoisme sett nedenfra* (2009), som baserer seg på en rekke intervjuer med tidligere medlemmer. Utover dette har også de rettighetsbevegelsene som oppstod i denne perioden, som kvinne- og homo-bevegelsen, fått en del forskningsmessig og journalistisk oppmerksomhet.

Dette er også tendensen i den seneste forskningsmessige behandlingen av motkulturen i antologien *Arven etter 1968*. Dette er en tverrfaglig analyse av 1968-opprøret både i Norge og internasjonalt med fokus på virkningene av opprøret på senere politikk, kultur og religion. Gjennom bidrag fra ulike forskere reflekterer boken på mange måter status innen forskningen. Dermed er det også svært talende at den norske motkulturen i denne perioden ikke blir viet mye plass, men bare nevnes som en impuls i utviklingen av nyreligiositeten (Dørum et al., 2021, s. 287-288). Her følger religionshistoriker Anne Kalvig tendensen innen religionsvitenskapen internasjonalt, hvor motkulturen nevnes som viktig i utformingen av den senere New Age-bevegelsens religiøse grunnlag. (Løøv, 2017).

Oppsummert kan man si, at med tanke på hvor sterk og mangfoldig motkulturen i Norge var, har den som selvstendig politisk og kulturell bevegelse fått lite forskningsmessig oppmerksomhet.

Et viktig unntak er Nora Ahlbergs religionsvitenskapelige doktorgradsavhandling fra 1980 *Religiøs motkultur i Norge 1967-1978*. Denne baserer seg blant annet på intervjuer med to informanter gjort i 1979 og en behandling av et stort materiale fra den motkulturelle undergrunnspressen. Denne avhandlingen er både rik på informasjon og teoretiske perspektiver, og vil være viktig også i min behandling av fenomenet. Som religionsviter er Ahlbergs fokus rettet

spesielt mot de religiøse aspektene ved motkulturen, og særlig utviklingstrekk som peker i retning av den nyreligiøse bølgen som kom til å bli kalt New Age. Når Ahlberg behandler relasjonen mellom motkulturens religiøse og politiske sider, er dette primært knyttet til perioden etter 1975 og etableringen av *Vannbæreren* og Regnbueforlaget. I avhandlingen ser Ahlberg på den åndelig orienterte motkulturens utvikling gjennom tre faser: Den motkulturelle fasen fra 1967 til 1970, preget av et press fra storsamfunnet, negativt utadrettet protestholdning og en gruppedannelse innad. Den marginale fasen fra 1970 til 1974, preget av en positiv indreorientering, nyreligiøs entusiasme og splittelse innad. Den alternative fasen, som startet i 1975 og ikke var avsluttet fem år senere, preget av en reintegrering av de motkulturelle religiøse elementene i storsamfunnet (Ahlberg, 1980, s. 8-12). Jeg har hentet mange viktige perspektiver fra denne avhandlingen. Utviklingen hun beskriver har blant annet vært utslagsgivende for tidsavgrensningen i min oppgave, som starter i det hun omtaler som den motkulturelle fasen og slutter like før den alternative fasen. Jeg vil imidlertid fokusere på perioden mellom 1968 og 1974 og hente inn andre religionsvitenskapelige teorier i analysen.

Et senere bidrag til forskningen, som mer behandler de sosiale og politiske aspektene, er Ketil Blom Haugstulens masteroppgave i historie fra 2009: «*Samfunnet er et rotteteir*»: *Det motkulturelle arbeidskollektivet i Hjelms gate 3*. Han baserer seg på intervjuer med medlemmer av det opprinnelige arbeidskollektivet i Hjelms gate 3 i perioden 1970-71 og søker å avdekke hvordan «hjelmsgatekollektivistenes motkulturelle verdier og ideologier ble testet ut i den daglige virksomheten i kollektivet» (Haugstulen, 2009, s. 10). Selv om oppgaven gir mye informasjon om denne tidlige perioden og de idéstrømningene som gjorde seg gjeldende i miljøet den gang, har Haugstulens oppgave en snevrere tidsavgrensning og et mer nedenfra- og aktørorientert perspektiv enn jeg vil benytte meg av.

Utover denne forskningen, har bidrag til kunnskapen om den norske motkulturen i stor grad kommet fra de som selv var deltakere i den. Et første bidrag her var Eivind Reinertsens bok *Reise uten ankomst. Undergrunns-kulturen i vår tid* fra 1976. Han har her interessant informasjon om blant annet miljøet i Slottsparken, forholdet mellom rus, mystikk og østlig religion, samt en del observasjoner om indre motsetninger innen motkulturen. Senere skriver Reinertsen også kapittelet «Ungdomsopprøret- drøm og lengsel» i verket *Norges kulturhistorie*, bind 3, fra 1981 (s. 216 – 230).

I 2020 kunne *Gateavisa* feire 50-års jubileum og markerte dette med utgivelsen av *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986* som altså tar for seg avisens første 17 år. Her innledes boken med bidrag fra en rekke personer som var aktive i det motkulturelle miljøet i disse årene som forteller

om sine erfaringer og minner fra den tiden. Bidragene er først og fremst personlige, men inneholder enkelte steder også mer allmenne teoretiske refleksjoner.

Både «heads» og «fists»

Motkulturen var et utslag av den omfattende politiske radikalismen som kan knyttes til ungdomsopprøret som startet på slutten av 1960-tallet. Når dette opprøret nevnes, er det gjerne to bilder som danner seg på netthinnen: På den ene siden, den venstreradikale studenten som veiver med knyttneven under demonstrasjon mot Vietnamkrigen eller forholdene på universitetet. På den andre siden, hippien som innhyllet i hasjrøyk sitter i en storbypark eller et naturnært kollektiv med fingrene løftet i et v-tegen for indre fred og kjærlighet. Disse figurene knyttes til det som oppfattes som to separate og motstridende tendenser innenfor ungdomsopprøret: På den ene siden denne generasjonens venstreradikalisme, ofte knyttet til studentopprøret i 1968, som ville ha en sosialistisk revolusjon for å kvitte seg med det kapitalistiske samfunnet og, på den andre siden, den nyåndelige «hippiebølgen» som søkte mer innover i retning av alternativer til den vestlige sivilisasjonens verdensbilde, moral og levesett – der sistnevnte sterkest knyttes til begrepet motkultur (Løøv, 2010, s. 3). På engelsk brukes gjerne uttrykket «fists» om de venstreradikale som gjennom aktiv politisk deltakelse forsøkte å forandre det sosiale og politiske systemet, mens «heads» betegner de som «vendte revolusjonen innover» og søkte å forandre verden ved først å forandre sitt indre (Standish, 2006, s. 8). Dette skarpe skillet opprettholdes gjerne i journalistiske fremstillinger, som i Eva Bratholm og Joar Hoel Larsens bok *1968: Da kjærligheten blomstret og verden sto i brann* (2018) hvor «hippiene» blir fremstilt som selvsentrerte og uansvarlige hedonister:

De tok alle avstand fra foreldregenerasjonens levesett og samfunnets verdier, men der radikale studenter ville endre systemet, ga hippiene faen. De avviste systemet og brydde seg ikke om hva andre gjorde. De ville være i fred og leve ut sine egne lyster. Hva «streitingene» rundt dem drev på med, var ikke deres problem. Studentopprørerne tok ansvar for fremtiden, mens hippiene fraskrev seg denslags. (Bratholm & Larsen, 2018, s. 240-241).

Som jeg senere vil vise, har forskningen på ungdomsopprøret og motkulturen, internasjonalt og i Norge, nyansert dette skarpe, ofte parodisk forenklete, skillet. Allerede Yingers påpekte at hans inndelinger av ulike orienteringer innen motkulturen bare var idealtypiske og ikke beskrev strengt adskilte grupper, men ulike tendenser som kunne blandes og kombineres. Også Margrethe Løøv poengterer i sin masteroppgave om meditasjonsorganisasjonen Acems utvikling, at de to tilnærmingene må forstås som tendenser som ikke nødvendigvis står i

motsetning til hverandre siden mange forente en åndelig søken med politisk aktivisme. (Løøv, 2010, s. 30). Riktignok kan det gi mening å snakke om to tendenser som hadde noe ulikt opphav, men det er samtidig klart at disse raskt og ofte ble blandet sammen og kombinert. Noe uoverstigelig forskjell på «heads» og «fists» var det altså ikke, og mange må sies å representere begge deler.

Dermed er det ikke sagt at alle, eller de fleste, innen norsk motkultur var åndelig orientert. Ved siden av de spirituelle søkende fantes det også en rasjonalistisk og ateistisk tendens, noe jeg kommer tilbake til ved beskrivelsen av anarkismen. Det er verd å merke seg at Hedningsamfunnet, som organiserte ateistiske religionskritikere, delvis hadde sitt opphav i miljøet på Hjelms gate (Se Gran, 2020).

Aktivitetene og interesseområdene som arbeidskollektivet i Hjelms gate 3 og deres publikasjoner avspeiler, er nettopp et eksempel på en slik kombinasjon. I huset drev man en rekke alternative prosjekter av både politisk, åndelig og kunstnerisk karakter. Utvalget i husets første bokhandel, med både anarkistisk, okkult og østlig-religiøs litteratur, gjenspeiler også denne interessen for både innovervendt metafysikk og utovervendt politisk aktivisme. I de motkulturelle avisene som *Gateavisa* kommer dette enda tydeligere til syne, der stoff om anarkisme, husokkupasjoner, studentopprør og frigjøringsbevegelser i den tredje verden står side om side med artikler om astrologi, meditasjon og okkultisme. Dette betyr selvsagt ikke at alle som leste eller bidro i *Gateavisa* var både anarkister og åndelig-orienterte. Diskusjon i spaltene med til dels steile fronter viser dette tydelig. Motkulturen var likevel sammensatt av både politiske og religiøse elementer der *noen* tok til orde for at dette i virkeligheten var to sider av samme sak.

Psykedelika som inngangsport

I oppgaven vil synet på psykedeliske rusmidler stå særlig sentralt og bli viet mye plass. Dette er ikke tilfeldig. Det er et gjennomgående tema i de motkulturelle publikasjonene i perioden 1968 til 1974. Forsvaret for psykedelika, som den hentet fra den amerikanske hippiebevegelsen, var da også et av den tidlige norske motkulturens viktigste kjennetegn.

Det at de var positive til bruk av psykedelika og cannabis var også det aspektet ved motkulturen som vakte mest oppsikt og flest reaksjoner både fra storsamfunnet og myndighetene, men også fra deler av venstresiden. I Nora Ahlbergs avhandling poengterer hun at, sett utenfra, var motkulturen først og fremst forstått som en stoffkultur (Ahlberg, 1980, s. 25). Den er derfor særlig egnet til å belyse hvordan samfunnet omkring betraktet motkulturen.

Jeg vil hevde at det nettopp er synet på psykedeliske stoffer som veien til religiøs-mystisk erkjennelse som i stor grad formet den åndelig-orienterte virkelighetsoppfatningen i deler av motkulturen. Her foregår det selvsagt en vekselvirkning: På den enes siden har man allerede en virkelighetsoppfatning som kan legitimere rusmidler som vei til åndelig innsikt. På den andre siden skaper ruserfaringen opplevelser som oppfattes å bekrefte et slikt åndelig virkelighetsbilde. Ved å se på hvordan dette tema diskuteres, og hvordan det i sin tur knyttes til et politisk opprør, vil jeg hevde at det gir et innblikk i det som kjennetegner motkulturens åndelige interesser.

Idéene rundt psykedeliske stoffers religiøs-mystiske og politiske potensialer har ikke oppstått i et vakuum, men er noe som dukker opp, formidles og får innflytelse innenfor rammene av det Christopher Partridge kalles *den psykedelisk okkultur*, et begrep jeg vil forklare nærmere senere. Jeg vil argumentere for at denne psykedeliske okkulturen er viktig for å forstå de åndelige idéene som preget den norske motkulturen.

Oppgavens formål og disposisjon

I denne oppgaven vil jeg altså studere den motkulturelle pressen i Norge i perioden fra 1968 til 1974, for å avdekke og beskrive den åndelig-orienterte delen av motkulturens tankegods. Målet er å avdekke:

1. Hvordan tankene om psykedeliske ruserfaringer og ulike spirituelle og esoteriske idéer og presenteres og diskuteres i den norske motkulturelle pressen.
2. Deretter å søke, gjennom bruk av ulike religionsvitenskaplige begreper og teoretiske perspektiver, å avdekke noen felles grunnleggende trekk ved virkelighetsoppfatningen og synet på religion og spiritualitet ideer som denne diskursen reflekterer.
3. Et gjennomgående tema er også å avdekke hvordan man argumenterer for at et positivt syn på psykedelisk rus og spirituelle og esoteriske ideer kan forenes med det venstreradikale, som oftest anarkistiske, politiske opprøret som medlemmene av dette miljøet også var tilhengere av. Kort sagt, hva som gjorde at man på samme tid kunne være både «heads» og «fists».

Etter innledningsvis å ha presentert de teoretiske perspektivene, gitt en kort oversikt over den internasjonale og norske konteksten rundt ungdomsopprøret og noen av dens, i min sammenheng, viktigste ideologer, vil oppgaven ha to hoveddeler. 1. En gjennomgang av forholdet til rus i den tidlige motkulturelle pressen. 2. En gjennomgang av de spirituelle ideene som preget den norske motkulturen. Avslutningsvis vil jeg forsøke å oppsummere noen av mine funn og

hvordan disse kan belyses gjennom noen begreper og ideologianalytiske og sosiologiske perspektiver hentet fra religionsvitenskapen.

3. METODE OG KILDER

Metodisk tilnærming

Mitt fokus vil altså være på å se hvordan det motkulturelle miljøet diskuterte forholdet mellom rus, religion og politisk opprør i sine publikasjoner og hvilken virkelighetsoppfatning disse tekstene avdekker eller er med på å skape. Her vil jeg bruke en diskursanalytisk tilnærming. Diskursbegrepet er tøyelig, men enkelt forklart handler det om «måten å snakke på» om ulike emner. Diskursbegrepet knytter seg samtidig til en tilhørighet til bestemte sosiale sammenhenger. Det handler om hvordan man snakker om bestemte emner innenfor et bestemt miljø. (Kraft & Natvig, 2018, s. 53). Disse diskursene blir imidlertid ikke bare produsert innenfor slike miljøer, men har også «tilbakevirkende kraft i den forstand at de bidrar til å skape eller konstruere virkeligheten gjennom sine representasjoner». (Kraft & Natvig, 2018, s. 55)

Mitt materiale omfatter tekster som rommer flere stemmer og tankesett som til dels står i motsetning og kontrast til hverandre. Dette samsvarer med Kraft og Natvigs definisjon av flerstemmighet innenfor diskurser: «Flerstemmighet innebærer at den diskursanalytiske forskerens utgangspunkt er et samfunn, en gruppe, en religion eller en religiøs tradisjon alltid taler med flere stemmer» (Kraft & Natvig, 2018, s. 60). Likevel befinner disse diskursene seg innenfor én felles motkulturell diskurs.

Med dette som utgangspunkt, vil jeg ha mulighet til å utforske miljøet og dets publikasjoner som et samlet fenomen, som en gruppe som deler en rekke felles holdninger og synspunkter som kommer til uttrykk i diskursen, men som samtidig er preget av så sterkt mangfold av meninger at det ikke snakker med «enhetlig stemme». Dermed kan jeg både diskutere det motkulturelle miljøet som én felles diskurs og samtidig avdekke variasjonene og uenighetene innenfor dette tekstmaterialets diskurs når det gjelder rus, åndelighet og politisk opprør.

Andre former for teori brukes ofte som et supplement til diskursanalysen. For å søke å forstå den motkulturelle diskursen om psykedelisk rus, spiritualitet, okkultisme og anarkisme og andre former for politisk tenkning, vil jeg, som jeg vil komme tilbake til, bruke noen ideologi-analytiske og sosiologiske begreper hentet fra religionsvitenskapen som jeg mener kan kaste lys over den tilsynelatende kaotiske blandingen som den motkulturelle diskursen er preget av. Derfor vil min analyse ikke være strengt knyttet til én metodisk-analytisk tilnærming, men bruke ulike religionsvitenskapelige perspektiver.

Valg av tidsperiode

Siden et av poengene i denne oppgaven er å vise at grensene mellom interessen for psykedelisk rus, ulike mystiske og spirituelle ideer og politisk aktivisme i motkulturens første periode er langt mer flytende enn senere fremstillinger vil ha det til, vil min undersøkelse starte i året 1968, da den første av slike publikasjoner, *Vibra*, så dagens lys. Sluttpunktet er ikke like åpenbart, siden motkulturen, med *Gateavisa* som fremste talerør, var et vitalt fenomen i resten av tiåret.

I 1975 skriver Jon Pedersen i tidsskiftet *Dikt & Datt* at motkulturen nå har forfalt, blant annet takket være et dalende politisk engasjement og indre motsetninger: «Anarkistene hetset jordbruksfolk, poesifriks mot tegneseriefantaster, marxist-leninister mot de fleste og antroposofers sa klart at de hadde sympati for alle ektefølte meninger» (*Dikt & Datt*, nr. 1-2, 1976). En av forklaringene de gir er at det opprinnelige miljøet på Hjelms gate, med Jan Bojer i spissen, i 1974 hadde flyttet virksomheten til Karlsøy i Troms der han etablerte tidsskiftet *Vannbæreren* og Regnbueforlaget. Noe er det nok i denne observasjonen. Med denne flyttingen er det i hvert fall klart at den spirituelt og samtidig politisk orienterte motkulturen skilte seg noe ut fra hovedstrømmen. Også Nora Ahlberg setter 1974 som et slik betydningsfullt punkt i utviklingen. I sin avhandling poengterer hun at motkulturen utover på 1970-tallet utviklet seg på en måte som førte til at *Gateavisa* plasserte seg på sidelinjen i forhold til den religiøse eller metafysiske strømmingen. Denne ble derimot videreført av *Vannbæreren* (Ahlberg, 1980, s.73). Derfor er året 1974 også et naturlig slutt punkt for den perioden jeg vil studere.

Materialet

Begrepet «undergrunnspressen» i tilknytning til ungdomsopprøret på 1960- og -70-tallet sikter til floraen av uavhengige, alternative og motkulturelle aviser, tidsskrifter og tegneserier som oppsto i perioden fra slutten av 1960-tallet og frem til 1980-tallet. Mens slike publikasjoner allerede fra midten av 1960-tallet var etablert som en viktig del av ungdomsopprøret i USA og deler av Europa, var det først omkring 1968 og 1969 at det skjedde noe på dette området her i landet. (Reinertsen, 1976, s. 192).

Det er disse tidlige publikasjonene som vil være hovedkilder i min oppgave. Jeg velger å bruke begrepet «motkulturelle publikasjoner», fremfor «undergrunnspressen» om dem. En av årsakene til dette er at de utfra egen oppfatning var talerør for en bevegelse som de selv kalte «motkulturell». Jeg vil bruke flere slike publikasjoner, men legge hovedvekten på det som kan kalles den norske motkulturens publisistiske flaggskip: *Gateavisa* utgitt fra 1970 av en redaksjon med tilhold i Arbeidskollektivet Hjelms gate 3.

Perioden jeg retter fokus mot, fra 1968 til 1974, begynner imidlertid før *Gateavis* utkom med sitt første nummer. Derfor vil også en del av mitt hovedmateriale være *Gateavis*s forløpere *Vibra* (1968) og *Kim* (1969) som begge kun utkom med ett nummer hver, samt avisen *Poesi & Revolte*, også utgitt med bare ett nummer på Blindern våren 1969.

Jeg vil noen steder også henvise til det motkulturelle tidsskriftet *Vannbærer*. Dette kom imidlertid med første nummer i 1974, og, som jeg allerede har nevnt, markerer både ved utgivelsestidspunktet og tidsskriftets redaksjonelle profil et naturlig slutt punkt for perioden jeg tar for meg.

Jeg vil også trekke inn andre motkulturelle publikasjoner fra perioden for å belyse hvordan ulike sider ved motkulturen forstås og diskuteres innenfra. Alle disse publikasjonene må ansees som en del av det samme løst sammensatte fellesskapet og tilhører den samme overordnede diskursen. Dette styrkes også av at ingen i det motkulturelle miljøet påberopte seg copyright og at mye stoff ble utvekslet mellom publikasjonene.

Utover dette, vil jeg til en viss grad også benytte meg av andre publikasjoner, som bøker, tidsskrifter og tidens dagspresse, for å vise hvordan ungdomsopprøret og motkulturen ble oppfattet utenfra, fra storsamfunnets representanter.

De første undergrunnsavisene, fra *Vibra* til *Gateavis*

I Jan Bojer Vindheims artikkel «Brennpunkt Hjelmsgate – noen radikale understrømninger» (2020), beskriver han Hjelmsgate 3 som senter for en rekke alternative motkulturelle prosjekter på begynnelsen av 1970-tallet. Blant disse var de ulike motkulturelle undergrunnsavisene som brukte huset som redaksjonslokale. Av dem er *Gateavis* den mest kjente som også har hatt bredest distribusjon og lengst levetid.

Før *Gateavis*s utkom med første nummer i 1970, var det imidlertid allerede utkommet et par blader med utgangspunkt i Hjelmsgate 3 som formidlet opprørske idéer innen kunst, kultur, livsstil og antiautoritær, motkulturell tenkning. (Vindheim, 2020, s. 11).

Den publikasjonen som trolig kan regnes som Norges første undergrunnsavis hadde også tilknytning til Hjelmsgate 3. Redaksjonen i *Vibra* etablerte seg allerede i 1968, med Jostein Eivind Rasmussen som redaktør, støttet av et redaksjonskollektiv på ytterligere fem personer. Avisen utkom bare i ett nummer, og etterlot seg et tomrom som snart skulle fylles av en ny avis.

Poesi & Revolte, utkom med første og eneste nummer våren 1969 med Frank Tore Nilsen som

redaktør. Avisen hadde imidlertid ikke tilhold på Hjelms gate, men på Blindern. Med sin profesjonelle og dagsavislignende layout skilte den seg ut fra både *Vibra* og de senere motkulturelle publikasjonene. *Poesi & Revolte* henvendte seg nok også til en litt eldre lesergruppe av studenter og hadde journalistisk og redaksjonelt en litt mer «voksen» profil, selv om den så avgjort betraktet seg som det nye organet for den «psykedeliske revolusjon». En av de påtenkte redaksjonsmedarbeiderne her var Rolf Gudevold, som også hadde tilhørt redaksjonskollektivet i *Vibra*.

På dette tidspunktet var Iben Hjort og Øystein Holter, begge elever på Forsøksgymnaset i Oslo, allerede i gang med å utgi de første numre av *PH-avisa* («ph» for «phantasi»). Her reflekterte profilen den sammensatte elevmassen på skolen, noe som blant annet gjorde at den ga spalteplass til både marxist-leninister og motkulturelle anarkister. I spaltene forsøkte man også å fremstille det som om det ikke eksisterte noen virkelig motsetning mellom ml-ere og det de kalte «undergrunnsfolk», men en slags arbeidsdeling: «Marxist-leninistene går inn i samfunnet og avslører det, og undergrunnen danner et livsmønster som ikke det øvrige samfunnet kan ta opp i seg» (*PH*, nr. 2, 1970). Fra tredje nummer flyttet redaksjonen til Hjelms gate 3, og etter å ha utgitt ytterligere ett nummer, ble avisen omdøpt til *Kimen*, med det tidligere navnet *PH* i parentes, og med «Arbeidskollektivet Hjelms gate 3» som kollektiv redaktør. *Kimen* utkom kun med ett nummer. Etter dette brøt det ut interne diskusjoner om avisens redaksjonelle linje, mellom de ml-orienterte redaksjonsmedlemmene og de mer anarkistisk, motkulturelle og hippie-orienterte. Den alliansen avisen skulle være et konkret uttrykk for brøt sammen. Dermed stoppet det redaksjonelle arbeidet opp.

I frustrasjon over dette tok to av arbeidskollektivets aktivister, Iben Hjort og Jan Bojer (senere Bojer Vindheim), vinteren 1970 initiativ til å etablere *Gateavisa*. Første nummer, under tittelen *Oslo Gateavis*, besto av to A4 sider med informasjon om tomme hus som kunne okkuperes (Vindheim, 2020, s. 11), men snart ble medlemmene i Hjelms gates arbeidskollektiv engasjert i arbeidet med å utgi et nytt nummer som kom på nyåret i 1971. Denne gang het publikasjonen bare *Gateavisa* for lettere å kunne spre avisen over hele landet.

Jan Bojer Vindheim var den drivende kraften ved *Gateavisas* tilblivelse og i avisens første år. Sommeren 1971 forlot han imidlertid arbeidskollektivet og Oslo. Først dro han til Sauherad, deretter til Farsund, der det fantes et miljø for jordbrukskollektiver, og til slutt øya Karlsøy i Troms der det også var et «et mangfoldig kollektivmiljø» (Bojer Vindheim, 2020, s. 10). På Karlsøy startet han tidsskriftet *Vannbæreren, tidsskrift for kulturelle hildringer* og etablerte forlaget Regnbuetrykk. Første nummer utkom i 1974, og siste i 1978. I Bruusgaard og

Halvorsens bibliografi heter det om *Vannbæreren* at den «rapporterer om alternative livsstiler i Norden og andre steder» og at «religiøse og politiske erfaringer drøftes side om side med rockeplater og moderne romaner» (Bruusgaard & Halvorsen, 1981, s. 94).

Likhetene mellom *Gateavisa* og *Vannbæreren* er mange, og begge speiler de sammenfiltrede politiske og spirituelle strømningene innen motkulturen. Likevel er *Vannbæreren* noe nytt, siden den i enda større grad enn *Gateavisa* er preget av interessen for nyreligiøse strømninger, okkultisme og østlige religiøse tradisjoner. Dermed er *Vannbæreren* den publikasjonen som ikke bare peker fremover mot den senere New Age-bevegelsen, men på mange måter kan sies å representere broen mellom denne og motkulturen.

I Oslo fortsatte imidlertid et redaksjonskollektiv i Hjelmsgate 3, med blant andre Audun Engh som sentralt medlem, å utgi *Gateavisa*.

I den innledende artikkelen i boken *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986* forteller Audun Engh og Ulrik Hegnar, et annet sentralt medlem av redaksjonskollektivet, at det i løpet av året 1971 utkom seks numre av *Gateavisa*. Og flere knyttet seg til redaksjonen, både fra hippiemiljøet og den gryende anarkistiske bevegelsen på Blindern (Engh & Hegnar, 2020, s. 5).

Gateavisa ble etter hvert solgt og lest over hele landet og inspirerte også til opprettelsen av andre større og mindre motkulturelle publikasjoner landet rundt. «En periode lot det til å være gateaviser i hver eneste bygd med et minimum av selvrespekt,» skriver Bojer Vindheim (Bojer Vindheim, 2020, s. 11). I 1972 ble det gjort et forsøk på å samordne alle disse trykksakene, og det ble opprettet en paraplyorganisasjon med navnet Muldvarpkretsen, som omfattet et titalls publikasjoner av varierende karakter, heriblant *Værk*, *Byavisa*, *Dikt og Datt*, *Tun*, *Ett Blad*, *Magasinfrosk* og *Vannbæreren*.

Ikke desto mindre var *Gateavisas* landets fremste motkulturelle organ. Både i opplag, distribusjon og levetid, er den uten sidestykke i den motkulturelle bladfloraen. I Bruusgaard & Halvorsen bibliografi over norske motkulturelle og venstreorienterte publikasjoner fra perioden heter det: «Motkulturens største suksess eller venstresidas Donald. Med et opplag på 12-16000 rekker det ut til flere folk enn alle de andre motkulturelle bladene til sammen» (Bruusgaard & Halvorsen, 1981, s. 31). Videre beskrives innholdet i *Gateavisa* slik:

Avisa bekjenner seg til en diffus form for anarkisme, men den redaksjonelle linja er å ikke ha noen linje. Resultatet er en mengde sprikende artikler som slår i alle retninger og som gjerne kan motsi hverandre. De bringer alt fra skjønnlitterære bidrag til teoretiske artikler. Innholdet bærer preg av tilfeldigheter, men tar gjerne opp et tema i flere artikler, som f.eks musikk, pornografi, anarkisme, dataevolusjonen og politiet. Avisa har alltid lagt stor vekt på å ha en bra layout, og *Gateavisas* layout har preget en stor del av de andre bladene

innenfor motkulturen og venstresida (Bruusgaard & Halvorsen, 1981, s. 31).

I *Alt mulig fra Gateavisen* er det også listet opp en rekke av avisens hjertesaker og tilbakevendende temaer, blant dem anarkisme, kjønn og seksualitet, økologi, rus, aktivisme og direkte aksjoner og, ikke minst, okkultisme og religion (Engh & Hegnar, 2020, s. 7).

Mangfoldet av til dels motstridende emner reflekterer at *Gateavisens* innhold ikke var dirigert av en eksplisitt felles ideologisk-politisk redaksjonell plattform. Så vel artiklenes tematikk som forfatternes politiske, filosofiske og religiøse oppfatninger varierte. Den tolerante redaksjonelle linjen kan tilskrives miljøets anarkistiske grunnholdninger. Som Engh og Hegnar skriver, opererte redaksjonen uten sjefsredaktør i «god anarkistisk ånd». Redaksjonen var også åpen for selvrekuttering der man på eget initiativ kunne stille opp på de ukentlige møtene og ta del i arbeidet og øve innflytelse på den uformelle beslutningsprosessen. Mangelen på hierarki kunne føre til langvarige diskusjoner om hva som skulle trykkes. Man forsøkte å løse dette problemet ved å innføre det man kalte «den omvendte vetoretten». Dersom ett redaksjonsmedlem insisterte på at en artikkel skulle være med, ble den publisert, selv hvis alle andre mislikte budskapet (Engh & Hegnar, 2020, s. 5).

Selv om *Gateavisen* var en nyskaping i Norge, representerte den i internasjonal sammenheng intet nytt. Avisen var inspirert av de mange undergrunnsavisene som oppsto i Europa og USA på 60-tallet, og i arbeidskollektivet abonnerte man på mange av dem (Engh & Hegnar, 2020, s. 6). Redaksjonsmedlemmene så derfor sitt prosjekt som en del av en større internasjonal motkulturell bevegelse og knyttet seg tidlig til internasjonale nettverket av undergrunnsaviser Alternative Press Syndicate. Et medlemskap der innebar at man var pålagt å sende sine utgivelser til de andre medlemmene, samt at alle fritt kunne bruke hverandres artikler og illustrasjoner (Engh & Hegnar, 2020, s. 6). Et slikt prinsipp gjaldt også i stor grad *Gateavisens* forhold til de andre motkulturelle publikasjonene som oppsto i Norge, der man også fraskrev seg åndsverksrettigheter og tillot andre å fritt trykke avisens artikler og illustrasjoner (Engh & Hegnar, 2020, s. 7).

Intervjuer som sekundærkilde

I forbindelse med arbeidet med denne oppgaven har jeg gjort to kvalitative semi-strukturerte intervjuer med Audun Engh og Jan Bojer Vindheim, som begge var sentrale personer i motkulturen og miljøet rundt Hjelms gate 3 og *Gateavisen*. Disse intervjuene har jeg brukt for å orientere meg i temaet, men intervjuene i seg selv vil ikke bli brukt som kilder i denne

oppgaven. Hensikten med dem var først og fremst å danne meg et overblikk over feltet jeg tar for meg, og til det har de fungert godt.

Videre har både Engh og Bojer Vindheim bidratt til historieskrivingen om miljøet i ettertid, og når jeg referer til dem, er dette som skriftlige kilder. Med hensyn til mengden skriftlige primærkilder, har disse av tidsmessige grunner blitt prioritert fremfor muntlige kilder. Denne oppgaven bygger dermed primært på de motkulturelle publikasjonene som kilde.

I tillegg har jeg brukt to publiserte intervjuer med Terje Nypan og Kaj Skagen som begge ble gjort i forbindelse med et prosjekt om motkultur av norsk organisasjon for muntlig historie *Memoar*.

4. BEGREPER OG ANALYTISKE PERSPEKTIVER

I min beskrivelse og i min analyse av materialet, vil jeg benytte meg av en rekke begreper, både av rent beskrivende og mer analytisk art. Jeg vil her kort definere noen av de viktigste.

Motkultur

Motkultur kan defineres som en kultur eller kulturell bevegelse som gjennom sine verdier og handlinger representerer noe annerledes fra og ofte i opposisjon til den dominerende kulturen flertallet eller de ved makten støtter opp om. (Tjernshaugen, 2022). Slik sett kan begrepet også brukes om andre opposisjonelle kulturer enn de jeg skal behandle. Det kan nevnes at begrepet «motkultur» ikke utelukkende brukes når det er snakk om den spesifikke motkulturen jeg tar for meg i denne oppgaven. I norsk politisk historie forbindes begrepet også blant annet med lekmannsbevegelsen, avholdsbevegelsen og målbevegelsen på 1800 og tidlig 1900-tall. (Tjernshaugen, 2022).

Begrepet *contra-culture* (kontra-kultur) oppsto derimot i direkte forbindelse med analyser av det bohemske trekkene ved tidens ungdomskultur, og ble først lansert i 1960 av sosiologen Milton Yinger. Her betoner han slike kulturers konfliktfylte forhold og opposisjon til den etablerte kulturen og forslår dette som en egen subkulturell kategori. Begrepet subkultur kan defineres som en delkultur eller undergruppe av den dominerende kulturen. (Gundersen, 2019). Kontrakulturen kan både forstås som en egen subkulturell kategori, slik Yinger deler det inn, men kan også være som subkulturens motsetning i kraft av at den ikke på samme måte som subkulturer lar seg integrere i den dominerende kulturen.

Studentopprøret og hippie-bevegelsen på slutten av 1960-tallet var nettopp et eksempel på en slik kontrakultur Yinger beskrev, selv om hans begrep *contra-culture* etter hvert ble erstattet med *counterculture*, først lansert i historikeren Theodors Roszaks *The Making of a Counterculture* (1969). Her argumenterer Roszak for at denne voksende gruppen unge mennesker representerer en motkultur som avviser den teknologisk, rasjonelle oppfatning som kjennetegner kulturen i den industrialiserte Vesten og søker å erstatte dette med et humanistisk, religiøs-mystisk alternativ. (Countercultures, u.å.).

For å belyse ulike måter denne ungdommelige motkulturen opererte på, inndelte Yinger den senere i tre idealtyper; 1. en radikal-aktivistisk motkultur, 2. en kommunitaristisk-utopistisk motkultur og 3. mystisk motkultur. Her kjennetegnes radikal-aktivistisk motkultur ved å være

sterkt involvert i den dominerende kulturen med det formål å endre den. Deltakere i en kommunitaristisk-utopistisk motkultur kjennetegnes ved at man trekker seg ut av den dominerende kulturen og isolerer seg i et parallell-samfunn grunnlagt på egne verdier. Deltakere i den mystiske motkulturen vender sin sannhetssøken inn mot eget indre der deres bevissthet blir arena for realisering av deres motkulturelle verdier. (*Countercultures*, u.å.).

I senere fremstillinger av motkulturen på 1960- og 70-tallet har det, som nevnt, vært en tendens til å skille skarpt mellom disse ulike retningene ungdomsopprøret kunne ta. Yingers tre idealtyper tar ikke sikte på å beskrive uavhengige grupper, men snarere å belyse ulike tendenser som gjerne blandes og kombineres. Dette poenget er lurt å ha i tankene når jeg senere vil beskrive den norske motkulturen, særlig i den tidlige perioden. Her blir nettopp et hovedpoeng at den har elementer av alle tre tendenser.

Når jeg bruker motkulturbegrepet, sikter jeg imidlertid til den delen av ungdomsopprøret på 1960- og -70-tallet som også referer til seg selv som motkulturen, selv om begrepet sjelden blir tydelig definert. Mest ble det forstått i opposisjon til den borgerlige «finkulturen», styrt at «et eddiksurt gammelt kritikerlaug som har monopol på å klappe hverandre på ryggen», men også til «den radikale kulturen» som vil ensrette de kulturelle aktivitetene i forhold til sin politiske linje. «Den eneste sanne kulturen er den som springer ut av menneskene indre liv, og ikke kan dirigeres hverken av finkulturelle eller paternalistiske regler,» skrives det i *Gateavisa*. (*Gateavisa*, nr. 2, 1973, s. 2)

Økkultisme og esoterisme

Tidlig i *Gateavisas* historie dukker det opp ulike henvisninger til økkulte og esoteriske ideer. Mest uførlig blir de behandlet i «Saggitarius» (Jan Bojer Vindheim), en firedelt artikkelserie om økkultismens historie (*Gateavisa*, nr. 1, 2, 4, 5, 1973). Begrepene økkultisme og esoterisme brukes gjerne også om hverandre. Hvordan kan de skilles fra hverandre?

Ordet økkultisme kommer av det latinske *occultus* som betyr «skjult», og kan betegnes som «vitenskap om det skjulte». (Winje, 2005). Kjennetegnende for økkultisme er troen på at det finnes et dypere, åndelig og skjult virkelighet som kan nås ved en særlig innsikt og ved hjelp av ulike teknikker. Som Gilhus og Mikaelsson poengterer i *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, er det økkulte et flerdimensjonalt og vanskelig avgrensbart fenomen som omfatter blant annet spiritisme, hekseri, satanisme, rituell magi, mytologiske lærer, astrologi og annen divinasjon, utenomsanselig persepsjon, UFO-tro og interesser for ulike overnaturlige fenomener. (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 37). Det økkulte regnes ofte som noe

som ikke hører til offisiell religion, altså forestillinger som lever på siden av og gjerne i konflikt med etablerte dogmer og læresetninger. (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 37). En grunntanke i de mange okkulte retningene er at universet utgjør en helhet hvor alle enkeltdelene virker inn på hverandre slik at makrokosmos (stjerne, planeter, hele den ytre verden) virker inn på mikrokosmos (mennesket og dets sjel). Slik er for eksempel astrologien et okkult system, fordi den er en lære om og teknikk for å forstå planetene og stjernenes, makrokosmos, innvirkning på mennesket sjelelige egenskaper og liv, mikrokosmos. (Winje, 2022). Okkultisme omfatter altså et bredt spekter av forestillinger og praksiser som har til felles at de posisjonerer seg utenfor etablerte religiøse dogmer og læresetninger, at de forfekter en skjult visdom om verden og mennesket og at de bruker ulike teknikker for både å nå innsikt om universets skjulte krefter, og ulike teknikker for å bruke og å påvirke disse.

Ekspert på vestlig esoterisme den franske germanisten Antoin Faivre gjør et skille mellom okkultisme og esoterisme, der esoterisme forstås som det teoretiske, kunnskapsmessige aspektet ved dette idékomplekset, mens okkultisme referer til teknikker og prosedyrer som er begrunnet i en slik esoterisk lære. (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 38). Ordet «esoterisme» kommer av det greske ordet «eso» som kan oversettes til «det indre», mens dens motsetning «eksoterisme» kan oversettes til det «ytre». Esoterisme kan i tråd med dette forstås som skjult visdom forfektet av grupper der kun noen få innvidde har tilgang til deres læresystemer. Denne skjulte visdommen kommer ofte til uttrykk i bilder eller koder som kun kan forstås av de innvidde. (Kværne, 2021). Den nye interessen for okkult og esoterisk lære som dukket opp på 1800-tallet, og senere i motkulturen på 1960- og 70-tallet, representerer en utvikling til dels bort fra vektleggingen av at kunnskapen var skjult og eksklusiv mot en forståelse av det esoteriske som noe ethvert menneske potensielt kunne få tilgang til. Innvielsen i denne esoteriske kunnskapen behøver ikke nås via læremestre og hemmelige ritualer, men kan snarere forstås som en personlig opplevelse av en forhøyet bevissthetstilstand der kunnskapen åpenbarer seg i ens eget indre. (Arlebrand, 1993, s. 29) Senere vil vi se at denne tilnærmingen til esoterisk kunnskapstilegnelse blant annet er kjennetegnene for religiøse tolkninger av ruserfaringer innen motkulturen.

Det finnes naturligvis ulike tilnærminger til å forstå hva denne kunnskapen er i de mange forskjellige esoteriske retningene og læresystemene, men det synes å være en tendens i alle til å søke etter den samme indre kjerne av visdom i ulike lærer og religiøse systemer. (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 41). Denne forståelsen av religiøs innsikt er grunnlaget for *perennialisme*.

Perennialisme, monisme, holisme og «selv-religion»

Perennialisme, monisme, holisme og selvreligion er viktige begreper for å forstå både de åndelige strømningene som deltakere i motkulturen fattet interesse for, for å analysere hvordan ruserfaringer ble tolket i religiøs retning og for å forstå hva som ligger til grunn når deltakere i motkulturen kombinerer et åndelig virkelighetssyn med et antiautoritært politisk opprør.

Perennialisme er forestillingen om at alle religiøse tradisjoner utgår fra samme universelle sannhet, og at dette viser seg i felles religiøse, særlig mystiske opplevelser, som antas dypest sett å være de samme på tvers av religiøse tradisjoner. (Draper, 2020, s. 1). Den religiøse mystiske erfaringen dreier seg om en opplevelse av å bli forent med Gud (*unio mystica*), eller tilværelsens dypeste, innerste virkelighet. (Kværne & Hansen, 2019). Denne opplevelsen av enhet med det hellige, enten dette forstås som en guddom, som naturen eller bare den innerste virkeligheten, kan betegnes som *monistisk* som i denne sammenheng betyr at alt som fremstår som adskilt i virkeligheten er del av den samme metafysiske grunnprinsipp som alt springer ut fra. Selvet forstås ikke lenger som separat fra det hellige, men som en uatskillelig del av samme enhet. (Partridge, 2018, s. 17-18). Denne religiøse opplevelsen av monistisk enhet med den innerste virkelighet, er et grunnleggende prinsipp innen perennialismen. Den britiske forfatteren Aldous Huxley har spilt en stor rolle i å formidle og popularisere perennialisme som filosofisk og religiøs forestilling gjennom sine bøker. (Draper, 2020, s. 1). Dette vil jeg komme tilbake til senere fordi det har stor betydning for den åndelig-orienterte motkulturen.

Monismen kan forstås i sammenheng med begrepet *holisme* som betyr *hel* eller *fullstendig*. Holisme innebærer forestillingen om at alt i tilværelsen utgjør en helhet og at hver enkelt del ikke kan forstås uavhengig av helheten. (Winje, 2021). I *New Age Religion and Western Culture: Western Esotericism in the Mirror of Secular Thought* peker kulturhistoriker Wouter Hanegraaff på det han mener representerer fire grunntyper av holisme som har sitt utgangspunkt i ulike teorier eller fremstillinger av hva denne helheten kan sies å være. (Hanegraaff, 1998, s. 120). En grunntype baserer seg på en forståelse av universet som utgått eller emanert fra én grunnleggende kilde, en annen fokuserer på universelle nettverk og forbindelser, en tredje forholder seg til samspillet mellom komplementære polariteter som for eksempel forestillingen om Yin og Yang er uttrykk for, og en fjerde operer med analogier mellom hele tilværelsen og organismer. (Kraft, 2011, s. 41). Hanegraaff poengterer at holisme ikke er en klart avgrenset teori, men heller at dens mange uttrykk representerer en felles opposisjon innen New Age-strømninger mot det som oppfattes som ikke-holistiske virkelighetssyn. Dualismen mellom skaper og skapelse, mellom Gud, natur og menneske, mellom menneske og naturen og mellom

ånd og materie utfordres av et holistisk syn og holismen foreslås som alternativ til disse. Ofte anses holismen også som et alternativ til vitenskapelig reduksjonistisk metode der komplekse systemer forklares ved å redusere det til dets elementære bestanddeler. (Hanegraaff, 1998, s. 119).

«Demokratiseringen» som skjedde innenfor moderne esoterisme medførte at hvert enkelt menneskes indre verden kan være inngangsport til esoterisk innsikt. Dette er et sentralt trekk ved religiøsitet som preget motkulturen. Her ble ytre institusjoner, hierarkier og ledere i stor grad satt til side og individet gjort til religiøs autoritet. I forskning på New Age og nyreligiøsitet står begrepet om *selv-religion* sentralt. Motkulturen regnes som en forløper for New Age-bevegelsen og foregriper naturlig nok mange av de samme tendensene man kan finne igjen senere i denne bevegelsen. Dermed er også selv-religion et begrep som kan beskrive religiøsitet innen motkulturen.

Begrepet *selv-religion* ble først lansert av Paul Heelas i 1996 med *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. I praksis betyr selv-religion, eller selv-spiritualitet, nettopp at selvet står i sentrum for den religiøse virksomheten og at selvet sakraliseres. Mennesket er sin egen frelser og bærer av alle egenskaper som trengs for å oppnå dette. Likevel går denne forståelsen ofte hånd i hånd med en vektlegging av selvutvikling. Dette henger gjerne sammen med en forståelse av at selvet som inndelt i to eller flere nivåer. Man har det lavere selvet, også ofte forstått som *egoet*, som kan forstås som den alminnelige hverdagsbevisstheten, som preges og formes av kulturelle og sosiale omstendigheter. I tillegg finnes det et *høyere selv*, et egentligere selv, der denne forbindelsen med det hellige eksisterer. Ofte anses kontakt mellom disse nivåene som blokkert, og dermed blir målet med selvutvikling nettopp å bygge en bro mellom det kulturelt og sosialt betingede egoet og det evige, hellige selvet. (Kraft, 2011, s. 45). Som vi har sett i perennialismen, holismen og monismen forstås dette selvet å være en del av, eller ett med, virkelighetens grunnleggende prinsipp.

Anarkismen

I ungdomsopprøret fantes det ikke én samlende politisk ideologi. Den venstreradikalismen som kom til uttrykk her, kunne gå i ulike politiske retninger. I Norge kom i løpet av 1970-tallet marxist-leninistene i SUF (ml) og senere AKP (ml) til å få en dominerende plass. Innenfor det som kan kalles norsk ungdommelige motkultur, hadde denne retningen svært få tilhengere. Her dominerte ulike former for anarkisme. Man opponerte nemlig ikke bare mot det kapitalistiske samfunnet og det rådende politiske systemet, men også mot de autoritære former for sosialisme

og kommunisme som kom til uttrykk innenfor andre deler av tidens ungdomsradikalisme.

Allerede i 1967 knytter Jan Bojer den spirende hippie- og motkulturen til anarkistisk ideologi når han skriver: «Politisk bygger vi på anarkismen; ved oppbygging av parallelle institusjoner (forsøksgymnas, jordbrukskommuner, kunstkooperativer etc.) i våre propagandametoder og i vårt samfunnssyn» (*Arbeiderbladet*, 12.08.1967). Denne nære forbindelsen mellom motkulturen og anarkismen videreføres etter hvert i arbeidskollektivet i Hjelmsgate 3 og i *Gateavisa*.

I begynnelsen var arbeidskollektivet imidlertid mer politisk sammensatt, hvor enkelte sympatiserte med marxist-leninismen mens andre erklærte seg som anarkister, konstaterer Ketil Blom Haugstulen i masteroppgaven «*Samfunnet er et rottereir*». *Det motkulturelle arbeidskollektivet i Hjelms gate 3* som er basert på intervjuer med tidligere medlemmer. Disse politiske ulikhetene kommer også tydelig til uttrykk i *PH-avisa*, først utgitt ved Forsøksgymnasiet i Oslo, hvor oppfordringer til delta i studiesirkler om marxismen-leninismen trykkes side om side med artikler om hvordan dyrke cannabis og blande molotovcocktails. (*PH*, nr. 3, 1970).

Det vare imidlertid ikke lenge før det motkulturelle miljøet slo inn på en mer enhetlig anarkistisk linje. (Haugstulen, 2009, s. 67-68). Dette medførte også at *Gateavisa* i utgangspunktet var ment å være et organ for anarkistbevegelsen i Norge. Man annonserte for anarkistisk litteratur, trykket tekster av anarkistiske tenkere som Peter Kropotkin (*Gateavisa*, nr. 1, 1971), refererte fra et seminar hvor ulike anarkistgrupper i landet møttes for å diskutere mulighetene for en felles organisasjon, (*Gateavisa*, nr. 3, 1971) og intervjuet deltakerne om deres ideer og planer (*Gateavisa*, nr. 4, 1971).

Gateavisas direkte forbindelse til den organiserte anarkismen varte ikke lenge. Sommeren 1971 opprettet anarkistene Føderasjonen av anarkister og frihetlige sosialister (FAFS) og fikk sitt eget organ, *Folkebladet for frihetlig sosialisme*. Dermed ble *Gateavisa* forhold til anarkistbevegelsen langt friere, selv om avisen og miljøet på Hjelms gate 3 fremdeles var sterkt preget av den. Ikke minst skyldtes det at *Folkebladet* etter hvert fikk sine redaksjonslokaler i huset og at det også ble etablert en anarkistisk bokcafé, *Jaap Van Huysmands Minde*. (Vindheim, 2020, s. 11).

Hva innebar den anarkismen som det motkulturelle miljøet var preget av? Anarkismen er en svært iderik tradisjon med en lang historie og mange ulike retninger. Her vil bare de ideologiske hovedtrekkene kort oppsummeres.

Anarki kommer av gresk, *an* – ikke, *archos* – hersker, og anarkismen defineres som en politisk filosofi og bevegelse som er motstander av staten og skeptiske til alle former for hierarki.

(Marshall, 1993, s. 3). Anarkistiske idéer kan spores helt tilbake til oldtiden, men det var først ved kapitalismens gjennombrudd fra slutten av 1700-tallet den ble til en systematisk lære. Anarkismen var en respons både på utviklingen av sentraliserte stater og den industrielle kapitalismen. (Marshall, 1993, s. 4). I anarkistisk tenkning representerer både staten og kapitalen konstruksjoner utenfor og over samfunnet der makt urettmessig er konsentrert i hendene på noen få, og der denne makten utøves ovenfra og ned. (Rækstad, 2014).

Daniel Guérin poengterer at anarkisme først og fremst er synonymt med sosialisme. «Anarkisten er først av alt sosialisten som sikter mot å avskaffe menneskets utnyttelse av mennesket. Anarkismen er ikke noe annet enn en av utløperne på den sosialistiske idé». (Guérin, 1965, s. 13). Fra midten av 1800-tallet og frem til første verdenskrig ble anarkismen en innflytelsesrik retning innen arbeiderbevegelsen, med kjente teoretikere som Michael Bakunin, Peter Kropotkin og Emma Goldman. Anarkismen retter seg imidlertid ikke bare mot den kapitalistiske stat, men også mot parlamentarisk og reformistisk sosialisme og alle former for autoritær kommunisme (se Marshall, 1993.)

Anarkismen tar sikte på å omorganisere samfunnet slik at beslutninger tas nedenfra og opp, gjennom direkte demokrati og selvstyrte institusjoner. Dette er ikke bare tenkt som noe som skal realiseres etter en revolusjon, men også gjennom det man kalte parallellorganisering, altså etablering av selvstendige aktiviteter utenfor statens og det kapitalistiske samfunnets kontroll her og nå, altså det Bojer nevner i *Arbeiderbladet* allerede i 1967. Dette var en idé som satte preg på de motkulturelle aktivitetene og bevegelsens selvforståelse.

Anarkismen fikk en ny oppblomstring under ungdomsopprøret på slutten av 1960-tallet. Særlig gjaldt dette, som nevnt, under studentopprøret i Frankrike i 1968, med slagord som «all makt til fantasien», «vær realistisk – krev det umulige» og «ingen guder, ingen herskere». (Marshall, 1993, s. 548-549) Sentrale ledere her, som for eksempel Daniel Cohn-Bendit, var erklærte anarkister. Også situasjonistene, en gruppe med røtter i surrealistbevegelsen, hadde et klart anarkistisk grunnlag og spilte gjennom sin propaganda og fengende slagord en stor betydning under opprøret.

Senere i oppgaven vil fokus være rettet mot hva deltagerne i motkulturen la i begrepet anarkisme. Her er det selvsagt også viktig å understreke at det var svært varierende i hvor stor grad de var skolert i anarkistisk teori og anarkistbevegelsens historie. Noen gikk aktivt inn i Føderasjonen av anarkister og frihetlige sosialister, startet studiesirkler, deltok i aksjoner og organiserte lokale anarkistgrupper, mens for andre var nok «anarkist» mest en provoserende merkelapp som signaliserte et generelt opprør mot det bestående.

Anarkismens antiautoritære grunnholdning har gjennom historien knyttet den nært til religionskritikk og et oppgjør med kirkemakten. Anarkisme-historikeren Nicolas Walter skriver: «Den almenne antagelsen er at det er en negativ forbindelse mellom anarkisme og religion – logisk, fordi gudommelig og jordisk autoritet avspeiler hverandre» (Walther, 1998, s. 35.). Han påpeker imidlertid at det er fullt mulig å tro på en åndelig autoritet, samtidig som man forkaster alle politiske autoriteter. Gjennom historien har det derfor, ved siden av den dominerende religionskritiske og rasjonalistiske tendensen, eksistert «en minoritetstendens innen anarkismen som har et positivt syn på religion, om enn i en ikke-ortodoks form». Det finnes altså en mer mystisk-spirituell tendens i anarkismen, med tenkere som for eksempel den russiske forfatteren Leo Tolstoj og, i moderne tid, den sentrale britiske filosofen og historikeren Herbert Read, som betraktet anarkismen som en religiøs filosofi. Dermed er det prinsipielt mulig å kombinere anarkismen med ulike spirituelle ideer, så lenge disse oppfattes som antiautoritære. Anarkismens sterke vektlegging av individets frihet gjør den særlig forenlig med ulike former for mystikk og det som jeg vil definere som «selv-religion». Som vi skal se, fantes denne tendensen også representert i den motkulturelle anarkismen i Norge.

Det kultisk miljø og den psykedelisk økkultur

I min diskursanalytiske tilnærming tar jeg ikke bare sikte på å avdekke hvordan man snakker om rus, religion og politikk innen den norske motkulturen i de første årene. For å forstå forholdet mellom politiske radikalisme og affiniteten for rusinduserte mystiske erfaringer og ulike religiøse, okkulte og esoteriske ideer, må jeg også søke forklaringer på det idémessige nivå, i forestillinger som åpner opp for en slik kombinasjon. Dette vil jeg gjøre med religions-sosiologiske analyser som avdekker hvilke kjennetegn denne motkulturen hadde som felleskap som kunne lede til en slik kombinasjon av ideer. Her vil jeg kort presentere noen religionsvitenskapelige begreper som kombinerer et ideologianalytisk og sosiologisk perspektiv.

Et sentralt begrep jeg vil ta i bruk for å forstå det motkulturelle miljøet og deres forestillingsverden er hentet fra religionssosologien. I 1972 skrev Colin Campbell en artikkel der han presenterte begrepet «cultic milieu» for første gang. Denne teorien utviklet han med utgangspunkt i inndeling av religiøse organisasjonsformer i kult, sekt, kirke, og mystikk der han tok sikte på å undersøke kult-fenomenet. I denne sammenheng forstås kult som en løst sammensatt religiøs gruppe som krever lite av sine medlemmer og som ofte baserer seg på et trosinnhold som avviker fra den dominerende kulturen. I motsetning til sekten, er kulten ikke en avskalling fra en allerede eksisterende religion, men en nydannelse eller en nyimportering og presenterer

altså religiøs innovasjon. Kulturne kjennetegnes av toleranse for andre religiøse grupper og trossystemer. Mens sekter har et tydelig formulert trosinnhold og en organisatorisk struktur som gjør at de vanligvis varer over tid, er kulturer en mindre avgrenset størrelse med et mer flytende trosinnhold, en lite utviklet organisasjonsstruktur og ofte svært flyktige. (Campbell, 1972, s. 121).

Ulike kulturer oppstår og forsvinner hyppig. Dermed konkluderer Campbell med at dette må skje innenfor et miljø som gir særlig god grobunn for denne kultiske oppblomstringen. Han argumenterer for at kulturne oppstår i et spesifikt sosialt og ideologisk miljø, *en kulturell undergrunn*, der trossystemer og forestillinger som avviker fra den kulturelle normen og praksiser assosiert med disse flourer. Det kultiske miljøet inkluderer kollektivet av mennesker, institusjonene, individene og kommunikasjonsmediene assosiert med de avvikende trosforestillingene og systemene. «Substantively it includes the worlds of the occult and the magical, of spiritualism and psychic phenomena, of mysticism and new thought, of alien intelligences and lost civilizations, of faith healing and nature cure», skriver Campbell. Dette mangfoldet av idéer og praksiser kan samlet sees som en enhetlig størrelse som utgjør det kultiske miljøet (Campbell, 1972, s. 122).

Det alle disse forestillingene har til felles er at de representerer avvik fra den dominerende kulturen. Det er forestillinger som har blitt *avist* av storsamfunnet. I kraft av denne posisjonen skapes det i det kultiske miljøet en felles bevissthet som avvik som forfekter *forkastet kunnskap* og et behov for å rettferdiggjøre egne synspunkter stilt overfor latterliggjøring og fiendtlighet fra den dominerende kulturen.

En konsekvens av dette blir at representanter for det kultiske miljøet har en felles antiautoritær interesse i å forsvare individuell trosfrihet overfor ortodoksi og dogmatikk og til å gå til angrep mot etablerte sannheter. Det kultiske miljøet kjennetegnes derfor av en tolerant og åpen holdning til mange ulike retninger som gjør nettopp dette og videre til idéen om at disse ulike trosforestillingene og religiøse retningene alle kan gi verdifull innsikt og derfor kan sameksistere og blandes. Med andre ord kjennetegnes det kultiske miljøet av synkretisme (Campbell, 1972, s. 123).

Denne tendensen til synkretisme styrkes av det Campbell kaller «the over-lapping communication structures which prevail within the milieu». Det er i hovedsak gjennom magasiner, bøker, pamfletter, foredrag, demonstrasjoner og uformelle møter trosinnholdet i det kultiske miljøet befestes og spres. Disse er ikke bundet av et fast religiøst rammeverk. De ulike publikasjonene innen det kultiske miljøet er derfor åpne. «The literature of particular groups and

movements frequently devotes space to topics outside its own orbit, includes reviews of one another's literature and advertises one another's meetings», skriver han (Campbell, 1972, s. 123). Videre argumenterer han for at deltakerne i miljøet har en felles søkermentalitet der man leter etter alternativer på utsiden av konvensjonelle religiøse institusjoner og trosforestillinger som anses for å være utilstrekkelige (Campbell, 1972, s. 123). Dette kan igjen forklare denne åpne holdningen til «alt mulig».

Kan man så si noe om trosinnholdet innen det kultiske miljøet? Campbell argumenterer for at dette i stor grad faller innenfor feltet mystikk slik teologen og filosofen Ernst Troeltsch (1865-1923) bruker begrepet. Ifølge Troeltsch konsentrerer religiøs mystikk seg om individets forhold til det hellige gjennom en vektlegging av direkte førstehåndserfaringer. Man er dermed mindre opptatt av de historiske, rituelle og ekklesiastiske (kirkelige) elementene ved religion. I kjernen av religiøs mystikk er idéen om at religionens idealtilstand er en enhet med det hellige. Dette er en tilstand som potensielt kan nås av alle fordi det hellige eksisterer som en underliggende enhet i all bevissthet og liv, og derfor kan nås på mange måter (Campbell, 1972, s. 125). Mens mystikk innenfor kristendommen ofte er blitt stemplet som kjettersk, eksisterer den blant annet innenfor buddhisme og hinduisme som en sentral ingrediens, skriver Campbell. Dermed er det ikke så merkelig at disse religionene og deres lære blir spredt innenfor det kultiske miljø og utgjør en av dets hovedkomponenter:

In fact, certain teachings of Hinduism and Buddhism, which are notably absent from the Christian tradition, like re-incarnation and the prohibition on the taking of animal life, are almost hallmarks by which the cultic religious groups identify themselves» (Campbell, 1972, s. 125).

I tillegg til religiøs mystikk utgjør også før-kristne hedenske religiøse tradisjoner en del av det kultiske miljøets interessefelt. Men det er ikke bare religiøse retninger og forestillinger som faller innenfor dette. Det er også det som blir oppfattet som avvist teknologi og vitenskap. Siden vitenskapen utgjorde et minst like stor, om ikke større, del av grunnlaget for etablert sannhet som institusjonalisert religion i tiden Campbell etablerer begrepet om kultisk miljø, følger det naturlig å lete i utkanten av også dette blant deltakerne i det kultiske miljøet. (Campbell, 1972, s. 126). Blant slik avvist vitenskap og teknologi kan nevnes para-psykologi, UFO-tro, alternativ medisin og alternative behandlinger..

Campells begrep gir mange interessante innfallsvinkler til å forstå de holdninger og den åpenhet for ulike former for det man oppfattet som «undertrykt kunnskap», enten det var religiøse, okkulte eller politiske, som preget motkulturen.

Christopher Partridges teori om okkultur og psykedelisk okkultur befinner seg også i skjæringspunktet mellom en religionssociologisk og idéanalytisk tilnærming. Partridge har videreutviklet Campbells begrep om det kultiske miljø og innført begrepet om *okkultur* for å belyse at miljøet inneholder mer enn det mystisk-religiøse aspektet Campbell fokuserer på. Okkultur er altså et bredere begrep som viser til at miljøets idéverden også omfatter østlig spiritualitet, paganisme, teosofi, alternativ vitenskap og medisin, populærpsykologi og en rekke andre trosforestillinger som springer ut fra den generelle interessen for det paranormale (Åslis, 2009).

Okkulturen er både en sosial sfære og en prosess der ikke-sekulære diskurser som faller utenfor offisiell religion oppstår, formidles og får innflytelse. (Partridge, 2018, s. 3). Religionsviteren Erik Davis argumenter i boken *High Weirdness* for at et slikt bredt begrep kan være hensiktsmessig fordi det åpner opp et rom for å se forbi kult-begrepet og mot hvordan okkulte og alternative idéer eksisterer innenfor det mer individuelle og uformelle feltet i alternativ presse, opposisjonell kultur og personlige opplevelser. Ved å tenke på det «okkultiske miljø» som et «kulturelt modus», åpner man opp for også å se de varierende og ikke alltid veldig forpliktende måtene mennesker forholder seg til esoteriske og metafysiske ideer på, argumenterer Davis: «Occulture doesn't only or even mainly inspire belief or practise. It also produces fascination, amusement, adventure, skepticism, and entertainment. Though rooted in the esoteric, the occult milieu is also a profoundly open secret, as profane as it is sacred». (Davis, 2019, s. 59).

Når ulike deltakere i motkulturen kaller seg anarkister, er dette på bakgrunn av ulikt engasjement og innsikt i politisk teori. Man må også anta et det var store variasjoner innen motkulturens «okkultur» når det gjaldt åndelig interesse, fordypning i esoterisk litteratur og personlig tro på de ulike idéene. Det er en vanskelig, kanskje umulig, oppgave å måle tro og graden av overbevisning, men at noen forholder seg til åndelig idéer og retninger på et ganske overflatisk nivå, betyr ikke at det ikke er interessant å studere. Som Davis poengterer, kan man gjennom et bredt begrep som okkultur eller «okkultisk miljø» også belyse at okkulturens idémessige innhold ikke bare inspirerer til tro og praksis, men også bare til generell fascinasjon, som underholdning, men også til skepsis.

Ut fra begrepet om okkultur utvikler Partridge videre begrepet om en «psykedelisk okkultur». Her sikter han til en lignende prosess der idéer omkring bruken av psykedelisk rus formidles og får innflytelse. Han belyser begrepet ved å henvise til sosiologen Howard Beckers essay fra 1953 om cannabisbruk. Poenget her er at de som bruker cannabis innlemmes i et miljø der de «lærer å bli høye». Ikke bare lærer man hva effekten av rusmiddelet er, men man får tilgang til et repertoar av forestillinger rundt cannabisbruken; hva det betyr å være høy, hvilke erfaringer

man kan forvente og hvordan disse erfaringene kan tolkes (Partridge, 2018, s. 3-4). Den psykedeliske okkulturen tilbyr bestemte fortolkningsrammer for den psykedeliske rusopplevelsen, et eget sett med verktøy og et eget vokabular. I tillegg er den, som vi skal se, med på å konstruere rusopplevelsen som en ekstraordinær åndelig opplevelse, eller som det Partridge kaller «enchanted reality». (Partridge, 2018, s. 4).

Dette vil være en viktig inngang til å forstå mitt materiale når psykedeliske stoffers virkning, relevans og potensiale diskuteres i den motkulturelle undergrunnspressen. Det bidrar til en forståelse av hvordan motkulturen både er i kontakt med og er en del av en psykedelisk okkultur, og hvordan idéene som florerer innen denne psykedeliske okkulturen får innvirkning på motkulturens virkelighetssyn der religion og politikk forenes.

5. DEN INTERNASJONALE BAKGRUNNEN

Ungdomsopprøret

Det er vanskelig å gi en kortfattet redegjørelse for ungdomsopprøret på slutten av 1960- og begynnelsen av 1970-tallet. Fenomenet besto av forskjellige bevegelser, hendelser, politiske og religiøse ideer og omfattet hundretusener av unge mennesker i forskjellige deler av verden. Hva ble det gjort opprør mot, og hvilke alternativer man så for seg, varierte og sto heller ikke sjeldent i konflikt med hverandre. Det er derfor ikke mulig å hevde at dette var en ensartet eller ensrettet bevegelse.

Det er heller ikke enkelt å holde seg til kun én betegnelse på et så mangesidig fenomen. Et begrep er hippiebevegelsen, særlig knyttet til året 1967 og «The summer of love» i San Fransico. Et annet er «1968», som ikke bare handler om selve året, men en rekke kulturelle og politiske strømninger knyttet til studentopprøret som startet det året. I *Pax leksikon* benyttes også begrepet «underground» om de samme strømningene. Her defineres det som et internasjonalt fenomen som omfattet en rekke protestholdninger og alternative bevegelser rettet mot storby- og konsumsamfunnet, teknokrati, kapitalisme og fremmedgjøring (*Pax leksikon*, 1981, s. 356). Uansett hvilken betegnelse en velger å bruke, blir man stilt overfor samme problem: Det er ikke mulig å få med seg alle de komplekse elementene innenfor fenomenet. «Motkulturbevegelsen» er best egnet i min norske sammenheng, mens «hippiebevegelsen» er like dekkende når jeg i korte trekk skal ta for meg motkulturens internasjonale kontekst.

Videre poengteres det at motkulturen først og fremst var et amerikansk fenomen, men med et stort internasjonalt nedslagsfelt. (Tømte, 1981, s. 356). I *Arven etter 1968* påpeker også Knut Dørum at USA var «kraftsenteret og premissleverandøren for en rekke av de idéstrømningene og konfliktlinjene som skulle prege det lange 1968-opprøret i Europa og andre verdensdeler». (Dørum, 2021, s. 25).

For å få et overblikk over den historiske og internasjonale konteksten den norske motkulturen befinner seg i, blir det altså nærliggende å starte i USA med hippiebevegelsen og året 1967. For å redegjøre for de mer politiske sidene ved ungdomsopprøret og den norske motkulturen, må jeg begynne med året 1968 og studentopprøret, både i USA og Europa.

1967: «The summer of love» og hippie-opprøret

Hippiebevegelsens fødselsår blir gjerne satt til «the summer of love» i 1967 og til byen San

Fransisco. Da samlet det omkring hundre tusen unge seg i bydelen Haight-Ashbury og innledet et kulturelt og politisk opprør kjennetegnet av nye former for musikk og andre kunstneriske uttrykk, eksperimentering med psykedeliske rusmidler og seksualitet, og tilslutning til opprørske, samfunnskritiske politiske ideologier og alternative åndige ideer. Selv om den nye hippiebevegelsen raskt spredde seg til andre amerikanske byer og etter hvert til Europa, var det San Francisco som ble senteret for hippie-revolusjonen.

En av årsakene til det var at byen allerede fra midten av 1960-tallet hadde et miljø, primært av unge mennesker, som var i opposisjon til det etablerte samfunnet og foreldregenerasjonens tankegods, levesett og verdier. En viktig grunn til at det nettopp var i San Fransisco dette fenomenet vokse frem, er at byen allerede var en av den såkalte Beat-bevegelsens hovedsteder. Dette er betegnelsen på en litterær gruppe som gjorde seg bemerket i USA på 1950-tallet med forfattere og poeter som Allen Ginsberg, Jack Kerouac og Lawrence Ferlinghetti. I tillegg er dette også betegnelsen på kulturen disse forfatterne både beskrev, og inspirerte. (Øverland, 2020). Kjennetegnene for Beat-bevegelsens litteratur og kulturelle stemningen var en følelse av fremmedgjorthet fra det amerikanske samfunnet, særlig storby-samfunnet, og en leting etter verdier og opplevelser som de mente var gått tapt i en virkelighet som for dem fremsto som livløs og inautentisk. Letingen etter dypere opplevelser og alternative verdier fikk sitt uttrykk blant annet i eksperimenter med ulike rusmidler, blant annet psykedeliske stoffer som peyote. I tillegg var det mange som ble svært opptatt av østlig religion, og da spesielt zenbuddhisme. (Tømte, 1981, s. 356).

En åndelig søken blant annet i østlig mystikk, og søken etter dype indre opplevelser med psykedeliske rusmidler som verktøy kom også med hippiebevegelsens fødsel til å kjennetegne deler av det store ungdomsopprøret og den motkulturen som vokste frem etter 1967.

Rus og mystisk erfaring: Fra Aldous Huxley til Timothy Leary

En annen strømning, ikke helt adskilt Beat-kulturen, som utgjorde bakgrunn for 1960- og 1970-tallets motkultur var eksperimentene med psykedeliske stoffer. Denne startet først i akademiske kretser i USA og spredde seg etter hvert til ungdomskulturen, noe som var med på å skape den psykedeliske okkulturen. Jeg vil her beskrive denne ganske inngående, siden denne psykedeliske rus-ideologien på mange måter kan betraktes som inngangsporten til interessen for mystisk og esoterisk religion som man finner i den norske motkulturen.

Idéene rundt de hallusinogene stoffenes virkning og potensiale, ideer som skaper forbindelser

mellom rus og religion og rus og politikk, kom til å bli svært betydningsfulle for hippie-bevegelsen og motkulturen. Her vil jeg presentere to sentrale skikkelser som spilte en avgjørende rolle i å forme denne psykedeliske okkulturen, forfatteren Aldous Huxley og psykologen, forfatteren og aktivisten Timothy Leary.

Selve begrepet «psychedelics» ble skapt i 1956 av psykiateren Humphrey Osmond i et brev til den britiske forfatteren Aldous Huxley (Partridge, 2018, s. 4). Osmond forsket på stoffet meskalin, utvunnet av peyotekaktusen, og dets mulige potensiale innen terapi. Huxley var interessert i å få bevist sin teori om at bevissthetens grenser kan ekspanderes ved bruken av slike stoffer. Han meldte seg derfor som forsøkskanin i Osmonds eksperimenter (Partridge, 2018, s. 209).

Huxley hadde en mangeårig interesse for østlig filosofi og religion. Han hadde studert mahayana-buddhisme, zen, taoisme og tantra som alle er religionsfilosofiske retninger preget av en form for monisme der man mener at det hellige finnes i denne verden og ikke i en transcendent sfære hinsides menneskelig erfaring (Wilson, 2020, s. 2). Da han en maidag i 1954 under oppsyn av Osmond inntok meskalin, ble hans opplevelse på mange måter bekreftende for denne idéen. De erfaringene som de psykedeliske stoffer ga, ekspanderte bevissthetens grenser. Dermed fikk han tilgang til en større virkelighet utenfor den daglige erfaringshorisont.

Opplevelsen og tolkningen av den psykedeliske erfaringen publiserer han i boken *The Doors of Perception* (1954). Tittelen oppsummerer på treffende vis bokens hovedpoeng, nemlig at meskalinrusen «åpnet døren» for en høyere verden man ellers ikke har tilgang til, til virkeligheten slik den *egentlig* var (Partridge, 2018, s. 207). Kunnskapen som ligger bak erkjennelsens porter oppsummerer han slik: «In the final stage of egolessness, there is an 'obscure knowledge' that All is in all - that All is actually each. This is as near, I take it, as finite mind can ever come to perceiving everything that is happening in the universe» (Huxley, 1957, s. 19). Etter hans syn hadde opplevelsen bidratt til at hans ego ikke lenger var til stede på samme måte. «Jeget» som lå bakenfor dette egoet fremsto nå som en del av en større enhet. Skillet mellom det profane og det hellige var visket ut og det menneskelige selvet var en vei inn til det hellige og samtidig en uløselig del av det.

Bakgrunnen for Huxleys forståelse av den monistiske enhetsopplevelsen er det perennialistiske syn han allerede formulerer i 1946 i boken *The Perennial Philosophy*. Her tar han inn materiale fra buddhisme, hinduisme og vestlig mystikk for å illustrere idéen om at alle religiøse tradisjoner henter sin kunnskap fra en felles kilde. Det mest gjennomgående tema er spørsmålet om selvets natur. Svaret som blir presentert gjennom ulike eksempler formulerer Huxley som

«that art thou». Ordene er en oversettelse av den vediske sanskritfrasen fra Upanishadene: Tat Tvam Asi (Huxley, 1946, s. 8). Selvet, i sin originale og rene tilstand, er det samme som det evige prinsippet for all eksistens. (eget arbeid, 2020).

Alt dette var svært kontroversielt på 1950-tallet. Selve prinsippet om at man kan nå religiøs innsikt helt uavhengig av autoriteter og kjemisk induert ved rus sto i klar kontrast til den kristne religiøse tradisjon, der bot, omvendelse og moralsk oppførsel var veien til frelse (Partridge, 2018, s. 213). Huxleys vei til religiøs innsikt sto også i skarp kontrast til alle andre former for hierarkisk organisert religiøsitet. Huxleys bok og hans «selv-religiøse» vei til innsikt fikk enorm innflytelse, først for Beat-generasjonen, senere for motkulturen på 1960- og 70-tallet. (eget arbeid, 2020).

Huxley danner et viktig idémessig grunnlag for tolkningen av psykedeliske stoffer, men han levde ikke lenge nok til å se den ungdommelige motkulturens høydepunkt. Det gjorde imidlertid en av den psykedeliske rusens viktigste agitatorer, den amerikanske psykologen Timothy Leary. Han henvendte seg direkte til motkulturen med sitt budskap.

Psykedeliske stoffers potensiale innen terapi var allerede et etablert forskningsfelt da psykologene ved Harvard Timothy Leary og Richard Alpert høsten 1960 begynte å eksperimentere med virkningene av den psykoaktive psilocybinsoppen. Sammen etablerte de Harvard Psilocybin Project der de eksperimenterte med samtlige psykedeliske rusmidler. Sommeren 1960 hadde Leary selv prøvd psilocybin for første gang og han beskriver denne opplevelsen i mystiske ordelag:

I gave way to the delight, as mystics have for centuries when they peeked through the curtains and discovered that this world – so manifestly real – was actually a tiny stage constructed in the mind. There was a sea of possibilities out there (in there?), other realities, an infinite array of programs for other futures (Partridge, 2018, s. 231).

Leary ble overbevist om de psykedeliske stoffenes potensiale ikke bare i terapi, men også til spiritielt privat bruk. I likhet med Huxley, mente han at disse stoffene kunne avsløre en virkelighet bakenfor de konstruksjonene av virkeligheten vi tar for gitt i hverdagen (Partridge, 2018, s. 232).

Da det i 1963 kom for en dag at også studenter på bachelornivå ble tildelt psilocybin av Harvard-professorene og at de ikke bare forsket på stoffene, men også promoterte bruken av dem, ble deres forskningsprosjekt stoppet og Leary og Alpert sparket fra universitetet (Partridge, 2018, s. 233). Avskjeden fra Harvard ble imidlertid ikke slutten på Learys psykedeliske eksperimenter, og det er kanskje heller ikke Harvard-tiden som har gitt ham status som de psykedeliske

rusmidlenes hovedtalsmann. Han var kanskje ikke den mest betydningsfulle forskeren innen psykedeliske rusmidler, men han brukte sin forskerbakgrunn for å gi legitimitet til sitt budskap. (Seljestad, 2011, s. 36).

Timothy Leary hadde lest Huxleys *The Doors of Perception* og essayet *Heaven and Hell*, og kjente umiddelbart igjen beskrivelsen av rusopplevelsen (Partridge, 2018, s. 232). Han tok derfor kontakt med Huxley og ikke lenge etter meldte Huxley seg som «forsøkskanin» til Learys eksperimenter. Under en samtale spurte Leary hva Huxley mente man nå skulle gjøre med den «philosophers stone» de hadde funnet. Skulle denne kunnskapen fortsatt være forbeholdt en elite av filosofer, mystikere og kunstnere? Huxleys tilnærming virket å være i tråd med denne tradisjonen da han svarte at man måtte trene opp en liten gruppe individer som hadde tilstrekkelig skoling til å profitere på opplevelsen. (Partridge, 2018, s. 233). Leary var ikke overbevist om denne forsiktige og konservative tilnærmingen: «'But society needs this information,' I said passionately. My anti-elitist button had been pushed». (Partridge, 2018, s. 233). Huxley sier seg ikke helt uenig i dette, men tilføyer en advarsel om at han ville bli forfulgt av myndighetene og også de religiøse maktinstitusjonene: «And, after all, they're the experts and we're the amateurs. They're the pros and we're just the lovers» (Partridge, 2018, s. 233).

Leary tok ikke denne advarselen alvorlig. Hele verden måtte få vite om deres nye oppdagelse, en holdning som i ettertid har gitt han noe av skylden for forbudet mot psykedeliske rusmidler (Evans, 2018, s. 100-101). Leary åpenlyse propaganda for psykedelika under slagordet «turn on, tune in, drop out» fikk nemlig stor innvirkning på den gryende ungdomskulturen i California og etter hvert internasjonalt. Slagordet lanserte han foran et publikum på omkring 20.000 mennesker han under arrangementet «The Human Be-in» i Golden Gate Park, San Fransisco i 1967.

I september 1967 ble det anslått at 85 prosent av de unge som bodde i hippiebevegelsens «mekka» Haight-Ashbury hadde brukt det psykedeliske stoffet LSD minst én gang og at 14 prosent brukte det regelmessig (Hauge, 1990, s. 42). Dette illustrer de psykedeliske stoffenes popularitet og utbredelse i miljøet. Å se konkrete tall på hvor mange som faktisk brukte psykedeliske stoffer, er likevel ikke nødvendig for å få øye på hvilken kulturell innflytelse dette hadde både på motkulturen, men også populærkulturen. Denne var nemlig gjennomsyret av litteratur, film, kunst og ikke minst musikk som på et surrealistisk, forvrengt og fargesprakende vis reflekterte og gjenskapte de visuelle, auditive og kognitive virkningene av psykedelisk rus. Derfor går det an å si at deltakere i motkulturen ikke egentlig behøvde å innta stoffene for å bli påvirket av dem.

«The Human Be-in» var viktig i utformingen av ungdomsopprørets idémessige plattform. Her ønsket arrangørene å føre sammen ulike grupper som de mente hadde mye til felles, både de livsstilsorienterte hippiene i Haight Ashbury og den politisk orienterte New Left-bevegelsen fra universitetet i Berkley. Opplevelsen av en enhet mellom disse ulike gruppene kommer tydelig til uttrykk i undergrunnsbladet *The Rag* som skriver: «The revolutionary and the asocial elements have long needed to bridge the artificial boundaries between them, and judging from recent news, they've done it.» (Guida, 2021). Det er altså en voksende både politisk og livsstilsorientert motkulturell bevegelse Timothy Leary taler for når han oppfordrer til å «turn on, tune in, drop out». Men hva var det så han mente med dette budskapet?

Allerede i 1968 ble det som reaksjon på Learys og andres virksomhet innført en lov i California som forbød psykedeliske rusmidler. I den anledning ble det arrangert protestmøter hvor Leary talte. I selskap med andre motkulturelle frontfigurer som beatpoeten Allen Ginsberg og aktivisten Jerry Rubin var han også med på å danne Youth International Party (yippiene). Man kan si at Leary ville demokratisere den religiøse erfaring som stoffene etter hans mening ga, men også i stor grad politiserte den psykedeliske revolusjonen.

Denne politiske kimen kan man finne allerede i hans første artikkel om psilocybinsopp fra 1960. Her argumenterer han for at all kulturell adferd i virkeligheten kun er ulike «spill» med sine regler og mål. Selv ens egen individualitet er til syvende og sist et spill, og dermed ikke annet enn en illusjon som lett brister dersom man ser spillet for det det er. Han beskriver det slik: «The most treacherous and tragic game of all. The game of individuality, the ego game. The Timothy Leary game. Ridiculous how we confuse it, overplay it. Our own mystics and the Eastern philosophers have been warning us about this danger for centuries» (Leary, 1962, s. 4).

Poenget med artikkelen var kanskje først og fremst å argumentere for psilocybin som middel innen terapien. Likevel ligger det politiske mellom linjene: Samfunnsstrukturene som omgir oss må ikke tas som noe nødvendig og evigvarende. Spillet kan lett avsløres gjennom den psykedeliske opplevelsen. Denne argumentasjonen finner vi igjen i den nye venstrebevegelsens begrep om fremmedgjøring, særlig hentet fra Erich Fromm (Se Fromm, 1967). Den spiller også på den angst for *angenstap* som er gjennomgående i motkulturen, der menneskene i forbrukersamfunnet blir fremstilt som viljeløse og manipulerte roboter i et spill som i det skulte drives av staten og kapitalen (Dyrendal & Emberland, 2019, s. 87).

Oppsummert kan man si at både Huxley og Leary var svært viktige bidragsytere til den psykedeliske okkulturen. For Huxleys del, i å utforme den perennialistiske og monistiske selvreligionen som preget forestillingene og for Learys del, ikke bare ved å demokratisere den

psykedeliske religiøse erfaringen, men også å politisere den ved å knytte den til et ungdomsopprør rettet mot det som ble oppfattet som det inauteniske kapitalistiske forbrukersamfunnet.

1968: Studentopprør og den nye venstresiden

Studentaktivismen og dets venstreradikale politiske opprør utgjør, ved siden av den mer livsstilsorienterte, åndelige tendensen knyttet til hippiebevegelsen, den viktigste påvirkningskilden for den norske motkulturen.

Betegnelsen studentopprøret knytter seg til et globalt opprør mot autoriteter fra studenter på 1960 og -70-tallet, men kan sies å ha sine kjerneområder i USA og Vest-Europa. (Godbolt, 2021). Protesten var rettet mot flere saker samtidig. Det dreide seg om protester mot ulike forhold knyttet konkret til universitetene, som innskrenket rett til politisk aktivitet på campus, men var også uttrykk for et større radikalt samfunnsengasjement blant studenter. Støtte til den svarte borgrettsbevegelsen, kvinnefrigjøringsbevegelsen, miljøbevegelsen, kampen for avkolonialisering, protest mot atomvåpen og, ikke minst, mot USAs krigføring i Vietnam var blant kjernesakene. (Godbolt, 2021).

Et ideologisk ståsted fant mange, særlig i USA, i det som blir omtalt som «The New Left». Til forskjell fra den tradisjonelle venstresiden, var ikke den nye venstresidens ideologiske grunnlag like mye preget av marxismen. Samfunnskritikken kunne også bli rettet mot den etablerte venstresiden i landet så vel som høyresiden. Man var ikke sikker på at den tradisjonelle arbeiderbevegelsen alene kunne styre de nødvendige samfunnsendringene gjennom statlige etablerte institusjoner og delte ikke den gamle venstresidens vektlegging av rene materielle og klassemessige forhold som grunnlag for systemkritikken og den kommende revolusjonen. (Dørum, 2021, s. 30-31).

Dette som skiller opprørsbevegelsen i USA fra den i Europa, er kanskje at den siste i større grad hentet sitt ideologiske grunnlag fra marxismen. Det kan likevel poengteres at den politiske tenkningen innenfor den europeiske politiske motkulturen også var preget av lignende kritikk mot den tradisjonelle venstresiden og deres lenisme. Dette ser man særlig under studentopprøret i Paris i 1968, hvor kritikken ikke bare blir rettet mot myndighetene og det kapitalistiske samfunnet, men også mot venstresiden i landet, særlig representert ved kommunistpartiet. Det er ganske talende at en av de sentrale studentlederne Daniel Cohn-Bendits bok fra denne perioden tar et generaloppgjør med tenkningen som preget de gamle kommunist- og sosialistpartiene og at den i norsk oversettelse fikk navnet *Den senile kommunismen* (Pax, 1969)

(Bals, 2021, s. 380).

Søkelyset på kulturell så vel som politisk endring kjennetegner hele studentopprøret. Den nye amerikanske venstresiden var blant annet preget av teoriene til sosiologen Charles Wright Mills, den tysk-amerikanske sosiologen Herbert Marcuse, den franske forfatteren Albert Camus og den tysk-amerikanske sosialpsykologen Erich Fromm. På ulike måter tar de for seg fremmedgjøring og meningstap som en konsekvens av det moderne samfunnet og det teknokratiske systemet hvert enkeltindivid blir tvunget inn i og som hindrer dem i å leve et fritt og autentisk liv. Målet blir dermed at man må frigjøre seg fra staten og systemene på et individuelt plan, så vel som et kollektivt. (Dørum, 2021, s. 31).

Motkulturens ideologiske tankegods var altså preget av tidligere venstreorientert og marxistisk tenkning, men kulturelle endringer måtte også til for å sikre et retterferdig og fritt samfunn. Man var ikke bare opptatt av ytre undertrykkende konsekvensene av klassesamfunnets strukturer, men like mye hvordan dette preget enkeltindividet og hindret handlingsrom og personlige selvrealisering. Og denne indre friheten kunne ikke nås gjennom materiell vekst og velstand. Frigjøring fra kapitalismen og teknokratiet måtte derfor skje både på ytre og et indre plan.

Revolusjon i Vannmannens tidsalder

For noen ble søken etter åndelige alternativer et ledd i realiseringen av en slik frihet, poengterer Dørum: «USAs nye samfunnsstormere byttet ut materialisme med åndelighet. De erstattet økonomiske mål rundt lønn, priser og velstand med livskvalitet der sjelelig harmoni og refleksjon ruvet som essensielle mål» (Dørum, 2021, s. 31). Deler av motkulturen var altså både politisk og åndelig orientert. For den svarte borgerrettsbevegelsen, som den solidarisererte seg med, sto Gud og kristen moral sentralt i kampen mot undertrykkelse, mens åndeligheten som gjorde seg gjeldene i hippiebevegelsen ofte var av en ganske annen karakter og, vil jeg hevde, kjennetegnet av tankeformer man forbinder med New Age, som holisme, perennialisme, magi, selvreligion og selvutvikling, fokus på helse og økologi og med en sterk inspirasjon fra både østlig spiritualitet og vestlig esoterisme. (Kalvig, 2021, s. 280).

Selv om det selvsagt fantes mer rendyrkede politiske og indre-orienterte tilnærminger, altså renere «heads» og «fists», er hovedtrekket at disse ulike tilnærmingen eksisterte i kombinasjon. Et eksempel er ideen om «The Age of Aquarius». Dette var en utbredt idé i det motkulturelle landskapet. Basert på en astrologisk forventning om at jorden snart vil bevege seg fra fiskens

hus til vannmannens hus, så man for seg at dette ville medføre store kulturelle og åndelige, men også politiske omveltninger (Stutcliffe & Gillhus, 2013, s. 5). Forventningen om at verden nå gikk inn i vannmannens tidsalder hang sammen med følelsen av at hippiebevegelsen og ungdomsopprøret representerte noe skjellsettende, begynnelsen på en ny tidsalder preget av harmoni og fred. (En forventning som nok kulminerte under Woodstock-festivalen med en halv million deltakere). Vannmannens tidsalder er dermed et begrep som forener det spirituelle, her astrologiske, dimensjonen av ungdomsopprøret med den politiske forventningen om en politisk gjennomgripende samfunnsendring.

6. NORGE OG MOTKULTUREN

Fra rockere til mods

I bokverket *Norges kulturhistorie* kan man lese at det var de såkalte rockeopptøyene i Oslo på slutten av femtitallet som det første tegn på at et omfattende ungdomsopprør var i utvikling også i Norge. (Reinertsen, 1981, s. 215).

Den 20. september 1956 hadde hundrevis av ungdommer samlet seg i gatene omkring Sentrum Kino hvor de spilte musikk, danset og laget bråk. Anledningen var Oslo-premierer på filmen «Rock around the clock», som allerede var blitt vist i flere norske byer. Filmen handlet om en manager som oppdaget musikkjangeren rock gjennom gruppa Bill Haley & His Comets. (Bergkvist, 2021). På mange måter var filmen en opplæring i rockemusikken og den tilhørende kulturen. (NRK, 2004). I tiden frem mot oslopremierer hadde flere aviser skrevet om den kontroversielle «jazz-filmen». I VG kunne man lese at «Rock Around the Clock» var forbudt i en rekke land da den hadde vært årsaken til store ungdomsopptøyene i England. Nå hadde den premiere på Sentrum kino. «Det er ingen tvil om at premierer er imøtesett med stor forventning, men om det blir rock´n´roll-opptøyer som i London er vel en annen sak. Rock´n´ Roll-uhyret er ennå ikke kommet på mote her hjemme.» (VG, 20.09.1956. Bergkvist, 2021). Forventningene ble ikke mindre av avisenes mange kritiske anmeldelser, og på premieredagen var kinosalen full av ungdommer, mens politi og presse sto parat utenfor.

Etter første forestilling klokken syv ble det bråk i gatene, og etter neste forestilling klokken ni var det så fullt utenfor Sentrum kino at biltrafikken ikke kom fram. Da politiet ikke lyktes i å holde gatene åpne, gikk de løs på ungdommen med hest og køller. I ettertid forteller Kåre Hansen som var til stede under begivenhetene til NRK at det hele startet som uskyldig moro, men at stemningen ble hauset opp både av journalister som oppfordret ungdommen til dans og av at politiet rykket inn. Ungdomsmengden ble jaget til ulike deler av byen, vinduer ble knust, søppelkasser veltet, og flere ble arrestert. (NRK, 2004). Opptøyene skyldes nok en kombinasjon av oppskrudde forventninger hos både ungdommen, pressen og politiet (Bergkvist, 2021). I pressen ble rocken gitt skylden for ungdommens oppførsel og koblet til både umoral og kriminalitet. Én ting var likevel klart etter premieredagen: Rocken var kommet til Norge, og med det en egen opprørsk ungdomskultur.

I Storbritannia utviklet det seg på begynnelsen av 1960-tallet to ulike grupper innen denne nye ungdomskulturen. Den ene, de såkalte «rockers», som hadde oppstått på 1950-tallet, og den andre nyere subkulturen, de såkalte «mods», knyttet til musikk som både jazz, soul og r´n b.

Her var ikke bare musikken en viktig identitetsmarkør, men også klesstil, språk, kjøretøy, valg av rusmiddel og politiske meninger. (Perone, 2009, s. 4). I 1964 kom også «mods»-fenomenet til Norge, skriver Jan Bojer Vindheim. Da samlet ungdommer som hadde de britiske ungdomskulturen som forbilde seg i Studenterlunden. Ikke bare skapte det forargelse at guttene lot håret gro og jentene gikk i korte skjørt, men også at «radikale politiske kampsaker, som motstanden mot atomvåpen, var en viktig identitetsmarkør for denne gruppen. (Bojer Vindheim, u.å.).

Skepsisen mot og avskyen for denne gruppen ungdommer som fantes i deler av samfunnet kom til uttrykk i, sett fra dagens perspektiv, ganske oppsiktsvekkende reportasjer om dem. Her ser man tydelige tegn på en gryende «moralsk panikk» knyttet til den nye generasjonen ungdomsstil, meninger og væremåte. Begrepet «moralsk panikk» ble myntet av sosiologen Stanley Cohen i forbindelse med hans studie av det britiske samfunnets reaksjon på nettopp «mods» (Cohen, 1972). Han definerer begrepet som den effekten som skapes ved at media dekker et fenomen på en slik måte at det blir et symbol på et brudd med etablerte normer, og at dette bruddet blir et uttrykk for en kamp mellom «dem» og «oss».

Et godt eksempel på en slik reaksjon er en reportasje i *Arbeiderbladet* den 3. september 1966 med tittelen «Fettperler på velferdsstatens kjøttsuppe driver hver kveld i ring rundt Wergeland». Journalistene beskriver her en natt ved Nationaltheateret der de slår følge med to av politiets spanere som forteller om «hvilke typer det er som gjør byen så utrygg ved nattetider». I artikkelen kan man lese at ungdommene kommer fra både gode og dårlige hjem, «men felles for dem alle er at de må stemples som bortimot dagdrivere,» som en av politifolkene formulerer det. De undergraver ikke bare samfunnsmoralen med sitt dagdriveri. Journalistene bemerker at de også har radikale og samfunnsundergravende politiske meninger:

En del av dem viser sine politiske interesser ved å klistre atom- eller Vietcong-merker flere steder på den møkkete genseren, og det er da heller ikke tvil om at noen av dem er folk som følger ivrig med og ofte gjør seg gjeldende i debatter på gatehjørnene – ja, der er faktisk blitt slik at enkelte opptrer som halvguder på den snodige politiske markeds plass ... (*Arbeiderbladet*, 03.09.1966)

Eivind Reinertsen, selv en representant for den norske motkulturen, poengterer at det var slike nyhetssaker som formet den allmenne forståelsen av den begynnende ungdomsbevegelsen. De norske modsene var derfor ikke ønsket i sentrum, og politiet overvåket dem flittig for å sikre at de ikke skulle oppholde seg for lenge på hvert sted. (Reinertsen, 1981, s. 217).

Like ved denne ungdomsgruppens samlingssted i Studenterlunden lå rockeklubben «Hit Cavern», hvor mange populære band kom for å spille. Klubben var et alkoholfritt alternativ for ungdom som ellers ikke hadde mange steder å være i byen. Etter stengetid samlet det seg ofte

store skarer ungdommer utenfor, noe som skapte forargelse og krav i pressen om at stedet måtte stenges. I 1965 forsøkte politiet å fjerne dette publikummet, noe som førte til opptøyer. Ruter ble knust både i butikker og på en forbipasserende trikk og mange ble arrestert. (Vindheim, u.å.). I VG den 31. august 1965 kan man lese at Hit Cavern er lagt ned «og dermed håper oslopolitiet at en av årsakene til de ondartede opptøyene i strøket Karl Johan, Studenterlunden og Stortingsgaten skal være fjernet. Men hvor skal denne ungdommen nå søke hen for å skaffe seg moro: Foreløpig ingen steder.» (VG, 31.08.1965). I samtale med avisen uttrykker en stamgjest fortvilelse og forteller at de ikke lenger har et sted å være. «Rondo?» foreslår journalisten. «Nei, den musikken vi får høre der er den kommunen mener passer og ikke den vi vil høre. Dessuten må man være kledd nærmest i smoking hvis man vil komme inn. Her kan vi komme som vi vil, og behøver ikke føle oss bundet i en form som ikke er vår egen». (VG, 31.08.1965).

Slottsparken, rus og utopi

Etter opptøyene i 1965 trakk ungdommen seg gradvis vekk fra Studenterlunden og opp mot Slottsparken. Etter dette ble parken, og særlig «Nisseberget», i flere år et mer eller mindre permanent samlingssted for den ungdommelige motkulturen (Vindheim, u.å.).

Miljøet i Slottsparken var variert og utadvendt, skriver Reinertsen. Dit kom det mennesker fra hele Norge, men også fra andre steder i verden. En del hadde bakgrunn i den politiske bevisste protestbevegelsen, men en stor del av dem som besøkte parken var individer på søken etter mening og et fellesskap som de av ulike grunner ikke fant andre steder. (Reinertsen, 1981, s. 219). I parken ble det spilt gitar og plater av Beatles, Rolling Stone, Donovan og Dylan. (Bojer Vindheim, u.å.). Folk satt i ring og pratet om smått og stort og «røkte seg høyt over storbyens hustak, mens ni til fire-samfunnets trafikk brølte under Nisseberget». (Reinertsen, 1981, s. 219).

1965 var året da cannabis gjorde sitt inntog i Slottsparken samtidig som det første beslaget ble gjort fra en utenlandsk student. (FHI, 2022). «Snart hadde de fleste fått greie på hva en *chillumer* og hvordan den skal brukes», forteller Bojer Vindheim. (Bojer Vindheim, u.å.). Stoffbruken i Slottsparken vekket sterke reaksjoner fra storsamfunnet og gav næring til den allerede voksende moralske panikken. Så å si alle presseoppslag om Slottsparken-miljøet handlet om narkotikabruken. Politiet fikk dermed et godt påskudd for å overvåke og etter hvert arrestere hasjbrukere. (Bojer Vindheim, u.å.). Ahlberg poengterer at noe av grunnen til samfunnets voldsomme reaksjon, til tross for at rusbruken i Slottsparken for deltakerne ikke var det mest sentrale, var at man allerede kjente til lignende fenomener fra andre land. Dermed ble miljøet

ganske raskt opplevd som en stor trussel mot sentrale verdier og interesser (Ahlberg, 1980, s. 25). Hun tilføyer at valget av et rusmiddel det er rettet et så stort verdipress mot, var med på avgrense miljøet fra resten av samfunnet, og at dette reflekterte motelementene innen kulturen. Klesdrakt, hårlengde og stoffbruk ble tydelige tegn som avgrenset gruppen fra resten av samfunnet. Ungdommene i parken fortonet seg nå som et «fremmed folk» der de satt «fargerike, fillete, og forargelig lystige; med hår og perler og pannebånd og de selsomste klesdrakter. Med esoterisk litteratur og kastebrett, trommer, fløyter og gitarer». (Reinertsen, 1981, s. 219).

Mot siste halvdel av 60-tallet endret deres inspirasjonskilder seg. Nå var det ikke så mye den britiske mods-kulturen man ble inspirert av, som de nye strømningene fra USA. Fra sommeren 1967 slo betegnelsen «hippie» igjennom, siden ungdommene i Slottsparken i økende grad identifiserte seg med det som foregikk i San Fransisco under «the summer of love» og den nye hippiekulturen som oppsto i den kjølvann. (Bojer Vindheim, u.å.).

I Slottsparken-miljøets første år var cannabis det mest sentrale rusmiddelet. Selv om noen også tok psykedeliske stoffer som LSD, var dette mindre utbredt og begrenset seg til dem som var mer eller mindre integrert i den motkulturelle bevegelsen. Dette fordi den psykedeliske rusen krevde bestemte, på forhånd gitte ideologiske referanserammer, for å tolkes som positiv, skriver Ragnar Hauge. «Uten dette ble de av mange opplevd som skremmende og urovekkende» (Hauge, 1990, s. 48). Disse brukerne av psykedeliske rusmidler synes altså i en stor grad allerede å være integrert i det Christopher Partridge kaller den psykedeliske okkulturen.

Bruken av andre og hardere stoffer økte derimot etter 1970. (Reinertsen, 1976, s. 188). I takt med den økte bruken av for eksempel amfetamin, ble også miljøet preget av mer kriminelle miljøer og marginalisere misbrukere. Jan Bojer Vindheim skriver: «Om ikke det var nok, begynte rusmiddelbruken å skli ut. Sprøyter, tabletter og suspekter pulver av ulike slag var i omløp. For enkelte ble jakten på rus et hovedinnhold i tilværelsen. Politi og nysgjerrige publikummere bidro også til at livet i Slottsparken mistet sin glans». (Bojer Vindheim, u.å.).

Noe som blir pekt ut som en av årsakene til dette var at miljøet økte i omfang, til dels fordi det fikk så mye oppmerksomhet fra media. Som en konsekvens ble presset fra politiet, men også kriminelle miljøer, sterkere. Ollendorf skriver: «Ikke bare ble de utsatt for trusler og denslags fra allmenheten, men også vanlig tradisjonelle kriminelle følte at deres prestisje og status på en måte ble sekundær» (Ahlberg, 1980, s. 34). Som en følge av det Reinertsen omtaler som «en intern korrumpert og ytre press» i Slottsparken, begynte mange av representantene for motkulturen å trekke seg ut, mens det stadig ble sterkere innslag av sosialt belastet ungdom. (Reinertsen, 1981, s. 221). For denne gruppen var det mindre å hente i de psykedeliske

rusmidlene.

Oppsummert hadde den politiske stemningen endre seg slik Bojer beskriver det, og etter hvert ble miljøet gradvis preget av mer kriminalitet og andre rusmidler ble det samlede elementet. Parkgjester med ambisjoner i motkulturell og politisk retning trakk seg gradvis ut av parken og inn i andre prosjekter, som for eksempel i opprettelsen av jordbrukskollektiver.

Reaksjoner på den ungdommelige motkulturen

Reaksjonene i det norske samfunnet lot ikke vente på seg. Et eksempel på en tolkning av de norske hippie-fenomenet finner vi i *Arbeiderbladet* i 1967, der journalist Thomas Breivik har en artikkel med tittelen «Aktive og passive langhårede». (*Arbeiderbladet*, 31.07.1967)

«Hva er det som skjer med vår tids ungdom? Det er som vi fornemmer en undertone av angst i spørsmålet», innleder Breivik. Under har han gjort et intervju med 15-åringen Kai for å få svar. Kai trekker frem popmusikken som særlig betydningsfullt for ungdommen, og påpeker at også protestvisene er del av dette. Gjennom protestviser som «Eve of destruction» får ungdommen øynene opp for verdens problemer, påpeker han. «Den handler om ødeleggelsens kveld (verdens undergang), man bare trykker på en knapp og så, ja, så er det gjort.» «Dere voksne gjør våre motesaker til nesten et samfunnsproblem, og dette fører til at vi føler oss mer betydningsfulle, noe vi selvfølgelig ikke har noe imot,» sier Kai. «Voksnes reaksjon på oss unge er ofte direkte tåpelig. Dere forlanger høflig opptreden, mens dere selv oppfører dere bøllete ved høylytt å bemerke f. eks det lange håret». Videre påpeker han at den voksne generasjonen synes å mene at de langhårede truer deres «besteborgerlige» samfunn, og det har de i grunn rett i, siden ungdommen gjerne vil avskaffe besteborgerligheten.

Breivik uttrykker forståelse for denne delen av ungdomskulturen som han gir navnet «provos» etter den nederlandske protestbevegelsen. Hans konklusjon er at «de langhårede» kan deles i to typer: De aktive, «provoene», som vil provosere og reformere samfunnet, slik femtenåringen Kai blir et eksempel på. Den andre typen er «passivistene» som stiller seg likegyldige til livet. «Det foruroligende er passivistene, de unge som har skrevet seg ut av samfunnet, som *ikke* vil reformere, men stiller seg likegyldige til tilværelsen. De setter seg som tilskuere til livet. Blir det for påtrengende, søker de hallusinasjon ved hjelp av *hasj* og andre *drugs*,» konkluderer Breivik. Om hasjen skriver han at dette ikke utgjør noen stor fare, da det ikke er fysisk avhengighetsskapende, men selve hallusinasjonen kan man bli psykisk avhengig av. Fra hasj går imidlertid veien lett videre til stoffer som meskalin og i ytterste konsekvens til LSD. LSD-rusen blir etter hans syn passivistenes vei til «absolutt virkelighetssprengning». For dem er

målet å «oppnå personlig sensibilitet overfor inntrykk. Religiøst ofte med vage forestillinger om zen-buddhismen og dens mystisisme». Disse passivistene, som gis tilnavnet hippies, hipster, freaks og «flower children», har gitt opp denne virkeligheten og søker tilflukt i fjerne rusverdener. De som blir rekruttert inn i denne sløve kulturen er ungdom fra over- og middelklassen som ved hjelp av «fortvilte, men ansvarsfulle foreldre og sosiale institusjoner» er blitt livsnytere som «skummer fløten av andres innsats».

Skal man følge Breiviks analyse, er altså tidens opprørske ungdomskultur delt i to: Den ene representerer et politisk opprør, mens den andre, hippiene, fortøner seg mer fremmed og provoserende siden de synes å ha meldt seg helt ut av samfunnet. Det er også disse som i størst grad assosieres med bruken av hasj og psykedeliske stoffer, og i sammenheng med denne rusbruken, med religiøs mystikk. Denne gruppen fremstår av beskrivelsen som nokså apolitisk. Denne todelingen av 1960- og -70-årenes ungdommelige motkultur er, som nevnt innledningsvis, i stor grad blitt videreført i senere fremstillinger.

Noen uker senere får han imidlertid tilsvaret fra Jan Bojer, nok den mest debattsterke og skriveføre representanten for hippiene i Slottsparken. Her hevder han at Breiviks kronikk er preget av misforståelser, feiltolkninger og uriktigheter. «Det hollandske fenomenet provos og det amerikanske fenomenet hippies (hipsters er noe annet, og eksisterer neppe lenger) er to manifestasjoner av en politisk, sosial, filosofisk og kulturell bevegelse som er i ferd med å eksplodere i alle vestlige land», skriver han (*Arbeiderbladet*, 12.08.1967). Og motsetningen mellom de politiske «langhårede» og hippiene er altså slett ikke så store som Breivik vil ha det til. Han knytter her, antagelig for første gang i norsk presse, hippie-miljøet til anarkismen:

Politisk bygger vi på anarkismen; ved oppbygging av parallelle institusjoner (forsøksgymnas, jordbrukskommuner, kunstkooperativer etc.) i våre propagandametoder og i vårt samfunnssyn. Vi bruker direkte og symbolske aksjoner av forskjellige slag, men sjelden vold. Vi vil likevel ikke fordømme bruken av vold (Vietnams frihetskamp, og andre nasjonale og kulturelle frigjøringskamper over hele verden har vår sympati).» (*Arbeiderbladet*, 12.08.1967).

Videre skriver Bojer at de i likhet med de kinesiske rødegardistene prøver å skape en ny kultur gjennom direkte aksjon, men at deres midler er annerledes. Deres midler er blant annet lyrikk, humor og musikk. De leser for eksempel bøker av beatforfatteren Allen Ginsberg, og eksistensialisten Albert Camus og anser Bob Dylan, John Lennon, Marshall McLuhan og Timothy Leary som sine «brødre». Om rusen skriver Bojer:

Rusmidler som hasjisj og LSD er en akseptert del av denne kulturen, som alkohol i andre kulturer, uten at det er noe vesentlig punkt for de fleste av oss. Utenforstående later til å legge overdreven betydning på dette

punktet, jeg skal derfor nevne noen momenter av betydning for oss i vår omgang med psykedeliske stoffer. En psykedelisk opplevelse hjelper oss i vår forståelse av andre menneskers virkelighet. Vi kan forstå Thomas Breiviks virkelighet, men vi kan hverken akseptere den eller leve i den. Sannhet og realitet er meningsløse begreper som for oss symboliserer livsfjernhet og handlingslammelse. (*Arbeiderbladet*, 12.08.1967).

Hippiene ønsket riktig nok å melde seg ut av den rådene virkeligheten, men i forlengelse av det ønsket de også å skape en ny virkelighet. «I skyggen av total utslettelse tar vi oss ikke tid til å slåss om ord. Vi lever i og for en ny verden. Den er kanskje ikke bedre enn Thomas Breiviks verden, men den er vår,» skriver Bojer.

Bojers beskrivelse av Slottsparken-miljøets holdninger løfter frem et interessant poeng om de norske hippiene anno 1967: Selv om de for utenforstående kan ha fremstått som passive og apolitiske, stemmer ikke det med deres selvforståelse. Oppfatningen var at man kunne bygge et alternativt samfunn og en alternativ kultur, ved å leve den ut her-og-nå. I anarkistisk ånd mener han at dette blant annet gjøres gjennom opprettelsen av parallelle, selvstyrte institusjoner. Et eksempel som han nevner, er Forsøksgymnaset i Oslo som ble opprettet i 1967. Der var modellen å etablere et skoledemokrati i anarkistisk ånd hvor elever og lærere sammen hadde ansvar for skolens organisering, læringsforhold og drift, og hvor beslutninger ble tatt i fellesskap under allmøter (Nilssen, 2021).

Til tross for selvforståelsen om å være eksponenter for et felles politisk og kulturelt ungdomsopprør, ble det likevel etter en tid en politisk splittelse blant ungdommene i Slottsparken, skriver Bojer Vindheim i ettertid (Bojer Vindheim, u.å.). Kampen mot atomvåpen ble etter hvert erstattet med motstand mot krigen i Vietnam som samlende kampsak: «Stemningen i de radikale ungdomsmiljøene var i ferd med å svinge fra pasifisme til militant marxist-leninisme. Enkelte i parken gikk med små røde bøker som inneholdt sitater av formann Mao Tse Tung, og enda flere hadde erstattet atomrunen på jakkeslaget med Maos hode i gull på rød bunn.»

Det er grunn til å anta at Bojers skildring av dette stemningsskiftet i Slottsparken speilet en bredere tendens i ungdomsopprøret helt mot slutten av 1960-tallet. Det er ikke godt å si hvorvidt radikaliseringen i retning marxismen-leninismen, og det politiske skillet som oppsto mellom «hippie-anarkister» og kommunister, var en følge av at det opprinnelige Slottsparken-miljøet hadde endret politisk innstilling. Siden Vietnamkrigen trekkes frem som en av de viktigste samlende sakene i Norge, så vel som resten av verden, er det nærliggende å tenke at det generelle opprørske ungdomsmiljøet vokste seg større og så forgreinet seg i flere, nye politiske retninger.

I *Morgenbladet* den 5. juni 1969 redegjør journalisten Ulf Andenæs for de ulike politiske strømningene han mente å kunne spore i ungdomskulturen:

Det er et tegn på hvor fjernt generasjonene kan stå fra hverandre i vår tid at førkrigsleken har de største problemer med å skille fra hverandre de ulike tendensene blant dagens ytterliggående venstreradikale ungdom. Dette på tross av at ungdomsopprør er et forterpet ord. SUF'er og hippier, provoker i kamp foran den amerikanske ambassade og blomsterfolket i Slottsparken – nonkonformistene skjæres over én kam. Alle nyanser har lett for å bli borte – hvor lett vint er det ikke å sette radikalisme proporsjonalt med lengde på hår og skjegg. (*Morgenbladet*, 05.07.1969).

Undersøker man det nærmere, poengterer Andenæs, utkrystalliserer det seg en rekke forskjellige retninger. Felles er en vemmelse over det kapitalistiske, kommersielle industrisamfunnet, men utover det er det mange forskjeller. Hvilken tilnærming en tar til opprøret er én av dem. Korsveien for opprøreren, skriver han, er spørsmålet om hvorvidt en skal integreres i samfunnet og etablerte politiske institusjoner for å kunne endre det innenfra. Faren er da at man selv blir en del av det etablerte. Alternativet er å melde seg ut av samfunnet og leve et liv på egne premisser. Eksempelet han gir på den første tilnærmingen er de som er aktive i Sosialistisk Folkeparti eller AUF, men også SUF. Dette var gruppen innen SF's ungdomsorganisasjon som dette året, 1969, brøt med moderpartiet og gikk i en marxistisk-leninistisk retning (Tvedt, 2018). Dermed oppsto det to fløyer, den reformistiske og den revolusjonære. Om denne revolusjonære fløyen skriver Andenæs at de har vokst seg til å bli den mest høyrøstede og aktive ungdomsgruppen i landet. Det er også gruppen som skiller seg mest fra de andre ved å være mer ortodokse i sin politiske oppfatning enn de andre gruppene hvis idéer og holdninger oftest spenner over et videre register. Hvem er så de andre?

Etter hvert som SUF i økende grad er blitt en autoritær og militant organisasjon som strengt fordømmer alle tendenser det ikke gis belegg for i den dialektiske materialisme, har det oppstått et økende motsetningsforhold til de øvrige retninger på venstrefløyen, som nok anerkjenner SUF's initiativ og engasjement, men som ikke er i stand til å følge med på ferden. Enkelte tar opp anarkismens idéer: Det er ikke nok å revolusjonere staten – selve staten må vekk!» (*Morgenbladet*, 05.07.1969).

Han forteller videre at denne anarkismen blir sterkt avvist av SUF-tilhengere, som i sin avis *Ungsosialisten* skriver at «anarkismen er latskapens lære, en ideologi for landstrykeren og den rotløse intellektuelle» (*Morgenbladet*, 05.07.1969). Mer om denne anarkistiske retningen forteller Andenæs ikke. Han går derimot videre med å beskrive neste kategori, hippiene, som velger den andre tilnærmingen, nemlig å melde seg ut av samfunnet. Denne gruppen har valgt «den poetiske verdensflukt», skriver han. «Inspirasjonskilden er i stor grad orientalsk – særlig

indisk – filosofi og mystikk.» Han vektlegger altså den åndelige orienteringen innen hippiekulturen. Målet med denne mystikken er å sprengre grensene for den tørre fornuft og den trivielle hverdagen. En måte å gjøre det på er ved å innta bevissthetsutvidende stoffer som LSD. Videre poengteres det at blomstringen av en slik interesse for religion er et interessant fenomen som gjør seg gjeldene på mange hold. Det er ikke lenger selvfølgelig å være religionsfiendtlig på venstrefløyen, konkluderer Andenæs. Samtidig poengterer han avslutningsvis at det er mange ofte uklare og overlappende politiske, filosofiske og åndelige idéer i omløp:

Når man tar for seg de ulike revoltstrømningene blant etterkrigsgenerasjonen og skiller dem ut fra hverandre må man vokte seg for å gå for skjematisk til verks. Like lite som for andre nytter det å plassere nonkonforme mennesker i båser. Meget av revolten er vagt artikulert. Ofte er det snakk om stemninger og holdninger fremfor fast idégrunnlag. Mange er i drift mellom ulike stemninger eller spiller over et vidt register.» (*Morgenbladet*, 05.07.1969).

Likevel foretar Andenæs selv et skjematisk skille. Han betrakter ikke anarkismen som en del av det åndelig-orienterte hippie-miljøet. Her er han altså på linje med Breiviks skarpe todeling mellom, på den ene siden, de politisk engasjerte og på den andre siden, de verdensfravendte og mystisk orienterte. Men det er nettopp denne todelingen, Jan Bojer motsetter seg i sitt svar til Breivik. Og man kan kanskje konkludere med at det nettopp er dette svært uklare skillet som kjennetegner motkulturen ved dette tiårsskiftet.

Selv om det oppsto mer politisk militante venstreradikale retninger blant ungdommen, som SUF (ml), kan disse ikke sies å tilhøre den motkulturen som jeg i denne oppgaven tar for meg. Her er det fristende å bruke det klassiske skillet «heads» og «fists», eller hippiene og det nye venstre. Problemet er bare at anarkismen ikke så lett lar seg plassere her. «Hippie-anarkister» som Bojer kaller dem, later til å kombinere de to strømningene.

Slottsparken-miljøet: ideologi eller sosial fremmedgjøring?

Utover mot 1970-tallet var det ikke bare den politiske stemningen som endret seg i Slottsparken. Rusaspektet ved dette miljøet ble stadig viktigere i takt med at nye, hardere og mer vanedannende stoffer som amfetamin og heroin kom på markedet.

Dette kan blant annet sees i lys av de ulike «parkgjestenes» sosiale og økonomiske bakgrunn. Reinertsen forteller i boken *Reise uten ankomst* at ifølge politiet utgjorde «de langhårede» et tverrsnitt av befolkningen med hovedvekt på gruppene «intellektuelle fra bra hjem» og «ungdom med sosiale problemer» (Reinertsen, 1976, s. 173). I de forgående eksemplene på medias dekning av Slottsparken-miljøet synes det å være en utbredt tanke at ungdommen der

kommer fra relativt stabile hjem, og at de til tross for ansvarsfulle foreldre og muligheter i samfunnet velger å «skumme fløten av andres innsats». At en del av miljøet kom fra velstand og en økonomisk og sosialt trygg oppvekst, stemmer også delvis. Likevel var det, som det fremkommer her, en gruppe som kunne beskrives som mer marginaliserte. Reinertsen skriver om denne gruppen slik: «Med hensyn til sistnevnte så forekom det tilfeller hvor for eksempel tenåringer som var innlagt på politiets avdeling på Ullevål sykehus, motsatte seg utskrivelse ved tanken på å skulle bli sendt «hjem». Andre kom fra oppløste familier og hadde knapt noe hjem i det hele tatt». (Reinertsen, 1976, s. 173). Man kan altså ane en viss forskjell mellom marginalisert og subkulturell rusbruk, der sistnevnte gruppes omgang med stoffer er knyttet til en filosofisk, åndelig eller politisk ideologi. Selv om det ikke alltid var helt tydelig skiller mellom gruppene, vokste denne sistnevnte gruppen frem blant ungdom som ikke kan sies å ha store «sosiale og psykiske problemer». (Reinertsen, 1976, s. 173). I disse miljøene, skriver Reinertsen, trodde man på idéene om en ny kultur, og det var denne gruppen som «utviklet det egentlige hippie'eske utopia, skapt omkring cannabis- og LSD- erfaringer, peace- and love-filosofi, religiøs mystikk, fantasi-litteratur, natur osv.». (Reinertsen, 1976, s. 173).

Denne ideologiske rusbruken ble også kjent for allmennheten blant annet gjennom opplysningsboken *Aktuelle narkotikaproblemer: marihuana, LSD, sentral-stimulerende midler, sniffing o.l.: en populær fremstilling for ungdom, foreldre og foresatte* fra 1968. Forfatteren, helsedirektøren Karl Evang, legger merke til akkurat denne tendensen og skriver følgende om ungdomskulturen:

Deres holdninger og atferdsmønster både når det gjelder narkotika og andre ting, deres følelsesmessige reaksjoner overfor omgivelsene og også den begrunnelse de gir for sin spesielle livsform er – jeg hadde nær sagt inntil det kjedsommelige – *det samme i alle hovedtrekk* enten man treffer slik ungdom i USA, Sverige, Storbritannia, Canada eller Norge. Jo sterkere intellektuelt preget miljøet er – elever i høyere skoler, studenter, yngre akademikere – desto klarere kommer også til uttrykk en bestemt filosofi». (Evang, 1968, s. 47).

Evang skriver videre at begrepet «fremmedgjøring» ofte tas i bruk når en beskriver denne ungdomsgruppen fra et psykologisk og sosiologisk perspektiv. Han mener at ungdommens stoffbruk kan sees i lys av dette begrepet. Den fremmedgjorte melder seg ut av samfunnet, kanskje fordi man finner det vanskelig å tilpasse seg et samfunn i rask endring og kanskje fordi man har sett seg lei på langsomheten i samfunnsprosessene, og ikke lenger agerer etter sitt tidligere sunne politiske engasjement. Den fremmedgjorte er ikke lenger en aktør, og blir dermed isolert fra samfunnet og det som gjør hvert menneskes liv meningsfullt, nemlig, etter Evangs definisjon, det å delta og å være i kontakt med andre (Evang, 1968, s. 57). Alle mennesker, og særlig ungdom, påpeker Evang, er ensomme og dermed kontaktsøkende. Denne

kontakten kan bestå i for eksempel politisk, kunstnerisk eller religiøs virksomhet, mens den fremmedgjortes kontaktsøken skjer gjennom rusmiddelbruk:

Dette er den «fremmedgjortes» form for kontakt, det som de siste 15-20 årene er blitt identifisert som storbyens «sidekulturer» eller «underkulturer». De isolerer ytterligere den enkelte deltager fra den verden han lever i istedenfor for å gi ham livsbrukelige kontakter. Også som kontaktskaper medlemmene imellom er denne form, som vi skal se senere, stort sett en illusjon. (Evang 1968, s. 56).

Stoffbruken blir her fremstilt som det motsatte av en løsning på den fremmedgjortes problemer, og heller et tegn på manglende psykisk og samfunnsmessig tilpasning. Evang avviser langt på vei ideene i den motkulturelle stoff-filosofien som en ideologisk legitimering av sosiale problemer: «Det er ikke uten grunn at ungdom som er kommet ut i misbruk, så ofte forsvarer seg gjennom tids og situasjonsbestemt holdning, en 'filosofi'. De bruker verdens alminnelige skrøpelighet som et skjold, eller kanskje rettere sagt som et røkteppe, de skjuler seg bak.» (Evang, 1968, s. 10).

Ahlberg poengterer i *Religiøs motkultur i Norge 1967-1978* at Evangs argumentasjoner speiler en bredere tendens i kritikken mot motkulturens stoffbruk. «Sosialmedisinsk ekspertise stempet motkulturen som fremmedgjøring og patologi». Men, skriver hun, er det paradoksalt nok nettopp denne sosiale fremmedgjøringen som motkulturen betraktet seg som et svar på. (Ahlberg, 1980, s. 45). Evangs analyse forble heller ikke uimotsagt. Som vi nå skal se, polemiserende representanter for motkulturen mot boken hans.

7. RUSDEBATTEN I NORSK UNDERGRUNNS- OG MOTKULTUPRESSE

Arbeidskollektivet i Hjelmsgate 3 blir etablert

Utviklingen i Slottsparken-miljøet førte rundt 1970 til at den mer motkulturelt bevisste delen av miljøet beveget seg vekk. Snart fikk de ett av sine viktigste tilholdssteder i Hjelmsgate 3 i Oslo (Ahlberg, 1980, s. 63). I det røde trehuset på Majorstua hadde en gruppe unge radikale kunstnere i 1968 gjorde et forsøk på å etablere et permanent senter for sin virksomhet etter å ha fått tildelt bygningen av Oslo kommune med første års leie betalt. Dette kunstnerkollektivet ble det likevel ikke noe av. Snart tok imidlertid ulike alternative prosjektgrupper huset i bruk og etablerte et felles arbeidskollektiv. «Det ble innredet kjøkken, og ungdom fra Slottsparken ble mobilisert til å skrape vekk århundregamle avleiringer etter garverivirkningen fra gulvene.» (Bojer Vindheim, u.å.). Snart ble Hjelms gate 3 selve hovedsenteret for en raskt voksende ungdommelig motkultur med sine aktiviteter og publikasjoner.

Selv om miljøet i Slottsparken endret seg, betød altså ikke dette slutten for den norske motkulturen. Slutten av 60-tallet og begynnelsen av 70-tallet markerer tvert imot starten på den norske motkulturelle undergrunnspressen. Etter etableringen av *Gateavisa* i 1970 opplevde man snart en eksplosjon av publikasjoner, noen med utgangspunkt i Hjelms gate 3, andre utgitt av ungdom i byer og tettsteder over hele landet. Jan Brusgaard og Jon Tore Halvorsens bibliografi over motkulturen i Norge viser at det rundt midten av 1970-tallet var det fantes mange hundre slike utgivelser (Se Bruusgaard & Halvorsen).

De første spedte forsøk på å skape en norsk «underground»-presse etter amerikansk mønster fant imidlertid sted allerede i 1968 og 1969.

Vibra – den psykedeliske rusens eksistensielle anarkisme

I 1969 inntok redaksjonen i den nye undergrunnsavisen *Vibra* loftslokalene i Hjelmsgate 3 (Bojer Vindheim, 2020. s. 8). På tredje side av *Vibra* introduseres avisen slik:

Denne avisen, Norges første og eneste undergrunnsavis, bortsett fra i krigstiden, er et organ for ærlighet. I en verden på randen av total utslettelse, som et resultat av en destruktiv materialistisk vitenskap, - en verden der ideologier og politisk fanatisme på begge fløyer får mennesker til å overbevise hverandre ved hjelp av massemord, gass og tortur, - en verden der fengslene er overfylte mens snippkjolede diplomatene prater humanisme, - en verden som dag for dag nærmer seg det totale hjernediktatur og 1984, påskyndet av pengeavisene og forflatningsorganene, - en verden fylt av mennesker som er hjelpesløst fanget i trappetrinnsamfunnets meningsløse nødvendighet, lullet inn i en innbilt trygghet av råtne politikere, - en verden i sinnssyk dødsdans

om plastguden og gullkalven, - en verden som sender satellitter til månen mens menneskesinnet råtner opp innenfra,- i en slik verden har det i de siste åra dukket opp en strømning, en bevegelse blant unge mennesker over nesten hele verden, et samlet forsøk på å få hodet opp av møkka (*Vibra*, 1969, s. 3).

I denne selvpresentasjonen får vi et bilde av samfunnet som et råttent, degenerert og forfalt sted der mennesker gjøres til roboter. Her sløves og kontrolleres de av makthavernes korrupte systemer. Det nye ungdomsopprøret og *Vibras* oppgave blir å bryte ut av systemet som holder menneskene fanget og å «få hodet opp av møkka». «Vi ønsker ikke å forandre det etablerte samfunn, men overleve det», slås det fast (*Vibra*, 1969, s. 3). Deres mål er ikke å endre synspunktene til den eldre generasjonen fordi «mennesker som allerede har solgt sjela si lar seg ikke påvirke». Det de ønsker er å henvende seg til likesinnede som også «føler på kroppen at vi lever i en politistat, et begynnende hjernediktatur som gjerne kalles demokrati av mangel på bedre viten».

På de neste sidene står det blant annet musikk anmeldelser av The Doors og The Velvet Underground, en bokanmeldelse av beatforfatteren William Burroughs roman *The ticket that exploded*, som for øvrig tar for seg temaer som tankekontroll, etterfulgt av poetisk tekster innrammet i psykedeliske art nouveau-mønster. Imidlertid omhandler ikke minst, flere artikler om psykedeliske stoffer. Gjennom disse tekstene kommer det virkelighetsbilde *Vibra* forfekter tydeligst frem.

Som nevnt, argumenterte helsedirektør Karl Evang for at filosofien rundt bruken og virkningen av psykedeliske stoffer kun var et dekke som fremmedgjorte individer skjulte seg bak. I *Vibra* er det viet to sider til polemikk mot Evangs synspunkter i *Aktuelle narkotikaproblemer*. Ett av motargumentene er rettet mot det *Vibra* oppfatter som Evangs ensidige fokus på ungdom som bruker narkotika og ikke myndige, voksne personer. Dersom han hadde sett nærmere på slike myndige personer som bruker psykedeliske midler, hadde han funnet mennesker uten de tilpasningsproblemene han mener rusbrukerne har, argumenterer forfatteren Rolf J. Gudevold. «Ved å undersøke psykedeliske stoffer i en ungdomsgruppe der stoffets virkning, eller der psykedeliske forestillinger, bare i en ufordøyet, fordreiet form har fått fotfeste, ser man ikke stoffene i dens kjerne som 'bevissthetsfenomen i tiden'», skriver Gudevold (*Vibra*, 1969, s. 8). Videre tar forfatteren for seg Evang henvisning til Aldous Huxleys *The Doors of Perception*. Evang skriver: «Allerede i dag vet vi meget mer enn Huxley om andre positive og konstruktive veier til å åpne hva han kaller 'erkjennelsens porter', til å fjerne hemninger, som feilaktig oppdragelse og opplæring, konvensjoner og standardkrav skaper for utfoldelse av det enkelte menneskes evner og anlegg [...]» (Evang, 1969, s. 12). Her har helsedirektøren misforstått hva

Huxley mener med «erkjennelsens porter», hevder Gudevold. Gjennom «en kjemisk port i muren» anbefaler Huxley ordverden-bundne intellektuelle å hente en kortvarig innsikt i tingenes vesen i en transcendent erfaringsverden, forklarer han. Evang tolker erkjennelsens porter i retning av en vellykket freudiansk psykoterapi, og dette viser at han fremdeles står i «tredveårenes foreldede naturalistisk-psykologiske situasjon som er mentalhygienisk rettet, konfliktoppløsende, anti-transcendental etc» (*Vibra*, 1969, s. 9).

I flere punkter presenteres motargumenter mot Evangs påstander. Særlig to av dem avdekker kjernen i motkulturens psykedeliske okkultur. «Man kan derfor ikke finne seg selv ved ensidig fordypelse i seg selv, ved navlebeskuelse», skriver Evang. Gudevold mener at Evang og «psykedelikernes» syn her er forskjellig fordi psykedelikerne i motsetning til Evang også vender sin handlingsvilje og fokus mot handlingsforløpet i verden «inne i dem» (*Vibra*, 1969, s. 15). Videre kritiserer Gudevold Evangs bruk av fremmedgjøringsbegrepet når han skriver: «Alle er aktører. Bare den 'fremmedgjorte' er koplet ut av det hele. Han er verken observatør eller handlingsmenneske. Han er ganske enkelt ikke lenger interessert i det hele, han er utenfor og er i ferd med å avgå ved en åndelig død» (Evang, 1969, s. 64). Gudevold mener Evang her har snudd saken på hodet: «Ut fra en annen referanseramme, den eksistensielsosialogiske (Berne, Fromm, Laing o.a.) fortøner 'aktørene' seg som spilldeltagere i et maskespill tomt for ethvert åndsinnhold, ethvert fundamentalt meningsinnhold», skriver han med klar referanse til Learys fremstilling av det fremmedgjorte individ og samfunnets «spill». Den fremmedgjorte er den som har gjennomskuet det formålsløse i maskespillet og foretrekker å la være å spille, eller søker seg nye slags spill som «f. eks å-være-utstøtt-av-samfunnet-spillet» (*Vibra*, 1969, s. 15).

To elementer synes å være grunnleggende i det synet på psykedeliske stoffer som *Vibra* forfekter. Disse punktene er også knyttet til en egen virkelighetsoppfatning og samfunnsanalyse, med andre ord deres psykedeliske livsholdning. For det første er det vektleggingen av «den indre verden». Ved for eksempel å innta psykedeliske stoffer, eller med Huxleys ord gå inn i en «kjemisk port i muren», får man utvidet sine erkjennelsesmuligheter og gis tilgang til en transcendent virkelighet, den virkeligheten som ligger bakenfor hverdagsbevissthetens illusjoner. Enkeltmenneske har en sterk erkjennelsesmessig autoritet, og veien til innsikt kan nås gjennom en indre reise. Dette synet har noe tydelig mystisk-religiøst over seg. At *Vibra* som undergrunnsavis reflekterte denne tendensen innen den psykedeliske okkulturen er tydelig når man ser hvor tett i dialog med Huxleys tolkning av den psykedeliske erfaringen de er.

I tillegg til det man kan kalle «selvets religiøse autoritet» gjør også fokuset på den indre verden at det får en politisk dimensjon. I *Vibras* selvpresentasjon står det at det de ønsker er å henvende

seg til likesinnede som også «føler på kroppen at vi lever i en politistat, et begynnende hjernediktatur som gjerne kalles demokrati av mangel på bedre viten» (*Vibra*, 1969, s. 3). Man spiller her på den utbredte frykten for angestap som kjennetegner motkulturen. Man antyder at vi er på vei mot et hjernediktatur, et samfunn der det ikke er mulig å tenke selvstendig, hvor også den indre verden blir kontrollert av ytre autoriteter. I den psykedeliske erfaringen derimot finnes det frigjøring. Dette synet gjentas også i en annen artikkel med tittelen «Maksimer for psykedelisk livsførsel»: «Psykedelisk forstått forbedrer vi ikke 'verden'. Vi forlater den. Opprøret er ikke vendt utover, men innover» (*Vibra*, 1969, s. 15).

En vanlig måte å oppfatte de psykedeliske stoffenes virkning på var å tolke dem som «gnostic technologies that were able to liberate the self from sociocultural conditioning», skriver Christopher Partridge i *High Culture* (Partridge, 2018, s. 284). En slik forståelsen er trolig bakgrunnen for det *Vibra* mener med et opprør vendt innover. Ved å ta et stoff som kan frigjøre deg fra sosiokulturell kondisjonering, gjør man et innvendig opprør mot det samfunnet og den kulturen som har formet deg.

I forlengelse av dette dukker et annet elementet opp. Forestillingen om den fremmedgjorte som gjennom en psykedeliske rus vil få øynene opp for meningsløsheten i «virkelighetsspillet» ved å erfare en mer autentisk virkelighet, som Huxley hevder. Eller kanskje det bare dreier seg om å erfare en annen virkelighet og dermed oppdage at hverdagsvirkeligheten bare er én av uendelig mange muligheter. Under «maksimer for psykedelisk livsførsel» står det: «Vi søker ikke troen, ikke meningen, ikke standpunktet, men anskuelsen. Og i anskuelsen det mulige, det ukjente» (*Vibra*, 1969, s. 15).

I troen på psykedelisk rus som frigjørende fra samfunnets fremmedgjøring og kondisjonering forener *Vibra* motkulturens politiske radikalisme og det religiøst-mystiske virkelighetssyn i en søken etter en alternativ virkelighet. Her kaller man denne livsholdningen for «eksistensiell anarkisme»: «En slik eksistensiell anarkisme er jordsmonnet der frihetens blomster får nye vekstmuligheter,» slås det fast (s. 12). Også under «maksimer for en psykedelisk livsførsel» skriver Høegh at motmiddelet mot samfunnets kontrollmekanismer er en metodisk uskikkelighet og en eksistensiell anarkisme med grunnlag i kosmisk bevissthet. Denne kosmiske bevisstheten er det som må ligge til grunn for det frigjorte menneskets handlinger. Det som ligger til grunn for en slik eksistensiell anarkisme er kjærlighet. Denne har bare utfoldelsesmuligheter i psykedeliske omgivelser, slås det fast. Med andre ord er bruken av psykedeliske stoffer veien til en slik kjærlighetsdreven anarkistiske bevissthet (*Vibra*, 1969, s. 15). I Høeghs tekst brukes betegnelsene «eksistensiell anarkisme» og «eksistensiell kommunisme» om

hverandre: «I anarkiet søker vi eksistensiell kommunisme», heter det. Denne eksistensielle kommunismen skal oppheve alle privatinteresser og privatliv.

Høeghs tekst er uklar og svevende, og det er ikke enkelt mer presist å bestemme hva han legger i ordene anarkisme og kommunisme. Men forestillingen om at den eksistensielle kommunismen opphever private interesser og alt privatliv, synes å ha slektskap med Huxleys psykedeliske monisme: Gjennom erkjennelsens porter ligger kunnskapen om at alt er i alle, og alle er i alt; alle er del av samme enhet. Kanskje kan man tolke *Vibras* eksistensielle kommunisme slik at når det ikke lenger finnes et «jeg», oppheves alle private interesser?

Den antiautoritære og anarkistiske tendensen kommer også til syne i innlegget når det heter:

Vi må forstå hver gang vi ser avisenes reklamer og sensasjoner og «rariteter» og tåpelige kjønns-notiser, at de som lager dem er fanga i sitt eget hjernebur. De kan ikke engang frigjøre seg sjøl. Hva veit vel de om åssen andre skal frigjøre seg? Det fins ingen ledere. Følg ingen førere. Ikke Mao, ikke meg, ikke Lennon: YOU BETTER FREE YOUR MIND INSTEAD (*Vibra*, 1969, s. 12).

Myndighetenes reaksjon på denne første motkulturelle publikasjonen var voldsom. Flere hundre eksemplarer av *Vibra* ble straks beslaglagt av politiet. Begrunnelsen var at det ikke var oppgitt trykkested. En alternativ forklaring kan være at forsidebildet viser to politimenn som vrir armene rundt på en ungdom, mens den ene samtidig sparker en liggende langhåret i ansiktet (Reinertsen, 1976, s. 194). Uansett årsak, utkom ikke mer enn dette ene nummeret av *Vibra*. Snart skulle derimot et annet blad forsøke å fylle tomrommet.

Poesi & Revolte – ikke maskingeværer men LSD

I 1969 utkom avisen *Poesi & Revolte* på Blindern med Frank Thore Nilsen som redaktør. Avisen hadde et mer profesjonelt uteseende enn *Vibra* og henvendte seg nok mest til studenter. På tittelsiden beskrives avisen som «a Journal of Metaphysics, Radical Politics, Underground Culture and Social Sciences» (*Poesi & Revolte*, nr. 1, 1969). Avisens artikler tar blant annet for seg temaer som billedkunst og teater med kritisk brodd til kunstinstitusjonene. Det emnet som er viet mest spalteplass er imidlertid rusmidler, ruspolitikk og forholdet mellom rus og politikk. LSD og cannabis-rus politiseres her i tråd med den ideologisk pregede rusbruken i motkulturen. I en notis på forsiden står det: «Hvilken revolusjon er det egentligste: Che Guevara eller den psykedeliske? Heller LSD enn maskingeværer, og absolutt zen framfor Coca-Cola». Et par sider senere tas spørsmålet opp på nytt: Hvilken revolusjon er den mest genuine? Der rettes søkelyset mot eksperimenteringen med psykedeliske stoffer innen terapi i USA, en eksperimentering som avisen mener har revolusjonerende resultater. Forventningene er tydelige i innledningen:

(F.T.N). Om Nixon røykte marijuana sammen med FNL, omgitt av CIA, ville han da erkjenne såpass at Vietnam-krigen fikk en slutt? En sterk fraksjon av USAs studenter ville svare ja på dette spørsmålet etter som antakelig henimot tredjeparten av studentene er involvert i drugs-eksplosjonen. Hvorfor er da Che Guevara-aktivistene i norsk universitetsmiljø ikke mer interessert i psykologi? Med maskingevær kan en bare drepe – men med de nye bevissthetsutvidende midlene er det kanskje mulig å gjenføde, på grunn av den emosjonelle og intellektuelle innsikten de åpner muligheter for, ifølge forskere som har arbeidet atskillig med drugs. (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 3)

Forventningene til forskningen på psykedeliske stoffer er ikke bare nye resultater innen terapien, men at dette skulle resultere i revolusjonerende politiske resultater. Man ser for seg at bruken av stoffene vil gi politiske innsikter som vil revolusjonere samfunnet. «I USA tyder atskillig på at drugs-revolten truer det kapitalistiske konsumsjons-paradiset innenfra, og stilt overfor denne politiske trusselen reagerer rettsapparatet der panisk, som et maktmiddel for det bestående», skriver forfatteren (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 3). De politiske innsikter stoffene ga forventes altså å være i tråd med et antikapitalistisk, antimaterialistisk og antikrigs-ståsted.

Dette perspektivet synliggjøres også i et innlegg der en anonym journalist forteller om sin erfaring med hasj og psykedeliske stoffer. Han beskriver sin LSD-rus som en oppdagelsesreise utenfor hverdagsbevissthetens bur, frigjort fra sitt eget «jeg», tid, rom og kausal tenkning: «Reporteren i meg var blitt omdannet til lys, men jeg møtte ham en gang underveis, og da fortalte han meg at om Nixon hadde opplevd noe lignende, ville det ha sprengt krigsindustrien hans i luften» (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 2). Journalisten sitter tilsynelatende igjen med en annen virkelighetsoppfatning enn tidligere: «Og da tenkte jeg, fylt av en ro og nesten guddommelig humor, at reportere aller først får komme seg ut av buret i buret inne i selve buret før de gir seg til å fortelle om virkeligheten».

På mange måter minner denne oppfatningen om Jan Bojers slik det kommer frem i hans svar til Thomas Breiviks artikkel: At «vi», hippiene, kan forstå Breiviks virkelighet, men ikke akseptere den eller leve i den, og at de heller velger å leve i sin egen virkelighet, *i og for en ny verden*. Videre beskriver journalisten ikke bare et politisk, men også et metafysisk aspekt ved sin cannabis- og LSD-induserte virkelighetsopplevelse.

Etter i noen måneder å ha utforsket cannabis, er jeg nå i ferd med å trenge ut av empirismens bur, og dras mot hekser og helgener. Jeg blir stadig mer overbevist om at drugs er den kjemiske nøkkelen til en metafysisk verden hvor mystikerne er blitt blendet av lys, hvor Majas slør er trukket til side, og hvor Shakespeare unnfanger dialogen mellom Romeo og Julie. Men er lyset der så sterkt at det kan drepe? (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 11).

Journalisten har altså fått en ny interesse for det metafysiske gjennom sine rusopplevelser og

beskriver det som om et slør ble trukket til side. Virkeligheten som åpenbarte seg oppfattes å være den samme som religiøse mystikere erfarer og som den kilden store kunstnere som Shakespeare hentet sin inspirasjon fra. Med henvisning til Aldous Huxley skriver journalisten at han nå anser det som utvilsomt at rus kan oppheve bevissthetens sensurerende funksjon der informasjon fra den ytre og indre verdens «siles» ut i hverdagen. Bevissthetens grenser ekspanderes.

Et av målene for *Poesi og Revolte* var altså, som de selv formulerer det, å følge utviklingen innenfor den psykedeliske revolusjonen. (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 3). Denne forstås både å ha et politisk revolusjonært og et spirituelt potensiale. Rus kan åpne for en virkelighet som gir innsikt både på et politisk og et åndelig nivå. Man skaper altså en slags syntese mellom det mystisk-religiøse og det politiske.

Selv om *Poesi & Revolte* hadde ambisjoner om flere utgivelser, blir det med dette ene nummeret. Likevel vakte det tilstrekkelig oppmerksomhet til at flere aviser skrev om dette som ble ansett for å være den første representanten for «undergrunnskultur omplantet på norsk jord». I *Aftenposten* den 28. april har journalisten Tor Edvin Dahl en interessant analyse av *Poesi & Revoltes* orientering mot den personlig erfaring:

Poesi & Revolte er et personlig blad, sitater fra dagbøker og notatblokker fyller sidene, og artikkelforfatterne eksponerer seg selv på en måte som er uvanlig i norsk kulturdebatt. Dette henger sammen med en av bladets bærende idéer. Erkjennelsen av jeg-et. Dette gir seg to uttrykk. For det første omtales igjen og igjen såkalte bevissthetsutvidende stoffer. LSD, cannabis etc. Nettopp på dette er det nok bladet kan vente seg – og fortjener mest motstand. Flere artikler gir uttrykk for usedvanlig positiv holdning til disse giftstoffene. De skal – antyder man – ha en effekt både utad mot dypere erkjennelse, og dessuten gi mennesker større muligheter til å handle riktig». (Dahl i *Aftenposten*, 28.04.1969).

Denne jeg-erkjennelsen kommer også uttrykk i bladets kultursyn, påpeker Dahl. Her viser han til følgende sitat: «For oss synes det nærliggende å sammenligne kunstnerisk arbeide med oppdagelsesekspedisjon gjennom et ukjent indre og ytre landskap. Kunstnerisk aktivitet og journalistikk innebærer alltid intellektuell og emosjonell erkjennelse av nye virkelighetsaspekter – hvilket vil si at man forandres gjennom sin virksomhet.» (Dahl i *Aftenposten*, 28.04.1969).

Dette synet blir presentert av redaktør Frank Thore Nilsen som en kritikk av marxistisk kultursyn som vil redusere kunsten til «sosiologisk forskning eller politiske løpesedler». Kunsten skal fungere som mer enn et objekt, den skal forandre kunstneren og samfunnet kunsten henvender seg til. Slik legges det likevel stor vekt på kunsten revolusjonerende makt,

påpeker Dahl. (Dahl, 1969).

Dahl forholder seg skeptisk til *Poesi & Revoltes* positive omtale og interesse for cannabis og LSD som han omtaler som rusgifter. En slik respons var trolig å forvente og viser den omtalte skepsisen mot den motkulturelle stoffkulturen. Dahl påpeker i artikkelen at forskningen omkring stoffene hittil har gitt liten grunn til å tro på de mange påståtte positive resultater og at norske sykehus til gjengjeld er «fulle av tragiske, negative resultater». (Dahl i *Aftenposten*, 28.04.1969). Hans analyse av *Poesi & Revoltes* vektlegging av «jeg-erkjennelse» belyser derimot et aspekt ved motkulturen som til da hadde fått lite oppmerksomhet.

Både rusopplevelser og kunstnerisk virksomhet blir beskrevet som oppdagelsesreiser i en ytre, men også en indre virkelighet der den reisende tar med seg ny kunnskap eller informasjon tilbake. Den indre virkeligheten i hvert enkelt menneske fremstår som minst like mangefasettert, rikt og interessant som den ytre virkeligheten. Den personlige erfaringen gis med det en styrket autoritet, og det menneskelige erkjennelsesmessige potensiale virker nærmest uendelig. En forutsetning for å leve ut dette potensiale er likevel at man, som journalisten i *Poesi & Revolte* skriver, kommer seg ut av «buret inne i buret inne i buret».

I dette ligger svaret på spørsmålet om hvilken revolusjon som er den mest genuine og dyptgripende. Det er den psykedeliske revolusjonen som kan føre til den nødvendige åndelige frigjøringen som i sin tur fører til politisk endring. Nora Ahlberg påpeker at *Poesi & Revolte* forkynner en sosial og åndelig revolusjon med grunnlag i en bestemt form for frihetsforståelse. Som definisjon tar hun i bruk et sitat fra *Gateavisen* skrevet noen år senere: «For å forstå frihet må man forstå hva virkeligheten er, og hva en selv er. Man må bli fri fra sin egoisme. Livet har ingen grenser, vær ikke redd for å slippe deg løs, ellers vil du aldri lære deg selv å kjenne eller andre. Fri planet, frie mennesker, frie dyr og planter». (Ahlberg, 1980, s. 40). For å bli fri må man altså kjenne seg selv og sin grenseløshet.

Poesi & Revoltes redaktører og forfattere oppfatter seg utvilsomt som del av den internasjonale motkulturen og de akademiske miljøene i USA som forsket på psykedeliske stoffer bruk innen psykologien. Selv om undergrunnspressen kom senere til Norge enn til mange andre land, er det tydelig at man likevel var oppdatert på det som rørte seg internasjonalt. Det understrekes i *Poesi & Revolte* at man har direkte kontakt med den amerikanske undergrunnspressen: «Gjennom vår korrespondent i Berkley har vi blant annet god kontakt med USAs underground-kultur slik den fremtrer i San Fransisco, og vi er derfor i stand til å bringe inside-reportasjer om psykedeliske erfaringer, deres metafysikk og politiske konsekvenser». (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 3).

I *Rana Blad* den 3. juni 1969 kan man lese et intervju med en «ung mann fra Undergrunnen». Denne unge mannen, Per Didtrikson, blir spurt om han kjenner til bladet *Poesi & Revolte*, hvilket han gjør siden han er ansvarlig for distribusjonen i Mo i Rana. Han kan fortelle at han for et par år siden reiste sammen med sin far til California. Planen var at han skulle gå på skole, men ble nektet: «På grunn av mitt lange hår ble jeg utelukket fra skolegang» (*Rana Blad*, 03.06.1969). Det han derimot gjorde var å få jobb i undergrunnsavisen *Los Angeles Free Press*, som regnes som den første og største av undergrunnsavisene i USA. Tilbake i Norge skal han inn i redaksjonen i *Poesi & Revolte* fra høsten, forteller han.

Her er det altså enda et eksempel på direkte kontakt med den amerikanske undergrunnen og idéene som var i omløp der. Journalisten spør: «Hvordan stiller du deg til dagens samfunn?». Didtrikson svarer: «Samfunnet er råttent. Borgerskapet er med på å utvikle menneskene til noe som nærmest kan sammenliknes med roboter: De settes til en jobb og skal utføre den etter ordre fra en eller bare noen få mennesker. De er ikke selv med på å bestemme, men lar andre gjøre det, og det mener jeg ikke er riktig.» (*Rana Blad*, 1969, s. 2). I svaret kommer både forestillingene om agenstap og fremmedgjøring som er typiske for motkulturens samfunnskritikk tydelig frem. Som nevnt, er dette også et hovedtema både i *Vibra* og *Poesi & Revolte*.

Rusdebatten i *Gateavisa*

I sin avhandling trekker religionshistoriker Nora Ahlberg frem debatten om rusmidler som et av de mer fremtredende konfliktområdene innad i motkulturen. På den ene siden står de Ahlberg kaller «psykedelikerne» og på den andre siden står de innen motkulturen som er kritiske til rusbruk (Ahlberg, 1980, s. 70-71). Dette avspeiles også i *Gateavisa* spalter.

Gateavisa åpnet for debatt om rus, og i flere nummer kan man lese innlegg som både forsvarer og kritiserer bruken av ulike rusmidler. Argumentene fra den kritiske siden kunne blant annet være at man ved å bruke rusmidler gir for mye makt til følelsene fremfor intellektet og at bruken av rusmidler innenfor motkulturen derfor ville være fordummende og passiverende. Forsvarerne var opptatt av psykedeliske rusmidlers potensiale i terapi, som kilde til sosial forandring og rusen som et «bevissthetsutvidende»-middel.

I *Gateavisa* nr. 4 fra 1972 skrev redaksjonsmedlemmet «anarkoreven» et innlegg med tittelen «råd for trippere». Innledningsvis advarer han om at rusmidler som LSD er kraftige, og at man må være forsiktig med hva man kjøper, da syntetiske stoffer kan være blandet ut med andre stoffer. Man bør kjenne den man kjøper stoffet av. Om man skal ta stoffet for første gang, bør man ha med seg en nykter venn som er kjent med virkningene av stoffet som kan passe på. Man

bør ikke ta det dersom man er deprimert eller syk, har brukt andre stoffer eller alkohol samme dag eller har tendenser til hysteri eller andre nervøse lidelser. Videre beskriver han hva man bør gjøre dersom rusopplevelsen utvikler seg til å bli en «bad trip», og til slutt hva man bør gjøre etter «trippen». «Etter en tripp bør du hvile, og meditere over hva du har lært.» Til slutt advarer han:

Tro ikke at en tripp kan løse problemene dine. Det må du ordne opp i sjøl. Trippen kan kanskje hjelpe deg til en større forståelse av sammenhengen i alt, vise deg din plass i denne flytende massen av vibrasjoner som noen av oss kaller livet. Bruk sansene dine, oppsøk skjønnheten, men avvis ikke det stygge. Virkeligheten er den kraftigste trippen som finnes. I et sunt samfunn, der vi fikk en sunn oppdragelse, ville vi ikke trenge annet enn virkeligheten (*Gateavis*a, nr. 4, 1972).

Under innlegget har redaksjonen sett seg nødt til å forsikre leseren om at formålet med innlegget ikke var å oppfordre leseren til å «spise masse LSD», men heller å veilede de som allerede tar det for å forhindre potensielle skadevirkninger. Kommentaren kom som et svar på «en del misforståtte reaksjoner», og tyder på at dette var et tema som engasjerte og irriterte mange.

Under tittelen «Hasj-voldtegt!» skriver anarkisten R.H et innlegg som kritiserer *Gateavis*a for å være eksponent for en borgerlig hasj-ideologi, og for å ha bidratt til at flere ungdommer har fulgt denne ideologien. Innsenderen kaller «fri hasj» parolen erkereaksjonær, og mener den ikke har noen ting med anarkisme å gjøre, snarere tvert imot. Innsenderen mener hasjrus er pasifiserende og kan føre til uskadeliggjøring av en ellers potensielt revolusjonær ungdomsmasse. På denne måten tjener den kapitalismens formål. Dette er etter «R.H.s» mening ikke noe *Gateavis*a eller den norske motkulturen burde støtte opp om. I alle fall kan dette ikke sidestilles med anarkisme. Under dette innlegget påpeker redaksjonen at de har sluppet til mange forskjellige synspunkter på dette området, og oppfordrer nå til at flere skal sende inn innlegg i en videre rusdebatt.

I neste nummer fortsetter debatten med et innlegg fra Ingar Knudsen som slutter seg til «R.H.s» kritikk. Knudsen argumenterer for at hverken bruken av naturlige eller syntetiske rusmidler er ønskelig, da motivene for slik rusmiddelbruk som oftest er irrasjonelt betinget, og «pseudo-løsninger på kunstige problemer» (*Gateavis*a, nr. 1, 1973, s. 8). I tillegg påpeker han at stoffene kan skape sine egne problemer ved å være fysisk eller psykisk avhengighetsskapende. Videre skriver han at veien ut av en slik umulig situasjon kan bli sinnsforstyrrelser eller religion.

At stoffene kommer fra naturen er ikke synonymt med at de er naturlige for menneskelig forbruk, skriver han, og «man bør ikke innbille seg at naturen er en snill tante som passer på at det ikke ligger noen farlige ting rundt de tankeløse menneskebarna». For Knudsen er poenget

at man bør avsløre og avskaffe alle «sløvende og frihetsberøvende ting, fra kapitalisme til LSD», og at rusmiddelbruk «undergraver mulighetene for bevisstgjøring blant de gruppene i folket som har mest å bidra med i den revolusjonære kampen».

I neste nummer av *Gateavisa* er to sider viet den pågående rusdebatten. Under tittelen «Svar fra en hasjanarkist» imøtegår forfatteren innleggene der «to frihetlige sosialister, Ingar Knudsen og Rune H» tar sterk avstand fra stoffbruk og «hasjanarkisme» (*Gateavisa*, 1973, nr. 2, s. 16). Den selvutnevnte hasjanarkisten skriver at målet med innlegget er å legge frem sitt syn på rusmidler etter selv i åtte år å ha vært med i «narkotika miljøer» i Oslo og andre steder. Innledningsvis argumenterer han for at man må slå fast forskjellen mellom de psykedeliske stoffene og de avhengighetsskapende stoffene. Til argumentet om at rusmidler virker bedøvende, svarer han at psykedeliske stoffer må fritas den dommen, da det heller er «en hjerneåpner – et stoff som letter på sløret mellom deg og kosmos» og altså ikke et sløvende middel (*Gateavisa*, nr. 2, 1973, s. 16). Her poengterer forfatteren at det også kan gjelde hasj, selv om man først og fremst sikter til stoff som LSD og meskalin med bruken av ordet psykedelisk.

Dette «hjerneåpnende» potensialet i de psykedeliske stoffene blir et hovedpoeng for forfatteren, som innrømmer at dersom man har et fastlåst syn på verden og seg selv, kan dette føre til en angstfremkallende og panikkartet rusopplevelse. På den andre siden kan den være en «berikende og frigjørende ferd gjennom tilværelsens mysterium – til de steder der vi opplever enheten i alt liv som noe sjølsagt og gledelig».

Som et svar på påstanden om at rusbruken er politisk sløvende, skriver forfatteren at en slik opplevelse tvert imot kan være et korrektiv til en vestlig, materialistisk verdensoppfatning og dermed utgangspunkt for revolusjonær virksomhet. Videre poengteres det at så lenge målet med rusbruken ikke er en virkelighetsflukt, men et uttrykk for en kulturell protest, er den «sunn og revolusjonær». De sløvende virkningene av rusmidler må motarbeides ved å grunnlegge en ny sivilisasjon der folk kan leve meningsfulle liv, og selv bli i stand til å velge hvilke stoffer de skal innta. Med henvisning til Timothy Learys slagord «turn on – tune in – drop out», påpeker forfatteren at man må foreta et definitivt brudd med den gamle kulturen for å gå inn i den nye. Det later åpenbart til at han mener at den psykedeliske rusopplevelser er et steg på veien dit.

Dette eksempelet viser tydelig at *Gateavisas* rusdebatt ikke bare var om rusbruk i seg selv, men om hvilken rolle bruken av rusmidler skulle spille innenfor det motkulturelle. Skal de ha en plass i motkulturen? Er de, som kritikerne hevder, sløvende, noe som vil passivisere en potensiell revolusjonær kraft? Eller kan de psykedeliske rusmidlene være, som «psykedelikerne» hevder, veien til en dypere virkelighet som ligger bakenfor det vi kan oppfatte i

hverdagen, og nettopp derfor kunne ha et revolusjonært potensiale. Med andre ord – er rusmiddelbruk en virkelighetsflukt eller en vei til en autentisk virkelighet?

Er rusbruken en distraksjon fra motkulturens revolusjonære oppgave, eller er den et verktøy til kulturell og sosial omveltning? Svaret på disse spørsmålene avhenger dypere sett av hvordan man oppfatter virkeligheten. Når debattens ulike posisjoner leses uten et slikt kontekstuell bakteppe, kan de virke vanskelige å forstå. Hva mener «hasjanarkisten» for eksempel med at rusopplevelsen kan være en «berikende og frigjørende ferd gjennom tilværelsens mysterium – til de steder der vi opplever enheten i alt liv»?

Her kan Christopher Partridges begrep om den psykedeliske okkulturen virke klargjørende. Denne kjennetegnes blant annet av at den tilbyr bestemte fortolkningsrammer for rusopplevelsen, egne verktøy og et eget vokabular. Når «hasjanarkisten» skriver at psykedelisk rus er en vei til å oppleve enheten i alt liv, må vi anta at vedkommende er grundig sosialisert inn i den psykedeliske okkulturen og at dette preger vedkommendes virkelighetsforståelse. Som nevnt innledningsvis, er Aldous Huxley og Timothy Leary to av de viktigste bidragsyterne til den psykedeliske okkulturen. Når «hasjanarkistens» forsvarer psykedelisk rus som en «hjerneåpner» og en inngang til «tilværelsens mysterium», gir dette tydelig gjenlyd av Huxleys *The Doors of Perception*. Når «anarkoreven» skriver at «trippen kan kanskje hjelpe deg til en større forståelse av sammenhengen i alt, vise deg din plass i denne flytende massen av vibrasjoner som noen av oss kaller livet», er dette også helt i tråd med Huxleys monistisk-mystiske livssyn. Når «hasjanarkisten» henviser til Leary, er det dennes tanker om at psykedelika ikke bare er inngangsporten til mystisk-religiøs virkelighet bak virkeligheten, men også at ruserfaringen avslører det «virkelighetsspillet» som det kapitalistiske forbrukersamfunnet styres av og dermed fører til revolusjonær handling. Denne debatten i *Gateavisa* viser altså tydelig at både Huxley og Learys bidrag til den psykedeliske okkulturen har nådd Norge. Den viser også at det innenfor motkulturen i Norge fantes aktører med en rekke ulike meninger. Her finner vi et spekter som strekker seg fra det mystisk-religiøse og til det materialistisk-politiske, med flere avskygninger imellom.

Denne debatten fortsetter i *Gateavisa* i nummer fem, 1974. Under tittelen «Psykedelisk mareritt» kommer en advarsel om å gi følelser for mye makt. «Nietzsche skriver i *Moralens Genealogi* at å fjerne viljen fra fornuften og gi all makt til følelsene, vil være å kastre intellektet. Dette er ord som alle som er opptatt av alternativkultur burde legge seg på – vel, hjertet» (*Gateavisa*, 1974, s. 10). Den anonyme forfatteren skriver at vitenskapen og «massedemokratiets» følelsesløse synspunkter har ført til «økologisk kaos», men poengterer at å gi all

makt til følelsene fremfor fornuften ikke er veien å gå. Forfatteren sidestiller her motkulturens interesse for teosofi, «eksotiske religioner» og psykedeliske stoffer, og hevder at denne interessen ikke er «kjennetegn på nye, kreative og søkende tenkemåter», men heller er sykdomstegn. Motkulturen har nærmest blitt besatt av psykedeliske stoffer, står det, og rusdebattens karakter viser hvor virkelighetsfjerne man har blitt når artikler ikke dreier seg om hvorvidt en skal bruke stoffer eller ikke, men også om hvordan få tilfredsstillende rusopplevelser. Forfatteren imøtegår også argumentet om at psykedeliske stoffer kan være utgangspunkt for revolusjonær handling: «Tja, den sløvningen stoffene så og si alltid fremkaller kan vel neppe kalles borgerlig, men å forbinde noe som helst som smaker av aktivitet med den er vel heller misforstått» (*Gateavisa*, 1974, s. 10). Mangelen på realisme i forholdet til psykedeliske stoffer er en av motkulturens største svakheter, skriver forfatteren. Dette har ført til en sterk svekkelse av viljen og evnen til sosial handling. For at motkulturen skal klare å nå drømmen om et alternativt samfunn, må politisk handling til, ikke kun «poesi» som forfatteren antyder blir motkulturens eneste prestasjon dersom denne rene følelsesorienteringen fortsetter.

Hovedargumentet i dette innlegget er likt de forgående ruskritiske innleggene: Stoffbruk fører til svekket politisk aktivitet, ikke revolusjonær handling. Samtidig er det interessant å se hvordan forfatteren sidestiller interessen for psykedeliske stoffer med en opptatthet av teosofi og annen alternativ religiøsitet.

Dette kan være med på å illustrere hvordan rusdebatten i stor grad var en debatt der ulike virkelighetsbilder spiller inn, med forsvarerne for psykedelika og alternativ religiøsitet på den ene og de ateistisk orienterte anarkistene på den andre. Selv om deres virkelighetsbilder er forskjellige, befinner de seg likevel innenfor en felles motkulturell diskurs og enes om de samme politiske grunnideene.

Blar man en side frem i samme nummer av *Gateavisa* som denne rusedebatten foregår i, blir dette tydelig. Der står fjerde og siste del av en serie om europeisk okkultisme undertegnet av pseudonymet «Sagittarius». Her diskuteres flere aspekter ved okkultismen, dens historie og forhold til vitenskap, politikk, populærmusikk og økologi. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i senere kapitler. I denne forbindelse er det først undertittelen «en okkult trip» jeg vil konsentrere meg om.

«For alternativkulturen var det LSD som svidde vekk de materialistiske skylappene», skriver Sagittarius. «Okkultismen sier at slike stoffer kan utløse de samme reaksjonene i mennesket som en vellykka okkult trening – dvs. at de psykedeliske stoffene kan utløse en innvielsesopplevelse hos dem som er disponert for det» (*Gateavisa*, 1974, s. 12). Med innvielse sikter

forfatteren til forestillingen innen esoterismen om at søkernes vei til erkjennelse innebærer initiering gjennom flere grader eller stadier. Det poengteres at en innvielse kan komme gradvis eller kan «komme brått som lys fra klar himmel (slik den gjør for mystikere)» (*Gateavisa*, 1974, s. 12). Slik vi har sett, argumenteres det også for at en slik brå mystisk opplevelse kan skje ved hjelp av LSD. Selv om okkultisme-serien er skrevet på en relativt saklig informerende måte, er det i lys av tidligere innlegg om psykedeliske stoffer, grunn til å hevde at rusopplevelse og okkult innvielse i stor grad sidestilles.

Når vi nå har sett på synspunktene til de to fløyene i debatten, er det også interessant, så langt det lar seg gjøre, å avklare hvem de ulike deltagerne var. «Anarkoreven» og «Sagittarius», kanskje også «Hasjanarkisten», er pseudonymer for Jan Bojer Vindheim (Engh & Hegnar, 2020, s. 536). Dermed kan man konkludere med at han var, i alle fall på den tiden, *Gateavisa* og kanskje hele motkulturens fremste representant for den psykedeliske okkulturen. Han var i hvert fall den mest skriftlig produktive. Hans motstandere i debatten, de frihetlige sosialistene Ingar Knudsen og «Rune H.», tilhørte begge den nye anarkistbevegelsens pionerer. Ingar Knutsen jr. var drivkraften i den første anarkistorganisasjonen som oppstod etter krigen da han i 1968 var med på å grunnlegge og drive Føderasjonen av Anarkistisk Ungdom (FAU) i Kristiansund. «Rune H.» er identisk med Rune Blix Hagen som i 1970 var med på å stifte Bodø Anarkistiske Liga (BAL). Begge synes å ha lite med hippie-bevegelsen å gjøre, men heller en eldre anarkistisk tradisjon preget av ateisme og fritenkeri, som også hadde sterke bånd til arbeiderbevegelsens avholdssak. (Fagerhus, u.å.) Deres posisjoner var nok også preget av den økende kritikken av motkulturen som nå kom fra andre venstreradikale. Særlig kom denne fra SUF (ml), som i 1971 innledet et voldsomt angrep på både den og den fremvoksende anarkistbevegelsen.

Anarkisme med «glasur av mystikk, hasj og Woodstock» - radikal kritikk motkulturen

Om året 1971 står det i *Alt mulig fra Gateavisa* at redaksjonen fikk et tilskudd av aktivister fra anarkistmiljøet på Blindern. I anledning arbeidernes dag 1. mai skrev *Gateavisa* flere artikler med anarkistisk innhold. Det blir imidlertid etter en stund klart at ikke alle med tilknytning til anarkismen tenkte likt: «Man så etter hvert en kulturforskjell mellom anarkistene som primært var opptatt av det politiske budskapet, og folk som forente motkulturell livsførsel og frihetlige idéer» (Engh & Hegnar, 2020, s. 129). En spenning mellom aktivister og hippier kunne merkes allerede dette året, ikke minst i debatten rundt motkulturens forhold til rusmiddelbruk. I mai 1971 ble akkurat dette tema også viet plass i den etablerte pressen. Det er grunn til å skrive litt

utførlig om dette, siden det både avspeiler bildet som hadde festet seg i allmennheten og hvordan dette ble brukt i de politiske konfliktene innenfor tidens radikale ungdomsbevegelse.

Katalysatoren var to hendelser, den 1. og 2. mai.

I Rød arbeiderfronts (RAF) tog den 1. mai ble det konflikt mellom anarkistene og SUF (ml), som ønsket å fjerne anarkistene fra toget (Emberland, 2020, s. 16). Hele sammenstøtet endte med at anarkistene dannet sitt eget tog bak det offisielle toget, med en vegg av ml-vakter og politi foran seg. Tre dager senere skriver VG ironisk at «SUF tydde til klassepurken» for å holde anarkistene ute fra toget (VG, 04. 05.1971). Den 6. mai 1971 skriver Rød Arbeiderfront et svar i avisen med overskriften «Anarkismen har sin bakgrunn i hasjmiljø». Her gir de sin begrunnelse for hvorfor de ikke ville ha anarkistflagg i toget. «Den ideologien som de sprer har sin bakgrunn i utpregede hasj-miljøer. En del dominerende figurer bruker skoletrøtt ungdom til å spre sitt budskap om 'frihetlig sosialisme' og 'fri hasj'-oppfordringer» (VG, 06. 05.1971). Etter deres syn prøver anarkistene å utnytte sårbar ungdom og «drasjere» deres budskap med hasj, «pop og Woodstock». Videre skriver forfatteren at det å støtte anarkistene og deres hasj-ideologi, er å svekke den politiske kampen mot EEC, monopolkapitalen og classesamarbeid ved å bryte ned ungdommens helse.

Også *Gateavisa* publiserer et innlegg om hendelsene den 1. mai. Her blir det poengtert at de anarkistene som ønsket å delta i toget ikke tilhørte en organisert gruppe, men var løst sammensatt gruppe individer som ville vise sitt ideologiske grunnlag ved å bære anarkistflagg. Noen bar også flagget til Youth International Party (yippiene), et svart flagg med cannabis-symbol. «Som nevnt var anarkistene en tilfeldig gruppe, og man kan gå ut ifra at blant dem som blant deltakerne i RAF-toget var forskjellige former for rusmiddelbruk representert. Men påstandene om utnytting av skoleungdom og propagandering for 'underlige budskap' kan ikke kalles annet enn SPRØ». (*Gateavisa*, nr 2, 1971). Det er kanskje merkelig at anarkistene, hvorav i hvert fall en del nok representerte den rus-kritiske linjen, ikke markerer avstand til rusbruk, når SUF (ml) så åpenbart spiller på allmenne fordommer i pressen om motkulturmiljøet som «sløve hippier» som vender samfunnet ryggen. Selv om debatten om rusbruk var ganske opphetet internt i motkulturmiljøet, valgte man her å nærmest hoppe over spørsmålet.

Dagen etter 1. mai-feiringen var det duket for frikonsert på St. Hanshaugen med arbeidskollektivet i Hjelms gate som arrangører. Under slagordet «all makt til fantasien!» var frikonserten tenkt som en gratis motkulturell folkefest og musikkfestival. Arrangementet ble vellykket med flere tusen deltagere, kan *Gateavisa* melde: «Folkefesten på St. Hanshaugen 2. mai åpnet i strålende solskinn med tusenvis av mennesker (6000?) til stede. Overalt var det

mennesker som sto, satt, gikk og danset sommeren inn. De fleste var yngre folk med litt langt hår og fargerike klær. Noen eldre folk med dress og kåper forsvant i mengden». (*Gateavisa*, nr. 5, 1971). Begivenheten så også ut til å ha gått fredelig for seg: «Snuten titta innom, men dro igjen, og parkvaktene var riktig greie. Vaktmesteren låste scenen og ønska oss velkommen tilbake.»

Det ble snart klart at dette ikke var en oppfatning alle delte. Noen dager senere publiserte VG en sak om arrangementet. «Vaktmann til VG etter 'narkotreffet' på St. Hanshaugen: Hasj og opium solgt åpenlyst», lyder overskriften (VG, 05.05.1971). En vaktmann som var til stede ved arrangementet forteller følgende: «Dette er det verste jeg har opplevd i min tid som vaktmann i Parkvesenet! Åpenlys røyking og omsetning av narkotika, sniffing, drikking, antastelse og sjikane av eldre mennesker!» Om arrangørene skrives det at «disse er identiske med anarkistgruppen som 1. mai ble kastet ut av Rød Front-toget for senere å dra til Borggården for å lage bråk. Etter at gruppen senere på kvelden var blitt avvist ved den amerikanske ambassade drog de opp til St. Hanshaugen for å begynne morgendagens 'hasj-selskap' sammen med en del hippies.» I dette og andre oppslag i norsk presse ser man tydelige tegn på den moralpanikken ulike ungdomskulturer hadde utløst i helt siden rocke-opptøyene foran Sentrum kino i 1956. Nå utløst anarkistene og motkulturen en lignende moralpanikk.

Den 8. mai tok noen til motmæle. I innlegget, signert Anarkistisk skolegruppe, Universitetets frihetlige føderasjon, Hvite Panteres Oslo-gruppe, organisasjonen Muldvarp og Anarkistisk arbeiderkomité, kalles VGs dekning av hendelsene 1. mai og frikonserten dagen etter «hets og usannheter» «VGs hensikt med disse ville usannheter må ha vært å antyde at anarkistgruppene la opp til stoffomsetning og 'antastelser' etc. under frikonserten» (VG, 08.05.1971).

Samme år utga SUF (ml) et såkalt «oktober-hefte» med tittelen *Materiale om anarkismen*. Under kapittelet «Anarkismen serveres med glasur: mystikk, hasj og Woodstock» gjentas det samme budskapet som i pressen. Den individualismen anarkismen forfekter tjener ikke annet enn borgerskapets interesser, blir det slått fast. Dette poenget blir begrunnet med et sitat fra Josef Stalin: «Grunnsteinen i anarkismen er det enkelte individ, hvis frigjøring etter dens mening er hovedforutsetningen for frigjøringen av massen, kollektivet. Ifølge anarkismen er frigjøringen av massen umulig så lenge enkeltindividet ikke er frigjort». (Oktober-heftene, 1971, s. 53).

Vektleggingen av individets frigjøring skyldes anarkismens manglende analyse av årsaken til undertrykkelse, hevdes det videre. Frigjøring «her og nå» blir en form for tilbaketrekning og flukt fra klassekonfliktene i samfunnet der hasj-rus, mystikk og alternative livsformer

kamuflerer de virkelige problemene (Oktober-heftene, 1971, s. 53-59). Woodstock-festivalen trekkes også frem som et eksempel. Woodstock-fenomenet er en reaksjon på de menneskefiendtlige trekkene ved det systemet vi lever i, men det er ingen målrettet motstand. Festivalen demonstrerte samholdet mellom unge mennesker, men også tilbaketrekning og flukt. Popfestivalen løser ingen samfunnsmessige problemer; utbyttersystemet lar seg ikke rokke like lett som festivaldeltakerne lar seg rocke. Opprøret blir ikke farlig». (Oktober-heftene, 1971, s. 62). Kritikken av frikonserten på St. Haugen må sees i lys av denne analysen av Woodstock: Grunnen til at konserten gikk fredelig for seg uten politiets innblanding, argumenterer forfatteren, er fordi borgerskapet langt heller vil at ungdommen skal befatte seg med «pop og narkotika» enn å arbeide aktivt med å «knuse det kapitalistiske systemet». (Oktober-heftene, 1971, s. 62).

Anarkismen og motkulturens forhold til rusmidler ble altså angrepet fra flere kanter. På den ene siden hadde man den etablerte pressens moral-paniske oppslag om de «langhårede» stoffbruk. Dette er et bilde som ble etablert allerede i de første omtalene av miljøet i Slottsparken og holdt ganske konstant fremover. Men kritikken kom ikke bare fra den kanten, men også fra motkulturen og anarkismens politiske motstandere på venstresiden. SUF (ml)s politiske analyse i *Materiale om anarkismen* knyttet seg særlig til at anarkismen hevdet at frigjøring også måtte skje på individnivå. På grunn av denne individualismen og manglende kritisk samfunnsanalyse, blir anarkismen en flukt fra samfunnsproblemer inn i en innadvendt søken etter personlig frigjøring fra virkelighetens harde realiteter. Interessant nok ligner denne kritikken den som dukket opp i *Gateavisas* rusdebatt. Der kritiserer Rune Hagen noen i motkulturmiljøet for nettopp å være eksponenter for det han kaller en borgerlig hasj-ideologi. Videre ser han og Ingar Knudsen jr. ut til å dele oppfatningen av rusmidler som en sløvende virkelighetsflukt. Man bør avsløre og avskaffe alle «sløvende og frihetsberøvende ting, fra kapitalisme til LSD», skriver Knudsen og hevder at rusmiddelbruk «undergraver mulighetene for bevisstgjøring blant de gruppene i folket som har mest å bidra med i den revolusjonære kampen» (*Gateavisa*, nr. 1, 1973, s. 8).

I årene som fulgte ser man tydelige tegn på at de anarkistiske aktivistene ønsker å distansere seg fra den «stoffvennlige» fløyen i motkulturen. Dette kulminerte i 1973 da Føderasjonen av frihetlige sosialister og anarkister (FAFS) på sitt landsmøte gjorde et vedtak, mye for å verne seg mot ml-bevegelsens stemping av dem som «hasj-profeter»:

Det seinkapitalistiske samfunnet fremmedgjør og passiviserer folk. Miljøer bygd opp rundt bruk av alkohol eller andre rusmidler samler opp taperne i samfunnet, og styrker den borgerlige ideologien ved å stille ut disse

taperne til spott og spe. Anarkistene går imot misbruk av alle slags rusmidler, og enhver form for propaganda ved paroler som 'fri hasj' eller lignende. Vi går også imot den almene fordømmelsen av dem som er henfalte til rus. Politi og fengselsvesen kan ikke løse rusmiddelproblemene, derfor må bruken av stoffer avkriminaliseres. Celler og gatehjørner må erstattes av miljøer som kan vekke og aktivisere stoffmisbrukerne og dermed utvikle deres revolusjonære potensial (Fagerhus, u.å.).

Også arbeidskollektivet i Hjelms gate 3 tok i 1973 et offentlig standpunkt mot rusbruk. «Arbeidskollektivet imot stoffbruk,» lyder overskriften i *Dagbladet* den 4. juli 1973. Bakgrunnen var at en «alternativ guide» til Oslo som var utgitt som vedlegg til *Gateavisas* sommerekstra som ga instruksjoner i hvor man kunne kjøpe hasj. I arbeidskollektivets svar presiseres det at de tar avstand fra enhver form for stoffbruk, og at de også lenge har hatt en regel mot bruken av rusmidler innenfor arbeidskollektivet vegger (*Dagbladet*, 4.07.1973). Dette viser at miljøet rundt Hjelms gate hadde et økende behov for ikke å bli assosiert med rusbruk. I tillegg er det naturlig at man ikke vil knyttes til ulovlig virksomhet, når man holdt til i en eiendom forvaltet av Oslo kommune. Noe gjennomført oppgjør med all rusbruk, som hasj og LSD, er det likevel ikke snakk om. Derimot kunne selvsagt også medlemmene av motkulturen observere hvilken sosial og personlig elendighet bruk av hardere stoffer førte med seg. Under overskriften «Knus sila» trykket *Gateavisa* derfor en advarsel mot virkningene av speed og liknende stoffer. «Vi kan ikke stå i misforstått toleranse og se på at våre brødre og søstre kjører seg ut på disse selvmordsstoffene. Til kamp mot SPEED. Til kamp mot harde stoffer. For en fri sjel i et fritt legeme» (*Gateavisa*, nr. 4, 1971). Om bruk av psykedelika også er en vei til en slik fri sjel, blir ikke tematisert.

Samfunnsmessig og individuell frigjøring

At frigjøringen ikke bare kan skje på det samfunnsmessige og politiske plan, men at det også må skje en individuell frigjøring, er man enige om i motkulturen. Oppfatningene om hvor man henter midler og inspirasjon fra til en slik individuell frigjøring, er man derimot uenige om. Blant anarkistene var det en god del som delte Rune Hagen og Ingar Knudsen jrs oppfatning om at det siste på mange måter var en avsporing, altså «pseudoløsninger på kunstige problemer». Individenes frigjøring handlet gjennom en politisk bevisstgjøring gjennom skoloring og aktivisme. Også psykedelikerne mente at politisk bevisstgjøring var viktig, men de hevdet at rusopplevelsen kunne var et viktig middel til dette. Den ga et glimt av den nye virkeligheten som kunne oppstå etter en samfunnsmessig omveltning. Men en «tripp» ville ikke løse noen problemer, understreker Jan Bojer, men «kanskje hjelpe deg til større forståelse av sammenhengen i alt». Når man så handlet på grunnlag av denne nye forståelsen og gjorde en

kulturell og politiske revolusjon som realiserte «et sunt samfunn», ville rusbruken bli overflødig, skriver Bojer: «I et sunt samfunn, der vi fikk en sunn oppdragelse, ville vi ikke trenge annet enn virkeligheten.» (*Gateavisa*, nr. 4, 1972).

8. ÅNDELIGE STRØMNINGER I NORSK MOTKULTUR

«Metafysiske opprørere»

Jan Bojer Vindheim skriver at det punktet hvor hippienes motkultur skilte seg sterkest fra de dominerende radikale strømningene på denne tiden, var ved dens åpenhet for åndelige opplevelser – en åpenhet som var kraftig stimulert av bruken av psykedeliske substanser (Bojer Vindheim, u.å.). I *Gateavisas* serie om europeisk okkultisme heter det at «for alternativkulturen var det LSD som svidde vekk de materialistiske skylappene» (*Gateavisa*, 1973, nr. 5). Den psykedeliske okkulturen ble altså en viktig inngangsport til interessen for ulike åndelige strømninger.

Rusopplevelsen var ifølge psykedelikerne en vei til erkjennelse av en dypere sannhet, en virkeligere virkelighet, men også av «sammenhengen i alt», som Bojer skriver. Denne formulering er helt i tråd med Huxleys holistiske mystikk, som var en dominerende tanke i den psykedeliske okkulturen. Huxley hadde også søkt bekreftelse på ruserfaringen i en rekke ulike esoteriske, okkulte og religiøse læresystemer som hevdet at man også kunne nå virkeligheten bortenfor hverdagsvirkeligheten ved ulike teknikker som gradvis førte deg inni en esoterisk kunnskapstradisjon. Den psykedeliske okkulturens synkretistiske og åpne holdning, den udogmatiske «søkermentaliteten» som også Campbell sier preger det kultisk miljøet, gjorde at man sto fritt til å lete i og kombinere en et bredt repertoar av disse idétradisjonene som eksisterte innenfor den psykedeliske okkulturen.

I det følgende vil jeg gå nærmere inn på den åndelige orienterte delen av den norske motkulturen og presentere noen av de strømningene som dukket opp her.

Som eksempler på slike religiøse idéstrømninger trekker Bojer Vindheim frem østlige religiøse og mystiske tradisjoner i buddhisme, hinduisme, taoisme og islamsk sufisme. I tillegg ble «vestens religiøse roteloft» finkjemmet og man oppdaget blant annet astrologi, gnostisisme, kabbala og ritualmagi. I tillegg fattet man interesse for sjamanisme og det amerikanske urfolkets religion (Bojer Vindheim, u.å.). Ahlberg hevder også at motkulturens åndelige interesser utviklet seg i ulike perioder der man i startfasen, det vil si fra midten av 1960-tallet og til begynnelsen av 70-tallet, var mer opptatt av Østens religioner, mens vestlig esoterisme mer preget den religiøse motkulturen utover på 70-tallet. Her inngår teosofien, men særlig antroposofien og kristen mystikk (Ahlberg, 1980, s. 123-126). Selv om de ulike åndelige strømningene kan sies å ha sitt opphav i både vestlig esoterisme og østlig mystikk og religion, blir det likevel lite hensiktsmessig å operere med et skarp skille mellom de ulike tradisjonene,

siden de på synkretistisk vis blandes sammen i motkulturen. Noen av disse er også i seg selv synkretistiske. Teosofien står for eksempel både i en vestlig esoterisk tradisjon og tar samtidig opp i seg mange elementer fra østlige religioner som buddhisme og hinduisme. Også antroposofien, som viderefører mye av det teosofiske tankegodset, forfekter den utpregede østlige ideen om reinkarnasjon.

Det mest fremtredende aspektet ved den åndelige interessen i motkulturen må sies å være det brede spekteret av ulike tradisjoner og religioner de søkte til og lot seg inspirere av. Det var ikke én retning, én kosmologi eller filosofi, men mange retninger hentet fra en rekke ulike områder, tider og tradisjoner. En slik innstilling til religiøs søken var fundert i forventningen om at innsikten kan nås via mange veier. Perennialismen blir derfor legitimerende for deres søken: Bakenfor de ulike tradisjonenes kulturbestemte ytre former vil man finne en evig urvisdom.

Deres religiøse interesse er utpreget antidogmatisk og søkende. Skepsisen mot absolutte sannhetskrav og ytre religiøse autoriteter som forvalter denne sannheten henger naturlig sammen med forestillingen om at det finnes mange veier til religiøs innsikt (Løø, 2017). Dette henger igjen sammen med motkulturen som et kultisk miljø, hvor man føler et fellesskap gjennom å ta opp ulike former for kunnskap som samfunnet, inklusive dere religiøse maktinstitusjoner, har søkt å undertrykke eller fortie. Den antiautoritære grunnholdningen gjør det naturlig bare å akseptere en form for religiøsitet der autoriteten er flyttet fra det ytre til det indre, fra streng dogmatikk, religiøse ledere og institusjoner til det enkelte søkende menneske, altså det Heelas kaller selv-religion.

Deres søken hadde følgelig et tyngdepunkt utenfor tradisjonell, institusjonalisert religion. Man søkte innenfor retninger som ble opplevd som mindre dogmatiske og hierarkisk organiserte. Vanligvis dreide det seg om religiøse tradisjoner og mystiske retninger som ikke hadde fotfeste i den historiske, geografiske og kulturelle konteksten som motkulturen de selv befant seg i. Kristendommen var dermed mindre interessant. Én av årsakene til at man vender seg bort fra den, var at man oppfattet den som stivnet, dogmatisk, autoritær og nært knyttet til det samfunnet man tok avstand fra. Dermed kan man hevde at denne metafysiske interessen i seg selv var en motkulturell protest. (Løø, 2017), eller som Bojer Vindheim formulerer det, de åndelig orienterte motkulturistene var «metafysiske opprørere» (Bojer Vindheim. u.å.).

Vestlig esoterisme og okkultisme i norsk motkultur

«Europeisk okkultisme» var en artikkelserie som strakk seg over hele fire nummer av *Gateavis* i 1973. Den introduseres av forfatteren, «Sagittarius» (eg. Bojer Vindheim) slik:

Den siste tida har interessen for mystisisme og oversanselige fenomener fått et kraftig oppsving. Mye av interessen har konsentrert seg om ulike aspekter av den østlige mysterietradisjonen: yoga, tibetansk tantrisme, sufisme osv. Men vi har også en egen vesteuropeisk mysterietradisjon, utvikla av og for de vestlige folkegruppene. I denne tradisjonen finnes de okkulte kunnskapene ikledd vestlige tankeformer. Lenge har disse tradisjonene vært skjult, men i de nærmeste numrene av GA skal vi prøve å lette litt på sløret (*Gateavis*, 1973, nr. 1).

Omfanget denne artikkelserien fikk, vitner om denne interessen innen motkulturen for religiøse eller åndelige alternativer. Her blir vi presentert for et panorama over okkultismens historie. Artikkelen starter med mytene det tapte kontinentet Atlantis og den esoteriske kunnskapen som ble forvaltet av de innviede ved Atlantis' templer. Det blir hevdet at det også før dette skal ha eksistert en annen sivilisasjon, Lemuria, som også har forsvunnet (*Gateavis*, 1973, nr. 1). Videre følger vi den egyptiske faraoen Akhenaton, som også skal ha vært overhode for en esoterisk skolen, og hvordan noen av antikkens greske filosofer skal ha vært i kontakt med hemmelige samfunn i Egypt. Historien fortsetter via før-kristne druider, jødisk kabbalah, middelalderens magikere og alkymister og inkvisitorennes nedkjempelse av de paganistiske religionene, noe som førte til at mange av dem gikk under jorda for senere å dukke opp igjen i nye former (*Gateavis*, 1973, nr. 2). Herfra følger vi historien fra renessansen til moderne tid. Det fortelles om hvordan teosofene mot siste halvdel av 1800-tallet spredte okkult lærdom ut til offentligheten, om etableringen av Antroposofisk selskap, hvordan kabbalistisk magi dukker opp igjen i den okkulte losjen «Det Gyldne Daggrys Hermetiske Orden» og om armeneren Gurdjieff som grunnla «Institutt for Harmonisk Utvikling», der han «ved hjelp av en krevende og anstrengende disiplin skulle lære folk å våkne til full bevissthet, i motsetning til den sløve tilstand vi befinner oss i de meste av tida» (*Gateavis*, 1973, nr. 4).

Okkultismen, skriver forfatteren, er ikke en religion, men nøkkelen til å forstå det som er felles ved alle religioner. Her ligger det en perennialistisk forståelse til grunn som også kommer til uttrykk i selve artikkelseriens oppbygging, der en esoterisk kunnskap med utspring i samme evige visdomsskilde tenkes å ha eksistert nærmest fra tidens begynnelse og gjennom tiden er videreført, vekselvis åpent og skjult for samfunnet omkring.

Samtidig som både okkultisme-serien og rusdebatten pågikk i *Gateavis*, dukker det opp flere leserinnlegg som uttrykker skepsis overfor denne betoningen av rustema og det okkulte og som stiller seg spørrende til hva dette har med et motkulturelt opprør å gjøre. I et leserinnlegg i andre

nummer fra 1973 skriver «Marit» at hun gjerne vil ha en forklaring på hva som gjør rock 'n roll og okkultisme særskilt viktig i en kulturrevolusjon hun selv mener må være basert på å bryte ned det hun kaller «fornuftsstridige tradisjoner» (*Gateavisa*, 1973, nr. 2, s. 7). Også to lesere i Nordland, som kaller seg «Fil» og Tott», stiller seg klart imot både rus- og okkultismeinnhold i avisen:

Det er bra at vi har ei avis som *Gateavisa*, som tar opp motkulturelle og alternative ting som skjer i hverdagslivet og som rører seg blant ungdommen. Men hva har f.eks okkultisme med norsk hverdag å gjøre? De artiklene om okkultisme har liten eller ingen interesse blant folk og burde vært kuttet ut. Videre har GA viet rus-debatten altfor mye spalteplass (*Gateavisa* 1973. nr. 5, s. 15).

Selv om disse seriene utgjør en stor del av *Gateavisas* innhold i 1973 gikk de altså ikke uimotsagt fra andre motkulturelle lesere som kanskje ønsket seg en mindre åndelig orientert avis. Som svar viser først *Gateavisa*-redaksjonen til forfatterens eget synspunkt: «Når det gjelder okkultisme ser jeg den som en uttrykk for naturlig religiøsitet kombinert med kritisk holdning, i motsetning til steril (intellektuell) materialisme og hul, undertrykkende dogme-religion som statskjerka» (*Gateavisa*, 1973, nr. 5, s. 15). I tillegg skriver redaksjonen at man ikke bør forvente å være enig i alt som står i avisen da de «prøver å slippe ulike tendenser innen alternativkultur og tilhørende politisk aktivitet». (*Gateavisa*, 1973, nr. 5, s. 15).

Okkultisme-serien tar for seg svært mange selskap, ordener og tradisjoner som anses å være bærere av esoterisk kunnskap. Men er det noen av disse som fikk særlig betydning for motkulturen? På et idémessig, men også praktisk plan, er det naturlig å trekke noen av de som var spesielt synlige innenfor det motkulturelle interessefeltet og miljøet.

Teosofien – sannheten er høyere enn religion

En av Ahlbergs informanter i *Religiøs motkultur i Norge 1967-1978* som fra begynnelsen var involvert i miljøet i Hjelms gate forteller at de hadde møter i en teosofisk losje, losje Aquarius, der Jan Bojer var den drivende kraften (Ahlberg, 1980, s. 66). I *Gateavisas* okkultisme-serie får også teosofisk selskap stor plass i den historiske gjennomgangen. Med unntak av denne informantens beretning om den teosofiske losjen, som påfallende nok hadde et navn som knyttet til forestillingen om Vannmannens tidsalder, er det lite som tyder på at mange sluttet seg organisatorisk til teosofien. Man kan derimot argumentere for at det teosofiske selskap var en viktig formidler av spesifikke idéer som kom til å prege både motkulturen og senere nyreligiøse strømninger, da teosofien på mange måter harmoniserte svært godt med den åndelig orienterte motkulturens esoteriske synkretisisme (Løø, 2017).

Teosofien oppsto i euro-amerikansk kontekst på 1800-tallet i en tid preget av reformbevegelser og brytning mellom kristendom og vitenskap (Kraft, 2011, s. 20). På denne tiden møtte kristendommen en ny trussel mot sitt monopol på virkelighetsforståelsen i moderniteten og vitenskapen. Særlig Darwins *Artenes opprinnelse* utgitt i 1859 rokket ved kristendommens grunnforestillinger. I tillegg bidro vestlige oversettelser av hellige tekster fra hinduismen, som Vedaene og Bhagavadgita, til at kristendommen nå fremsto som kun én av mange mulige religiøse virkelighetsoppfatninger, ett av mange religiøse alternativer. Med en videreformidling av østlige religioner, som hinduisme og buddhisme og en spirituell adaptasjon av evolusjonstanken, kombinert med en kritikk av den bibelske skapelses- og åpenbaringstro, var Teosofisk Samfunns medlemmer blant de første som banet veien for nye religiøse alternativer i møte med modernitetens sekularisering (Kraft, 2011, s. 20).

Den amerikanske obersten Henry Steel Olcott og den russiske kvinnen Helena Petrovna Blavatsky sto fra starten av i sentrum for den teosofiske bevegelsen. Særlig Blavatsky markerte seg som en karismatisk leder. Hun var teosofiens fremste ideolog og dertil clairvoyant kanal inn i ånde verden (Løøv, 2011, s. 21). Før opprettelsen av Teosofisk Samfunn opererte hun som spiritistisk medium. Hver søndag holdt hun salong i sin leilighet i New York for intellektuelle med interesse for okkultisme. Her møtte Olcott henne, og sammen besluttet de, med støtte fra denne kretsen, å opprette et selskap for å drive studier i okkultisme, deriblant mesmerisme, spiritisme og hermetiske visdomstradisjoner (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 59). Dette ble så til Teosofisk Samfunn.

Om Blavatsky er det blitt påpekt at hennes opprørske personlighet, ukonvensjonelle liv og radikale livssynsprosjekt bidro til at teosofien fikk en motkulturell kapital og også stor oppmerksomhet, til tross for at det var en relativt liten og alternativ organisasjon (Kraft, 2011, s. 22). Hun skal blant annet ha blitt giftet bort til en 20 år eldre mann som hun forlot til fordel for en verdensomspennende reise på søken etter visdom og innvielse blant åndelige mestere. Hun hevdet blant annet å ha studert voodoo i New Orleans og tilbrakt syv år i Tibet. Hvor mye av dette som er mytedannelser, er det vanskelig å avgjøre, men det er denne angivelige innvielsen i ulike esoterisk-religiøse tradisjoner som danner grunnlag for teosofiens lære. Sikkert er det at hun vokste opp i Ukraina i en adelsfamilie der hun ble introdusert for radikale idéer på det religiøse og politiske plan. Hennes mor utga feministisk litteratur på 1840-tallet, og hennes bestemor var selvlært botaniker og hadde en omfattende samling esoteriske og okkulte skrifter som ga Blavatsky tilgang til mange av idéene hun senere bygget sin teosofiske lære på (Kraft, 2011, s. 23). Hva var så denne læren?

«Sannheten er høyere enn religion», lyder Teosofisk Samfunns motto. Dette henger sammen med den perennialistiske grunntanken om at det finnes en evig visdomskilde som ligger til grunn for både filosofi, vitenskap og alle verdens religioner (Kraft, 2011, s. 20). Med dette som grunntanke, forsøkte man ikke å avgrense seg mot andre religioner, men prøvde heller å inkludere dem som en del av det teosofiske læresystemet. Dette ble så presentert som den mest rendyrkede versjon av den opprinnelige visdommen. Dermed var de ulike forestillings-elementene i teosofien i liten grad nye. Det nye er dens forsøk på å koble sammen ulike religiøse og esoteriske visdomstradisjoner og skape en syntese av dem. Teosofien var dermed programmatisk synkretistisk.

Trosforestillingene var i hovedsak hentet fra Indias religioner og vestlig esoterisme fortolket med bruk av tidens nye sammenlignende religionsvitenskap og satt inn i en ramme av spirituell og kosmologisk evolusjon (Kraft, 2011, s. 23). Gud er i teosofien en grunnleggende allestedsnærværende og upersonlig kraft. Verden er blitt til ved denne kraftens emanasjon, ikke ulikt forestillingene innenfor antikkens gnostisisme. Mennesket drives frem i sin åndelige utvikling mot «sitt høyere selv» gjennom mange reinkarnasjoner (Winje & Løøv, 2020). Menneskets mål er å forenes med den kosmiske, enhetlige bevisstheten. Både mennesket og verden utvikler seg mot en slik åndelig fullkommenhet gjennom ulike utviklingsstadier.

Verden og historien drives ikke frem av materielle, men åndelige krefter formidlet av de store religionsstiftere, filosofer og grunnleggerne av teosofien. Denne utviklingen ble systematisert i teosofiens lære om «det lave firefoldige selv» og «det høyere selv». Her ser man for seg at det i de lavere selvet består av fire bestanddeler: Det fysiske legemet, livsprinsippet, astrallegemet og senteret for begjær og lidenskap. Det høyere selv består av tanke og intelligens, den åndelige sjel og ånden (Winje & Løøv, 2020). Noen har allerede oppnådd dette stadiet av åndelig utvikling og lever videre etter sin død på en åndelig plan. Disse mesterne, eller *mahatmaene*, utgjør det som i teosofien kalles «det store hvite brorskap». Mesterne kan påkalles for veiledning til dem som går i deres fotspor. Blant dem kan nevnes religiøse forbilder og religionsstiftere som Buddha, Jesus og Muhammed (Winje, 2021). Forestillingen om samsara, gjenfødelsens verden, reinkarnasjon og karma er grunnprinsipper i teosofien. Her kommer impulsene fra hinduismen og buddhismen klart til syne. Også inspirasjonen fra vestlig esoterisme og mystikk viser seg blant annet i forestillingen om at menneskeånden utvikler seg gjennom forskjellige utviklingstrinn som blant annet kan sammenlignes med forestillingen i jødisk kabbalah om at gud, som er verdensaltet, deler seg i mange og stadig lavere manifestasjoner. (Winje & Løøv, 2020).

Teosofien regnes som den viktigste eksponent for et okkult og esoterisk verdensbilde på slutten av det 19. århundre og begynnelsen av det 20. århundre, samtidig som den også var den viktigste formidleren av kunnskap om indisk religion i Vesten (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 56-57). Colin Campbell argumenterer for at det var teosofien innen det kultiske miljøet som la grunnlaget for buddhismens voksende popularitet i vesten. Teosofisk Samfunns seksjon i London i 1924 opprettet en buddhistisk losje, en gruppe som senere brøt med TS og dannet buddhistisk samfunn i London. (Campbell, 2012, s. 10). Dermed hadde den også en betydning i vestliggjøringen av disse religiøse tradisjonene.

Som vi ser, har teosofien mange sammenfallende tenkemåter med det Campbell kaller det kultiske miljø, dens søkerholdning, synkretistiske toleranse og vektlegging av individets utvikling. Teosofien hadde imidlertid ikke utelukkende et individorientert mystisk perspektiv, men kombinerte dette med å fronte kampen for en rekke samfunnsmessige reformer, som kvinnesak, vegetarianisme og motstand mot britisk imperialisme i India og Sri Lanka. Dermed hadde den i seg selv et trekk av opposisjonell motkultur. Dette gjorde den selvsagt også særlig attraktiv for den de åndelig orienterte innen den norske motkulturen på 1960- og 1970-tallet.

Jiddu Krishnamurti og Vimala Thakar – sannheten er et veiløst landskap

Som en følge av maktkamper, uenigheter og konflikter forgrenet Teosofisk Samfunn seg etter hvert i ulike retninger der de tre hovedgrenene er Theosophical Society med base i Adyar i India, Theosophical Society i Pasadena, California og United Lodge of Theosophists (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 58). Etter hvert dukket det opp nye figurer som kom til å ha betydning for teosofiens vider utvikling. En av dem var Charles Leadbeater som i likhet med Blavatsky mente å ha klarsynte evner. Det han er mest kjent for å ha tilført teosofien er forventningen om at Maitreya, fremtidens Buddha, skulle komme og opprette en ny tidsalder i nærmeste fremtid.

Ventetiden ble ikke langt. I 1909 «oppdaget» Leadbeater Jiddu Krishnamurti, sønnen av en indisk brahmin som jobbet for teosofene i deres hovedkvarter i Adyar. Han mente Krishnamurti hadde den reneste og mest uselviske auraen han hadde sett og utpekte ham som inkarnasjonen av den nye verdenslæreren. Krishnamurti ble sendt til England for å få datidens beste utdanning, og frem til 1929 var forventningene og forberedelsene omkring den nye verdenslæreren en stor del av Teosofisk Samfunns virksomhet (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 68). Forventningene skulle midlertid ikke bli innfridd. I 1929 erklærte Krishnamurti at han ikke var verdenslæreren de hadde ventet på, og at han heller ikke kunne innfri forventningene om en ny frelsesvei: «Sannheten er et veiløst landskap, der enhver må finne sin egen vei», slo han fast. Krishnamurti

brøt med Teosofisk Samfunn, men forble likevel en betydelig foredragsholder, skribent og åndelig veileder med et stort publikum både i India og i Vesten.

Med sitt anti-autoritære søker-budskap fikk han et publikum i den norske motkulturen. Både i 1968, i *Vibra*, og i 1974, i *Vannbærerens* første nummer, er det trykket intervjuer med Krishnamurti. I *Vibra* dreier dette intervjuet seg om hans syn på LSD som et middel til bevissthetsutvidelse. «Hvorfor interesserer vi oss så mye for et kjemisk middel, hvorfor bryr vi oss i det hele tatt med narkotika, ideer, dogmer og profeter som vi hele tiden innbiller oss skal hjelpe oss til den forståelse og enhet som vi ikke klarer å komme frem til alene?» spør Krishnamurti. Han er altså ingen talsmann for de psykedeliske stoffene og representerer altså en motstemme mot de mange andre artiklene deres om bevissthetsutvidende potensiale. Det som virkelig skaper en riktig forståelse er det han kaller «total awareness», en total oppmerksomhet på egne handlinger, tanker og følelser. En slik oppmerksomhet mener han skaper en sann forståelse av «oss selv og alle andres enhet» (*Vibra*, 1968, s. 14).

I *Vannbæreren* seks år senere er det trykket et lenger intervju med Krishnamurti hentet fra bladet *Corriere Della Sera*. Krishnamurtis budskap i dette intervjuet er at hvis mennesket vil oppdage sannheten, må det befri seg fra falske «idoler», som «tvangsformer og forvrenger dets sinn». Sannheten finnes ikke i religiøse strukturer eller i en Gud. Dette er, mener han, produkter av en årtusenlang tvangsdannelse. Han har heller ikke tro på at fremtiden vil bringe virkelighetens tilsynekomst: «Virkeligheten er hverken i fremtiden eller i fortiden. Virkeligheten kan det menneskelige sinn bare nærme seg, når det er fullstendig fri for frykt, kompleks, motsetninger og tvangsbegrensninger» (*Vannbæreren*, 1974, s. 73). Nederst på siden er et sitat fremhevet: «I ditt eget hjerte, i din egen erfaring, vil du finne sannheten, og det er det eneste som har verdi» (*Vannbæreren*, 1974, s. 73). Det er ikke vanskelig å se for seg at et slikt anti-autoritært budskap som vektlegger en individuell sannhetssøken vinner frem hos den anti-autoritær motkulturen.

Forfatteren Axel Jensen som frekventerte Hjelms gate i arbeidskollektivets første år, 1969, var en pådriver for å invitere Krishnamurti til å holde foredrag i hagen utenfor garveribygningen. Krishnamurti kom aldri til Hjelms gate, men det gjorde en av hans elever (Bojer Vindheim, 2020, s. 10). Den 28. august, 1969 var det fullt av mennesker i Hjelms gate 3 da den indiske åndelige læreren og sosiale aktivisten Vimala Thakar skulle holde foredrag. Tema var ifølge arbeidskollektivets avis *Kimen* «Mulighetene for en revolusjon og fornyelse av den menneskelige bevissthet» (*Kimen*, 1969).

Etter *Kimens* egne referater fra foredraget var Thakars emne den kvelden at «den krise som mange føler at de står ovenfor i dag kan føres tilbake til en krise i den menneskelige psyke».

Menneskets bevissthet har ikke vært i stand til å møte omveltningen av hele det menneskelige liv som utviklingen av vitenskap og teknologi har forårsaket. Det første utfordringen man møter dersom man forsøker å leve et liv i frihet, er et destruktivt samfunn og undertrykkende sosiale strukturer. Det er likevel ikke mulig å bedre menneskets situasjon kun ved å endre de ytre faktorene i samfunnet, hevdet Thakar. For å bedre menneskets situasjon, må man sette søkelyset på den individuelle bevisstheten som hun mener er kilden til ubalanse og hat. På spørsmål fra *Kimens* referent om hun kalte seg revolusjonær, svarer hun at revolusjonen må skje gjennom at man nekter å bidra til det nåværende samfunnets opprettholdelse. Dette gjør man ved å skape positive alternativer og utforske og eksperimentere med andre måter å leve på. (*Kimen*, 1969).

Vimala Thakars idéer stemmer godt overens med tankegangen innen motkulturen i Norge der den åndelig orienterte delen la vekt på at revolusjonen må skje på flere plan, både på det åndelige og personlige nivå og på det ytre samfunnsmessige nivå. Også idéen om at samfunnsendring må skje gjennom opprettelsen av positive alternativer her-og-nå, samsvarer med motkulturens anarkistiske idé om parallellorganisering. Arbeidskollektivet var i seg selv et slikt forsøk på å opprette alternativer til det etablerte samfunn. Jordbrukskollektivene som ble opprettet rundt om i landet var også et resultat av en slik form for aktivisme.

Denne oppfatningen er uttrykt i det første og eneste nummeret av *Kimen* i et slags manifest under tittelen «En sang om to revolusjoner». En ny bevissthet og en ny kultur innebærer for dem blant annet ny kommunikasjon, nye samarbeidsformer, nye kjønnsroller, nye rusgifter, nye hårfasonger og nye sko, står det. Man ønsker seg en gjennomgripende forandring av menneskelige forhold, men en slik revolusjon, hevdes det, kan ikke gjennomføres kun på ett felt. «På hvert punkt må vi grave oss ned til det nye samfunnet, ned til grunnfjellet før støttepilarene til det nye samfunnet kan støpes» (*Kimen*, 1969). Man må altså grave veien til det nye samfunnet her og nå. Avslutningsvis heter det at «motsetningen mellom samfunnsmessig og personlig revolusjon er en myte. Det blir ikke noe nytt samfunn uten en ny bevissthet, og det blir ingen ny bevissthet uten et nytt samfunn. Det ytre og det indre er ett. Gud består av mikrokosmos og makrokosmos. Vil du ha Yin må du også ha Yang (*Kimen*, 1969). Man er altså like avhengig av en revolusjon i det indre som i det ytre fordi disse i realiteten er del av samme enhet. På den måten kan man forstå det politiske som åndelig, og det åndelige som politisk.

Antroposofien – en livnær utopi

Mens teosofien (med unntak av Jan Bojer) neppe hadde noen medlemmer i miljøet, fikk antroposofien, som utgjorde den viktigste forgrening og nytolkning av den teosofiske lære, flere

aktive medlemmer som tilhørte Hjelms gate-miljøet og anarkistbevegelsen.

Antroposofisk Selskap oppsto i 1913 da Rudolf Steiner, lederen for bevegelsens tyske seksjon, brøt med Teosofisk Samfunn. Østerrikeren mente at det fantes både en materiell og en okkult-åndelig verden. Spørsmålet var hvordan disse verdenene henger sammen, hvordan man kan forene vitenskap med esoterisk innsikt? Å utvikle en åndsvitenskap ble derfor hans livsprosjekt (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 70).

I 1884-85 kom Steiner i kontakt med Teosofisk Samfunn, og ble i 1902 generalsekretær for den tyske seksjonen grunnlagt i Berlin. På denne tiden var teosofien i stor grad orientert mot indisk religion, mens Steiner utviklet en lære som i større grad orienterte seg mot vestlig esoterisme og kristendom. Uoverensstemmelsene mellom Steiners virkelighetssyn og de teosofiske ledernes ble større da Krishnamurti ble utpekt som den inkarnerte verdenslæreren. Steiner plasserte nemlig Kristus over det okkulte hierarkiet, altså får Kristus en særstilling over de andre mesterne i det store hvite brorskapet. Steiner opponerte derfor sterkt mot utmerkelsen av Krishnamurti. I 1913 førte uenighetene til at den tyske seksjonen han var leder for ble ekskludert fra teosofisk samfunn. Dermed ble Antroposofisk Selskap opprettet (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 72).

I det antroposofiske selskapets formålsparagraf fremheves det at det skal være «en forening av mennesker som vil pleie det sjelelige liv i det enkelte mennesket og i det menneskelige samfunn på grunnlag av en sann erkjennelse av den åndelige verden». Innfor antroposofien videreføres mange av teosofiens grunnoppfatninger, både troen på den esoteriske visdomstradisjonen, reinkarnasjonslæren og dens kosmologiske evolusjonsteorier (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 70). Vektleggingen av Kristus skiller dem dermed fra teosofien.

I tillegg blir metafysikken i langt større grad forsøkt integrert i praktiske foretak som pedagogikk, alternativ medisin, arkitektur og jordbruk. I Steinerskolene praktiseres den antroposofiske pedagogikken som en grunnidé om at mennesket er inndelt i legeme, sjel og ånd. Et mål for den antroposofiske pedagogikken blir å legge til rette for barnets åndelige utvikling (Bøhn & Ebbestad Hansen, 2021). I biodynamisk jordbruk forsøker man å fremme god plantevekst ved å øke jordens vitalitet. Her baserer man seg på astrologiske idéer om at jordens rytmer og månens og himmellegemenes innflytelse spiller en viktig rolle for vekstgrunnlaget, og for hvilke tidspunkt man sår jorden og steller plantene. Religionsviterne Gilhus og Mikaelsson påpeker at gjennom disse praksisene integreres den antroposofiske metafysikken inn i en «livsnær utopi som realiseres i folks hverdagsliv» (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 75).

I den norske motkulturen fant en del anarkistisk orienterte medlemmer en overenstemmelse mellom sine ideer og denne formen for «livsnær utopi». Det oppsto derfor flere kontaktpunkter mellom den anarkistiske motkulturen og antroposofien, både gjennom kjente forfattere som Jens Bjørneboe og Kaj Skagen, men også gjennom miljøet i Hjelms gate, der flere antroposofiske virksomheter en periode hadde sine lokaler.

Terje Nypan var anarkist og aktiv i miljøet fra tiden like etter at den opprinnelige kunstnergruppen flyttet ut av lokalene og frem til 1976. I et intervju med nettstedet *Memoar* forteller han om sin tid der og hvordan det etter hvert ble et skille og en intern strid mellom «frikerne», som var inspirert av hippiene i USA, og de som ville drive politisk virksomhet. Selv var han ikke på det tidspunktet opptatt av åndelig orienteringen som noen i miljøet var preget av og kritiserte det han oppfattet som deres individualisering av politikken. Det var først i møte med antroposofien han ble opptatt av det åndelige, sier han. Dette skjedde da to antroposofere kom inn i miljøet i Hjelmsgate og det ble arrangert en politisk debatt mellom antroposofene og anarkistene der hver gruppe skulle redegjøre for hva de mente. «Også var vi jo enige om forferdelig mye. For Rudolf Steiner er jo egentlig en anarkist», forteller Nypan (*Memoar*, 27.00). Uenigheten oppsto omkring frihetsbegrepet og om frihet alene kunne være samfunnets styrende prinsipp. «Steiners løsning det var at det kanskje bør være to andre funksjonsprinsipper som man tar med i betraktning i samfunnet» (*Memoar*, 27:21).

Disse til sammen tre styrende prinsippene er kjernen av Steiners politiske teori om *sosial tregrening*. Den går ut på at samfunnets er delt i tre grunnleggende funksjonsområder: Kulturlivet, næringslivet og rettslivet. Disse områdene mener Steiner skal være selvregulerende og fungere uten statlig inngripen. Målet er altså desentralisering gjennom fordeling av politisk makt. Videre skal tre ulike prinsipper, hentet fra den franske revolusjonens slagord, være ledende for hver sitt område. *Friheten* skal være ledende for kulturlivet eller åndslivet og omfatter vitenskap, utdanning, massemedia, religion og kunst. Rettslivet som omfatter domstoler, forvaltningsorganer og det politiske livet skal være basert på *likhet*. Alle skal være like for loven, og alle skal ha de samme mulighetene for politisk deltakelse gjennom et demokrati. Næringslivet som omfatter produksjon, handel og forbruk av varer og tjenester skal være basert på *brorskap*. Den private eiendomsretten til produksjonsmidlene skal overføres til et felleskap som heller ikke er statlig eid. Produsentene, de som utfører arbeidet og konsumentene skal danne frie sammenslutninger for at de ulike interessene skal balanseres, for å sikre at alles behov er tatt hensyn til, og for å sikre riktig prising av varer. Arbeidernes lønn skal fremkomme ved fri forhandling (Ebbestad Hansen, 2019).

Nypan presenterer denne politiske teorien som en mulig løsning på et problem innen det anarkistiske samfunnssynet. Om en kun tenker på sin egen frihet – hva så med alle andre? Ulike tolkninger av anarkisme og hvilken type frihet den har som målsetning var, ifølge Nypan, noe som skilte de to ulike anarkistiske retninger fra hverandre historisk, og blant deltakerne i det motkulturelle miljøet. Det ble et motsetningsforhold mellom de som la vekt på den kollektivistiske forestillingen om at ingen er fri før alle er det, og de som søkte frihet på et individuelt nivå. At man i antroposofien, særlig gjennom Steiners verk *Frihetens filosofi*, gikk så langt i å omfavne det frihetsbegrepet som preget motkulturen vakte interessen hos flere. Nypan legger vekt på antroposofenes rolle i Hjelms gate: «Det er noe som ingen snakker om. Antroposofene hadde faktisk en ganske viktig rolle i Hjelms gate en periode». (*Memoar*, 17:22). Nora Ahlberg mener at en årsak til dette var at den hevdet å ha løsningen på en rekke av motkulturens indre problemer og konflikter (Ahlberg, 1980, s. 95). Et eksempel på en slik indre konflikt var altså hvordan man forholdt seg til forholdet mellom indre og ytre frigjøring.

Noe annet som synes å være viktig som berøringspunkt mellom motkulturen og antroposofien er forholdet til naturen. Gjennom biodynamisk jordbruk kunne antroposofien tilby et praktisk verktøy som kombinerte både en metafysisk forståelse av virkeligheten og et engasjement for miljøvern og økologi. Motkulturpressen i Norge var tidlig ute med saker om miljøvern, økologi og naturlig mat, og dette var saker som engasjerte både åndelig og ikke-åndelig orienterte deltakere. For mange hang miljøengasjementet likevel sammen med en holistisk forståelse av naturen og kosmos kombinert med anti-materialisme, kapitalismekritikk og anti-kommersialisme.

I 1969 ble det startet en antroposofisk studiegruppe i Oslo som våren 1972 opprettet tidsskriftet *Josefine*. Året etter, i 1973, fikk redaksjonen lokaler i Hjelms gate og opprettet også «Ungdomsstudiefelleskapet for Antroposofi» (Ahlberg, 1980, s. 94). Også virksomheten på kjøkkenet på Hjelms gate ble preget av antroposofiske idéer. Fra tidligere å ha vært drevet etter makrobiotiske prinsipper, tok en ny antroposofisk gruppe over og drev stedet etter deres biodynamiske prinsipper. I *Gateavisa* nr. 2 fra 1973 blir de fremtidige kokkene på kjøkkenet, Ragnar Lundin og Lars Vatn, intervjuet. Her fremkommer det at de ikke bare vil lage «mat med nesten bare biodynamiske råstoffer, dvs. mat som er dyrket på naturlig vis, uten giftige tilsetninger,» men at de også «håper på å kunne arrangere studiesirkler, og når vi, sammen med resten av Arbeidskollektivet, får pusset opp det store rommet nede, skal vi arrangere visekvelder, holde foredrag osv.» (*Gateavisa*, nr. 2, 1973, s. 6).

Antroposofiens innflytelse i Hjelms gate er altså et faktum fra 1973. Hvorvidt den ble en

integreert del av husets miljø, slik ambisjonen åpenbart var, eller fortsatte som en mer separat bevegelse med klart definerte grenser, er et nærliggende spørsmål. Antroposofien var en mer etablert og organisert bevegelse i Norge enn de andre åndelige strømninger som nådde miljøet. Forfatteren Kaj Skagen kommenterer i intervjuet med *Memoar* dette: «Det er en motkultur hvor folk som lever vanlige borgerlige liv er aktive, og den er da selvfølgelig mye sterkere enn der du har bare ungdommer som driver med et eller annet på fritiden» (*Memoar*, 36:53). Han nevner også at Steiner var mer verdikonservativ på noen punkter. Av den grunn er det nærliggende å tenke at forholdet mellom antroposofier og resten av det motkulturelle miljøet kanskje ikke var helt friksjonsløst.

På samme måte som de ulike meningene om rusmidlers plass innen et motkulturelt opprør speiler ulike og noen ganger konfliktfylte motsetninger i deltakernes virkelighetssyn er også antroposofien forhold til og relevans for motkultur og anarkisme et tema uten klar konsensus. I *Alt mulig fra Gateavisa* minnes Arnstein Bjørkly, aktiv i *Gateavisa* fra 1973 til 78, at det stort sett var fred og fordragelighet mellom anarkistene og antroposofene som drev det biodynamiske spisestedet. Det hendte imidlertid at «enkelte asker & bærumske total-materialister innen FAFS» kunne lire av seg irriterte tirader mot «antropokokkene» som de til tider kalte dem (Bjørkly, 2020, s. 24). Her sikter han til noen fra «Asker og Bærum Anarkistgruppe», som etter denne fremstillingen å dømme var representanter for den ateistiske fløyen i motkulturen.

Tegn på gnisninger mellom antroposofier og anarkister kommer også til syne i tredje nummer av *Vannbæreren* fra 1974. I første nummer var et nemlig skrevet en artikkel om Rudolf Steiner og antroposofien. I den redaksjonelle innledning forteller de om kritikken de har fått fra anarkister på den ene siden og antroposofier på den andre. «Steiner-artikkelen var en fornærmelse mot fornuften», skrev en anarkist. «Dere må ikke tro at allting blir så bra bare vi får sosialisme», sa en antroposof (*Vannbæreren*, 1974, Nr. 3). Argumentet fra redaksjonelt hold er at disse to gruppene representerer to hovedstrømninger i den nye sivilisasjonen som springer ut fra motkulturen – den politiske og den religiøse. Som et organ for hele det motkulturelle landskapet ønsker *Vannbæreren* at folk med ulike synspunkter bruker bladet slik at «flest mulig aspekter ved den kulturelle omdanningsprosessen kan manifestere seg i spaltene» (*Vannbæreren*, 1974, nr. 3). De tar med andre ord sikte på å være formidlere og brobyggere mellom den politiske og religiøse delen av motkulturen. Det er interessant å se hvordan redaksjonen i *Vannbæreren* reflekterer over disse hovedstrømningene og tilbyr en slags forståelsesramme rundt dette noen ganger motsetningsfylte forholdet mellom politikk og religion. De skriver: «Mangfold gir livsstyrke sier økologene. Det gjelder også for motkulturen.

Jo flere ulike synsmåter som kan gjøre seg gjeldene, jo mindre blir sjansen for inntørka dogmatisme og sekterisme. Rørsla som helhet blir sterkere av at initiativet er fordelt på mange sjølstyrte grupper (*Vannbæreren*, 1974, nr. 3, s. 3).

Makrobiotikk som kosmologi og kosthold

Yin og yang er gamle kinesiske symboler man kan finne både i taoismen og den filosofiske tradisjonen konfutsianisme (Jacobsen, 2022). Blar man gjennom noen nummer av *Gateavisas* første årganger dukker det svarte og hvite Yin Yang-symbolet opp ved flere anledninger. Under ett av disse, i nummer 2, 1972, reklameres det for spisestedet i Hjelms gate 3. Det opplyses om at råvarene er dyrket uten kunstgjødsel eller giftige plantevernmidler og at mesteparten er dyrket i Norge. «Maten blir tilberedt etter det makrobiotiske prinsipp om balanse i kostholdet, en balanse mellom utvidende og sammentrekkende krefter. Det vil i praksis si at måltidet er søkt sammensatt og tilberedt slik at en føler seg lett og velopplagt etterpå, ikke tung og døsen». (*Gatevisa*, nr. 2, 1971, s. 15).

Å følge slike makrobiotiske prinsipper var typisk for de motkulturelle miljøene. Ifølge Matthew Ingrams bok *Retreat - How the counterculture invented wellness*, var makrobiotisk mat kongen av alle vegetariske dietter på 1960- og 70-tallet. Av *Time Magazine* ble den kalt «the kosher of the kounterculture» (Ingram, 2020, s. 12). Kostholdet ble si stor grad popularisert gjennom boken *Zen Macrobiotics* fra 1965 som ble særlig populær blant hippiene i San Fransisco (Ingram, 2020, s. 14).

Kostholdsprinsippene spisestedet i Hjelms gate fulgte var utarbeidet av japaneren George Oshawa på begynnelsen av 1900-tallet. I Oshawas tenkning er målet ved livet å vende tilbake til det kosmiske selvet som finnes i alle (Ingram, 2020, s. 26). Makrobiotikken er et taoistisk og zenbuddhistisk inspirert holistisk system som har som mål å fremme en livsstil i balanse og samklang med naturen. Maten man spiser bør ifølge makrobiotikken balansere mellom Yin og Yang og dermed være i balanse med den kosmiske orden. (Romarheim & Løøv, 2019). Yin og Yang forstås som to polariteter eller prinsipper i kosmos og i selvet. Yin forbindes med det utvidende, det mørke og det feminine, og som en kraft som beveger seg oppover og vekk fra det materielle plan. Yang forbindes med det sammentrekkende, det maskuline, lyse og holdbare som trekker ned mot jorden. (Ingram, 2020, s. 21). På samme måte som ulike matvarer, er også ulike aktiviteter Yin og Yang. Slik kan man si at makrobiotikken var et helhetlig livssystem.

Likevel er ernæringsfilosofien og kostholdet som ble aller mest utbredt. Noen av reglene er

blant annet at kostholdet ikke skal inneholde industrielt fremstilt mat eller drikke som sukker, brus, ikke-fertiliserte egg eller hermetisert mat. Mat skal dyrkes uten kjemiske sprøytemidler eller gjødsel, helst være lokalprodusert og sesongbasert. Korn, kornprodukter, sjøgrønnsaker, belgfrukter og grønnsaker utgjør hoveddelen av det makrobiotiske kostholdet. Kjøtt og animalske produkter anses for å være sterkt yang, og bør derfor unngås. Sukker er derimot sterkt yin og skal også unngås (Ingram, 2020, s. 26-27).

«Sentrum i arbeidskollektivet var det makrobiotiske kjøkkenet. Utover dette kunne de enkelte deltakerne ha mange ulike politiske og åndelige standpunkter, men på kjøkkenet, i felleskapets hjerte, var zen makrobiotikk utgangspunktet», skriver Jan Bojer (Bojer Vindheim, 2020, s. 10). Medlemmene av det opprinnelige arbeidskollektivet, som bodde på Nesodden og arbeidet på Hjelms gate, hadde altså makrobiotikken som felles prosjekt. Hvor strengt medlemmene i kollektivet fulgte Oshawas prinsipper varierte nok. Bojer skriver at selv om kaffe, røyk, alkohol og andre rusmidler ikke var aksepterte deler av et makrobiotisk levevis, var det ikke alle som avsto fra hverken alkohol, sigaretter eller rusmidler som hasj og LSD. Særlig bruken av hasj skapte uenighet i kollektivet og var en medvirkende årsak til at det gikk i oppløsning etter ett år. Dertil var det, som nevnt, også politisk uenighet innad hvor noen var mer orientert mot kommunisme og sympatiserte med Mao, mens andre kalte seg anarkister (Bojer Vindheim, 2020, s. 10-11).

Makrobiotikkens periode i Hjelms gate var altså før miljøet ble mer klart anarkistisk orientert. Denne perioden var preget av en del motstridende meninger blant deltakerne og, som vi har sett tidligere, reflekterer forsiden av *Kimen* nettopp dette mangfoldet av politiske og åndelige impulser. Til tross for alle forskjellene og uenighetene, er det interessant å merke seg at Oshawas livs- og kostholdsprinsipper i en tid fungerte samlende på miljøet.

I *Kimen* kan man lese om en delegasjon fra arbeidskollektivet som har reist til Limafabrikken i Belgia som lager makrobiotiske produkter. Innledningsvis i artikkelen presenteres makrobiotikken som en løsning på fremmedgjøring i konsumsamfunnet og «samfunnets bedøvelsesapparater» (*Kimen*, 1969). Det samfunnskritiske innholdet i Oshawas tenkning blir her vektlagt:

I sin bok *Zen macrobotics* skriver Ohsawa bl.a. at vestens krise ligger i at dens kultur og vitenskap ser symptomatisk på sin situasjon og ignorerer de egentlige årsakene ved ikke å sette seg inn i universets lover. Men istedet blir opplært til å bli egosentriske konkurransemennesker slavebundet til penger (*Kimen*, 1969).

Dette elementet ved makrobiotikken er lett å forene med motkulturens samfunnskritikk og søken etter alternativer utenfor de rådende samfunnsstrukturene. Samtidig fremstilles makrobiotikken som en vei til åndelig utvikling. Slik fungerte det også innenfor motkulturen,

skriver Ingram:

As such, the use of the macrobiotic diet by the counterculture was concomitant with the way in which it embraced many etheric techniques to drive the practitioner into brilliance of the self: mantra meditation, sensory deprivation, the psychoanalytical principles of dream capture, and the embrace of psychedelic drugs (Ingram, 2020, s. 20).

Han skriver her om den amerikanske motkulturen, men denne analysen kan like lett overføres til Norge. Valget å leve etter makrobiotiske prinsipper, både livsstils- og kostholdsmessig, fremstår for arbeidskollektivet som del av et opprør mot samfunnet og samtidig som en teknikk for positiv, indre selvutvikling. For i grunnen er det ingen forskjell mellom samfunnsmessig og personlig revolusjon de er to aspekter ved frigjøringsprosjektet: «Vil du ha Yin må du også ha Yang» (Kimmen, 1969).

Yin og Yang-tenkningen kan plasseres innenfor den grunntypen av holisme til Hanegraaff som bygger på et forhold mellom komplementære polariteter. Motkulturen ser ut til å forstå samfunnsendring og personlig åndelig utvikling, den indre og den ytre revolusjon, i et slikt holistisk perspektiv der begge deler komplimenterer hverandre, og dypest sett er to sider av samme mynt.

Et annet moment som også kan trekkes frem når det gjelder motkulturens fokus på naturlig mat og alternativt kosthold, er redselen for *agenstap*. Dersom man anser samfunnet for å være sykt og forfallent, styrt av korrupte ledere og institusjoner der man blir opplært til å bli «egosentriske konkurransemennesker slavebundet til penger», hvordan skal man stole på at maten som produseres er sunn? Å spise alternativ mat blir ledd i en frigjøring fra systemet man er sosialisert inn i og et forsøk på å ta tilbake makten, agensen, over eget sinn, egne tanker, egen kropp og helse. Noen ganger gikk redselen for forgiftning og *agenstap* over i rene konspirasjonsforestillinger, som når det advares mot fluor i drikkevannet på følgende måte: «De er ute i samme ærend, Nixon og Evang. Mens den første vil skape fred ved å utvide og ‘vietnamisere’ krigen i Indokina, (bombe barn og slikt), vil helsedirektør Karl Evang ‘bygge opp tannhelsen’ hos oss ved å tilsette rottegift i drikkevannet» (Emberland, 2020, s. 18).

Astrologi og forventningen om en ny tidsalder

«Medlemmene av arbeidskollektivet supplerte sine studier i makrobiotisk taoisme med praktisk spådomskunst gjennom flittig bruk av det gamle kinesiske oraklet *I Ching*. Enkelte var også interessert i andre varianter av spådomskunst, som astrologi og tarotkort», skriver Bojer Vindheim (Bojer Vindheim, u.å.). Her vil jeg rette blikket mot den astrologiske forestillingen om en ny tidsalder i vannmannens tegn slik den kommer til uttrykk i *Gateavisa*. Som tidligere

nevnt, forbinder «The Age of Aquarius»-begrepet motkulturens spirituelle og politiske forventninger om en ny tidsalder og et nytt samfunn. I *Gateavisa* presenteres denne forestillingen i siste del av okkultisme-serien på følgende vis:

Ved vårjevndøgn står sola (sett fra jorda) mellom fiskenes tegn og vannmannens. Vi er på veg inn i en ny tidsalder. Overgangen fra en astrologisk tidsalder til en annen treffer gjerne sammen med djuptgripende endringer i livet på jorda. Vi er deltakere i en global økologisk og politisk krise som har bygd seg opp gjennom hundrevis av år, og som raskt går mot et kritisk punkt. Men samtidig med at den gamle verdensordenen bryter sammen kan vi klarere og klarere skimte konturene av det nye systemet, som vil dominere i framtida (*Gateavisa*, nr. 5, 1973, s. 13).

Her flettes denne astrologiske forventningen sammen med samfunnskritikk og politiske forventninger siden nåtidens miljødelegger og politiske situasjon tolkes som tegn på at en ny tid er i emning. Ved inngangen til fiskenes tidsalder, den nåværende tidsalder, gikk menneskene gjennom en åndelig krise som kulminerte i at det fremsto åndelige læremestre som Kristus og Buddha. Igjen befinner vi oss ved terskelen til en ny tid og som forrige gang er også denne perioden preget av en åndelig krise som vil bli forløst i den nye tiden. «Det kan ikke sies ofte nok at en ny mentalitet er nødvendig dersom denne planeten skal fortsette å bære liv, men denne nye mentaliteten kan ikke være sekterisk – den må være forenende og altomfattende», står det i artikkelen. Den nye mentaliteten må være kjærlighetsfull og ikkevoldelig.

«Hva slags samfunn kan vi vente oss i vannmannens tidsalder? De skildringene vi kan finne i ulike okkulte skrifter viser forbausende stort samsvar med visjonene til Krapotkin og andre anarkister, så vel som samfunnsmodellene moderne økologer har kommet fram til», konkluderer artikkelserien om okkultisme i *Gateavisa* (*Gateavisa*, nr. 5, 1973, s. 13). Vannmannens tidsalder vil altså være et anarkistisk idealsamfunn organisert i ikke-hierarkiske selvstyrte lokalsamfunn som er selvforsynt gjennom å drive økologisk jordbruk. Arbeidsoppgavene vil være mange og varierte, det vil være rom for kunstnerisk skapende virksomhet og forskning og teknologien vil gi oss nye energikilder og ny medisin. Også mennesket vil utvikle sine iboende krefter og vil beherske evner som telepati og klarsyn. Grensene mellom vitenskap, religion og filosofi vil bli utvisket og mennesker vil oppleve seg selv som «en del av et større livsvesen – jorda». Som avslutningen av hele serien antar fremtidsvisjonen formen av en anarkistisk utopi. Veien til denne nye tidsalderen, skriver forfatteren, må hver enkelt finne i sitt eget indre for å kunne sette den ut i fellesskapet. Her finner vi igjen vektleggingen av en indre revolusjon som vei til en ytre samfunnsendring og realisering av den anarkistiske samfunnsvisjonen.

Nypaganisme og Wicca

Henvisninger til «Moder Jord», hekser og sjamanisme viser at det i motkulturen også var elementer av det som i religionsvitenskapen samles under begrepet nypaganisme. Denne kan deles inn i noen hovedretninger som igjen omfatter en rekke undergrupper der de viktigste hovedretningene er gudinnebevegelse, Wicca, åsatro, druidisme og nysjamanisme (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 100). Felles for det som samles under nypaganisme-begrepet er at man forkaster kristendom til fordel for tradisjoner og forestillinger som tenkes å ha eksistert i førkristen religion (Kværne & Winje, 2021). I senantikken ble begrepet *pagan* brukt av kristne om *hedningene*, de som dyrket andre guder. Denne betegnelsen blir videreført av nypaganister som en positiv selvbetegnelse (Kraft, 2011, s. 52).

Det er dermed tydelig at nypaganismen henger tett sammen med kritikk av kristendommen og alt som blir ansett som kritikkverdige elementer ved institusjonalisert religion og i forlengelsen samfunnet som er blitt formet ved disse religionenes påvirkning. I fortidige før-kristne religioner forsøker man å finne det som anses for å være mer autentiske alternativer til samtidens religion, og å finne løsninger på samtidens problemer. Typisk er tanken om at disse problemene skyldtes dualismen i det moderne samfunn som skiller mennesket fra naturen, ånd fra materie, og dermed fremmedgjør mennesker fra sine iboende krefter. Som alternativ ønsker man å helbrede forholdet til naturen, se verden i et holistisk perspektiv for å forstå den enkeltes plass. (Hammer, 1997, s. 125).

Ifølge paganismeforskeren John Michael Greer kan alle retninger innenfor nypaganismen sies å operere med en felles opprinnelsesmyte. Denne går ut på at mennesker en gang levde i fred og harmoni med hverandre og verden, i tråd med deres eldgamle paganistiske visdom. Så skjedde det noe tragisk som knuste denne freden og erstattet den med brutalitet, undertrykkelse og lidelse. En liten gruppe paganister klarte likevel å holde de gamle tradisjonene levende og fortsatte å praktisere dem i det skjulte. En vanlig forestilling er at kvinnene som ble forfulgt under hekseforfølgelsene praktiserte en slik før-kristen religion. Forfølgelsen av dem illustrerer brutaliteten disse tradisjonene blir møtt med og hvordan de til tross for dette klarte med å holde tradisjonen ved like. Senere har disse tradisjonene dukket opp igjen. I takt med det har noen begynt å vende seg vekk fra det undertrykkende systemet som forsøker å undertrykke dem og deres visdom. En dag vil fornyelsene av de paganistiske tradisjonene føre til at dette systemet svekkes, og man vil igjen leve i fred og harmoni (Kraft, 2011, s. 53). Det som særlig vektlegges ved disse eldgamle tradisjonene, er deres nærhet til og forståelse av naturen. Naturen anses som hellig grunn og arena for skapende krefter, samtidig som den representerer noe autentisk i

kontrast til sivilisasjonsprosjektet som har brakt med seg brutalitet og undertrykkelse. (Kraft, 2011, s. 55).

Ut fra mitt materiale vil jeg argumentere for at de nypaganistiske strømningene som særlig satte preg på den norske motkulturen er gudinnebevegelse, Wicca og nysjamanismen. Videre at disse impulsene særlig kommer til syne i kombinasjon med naturvern, kvinnesak og tenkning omkring psykedelisk rus. Ulike nypaganistiske forestillinger lar seg slik sett lett forene med motkulturens kampsaker og interesser.

I *Gateavisa* nr. 2 fra 1973 er det en artikkel med tittelen «Hekser». Saken er undertegnet «Heksegruppa» og forteller om deres «hekseaksjon» på sankthansaften der de trådte frem på gata i Oslo med svarte kapper, delte ut løpesedler, red på sopelime gjennom uterestaurantene, sendte besvergelses mot Stortinget og mot «forskrekka mannfolk som forsøkte å være morsomme» (*Gateavisa*, nr. 2, 1973). På jakkene bar de feministmerker, noe som førte til aggressive reaksjoner fra enkelte. Hva var så bakgrunnen for denne aksjonen? «Historiebøkene forteller menns historie. Vi får ikke vite noe om våre formødre, minst ni millioner hekser», skriver heksegruppa. Hvem var disse kvinnene som ble beskyldt for å være hekser og ble drept under hekseforfølgelsene på 1500-tallet? Heksegruppa ønsker å løfte frem «historien dere ikke fortalte oss» om disse kvinnene og som de beskriver slik: «De som ble beskyldt for å være hekser var mest fattige kvinner som fungerte som jordmødre, leger og sosialhjelp. Heksene helbredet ved hjelp av urter og magi basert på folkelig kultur og gammel tro». Videre blir heksene beskrevet som en slags tidlige kvinnesakskvinner: «Heksene var de enkelte sterke kvinner som gikk ut over den vante kvinnerollen og derfor ble både fryktet og sett opp til». (*Gateavisa*, 1973, nr. 2). Om denne «heksegruppa» faktisk trodde at kvinnene som ble beskyldt for å være hekser faktisk utøvde magi, kommer ikke tydelig frem. Det artikkelen viser er at det i *Gateavisa* ble forfektet en forestilling om disse kvinnene som bærere av en før-kristen religiøs tradisjon. Denne forestillingen får et feministisk fortegn der «heksene» løftes opp som utfordrere av etablerte kjønnsnormer. Dermed blir de feministiske symboler og forbilder.

Ahlberg trekker også frem interessen for hekser i motkulturen i sin avhandling. Hun påpeker at interessen for hekseri, eller *wicca*, i motkulturen baserte seg på egyptologen Margareth Alice Murrays hekse-hypotese (Ahlberg, 1980, s. 208). Hekseri var etter hennes syn restene av en førkristen matriarkalsk frukbarhetsreligion. (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 102). Det var denne forestillingen som i 1939 la grunnlaget for Gerald Gardners Wicca-bevegelsen i England. Han hevdet han var innviet av en eldre heks og dermed sto i en tradisjonslinje av hekser. Nå ville han med Wicca gjenoppvekke fortidens heksevesen og hedenske religion (Gilhus &

Mikaelsson, 2005, s. 102). I tillegg til Murrays hekse-hypotese, hentet Gardner mye inspirasjon fra 1800-tallets okkulte ritualmagi (Hanegraaff, 1998, s. 87). Denne kjennetegnes av bruken av ritualer som et middel for selvutvikling, i motsetning til tradisjonell ritualmagi der målsetningen er å endre eller påvirke virkeligheten (Winje, 2021). Likevel kan wicca-religionen også inneholde ritualer med et magisk tilsnitt, som Gilhus og Mikaelsson skriver, i den forstand at «det dreier seg om å kontrollere sakrale energistrømmer til fordel for gruppenes medlemmer» (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 104). Med grupper siktes det her til «covens», altså mindre grupper av hekser som samles. Innen nypaganismen generelt, og wicca eller heksebevegelsen spesielt forstås ritualene innenfor rammene av et magisk univers. Innenfor dette universet finnes det skjulte forbindelser som kan styres gjennom bestemte teknikker og formularer og ved hjelp av gudommelige vesen (Kraft, 2011, s. 58).

Wouter Hanegraaff beskriver Wicca som den opprinnelige kjernen til dagens moderne heksebevegelse og dagens ulike synkretistisk og ikke-dogmatisk pregede nypaganistiske retninger. Den mest innflytelsesrike utviklingen av bevegelsen, ut over dens opprinnelige form, var da den ble blandet med den delen av feministbevegelsen som er kjent som «women's spirituality», skriver han. I møtet mellom Wicca og feministisk spiritualitet oppsto den type nypaganisme som refereres til som gudinnebevegelsen (Hanegraaff, 1998, s. 85-86). Med bakgrunn i dette er det ganske glidende overganger mellom det som betegnes som wicca og det som betegnes som gudinnebevegelsen.

Mange av ritualene innen wicca og gudinnebevegelsen dreier seg om å fornye forbindelsen mellom menneske og natur. Den hellige naturen og jorden blir også ofte presentert i feminin form som Gaia, Moder Jord eller bare som «gudinnen». Denne forbindelsen mellom det feminine og jorden sees i sammenheng med at både kvinnekroppen og jorden er forbundet med skapende prosesser (Kraft, 2011, s. 56). Innen gudinnebevegelsen vektlegges det gjerne at dyrkelse av denne gudinnen, som er naturen personifisert, var vanlig i det før-kristne hedenske samfunnet. Parallelt ser man for seg at kvinner hadde en likestilt rolle overfor menn før denne tradisjonen ble kjempet ned og fortrent til fordel for patriarkat og undertrykkelse. Sånn sett ligger det en kraft i å bringe denne gamle tradisjonen frem i lyset. (Hammer, 1997, s. 134).

Vektleggingen av naturen som hellig innen wicca og gudinnebevegelsen og nypaganismen generelt har både verdimeslige og potensielt politiske implikasjoner. Miljøvernaktivisme kan være en konsekvens av et slikt holistisk og sakralisert forhold til jorden og naturen (Kraft, 2011, s. 55). Nora Ahlberg argumenterer for at natur og økologi er et tema i motkulturen som fungerer som en brobygger mellom «en naturalistisk og overempirisk forståelse av virkeligheten».

Motkulturens engasjement for miljøvern og økologi forenes med et naturreligiøst virkelighetssyn der «Mor jord» får en sakral karakter som et levende vesen, og dens feminine aspekt vektlegges (Ahlberg, 1980, s. 118-120).

Eksemplene Ahlberg trekker frem for å belyse dette er hentet fra norske motkulturelle publikasjoner fra 1975 og utover, særlig *Vannbæreren*, og er altså utenfor min oppgaves tidsperiode. Likevel kan disse forestillingene om naturens hellighet og feminine karakter sees som en naturlig forlengelse av den motkulturelle interessen for okkultisme og esoterisme som ved flere anledninger kommer til syne særlig gjennom *Gateavisas* serie om okkultisme. I tillegg er det mulig å peke på en forbindelse med motkulturen og wicca og gudinnebevegelsen via en av dens deltakere Stein Jarving. Han hadde tilknytning til miljøet som startet Arbeidskollektivet og var aktiv som redaksjonsmedlem og i skribent i *Gateavisas* i mange år. Fra 1973 var Jarving engasjert i å etablere jordbrukskollektiver. Senere var han den første som grunnla en norsk avdeling for Wicca og tok Wicca-prest navnet Dalua (Engh & Hegnar, 2020, s. 50).

Nysjamanismen og Carlos Castaneda

Sjamanen er en religiøs ekspert som gjennom ekstase og rituelle metoder kommer i kontakt med ånder og guder og fungerer som et bindeledd mellom den materielle og den åndelige verden (Kværne & Vogt, 2002, s. 339). Sjamanisme er en samlebetegnelse innen religionsvitenskapen på slike fenomener verden over. Religionshistoriker Mircea Eliade (1907-1986) trakk i særlig grad frem sjamanismen i forbindelse med sin religionsfenomenologiske søken etter universelle essenser og mønstre i religiøse fenomener. Religionsvitenskapen har i stor grad gått vekk fra en slik tilnærming, men forståelsen av sjamanisme som en enhetlig religion, felles for alle slags urfolk verden over, lever derimot videre i nypaganistiske miljøer (Kraft, 2011, s. 59-60).

Denne forflytningen av begrepet fra religionsvitenskapen og antropologien til nypaganistiske miljøer skjedde likevel via noen mellomstasjoner der antropologi inngikk i en syntese med nyreligiøsitet og ble presentert for et vestlig publikum, det vi kjenner som nysjamanisme. Her blir sjamanreisen, som i tradisjonell sjamanisme er forbeholdt den religiøse eksperten, nå demokratisert og tilgjengelig for enhver (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 111). Dette skjedde særlig gjennom to antropologer Carlos Castaneda (1931-1998) og Michael Harner (1929-2018) som begge skal ha oppdaget sjamanisme i forbindelse med feltarbeid i Sør-Amerika og senere valgte å forlate universitetet til fordel for karrierer som nyreligiøse entreprenører (Kraft, 2011, s. 60). Det er via Carlos Castanedas bøker at nysjamanismen blir presentert i *Gateavisas* og slik spres i den norske motkulturen.

Castaneda ble kjent gjennom sine tre bøker, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968), *A Separate Reality* (1971) og *The Journey to Ixtlan* (1972). I disse forteller han om sitt møte med og etter hvert læretid hos den mystiske sjamanen eller trollmannen Don Juan fra yaquistammen i Mexico. Vi blir presentert for dennes lære om verden og rituelle bruk av hallusinogene stoffer som sopp og peyote (Kraft, 2011, s. 60). Ifølge Castaneda lærte han hos Don Juan blant annet hvordan man skal foreta slike stoffinduserte rituelle åndereiser (Gilhus & Mikaelsson, 2005, s. 110).

Feltarbeidet Castaneda gjorde i Sør-Amerika som antropolog ble senere grundig diskreditert fra forskerhold, blant annet fordi nøkkelinformanten, Don Juan, viste seg å være en ren oppfinnelse (Kraft, 2011, s. 60). Bøkene fikk likevel enorm innflytelse, ikke først og fremst i akademiske kretser, men blant åndelig søkende i motkulturen. Her ble Castanedas bøker ble lest som fakta, ikke fiksjon da de utkom. Det var den faglige tyngde han hadde som antropolog og som bidro til tidens psykedeliske okkultur som gjorde ham svært populær. Partridge skriver videre: «That his books were carefully tuned in to the occulture further strengthened their appeal, in that they were academic accounts that actually encouraged understandings of reality that many of his readers wanted to believe – for they had independently arrived at those understandings themselves through the use of psychedelics» (Partridge, 2018, s. 308). Bruken av psykedeliske stoffer som en måte å foreta en sjamanistisk reise var et budskap som traff det motkulturelle publikum, og Castanedas bøker om Don Juan kan dermed plasseres ved siden av verker som Huxleys *The Doors of Perception*, sentralt i den psykedeliske okkulturens bokhylle (Partridge, 2018, s. 308).

I *Gateavisa* blir Castanedas bøker omtalt og anbefalt for motkulturelle på åndelig søken. I tredje nummer fra 1974 står det for eksempel en artikkel om ham. Forfatteren, under pseudonymet «Amanita», anbefaler bøkene som «åpenbar og uvurderlig lesning for den søkende sjel». Her presenteres også noen av hovedidéene i Don Juans lære. Denne viser at verden slik den fremtrer for vanlige mennesker er «lært» og ikke slik den virkelig er. Oppfattes noe med sanseorganene som ikke faller inn under den «tillærte» verdensorden, kalles dette hallusinasjoner eller forvrengninger som følge av sykdom eller galskap. Don Juan påstår at denne tillærte «normale» virkeligheten kun er en liten del av den faktiske virkeligheten, og at dette lille bruddstykke av virkelighet som man oppfatter til daglig er så falsk og villedende at den hindrer mennesket fra å se andre mer vesentlige sider av virkeligheten (*Gateavisa*, 1974, s. 13). Bakkenfor dette hverdagsstykket av virkeligheten ligger den essensielle virkeligheten «som viser den nakne drivkraft bak naturen og dens fenomener», forklarer artikkelforfatteren. «Alt styres av krefter

og det er disse krefter, som er av forskjellig natur og styrke, Don Juan, prøver å hjelpe Castaneda til å 'se' og kontrollere» (*Gateavisa*, 1974, s. 13).

I universet som avdekkes i Castanedas bøker finnes det skjulte naturkrefter. I ulike sfærer og dimensjoner eksisterer det åndevesener, til og med planter og steiner, som kan være aktører som påvirker virkeligheten utfra mer eller mindre uklare motiver. I *Separate Reality*, knytter Castaneda denne kosmologien til hallusinogene planter. Noen av disse plantene ansees å være «allierte» ånder» som formidler deler av den skjulte virkeligheten og iscenesetter møter med ikke-menneskelige figurer og krefter. Blant dem er «plantelæreren» og beskytterånden «Mescalito» som er knyttet til den psykedeliske planten peyote, den planten meskalin utvinnes fra (Davis, 2021, s. 64-65). Videre forteller Castaneda i *The Journey to Ixtlan* at han i den siste perioden i lære hos Don Juan innser at det ikke bare er under påvirkning av psykedeliske stoffer dette kan gjøres. Alle tilstander av «ikke-ordinær virkelighet» kan settes sammen i et større sammenhengene bilde av kosmos. Formålet med dette er til slutt å klare å «stoppe verden», altså stanse den stadige sansefortolkningen som utgjør hverdagsvirkeligheten fra å kunne betrakte verden for det den egentlig er. Dette hevder Castaneda å ha klart etter ti års læretid (*Gateavisa*, 1974, s. 13).

I *High Weirdness. Drugs, Esoterica and Visionary Experience in the Seventies* belyser forfatteren Erik Davis et interessant aspekt ved Castanedas bidrag til den psykedeliske okkulturen. Den virkeligheten som Castaneda skildrer og som avdekkes ved bruken av hallusinogene planter, skiller seg ganske klart ut fra perennialistiske oppfatning der verdensaltet og selvet inngår i en enhetlig størrelse. Castanedas virkelighet er tett befolket av ulike ånder, vesener, krefter og trollmenn som alle har påvirkningskraft og ulike motiver, gode, dårlige og ambivalente (Davis, 2021, s. 65). «Don Juans lære» sammenfaller likevel med et mer generelt aspekt ved 1960- og 70-tallets psykedeliske okkultur, nemlig troen på at slike ekstraordinære opplevelser kan knuse «denne virkelighetens hegemoni» og åpne opp for uendelig mange mulige virkeligheter. Antropologiprofessoren Walter Goldschmidt poengterer dette i sitt forord til *The Teachings of Don Juan*: «The central importance of entering into worlds other than our own – and hence of anthropology itself – lies in the fact that the experience leads us to understand that our own world is also a cultural construct» (Partridge, 2018, s. 312-313).

I dette fremkommer noe sentralt ved motkulturens åndelige søken. Det at både den virkeligheten som kommer frem i psykedelisk rustilstanden og de kosmologier som forkynnes av teosofien, antroposofien, makrobiotikken, astrologien og nypaganismen og andre okkulte og esoteriske læresystemer, representerer noe alternativt til den kulturen som motkulturen befinner seg i og

tar avstand fra. Alle disse alternativene virkelighetsoppfatningene danner en ny referanseramme til det samfunnet og den fremtiden motkulturen både vil skape og leve ut her og nå.

Dette viser også de ulike og til dels motsetningsfulle fortolkningsrammen den psykedeliske okkulturen tilfører norsk motkultur. I retninger som teosofi og antropologi, så vel som i forventningene om vannmannens tidsalder, finnes det en tydelig fremskrittstro, en utopisme. I nypaganismen, representert gjennom Wicca og nysjamanisme, får en idyllisert fortid før kapitalismen og forbrukersamfunnet en forhøyet status og blir eksempler til etterlevelse. Dette henger sammen med at retninger som teosofi og antroposofi er preget av tiden de vokste frem i der opplysnings- og rasjonalitetsoptimismen sto sterkt. Nypaganismen vokste derimot frem i kjølvannet av to verdenskriger som viste hvilken brutalitet vitenskapelig fremskritt kunne medføre. I tillegg var slutten av 1960-tallet og begynnelsen av 1970-tallet preget av en økende bekymring for miljø- og naturødeleggelser. Dette ble kombinert med et mer pessimistisk syn på fremtiden dersom den tekniske og rasjonelle fornuft alene skulle få råde. Fortiden, naturen og det som tidligere kunne fremstå som «primitivt», fremsto for etterkrigstidens nypaganister som ekte, autentisk og positivt. (Kraft, 2011, s. 65). I den motkulturelle pressen kan man finne eksempler på både en utopistisk fremtidstro og en pessimistisk lengsel tilbake til en sunnere fortid, ofte i kombinasjon. Som i veldig mange utopiske ideologier, forsto man fremtidens utopia som en tilbakevending, på et høyere nivå, til en uskyldsren naturtilstand.

9. AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER OG KONKLUSJONER

Motkulturen som kultisk miljø

Det tydeligste trekket ved motkulturens åndelige interesser er at det var veldig mange ulike strømninger og ideer i sirkulasjon, men felles er at de i motkulturen geografiske og historiske kontekst representerer noe som er avvikende fra normen.

Jeg vil argumentere for at den norske motkulturen er et eksempel på et kultisk miljø slik Colin Campbell beskriver. Undergrunnspressen representert særlig gjennom *Gateavisa*, fungerer som dette kultiske miljøets kommunikasjonskanal, der et mangfold av ulike alternative trosforestillinger og annen «undertrykt kunnskap» fyller spaltene. Å se motkulturen som et slikt kultisk miljø gjør det mulig å forstå hvordan et mangfold av ulike religiøse, spirituelle okkulte ideer, som noen ganger tilsynelatende er motstridende kan sameksistere, og hvorfor de oppstår nettopp her.

Når det kultiske miljøet defineres av sin søken etter alternative idéer og kunnskap på det religiøse feltet, så vel som innenfor vitenskap og teknologi, er det nærliggende å tenke at dette også gjelder politiske ideologier som er forkastet eller undertrykt eller eksisterer subkulturelt utenfor den dominerende kulturen. Når det motkulturelle miljøet i stor grad definerer seg som anarkistisk, samsvarer dette godt med at anarkismen er en politisk ideologi som også representerer noe helt annet enn den dominerende tenkningen i samfunnet og som gjennom tidene er mytologisert som innbegrepet på samfunnsundergraving og kaos og er blitt møtt med stor motstand fra samfunnets autoriteter.

Anarkismen som politisk idé kan derfor karakteriseres som «undertrykt kunnskap». Når et av kjennetegnene ved det kultiske miljøet er dets antidogmatiske og antiautoritære søker-holdning til kunnskap, samsvarer dette også godt med anarkismen som nettopp er antiautoritær og anti-hierarkisk og samtidig, i motsetning til mange andre venstreradikale retninger, legger vekten på individuell frihet. Innenfor rammene av Campbells kultisk miljø-begrep er det mulig å se hvordan både alternative og avvikende åndelige forestillinger og avvikende politiske forestillinger så lett kan blandes og forenes i dette motkulturelle antiautoritære miljøet.

Hovedtrekk ved den psykedeliske okkulturen og dens åndelighet

Kjennskap til innholdet i den psykedeliske okkulturen er viktig for å forstå hvilken idébank formuleringene og tolkningene som kommer frem i norsk motkulturell presse og hvordan dette preger forfatterens forventninger og deres egne skriftlige bidrag. Her henvises det gjerne til

både Huxley, Leary og Castaneda og andre forbilder, noe som gjør det mulig å lese de norske motkulturistenes idéer inn i den psykedelisk okkulturens overordnede diskurs.

Et gjennomgangstema her er at den psykedeliske ruserfaringen er en vei til en virkelighet bakenfor den som vår kulturelt og sosialt kondisjonerte hverdagsbevissthet skaper. Måten dette presenteres, diskuteres og forsvares i den tidlige motkulturelle pressen gjør at man kan trekke ut noen kjennetegn ved den åndelig-orienterte motkulturens virkelighetssyn og også få et innblikk i hvordan politikk og religion forenes innenfor rammene av dette virkelighetssynet.

Noen hevder at de psykedeliske rusopplevelsene har vært deres inngang til spirituelle og religiøse idéer. I *Poesi & Revolte* hevder en journalist at psykedeliske rusmidler er «den kjemiske nøkkelen til en metafysisk verden hvor mystikerne er blitt blendet av lys, og Majas slør er trukket til side» (*Poesi & Revolte*, 1969, s. 11). Betoningen av psykedeliske stoffer som springbrett til en åndelig verden gir også okkultisme-serien i *Gateavisa* et eksempel på når det hevdes at LSD svidde vekk «alternativkulturens materialistiske skylapper» (*Gateavisa*, nr. 5, 1973).

En forutsetning for å tolke egen rusopplevelse som vei til innsikt er forestillingen om at man gjennom en subjektiv, indre opplevelse kan få sann og autentisk innsikt. Rusopplevelsene er ikke hallusinasjoner, men sansning av en virkelig verden. Dette betyr at individets og det indre erfaringer kan fungere som en ytterste religiøs autoritet. Man er derfor ikke avhengig av andre religiøse autoriteter eller utarbeidede læresystemer og dogmer. Dette kan derfor plasseres innenfor det som i religionsvitenskapen kalles selv-religion. En slik selv-religion harmonerer godt med anarkismens vektlegging av det autonome og frigjorte individ, ubundet av hierarkier og ytre autoriteter.

Rusopplevelsen forstås som bevissthetsutvidende, den «letter på sløret mellom deg og kosmos». Dette blir en «berikende og frigjørende ferd gjennom tilværelsens mysterium – til det stedet der vi opplever enheten i alt liv som noe sjølsagt og gledelig» (*Gateavisa*, nr. 2, 1973). Denne monismen er også et gjennomgående trekk i den åndelig-orienterte motkulturens virkelighetssyn. Bakenfor dette ligger det gjerne en perennialistisk forestilling som muliggjør motkulturens religiøse synkretisme; alle religiøse og spirituelle tradisjoner øser av den samme evige visdomskilden. Veien til en virkeligere virkelighet kan derfor gå via en rekke slike tradisjoner, gjerne i kombinasjon. Målet er likevel det samme. Dette kombineres med en holisme der ånd og materie, natur og menneske, menneske og det hellige er forent. Dette preger også synet på forholdet mellom politikk og det åndelige. Dette er en enhet eller som Yin og Yang, to aspekter av det samme. Den indre og ytre revolusjonen må gå sammen og parallelt.

Noe som vises frem i motkulturens positive omtaler av psykedeliske stoffer er nettopp idéen om og opplevelsen av at virkeligheten ikke er slik den fremstår for det blotte øye, men at man gjennom ulike indre-orienterte teknikker, som å innta psykedeliske stoffer, kan få tilgang til sann kunnskap. Gjennom denne kunnskapen kan også «virkelighetsspillet» i det kapitalistiske forbrukersamfunnet avsløres som falskt, fordreid og destruktivt.

Rus og revolusjon

Gruppene som eksperimenterte med psykedeliske stoffer og de som i større eller mindre grad var opptatt av alternative former for åndelighet er ikke identiske. Sistnevnte var antagelig større enn førstnevnte. Ikke alle tok slike ideer like alvorlig, som Erik Davis påpeker i sin forståelse av Partridges begrep om den psykedeliske okkulturen, hadde mye av interessen preg av uforpliktende nysgjerrighet og lek med ideer. Dertil tilkommer den antagelig store delen av motkulturelle aktivister som utfra sin politiske ideologi var skeptiske eller helt avvisende til både rusbruk og mystikk.

Likevel er det iøynefallende hvor sentralt dette er i de første motkulturelle publikasjonene. Utover på 1970-tallet blir det, som vi har sett, mer diskusjon og åpen uenighet om dette. *Gateavisas* rusdebatt viser de mange sterke meningene for og imot bruken av psykedeliske rusmidler og cannabis. Dette er en debatt som først og fremst dreier seg om stoffenes politiske potensiale. Her hevder kritikerne at dette er kontrarevolusjonært og passiverende. På den andre siden hevdes det at en slik rusopplevelse gir et «korrektiv til vår vestlige materialistiske verdensoppfatning» og «gi et nytt perspektiv på den vestlige sivilisasjonen og vise hvorfor den er dømt til undergang» (*Gateavisa*, 1973, nr. 2).

Forståelsen av rusopplevelsen som en vei til innsikt knyttes svært ofte, slik det gjør her, til protest og revolusjon. Det er dette som man mener er den samfunnsmessige konsekvensen av den «indre revolusjonen». Enkelte konkluderer med at denne ruserfaringen leder inn i anarkismen som politisk ideologi, eller til det enkelte kalte «eksistensiell kommunisme» (*Vibra* 1968, s. 12).

Rusdebatten i *Gateavisa* viser at det etter hvert var en ganske stor motsetning mellom stoffbrukens motstandere og forsvarere. I tillegg er det ytre presset fra media og de politiske motstanderne i SUF (ml) og deres karakterisering av anarkistene som hasj-profeter en del av bakteppet for denne debatten. Tema var altså på ingen måte ukontroversielt, verken internt eller eksternt. For enkelhets skyld kunne man ha omtalt denne debatten som en strid mellom «heads»

og «fists». Ved å gjøre det mister man imidlertid det viktige perspektivet at tilhengerne av psykedeliske stoffer knytter sitt forsvar til rusens betydning i den ytre politiske kampen for et nytt samfunn, en politisk visjon begge parter deler og kjemper for. Det gir her mening å snakke om en utvidet forståelse av hva politikk og protest betyr. Livsstil, valg av rusmidler, kosthold, musikk, klær, utdanning, boforhold, og trosforestillinger og praksis, alt kan være uttrykk for en politisk protest mot det etablerte samfunnet. Samtidig er alt dette byggeklosser til det nye samfunnet.

Indirekte kan man si at rusdebatten også dreier seg om diskusjon om metafysikkens plass i motkulturen.

Det vestlige kapitalistiske samfunnets materialisme og også dets dogmatiske former for religion gis skylden for naturødeleggelse, maktmisbruk og undertrykkelse. De åndelig søkende innen motkulturen finner et alternativ i holistiske, antidogmatiske og «undertrykte» retninger man tror kan legge det åndelig-religiøse fundamentet for et harmonisk anarki. Her fremstår særlig antroposofien, men også til en viss grad teosofien og makrobiotikken, som retninger hvor de religiøse forestillingene har skapt sosiale praksiser, for i det eksempel biodynamiske jordbruket, som ligner de anarkistiske ideene om parallellorganisering og realisering av utopiene her og nå.

På samme måte som psykedelika forstås som et ledd og et virkemiddel i det indre motkulturelt opprør, knyttes også de åndelige strømningene man er tiltrukket av til politikk. Grunnelementene i det virkelighetsbildet jeg har forsøkt å skissere, selv-religionen, monismen, perennialismen og holismen lar seg meget godt forene med en antiautoritær frigjøringsideologi som anarkismen. Slik det gjøres hos den norske motkulturens «metafysiske opprørere».

KILDER OG LITTERATUR

Innlegg i de motkulturelle publikasjonene er ofte usignerte eller skrevet under pseudonym. Publikasjonene mangler også av og til nummer, utgivelsesår og sidetall. Jeg har forsøkt å gi så spesifikke opplysninger som mulig i kildehenvisningene. Nedenfor følger de motkulturelle publikasjonene jeg har benyttet meg av, men henvisning til forfatter (der det er oppgitt), artikkeltittel og sidetall, samt artikler i dagspressen med publiseringsdato og, hvis det er oppgitt, forfatter.

Dagspresse:

Arbeiderbladet:

Breivik, T., Aktive og passive langhårede (1967, 31. juli.)

Bojer, J., Hippies, provos og løyere. (1967, 12. august.)

Aftenposten:

Dahl, T. E., Revolusjonær kultur? (1969, 28. april.)

Morgenbladet:

Andenæs, U., «Che» Guevara eller opium? (1969, 5. juli.)

Rana Blad:

Ung mann fra Undergrunnen. (1969, 3. juni.)

VG:

Ungdomsproblemene opp igjen til drøftelse – etter opptøyene. (1965, 31. august.)

Det er vårt tog, - ut! SUF tydde til klassepurken. (1971, 4. mai.)

Hasj og opium solgt åpenlyst. (1971, 5. mai.)

Sjue, F., Anarkismen har sin bakgrunn i hasj-miljø. (1971, 6. mai.)

Motkulturelle publikasjoner:

Vibra, nr. 1, 1968:

Forord s. 3,

Gudevold, R., *Anti-Evang*, s. 8-15.

Nyhetene, s. 12

Høegh, S., Faksimilier for en psykedelisk livsførsel, s. 12-15.

Krishnamurti om LSD, s. 14.

Kimen (PH-nr. 5), nr. 1, 1969:

En sang om to revolusjoner, s. 1.

Lima-turen, s. 11-12.

Vimala Thakar, s. 13.

Poesi & Revolte, nr. 1, 1969:

Sidetekster, s. 2 og 11.

Hvilken revolusjon er den egentligste? Psykedeliske drugs utforskes også i Norge, s. 3.

Gateavisa:

Spisestedet i Hjelms gate 3, nr. 2, 1972, s. 15.

«Anarkoreven», Råd for trippere. nr. 4, 1972. s. 8.

«R.H.», Hasj-voldtegt!, nr. 4, 1972, s. 12.

Knudsen, I., Rus, nr. 1, 1973, s. 8.

«Sagittarius», Europeisk okkultisme. Del 1, nr. 1, 1973, s. 9.

«Jesp.», Naturlig mat, nr. 2, 1973, s. 6.

«Marit», Leserbrev, nr. 2, 1973, s. 7.

«Sagittarius», Europeisk okkultisme. Del 2, nr. 2, 1973, s. 15.

«Anarkoreven», Svar fra en hasjanarkist, nr. 2, 1973, s. 16-17.

«Heksegruppa», Hekser, nr. 3, 1973, s. 2.

«Sagittarius», Europeisk okkultisme. Del 3, nr. 4, 1973, s. 14.

«Jesp.» Psykedelisk mareritt, nr. 5, 1973, s. 10.

«Fil og Tott», Desentraliser, nr. 5, 1973, s. 15.

«Sagittarius», Europeisk okkultisme. 4. & siste del, nr. 5, 1973, s. 12-13.

«Amanita», Don Juans lære, nr. 3, 1974, s. 13.

Vannbæreren:

Intervju med Krishnamurti, nr. 1, 1974, s. 72-73

Vindheim, J. B., Vindheim, K., Hoel, G., & Haugen, S. E., Forord, nr. 3, 1974, s. 3.

Dikt & Datt:

Pedersen, J., Norsk motkultur i dag, nr. 1-2, 1976, s. 12-13.

Litteratur:

Ahlberg, N. (1980). *Religiøs motkultur i Norge 1967-1978*. [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo].

Bals, J. (2021). *Streik. En historie om strid, samhold og solidaritet*. Oslo: Res Publica.

Bergkvist, J. (2021). Rockeopptøyer og moralsk panikk. Hentet 15. mars, 2022, fra

<https://www.dagsavisen.no/oslo/byhistorie/2021/09/17/rockeopptoyer-og-moralsk-panikk/>

Bjørkly, A. (2020). Noen ord om mine år i *Gateavisa*, Hjelmsgate 3 og omegn. I Engh, A., &

- Hegnar, U. (red.), *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986*. (s. 21-25). Kolofon Forlag.
- Bratholm, E., & Larsen, J. H. (2018). *1968: Året da kjærligheten blomstret og verden sto i brann*. Oslo: Font Forlag.
- Bruusgaard, J. & Halvorsen, J. T. (1981). *Bibliografi over blader og aviser på venstresida og innen motkulturen i Norge 1969-1980; Med et tillegg av plater, kassetter og tegneserier*. Oslo: Forlaget Sabotasje.
- Bøhn, S., & Ebbestad Hansen, J. E. (2021). Steinerskoler. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 1. mai, 2022, fra <https://snl.no/Steinerskoler>
- Campbell, C. (2012). *The Cultic Milieu Revisited*. Hentet 20. mai, 2022, fra https://www.researchgate.net/publication/280947007_The_Cultic_Milieu_Revisited
- Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, s. 119-136.
- Cohen, Stanley (1972). *Folk devils and moral panics*. London: Mac Gibbon and Kee.
- Countercultures. (u.å.). *Encyclopedia of Sociology*. Hentet 19. mai, 2022, fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/countercultures>
- Davis, E. (2021). *High Weirdness. Drugs, Esoterica, and Visionary Experience in the Seventies*. London: Strange Attractor Press.
- Draper, P. (2020). Perennialism and religious experience. *Religious Studies Archives* (2020) 1, 1-7.
- Dørum, K. (2021). USA og 1968. I Dørum, K., Tønnesson, Ø., & Vaags, R. H. (red.), *Arven etter 1968* (s. 25-57). Oslo: Cappelen Damm.
- Ebbestad Hansen, J. E. (2019). Tregrening. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 3. mai, 2022, fra <https://snl.no/tregrening>
- Eget arbeid. (2020). *Psykedelisk rus og religiøs erfaring. Aldous Huxley og den psykedeliske okkulturen*. [Upublisert bacheloroppgave, Universitetet i Oslo.]
- Emberland, T. (2020). Mitt frihetlige øyeblikk. I A. Engh og U. Hegnar (red.). *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986*. (s. 16-20). Kolofon Forlag.
- Engh, A. & Hegnar, U. A. (2020). Sentralt på sidelinjen. *Gateavisas første 17 år i bokversjon*. I Engh, A. & Hegnar, U. A. (red.), *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986* (s. 4-7). Kolofon Forlag.
- Engh, A., & Hegnar, U. (2020). En siste hilsen fra Stein Jarving. I Engh, A., & Hegnar, U. (red.), *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986* (s. 50). Oslo: Kolofon Forlag.
- Evans, J. (2017). *The Art of Losing Control. A Philosopher's Search for Ecstatic Experience*.

- Edinburgh: Canongate.
- Fagerhus, Harald (u.å.). Anarkismen og syndikalismen i Norge gjennom 150 år. Hentet 23. mai, 2022, fra http://www.fagerhus.no/a_Norge/
- FHI. (2022). *Historisk oversikt over narkotika i Norge 1912-2021*. Hentet 16. mars, 2022, fra <https://www.fhi.no/nettpub/narkotikainorge/narkotika-i-historien/historisk-oversikt-over-narkotika-i-norge-1912-2018/>
- Fromm, E. (1967). *Det sunne samfunn*. Oslo: Pax Forlag.
- Fangen, K. (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Flood, G. (1999). *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. New York: Continuum.
- Gilhus, I. S., & Mikaelsson, L. (2005). *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Godbolt, J. (2021). Studentopprøret. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 23. mai, 2022, fra <https://snl.no/studentoppr%C3%B8ret>
- Gran, Even (2020). *Hedningsamfunnets historie. Et halvt århundre med rabalder*. Oslo: Humanist forlag.
- Guérin, D. (1965). *Anarkismen*. Oslo: Pax Forlag.
- Guida, J. (2021). Remembering the Human Be-In. Hentet 8. februar, 2022, fra <https://daily.jstor.org/remembering-the-human-be-in/>
- Gundersen, D. (2019). Subkultur. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 20. mai, 2022, fra <https://snl.no/subkultur>
- Harvard Department of Psychology. (u.å.). Timothy Leary (1920-1996). The Effects of Psychotropic Drugs. Hentet 24. mai, 2022, fra <https://psychology.fas.harvard.edu/people/timothy-leary>
- Hammer, O. (1997). *På spaning efter helheten. New Age – en ny folktro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hanegraaff, W. J. (1998). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: Suny.
- Hauge, R. (1990). *Historien om LSD*. Oslo: Rusmiddeldirektoratet.
- Haugstulen, K. B. (2009). «Samfunnet er et rottereir»: *Det motkulturelle Arbeidskollektivet i Hjelms gate 3*. [Masteroppgave, Universitetet i Oslo].
- Huxley, A. (1946). *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus.
- Huxley, A. (1957). *The Doors of Perception*. London: Chatto & Windus.
- Ingram, M. (2020). *Retreat – how the counterculture invented wellness*. London: Repeater

Books.

- Iversen, M. A., & Winje, G. (2019). Wicca. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 10. mai, 2022, fra <https://snl.no/wicca>
- Jacobsen, K. A. (2022). Yin og yang. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 5. mai, 2022, fra https://snl.no/yin_og_yang
- Jacobsen, K. A. (2020). Vedanta. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 10. mai, 2022, fra <https://snl.no/Vedanta>
- Kalvig, A. (2021). Nyåndelighet etter 1968. I Dørum, K., Tønnesson, Ø., & Vaags, R. H. (red.), *Arven etter 1968* (s. 279-303). Oslo: Cappelen Damm.
- Kraft, S. E. (2011). *Hva er nyreligiøsitet?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Kraft, S. E., & Natvig, R. J. (2018). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax forlag.
- Kvastad, N. B. (1987). *En ny tid i Vannmannens tegn? New-Age bevegelsen og den moderne motkulturen*. Oslo: Solum Forlag.
- Kværne, P., & Hansen, J. E. E. (2019). Mystikk. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 19. mai, 2022, fra <https://snl.no/mystikk>
- Kværne, P. (2021). Esoterisme. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 19. mai, 2022, fra <https://snl.no/esoterisme>
- Kværne, P., & Vogt, K. (2002). Sjaman. I Kværne, P. og Vogt, K. (red.), *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2015). *Det Kvalitative Forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal.
- Leary, T. (1962). How to Change Behavior. I *Clinical Psychology: Proceedings of the XIV International Congress of Applied Psychology*, No. 4. København: Munksgaard.
- Løø, M. (2017). Nyreligiøsitet – en oversikt. Hentet 25. april, 2022, fra <https://religioner.no/laeringsressurser/fagartikler/nyreligiositet-en-oversikt/#Sentrale%20ideer%20i%20New%20Age-bevegelsen>
- Løø, M. (2010). *Fra Veda til vitenskap: En kulturanalytisk studie av meditasjonsorganisasjonen Acems utvikling*. [Masteroppgave, Universitetet i Oslo].
- Marshall, P. (1993). *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. London: Fontana Press.
- Memoar. (2020, 23. november). Terje Nypan. [Video]. Hentet 27. mai, 2022, fra <https://www.memoar.no/motkultur/terje-nypan>
- Memoar. (2020, 19. oktober). Kaj Skagen. [Video]. Hentet 27. mai, 2022, fra <https://www.memoar.no/bergen/kajskagen>

- Nilssen, F. H. (2021). Forsøksgymnaset. I *Store Norske Leksikon*. Hentet, 29. mai, 2022 fra <https://snl.no/fors%C3%B8ksgymnas>
- NRK. (2004). Hva som egentlig skjedde i 1956. Hentet 15. mars, 2022, fra <https://www.nrk.no/kultur/hva-som-egentlig-skjedde-i-1956-1.894993>
- Oktober-heftene 5. (1971). *Materiale om anarkismen*. Oslo: Duplotrykk.
- Partridge, C. (2018). *High Culture. Drugs, Mysticism, & the Pursuit of Transcendence in the modern world*. New York: Oxford University Press.
- Perone, J. E. (2009). *Mods, Rockers and the Music of the British Invasion*. London: Praeger Publishers.
- Petro, B. (2021). History of the Summer of Love – 1967: Part 1 – Sex, Drugs and Rock & Roll. Hentet 24. mai, 2022, fra <https://billpetro.com/history-of-the-summer-of-love>
- Rzadkowska, J. (2019). Ego. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 6. april, 2022, fra <https://snl.no/ego>
- Reinertsen, E. (1976). *Reise uten ankomst. Undergrunns-kulturen og vår tid*. Oslo: H. Aschoug & Co. (W. Nygaard).
- Reinertsen, E. (1981). Ungdomsopprøret – drøm og lengsel. I I. Semmingsen, N.K. Monsen, S. Tschudi-Madsen & Y. Udsen (red.), *Norges kulturhistorie. Underveis mot nye tider*. (s. 215-230). Aschehoug.
- Rognlien, J., & Brandal, N. (2009). *Den store ml-boka. Norsk maoisme sett nedenfra*. Oslo: Kagge forlag.
- Romarheim, A., & Løøv, M. (2019). Makrobiotikk. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 5. mai, 2022, fra <https://snl.no/makrobiotikk>
- Roszak, T. (1968). *The Making of a Counterculture*. Berkeley: University of California Press.
- Rækstad, P. (2014). Frihetlig sosialisme. Hentet 17. mai, 2022, fra <https://www.manifesttidsskrift.no/frihetlig-sosialisme/>
- Seljestad, H. M. (2011). *Populærkultur, motkultur og psykedelika. En studie av nyreligiøsitetens oppblomstring*. [Masteroppgave, Universitetet i Oslo].
- Standish, R. O. (2006). *A Reality Trip on the Freaks: A Historiography of the Counterculture of the 1960's*. [Masteroppgave, Humboldt State University.]
- Stutcliffe, S. J., & Gilhus, I. S. (2013). *New Age Spirituality. Rethinking religion*. London: Taylor & Francis Ltd.
- Thorsen, D. E. (2022). Anarkisme. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 17. mai, 2022, fra <https://snl.no/anarkisme>
- Tjernshaugen, A. (2022). Motkultur. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 19. mai, 2022, fra

<https://snl.no/motkultur>

Tvedt, K. A. (2018). Sosialistisk Folkeparti. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 6. april, 2022, fra

https://snl.no/Sosialistisk_Folkeparti

Tømte, L. (1981). Underground. I Dahl, F. H., Elster, J., Iversen, I., Nørve, S., Romøren, T. I.,

Slagstad, R., & Vaa, M. (Red). *Pax Leksikon So-Å*. (6, s. 356-358). Oslo: Pax Forlag.

Vindheim, J.B. (u.å.). Livet i parken. Hentet 6.april, 2022, fra

<https://vindheim.net/motkultur/parken.html>

Vindheim, J. B. (u.å.). Brennpunkt: Hjelmsgate. Noen radikale understrømninger. Hentet

6.april, 2022, fra <https://vindheim.net/motkultur/brennpunkt.html>

Vindheim, J. B. (2020). Brennpunkt Hjelmsgate – noen radikale understrømninger. I Engh, A.

& Hegnar, U. A. (red.), *Alt mulig fra Gateavisa 1970-1986* (s. 9-11). Kolofon Forlag.

Walther, N. (1998), Anarkisme og humanisme, *Humanist*, nr. 2, s. 35.

Wilson, B. C. (2020). Aldous Huxley and Alternative Spirituality. Hentet 23. mai, 2022, fra

<https://www-tandfonline->

[com.ezproxy.uio.no/doi/pdf/10.1080/0048721X.2020.1714400?needAccess=true](https://www-tandfonline-com.ezproxy.uio.no/doi/pdf/10.1080/0048721X.2020.1714400?needAccess=true)

Winje, G. (2021). Det store hvite brorskap. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 28. april, 2022,

fra https://snl.no/Det_store_hvite_brorskap

Winje, G. (2021). Ritualmagi. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 10. mai, 2022, fra

<https://snl.no/ritualmagi>

Winje, G. & Løø, M. (2020). Teosofisk Samfunn. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 28. april,

2022, fra https://snl.no/Teosofisk_samfunn

Winje, G. (2021). Holisme – innen nyreligiøsitet. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 19. mai,

2022, fra [https://snl.no/holisme - innen nyreligi%C3%B8sitet](https://snl.no/holisme_-_innen_nyreligi%C3%B8sitet)

Winje, G. (2005). Hva er okkultisme? Hentet 15. mai, 2022, fra

<https://www.geirwinje.no/files/kronikk%20okkultisme.pdf>

Winje, G. (2022). Okkultisme. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 16. mai, 2022, fra

<https://snl.no/okkultisme>

Øverland, O. (2020). Beat-bevegelsen. I *Store Norske Leksikon*. Hentet 23. mai, 2022, fra

<https://snl.no/beat-bevegelsen>

Åslis, E. (2009). Okkult, konspirasjonskultur og kristendom. Hentet 19. mai, 2022, fra

<https://www.skepsis.no/okkult-konspirasjonskultur-og-kristendom-studentarbeid/>

nr. 1
1969

10362

orig. [1] [1969]

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET I OSLO

Aviskontoret

Storbyen lyser opp i natten, fra luften, trekker seg tilbake, lik disse ordene, alomer som hvert av dem inneholder sin egen verden og enhver annen verden. Hvert av dem er en rakettkett til å fyre av...
Dersom jeg bare kunne gi deg et påtenn, dersom jeg bare kunne drive deg ut av ditt fordømte sinn, dersom jeg kunne si deg det, da ville jeg la deg vite det. R. D. LAING: Paradisfuglen

Poesi & revolte

Nr. 1

A Journal of Metaphysics, Radical Politics, Underground Culture and Social Sciences. This number, edited at the University of Oslo in March 1969 by FRANK-THORE NILSEN, is specially dedicated to JEAN-LUC GODARD who in his fire of creation connects mystery with revolutionary action.

Kr. 2,—

Hvilken revolusjon er den egentligste: Che Guevaras eller den psykodeliske?



Heller LSD enn maskingeværer, og absolutt zen framfor Coca-Cola. Poesi & revolte: Blokknotat

Henie-Onstad-senteret venter DEMONSTRASJONER

— Om det hadde ligget i Italia, ville muséet neppe ha overlevd en student-okkupasjon, vedgår stipendiat — vil direktør Ole Henrik Moe møte demonstranter med at deres revolte ikke er estetisk nok?

Poesi & revolte FRANK-THORE NILSEN

Estetikken er i ferd med å bli et høyekspliv i dagens politiske liv. Etter Biennalen i Venezia, filmfestivalen i Pesaro og Triennalen i Milano kan en uten videre slå fast at om Henie-Onstad-senteret hadde ligget i Italia, ville venstre-orienterte studenter, fulgt av atskillige profesorske kunstnere og en del forbruker-ansidere, ha okkupert muséet i protest mot ledelsens oppfatning av kunstens sosiale rolle. Også Poesi & revolte fin-

ner denne så skremmende at vi i lederartikkelen «Skal millionærene kontrollere utforskningen av morgendagens estetikk?» støtter en okkupasjon av muséet.
— Estetikken må ned fra elfenbenstårnene, kunst-børsen må sprenge, og kunsten bli seg sitt politiske ansvar bevisst, ville antakelig Che Guevara inspirerte italienske demonstranter ha bemerket om Henie-Onstad-senteret, i tåregassen fra militære avdelinger. Norsk presse og TV har derimot praktisk tatt enstemmig hyldet millionær-parets estetisk-politiske linje.
I et møte som nylig ble arran-

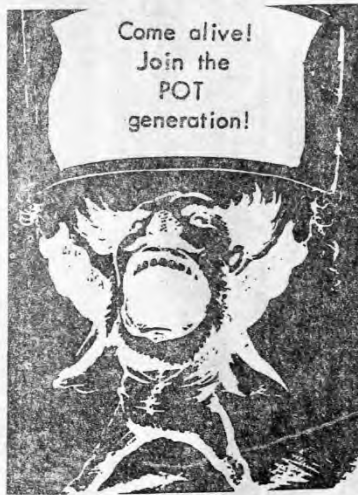
gert mellom muséets direktør Ole Henrik Moe, styrerepresentanten finansrådmann Gunnar Regård samt Poesi & revoltes redaktør ble denne estetisk-politiske linjen drøftet. Vi finner imidlertid at den oppfatningen senterets ledelse har av kunsten og dens forhold til samfunnet er så farlig at vi mener det vil være hensiktsmessig med en kortere, ikke-voldelig okkupasjon av Hovikodden.
Etter hva Poesi & revolte erfarer, er det blant yngre kunstnere og radikale studenter utbredt sympati for en slik okkupasjon, etter mønster av de ak-

sjoner som har funnet sted ved Universitetet i Oslo, noe som eventuelt vil vekke internasjonal oppmerksomhet, idet en slik revolte unektelig detonnerer det image Henie-Onstad har søkt innarbeidet gjennom sin kapitalsterke PR-offensiv, ledet av reklameagenten Blackwell fra USA.
LEDELSEN BEKREFTER
På direkte spørsmål fra Poesi & revolte bekrefter direktør Ole Henrik Moe at han kjenner til rykter om aksjoner rettet mot kunst-senteret, og legger til at

han personlig ventet demonstrasjoner alt ved åpningen i august. Etter hva vi forstår av hans uttalelser, vil han møte eventuelle demonstranter med at deres revolte kan ses på som et kunstverk, og at det da må kunne bedømmes estetisk.
Dagbladets kunst-kritiker Hans-Jakob Brun som for tiden arbeider som stipendiat ved Henie-Onstad-senteret, bekrefter også Poesi & revoltes opplysninger om at konkrete aksjoner mot det kan være umiddelbart forestående, men legger til at så vidt han vet, ingen av de unge kunstnere i organisasjonene som er bak demonstrasjons-planer, som altså da eventuelt vil komme til å gjennomføres. Forts. side 10

Poesi & revolte intervjuer «King Cannabis» under POT Rally i London:

DRUGS UTFORSKES VITENSKAPELIG med betydelige filosofiske, teologiske og psykologiske konsekvenser



«LIBERATE MARIJUANA»-bevegelsens leder, psykiateren STEVE ABRAMS, samarbeider med Laing — og The Home Office Drugs Branch

— Drugs har psykoterapeutisk verdi, og kan muligens forbedre menneskets intelligens, hukommelse og molekylstruktur, uttaler Abrams

Poesi & revolte LIV ANDREASSEN

LONDON Pressens cannabis-feber syns i øyeblikket synkende. De fetmalte førsteside-sensasjonene er blitt

færre, og hippiene er blitt diggers, som har slått seg sammen i communities og dyrker poteter og persille sammen på rousseausk vis. Har den friske landluften utkonkurrert hippienes psykodeliske drugs, som har holdt politiet verden over i komatisk berøring. Forts. side 8

«COME ALIVE — JOIN THE COCA-COLA-GENERATION», forkynner det ubyggeleg mektige konsernets stemme døgnnet rundt gjennom USAs massemedia. En tilhenger av den psykodeliske revolten har med sikker satire omformet sloganet, på illustrasjonen til venstre, som er hentet fra Underground-avisen The Buddhist Third Class Junk mail Oracle, i Cleveland. Til høyre taler Steve Abrams under POT Rallyet i Hyde Park, med en plakett for «LIBERATE MARIJUANA» i bakgrunnen. Foto: Poesi & revolte/Liv Andreassen.



Poesi & Revolte — «a Journal of Metaphysics, Radical Politics, Underground Culture and Social Science» - utkom våren 1969 med Frank-Thore Nilsen som redaktør. Det hadde utgangspunkt ved universitetet i Oslo.



Kimen, som utkom med ett nummer i 1970, var en fortsettelse av *PH*, utgitt på Forsøkgymnaset i Oslo.

Det hadde redaksjonslokaler i Hjelms gate 3. Forsiden viser ulike skikkelser motkulturen hentet inspirasjon fra: Jesus, Mao, Gandhi, Krishnamurti, Frank Zappa, Allan Ginsburg og Timothy Leary.

