

2.

SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

2.

SZÁM



WOLKENBERG ALAJOS

TEOZÓFIA ÉS ANTROPOZÓFIA



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A TEOZÓFIA ÉS ANTROPOZÓFIA

ISMERTETÉSE ÉS BIRÁLATA

IRTA

WOLKENBERG ALAJOS DR.

EGYETEMI TANÁR



BUDAPEST

A SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1923.

Nihil obstat.

Dr. Michaël Marczell,
censor dioecesanus.

Nr. 3420.

Imprimatur.

Strigonii, die 2. Novembris 1922.

Julius Machovich,
vic. generalis.

I. A teozófia értelme és rövid története.

A *teozófia* szó eredeti értelme szerint az Istenre és az isteni dolgokra vonatkozó ismeretet, sőt a mélyebb ismeretet, a bölcseséget jelenti. *Antropozófia* alatt pedig az emberre vonatkozó mélyebb ismeretet, bölcseséget kell érteni. Mindkét névnek értelme azonban módosult és hogy egyelőre mellőzzük az antropozófia értelmének módosulását, lássuk a teozófiának mai sajátos értelmét.

Teozófia alatt azt a nézetet értik, hogy az ember közvetlenül, benső, szellemi szemlélődés által, érzékeinek közvetítése és a természetes következtetési eljárás nélkül is érzékfeletti dolgoknak és isteni titkoknak megismerésére tud jutni. E megismerésnek forrása tehát a szemlélődés, az embernek belső világába való elmerülés és az ebből állítólag származó világosság, — tárgya a titok, a misztikum, úgy a természetes titok, mint a magasabbak, az Istenre vonatkozók, — célja pedig és eredménye e megismerésnek az Istennel való közelebbi és közvetlen viszony. Akik akár régebben, akár újabban teozófiát tanítottak és azok is, akik teozófusoknak vallották és vallják magukat, mind makacsul hitték és hiszik, hogy nekik több és magasabb bölcsességük van, mint minden emberi tudás együttvéve, és mélyebb és biztosabb belelátásuk Istennek életébe és az ember rendeltetésébe és állapotába, mint aminőt bármely bölcelet vagy vallás, különösen a kereszténység adhat az embernek.

A teozófia nem új jelenség, ellenkezőleg igen régi.

Az ember szűknek érzi magának a maga fizikai világát, nehezen viseli a szellemi erejével kiformált lehetőségek ellenében a tehetőségek korlátait s azért az érzékletén felüli, a metafizikai világok felé spekulál. Ez korántsem a túlvilág utáni vágy, hanem csak meghatározatlan gravitáció a rendkívüli vagy magasabb felé, a spekulálás ezekre. Ha ez a spekuláció úgy nyilatkozik meg, hogy az ember a titokteljesnek, a misztikumnak ingereitől vezetve, minden misztikumnak forrásával és teljességével, az istenséggel keresi a rokonságot és összeköttetést, a benne való elmerülést, ennek az áramlatnak neve: miszticizmus, természetesen nem az egyedül helytálló keresztény miszticizmus, hanem az a miszticizmus, melyet a brahmanizmusban, buddhizmusban, a görög misztériumokban, a hellén-római korszak eklektikusainál látunk. — Másik alakja e spekulációnak a magia, melyet magyarul varázslásnak vagy bűbájosságnak mondanak. Az ember a magiával bajoskodó és elmuló életének vastörvényei ellen harcolt: betegségeiben és szerelmeiben, élete kinyújtásában és áldozataiban, a közbajokban, jövőndömondásokban magikus erőkre támaszkodott és erőszakosan megidézett túlvilági hatalmak segítségét kereste. Míg a miszticizmusban a megnyugvást, az elmerülést keresték és pedig jellegzetesen vallásos alapon, a magiában tenni akart az ember rendkívüli dolgokat a fizikain felül álló erők segítségével.

Ami egyfelől a miszticizmus és magia, másfelől a teozófia között, mely szintén a magasabb világokra való spekulációnak egyik alakja, a legélesebb határvonalat alkotja, az a teozófiának az a jellege, hogy elejtve a miszticizmusnak jellegzetesen vallásos irányát, de a magia babonás vonásait is, a teozófia ismeretre, a felsőbb világok értésére törekedett és törekszik kiolthatatlannak látszó s azért a szertelenségig, olykor az eszelősségig vitt spekulációval.

Teozófikus tanításokat találunk az indiai bölcsélet egyik-másik rendszerében, a kínai Laocénál. (P. Deussen: Allg. Geschichte der Philos. Leipzig 1894. Ugyanő: System des Vedanta. U. o. 1883. — Rich. Garbe: Die Sámkhya-Philosophie, eine Darstell. des ind. Rationalismus. Leipzig 1894. — Laoce kínai bölcselő a Kr. e. 6. században, Műveit franciára St. Julien, németre V. von Strauss Leipzig 1870. fordították).

Már a kereszténység idejében a gnosztikusok és manikeusok, az újplatonikusok tanítottak a mai teozófiára emlékeztető gondolatokat. A későbbi tárgyalás javáért szükségesnek látom, hogy a gnosztikusokról és gnóziról némi ismertetést adjak.

A *gnóxis* ismeretet jelent. Kétféle gnózist ismerünk: keresztény gnózis alatt a kinyilatkoztatott hittartalomba való elmélyedést, a törekvést értjük a ker. hitigazságoknak minél mélyebb és tökéletesebb ismeretére; ez a gnózis a ker. szellemi műveltségnek és életrendnek az az eszménye, melyet a 4. századtól kezdve filozófiának neveztek. A másik az álgnozis, melyet sz. Pál (I. Tim. 6. 20) hamisan mondott tudománynak nevez és óv tőle az első századok atyáival és íróival együtt. Ez az álgnozis — ma a gnózis szó alatt általában ezt értik — szembehelyezkedett a hittel és a pogány és különösen a keleti bölcselétből, a keleti népvallásokból és misztikus bölcsészek könyveiből szedte össze tételeit. Ez a gnózis mindenféle alakban jelentkezett és a gnoszticizmus gyűjtőnevet kapta; követőit gnosztikusoknak nevezték. A gnosztikusok a kereszténység által nyújtott ismereten túlterjedő megfejtést és tudást kerestek. Különösen Istennek a világhoz való viszonyára, a rossznak keletkezésére és elterjedésére nézve. Sokféle szektájuk közös vonása a válság és elégtétel eszméje és a kettőselvűség (dualizmus), mely öröktől fogva létező két lényt tételezett fel. Az egyik

Isten, a szellemi, a jó, a mindennekfölött tökéletes. Mikor ez a lény magát megismeri tökéletességeiben, ezek a megismerések önálló személyiségekké lesznek, eónokká, melyek mind együtt a plérómát, az isteni élet tökéletességét alkotják. Az anyagi világ a másik principiumtól, az örök rossztól származik, de mivel ez vagy holt tömeg (alexandriai fölfogás), vagy a rossznak önmagától tehetetlen birodalma (előázsiái fölfogás), életre és cselekvésre csak úgy képes, ha az élet csiráját akár véletlenül, akár erőszak útján az isteni principiumból veszi. A megváltás a gnosztikusok szerint abban áll, hogy az ember kutassa ki az istenit az anyagban és szabadítsa meg a plérómát az anyagból. A megváltó vagy egy eón vagy egy húsból vérből való ember, akibe később egy eón költözött. Mivel a gnoszticizmusban az anyag és a rossz egy fogalmat alkotnak, a gnosztikusok tagadták a szentségek hathatóságát vagyis azt, hogy az anyagnak volna kegyelmet közvetítő ereje, tagadták Krisztusnak és az embernek feltámadását, mert szerintük az anyag a benne levő isteninek a plérómába való visszatérése után megsemmisül. Tanításaik forrásául az apostoloktól származó titkos tanítást és a szentírást mondták, melyet korlátlan önkénnyel értelmeztek. Erkölcsstanuk vagy a legteljesebb világgyűlöletre (enkraíták), vagy a legvadabb élvezetekre vezetett. (Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1888. E. Zeller: Philosophie der Griechen III. K. Leipzig 1881.).

Az újabb idők szellemi életébe a kabbalistákon kívül (A. Jellinek: Beitr. zur Gesch. d. Kabb. és Auswahl kabbal. Mystik Leipzig 1852.) K. Schwenkfeld és V. Weigel (Realencyclop. für prot. Theol. 1906, 18. 72. és 21. 37.), Jakob Böhme (J. Classen: J. B. Sein Leb. u. seine theos. Werke. Stuttgart 1885.), majd E. Swedenborg munkái által szűrődtek be teozófikus

eszmék. Táplálták ezeket Schellingnek természetbölcsélete, az újabb buddhizmus és ennek apostolai, R. Wagner, a fiziologus és Schopenhauer. Maga a teozófia szó neve pedig először Baadernél, a nagytehetségű katolikus theologusnál (világi volt) fordul elő az ezoterikus¹ kereszténységnek jelzésére.

Az így előkészített és többé-kevésbé művelt talajon az utolsó ötven évben feltűnő lendületet vesz a régi gnózis, a magikus és misztikus áramlat és épen kelet felől. Hiba volna azt hinni, hogy általában az újabb babonának, magiának, teozófiának és előnyomulásuknak oka egyszerűen a divat, az épen kínálkozó időtöltés. Az ilyen áramlatoknak mindig van valami mélyebb oka a kornak szellemi irányzatában.

És a gnózis, a magia és teozófia tényleg úgy jelentkezik, mint erős visszahatás az intellektualizmus tájhajtásai ellen, mely a természettudományok és technikai tudományok művelésében mutatkozott és mely lába alá taposott vagy mint miszticizmust kinevetett mindent, ami a monisztikus és természettudományos felfogás kereteibe nem fért bele. Minél erősebb volt az intellektualizmusnak ez a hatása, annál kitartóbban fordult az emberek gondolkodása és egész intuíciója a lelkibb ösvényekre, a szellem életére, a személyiség megbecsülése és megmélyítésére. Eközben az egyház szerte a világon roppant sokat szenvedett, előbb jogaiiban és tekintélyében, utóbb a társadalomra gyakorolt hatásában, azután pedig minden erejével a háború s az azt követő idők testi-lelki, szellemi magán- és köz-

¹ *Ezoterikus* annyi, mint belső, ami csak a beavatottak számára való, ellentétben az *exoterikussal*, ami a kívülállók, a be nem avatottak számára való. Először a görög vallásban van használva a szó: a beavatottak titkokat tudtak meg, melyeket a többiek előtt elrejtettek. Aristotelesnél az *exoterikus* népszerű dolgot jelent.

nyomorának enyhítésére siet és eközben alig ér rá észrevenni a keletről jövő veszedelmet. De nem is nagyon kérdezik őt, a szellemi élet régi és tapasztalt vezérét, és nem keresik ösvényeit a «szellemi» felé fordult áramlatban. Az okkult, a rejtett, a titokzatos sohasem kereste a világosságot; most sem a pozitív kereszténység és katholicizmus felé fordult, hanem a régi spekulációhoz igazodott.

Már a háború előtt és alatt mind erősebben jelentkezett az újkeletű magia. Külföldön sok könyv, nálunk különösen a hírlapok voltak hangosak mindenféle rendkívüli és titokzatos dolgok tárgyalásától: üstökös, Flammarion könyvei, látomások, üzletszerű jövőmondás művelt körökben, kézjósítás, babonás imák terjesztése, titokzatos dobálózás kövel falun és városokban, az 1876-i monstruózus halottrabló pör Berlinben, melynek hatása alatt a kísértetjárás hite és a tetszhaláltól való félelem megelégnül, újra feléled a halottakon való szivátszúrás szokása és Bram Stoker megírja hirhedt lidérc-regényét: a Drakulát. Két évtized óta folytonos hajolás a magia és beteges miszticizmus felé; és ennek «csodái» mindenfelé, akárcsak Livius Ab urbe condita XXII. I. fejezetét olvasnók a II. pün háborút megelőző prodigiumokról. Németországban új szekta keletkezik: a Szcientizmus, az ima által való gyógyítás «keresztény tudománynak» mondott szektája (1899), mely Hannoverból kiindulva olyan elterjedésre, annyi hívőre tesz szert, hogy a berlini Garnisonskirchét akarja megvásárolni.

A magia mellett a misztikum is jelentkezik, szintén a régi alapokon. Előbb a spiritizmusban ér el számbavehető sikereket, de mikor igen sokan csalódnak benne, úgyis mint divatos időtöltésben, úgyis mint valláspótló jelenségben, lassankint visszaszorul és hitelét veszti a szellemibb és ideálisabb irányban dolgozó teozófia mellett.

A teozófia mai virágzási kora 1875-ben kezdődik. *Henry Steele Olcott* ezredes, hírlapíró olvasmányai után alkalmasnak találta a teozófikus törekvéseket arra, hogy az általa alapított *Miracle Clubba* új életet öntsön. Együttal azonban 1875 november 15-én a kabbala és a titkos tudományok művelésére New-Yorkban a *Theosophical Societyt* alapította *Helena Petrowna Blavatsky* született *Hahn von Rottenstern-Hahn* asszonynak segítségével, aki ennek a társaságnak és az egész teozófikus mozgalomnak vezére és írója, mint a teozófusok mondani szeretik: «a társaságnak szíve és lelke» lett. *Blavatsky* ifjúságának egy részét a kalmukok, tatárok és perzsák közt töltötte, teljesen jártas volt a keleti népek misztikájában és *The Theosophist*, a monthly journal, devoted so sience, oriental philosophy, history, psychology, literature and art — folyóiratával, melyet 1874-ben Bombayban alapított, később Adyarban (Madras külvárosa) adott ki, azt célozta, hogy a keletieknek ősi vallásaik, bölcséletük és művészetük valódiabb értelmét és tartalmát megmagyarázza.

Blavatsky *Helena Petrownának* *Fr. Hartmann dr.-tól* írt nem nagyon épületes és nem is hiteles életrajzát és fényképét közli a *Teozófia c. magyar folyóirat* 1916. évfolyama a 110., illetőleg 97. lapon. *Blavatsky* 1831-ben *Jekaterinoslawban* született. Korán elvesztette anyját és atyjával, aki tábornok volt, egyik állomásról a másikra vándorolva félig vadon, igazibb képzés nélkül nőtt föl. Már mint gyermekén sajátos jelenségek mutatkoztak, amiért egyszer ördögűzést is végeztek rajta. A misztikus értelemben vett látásra mintegy a természettől volt tehetsége, amit mint gyermek titkolni sem volt képes. Játsszótársa egy púpos törpe volt, melyet azonban őrajta kívül senki sem tudott meglátni; beszélt télelmes, szűrő szemekről, melyek minduntalan megjelennek neki és szinte az öntudatlanságig ingerlik és

üldözik. Tizenhét éves korában, mint beszélte, egy nőrokona jelent meg neki, előadta, hogy mikor és miként halt meg, megmondta a papnak nevét, aki eltemette, sőt a halottas beszéd szövegét is leadta. Napról-napra ismételten megjelent a szellem és leírta a mennyei boldogságot. Eközben azonban az illető néni nyugodtan kötögette a harisnyáit Dresdenben. Blavatskyról azt írja Vera huga, hogy világosan megkülönböztethető két természete volt, az egyik civakodó, makacs és kárörvendő, tehát vétkes természet, a másik a titokzatosra hajló. Tizenhétéves volt, mikor Blavatsky államtanácsoshoz ment nőül, de férjétől három hónap múlva — mint emlegette — érintetlenül mint leány, hajófütnék öltözve megszökött és bekóborolta Egyiptomot, Görögországot, Ázsia nagy területeit. Majd Konstantinápolyba, innen Párisba került. Amerikát is keresztül-kasul beutazta, Olaszországban állítólag felcsapott Garibaldi-katonának s a mentanai ütközetben megsebesült. 1870-ben Kairóban szellemidéző-kört alakított, de ezt csalások gyanuja miatt fel kellett oszlatnia. 1879-ben Indiába, Adyarba költözött, ahol Olcottal intézetet alapított spiritisztikus és teozófus tanulmányok céljára könyvtárakkal, nyomdával, olvasótermekkel, sőt lakóházakkal a tanulóknak. A New-Yorkban alapított Theosophical Societyt egyetemese teozófiai társasággá alakították át és annak Blavatsky mellett Sinnett, az angolhindu szerkesztő és Leadbeater, a buddhistává lett anglikán pap lettek a vezetői. 1884-ben Blavatsky és Olcott elhagyták Adyart és Londonba utaztak, ahol Blavatsky 1891-ben befejezte hányatott életét.

Csak néhány adatot közlök itt Blavatsky egyéni és írói jellemzéséül. Az adyari teozófikus főszálláson Blavatsky eleinte spiritizmussal foglalkozott, maga is mint médium szerepelt. Különösen az apportokat űzte :

tárgyak, virágok, kövek stb. csodás előhozását. Nem tartozott azonban a közönséges médiumok közé: mint médium is csak a mahatmák szellemeivel érintkezett. A mahatmák, így beszélte és írta, szent emberek, bölcsék, öregek, szent, szigorú életet élnek, szorgalmasan kutatják a természet titkait s ezáltal csaknem isteni tudáshoz és hatalomhoz jutnak, neki régi ismerősei, éveket töltött társaságukban a Himalájában. Szellemeik, írja Blavatsky, követik őt folytonosan, *Isis unveiled* c. két kötetes könyvét, mely 1877-ben Bostonban jelent meg, úgy írta, hogy szobájában éjjelenként megjelentek a mahatmák szellemei s vagy felügyeltek a munkára vagy az ő diktálása után maguk a mahatmák írták a könyv nagy részét.

Blavatsky segítőtársai azonban nem mind hittek sem Blavatskynak médiumi teljesítményeiben, sem a mahatmákban, sőt még abban is kételkedtek, hogy Blavatsky valaha Tibetben járt volna. Ezt nehéz is elhinni, sőt nyugodtan lehet tagadásba venni. Tibetben járnak ugyan egy félszázad óta európai emberek, de arra, hogy ott kutatásokat végezzenek, állandóbban lakjanak, nehéz engedélyt kapni még ma is. Az épen most nagy apparátussal induló britt buddhisták expedíciója is csak reméli, hogy Lhassában majd engedélyt kap letelepülésre és tudományos kutatásokra. A «hivek» leleplezéseiről nyomában olyan botrány lett az adyari házban, hogy Olcott és Fr. Hartmann bizottságot küldtek ki a jelenségek vizsgálatára. A bizottság természetesen valódiaknak mondta a spiritisztikus jelenségeket és Blavatskyt a mahatmák beavatottjának (adepta) ismerte el. Ez az ítélet viszont arra birta a Society for Psychical Research vezetőségét, hogy megvizsgálta az adyari dolgokat. A vizsgálatnak eredménye egy 200 oldalas jelentés lett, mely elmondja, hogy a mahatmák levelei Blavatsky kézírásai és hogy Blavatsky «a legképzettebb

és legérdekesebb csaló, akit csak felmutatott a történelem». Csalónak mondja Blavatskyt J. S. Speyer leideni tanár is Indische Theosophie című munkájában (Leipzig 1914. 318., 319. lap) és megmutatja, hogy a mahatmák ismert levelei nem mutatnak sem tibeti vagy indiai stílust, sem gondolatmenetet, hanem angol nyelven lettek írva és Blavatsky helyesírását árulják el. A legújabb divatos teozófikus kifejezés: «a maya fátyla», mely a világot s a világnak hiúságát és látszatait jelzi, de amely egyáltalában nem indiai kifejezés, szintén előfordul a mahatmák Blavatsky által adott közléseiben.

Mindezek a komoly érvek és ítéletek Blavatsky ellen, de a teozófia ellen is szólanak, melynek egy ideig ő volt a szószólója és írója. Különben Blavatsky termékeny író. Könyvem végén a teozófia irodalmát, Blavatsky könyveinek jegyzékét is megtalálja az olvasó. A terjedelmes és fantasztikus kötetekben nehéz valamit találni, amire azt mondhatná az ember: nos, ez itt a valódi értelem, a biztos tartalom. De épen ez a kuszált, rapszodikus és kalandos tartalom az egyik oka annak, miért kapkodtak a misztikumot kereső nyugtalan szellemek Blavatsky könyvein. A másik ok pedig az a makacs határozottság, mellyel Blavatsky a maga sajátos képzelődésének vízióit egyenértékűeknek tartja a tárgyi és kísérleti bizonyosság igazságaival. Aki azonban elfogultság nélkül és tárgyilagos kritikával olvassa e könyveket és szeme előtt tartja azokat a lesújtó ítéleteket, melyeket tudósok és tudós bizottságok mondtak Blavatskyról, nem ítéltet másként, mint hogy Blavatsky-nak egész titkos tana erősen képzelődő, sőt a misztikus látás tehetségével felruházott szellemnek alkotása, melyből hiányzik a tárgyilagosságnak és ténybeliségnek minden ismérve és valószínűsége is.

Annie Besant, leánynéven *Annie Wood*, a teozó-

fusok másik híres írója, akinek könyveit a magyar teozófusok is a legjobban ismerik, maga írta meg életrajzát. Egy igazhívő anglikán papnak volt a felesége és két gyermek anyja. Vallási kételyekben szenvedett, idegbajos lett és elhagyva családját egy másik anglikán lelkész háztartását vezette. Közben teljesen elvesztette hitét és mikor M. Bradlaughal az ateizmus hírhedt prédikátorával megismerkedett, sőt benső (bár plátói) viszonyba jutott, a legszélsőbb materializmust vallotta. Első munkái is a materializmust és ateizmust szolgálják. Bradlaughot közben parlamenti képviselővé választották s ekkor felmondta a barátságot Besantnek, aki Blavatsky hívásának engedve Indiába ment, áttért a hinduizmusra s akkor kezdett Blavatskyval együtt dolgozni, mikor ennek egész művét nagy veszedelem fenyegette az említett bizottságnak ítélete folytán. Pierre Loti *Indien und die Engländer* c. művében leírja látogatását Besantnél, illetőleg «a bölcsek» házában, Adyarban. A leírás nem ment minden gúnytól, de a már akkor öszülő és hervadt Besantról határozottan rokonszenves képet nyújt.

Besant is termékeny író és Blavatskyval szemben nagy előnye, hogy emennek exaltált előadása helyett Besantnél sok a szórakoztató kedélyesség és van írásai-ban valami szelid vonzóerő és mérséklet. Míg Blavatsky farkasszemet néz a nyugati műveltséggel, a kereszténységgel, különösen a katholicizmussal, melynek krémjét a jezsuitizmusban látja, a hinduizmusra áttért Besant mérsékli magát és kivált propaganda irataiban, melyeket a nyugatnak szánt, egészen meglepő hango-kat hallat: a katholicizmusból tud találni minden szépet és jót, elismeri a szentségek hathatóságát, ösztönzi a hiveket a gyónásra és áldozásra, a latin nyelvnek használatát a szertartásokban helyesli, alap-gondolata mégis az, hogy a teozófikus tanítás felsége-

sebb és lelkibb s azért, mint a Katholische Missionen 1904-i évfolyamában olvasom, Besant óvja az indusokat a hithirdetőktől, azzal hitegeti őket, hogy az indusok vallása sokkal magasabban áll, mint a keresztény vallás és épen vallási dolgokban a kelet mit sem tanulhat a nyugattól. Ezért aztán Besant az indusok részéről félig-meddig isteni imádásban részesül. Nagyon megnyerte az indusok szívét azzal is, hogy egy tizenhároméves indus fiút vett magához, Krisnamurtit; azt állította, hogy ez a fiú egy új Krisztus-megtestesülés, aki már 32-szer élt a földön és 20.000 év óta folyó reinkarnációiban ő testesült meg újra, meg újra a római és görög hőstörténet legnagyobb alakjaiban.

Blavatskynak és Olcottnak egyik segítőtársa, *Fr. Hartmann dr.* Donauwörthben született 1838-ban; katolikus nevelést kapott, volt aztán gyógyszerész, orvos, katona, amerikai farmer, bányatulajdonos, foglalkozott a spiritizmussal. 1883-ban Indiába utazott, ott egy buddhista egyházközségnek tagjává lett. Megismerkedett Blavatskyval és mindvégig hűséges tanítványa volt. Még közvetlenül a háború előtti években is rajongó cikkeket irt lapjában, a *Neue Lotus-Blüten*-ben Blavatskyról és titkos tanáról. Azért is nevezetes ember a teozófia történetében, mert a németországi teozófikus mozgalmaknak egyik megindítója és mindvégig tekintélyes vezetője volt, akit a német teozófusok mint »szentet» emlegetnek.

Németországban az első teozófus társaságot az afrikai és indiai utazó, *W. Hübbe-Schleiden dr.* alapította 1884-ben Elberfeldben *Theosophische Gesellschaft in Deutschland* címen. Ő adta ki a társaság *Sphinx* c. folyóiratát is 1886—1895-ig. Főműve »*Indien und Inder*» 1898. Kiadta a *Sphinx*. A társaságba tartoztak *Du Prel*, a tudományos spiritizmusnak egyik kutatója és írója, *Weber W. Ede*, a fizikus és mások, akik a

teozófiát meglehetősen kiemelték a misztikus ködből s inkább tudományos és idealis jelleget adtak neki. 1902-ben a német egyesület mint «német osztály» csatlakozott az adyari társasághoz és székhelyét Berlinbe tette át. Alakult ezenkívül Németországban úgynevezett Internationale Theosophische Verbrüderung Leipzig székhellyel és Nürnbergben Universale Bruderschaftsorganisation, mely a kaliforniai Point-Lomában székelő anyaegyesülethez tartozik. Az adyari egyetemes Theosophical Society és német szakosztálya közötti kapocs 1913-ban meglazult, mikor Steiner Rudolf dr., aki voltaképen az összeköttetést is létesítette, a német szakosztályból kilépve, Adyart otthagytá, Németországba visszatért és a német *Anthroposophische Gesellschaft* c. egyesületet alapította. A világháború alatt még élesebbé vált az ellentét az adyari főszállás és a németek között az adyariak németellenes magatartása, de különösen Besantnek írásai és felhívásai miatt. Állítólag ilyeneket írt: «A (német) Isten kiválasztott népének bűdösségét érzik egész Európa orrlukai. A feneketlen pokolnak ez az embrió-világbirodalma, melyet a gyűlölet nemzett és a kapzsiság anyaméhe hordoz, nem szabad, hogy valaha is megszülessék. Mert ez egy új barbárság, ellentéte az mindannak, ami nemes, résztvevő és emberies». Állítólag felhívta a világ összes varázslóit, segítsenek a német népet kiirtani boszorkánysággal, varázslással és mindenféle ördögi fortélyal. Ha Karl Rohmnak ezek az adatai igazak, egészen különös világításba helyezik a teozófusok világprogramjának azt a legelső pontját, mely szerint a teozófiának célja az egész emberiséget nemzetiségi, hit- és felekezeti, állapot- és nembeli különbség nélkül testvéresülésre vezetni. A program e megtagadása miatt a német teozófusoknak főiránya ma az, hogy az angol-indus befolyásokat lerázzák és egészen különálló teozófikus társaságot

alapítsanak. Már meg is tették és székhelyül Leipzigit jelölték ki.

A német írói világnak és társadalomnak felfogása a teozófiával szemben meglehetősen elűt attól a magatartástól, melyet másutt tapasztalunk a teozófia kérdésében. Általában véve ugyanis olyan jelenségnek tartják a teozófiát szerte a világon, nálunk is, mely nem képezheti kérdés és kutatás tárgyát, mert az eszelősség vonásai mutatkoznak úgy a teozófus tekintélyeken, mint általában az egész mozgalomban, a fantasztikus tanításokban s az ezekben való hitben. Németországban más a felfogás: komolyan veszik a teozófiát, különösen protestáns teológusok komolyan és keményen védekeznek ellene. Ennek okát pedig abban látom, hogy amint sehol sem mutatkozott meg olyan erős vonásokban a háborút megelőző idők technikai nagy fejlődése, mint épen Németországban, úgy a belefáradás is az intellektualizmusnak túlhajtásaiba legkorábban itt jelentkezett, itt fordultak a szellemek a misztikum s a keleti bölcselet felé, itt vetett erősebb gyökeret Schopenhauer bölcseletkérdése révén is a buddhizmus. Az erős vallási forrongságban, melyen Németország már huzamosabb idő óta átmegy, mint számottevő tényező mutatkozik egyebek közt a teozófia is; minden ellenkező nyilatkozat ellenére is meg kell benne látni azt a törekvést, hogy mint vallás is szerepelni akar s épen a kereszténység helyett. Azért a németeknek komoly és erős küzdelme a teozófia ellen nagyon is igazoltnak látszik.

Magyarországon 1905-ben Magyar Teozófiai Társulat alakult, mely 1912-től Teozófia címen havonként egyszer megjelenő folyóiratot adott ki; ez a folyóirat 1916-tól már csak kéthavonként egyszer jelent meg, 1917-től kezdve pedig — úgy látszik — megszűnt. 1915-ben a folyóirat szerkesztője Rózsaffy

Dezső dr. volt, 1916-ban a felelős szerkesztő Tordai Vilmos, a társszerkesztő pedig Reisch Alfréd, a kiadóhivatal vezetője Szlemenics Mária. A társulat és folyóirata minden jel szerint az adyari angol-indus társaság tekintélyének hódolt: Besant, Blavatsky, Leadbeater, C. Jinarajadasa után dolgoznak. A dolgozatok csak igen kis részben eredetiek, többnyire majd gondos, majd hevenyészett fordítások a teozófia említett tekintélyeinek műveiből, angol és német szerzőktől. A folyóiratok irodalmi munkásságát kiegészítik a Teozófiai Könyvtár c. vállalat, melyben 1916 végéig mindössze öt kis munka jelent meg, — és a Teozófiai Füzetek 30—50 filléres füzeteikkel.

A társulat három célt tűzött maga elé: 1. A különböző vallások és bölcséleti rendszerek közös benső lényegének felismerésére törekszik. Az így nyerhető ismeret segítségével a tudományos kutatás és a vallások között összekötő kapcsolatot óhajt létesíteni. 2. Ezen vallási vagy bölcséleti (teozófiai) ismereteket az emberek együttéléséből származó állapotok javítására, az emberek kölcsönös megértésének és testvériesülésének előmozdítására akarja felhasználni. 3. Tanulmány tárgyává teszi azokat a módszereket, melyek útján az altruisztikus felfogás, a művészi hajlam, az intuitív gondolkodás és egyéb az ember szellemi és erkölcsi fejlődésénél közreműködő erők és tehetségek tökéletesíthetők. Ez a célkitűzés átlagosan véve azonos a külföldi teozófikus társaságok céljával. Az eszközök a célok elérésére a magyar teozófusoknál szerényebbek, mint a külföldön. Míg a külföldön a teozófusok számához képest igen sok folyóirat, nyilvános gyűlések, propagandairatok állnak a célok szolgálatában, a magyar teozófusok saját helyiségükben tartott összejöveteleikkel inkább csak a maguk szűk körét ápolják. Különben az összejöveteleken elég élénk volt az élet.

Előadásokat tartottak a tudomány, művészet, a gnózis, a vallási és bölcseleti rendszerek, a teozófia, vegetárius konyha és háztartás köréből. Ugyanitt zenei és énekelőadásokkal szórakoztatták a társulat tagjait. Feljegyezve találok egy lótusz-ünnepélyüket is. 1916. május 8-án, véletlenül-e vagy szándékosan, a mindig ünnepelt Blavatsky halálozási napjának évfordulóján.

Íróik és előadók közül az említett Tordai Vilmoson kívül nevezetesebbek Nádler Róbert, aki a társulat elnöke is volt. Nérei Ödön, akit azelőtt inkább spirítisztikus írásaiból ismertünk. Stojits Iván, Nagy Dezső, Szegedy-Maszák Leona, Szlemenics Mária, Tóperczer Ákosné, Ferenczy Izabella, Uray Georgina, Katonáné Madarász Adeline, Perczelné Kozma Flóra, Halász Hermin, Strasser Janka, végül Szörényi Tivadar dr. és Szörényi Tivadarné dr.-né. Kegyeletesen búcsuztatják halottaikat, a horvát főteozófust, Gaj Gusztáv dr.-t, Weixlgaertner Vincét, a budapesti piaristák régi rajztanárát, mint a vegetariánusok elnökét, Tamássy Józsefet, akit «szeretetteljes testvéri megemlékezéssel kísérek útjában».

Az imént említett Szörényi Tivadarné dr.-né írójuknak teozófus síremlék van állítva a budapesti kerepesi temető 40. parcellája 93. számú sírja fölé. A Salgótarjáni-utcai kapuval szemben kissé balra azonnal feltűnik ez a teozófus síremlék: erős alapon ülő «mahatma» vagyis «mester», előtte egy urna-féle, mely köré a teozófus jelvény, a farkába harapó kígyó göngyölödik. Az urnán «volt-van-lesz» felírás és a rosszul ábrázolt svastika — vagy tűzkeresztek vannak, a keringő energiának jelképei. Az alap bal oldalán: «Porod a földé», jobb oldalán: «Lelked útját lelé más lét felé» — felírás.

A magyar teozófiai társulat nagy kedvét leli abban, hogy a «Keleti Csillagrendnek» csinál (a Teozófia 1916.

évf. 92-ik lapján) propagandát. Ezt a rendet Besant alapította a különféle vallások összehasonlítása céljából. Az összehasonlítások eredménye az a tapasztalás, hogy az összes vallások erkölcsi tartalma ugyanaz, tehát az emberiség nevelésének is egységesnek, egy ugyanazon szellemtől származónak kellett és kell lennie. A Keleti Csillagrend célja már most az, «hogy előkészítse annak a nagy tanítónak *újboldi* eljövetelét, aki különböző alakban már *oly sokszor* megjelent a földön, hogy az emberiség segítségére legyen a fölfelé való fejlődésben». Mikor legutóbb időzött itt, 2000 év előtt — írja tovább Nérei s hivatkozik Ján. XVI. 12. szövegére — azt «jövendőlte»: «Még sok dolgok vannak, melyeket néktek kellene mondanom, de most nem hordozhatjátok». «Az anyagiság béklyóiban synylődő emberek» teljesen félreértették a nagy tanító szavát s most már «közel kell lennie annak az időnek, amikor ismét eljön» a nagy tanító. A Keleti Csillagrend tehát, «melynek Magyarországon is van egy kis csoportja», összegyűjteni akarja mindazokat, akik «magukat és környezetüket... a nagy tanító eljövetelére előkészíteni hajlandók».

A többi országok teozófusairól nem írok. Ausztriában, Francia- és Olaszországban kevesebben, Angliában és Amerikában nagyobb számmal kétségkívül vannak teozófusok, de hogy csakugyan tisztán a teozófia hívei volnának, az kétséges. Ugyanis úgy áll a dolog, hogy a különböző misztikus és okkultista társaságoknak van ezekben az országokban sok tagjuk, akik irányuknál fogva a teozófiával is rokonszenveznek anélkül, hogy kimondottan teozófus munkát végeznének. A teozófusok kimutatása szerint 22 országban van már teozófus szekció (társulat) szervezve; így az említett országokon kívül Ausztráliában, Hollandiában, Svájcban, Cseh- és Oroszországban, Skóciában, Bel-

giumban, Kubában, a finneknél stb. E szekciók hatása elenyésző lehet, viszonyítva a teozófusok ahhoz a számához, melyet szintén a teozófusok adnak az egész világ teozófusairól.

A teozófusok *számáról* a Teozófia 1916. évi folyamában azt olvasom, hogy az egész világon 25 ezeren vannak. Ez közel jár a valósághoz. Penzig, az olaszországi osztály főtitkára közvetlenül a háború előtt 23.140-re tette a világ összes olyan teozófusainak számát, akiket valahol nyilvántartanak. A bejegyzett magyar teozófusok száma 1915-ben 212 volt. Ugyanakkor volt a mozgalomnak az egész világon 25 osztálya (szervezete, szekciója), ezekből 15 európai, 950 csoporttal vagy páhollyal. Főközlönyük, az Adyarban megjelenő The Theosophist; ezenkívül azonban különböző nyelveken 50 teozófikus folyóirat jelent meg a háború előtti időben. Ez egy kis túlzás. Kimondottan teozófiai folyóirat jóval kevesebb volt, de a teozófusok mindenféle folyóiratot, mely róluk és nem ellenük ír, hajlandók magukénak tekinteni.

A teozófiai társaságok *szervezetében* háromféle tagot kell megkülönböztetni: tagokat, vezetőket és mestereket. A mesterek kitalált alakok, ilyenek a valóságban nincsenek; vezetők azok, akikről önmaguk és a tagok elhiszik, hogy beavatottak a felsőbb titkokba. Tag lesz mindenki, aki valamely szekciónak bejelenti nevét és azt a szándékát, hogy a teozófiát akarja tanulmányozni. Tag lehet katolikus, protestáns, mohamedán és mormon, valószínűleg zsidó is. De hogy valaki «a szó igaz értelmében» tag legyen, be kell lépnie «a templom szentélyébe» és magát E. S.-es testvérnek, az Ezotérikus Szekció (1890 óta Eastern School vagy Oestliche Schule is) tagjának kell vallania. «Ennek a csoportnak tagjai, írja Besant (Une introduction à la théosophie 13. l.), végérvényesen elfogadják az

ezoterikus bölcseletet, hisznek a mesterekben és Blavatsky asszonyt (H. P. B. állandó titkos jelzése Blavatskynak) úgy tekintik, mint a mesterek küldöttjét és hírnökét. Az ilyen tagok kinyilatkoztatják, hogy készek állhatatosan és érdektelenül, sőt áldozatkészen dolgozni a társadalomért».

II. A teozófia célja, eszközei és jellege.

A teozófia célját épen úgy, mint tanításait ismertetni nem könnyű feladat. Szerzőik előadása a legfontosabb kérdésekről is annyira szétfolyó, kapkodó és ingadozó, hogy a legnagyobb figyelem mellett is csak igen nehezen lehet valamely tanításukra vagy elvükre azt mondani: ez bizonyos, ez mindnyájuktól elfogadott tanítás, ez az, amit mint magot kell a tanításban tekinteni. Ennek az ingadozásnak a legfőbb oka kétségtelenül a bölcseleti iskolázottság és szellemi fegyelmezettség hiánya. Íróik közt, akiknek könyveit odaadó figyelemmel olvastam át, egyet sem találtam, akinél a logikus gondolatsort meg ne bontották volna álmodozások, nevetséges gyermekességek, nagyot mondani akarás, eszelős felületesség. Steiner még a leghiggadtabb köztük.

Már mindjárt a *cél* megállapítása még abban az alakban is, amint azt a magyar teozófiai társulat után ismertettem, csak úgy érthető jól, ha a teozófusok helyett mi öntjük azt valamely alakba. A német Theosophische Gesellschaft megállapítása szerint a teozófia célja nemzetiségi, hit- és felekezetbeli különbség nélkül az egész emberiséget szellemileg átfogó testvéresülés magvának megteremtése. Ez a testvéresülés azonban csak közvetett célnak látszik. Mert ugyanazon társaság megállapítása szerint az a testvéresülés nem pusztá

külsőségeken alapszik, hanem tulajdonképen a népek és egyének szellemi összeköttetése az, még pedig teozófikus alapon nyugvó felvilágosodás és nemesbedés által. Ez a felvilágosodás és nemesbedés tehát a teozófia közvetlen célja. Az emlegetett teozófikus alap pedig ugyancsak a teozófusok szerint az igazi emberi természetnek és az isteni lényegnek, mely mint egység minden létezésnek alapja, megismerésében áll.

Az eszközöket, melyek erre az alapra állítják az embereket és egyuttal ráségítik őket a teozófia közvetlen céljára, a kelet és nyugat tudományainak és bölcséletének összehasonlító tanulmányozásában látja a teozófia, továbbá a természetben szunnyadó és még fel nem kutatott erőknek tanulmányozásában, különösen az emberi lelki erőknek, a szellemnek kifejlesztésében és izmosításában. Gyakorlatibb irányban és kifejezőbben ismertetik a teozófia célját, vezérgondolatait és eszközeit a teozótus társulatok újabb felhívásai és ismertető kisebb iratai. Három irányba terelik a «hívek» munkásságát: a testvéri érzésekre, az elme iskolázására az emberi és világtalányok megfejtése céljából és az egyéni halhatatlan énnék minél teljesebb elmélyítésére, talán jobban mondva: az énnék misztikus célokra való «átélésére», ilyen irányu minél teljesebben érzővé tételére.

Összehasonlítva az itt mondottakat azokkal, amikben fentebb a magyar teozófusok célkitűzését ismertettük, a teozófia előtt saját bevallása szerint hármassal legkevesebb: erkölcsi-világpolgári, bölcséleti és misztikus cél.

A teozófia és a vele rokon irányok összehasonlítása kedvéért meg kell állapítanunk, hogy a teozófiát úgy tanításaiban, mint működésében erősen kiélezett erkölcsi gondolatok, idealizmus és derült világfelfogás jellemzik. Ez előnyére válik úgy a spiritizmussal, mint az újbuddhizmussal szemben. Ezekből ugyanis hiányzik

az ethikai él és tartalom. A spiritizmus mindkét irányában, abban is, melyet tudományosnak és előkelőbbnek tartanak és spiritualizmusnak szeretnek nevezni, és a másikon is, mely a spiritizmusnak csak gyakorlatát üzi, teljesen kimerül a nagyon is ingatag és változó tanításokban és a szellemidézés technikájában. (L. Wolkenberg: Spiritizmus. Szatmár, 1899.) Az újbuddhizmus pedig megáll a keleti életfelfogás pusztá felújításában.

Erkölcsei célzata révén közelebb a teozófia a szabadkőművességhez: mindakettőnek célja a világtestvériség. De a szabadkőművesség ellenében is javára kell írunk a teozófiának azt a határozottságot, hogy mindig úgy kíván mutatkozni, mint a materializmus ellenfele. Csak sajnos, hogy ezt az erkölcsi idealisztikus irányt gyakran, sőt szinte általában háttérbeszorítja a misztikus irányzat és a titkos tanok iránt való túlfűtöttség.

Az újbuddhizmussal szemben fel kell jegyeznünk a nálunk terjedő teozófiának azt a törekvését, hogy *nyugatisítsa* magát. Láttuk, hogy Blavatsky határozott ellensége a kereszténységnek, egy 1907-ből származó hivatalos teozófus nyilatkozat pedig a legnagyobb határozottsággal fordul el a Nyugatnak minden vallásától és az ezoterikus kereszténységet proklamálja, de azért félreérthetetlen és elhatározó lépések történtek arra, hogy a nyugati teozófus mozgalmakat lehetőleg önállósítsák és nyugati mozgalmakká tegyék. Főszerep ebben a német teozófusoknak jutott. A háború alatt a középeurópai-német Theosophische Gesellschaft központjává előbb Leipzigit, utóbb Berlint, a fővárost tették; a társaság kebeléből «békebizottságot» küldtek ki arra a célra, hogy a teozófikus mozgalmakban észlelhető szakadásoknak véget vessen és kifejezetten nyugati és német jelleget, sőt tudományos irányt adjon a társaságnak. Az Adyarral való összeköttetést ugyan nem

szüntették meg s a keleti és nyugati központokkal való közlekedést is fenntartották, de teljes önállóságot kívánnak maguknak. Ez az új irány, a nyugati tudományossághoz való csatlakozás és a keleti befolyások mérséklése Steinernek a műve. Egyelőre azonban a nyugatiasítás azért halad lassan és mint láttuk, a magyar teozófiai mozgalom is azért orientálódik inkább kelet felé, mert a teozófia forrásai inkább ott találhatók és mert a titkostanoknak, melyeket a teozófia az önmaga tönkretétele nélkül ki nem dobhat hajójából, forrása szintén a kelet.

Érvényesül-e a *nemzetiségi elv* a világtestvériséget hirdető teozófiában? Blavatskynak jelleme egészen nemzetközi. Nem is képzelhető másként. Atyai részről német: Hahn von Rottenstern-Hahn; Oroszországban született, anyja és férje is orosz volt, élete legnagyobb részét angol területeken töltötte és angolul írt. Nincs is írásaiban semmi lelkesedés a nemzetiségi ügyért.

Besant más. Angol volt, angol műveltséggel, sohasem is tagadta meg ezt a jellegét. Még akkor sem, mikor a háború a nemzetköziséget hirdető teozófusok részéről a higgadtabb hangokat és a békülés munkáját sürgette volna. Ebben az időben, anélkül különben, hogy a maga nemzetének eljárását dicsérné, féktelen gyűlöletet hirdet a németek ellen s felhívja a világ összes varázslóit, hogy mindenféle fortéllal pusztítsák el a németiséget, «a feneketlen pokolnak embrióvilágbirodalmát». Ha közömbös tárgyakról ír Besant, akkor nem nagyon dicséri Angliát. The changing world-jában a szabadságról elmélkedik és ezeket írja: «Szabadságban még sohasem részesültünk e földön. Itt Angliában részünk volt már az osztálytörvénykezések mindenféle nemében, de szabadságban soha. Pillantsanak csak vissza a történelemben és látni fogják a királyok uralmát, amelyen az egységes angol nemzet felépült.

Azután a nemesség uralkodását, mely egészben véve nem volt rossz, mert Angliát akkor «merry England»-nek hívták. Most pedig nem hiszem, hogy eszébe jutna valakinek így nevezni. Ezután a parlamenti Angolország következett, mely az országot egyre sivárabbá, egyre nehezkesebbé tette. Végül a kereskedelmi Angolország. Most ki uralkodik felettünk? Sem király, sem lordok, sem parlament, hanem egyik oldalon a pénz, a másikon a tömeg. Egyik sem olyan uralkodó, hogy nemzetet nagygyá tehetné. A szabadság — folytatja — nagy, fenséges istennő, hatalmas, jótékony, szigorú. Sohasem ereszkedhetik le egy nemzethez a tömegek ordítóása, a féktelen szenvedély érvelései vagy egyik osztálynak a másik ellen való gyűlölködése folytán. Ha a szabadság eljön, csak olyan nemzetekhez fog jönni, amelyekben minden férfi és nő megtanult magán uralkodni és magát fegyelmezni».

A magyar teozófusok irataiban semmit sem találunk abból a jól nevelt és épen a háború érintésétől kilobbant nemzeti érzésből, mely egész háborús irodalmunkat, hirlapírásunkat, a politikai, társadalmi szöszékek embereit, az egyházi szónoklás munkásait ihlette. Ennek az érzetnek alaptónusa: hogy mi becsülettel fogtunk fegyvert, hogy a magyar katona hősiezen, de ellenségét is szeretve forgatja kardját, hogy balsikerek közt is törhetetlen a nemzet bizalma a Gondviselésben, hogy a nemzet feltisztulást vár a kegyetlen vihar után és áhítozza, esdi a békét a forrongó világnak, — sohasem mutatkozik a teozófusok előadásáiban, sem az évi lótusztűnnepélyeken, sem a vezető Nádlernek beszédeiben. Még a Délafrikai Teozófiai Társulatnak különben nemzetköziséget hirdető, de olyan belátásos és őszinte sorai sem figyelmeztetik arra teozófusainkat, hogy az a teozófus értelemben vett világtestvériség és nemzetköziség pusztá jelszavak, amelyekkel a keleties-

ség hóbortját fedezik és hogy az ember, mint Madáchunk mondja, «korlátokat kíván, fél a végtelentől, erejében vesz, hogyha szétterül» és tulajdonképen mindig erőszakoskodik önmaga ellen, ha szülőföldjének, saját nemzetének nem hozza nagy tiszteletét és szolgálatát, hanem világpolgárságról álmodik. A Délafrikai Teozófiai Társulat 1915. július 15-én Johannesburgban, Transvaalban kelt említett levele így szól: «Nehéz az egyéni és nemzeti érzésektől szabadulni s azoktól függetlenül az összes nemzetek tagjaira úgy tekintetünk, mint testvéreinkre. Nehéz odajutni, hogy előbb a világ polgárának tartsuk magunkat, mielőtt valamely nemzet-hez tartozónak éreznők személyünket. De meg kell ennek történnie».

A német teozófusok egészen más hangokat ütnek meg, mint a többiek s különösen a magyarok. Ezeknek a hangja józan, emberi hang, mely mint rendkívüli erőforrást ugyancsak megbecsüli és tiszteletben tartja a nemzeti érzést. Erélyesen visszautasították a nemzetköziségnek és hazafiatlanságnak minden gyanuját, sőt kijelentették, hogy a népek testvéresítésének igazi eszközét a saját nemzetük gondozásában látják. Egy 1917. évi felhívásukban kijelentik, hogy a pacifizmus, nemzetköziség és világpolgárság, mely a saját népük lelkébe nem hatol bele, csak arra jó, hogy erőszakos embereket teremtsen, de a népeknek, nemzeteknek, az embereknek sohasem fog adni igazi nagy embereket. Mint ahogy az olyan fa is, mely nem a saját talajában fejlődik, csak fanyar gyümölcsöt hozhat.

A teozófusok *jelvényének* A. Besant szerint legfőbb része a kettős háromszög, melynek közepén a tao, vagyis az egiptomi kereszt van. Ez a kettős háromszög a makrokozmosznak, a világegyetemnek a jelképe: az istenségnek megnyilvánulása a térben és időben. Az istenség egység, mint ahogy egységbe folyik össze

a két háromszög, de az egység kettősségben mutatkozik meg, mint szellem és mint anyag. A csúcsával fölfelé irányított háromszög az atyát, a tüzet és szellemet, a lefelé irányított pedig az anyát, a vizet és anyagot jelképezi. Maga a háromszög három oldala és három sarka jelenti mindannak háromságát, amit jelképez. A tűz vagy szellem háromszöge a létezést, megismerést, boldogságot, — a tevékenységet, tudást és akaratot, — a teremtetést, kitartást és felszabadulást jelenti. Az oldalak egyenlők, mert ebben a hármasságban az egyik nincs a másik felett vagy alatt, egyik nem kisebb a másikonál. Az anyag vagy víz hármassága pedig ez: ellenállás, mozgás, ritmus. A tizenkét egyenlő oldal, melyet a háromszögek vonalának keresztezése ad, a káldeai és más régi vallások tizenkét nagy istenét, az állatöv 12 képét, a napévnak 12 hónapját jelenti s ezekkel a magyarázatokkal még nincs kimerítve e jelképek gazdagsága.

A kettős háromszögbe zárt tao, vagyis egiptomi kereszt a szellemnek a jelképe, mely alászállott az anyagba s ebben megfeszítettett. A szellem azonban feltámadott halottaiból és örök diadallal pihen megfeszítőjének karjai közt s azért a tao az élet keresztjét és a feltámadást jelenti. Ezzel a kereszttel jelölték a régi egyiptomiak a múmiák ajkát, mikor a léleknek a testbe való visszatérését akarták jelezni.

A háromszögeket farkába harapó kigyó keríti be; ez az örökkévalóságnak ősi jelképe, melynek sem kezdete nincs, sem vége, és melynek ölében világegyetemek növekednek és pusztulnak el, jönnek, élnek és eltűnnek.

A háromszögek felett van a svastika vagy tűskereszt, a keringő energiának a jelképe. A kereszt minden szárán fogak vannak, melyek lyukakat vájnak a levegőben, jobban mondva örvényeket alkotnak s a világokat teremtő atomokat jelentik.

A teozófia *időszámítására* vonatkozó adatokat az egyes szerzők különféle tanításaiból kell összeszednünk. Blavatsky elbeszéli, hogy a tibeti Kuen-Lün hegység egyik városában, ahová európai ember még be nem tette a lábát, földalatti folyosókban rengeteg könyvet talált elrejtve, annyi könyvet, amennyit a British Museum sem volna képes magába fogadni. Mikor Blavatsky ezeket írta, csak kevés merész vállalkozónak sikerült átjutnia épen a Kuen-Lün kutatása közben Tibet határain, Blavatsky azonban sohasem volt Tibetben. De halljuk, mit mond. A földalatti folyosók egyik rejtett helyiségében, nem tudni melyikben, látta a dzyan-könyvet. Az ókori művelődéstörténet kutatói, folytatja, ha csak a könyv lapjainak anyagát tekintik is, ugyancsak törhetnék a fejüket azon, milyen messze időkben keletkezhetett ez a könyv. Olyan nyelven van írva, amely a nyelvek és nyelvjárások lajstromában nincs meg és az indusok és zsidók legrégebbi iratai is ebből a könyvből vannak véve. Blavatsky szerint tehát az emberiségnek már a történelem előtti kora még hozzávetőleg sem számítható ki. Blavatsky mégis az «örök anyának» szunnyadási éveirez mérte az emberiség korát és 311.040.000.000 évre teszi.

Sinnett azon az alapon, hogy az embernek hét fizikai alkotórésze van és hogy a világszellemnek, mely az embert magával hordozza, hét bolygón kell áthullámozania és e hullámozásnak hétszer kell történie, úgy, hogy az ember hét része közül mindig más és más bír túlsúllyal e hullámozásokban, az emberre nézve mintegy 5000 újjászületést hoz ki. Rólunk azt mondja Sinnett, hogy mi, nyugati teológusok igen gyenge tehetségűek vagyunk, mert az ő s a teozófusok szemlélődéseit és időszámítási következtetéseit esztelenségnek tekintjük. Tényleg, eszelősség kell e kombinációk és számításokhoz, amely eszelősségtől Steinert sem lehet

kimenteni. Ő csak annyit tud, hogy körülbelül 2100 évben egyszer mint férfi, egyszer mint nő jön minden ember a világra és így tovább mindaddig, míg én s az egész világ elérjük rendeltetésünket: a visszatérést az egyetemes szellemnek anyai ölébe, a parinirvánába. Sinnett szerint 5000 újjászületést számítva és Steinerrel egy-egy újjászületésre átlagosan 1000 évet véve, ötmillió esztendőre van előirányozva a világ élete.

Még ideiktatom a teozófusok *világnaptárának* megállapításait az időszámításról. Az élethullám, így mondja a naptár, most a hét bolygón áramlik végig és amint csigavonálával újra meg újra visszatér, mindig egy-egy új, magasabbrendű életet hoz létre. Mind a hét bolygón való egy körüláramlás egy kört képez s hét ilyen kör egy mavantarát alkot, az összszellemnek egy-egy tevékenységi korszakát. Ez a tevékenység jelenben épen a mi földünk felett áramlik és pedig a negyedik körben. Ez az élethullám hordozza az embert is: minden embernek hétszer kell ezeket a világgöröket végigvándorolnia. Mivel az embernek hét része van és a hét körnek mindenkében az ember egy-egy részének van túlsúlya, az ember a körökön és bolygókon tett útja közben tulajdonképpen hét fajtán (race) megy át, aztán minden fajtában még hét alfajtán és minden alfajtában legalább is két újramegtestesülésen. A jelenlegi race az ötödik a negyedik körben; kifejlődése több millió év előtt kezdődött. Mi most a fekete korszak kezdetén állunk s ez a leromlás ideje. Ez még 432.000 évig tart, azután az aranykor következik és azután a vég.

III. Az antropozófia értelme.

Az antropozófia, mint fentebb hallottuk, az eredeti értelme szerint az emberre vonatkozó mélyebb ismeretet, a bölcseséget jelenti. A szónak eredeti

értelme azonban módosult s ma a szót mint műszót használják a teozófia azon irányának jelzésére, melyet Rudolf Steiner dr. indított meg és különösen Németországban terjeszt. Maga Steiner adta ennek az iránynak az antropozófia nevet is.

A régibb teozófia és az antropozófia egybevetésére csak akkor kerülhet sor, mikor már az alábbiakban mindkettőnek tanításait jól szemügyre vettük. Addig a kettő közti viszonyról csak annyit jegyezzünk fel, hogy a kettő, mint egymásból fejlődött két rendszer, teljesen rokon egymással. Az antropozófia azonban tetszősebb és erősebb fegyverekkel dolgozik, mint a régibb teozófia.

Steiner, akinek nincs épen rossz neve művei után a német bölcseletben, mindenképen azon dolgozik, hogy a teozófiát a keleti vonatkozásoktól megszabadítsa és a nyugati tudományosság és gondolkodás színébe és rendszerébe öltöztesse. Épen ezért Steinernél háttérbe-szorul a teozófiának szemlélődő, inkább világtani irányzata és inkább az antropocentrikus gyakorlati irány érvényesül. Mint maga Steiner mondja: ő az emberi lényiség életének ama részeit vizsgálja, melyek akkor szemlélhetők, ha a szellemi megismerés az érzéki világot a szellemvilágtól elválasztó határokon átlendül. Szellemtudománynak, szellemszemléletnek hívja az antropozófiát, melynek megértéséhez a gondolkodásnak nem pusztá gyakorlata, de művészete szükséges. Az antropozófia tárgyát pedig Steiner szerint nem annyira a világmindenség titkai, mint inkább az ember képezi és az embernek szükségérzete arra, hogy a felsőbb, szellemi világgal közvetlen összeköttetésben álljon.

A teozófiában kevés a kifelé ható erő. A megfigyelő kénytelen észrevenni, hogy ahhoz, hogy valaki teozófus legyen, azaz «hittel» foglalkozzék teozófikus kérdésekkel, a rendestől eltérő, valami különös han-

gulat és lelki alkat kell. Így «hivökké» bizony kevesek lesznek az emberek közül. De továbbá a megfigyelő szemét az sem kerüli el, hogy a teozófiai írókban kevés úgy az alkotó erő, mint a tartalmi súly. Mihelyt néhány pontban leadták a tudnivalókat az ő istenükről, Krisztusukról, az ember részeiről stb, azután már üres szalmacséplést végeznek. Folytonosan ismétlik magukat. Semmi ize nincs írásaikban sem elevenségnek, sem szellemességnek, sem valami haladásnak akár a tartalom megtisztításában, akár valamely új alak létrehozásában. Teljesen megfektette gyomrukát a keleti gondolkodásmód, amely a nyugati embernek már csak azért is bizzar és visszatetsző, mert rosszul utánozzák és folyvást kevergetik a rosszul ismert és rosszul értelmezett keresztény befolyásokkal. Ez alól nem képez kivételt sem az álmodozó Blavatsky, sem az oly ingtag Besant.

Steinernél másként áll a dolog. Ő egyenesen a nyugatnak dolgozik és a német szellem hatékonyságának minden fegyverével viszi előre az antropológia ügyét. Nemcsak jó neve van, mint bölcselőnek, de iskolája is van, mely Steinernek életnézetét, tanításait a közéleti kérdések minden ágára kiterjeszti, a szociális kérdésekre épen úgy, mint a világképre, nevelésre stb. Szívós kitartással egymásután dobja a piacra Steiner. kisebb-nagyobb könyveit és füzetait az antropológia terjesztésére. E könyvek és füzetekben csak ritkán kapja az olvasó az antropológia tüzőn-vizen való ajánlását; ez rossz módszer volna. Steiner ügyesebben csinálja a dolgát. Egészen heterogén témákból kevésbé kellemes nyelven, de olykor szellemesen hozza össze mondani valóit, melyek mint végső célt az antropológiát szolgálják.

Ki ez a Rudolf Steiner dr.? Karl Stumpf, a berlini bölcselőtanár a «A filozófia újjászületése» címen

tartott 1907. évi rektori székfoglalójában áhítózva várja azt a «királyi geniust», aki a természeti és szellemi világot teljesen kimerítő és tárgyi tartalmánál fogva a kutatás minden körét átható és lenyűgöző ideológiát fog teremteni s ennek ítéli oda a szellemi munka pálmáját. Erre K. Unger és W. Schröder, szintén bölcse-lők és Steiner hívei, a közfigyelmet Steiner felé akar-ták irányítani, aki ekkor már «Die Philosophie der Freiheit» 1894., «Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert» 1901., «Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit» 1895. c. munkái révén széles körben ismeretes volt. Hátha itt van már az a királyi genius, írta Unger, Steiner már meg is alkotta azt az ideolo-giát, ismételte Schröder. Itt van, akire vártok, írja Schröder. Steinerben olyan vezérünk van, aki a leg-modernebb kutatás minden erejével az egész természet-tudományt és egyúttal a szellemiek tudományát is átfogó eszmevilágot teremtett és tár elénk antropológiájá-ban. Eugen Levy, Steinernek rajongó francia barátja, Steinert olyan személyiségnek tartja, aki képes arra, hogy a legkülönbözőbb emberi tudományokat megterméke-nyítse, a legfőbb erkölcsi törekvéseket előmozdítsa és az életet a kaotikus homályból és talányosságból ki-emelve rendezett, komoly, szép és fölemelő egészzé alakítsa át. Meg kell azért kérdeznünk, ki ez a Steiner, annyiival is inkább, mert Traub, tübingeni tanár meg-állapítja, hogy azoknak köre, akik Steinert ezekben az oly beteg időkben megmentőnek és megváltónak tekin-tik, mindinkább szélesedik.

Mennyire korai volt az a hangulatkeltés Steiner mellett és mennyire elfogult, az olvasó maga bírál-hatja el abból, amit e lapok folyamán Steinerről s az antropológiáról hallani fog. Steiner Kraljevicban (Portoré) született 1861-ben német-osztrák katolikus szülőktől és nem magyar szülőktől, amint némelyek, köztük

Dessoir is, hiszik. Atyja az osztrák déli vasut tisztviselője volt. A jótehetségű gyermek vallásilag teljesen közömbös körben nőtt fel. Tanult Grazban és Wienben, ahol egy zsidó kereskedő házában tanítószkodott. Előbb természettudományi és matematikai, utóbb bölcsészeti tanulmányokat végzett és különösen ismerettani kérdésekkel foglalkozott. Wienben avatták philosophiae doctor-rá. Éveken át dolgozott Weimarban a Goethe-archivumban és tetemes időt töltött a Nietzsche-archivumban is. 1902-ben a New-Yorkban alapított, később Adyarban (Madras külvárosában) székelő teozófiai társulat német osztályának titkára lett és teljesen a teozófiára adta magát. Tíz év múlva azonban kivált az adyari társaságból és «önálló, a társadalmi igényeknek megfelelő» antropozófiai társaságot alapított. Lapja a «Lucifer-Gnosis».

Az angol-indus társaságból kivált társaival együtt azt tervezte, hogy Sendlingben München mellett János-intézetet alapít az antropozófikus törekvéseknek központjául, de ez az intézet nem jött létre, ehelyett azonban Dornachban, Solothurn kantonban van fényes János-intézetük, melyet «a szellemi tudományok főiskolájának» neveznek. Ujabban Stuttgartban is hasonló intézetet alapítottak,

1921-ben Dr. Fried. Rittelmeyernek, a berlini ismert protestáns papnak kiadásában Münchenben egy könyv jelent meg «Vom Lebenswerk R. Steiners» címmel. Az előszót Rittelmeyer maga írja s ebben mint szellemóriást, mint királyi geniust, mint Übermenschet, mint a jövő emberét magasztalja Steinert, aki antropozófiájával Rittelmeyer szerint a legnagyobb problémákat oldotta meg s új utakat és kapcsolatokat mutatott az embernek a természethez, a történelemhez, a testhez, a lélekhez, a jövőhöz, a szellemvilághoz és a kereszténységhez. Mint látni fogjuk, ez a dicséret igen

messze áll a tárgyilagos igazságtól és épen nem válik dicséretére Rittelmeyernek, a protestáns papnak sem. A könyv többi fejezeteiben Rich. Ericksen Steinernek a bölcsülethez, Christ. Geyer a valláshoz, Hans Wohbold a természettudományokhoz, Ernst Uehli a művészethez, Mich. Bauer a neveléstudományhoz, Roman Boos a politikához való viszonyát tárgyalják. Erich Schwabsch «Steiner und Goethe», Hermann Beckh «Steiner und das Morgenland», ismét Rittelmeyer «Steiner und das Deutschtum» címen értekeznek, Rich. Deck pedig Steinernek irodalmi munkálkodásáról nyújt áttekintést.

A legújabb hír Steinerről az, hogy 1922 március derekán a berlini egyetemen egyhetes antropozófiai kurzust rendezett. Erről a kurzusról a tudósítások nem kedveznek Steinernek. Elmondják, hogy Steiner már évek óta központja annak a szellemi mozgalomnak, mely Európa meggyötört idegzetű, új hit után vágyódó gondolkodóit a keletről hozott misztikummal akarja narkotizálni. A misztikus és okkult tudományok útvesztőjében a teozófiával szemben felállította az antropozófia rendszerét, az «istenbölcsesség» helyébe az «emberbölcséset». Steiner «tudósnak» vallja magát, pedig egyszerű rajongó: új vallást hirdet, mint megannyi elődje és alkalmasint ugyanannyi utódja. Hirdeti, hogy mindenkinek, aki az ő iskolájához csatlakozik, az új érzékelések világát nyitja meg, lelki szemekről, asztrális felhőkről, forgó lótuszlevelekről beszél és ír; hirdeti a lélekvandorlást, új művészetet, antropozófikus euritmikát hirdet, mely a gégefő mozgatait az egész testre átviszi és mindezt Goethéből vezeti le. Dornachi és stuttgarti intézeteiben egész sereg «tudós» dolgozik azon, hogy a természettudományokat és orvostudományt, a teológiát és nyelvtudományt, a bölcséletet az antropozófia szellemében dolgozzák át. A tanfolyamon még a fogsút is antropozófiával magyarázták, pedig

az odvas fogat egyelőre még mindig jobb kihuzatni vagy kitömetni, mint olyan módszerrel kezelteni, mely jó lehet a világfájdalom ellen, de nem enyhíti a fogfájást.

A «Nemzeti Ujság» 1922. június 2-iki számában olvasom, hogy június 1-én Bécsben kongresszusra gyűltek össze «az antropozófusok, egy új világnézet képviselői»; a kongresszus tizenkét napra van tervezve és tárgya «a keleti és nyugati világnézetek megbeszélése». Különösebb feltűnést ez a kongresszus nem keltett. A «Pester Lloyd» június 6-iki Abendblattjának jelentése szerint Steinert nagy aklamációval fogadták s ő egy adeptus és próféta öntudatával szólott első beszédjében az antropozófia alapjairól és az ezoterikus iskolázásról, a beszédnek tartalmát visszaadni azonban lehetetlen tartalmi kusztaltsága és patetikus hosszadalmasága miatt. Steinert ismerői szép férfialaknak mondják. Tanultsága és patetikus előadása, jó modora, amint láttuk, sok barátot szerzett neki. Ezek közül a párisi Eugen Levynek barátsága épen feltűnő. Levy külön könyvet is írt Steiner védelmére és Steinernek a «Die Wissenschaft vom göttlichen Ich» c. könyvében kifejezett életnézete ajánlására. Természetesen az ellenségek sem hiányoznak. Dr. Ferd. Maack a Wissenschaft des göttlichen Ich ellenében a Wissenschaft des Nicht-Ich-et hirdeti, Hans Freimark asszonybolondítónak, világcsalónak, tékozlónak és pénzsóvárnak mondja Steinert. Dr. R. von der Schalk és a különben teozófus Hübbe-Schleiden sem tartoznak barátai közé. Mindezeknél azonban fontosabb és elhatározóbb az, hogy komoly bölcselkedők is, akik Steinerről mint antropozófusról írnak, lesújtó kritikát mondanak rendszeréről. A «Theologie und Glaube» 1922. 2. számában 117. l. egyenesen követeli, hogy végre a nyilvánosság komolyan leszámoljon Steinerrel és rendszerével, és megmutassa, hogy távol áll az antropozófus hóborttól.

IV. A teozófia és antropozófia tanításai.

A teozófia saját bevallásai szerint vallás akar lenni. Közvetlen céljai közt ott van a vallások összehasonlító tanulmányozása, a természetes és a természetesen felül álló titkok fűrkészése; a világtestvériség magvának megteremtését egyenesen az Istennel való egyéni bensőbb viszonytól teszi függővé és e bensőbb viszonynak eszközét is megnevezi, mikor az egyéntől a saját «kedélyvilágába» való elmélyedést kívánja és az egyénnek közvetlenül történő felsőbb kijelentéseknek ténylegességét tanítja. Steiner ugyan tudománynak mondja rendszerét, nem vallásnak, mikor szellemi szemről, fülről, a «látók» új érzékeléséről beszél; tagadja, hogy e látás hit volna, mégis vallja, hogy ez a látás a jövő vallásának az alapja, az antropozófikus látás az új vallásnak megismerési szerve, s ez a «látó» vallás szélesebb kilátást nyújt, mint a hívő vallások.

A vallás az embernek Istenhez való viszonyát jelenti és a vallás értéke vagy értéktelensége attól függ, milyen Istene van ama vallás követőjének és milyen viszonyban áll a hívő az ő Istenével.

Vizsgáljuk meg tehát először is, mit tanít a teozófia

1. Istenről.

Az Isten, tanítják a teozófusok, «az egyedül való élet a világmindenségben». Ami van, az ennek az egy életnek megnyilatkozása. Ez az Egy «az egyetlen erő, az egyedüli forrás, melyből minden létezés táplálkozik, amelyből minden létezés ered és amelybe minden létező visszatér». Tehát Isten a létező dolgoknak egyedüli ősoke, akit azonban nem szabad sem a világon kívül állónak, sem személyes valóságnak tekinteni.

Az első tekintetre világos, hogy a teozófia panteizmust (mindenistenítést) tanít, vagyis azt a felfogást vallja, mely Istent és a világot azonosítja. Modernebb nyelven szólva, a teozófia monizmust tanít, vagyis azt, hogy ami van, az egy és egységes, a világnak isteni lényege van, hogy csak az Egy létezik igazán és minden, ami ennek ellenmond, a lények sokfélesége és változásai, csak látszat.

A teozófia istentana azonban korántsem egységes. Nemcsak a különböző szerzőknél, de egyugyanazon írónál is különböző helyeken más és más felfogást találunk, más és más alakját a panteizmusnak. Sokszor az Istenről úgy beszélnek, mint dologról és pedig egy, örök, el nem muló dologról, mint egyedülvalóról és oszthatatlanról, mint tartósságról, anyagról és mozgásról, mint helyről. Ebben a felfogásban Isten nem más, mint az univerzum, a világmindenség. — Máskor túlnyomólag és hangsúlyozottan az istenségnek szellemi valóságát emlegetik: az Isten az egyetlen szellemi lény, az egyetlen öntudat és létezés, a világmindenség szellemi alapja, az egyedüli személytelen összellelem. Itt az univerzum az egyetlen és egy szellemnek külső megnyilvánulása. A világistent ugyanis végre sem gondolhatják egyszerűen nyugvó és tehetetlen tömegnek, azért életnyilvánulásokat tulajdonítanak neki s ezeket az életnyilvánulásokat a világmindenség fejlődésében látják: a világ az egyetlen létezőnek mozgása, az életfolyamat az Istenben. Tehát az Isten és a világ ugyanaz a létező. Mondja is Besant nyíltan: «A teozófia panteista: Isten a mindenség és a mindenség Isten».

Besantnál különben a legősibb gnosztikus álmódásokat találjuk felújítva. Istentanának szerves részévé teszi a világtant. Amit e kettőből alkot, azt Besant szavaival a következőkben mutatom be:

A *sztatból* (az elvont, tiszta lét), az elvont létező-

ből ered minden. A logos, az ige a hallgatásból áramlik ki és a logosból születtek az istenek, melyek az egész világmindenséget kifejlesztették és kiépítették és kozmikus erőkké igazgatják. Ezek alatt az istenségek alatt az egiptomi, ázsiai, kaldeus isteneket és a kereszténység főangyalait kell érteni. Ezek után következnek a felsőbb elemsszellemek, az ember és az alsóbb elemsszellemek, amelyeknek erőit az ember magia útján teheti hasznosakká a maga számára. «A naprendszer tekéin, írja, emberek élnek, sőt nem csupán azok, hanem az embereknél alsóbbrendű lények is.» Mindmegannyi «embriószerű én-ek». Ezek a lények «az általunk ismert fizikai vagy anyagi testnél finomabb testet viselnek és éppen ezért láthatatlanok a mi szemünknek, de emellett nem kevésbé tevékenyek és értelmesek». Ezek között «sok milliónyi olyan ember él, akik egy időre levetették testi ruházatukat, de azért gondolkodnak, szeretnek és munkálkodnak». Némely emberek már földi életükben érintkeznek, és pedig öntudatosan, ezekkel a felsőbb világokkal és lakóikkal. Ezek az emberek a vallások alapítói, prófétái, a rejtélyek ismerői és látói.

Magáról az Istenről pedig ezeket tanítja Besant: «Az isteni erő» a világrendszerben nyilatkozik meg és pedig háromféle módon, «azaz három személyben», mint teremő, fenntartó és kormányzó. Ez a három mód a keresztény vallásban meglevő Szentlélek, Fiú és Atya; a hinduknál: Brahma, Visnu és Siva, a kabbalistáknál Chochmach, Binach és Kether, a teozófusoknál pedig a harmadik, a második és az első logos.

A világrendszer anyagát, folytatja, a harmadik ige (logos) teremtette meg: hét parányitípust alkotott. E típusokból sűrűsödés útján hét alapanyag keletkezett, melyet a teozófiában sík-nak neveznek és «a naprendszerben» hét síkot különböztetnek meg a parányok sűrűsége szerint, amely síkoknak «mindenike más-más

fokú öntudattal áll összeköttetésben». A két legmagasabb sík az isteni, vagyis a szellemet felülmúló két sík, az igék síkja. A kettő közül az alsóbb az emberi énnék, vagyis az egyednek vagy az emberben élő Istennek a szülő- és lakóhelye. Az ezután következő két sík szellemi sík, amelyeken az ember isteninek bizonyul. Az ötödik az értelem síkja. A hatodik az indulatok és szenvedélyek síkja, az érzéseknek és kívánságoknak székhelye. A hetedik a fizikai vagy anyagi sík.

Mint a fizikai világban a szilárd, cseppfolyós, légnemű és éteri anyagok átjárják egymást, folytatja tanítását Besant, úgy hatol egymásba az említett hétféle sík anyaga is és így történt meg, hogy a harmadik ige világrendszer-anyaga, az összszellemből kiömlő paránytípus, sűrűsödés és fejlődés által világokat képző «tekékké» alakult. Ezek a bolygók s a hét szellem, amelyek a bolygókat «kormányozzák»: Vulkán, Vénusz, Jupiter, Föld, Szaturnusz, Uránusz és Neptun. Az összszellem ma már «a fejlődés hullámain» a negyedik síkra, bolygóra jutott, a Földre és tökéletesedik tovább.

Igy nyilatkozik az Isten a világban, a porszemben, a parányban épen úgy, mint a naprendszerben. E nyilvánulásnak, magyarázza Besant, «az első állag különböző megjelenési alakjainak» minden szolgálatára áll: az idő s az örökkévalóság. A főtörvény «a világmindenség kiömlése» és «visszaömlése» Istenbe, ami az időben megy végbe, de örökkévalóság nélkül nem képzelhető. A visszatérés az összszellembe a szervetlen, növényi, állati, emberi világon át történik s a parinirvánában fejeződik be, ez pedig «az egyetemes és abszolút szellemnek anyaméhe».

Olyan fantasztikus állítások ezek, hogy türelmes olvasó legyen, aki végigolvassa, és kell valami bomlottság ahhoz, hogy valaki ezeknek a tanításoknak alapján «hivővé», teozófussá válhassék. Még ha komo-

lyan veszi is valaki a panteizmust, kénytelen meglátni a teozófusok okoskodásaiban az eszelős fantáziát és a szellemi letörpültséget. Besant persze úgy adja és mondja is okoskodásának egyedüli érveként, mintha mindez «magától értetődnék». Aki nem érti, az «tudatlan»: «a tudatlan ember nem képes felfogni a fejlődésnek ezt a megmérhetetlen képét, még annyira sem, mint a vele érintkező csillagászati rendszert». De «nem is szükséges ezt megértenie a csekély értelmi képességűnek, mert nem fontos az a jelen életben». Mi nem fontos a jelen életben? Nem fontos, hogy tudjam a jelen életben, ki vagy mi tehát az én Istenem? Nem fontos, hogy tudjam, honnét jöttem a világba és hová törekszem? Kire nem fontos ez? A «tudatlanra» talán még fontosabb, mint arra, aki műveltsége kereteiben már megkapta erre nézve az eligazítást. De mindenkire nézve egyformán fontos, hogy a földi élet elfoszló képei között meglássa az egyedül megmaradót, azt az egyetlen, akit mindnyájunknak lelke nyugtalanul keres, míg meg nem találjuk és le nem foglaljuk magunknak, a személyes és jóságos Istent, a háromszemélyű egy Istent, akinek rajtunk való kegyelmeit a katolikusok keresztvetésükkel naponta megvallják, a tiszta szellemet, minden létezőnek Urát és Teremtőjét. Ő hívott elő engem a nemlét fagyos ködéből, ő ajándékozta minden javamat, ő vezérli mindnyájunk sorsát, ő önti ki szeretetét a nagyokra és kicsinyekre, az örvendő emberekre és szenvedőkre, mindazokra, akik őt őszinte szívvel keresik, de ő az, aki az örökkévalóságban rejtette el magát és igazságát is a dölyfös szellemek s az emberi képzelődések vakjai előtt.

A katolikus keresztény embernek ezt a rendezett szép világot a teozófus bizonyára nem találja meg. Besant mondja neki, hogy nem is fontos a teozófusnak, hogy megtalálja: a teozófusnak a világ, tanítja

Besant, «csak maya, csalódás és látszat». Foglalkozni vele nem fontos, csak «érdekes», és csakis annak érdekes, fűzi tovább gondolatait Besant, aki «nem sajnál fáradni azzal, hogy bátorságot igénylő értelmi gyakorlatokat végezzen». Csakhogy az értelmi gyakorlatokhoz értelemből kell több, mint bátorságból. Értelmeség nélkül Istent sem találhatjuk meg. A teozófia nem is találta meg.

Olcott, az első teozófiai társaság alapítója Theosophie-jában ezt írja: rosszakaratú kritikusaim szememre vetik, hogy én a személyes egy Istenben hiszek. De ezt a vádat senki sem képes általam írt vagy mondott egyetlen szóval sem bizonyítani. Olcott a panteizmusnak valóságot valló (reális) alakjától már hajlik az úgymondott immanens mindenistenítés felé, mely szerint Isten a világot semmiféle módon sem mulja felül, míg más teozófusok az ideális (eszmei) mindenistenítést tanítják. Hogy mi ez, megmondja Bischoff, szintén teozófus: az egyes emberi lélek nem része a brahmának, hanem maga az egész megoszthatatlan brahma (Isten). Hogy nekünk nem így látszik lenni, az a mi tudatlanságunkból van. A tudósnak a szellemi és anyagi világ-nak minden sokfélesége és változatossága, valamint és különösen a kettőnek ellentéte nem egyéb, mint pusztá érzéki csalódás (maya), csak merő elképzelés, de igazság és ténylegesség nélkül. Hiszen maga az úgynevezett fizikai világ is csak látszat.

Blavatsky (The key to Theosophy 42—44.) ezt írja: mi elvetjük az egy, személyes Istennek fogalmát. A keresztények Istenében, Krisztus Atyjában, a Teremtőben, — mi ebben az Istenben nem hiszünk, de hiszünk egy isteni principiumban, ez pedig a titokteljes kifejlődési és involúciós tehetség. Figyelmeztethetjük Blavatskyt arra, hogy Leadbeater (Grundlinien der Theosophie, 1909. II. l.) a teozófia első igazságának

ezt mondja: «Van Isten és az Isten jó. Ő az élet nagy alkotója, aki bennünk és rajtunk kívül lakik, halhatatlan és jószágos mindörökké». Erre Blavatsky vállat von s ezt feleli: attól függ minden, milyen értelmet adtok a szónak: Isten... A teológia Istene az ellenmondások szövevénye és logikai képtelenség, folytatja. Az Isten nincs a paradicsomban, amint nincs a fán, nincs a hegyen, nincs az erdőben, de ő ott van az anyagnak minden kis parányában s a testek osztható molekuláiban. Az Isten a világba helyezett fejlődési képesség titokzatos ereje, az Isten az anyagi világban elvegyült brahma (involúció): a mindenható, mindenütt jelenlevő és mindentudó teremő képesség.

Nem lehet semmi kétség e vallomások után arra nézve, hogy hívő keresztény nem lehet teozófus. De még meg kell hallgatnunk Steinert is Istenre nézve.

Isten, írja, a világba bele van bővölve (involúció). Az ember azonban felébresztheti őt. Mikor a lélek belehatolt a természet ismeretébe s mintegy házasságot kötött a természettel, akkor született az Isten... A természet misztériumainak megismerése tehát előhaladást jelent a világfejlődésben, mert ez az Isten megszületésére vezet (Das Christentum als mystische Tatsache 29. kk. 63. kk.). Steiner külön fejezeteket szentel irataiban a «szellemvilág» ismertetésének. (A szellemvilág küszöbén 70. kk. 77. kk.) Kétséges maradt azonban előttem, vajjon maga a szellemvilág s annak létezése ténybeliség-e Steinernél, vagy csak elgondolás, «ráeszmélés» önmagunkra, amihez épen úgy nem szükséges a szellemvilágba való tényleges belépés, mint ahogyan a Steiner-féle Isten-fogalomban nincs benne az isteni önálló lét és személyiség. A szellemországban úgy fogja magát érezni és észlelni az ember, írja Steiner (Theosophie 123. l.), mint az összszellemnek tagját és érezni fogja magában az összszellemnek igéjét: én

vagyok az összellem. A vedanta bölcsesége is ezt mondja: én brahmán vagyok, azaz mint tag hozzátartozom az öslényhez, melyből minden lények származnak. (L. A szellemvilág küszöbén 2., 11., 12. rész.).

Az ember megtalálhatja magában az istenit, írja Steiner, mert az embernek legsajátosabb eredeti lényege az isteniből van véve. Az emberi ész az istenivel ugyanegy természetű és lényegű. Az emberi lelkek története az, hogy az emberi lelkek eredetileg az isteni összellemnek méhében nyugodtak és pedig egyediség nélkül, majd aztán felszívták őket az emberi testek, mint ahogyan a vizet felszívja a gomba és ezáltal válik egyedivé. (Geheimwissenschaft 34., 32. Das Vaterunser 11.) Steinernek panteisztikus istenfogalma ott ütközik ki legjellegzetesebben, ahol az istenség «tagjait» összeméri az ember fizikai alkotó részeivel. Fentebb Besantnek síkjaival már foglalkoztam. Ha most Steiner azt írja (Das Vaterunser 13.), hogy az emberi természetnek három legfőbb (síkja) tagja (5. manasz = felsőbb manasz 6. buddhi 7. atmâ, l. Teozófia 1915. 22., 23. l.) egyúttal az emberi természethez legközelebb álló isteni természet három legalsóbb tagját is jelenti és ha a teozófusoktól az egész vonalon elfogadott elmélet szerint az atmâ egy és ugyanazonos az abszolúttal, vagyis az istenséggel s ennek kisugárzása, a legteljesebb monizmusba jutott bele Steiner az ő istenfogalmával.

Hiába igyekszik Steiner meggyőzni minket arról, hogy az ő szellemtudományában «az isteninek» egészen más a jellege, mint a monisták és naturalisták panteizmusában és hogy az ő rendszerében lehet beszélni Istennek nemcsak személyes valóságáról, hanem egvényesen legszemélyesebb valóságáról: Überpersönlichkeiten.

Ha egyáltalán van az emberi szavaknak, azoknak is, melyeket Steinertől épen most hallottunk, valami értel-

műk, akkor nem lehet kétség arra nézve, hogy amint a régibb teozófia, úgy Steinernek antropozófiája is mindenistenítést vall. A panteizmus tagadja, hogy Isten és a világ egymástól különböző létezők és állítja, hogy az Isten és a világ, Isten és az ember egy és ugyanazon állag. Sok fajtája van a panteizmusnak; ezek közül a valóságot valló (reális) mindenistenítést, mely Istent a világon kívülnek (transcendens), bár vele egyállagúnak képzei és a világot Istentől eredettnek mondja (emanatizmus, Istenből való kiáradás), a teozófusok közül legvilágosabban Leadbeater tanítja, mint láttuk. Közel áll hozzá Besant, aki azonban a síkokról szóló tanításában már hajlik a valóságot valló azon panteizmusra, melyet jellegzetesen immanensnek, benmaradónak mondanak azért, mert Istent olyannak képzei, aki benmarad a világban, a világot semmiben sem mulja felül és aki lételet és önismeretét csak a világban és a világ által nyeri. Ez értelemben nyilatkozott Istenről 1910-ben a teozófusok brémai 6. egyetemes világkongresszusa is: az ember és a világ nem az istenségből áradtak ki, hanem az istenségben (a mindenegyben) maradnak, «úgy tartoznak az Istenhez, amint a hullám a vízhez». Ugyanezt vallja Chatterji (Der Pfad der Vervollkommnung 14.): «Isten az a valóság, mely az egész természetnek alapja és alakulásai által a maga különböző tulajdonságait hozza létre».

Steiner is ezt a bennmaradási elméletet tanítja, mint a fentiekből világosan kivehető. Amit Istennek legszemélyesebb valóságáról mond, az játék a szavakkal. Mit jelenthet az az «Überpersönlichkeit»? Istent tökéletesebb értelemben kell személyiségnek mondanom, mint magamat? Kétségkívül. De lehet olyan ember, aki ezt hiszi, viszont azonban rendületlenül vallja azt a panteizmust is, mely Istent a világban s a világot Istenben teljesen elmeríti. Steinernél olyan kétes értékű és

olyan homályos ennek a legszemélyesebb létezésnek fogalma, hogy a keresztény hívő ebben is csak tévelyt láthat.

Az eszmei (ideális) mindenistenítésnek a teozófusok között, mint láttuk, Bischoff és Blavatsky a hívei. Az utóbbi (i. h. 75.) azt írja, hogy a teozófusok az egyedüli és örök valóságot (Istent) a világfogalymatban látják; ez az örök valóság időnkint megmutatja magát a «végtelen térben», egy-egy tükörképet dobva ki magából. Vagyis amint Bischoff szerint a világ maga is csak merő látszat, úgy az isteni lényeg is valami teljesen elvont dolog, melyben semmi valóság nincs; ezt is épen úgy, mint az egész világfolyamatot, valami megmagyarázhatatlan szükségesség határozza meg és korlátozza.

Mindenkinek, de különösen a katolikus olvasóknak okulására ideiktatom a vatikáni zsinat harmadik ülésének első fejezetéből a panteizmus ellen szóló részeket: «A római, katolikus, apostoli anyaszentegyház hiszi és vallja, hogy egy, igaz és élő Isten van, ki a menny és föld teremője és ura... kit, mivel egyedi, teljesen egyszerű és változatlan szellemi állag, tényleg és lényegileg a világtól különbözőnek kell tartanunk, ki... tökéletessége nyilvánítása céljából... legszabadabb elhatározásával az idők kezdetén semmiből teremté a szellemi és testi teremtményt... s végre az emberit, mely mintegy közösen szellemből és testből van alkotva». A zsinat továbbá 1—5. kánonjaiban az egyházi közösségen kívül állóknak jelenti ki azokat, akik tagadják, hogy az egy, igaz Isten a látható és láthatatlan dolgok teremője és ura, — azokat, akik Istennek és a dolgoknak állagát és lényegét egy és ugyanannak tartják, — azokat, akik azt mondják, hogy a véges dolgok az isteni állagból ömlöttek ki, vagy hogy az isteni lényeg az ő nyilvánulása vagy kifejlődése által lesz

mindenné, — azokat, akik azt mondják, hogy Isten egyetemes vagy meghatározatlan lény, mely saját magának meghatározása által (sese determinando) hozza létre a dolgok egyetemét, vagy hogy Isten nem minden szükségességtől ment akarattal teremtettt. A Syllabusban pedig kárhoztatva van ez a tétel: «Nincs semmi legfelsőbb, legbölcsebb, leggondviselőbb isteni hatalom, mely a világegyetemtől különböző, és Isten ugyanaz, mint a dolgok természete s így változásoknak van alávetve, az emberben és a világban lesz valóban Istenné és Isten a világgal egy és ugyanazon dolog, tehát a szellem is egy az anyaggal, a szükségesség a szabadsággal, az igaz a hamissal, a jó a rosszal és az igazságos az igazságtalannal». (1. tétel. L. az 1862. június 9-iki *Maxima quidem allocutiót.*)

Meglepő dolog, hogy Steiner, aki az előadottak szerint valamilyen szellemvilágot ismer és elismer, aki hozzá tiltakozik a naturalizmus és monizmus vádjá ellen, még csak sejteni sem látszik semmit abból a tiszta világosságból, melyet a keresztény hit épen istentanával a szellemekre áraszt. Még csak fontosságát sem látszik felismerni annak, hogy rendszerébe, antropozófiájába valamely elfogadható világnézet alapjait és szükségességének érzetét bevigye és ezért a célért rendszere elemi igazságait világosságba helyezze. Így aztán a legmerevebben ellentétbe helyezi magát a keresztény felfogással, mely épen istentanával világosságával indul ki a keresztény világnézet megalapozására.

Steinernek világnézete aztán csakugyan megfelel istenfogalmának. «Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert» 1901. c. könyvében, melynek első kiadása «Rätsel der Philosophie» címen jelent meg, ezt írja: «A saját nézeteimmel teljes összhangban vagyok azokkal az eredményekkel, melyekhez korunk legnagyobb természettudósa, Häckel Ernő jutott». Nem lehet e

nyilatkozatot úgy magyarázni, hogy Steiner Häckellel csak természettudományi megállapodásokban ért egyet, mert épen azért magasztalja Häckelt, amit magának is érdemül tulajdonít, hogy Häckelnél a tudomány egyúttal világnézet is, a tudományos felfogás egyúttal «gondolatvilág» is. Häckelnek pedig nagyon is ismert az Istenről szóló véleménye: az Istent, ha egyáltalában van, nem lehet másnak képzelni, mint gáznemű gerincesállatnak. Ha tehát Steiner Häckellel teljes egyetértésben van megállapításokban, eredményekben és gondolatvilágban, világos, hogy antropológiája is merőben ellentétes a keresztény felfogással.

Gondolható egyúttal, mily képtelenségek azok, amiket a teozófia és a belőle fejlődött antropológia

2. Krisztusról

tanít. A kereszténységnek vallomása Krisztusról az évszázadok történetében mindig ugyanaz: «Te vagy Krisztus, az élő Istennek Fia». (Mt. 16. 16.). Krisztus ezt jövendőli magáról Izaiásnál 58. 2.: «Éngem napról-napra keresnek és utaimat tudni akarják». A teozófia is keresi őt. A nyugati azért, mert Krisztus itt él a keresztény világban és tárgya a közérdeklődésnek, a vallásosnak épen úgy, mint a profánnak. A keleti teozófiának pedig, mivel a kelet műveltségét nyugatra akarja átültetni, nem lehet nem keresni őt, különösen, hogy az újabb teozófiának keleti képviselői csaknem kivétel nélkül mind nyugati születésű, keresztény emberek. A teozófia tehát kereste Krisztust. De nem találta meg. Amit talált, az nem a történelmi Krisztus, nem «az én Úram és én Istenem», akit szent Tamás apostol megvallott, nem a Megváltó, nem a kultúrvilág központja, nem a lelkek jegyese, hanem tizedrangú csaló fakir, valójában pedig «a mindenség örök drámájának» jelképe.

Blavatsky Theosophisches Wörterbuchjában semmit sem tud Jézusról s a «József» szó alatt még történeti létét is kétségbevonni látszik. «Christus» Blavatskynál semmi egyéb, mint eltorzítás a Chrestes vagy Chrestosból, ami a régi pogány misztériumokban a beavatottnak (adeptusok) bizonyos fokozatát jelentette (Grandmaison: Le Lotus Bleu 32.).

Hihetnők, hogy egy-egy ünnep fölmelegeti a lelkeket és ad néhány szónyi vallomást a teozófusok tollára. De nem így van. A magyar «Teozófia» c. lap «1916. Karácsonyan» címmel írja: «Innen-onnan 2000 éve már, hogy a *hagyományok* (?) szerint megszületett, élt és tanított a világ megváltója. — És az emberek innen-onnan ezredéve már *hiszik*, hogy ő élt, *hiszik*, hogy az ő igéi igazak és *hiszik*, hogy szeretni kell egymást». Aztán ennek a hitnek gúnyolása után, mely «az egész emberiséget a boldogság útjára téríteni nem képes», «a megösmérésnek és a cselekvésnek új Krisztusát» várja. Az új Krisztus korszakának, írja, hajnali pirja — a teozófia.

Ezt a hajnali pirt kerestem a teozófiának különösen nevelési törekvéseiben. Hisz az már régi és érthető okoskodás, hogy aki a világot újjá akarja nevelni, mint a teozófia, a gyermekeken kezdi a munkát. Üdvöztönk is határtalan gyöngédséggel és oly finom érintésekkel kereste a gyermekek lelkét, aminőket csak nagy értékekre alkalmazunk és amilyenekre csak Ő volt képes: engedjétek őket Hozzám, az ilyeneké az én világom, szívem, tanításom, mennyországom. A teozófia is keresi a gyermekekre való hatást. Vajjon minő hatásokat csókol tehát a gyermekekbe ez a «hajnalpir»? Leadbeater, a volt anglikán pap, akit gyermekeknek adott erkölcstelen tanácsai és gyermekek ellen elkövetett fajtalanágai miatt egy időben kizártak az adyari társaságból (E. Schlesinger: Moderne Theosophie und altes

Christenthum 1914. Hamm. 313. l.), gyermekek számára ír teozófiát (közli a Teozófia is 1915. évf. 99. kk. l.), de ebben egy szó nincs a gyermek-Jézusról, akinek nevét és szeretetét a kereszténység közvetlen hatásain kívül álló nemkeresztény gyermekek is ismerik, egy szó nincs Krisztusról, megváltóról. Az egész csupa elcsé-pelt mondókákból áll Istenről és a világrendről.

Még ennél is feltűnőbb a «teozófiai katekizmus gyermekek számára». Rev. W. E. Copeland írta gyermekek használatára és pedagógusoknak gondolkodási anyagul. Ebből megtudja a gyermek kérdések és feleletek alakjában, hogy az indusok védai és upanishadjai, a buddhista sutrák, az egyiptomi halálkönyv, a zendaveszták, Blavatsky, az eddák és a zsidók szent könyve mit tanítanak. Sőt az is benne van e katekizmusban, hogy az új testamentom ezt tanítja: szeresd felebarátodat, mint tenmagadat. Azt hallja a gyermek, hogy a teozófiai iskola úgymondott «lótuszkör» és ebben a bölcsesség vallását tanulják, amelynek öt főpontja van: az általános testvériség, a karma, a reinkarnáció, az ember hétszeres konstitúciója és az isteni inkarnáció. Mindazok, amiket előad e katekizmus, «csak utasítások», nem hitágazatok, s ezek az utasítások «saját gondolkodásunk gyakorlásához szolgálnak. Teozófus csak az, aki függetlenül mindennemű elfogadott véleményről önmaga ébred az igazság megismerésére». A «legfontosabb» igazság pedig a bölcsesség vallásában az, «hogy az egész világegyetem nem más, mint a Szellem (az élet) megnyilatkozása; hogy az emberek *leendő istenségek*; hogy *minden* az emberi létsíkon *élő lény* emberré és az emberek istenekké válni rendeltettek és hogy a haladás az evolúció törvénye szerint a reinkarnáció által és a karma vezetése alatt megy végbe». Arról azonban, aki először mutatott bensőnkbe és az embereket először figyelmeztette lelkük halhatatlan értékére,

aki a szeretet törvényét erénnyé és áldozatossággá avatta, ebben a katekizmusban egy szó sincs. Hogy aztán ennek a katekizmusnak milyen neveltjei vannak, hogy Blavatskytól, a sutrákból, védákból, eddákából minő izlést, milyen logikát és ítélőképességet, milyen tudást szerez magának a különben kereszténynek született ember, arra nézve másokon kívül Toperczer Ákosné nyújt jellemző példát. A Teozófia 1915-iki évfolyamában új-évre «Mythikus Krisztus» címen értekezik. Vallja a történelmi Krisztust: vajjon érti-e tehát, hogy mi az a mythos és a «mythikus Krisztusban» hisz-e inkább, mint a történelmiben, vagy még inkább a «világegyetemi — kozmikus» Krisztusban? Mert az értekezés ezt is megengedni látszik. Az összefoglalás t. i. ez: A kozmikus dráma pathetikus alakja az Istennek báránya. Vajjon veszít-e a historicum, ha a mindenségbe helyez-
zük? A sokszor megmosolygott részletek, természeti jelenségek lévén, egyenkint mind értékesek. A világtanító a szó szoros értelmében Istenember; a mindenség örök drámája egy ember életében». Alább: «Az újév első napja a mi újjászületésünk napja. Látjuk a fényt, mely a homályból kivezet. Növekedni akarunk a világosság erényeiben, hogy eljövén a tavaszi napégyenlőség ideje, felvehessük a harcot a sötéttel. Előttünk a példa: minden idők mythikus Krisztusa, aki diadalmaskodik a kozmikus öntudatot burkoló személyes látkör sötétjén és a mennyekbe megy». Ez a teozófikus észjárás: zavar, kapkodás, mondatok, melyeket nem értünk, üres szóáradat, melyek ellen fölösleges és lehetetlen érvelni.

Toperczerné a mythikus Krisztus gondolatát Besant-tól vette, a kozmikusét Steinertől s úgy tessék-lássék igen gyarlón és ügyetlenül belefűzte a maga gondolatát is a történelmi Krisztusról. Besant Esoteric christianity or the lesser mysteries könyvében 134. kk. 2. írja:

«Három Krisztust kell megkülönböztetnünk: a történelmi Krisztust (az ember-Jézust), a mithikus Krisztust (a Napistent) és a misztikus Krisztust (a beavatottak ezoterikus hováfejlődésének ősképet és jelképét). A történeti Jézus a keresztény időszámítás előtt a 105. évben született. Előbb a esszenusok szektájához tartozott, 19 éves korában a Serbal-hegy egyik kolostorába lépett és itt a titkos tanok nagyszerű könyvtárát találta, amely könyvek közül sok a himalájántúli Indiából származott. Majd Egiptomban belépett egy titkos páholyba, «amelyből vették az összes nagy vallások alapítóikat». Tíz éven készült itt elő arra, hogy a «hatalmas» istenfiút, a részvétnek és bölcsességnek urát (buddháját) magába fogadja és magában lakoztassa. Ez az ember-Jézus a benne lakozó Mesterrel, azaz az istenfiúval, aki maga is azonban már reinkarnáció volt, ez Besantnek mithikus Krisztusa, aki szerinte az esszenusok köréből kidobva, gyógyításaival, az ige nagy szabadságával és merészségével mind több és több gyűlöletet és féltékenységet gerjesztett maga ellen. Három év után kitört a vihar és Krisztus emberi testében lakolt meg azért, hogy egy több mint emberi lényt magában rejtegetett. Tanítványai, akiknek kiképzését már előbb megkezdte, Krisztus befolyása alatt maradtak, ennek halála után is: «szellemteste» (asztrálteste) által érintkezett velök a nirvánából és teljesen beavatta őket az ezoterikus titkokba. A keresztény időszámítás előtt 35 évvel kezdtek most már mint apostolok tanítani a nirvánából még mindig befolyást gyakorló Krisztus ihletései közt.

Ez a tiszta történelmi igazság, mondja Besant fejtegetéseiben, melyeknek apokrif és istenkáromló részleteit, ahol rámutat «az evangéliumok ellenmondásaira», mellőztem. De e történet körül mondák keletkeztek, melyek Krisztust mint napistent mutatják be.

A mithikus Krisztusnak a naphoz való viszonyára kell visszavinni az olyan tanításokat, aminő Jézusnak szüztől való születése, a kereszthalál, a mennybemenetel, amik «más valódi adatok mellett az evangéliumba is bekerültek, sőt, mivel később már nem értették az emberek ezeknek a dolgoknak csak jelképi értelmét, a kereszténységnek dogmáivá lettek».

Besant újabban közzétett irataiban (Ist die Theosophie antichristlich? 19., 20. lap) igen kegyesen bánik Krisztussal és hiveivel. Ez egy kis hinduista fogás: hiveket akar halászni. Krisztust nagy és isteni tanítónak nevezi, a keresztény egyház alapítójának, a keresztényeknek pedig, akik teozófusokká lesznek, hajlandó megengedni, hogy Krisztust «Uruknek» vallják, pláne a katolikusoknak, hogy kedves vallási gyakorlataikat végezzék. Csak gyónjatok, csak áldozatok, írja, természetesen ez csak előrelátó bánásmód a gyermekekkel, ez csak a tökéletlen lelkeknek való s azért ezeket még meg is tanítják a teozófusok arra, miként hallgassák a szentmisét, miként értsék ezoterikusan a Miatyánkot. Beszélnek nekik «a nirvánai Krisztus jelenlétéről, sőt anyagot adnak nekik a szentáldozás utáni hálaadásra a titkos tudományok szellemében». (L. Grandmaison S. J.: Theosopher u. Theosophie, 33. lap).

Mennyire nem komoly és könnyelmű játék az, amint Besant és követői Krisztussal bánnak, abból látszik, hogy Besant új és új Krisztusokat talál ki attrakcióképen. 1908-ban egy tizenhároméves indus fiút vett magához. A fiút Krisnamurtinak hívták, az adyari beavatottak pedig Alkyonnak nevezték el. Besant azt tanította erről a fiúról, hogy új Krisztus-megtestesülés, a világnak nagy tanítója, a Keleti Csillagrend arra való, hogy ennek a fiúnak útját a világba előkészítse, mert ez a fiú már harminckétszer élt a földön, részben az ő inkarnációi voltak a görög mitológiának

legnagyobb alakjai. Úgy látszik azonban Krisnamurti valamit hibázott, az meg egészen bizonyos, hogy Besantnek ez a szédelgése okozta a német és svájci szekció kiválását az adyari társaságból és azért Besant kiadta az utat Krisnamurtinak; később azután ismét új és új Krisztus-jelölteket állított a teozófiai társaság elé.

Steiner tanítását Krisztusról részben «Geheimwissenschaft» című könyvéből, részben «Die Weihnacht 1907» című előadásából és Alfréd Meeboldnak «Der Weg zum Geist 1917» című iratából kell összeállítanunk. Így sem kapunk érthető és tiszta képet a kereszténység uráról. Első tétele Krisztusról az, hogy Krisztus « kozmikus lény », világegyetemi létező. A világegyetemben azonban a fejlődés (evolúció) elve érvényesül, a fajták (race) egymásután lépnek fel és a fejlődés e menetében Krisztus is bizonyos, már fejlődött fajtához tartozik. Figyelemreméltó felfogás, mert tulajdonképpen nem más, mint mitológias darwinizmus, a régi gnosztikus természetitek felélesztése.

De jó; hát melyik racehoz tartozik Krisztus? Ahhoz, feleli Steiner, amelyik a mindjobban sűrűsödő földet elhagyta s a napba költözött. «Egészen eddig a föld és a nap egy test voltak». Mikor «bizonyos magasabbrendű lények» Krisztus vezérlete alatt a földet elhagyták, a nap külön birodalma keletkezett és Krisztus «uralkodó a nap birodalmában». De már most kérdés, honnét van ez a Krisztus? Mi az ő lénye? Független-e más hatalmaktól, a kozmikus viszonyoktól, igazán isteni-e? Sem ezekre a kérdésekre, sem sok más kérdésre az antropozofióban nincs felelet. Igaza van Kurt Leesenek: «a teozófus nyakig hagy minket a talányokban, amelyekre felvilágosítást vártunk. Meglehet, hogy «ihletvelátó», de ettől a látástól az élet nem ihletődik és nem kap világosságot».

Talány marad Steinernél az is, miért kellett «a nap

birodalma uralkodójának» visszatérni a földre. Csak azt halljuk, hogy jött egy idő, mely Krisztusnak az emberrélevés lehetőségét nyújtotta, amikor is Krisztus a föld szelleme lett és a föld az ő teste lett. A teozófia katekizmusában mint legfontosabb igazságot azt hallottuk, hogy az emberi létsíkon élő minden élő lény előbb emberré, aztán istenné lesz. Meglehet, hogy ez fordítva is igaz és hogy Steiner valóban azt tanítja, hogy a nap uralkodója az emberi létsík vándora lett s itt letörpült földi lénnyé. A napból leszállott Krisztus különben Steiner szerint «az istenség teljessége testileg».

De mi lesz azután belőle? Születik, de nem is egy, de két Jézus születik. Más a Máté evangélista Jézus-gyermeke, más a szent Lukácsé. Mindakettő személyiség, de míg a Máté evangélista kis Jézusában Zarathustra testesült meg újra, Lukács evangélistának kis Jézusa a Bhagavad-Gita újratesztetett Krisnája. Ekként «az istenség teljessége» két emberré porozódott szét: I. Jézussá és II. Jézussá. Az I. Jézus (Zarathustra redivivus) 12 éves korában, mikor az ünnepre a templomba felvitték, átment a II. Jézusba, Krisnába. De az I. Jézus 30 éves korában ismét elhagyta a II. Jézusnak testét és e II. Jézusban ettől fogva már «Krisztusnak kozmikus egyénisége működött.» Ez az átváltozás Krisztus kerestségénél történt. Eddig az időpontig az ember-Jézus a Krisztustól elválasztottan élt és különböző testeit formálta ki magának: a fizikait, étertestét és vágytestét (asztrálest), az átváltozás pedig Krisztus keresztelkedésében abban állott, hogy az ember-Jézus egyesült Krisztusnak nap-énjével s így állott elő Krisztus Jézus, mint őt a teozófusok nevezik.

A következetlenségre, mely abban látszik, hogy a földre szállott «istenség teljességének» valami módon már mindjárt emberré kellett lennie Steiner szerint is, de emberré ugyancsak Steiner szerint csak keresztel-

kedésében lett; a zavaros előadásra, mely még új és új elválásait beszéli el az I. Jézusnak a II-tól úgy Krisztus elfogatásánál, mint golgotai halálánál; az ostoba szentírásmagyarázatra igazán kár egy szót is vesztegetni.

A golgotai misztériumban, beszéli tovább Steiner, a Krisztus-én, mely különben csak a napban volna kereshető, átment a földbe. A földnek a teozófusok szerint lelke van: ha virágot tépünk ki belőle, fáj a földnek, épen úgy mint nekünk, ha a hajunkat tépik, azért hallunk a virág kitépésénél reccsenő hangot; mikor az érett vetés alatt megzissen a kasza, ez a suhogás nem a kasza hangja, hanem a földnek újjongó hangja azon, hogy szabadul terhétől. Mikor tehát a Krisztus-én átment a földbe, a föld «asztrálteste» megújult, más színeket mutatott, más alakokban jelentkezett, mint előbb. Ez az elváltozás abban van, hogy most már Krisztus a «földszellem», a föld az ő teste, hogy mostantól fogva annak, aki a keresztyénységet helyesen akarja tanítani, annak Krisztust, a napnak urát annak kell látnia, aki abban a pillanatban, mikor a Golgotán sebeiből vére folyt, munkálkodását a földre tette át és ezzel a földet a nap munkájába fogta. Míg eddig az időpontig a Krisztus-ént csakis a napban, csakis annak a napnak éjfélekor láthatták, mely körülbelül megfelel a mi karácsonyészakánknak és csakis az «ihletvelátó» beavatottak láthatták, akiknek látását nem akadályozhatja a föld, mely a mi éjszakánkon szemünk és a nap között áll, addig a golgotai pillanattól kezdve Krisztus a földön földdé lett, «földi központi szellem» lett, akit a beavatottak látnak, a többi emberek pedig éreznek és élveznek. Maga Krisztus mondja ezt «azon szavaival, melyeket Judáshoz intéz: aki az én kenyéremet eszi, az lábaival tapos engem.» Steiner elferdíti a 40. zsoltár 10. versének, illetőleg János evangéliumá-

nak 13. 18. szövegét: nem Judásnak mondja ezt az Úr, nem is azt mondja: aki az én kenyeremet eszi, hanem ezt: aki kenyeret eszik *velem*, — qui manducat *mecum* panem, — der das Brot isset *mit* Mir, — he that eateth bread *with me*. Ezen a ferdtésen építi tovább Steiner ezt az okoskodását: mi akik a földön járunk, Krisztuson járunk, mert a föld az ő szervezetét képezi; ha Krisztus azt mondja: «ez az én testem», «ez az én vérem» — akkor mi mindig őt esszük és isszuk, valahányszor a föld terményét, különösen a kenyeret és bort esszük és isszuk és így valahányszor eszünk és iszunk, mi tulajdonképen mindig — «áldozunk».

A dornachi teozófus-templomban van egy Krisztuskép, melyet állítólag maga Steiner mintázott. Valódi torzalak: egyik szemét Luciferhez emeli ez a Krisztus felfelé, a másikat Ahrimánhoz lefelé.

Mindez csúfolódás az Úrral, teljes szétszedése és letörpítése a kereszténység Urának s azért felesleges megtisztelése volna úgy a teozófiának, mint Steiner antropológiájának, megsértése volna az egészséges keresztény érületnek, mindenekfelett pedig a Krisztussal legbensőbb közlekedést fentartó katholicizmusnak, ha a teozófia Krisztus-tanának cáfolatába bocsátkoznánk és a teozófia állításainak alaptalanságát, ellenmondásait, eszelős eltévedéseit egyenkint megmutatnók. Bizonyára igaza van szent Irénnek abban, hogy a tévelyt előadni annyi, mint megcáfolni, mihelyt egyszer az a tévely ellene van a kinyilatkoztatásnak, a hitnek, hagyományoknak s a józan észnek.

A nagy homályban, melyet a teozófia Krisztus alakjára borít, kettő bizonyosnak látszik. Az egyik az, hogy a teozófia nem hisz sem a történeti Jézusban, bármennyire próbálja is ezt itt-ott megvallani, de nem hisz Krisztusban az Istenben, Krisztusban az emberben sem; a teozófiának a földre szállott Krisztus, akiben

«megjelent a mi Istenünknek kegyessége és embersége», az érettünk halált szenvedett, érettünk elégtételt adó Krisztus semmi egyéb, mint «a mindenség örök drámájának» jelképe.

Láthat-e tehát a katolikus keresztény ember a teozófia Krisztusában mást, mint az egyelőre minden alap és bizonyítás nélkül ideállított kozmikus (világegyetemi) Krisztust, aki «létező», de nem személyiség, aki «napuralkodó» és «földszellem», de nem megváltó és nem köztünk lakó Isten? Mi ez, ha nem az ellenmondásoknak és istenkáromlásnak rendszere? Egyúttal a korona leszakítása annak fejről, akit a katolicizmus istenanyának vall és úgy tisztel, mint aki a nyomorában lesüllyedt világnak Megváltót adott.

3. Az ember a teozófiában.

Mint a keresztény felfogás, úgy a teozófia is a világegyetemet makrokosmosnak mondja, az embert pedig mikrokosmosnak, kis világnak, a világegyetem gyémántkiadásának.

A világegyetem élete a teozófia szerint hét létsíkban folyik, amelyeket síkoknak, vidékeknek, szféráknak neveznek s amelyek mindenikének megvan a maga saját területe, ideje, öntudata, érzékelési módja, amik azonban egymásba folynak. A létsíkok ezek: 1. fizikai, 2. asztrál, 3. szellemi, 4. buddhi, 5. nirvána, 6. parinirvána, 7. mahaparinirvána.

Mivel az ember a világegyetem életének (kozmosz életnek) hulláma, a teozófia szerint az embernek is hét részből, egyes írók szerint hét lényiségből, mások szerint ugyanazon létnek hét fokából, ismét mások szerint hét principiumból kell állnia. (Besant: Einführung in die Theosophie 23. Blavatsky Key to Theosophy 63.).

E principiumoknak a teozófus írók különböző tartalmat és elnevezést adnak ugyan, de mindenütt fentartják a szellemi és fizikai ember közti különböztetést.

I. A testi, fizikai ember principiumai:

1. a fizikai (tömör) test (= rupam, sthulasariram),
2. az étertest vagy életttest vagy életerő (= prana, jiva),

3. az asztráltest vagy vágytest (= másodtest, látszattest = lingasarira),

4. az állati lélek, az én (kama-rupam), az állati vágyak és szenvedélyek, az emlékezés és az alsóbb megismerő tehetségek székhelye.

II. A szellemi ember részei pedig:

5. az ész vagy értelem, a gondolkodás (= manasz),

6. a szellem (= buddhi), a szellemi lélek, amely által az ember magát a buddhi-létsikon látja és megismeri úgy is mint egyedet, úgy is mint a mindenség egységébe beletartozót, mint egyet a mindenséggel,

7. a tiszta szellem (atma), másszóval a magasabb én, mely egy az abszoluttal és egy az isteni egységgel.

Némelyek szerint az 1. és 2. principium a fizikai létsikhoz, a 3. az asztrálishoz, a 4. és 5. a mentálishez, a 6. és 7. a spirituálishoz tartozik. — Az első négy együtt a személyiséget, az utóbbi három az egyediséget alkotja. — Az összes principiumok anyagiak, de egyik finomabb a másiknál. Mikor az ember meghal, elvész személyisége, nemsokára azután egyedisége is. Különben az ember eredeti lényege szerint halhatatlan, de egyedi alakja szerint halandó.

Az 1—4. részek alkotják az alsó négyest, ennek ellentéte a 6. és 7. rész: az isteni kettős. A hidat a két rész közt az 5. rész képezi: az ész, melyet jellegzetesen gondolkodásnak (manasz) mondanak. Az ember ilyen széttagolásának a teozófia először is *erkölcsi* tar-

talmat és értelmet tulajdonít. Mindjárt megérezzük ugyanis, hogy az egész tanítás nem egyéb, mint a józan emberi tapasztalásnak az a jelensége, hogy mi a mi énünket két világ közé helyezettnek érezzük, egy jobb és egy rosszabb, felsőbb és alsóbb világ közé, amint erről sz. Pál apostol (Róm. 7. 14—25.) ad számot: más törvényt látok tagjaimban, ellenkezőt elmém törvényével és engem rabbá tevőt a bűn törvénye alá, mely tagjaimban vagyok. V. ö. 2. Kor. 12. 7. Csakhogy ezt a józan és egyszerű tapasztalást a teozófia nem azokkal a tiszta és erőteljes vonásokkal fejezi ki, aminőkkel a szentírás teszi, hanem mitológikus színnel és aláfestéssel. Jellegzetes továbbá a teozófiában, hogy a gondolkodó lelket teszi meg a hidnak az ösztönök (fizikai) világából a szellemiek birodalmába. Tehát az emberben az isteni vonás az a hivatás, hogy gondolkodásával — természetesen teozófikus alapon — győzzön az anyagon, ami egyértelmű az ember abszolút istenítésével. Itt azonban szakadás mutatkozik a teozófusoknál. Némelyek ugyanis a világfejlődést egyetemlegesen (evolúció), mások a mindenható gondolkodást (intellektualizmus) mondják az anyagon való győzelem eszközének és ekként az előbbi esetben az ember megistenülése fizikai, az utóbbiban lelki-szellemi folyamat.

Az ember hetes szétagolásának a teozófusok szempontjából nemcsak erkölcsi tartalma és súlya van, mint láttuk, de *fizikai* értelmezése is. Tanítják, hogy fizikai testünk (1.) közös az ásványországgal, étertestünk (2.) a növényekkel. Az étertest akkor születik, mikor a fogcserélődés történik és ez az étertest néhány napra a halál után is egyesülve marad az asztrálesttel. (3.) Ez az asztrálest a nemi érettség korával kezdődik és a halál után is él tovább az élet harmadrészeként idejéig. Az állati lélek, az én (4.) tulajdonképpen három lélekből áll: az értelmi vagy kedélyi lélekből,

továbbá az érző lélekből és öntudati lélekből. Az egész embert magát épen e részek miatt tényleg szélesebbnek és hosszabbnak kell tartani, körülbelül négyszer olyan szélesnek és kétszer olyan hosszúnak, mint amilyen a látható fizikai ember önmagában. Így mondják a teozófusok.

Besant azt mondja, hogy az embernek halandó és halhatatlan testei vannak. Halandó teste: a fizikai (szoros viszonyban az étertesttel), az asztrál- és értelmi (mentál) test. V. ö. Teozófiai könyvtár 2. Besant: Az élet rejtelve. Szerinte a fizikai test sűrű, folyékony, légnemű és éteri anyagból áll. Az első három anyag szövetekké szerveződött, a nagyobb, az éteri rész működése pedig abban áll, hogy a tömör részeknek a külvilág behatásait közvetítse. Káros az éteri részt elvonni a testtől pl. kábító anyagokkal, bár vannak alanyok, melyekben az éteri rész magától elválik a fizikaitól. Az ilyen alany jó médium. Az éteri résznek teljes elválása a fizikaitól: ez a halál, de «azért az éteri test sűrűbb testtársának kimulása után is ott kuporog élettársa mellett és ez a «kisértet» vagy «árnyék», amit a sirok fölött látnak lebegni néha». Az asztráltest különböző minőségű, illetőleg fejlettségű a különböző embereknél és ez a különbség az asztráltest lassabb és élénkebb rezgéseiben, illetőleg színeiben nyilvánul meg. Ha az embernek szenvedélyei, vágyai és indulatai alantasak, érzékiek és állatiasak, az asztráltest anyaga durva, rezgései lassubbak, színei pedig barnák, sötétzöldek és pirosak és ezeknek vegyületei. A vadember asztrálteste barnavörös, ami érzékiséget és falánkságot jelent. A jól fejlett asztráltest zöldje a rokonszenvet, rózsaszíne a szeretetet (szerelmet), kékje a vallásos érzést, sárgája az értelmet, a lila pedig a fej felett a szellemiesülést jelenti. Az asztráltest a finomultságnak és tanultságnak székhelye, továbbá az

előérzeteknek, előre való figyelmeztetéseknek, a láthatatlan jelenlevők megérzésének székhelye. — Az értelmi (mentál) test szintén különböző minőségű, de «anyaga, melyet az értelmi világból merített, a mennyország anyagából való és állandóan működik». Az alvásban is, a halál után is. Finomodását azzal éri el az ember, ha tanul, gondolkodik, fölemelkedik (imádkozik), jócselekedeteket gyakorol s gyakran és buzgalommal mélyed önmagába. «Mikor meghal az ember, leveti fizikai testét; mikor elkészült arra, hogy a mennybe mehessen, megválnak asztrálestétől; mikor aztán a mennyei életét is betöltötte, széjjelfoszlik értelmi teste és szellemmé válik, aki halhatatlan testeket visel.» Ehhez csak egyet nem tett hozzá Besant, azt, hogy: ne tessék komolyan venni!

Azt se tessék komolyan venni, amit Besant az ember halhatatlan testeiről ír. Ezek szerinte a buddhi: «szellemi anyag»; az atma: «a szellemit fölülmuló test», «a legfinomabb anyaghártya», «Isten-alkotta hús»; végül a felsőbb értelmi (causál) test «a tudomány természetéhez tartozó» elvonások székhelye. «Ezek az ember halhatatlan teste, melyek sem születésnek, sem halálnak alávetve nincsenek.»

Steiner a szanszkrit elnevezéseket németekkel helyettesíti és tanítása sem sokban tér el a régibb teozófusokétól. Az étertestről azt mondja, hogy feloszlik mindjárt a halál után, az asztrálról pedig, hogy a halál után az asztrális világba költözik s itt feloszlik, mielőtt a felsőbb részek elhagyták s a mentális világba léptek. Steiner nem hét, hanem kilenc részt különböztet meg az emberben, az állati lelket (4. rész) t. i. háromfelé osztja. És itt a lélek kategóriájában az érző lélek képviseli az ének munkáját az asztrálest felett. Az értelmi vagy kedélyi lélek az étertesten, az öntudati lélek a fizikai testen való örökös és

művelő munkát végezi. Ez tehát tulajdonképpen nem egyéb, mint tárgyasítása annak a tevékenységnek, mellyel a szellemi én az ösztönös emberben nemesítő munkát végez. De milyen mesterséges kombinációk ezek szemben az egyszerű tényekkel, megállapításokkal, tapasztalással, melyekkel az öntudatos ember, különösen a keresztény ember a maga szellemi erejét törekszik úrrá tenni ingerei és ösztönei fölött!

A szellem fogalomkörében meg kell különböztetni Steiner szerint a szellemet magát: ez a szellemi világnak nyilvánulása az énnel keretén belül; az élet-szellemet, mely mint szellemi erő a szellemi embert az énnel felépíti, — és a szellemi embert, mint önálló szellemi létezőt. Mindez világosan az emberi tevékenységek önállósítása épen úgy, mint a régi rendszerben, és ugyanazon törekvés, mint amott, hogy az emberi lét magvát a természetfölülbe helyezze. Majdnem úgy néz ez ki, mintha az énnel szellemembere azonosítva volna sz. János evangéliumának «spiritusával» (lélek) 3. 8., 6. 64., vagy mintha a modern bölcsélet pszichébéli öntudatlanjával volna itt dolgunk. Csakhogy az antropozófiában és teozófiában a nemérzéki dacára az «érzékenfelüli» folytonos emlegetésének tulajdonképpen nem egyéb, mint a világ-egyetemi fejlődésnek (evolúció) egyik magasabb fokozata és a nemérzéki tulajdonképpen csakis finomított érzékelést jelent.

A teozófia embertanában azokon kívül, amik minden tudomány, analízis, tapasztalás és a kinyilatkoztatás előtt abszurdumoknak mutatkoznak, épen az érzéki és érzékfeletti viszonya, az anyag és nem-anyag, a lélek és test misége és különbsége az, ami eltűnhetetlenül homályos marad. Besant fölényesen látszik mosolyogni «a XIX. század materialistáin», de, mint láttuk, a fizikai testtől kezdve egészen a «halhatatlan

testek» legfelsőbbjéig mindent anyagnak, húsnek, hártyának stb., szóval testnek tart. Harag és kegyesség, emelkedés (imádkozás) és elmerülés, szerelem és gyűlölet, gondolkodás és elvonás: ez mind rezgés-rezgés, test-test, az anyag funkciója. Van-e tehát bennünk szellemi életünk számára külön principium?

Van-e lelkünk? S ha van, hány van? Hét vagy kilenc, vagy csak négy, vagy három, az éntől, illetőleg a manasztól fel a tiszta szellemig? Vagy csak egy? S ha egy mégis van, vajjon ez a lélek az *én saját* lelkem-e, vagy pedig valami ideállélek, abszolút lélek, mely egy az abszolúttal, egy — mint hallottuk — az isteni egységgel?! Ez esetben nem én gondolkodom, hanem az abszolút, és nem én akarok, hanem «az egy létező», az isteni egység. De ez esetben a családi, faji-, néplélek, melyek szintén mint önálló létezők szerepelnek, minő viszonyban vannak velem? A teozófia szerint: semilyenben, mert én a magam lelkem által lehetnék személyiség is, egyediség is, de nem vagyok sem egyik, sem másik, mert én «az egy létezővel», az isteni egységgel egy vagyok.

És ha mégis van lelkem, vajjon ez szellemi-e, vagy csak finomabb anyag? Persze, hogy szellemi, feleli Steiner, hiszen «szellemtudósok» vagyunk. Azonban amit Besant és Steiner a léleknek eredetéről, növekedéséről, a különböző emberfajtákban különböző tehetségi jellegéről, sőt «a lélek anyagiasságáról» beszélnek, az mind azt látszik követelni, hogy a teozófiában a szellemet és szellemit nem szabad másnak képzelni, mint szublimált, finomabb anyagnak. Steiner Theosophie-jában 235. l. nyíltan is vallja: az érzéki dolgok — jégdarabok, a szellemi — a víz. Dehát mindkettőnek ugyanaz az anyaga: a víz, az érzéki, az anyagi létező. Tehát a szellemi és anyagi közt, test és lélek között nincs különbség a teozófiában.

Ezek a tanítók, a teozófusok hirdetik olyannak a maguk rendszerét, mely egyedül volna képes diadal-maskodni a materializmus felett? Ki hisz, ki hihet nekik?

Az emberfajtákat

(race) épen most említettem. A teozófián, mint már sejthetjük, végigvonul a fejlődés (evolúció) gondolata és törvénye, és hallottuk, mennyi az örökkévalóság azon ideje, amelyhez Blavatsky az emberiség korát méri. Ebben a nagy időben bizonyára sok emberfajta elfér. A teozófia időszámításában pedig egészen el kellett ámulnunk azon a leleményességen és könnyűségen, mellyel a teozófusok azokkal a millió évekkel bánnak, melyekben valami emberfajta már élt, reinkarnálódott s újra meg újra megjelent a földi téren.

Mindennél még nagyszerűbb az, hogy a teozófia és Steiner tanítása arra is rásegít minket, akik olyan áldozatokkal és küzdelmekkel vájjuk elő az ember történeti korának vagy történelemelőtti idejének egy-egy darabját vagy láncszemét, hogy ezzel ne bibelődjünk, hiszen minden meg van írva, örökítve, csak ezoterikusok kellene, akik a földnek és mindenkori lakójának történetét leolvassák az akasha-krónikából.

Mi ez az *akasha-krónika*? A régiebb és újabb teozófia felfogása szerint az embernek, az egyénnek életfolyamata a nagy világegyetemi (kozmikus) életfolyamatnak csak egy darabja. Öntudata nemcsak az embernek van, hanem van a földnek is: kozmikus öntudata van. A föld is írja-rója a maga történetét még pedig beleírja az éterbe (akasha) és a földi történéseknek az éterben történt lenyomódásait hívják akasha-krónikának. Ezt a krónikát olvasni azonban csak a beavatottak tudják: Platon, Pythagoras, Sweden-

borg, Jakob Böhme és az ezoterikusok, a beavatottak, a mesterek, mahatmák.

Ezek előtt mint a mozgószínházak képei gördülnek le a világmindenség fejlődési mozzanatai: a korszakok és évmilliók. Legelőbb is a bolygórendszernek, a földnek keletkezését és történetét látja a «látó» maga előtt: maga a föld sem az ősi föld és bolygó többé, hanem egy ősrégi planétának negyedik reinkarnációja. De ne a földről beszéljünk, hanem az emberfájtákról. Nos tehát, a teozófus látja az akasha-krónikában Saturnusnak világát, amikor «az akarat szellemei a fizikai test képződésének csiráit helyezték el a földön». Förlömulhatatlan gesztus az, mellyel a teozófia és antropozófia azt a nagy problémát, hogy miként eredhetett elő a tiszta szellemből az anyag, ilyen könnyen és hiszeme szerint biztosan intézi el — mitoszok útján. Következik a Nap korszaka: ebben «a bölcsesség szellemei» dolgoznak s az étertestet építik meg. A Hold korszakában «a mozgás szellemei» az asztrálestet teremtették, a Föld korszakában pedig, ahol mi most állunk, «az alakok szellemei» által jött létre az én.

A földön előbb a hiperboreok éltek, körülbelül az Ovidius aranykorának háborút nem ismerő, a jót és szentet törvény nélkül is tisztelő és teljesítő emberei. Ezeket követték a lemurok, akiknek még nem volt emlékezőtehetségük, majd az atlantiak, akiknek már magas műveltségük volt, jóllehet logikus elméjük még nem volt (?), de azért az élet és létezés képességeit technikailag helyesen tudták kihasználni, sőt már a léghajóknak mozgatásához és kormányzásához is értettek. A Teozófia 1916. 141. l. «különös örömmel» «kétségtelennek» tartja, hogy igaza van Toperczer Ákosnának, aki «A turánság multja a tibeti birodalomban» c. cikkelyében (u. o.) azt tanítja, hogy «a magyar-

ság a legősbibb, a legnemesebb műveltségű atlantisziaktól származott».

A beavatott még azt is tudja az akasha-krónikából, hogy a lemur-korszak közepén lépett elő először az én. Az atlanti korszak pedig arról nevezetes, hogy az ember egészen eddig a korszakig a legbensőbb összeköttetésben volt a szellemvilággal. E korszak után ez megszűnt és csak kevesen érezték meg a szellemvilággal való ezt a szoros összeköttetést: csakis «az ihletvelátók», az ezoterikusok, Pythagoras, Platon stb. Itt nyilván a bűnbeesés gondolatát népszerűsíti a teozófia és a bűnbeesést abban látja, hogy a jelen «nemzedék» mindjobban hozzáláncolta magát a fizikai-érzéki dolgokhoz. Ez a nemzedék közvetlenül az atlantiak kora után jött és tulajdonképpen egymásután kilenc árja-szemita fajtát mutat öt művelődési epokával: indus, perzsa, káld, babyloni — egiptomi, görög — római s a jelenlegi természettudományos korszakkal. Ha, amint tanítják, a jelen korszak vagy félmillió esztendő után elmúlik és a jelen emberfajta kihal, akkor új fajta és új föld következik; előbb olyan föld lesz, melyben nem lesz ásványország, azután olyan, melyben hiányozni fog a növényvilág, aztán megint egy olyan, amelyet — mély fájaldalmunkra — Steiner szerint még a «titkos tanban» sem lehet megírni.

Ha jól megfontoljuk az elmondottakat, különösen a lemurok és atlantiak csak féligember állapotát, aztán a rájukkövetkező világok és emberfajták sorsát, aligha fogjuk kérdezni és kutatni e defektusos világok és emberfajták rendeltetését, feladatát. Ezt a kérdést a teozófia sem boncolgatja, elintézi ismét csak egy előkelő gesztussal: evolúció, fejlődés. De a fejlődésnek azon fokán és annál az emberfajtnál, mely ma él a földön, álljunk meg egy pillanatra és kérdezzük meg a teozófiától, mi ennek

az emberiségnek a rendeltetése?

A régi és újabb teozófia ezt feleli: az embernek örök rendeltetése van, ez pedig abban áll, hogy az emberiség fáradhatatlanul munkálkodjék azon, hogy ami az emberben lelki-testi, az tisztán szellemivé váljék, vagyis az a folyamat, mely az embert visszaviszi az «egyedüllétezőbe», az istenségbe. Egyszóval az emberiségnek rendeltetése: a megistenülés, önmagának és egész világának elszellemülése vagy átszellemítése.

Mit kell ez alatt érteni és miként megy végbe ez az átszellemítés? Egybeesik e folyamat az «összszellem» visszatérésével önmagába. Mivel a teozófia felfogása szerint az emberiség lelke nem más, mint maga «az egyedüllétező», mihelyt a szellem az utolsó emberben is megtette útját mind a hét létsíkon át s ekként az ember eljutott a tökéletességre, a világegyetem (makrokosmos) is elérte a hetedik létsíkot s ekkor az anyag teljesen szellemesítve van. Ekkor az összszellem visszatér az ő szemlélődő nyugalmaiba, amelyben volt a lét-folyamat előtt.

Tévedne azonban, aki azt hinné, hogy: ime, ennek a tanításnak legalább magva oly közel áll a kereszténység felfogásához és azon hitéhez, hogy valamennyien visszatérünk Istenhez, aki minden mindenkben. I. Kor. 15—28. Mily nagyszerű magyarázatot ad ehhez Bossuet: 8. Serm. Toussaints. Oeuvr. compl. 6. k. 102. A teozófia tehát legalább az ember örök rendeltetése tekintetében egyetért a kereszténységgel! Mondom, erős tévedés volna ezt hinni. Már maga a teozófikus istentan kizárja a két felfogás kiegyeztetetőségét és a teozófia épen most ismertetett embertana is kizárja azt. De kizárják azt főképen a teozófusok vallomásai. Ezek szerint az átszellemülésnek és az «összszellembe» való visszatérésnek nem kell semmiféle vallási vagy erkölcsi

jelleget tulajdonítani, hanem ezt a folyamatot csak mint fizikait, természettörvényit, csak mint olyat kell gondolni, melyben természetes úton változik az állag, az anyag t. i. szellemmé, vagy szellemivé. Pláne az antropológiában egészen kidomborodik és kizárólagossá válik a megistenülésnek kozmikus-vitalisztikus jellege.

Besant egyenesen a keresztény felfogás ellen beszél, mikor e dologról értekezik: *Reincarn. et les probl. social.* Turin, 1912. Azt mondja: az életnek háromféle elmélete van, amelyek közül egyet mindenkinek el kell fogadnia. Az első a materializmus elmélete: a születés előtt nincs semmi és a halál után sincs semmi. A másik a vallás (a kereszténység, elsősorban a katolikus kereszténység) «elmélete». Ezt Besant nem érti, amint a következőkből látszik, de úgy akarja lejármí, mint belsőleg képtelent: «A lelket Isten teremtette, beledobta az emberi életbe (?), ahonnan a halál útján a purgatóriumba, onnan az égbe vagy (?) a pokolba jut». «Ha, folytatja, a társadalmi rendet arra építjük, hogy az emberi lelkét minden megnyilvánulásában az Isten teremtette, az értelmes embert és hülyét, a lángészt, a szentet, a hőst, a gonosztevőt, akkor az ember cselekedeteiért nem felelős, mert akaratán kívül teremtettet és nem tud hajlamainak ura lenni; végre is életét az égben vagy a pokolban kell folytatnia.» Egyetlen fogalommal sincs tisztában Besant azokból, melyekkel itt dolgozik; szinte ahány szó, annyi tudatlanság és hiba. És vajjon tehát a harmadik «teóriában», a teozófiában, amelynek alaptétele «a test és lélek együttes evolúciója», ha feltesszük a teozófiával, hogy «a lélek egy paránya — magja — az istenségnek ... hogy minden emberi élet az állandó örökös Életnek csak egy napja», vagyis a gonosztevő lelke magja az istenségnek, a hülyének élete napja az Életnek, megmenti-e Besant a szabadakaratot és urrá teszi-e az embert hajlamain? És ha

statisztikával bizonyítjuk, hogy a gonosztevők száma szaporodik és a szabadonjáró hülyéket nem is számítva a hülyék száma — fájdalom — nő, hogy látja Besant az evolúciót, nem inkább azt kell-e józan ésszel belátnia neki is, de minden teozófusnak is, hogy «az istenség magva» kiszikkadt s az «Élet napja» elborult?!

Az emberiség rendeltetéséről szóló teozófikus tanítás bizony nem fedi a kereszténység gondolatát, mely az emberiségnek s az embernek rendeltetését abban látja, hogy munkálja, építse, szeresse a teremtő Isten dicsőségét.

A teozófia beszél nemcsak az emberiségnek rendeltetéséről, hanem az embernek céljáról és életfeladatáról is, továbbá az üdvösségről, végül az ember útjáról az Istenhez.

Vegyük szemügyre először, mit mond a teozófia

az ember céljáról és életfeladatáról?

Azok után, amiket az emberiség rendeltetéséről a teozófia mond, logikusan csak azt taníthatja, hogy az egyes embernek *célja* «a megszabadulás minden anyagtól», «a teljes elszellemülés, mely az ember szellemi összes mozgásainak beömlését a mindenségbe alakítja», a teljes felszivatás az «egyedülvalóban», tehát a nirvána. Ez az ember célja és a régibb teozófia szerint e célért az embernek négy öntudati állapoton kell átmennie, mint állomásokon, a személyiség, a belső ember, az isteni ember és az abszolutnak állapotán. Akik eljutottak a legfelső öntudati állapotra, azok a bölcsesség mesterei (arhaták vagy mahatmák), akiket adeptusoknak, beavatottaknak is neveznek. Ezek Jézus, Buddha, Pythagoras, tianai Apollonius, Böhme stb. Ezek már egyek az abszoluttal, érettek a tiszta szellembe való elmerülésre. Megesik mégis, hogy az ilyen

nagytökéletességű lény a földön vándorol, de «csak szabad akaratából és azért, hogy az emberiség szolgája legyen és magát teljes önfeláldozással az emberiség javának szentelje». Az ilyenekben az abszolút szellem működik, az az őserő, amelyből az egész világ fokozatos kifejlődés által eredt. Ennélfogva ezekben van alakító-képesség, csodatevő erő, ami az ihletvelátásban (clairvoyance), a materializáció és dematerializációban, a szellemvilággal való médiumos összeköttetésben nyilatkozik meg. Egy kis bók és áthajolás a teozófia részéről a mutatványos spiritizmusra.

Ha ezek szerint az ember célja a teozófiában az átszellemülés, a teozófus *életfeladata* nem lehetne más, mint a nekifeszített és öntudatos törekvés erre a célra. Vajjon így van-e? A katolicizmus is kijelöli az embernek az örök célt s ehhez méri, ebből magyarázza meg azokat a feladatokat és ösvényeket, a cselekvéseket, apró és nagyobb lépéseket, melyekkel az ember Isten felé, örök céljához megy. Az emberi ész és kinyilatkoztatás világosságába állítja bele az embert, a lelkiismeret törvénye elé hívja, a felelősséget önmagáért és cselekedeteiért vési lelkébe és öntudatos, szabad cselekvésekre hívja céljáért. Kétségenkívül nehéz utak azok, míg az ember a bűn és bünszokás láncaitól önmagának fékentartása és lelke, gondolkodása tisztogatása által odáig jut, hogy várja, éhezi és élvezi Istennek megvilágításait vagy pláne akaratát és egész valóját lekötöttnek tudja és érzi az Isten akaratához. Viszont azonban a fegyverzet is biztos és csillogó: az Isten kinyilatkoztatott szava, az Isten fegyverzete (Ef. 6. 11. 13.), a mind öntudatosabb és mindjobban felmagasztosuló lelkiismeret, a szabad akarat és a kegyelem, melynek egyike megszentel és a természetfeletti létet adja, a másik segít, ébreszt, cselekedetek elé állít és velünk küzd a győzelmes jóért.

Van-e a régibb és újabb teozófiában a célkitűzésen kívül valami megfogható, pozitív dolog? Mely utakra és cselekedetekre hívja embereit? Ad-e lelkes lendületet, megnyugtatót az emberi törekvések számára?

Ezek egészen indokolt kérdések és foglalkoznunk kell velök és pedig nem is röviden, mert a cél, melyet a teozófia hívei elé tűz, tagadhatatlanul magas és a nagy szavakban, melyekkel e kérdést elintézi, nincs hiány. Azt mondja, itt az ember üdvéről és Istenhez vezető útról van szó. Milyen tehát

a teozófus üdve és útja az Istenhez?

A teozófusok erre a kérdésre nem adnak egyöntetű feleletet s így mindjárt az első lépésük — bal-lépés. Steiner és előtte és vele a teozófusok egy része azt tanítja, hogy az ember üdve átszellemülés és az ehhez vezető, az Istenhez vivő út az állagi átfejlődés (evolúció). Az embernek érzéken felüli részei, tanítja Steiner, mint a gombát a víz, átjárják asztrál- és fizikai testét. Ezeket az érzékenfelüli részeket egy szóval *aurának* nevezik, mely körülfogja az egész embert, de csakis «az ihletvelátók» érzékelik azt. Így «az ember fizikai, éter- és vágyteste által a fizikai világban nő ugyan, de szellemteste (manasz), életszelme (buddhi) és a szellemi ember (atma) által belenyilik a szellemvilágba». Ez a kinyitás vagy belenyitás a szellemi világba az embernek szükségszerű, szervi evolúcióját kívánja. Mindez pedig helyes néven mondvá nem más, mint az érzékfelettiekre alkalmazott darwinizmus.

Ennek a szellemiekbe nyúló kivirágzásnak, más szóval az Istenhez vezető teozófus útnak állomásait és eszközeit a teozófia így jelöli meg: «A test az öröklés törvénye alatt áll, a lélek az önállóan működő sors (= oksági törvény = karma) törvénye alatt, a szellem

pedig a reinkarnáció, vagyis újratestesülés törvényének van alávetve». A reinkarnációról és karmáról alább lesz szó.

A régibb teozófusok egy része is így gondolkodik. Állagi megistenülést tanítanak és azt tartják, hogy nemcsak az egyén, de az egész emberiség is harmonikusan ráfejlődik erre az állapotra. Jellegzetes a teozófusoknak ennél a csoportjánál, hogy a fizikai és kozmikus erőkön kívül, melyek az előadott kifejlődést biztosítják, előtérben állanak az erkölcsi vonatkozások is. És éppen ezek miatt természetesnek találják, hogy a teozófus üdvösség, a szellemibe való teljes belenyitás *egy* életben el nem érhető, az utat az istenségbe *egy* életben nem teheti meg senki. Azért szinte logikusan a lélek-vándorlást tanítják, de ezt a szót nem szeretik, azt mondják tehát: reinkarnáció, újraélés, újratestesülés.

A teozófus üdvösségről és az istenséghez való útról egészen másként gondolkodik a teozófusoknak egy másik csoportja. Ezek lélektani tartalmat adnak annak a belenyitásnak az istenségbe. Ezek a teozófusok misztikusai. Szerintük a megistenülés a léleknek az istenségbe való felszivódása által történik s e felszivódásnak egyetlen eszköze és módja a szemlélődés minél kevesebb tevékenységgel, tehát minél kevesebb erkölcsi vonatkozással. Aki szemlélődni tud, az eljut az istenségbe, a lelki nirvánába, annak nincs szüksége több életre, tehát reinkarnációra sincs szüksége. Míg tehát ez az intellektuális és lélektani irány csakis a lelki nirvánát vallja, az előbbi, evolúciós irányzat az állagi parinirvánát tanítja. A kettőt a fentiek szerint jól meg kell különböztetni egymástól.

A teozófus üdvösség és Istenhez való út tekintetében az elmondottak szerint két iránya van a teozófiának; az egyiket evolúciónak, a másikat intellektuálisnak mondhatjuk. Az evolúcióban a törekvések minden

súlya az akaráson nyugszik; az akarat van hivatva együttműködésre csoportosítani az egyéni és világegyetemi összes erőket. Tevékenységről lévén szó, itt ki kell domborodnia valamely erkölcsi iránynak, de ez az erkölcsi irány is tulajdonképpen csak a fizikai kifejlődésnek mellékize, mely kozmikus fejlődés útján az állagi, tehát inkább fizikai parinirvánába vezet. Mindössze két erős szabálya van az ezirányú erkölcstannak: az érzékektől való fokozatos megválás és a sok-sok élet (világegyetem) egyesüléséből szervesen kinövő részvét. — Az intellektuális irányban minden súly a szemlélődésen van, amelyet hol elmélkedésnek, hol összpontosításnak (koncentráció) mondanak. Itt az erkölcsinek szolgaszerep jut, mert pusztán arra való, hogy az üdvöztítő megismerési aktust előkészítse és mintegy jelezze, mert az erkölcsi előfeltétele, de szükségképeni eredménye is a misztikus szemlélődésnek. A testnek ugyanis a szellem szolgáljává kell lennie, mielőtt a szellem képessé válik az önmagában mélyedésre. Másfelől pedig az intellektuális irányzatnak egyetlen erkölcsi főszabálya: az emberszeretet — a teozófus elmélyedés következtében a teozófusok hite szerint szükségképen megszületik.

Ha gyakorlatilag vesszük a dolgot, az üdvösségnek vagy az Istenhez való jutásnak útja a teozófiában tulajdonképpen csak az ember halálával kezdődik. Mert azokból a fegyverekből, melyekkel józan emberi felfogás és a katolikus gondolat szerint az élő ember a maga jóságáért küzd, a teozófiában alig látunk valamit. Először is a teozófus nem ismeri el az isteni ki nyilatkoztatást. Nyíltan mondják, hogy még az is, amit katekizmusukban előadnak, csak «utasítás», nem élet-szabály, és mint utasítás is nem arra való, hogy szerinte éljenek, hanem, hogy azon gondolkodásukat gyakorolják; nyíltan mondják, hogy teozófus csak az, aki min-

den elfogadott véleménytől függetlenül önmaga csinál magának igazságot és erkölcsant. Istenhez jutni az ő tisztelete nélkül lehet-e? De tiszteli-e Istent, aki szavát bírálja vagy megveti? Megvallom, valahányszor a teozófus folyóiratokban, aztán különösen Besant írásaiban a szentírást — néha garmadaszámra — idézve látom a leghetetlenebb magyarázatokkal és ferdítésektől kísérve, mindig az a benyomásom támad: e lapról egy zavarodott néz és nevet felém sajátosan vizes, tétova szemekkel és vonagló vonásokkal. Amit a szentírással csinál a teozófia, az az ő szempontjából ellenmondás, a hívő ember szempontjából pedig illogikus és igen alacsony visszaélés a szent dologgal. A teozófia ösvényeiről tehát hiányzik az Isten fegyverzete.

De nem olvasok sehol a kinyilatkoztatásból ismert kegyelemről, sehol az emberi cselekedetek hangos ébresztőjéről és kemény bírójáról, a lelkiismeretről sem, mellyel Isten szent Ágostonnak magas és merész gondolata szerint megosztotta a maga igazságtevő, büntető, vagy jutalmazó hatalmát. A teozófiában az élő ember a nagyrafejlődhetésnek minden hatalmasabb eszköze nélkül marad azon a ösvényen, melyet minden ember veszedelmesnek ismer.

Logikusan még a felelősséget és szabadakaratot sem bírja a teozófia fenntartani. Alapgondolatai közt van, hogy nem az ember hibás abban, hogy célját a neki megadott idő alatt nem tudja elérni. Mert hiszen nem is úgy áll a dolog, hogy az ember alakítja és fejleszti ki magát valamivé, hanem úgy, hogy tulajdonképpen a természet (kosmos) fejlődik ki az emberben és az emberen, sőt rajta túl is. Hát hol van itt az emberi jószág és a nagyság kulcsa és emelője, a felelősség és felelősségérzet önmagunkért? Az, hogy az anyag, az érzékiesség akadálya volna az ember kifejlődésének, mondják a teozófusok, merő illúzió: az ember belenyitása-

nak a szellemibe csak egyetlen tárgyi akadály van, — az idő: rövid egy-egy emberélet ideje arra, hogy az ember szellemivé fejlődhessen. Az örökkévalóságból azonban minden kitelik: tehát reinkarnálódni kell és reinkarnálódni fogunk, ez az egyetlen eszköz, amely bennünket a kifejlődéshez vezet. Végnélkül kell reinkarnálódni — folytatják, — mert a szellemibe való kinyitást, a teozófus üdvösséget, senki emberfia, ha még oly gonosz volt is reinkarnációiban, el nem vesztheti. Ezek a teozófikus szükségképeniségek bizonyára kizárnak minden akaratszabadságot.

Sehol semmi nyomát nem látom annak, hogy azok az elmélyedő, szemlélődő, az emberszeretetet, részvétet, érzékeiktől való megválást önmagukból kitermelő teozófusok valami fölényt mutatnának embertársaik felett derékség, nemesség, erkölcsi jószág tekintetében. Még rá fogok mutatni e lapok folyamán arra, mibe kergeti a teozófia híveit, iskolázottjait, adeptusait. Eszembe jut egy áldottlelkű öreg barátomnak gyakran használt szava: etiam diabolus habet suos martyres; a teozófia ördögszekerén bizony sok áldozat, sok zavarodott, összetört lelkű ember szalad a reménytelen nirvána és végnélküli reinkarnációk felé. A teozófia üdvösségtana és egész rendszere képtelen arra, hogy az idealista Quételetnek átlagemberét, «a jónak és szépnak típusát» megvalósítsa, sőt a másik erkölcsstatistikusnak, Haushofernek (Lehr- u. Handbuch der Statist. 1882. §. 210. 452. l.) átlagemberét is inkább kedvezőtlen vonatkozásaiban mutatja. «Az átlagember, írja Haushofer, inkább tűrhető átlaga a jónak és rossznak, egy összerótt kisértet, aki az emberi nemnek minden gyengeségét és szenvedelmét egyesíti magában. Az átlagembernek lelkiismeretén minden gazságból, de minden nemességből is találkozik egy kis nyom. És épen így van szellemi tulajdonságaival is: az átlagember az

örület és értelem, a műveltség és szellemi nyerseség vegyítéke. Az átlagember mindenben típusa az emberiségnek vagy az emberiség megfigyelt részei szerint típusa népének.» Be kell látnunk, hogy még ezt az átlagembert sem képes produkálni egészen, legfeljebb inkább kedvezőtlen alakulásában, a teozófia.

Ismétlem tehát, hogy a teozófia üdvösségtana és útja az Istenhez gyakorlatilag tulajdonképen csak az ember halála után kezd érvényesülni. Mikor a fizikai testet éteranyaga végleg elhagyja, akkor az ember meghal, így tanítja Besant (Einführ. zur Theosophie 29. 30); a fizikai testet (1.) alig éli túl az étertest (2.) és a szétfoslásban követi ezeket hosszabb-rövidebb idő alatt a vágytest (asztrálest 3.). Az így még megmaradó emberi szervezet (4—7.) belép

a lelkek országába,

hogy ami anyagi még megmaradt rajta a földi dolgokból, azt itt letörölje magáról és tisztává és alkalmassá tegye az ént a további útra. Ez a gondolat régi. A léleknek, mielőtt Istennel egyesül, meg kell tisztulnia. A tisztítóhelyről szóló katolikus hitigazság fejezi ki ezt a gondolatot a legtartalmasabb módon, a teozófia pedig a régi gondolatot legendás vonásokkal találja fel.

Íme a teozófia tanításai a lelkek országáról. A lelkek országa — a mennyország, a keletiek devachan — síksága, amely a legtöbb ember számára a fokozott értelmi fejlődés színhelye. «Némely tekintetben csak illuzórikus állapot, egy neme az álomnak, de sokkal elevenebb és igazabb álom, mint a valóságos földi élet, mert valóságban ez utóbbi az álom, még pedig sokkal nagyobb mértékben illuziókkal telt álom, mint az égi élet.» A lelkek országa mennyországi jellegénél fogva

betölt minden nemesebb gondolatot, minden felsőbb törekvést, mely az embert földi életében eltöltötte. «Az Ego rendesen nem is tudja, hogy a földi életet elhagyta. Itt találja megtestesülve minden nemes, önzetlen vágyát; körötte vannak mindazok akikhez tiszta szeretet kötötte: itt dolgozza fel utolsó inkarnációján tett tapasztalatait, hogy e tudásával és tapasztalatával gazdagon kezdje újra legközelebbi életét.»

Steinernél azonban nem ilyen igen fényes a — mennyország. Azt mondja, hogy itt ismét hét vidék vagy létsík fogadja az embert. Ezeket végig kell járni talán nem is épen egy reinkarnációban. Az első létsík a vágyak tüze, amelyben a földi életben kielégítetlenül maradt vágyakat égeti ki magából a lélek. Következik a mulékony izgultságok vidéke, ahol «az életnek könnyelműségeit» égeti le a próba. Jön a vágyak világa, ahol a vágyak, majd a kéj és undor földje, ahol az érzéki ragaszkodások égnek ki az emberből. A lelki világosság létsíkján a fensőbb világokkal való szimpátia hatalommá nő. A tevékeny lelkierők földjén az embernek altruisztikus törekvése felszabadul az érzéki kielégülés indítékaiból és végül a tulajdonképeni lelki élet világában minden alacsonytól végérvényesen megszabadul a lélek és könnyen emelkedik a maga igazi világába.

A léleknek (embernek) ezt az «igazi világot» másként értelmezi Steiner és másként rajzolják ki a régibb teozófusok. Az út azonban ebbe az «igazi világba» mindkét felfogásban ugyanaz: a reinkarnáció. Akiknél ezeknek a reinkarnációknak sora véget ért, azok a régibb teozófia felfogásában «kivételes Egók». Ezek nem abban az égben vannak, amely csupán értelmiségük eredménye és kiképzője, «helyzetük tehát nem annyira illuzórikus, mert teljes tudattal élvezik mindazt, ami őket ott körülveszi, és számukra a devachan nem állapot, hanem oly tartózkodási hely, amelynek

csodáit leírni nem lehet». Steinernél Platonnak ideológiája lép előtérbe. Nála a szellemvilág (nem többé a lelkek országa) a tiszta szellemnek világa, mely a fizikai és lelki világ összes dolgainak és létezőinek ősképeit (típus) rejt magában; azokat az ősképeket, melyeket csak «az ihletvelátó» és ezoterikus szemlélhet. Az ősképek e világának ismét hét lépcsőfoka van. Az első háromban a fizikai világnak, az életnek, a lelkinak ősképeit, a négy felsőbbben pedig e három összműködésének ősképeit és az összes világok lényeinek élő csiráit ismeri meg a lélek. Természetesen még mindig nem egy élet után, hanem több reinkarnációnak vándorlásaiban.

Rengeteg szó, sok metafizika, pedig mindez semmi egyéb, mint amire minden józan embernek lelke vágyik: végleges széttröse az érzékek békóinak, Istennek színről-szinre való látása és titkainak megismerése, ami csak az érzékek útján való megismerés elmulása után következhetik be, és mindez a nagy gondolat, vágy, természetes törekvés beleszorítva a teozófia által a legendás spekulációk, éretlen kitalálások és a kozmikus fejlődés Prokrustes-ágyába.

Az egyedül üdvözítő gondolat pedig a teozófiában, a közös gyógyszer minden bajra — a reinkarnáció. Foglalkozzunk vele.

4. A reinkarnáció és a karma törvénye.

I. *A reinkarnáció* (újraszületés, újratestesülés) a teozófiának szinte egyetlen olyan alaptétele, melyet a teozófusok kivétel nélkül mind tanítanak. Bár, mint fentebb láttuk, a teozófiának intellektuális iránya logice nem követeli szükségképen a reinkarnáció elfogadását, minden teozófus írónak munkájában, tartozzék akár az evolúciósokhoz, akár az intellektualistákhoz, ott van a reinkarnáció. Böven írnak róla, úgy tüntetik fel, mint

valami rendkívülit, újat, mint egy új és üdvözítő világ- és életnézetnek alaptanítását.

Ezekben az írásokban azonban hiába keresünk csak egyetlen helytálló bizonyítékot is a reinkarnáció mellett, például belsőt, metafizikait, tapasztalatit, vallás-erkölcsit, vagy akár történelmit is. A legtöbb esetben mégis a történelmet szólaltatják meg, de csak a tanítás ősrégisége mellett, aztán hasonlatokat hoznak elő a természet életéből és végül az újraszületés gondolatosságát állítják be bizonyítéknak. Így az írók. Az átlagteozófusoknál nem mutatkozik nagy lelkesedés az újraszületés mellett, a benne való hit inkább majmolása az «adeptusoknak», mint komoly és az életet irányító hiszem.

Foglaljuk össze röviden a teozófusok tanítását a reinkarnációról érveikkel együtt. Steinert épen most hallottuk. Tanítja a reinkarnációt, sőt ennek kiszámíthatatlan sorozatát. Érvei: a kozmikus kifejlődés, mint ezt már hallottuk. Akár él az ember, akár már nem él, a világegyetemhez tartozik s a világegyetemmel együtt kell fejlődnie, tehát sokszor kell élnie, világosan mindaddig, míg a világegyetemmel együtt valami módon meg nem istenül és vissza nem tér az ősszellembe. Másik és további érve a lelkek országában való megtisztulási és a szellemvilágban való megismerési folyamat szükségessége.

A szellemkutató tudja, írja Steiner, hogy a szellem valamikor az érzékfeletti világhoz tartozott. De ez az érzékfeletti világ csak úgy tudja magát továbbfejleszteni, ha átmegy az érzéki világon. Miért nem képes az érzékfeletti világ magát másként fejleszteni, ezt nem tudjuk meg Steinertől, egyszerűen el kellene hinnünk neki, hogy a természetfeletti lény csak akkor mutathatja meg haladását, ha az érzéki világban gyakorolja képességeit. Ezért kell a szellemnek megtestesülnie,

magát az embertestben tökéletesítenie. A reinkarnációkban, folytatja Steiner, megsokasodnak a létezőnek tapasztalatai, de egyúttal az újratestesülések feltételezik az ismételt visszamerülést a tiszta szellembe, mert csak innen meríthet erőt a lény újabb inkarnációira. Az inkarnációk időközeiben a lény lassan-lassan átítatódik szellemmel, eléje áll az elmúltak minden emléke és kilátást nyer a jövő felé, de ez az emlékezés és a jövőnek szemlélete csak akkor áll be az embernél, mikor szelleme már teljes hatalmát nyeri az anyag felett és ekként megnyílnak látnoki szemei. Az embernek és a világoknak sorsa úgy tűnik fel nekem, írja Theosophie 136. l., mint tisztán fizikai folyamat. A tó vize jégtáblákká fagy, aztán ismét fölenged. Így sűrűsödik a szellem érzéki dolgokká és az érzéki dolgokból ismét lelki és szellemi anyag lesz. Fentebb a teozófia időszámításában már hallottuk, hogy Sinnett 5000 reinkarnációt juttat egy-egy embernek, Steiner pedig körülbelül minden 1000 évre tesz egy reinkarnációt. Az összellembe való egyetemes visszatérés tehát a világ életének mintegy 5 millió éve után áll be.

Blavatskynak tanítását és érveit «Isis unveiled» (Isis fátyol nélkül) c. könyvéből adom Szlemenics Mária fordításában. «A hindu filozófia azt tanítja, hogy a természet nem hagyja műveit befejezetlenül; ha kudarcot vallott, újra próbál. Ha emberi embriót evolvál, intenciója az, hogy belőle fizikailag, értelmileg és szellemileg tökéletes ember legyen. Teste érett voltáig nőjön, elhasználódjék, meghaljon; hogy értelme fejlődjön, érjen és harmonikus egyensúlyát meglegelje; hogy isteni szelleme megvilágosítsa a benső embert és vele egyesüljön. Egyetlen emberi lény sem fejezi be a nagy ciklust, vagyis «a szükség körét», amíg mindezt el nem érte. Épen úgy, amint a lusták és lassúak a versenyzásban már az út első negyedében nehézsé-

gekkel küzdenek és elfáradnak, míg a győző, mint a nyíl a célon túl is elsurran, úgy a halhatatlanság versenyfutásában néhány lélek megelőzi a többieket és eléri a célt, amíg társainak miriádjai még az anyag súlya alatt nyögve közel a kiindulási pontnál vannak. Néhányan teljesen hátramaradnak és a díjra nem tarthatnak igényt, mások visszatérnek és újból kezdik. Ez az, amitől a hindu leginkább fél — a lélek vándorlásától és a reinkarnációtól. «A reinkarnációnak az oka érzékeink tudatlansága és a gondolat, hogy a világon az elvont egzisztencián kívül realitások, valóságok is vannak.» «A kerék forgásához hasonlóan rendszeres egymásutánban születés és halál váltják fel egymást, melynek erkölcsi oka az anyagi tárgyak iránti vonzalom, másik oka pedig a karma-tartozás és érdem, mely az univerzumot uralja és cselekvésre kényszeríti. Ennélfogva mindazoknak, akik az egymást követő születések szomorúságától meg akarnak szabadulni, legforróbb kívánsága, hogy az erkölcsi okot megsemmisítsék, vagyis, hogy az anyagi világ tárgyaitól, kívánságaitól szabaduljanak. Akikben minden kívánság kihalt, azoknak arhát a nevök. Halála után többé az arhát nem testesül meg, elérte a nirvánát, az okok világába tért, melyben nincsen csalódás, érzéki illúzió.»

Nagyobb szabású Besantnek fejtegetése a reinkarnációról «Az élet rejtélye» c. iratában. Sorra veszi a letűnt világok gondolkodóit és költőit, akik szerint mind elfogadták és tanították a reinkarnációt. A szép sorban így következnek a tekintélyek: Müller Miksa, a hindu költészet, Pythagoras, Plato, bölcs Salamon király, Krisztus, Vergilius, Ovidius, s hogy tovább ne folytassuk, egy «tanult izlam vallású», akinek a teozófusoktól nagyon is elfogadott szava nagyon tetszik Besantnek. Ez a szó így hangzik: «Kihaltam a kövek közül és növénné lettem; kihaltam a növények közül

és állattá lettem; az állatok közül is kihaltam és ember lett belőlem; miért féljek tehát meghalni? Haladtam-e valaha anélkül, hogy meghaltam volna? Az emberek közül is ki fogok halni és angyallá leszek». Hát ezek után méltán kérdezhetjük, miért tagadja mégis a teozófia az egészen korlátlan lélekvándorlást, ha ez a nagytekintélyű izlam vallású oly jól emlékszik, hogy volt kő, bogáncs, lajhár, s ez olyan nagyon imponál a teozófusoknak?

Besant szükségesnek mondja a reinkarnációt, jól figyeljük meg, azért, mert a tételes vallásoknak, például a kereszténységnek azt a hitét, hogy az ember Isten teremtménye és az isteni, mint mondja, «önkéntes és kiszámíthatatlan akaratnak» alá van rendelve, szerinte «minden gondolkodó ember elveti», mint olyan tételt, mely «Istent káromló», mert az embernek nem engedi meg a sajátos jellegű fejlődést; hasonló drasztikus modorban beszél Besant a katolikus hittannak a praexistentializmus, azaz az emberi lélek előbblétezése tanának kárhóztató ítéletéről, valamint azon tételéről, hogy az emberek lelkét Isten külön-külön teremti és önti az emberek testébe. — A reinkarnáció szükséges, fejtegeti tovább, mert az öröklés tudományos törvénye, bár «nem olyan Istent káromló», nem teremt «sokmillió istentagadót», mint a vallás szava, «csupán a testeket magyarázza meg és semmiképen fel nem deríti az értelem és lelkiismeret fejlődését». — Ellenben «a megismétlődő testöltés vagy reinkarnáció tana helyreállítja Isten igazságos voltát és az ember hatalmát». Az embernek milyen hatalmáról beszél Besant? Arról, hogy «a jelenkor vademberei szentek lesznek, mert *mindenki ugyanegy utat tesz meg, mert minden embernek az a sorsa, hogy végre elérje a tökéletességet*». Dehát hatalom az, mikor mindenkinek ugyanazon az úton *kell* járnia, és jellem, szellem, valamilyen hatalom

az, melyen a sors tapos vastalpaival, kérlelhetetlenül? Hogy pedig Isten az ő igazságosságát a sorsnak kezére és kénye-kedvére bízna, azt csakugyan csak egy hinduvá lett hiszterikának esze gondolhatta ki.

Az új és új reinkarnációkban nemde emlékeznie kellene a szellemnek előbbi élete alakulásai és tényeire? De nincs így. Besant maga is felteszi a kérdést, hogy miért nincs így? Felel is rá, felelete azonban nemcsak azért képtelen, mert hijával van a józan és nyugodt vizsgálódásnak, hanem azért is, mert bár előbb tagadja az emlékezést, utóbb megengedi, sőt állítja azt. Még pedig olyan alakban, melyet minden tisztességes ember ki fog kérni magának. «Amikor már az emlékek értelmi és erkölcsi ítéletekké tömörültek, akkor kezdenek hasznunkra válni gyakorlatilag. *Száz meg száz gyilkolás után* jutottunk arra a megállapodásra: «Nem kell ölnöm!» Minden *gyilkolásnak* emléke haszontalan teherként nehezedik reánk... és ösztönszerűleg szentnek tartjuk az ember életét». Én szerencsétlen tehát csak azért nem gyilkolok most, mert eleget gyilkoltam előbbi életeimben? Jobb lett volna, ha az emlékek megmaradása kedvéért a saját lahorei kalandját írta volna le Besant. 1908-ban Lahorében teozófus előadást tartott s azt állította, hogy ő egészen világosan tudja, hogy ő egyik előbbi életében előkelő hindu volt Allahbadban. «Na, csak higgye, kiáltott közbe egyik hallgatója, mert én meg bizonyosan emlékszem, hogy annak a hindunak én voltam a felesége.» Zajos derűtség, csomagolás és távozás az ennyire profán Lahoréból!

Hogy a reinkarnálódó teozófusok miért nem emlékeznek előbbi életük tényeire, ennek zavaros magyarázatát ide iktatom a teozófia ABC-jéből: «Az emlékezésnek több székhelye van: először is az agy... azután a kauzális test. Ha az agy beteg, a földi sík emlékezései eltűnnek vagy zavartak lesznek». Megvan

tehát: a beteg teozófus agy az oka az emlékezés hiányának. «Halál után az agy feloszlik és a jövő reinkarnáció alkalmával új agy képződik, amely, miután nem fogadta magába az előbbi lét benyomásait, nem is tarthatta meg azok emlékét az új személyiség használatára. De a kauzális test nem pusztul el, valamennyi előző élet emlékei bele vannak vésve és ha az Ego elégségesen fejlett, a kauzális test emlékeiből kiolvashatja előbbi életeinek eseményeit». Csakhogy «a mai emberiség még távol áll e glóriás tehetségtől, mert csak ha a fejlődés befejeződik, akkor lesz az Ego képes visszatekinteni, átnézni valamennyi inkarnációját, hogy minden oknak okozatát megértse». Jó, jó, csakhogy az Ego s az emberiség meghal s nem ér rá várni arra a kifejlődésre!

Az imént ott hagytuk el a reinkarnálódó teozófus vándorútját, hogy a devachanban van. Mikor itt azok az erők, melyeket földi életében teremtett, kimerülnek, a devachan-állapot megszűnik. Így tanítják a teozófia ABC-jében. Egy időre boldog, öntudatlan szunynyadás következik, amelyet mikor fölver az élet zaja, «a csírák, melyek az utolsó lét alatt kifejlődtek, most egymás után minden síkon gyümölcsöznek. Először is a mentális sík anyagának atomjait veszik magukra, aztán az asztrálét, végre egy burok (az étertest = «a bélés») fejlődik, amelyben az új fizikai test épül fel. Amikor a földi test kialakult, az Ego reinkarnálódott».

A fizikai test pedig a teozófia szerint így épül fel. Mikor az újratesztelés ideje elérkezik, Steiner szerint a karma, a régibb teozófusok szerint magasabb lények a nekem kiszemelt szülőpárhoz vezetnek engem. Eközben én öntudatlan, merev állapotban vagyok, Steiner szerint jégcsap vagyok. De meg van engedve nekem, hogy higgyem, hogy engem valami titkos vonzerő az épen hozzám illő és nekem szánt szülőpárhoz visz,

mint ahogy például az elektromos áram a drótnélküli távirón el nem téveszthető bizonyossággal jut csen-
gésre a távolban a neki megfelelő készüléken.

Steinernek környezetében sokat adnak arra, hogy megállapítsák, kinek milyen életállapota, foglalkozása, mestersége stb. volt előbbi életében. Nyomdába és nyilvánosság elé természetesen nem kerülnek az ilyen megállapítások, a jelek szerint azonban teljesen igaza volt Lombrosznak, mikor egy nőmédiüm dicsekvéséről azt mondta: tehát hiúság és hiúság, még túl a síron is. Mert napszámos-asszony vagy varrónő, fazekas vagy pincér egy sem volt a reinkarnálódottak közt, ellenben Besant azt írja, hogy ő legelső életében egy indiai őserdőben — majom volt s boldogan táncolta körül az akkor reinkarnálódott Krisnamurti bölcsőjét. Steiner környezetében pedig, mint volt tanítványai közlik, ott élt Salamon király és Sába királyné, szent Pál és körülbelül 20 újratesztelt Magdolna. Keresztelő szent János a teozófusok tudása szerint előbb mint Rafael, utóbb mint Novalis költő testesült meg.

II. Mielőtt a reinkarnáció tanát tüzetes vizsgálat alá vennők, jónak látom a reinkarnációval szorosan összefüggő *karma* kérdését is előadni a teozófusok tanítása szerint. Nekik a karma a legfőbb, a megkerülhetetlen és feloldhatlan törvény, nekünk pedig megmagyaráz valamit, amit különben lehetetlen volna megértenünk. Képtelenségnek látszik ugyanis, hogy a szellemi élet azon magasságában, ahol a mai művelt ember áll, az újratesztelést csak mint valószínűséget is elfogadja valaki. Lerágott csont az a múmiák világából, melyen nem rágódik többé se tudomány, se erkölcs, se a közéleti gondolkodás. De ha belevegyítik a reinkarnációba a karmának, a *sorsnak*, az *ok és okozatnak* törvényét és ennek alárendelik magát a reinkarnációt is, mint a karma szükségszerű következ-

ményét és követelményét, lesznek, akik nem mennek el a kérdés mellett minden gondolkodás nélkül. Lesznek, mondom, olyanok, akik lépremennek, különösen ha a miszticizmus felé hajolást a különben jeles indiai elbeszélőnek, Rabindranath Tagorenak könyvei, a Bain-mesék, egy-egy lidércregény, mint Bram Stokernek Drakulája vagy csak az olyan idétlen írás is szolgálja, mint Pásztor Józsefnek «Az újraelők» c. regénye. A karmáról szóló tanítás sem új azonban, csak most előcsempészték a régmúltból a misztikus hiedelmek felfrissítésére.

A karma szó szanszkrit eredetű a kri-ből, ami annyit jelent, mint tenni, cselekedni, tehát a karma cselekvést, művet jelent, de legközelebbi és legáltalánosabb értelmében a kiegyenlítés művét jelenti, az összhang törvényét a világmindenségben. A karma nem egyéb, írja Th. Pascal Besant után, mint ok és okozat, semmi más, mint a jutalmazás és büntetés törvénye a vallásokban. Mások tovább mennek és a karmát «az ok és okozat törvényének mondják a fizikai, szellemi és erkölcsi téren». A teozófusok nézőpontjából a karmát nem szabad az egyedüllétezőn kívül gondolni, ellenkezőleg a karma bennmaradó (immanens) ebben és így az állag és az erő tulajdonképpen egy dolog. Mivel egy életben nem juthat kifejezésre a karmának az egyénen való uralma, Th. Pascal szerint a karma okvetetlenül követeli a reinkarnációkat.

A karmának ilyen nagy jelentőségét fejtegetik a teozófus írók valamennyien. Blavatsky szerint a karma «az osztó igazságosságnak egyetemes törvénye», Arnould i. h. 56. lap szerint a korlátatlan és kivételt nem ismerő törvény, mely mindenben uralkodik a mozdulatlan és láthatatlan paránytól kezdve egészen a napig s az ázalagtól kezdve a legfelsőbb istenekig, és e törvény azt mondja, hogy minden oknak megvan

az okozata, minden hatásnak visszahatása, amelyet, ha egyszer az ok létesült, semmiféle ellenhatás sem akadályozhat meg. Az ellenhatások alatt sok mindenfélét kell a teozófusok szempontjából érteni, de H. Snowden Ward (Karma and its twin doctrine Re-Incarnation 6. lap) kiemeli ezeket: «Hiábavaló a szánás-bánás, semmit sem lehet vele visszacsinálni. *Nincs megbocsátás, nincs megváltó jóvátétel, nincs kegyelmezés, a karma vak és magától működő személytelen hatalom.*»

Besant egyenesen az örök és változatlan Istenről mondott szentirási helyet idézi a karmáról: «akiben sem változandóság, sem annak árnyéka nincsen». Int mindenkit, «hogy vesse el azokat a téves fogalmakat, melyeket a megbocsátásról, kárpótló vezeklésről és isteni irgalomról alkotott». Ami megtörtént, megtörtént; azt jóvátenni nem lehet a világegyetem életében sem, az egyénben sem! Kiki a saját karmájának kovácsa. Minden gondolatunk, szavunk, cselekedetünk karmát teremt nekünk, jót vagy rosszat, előbb vagy utóbb. Felsőbb szellemek, a lípikák öröködnék a karmikus jutalmazáson és büntetésen. Egy helyütt Steiner is személyesíti a karmát: ha az éter- és asztrálestet közti viszony lazulni kezd (a halál után vagy «fekete magiával» = bűbájossággal előidézett hatás következtében), egyszerre csak a rémmel találja magát szemben az ember, a karmával, «az asztrállénnyel, mely testet alkotott magának a te nemes és gonosz dolgaiból». Besant is, régi «mesterekre» hivatkozva, Introduction-jában a 32. lapon végre is asztrállényt lát a karmában. Ki mint vet, úgy arat, mondja; tehát gondolatainkból alakok lesznek, ezek együtt az asztrálsíkon anyagot vesznek magukra és élnek, mint önálló lények, önmagukból. Ez a karma, rém vagy jószellem, aszerint, amilyen volt a gondolat, amelyből kinőtt. Bizony ez nagy elsiklás «a *szellemtudományban*»: visszacsúlyedni

az osztó igazság törvényétől a gorgók, gráják és medúzák világába. Blavatsky lám óvatosabb. Vallja a karmát, mint hallottuk: karma van, a karma törvény, de arra a kérdésre, mi vagy ki a karma, azt feleli (Key to Theos. 136.): «megérthetetlen». Igaz, hogy ez nemcsak óvatos, de kényelmes felfogás is. Egészen jól illik az «erős» Blavatskyhoz, akit Fr. Hartmann «a tizenkilencedik század szfinkszének» nevez és akit dicsér «erősen kifejlett materialis tulajdonságai» miatt is.

A teozófia az elmondottak szerint azzal akarta a lélekvándorlásának régi és vigasztalan tanítását a modern érzéseknek elfogadhatóbbá és valószínűbbé tenni, hogy összekapcsolta vele az indiai hitet a *karmáról*. Már, most a teozófiának feladata tulajdonképpen az volna, hogy mivel a karma-hitnek igaz magva az okságnak, a hatás- és visszahatásnak törvénye, ezt a törvényt hangsúlyozza, kényszerítőleg tárja a gondolkodás elé és egész rendszerében fenntartsa. De ez nincs így. A teozófiának nem az a fontos, hogy van oksági törvény, neki az a tontos, hogy van karma; neki nem az imponál, hogy van világrend és benne következetesség, a teozófiának fontosabb, hogy van egy «asztrál-lény», a karma-rém, amivel, azt hiszi, az élet minden rejtélyét megoldotta. A teozófia semmit sem akar érezni a bűnbánatnak kétezeréves áramából, mely a próféták és Keresztelő szent János prédikálása óta betölti az egész világot; neki nem kell se engesztelődés, se megbocsátás, neki a misztikum kell, a sors, a fátum, a reinkarnáció, ezek a narkotikumok, melyek a leszámolást és kiegyenlítést millió esztendőkre tolják ki, a keresztény igazságot pedig Istennek igazságosságáról, a felelősségről, az erkölcsről megingatják a lelkekben.

A teozófia karma-tanával látszólag erkölcsi téren mozog, nézetei, pláne logikus előadásban tetszhetnek is egyik-másik modern embernek, sőt divatot is csinál-

hatnak az új életnézetből, de a karma-tan, mindjárt megmutatjuk, hamis feltevésekből indul ki és épen olyan tartalmatlan, mint a divat és egészen oly szürke, mint a modern élet és gondolkodás.

A karma szerint, amit az ember most megél, az ember minden tulajdona, erénye, öröme, szenvedése, előbbi életének mulhatatlan eredménye, de egyúttal *oka* is legközelebbi földi élete sorsának. De ami az emberről igaz, az a teozófia szerint elsősorban is jellegzetesen a világegyetemről áll és igaz: a karma a fizikai és kozmikus rendben uralkodik, az összes létsíkokon ott van és az embert csak másodlagosan érinti. Fizikai világában mint reinkarnáció, szellemi rendjében mint erkölcsi vonatkozás áll elő. A karmának ezt a reánk emberekre is vetett tekintetét ugyancsak nem köszönjük meg. A kereszténység Urának egészen más a felfogása az ember méltóságáról; a katolicizmusnak az embert olyan nagyra értékelő aktív élete sem kell hozzá, hogy minden geo- és heliocentrikus vonatkozás visszaszorításával elsősorban az emberrel és az ő erkölcsi és szellemi rendjével foglalkozzék az úgynevezett teozófikus «szellemtudomány».

De ha már másodlagosan foglalkozik is velünk ez a «szellemtudomány», elvárható volna tőle, hogy az ember vizsgálatából, természetes és okszerű kiindulásokból, tudományos vizsgálatok eredményeiből vegye fejtegetéseit és építse fel az ember erkölcsi rendjét, nem filozófiai mesékből. De a teozófiában minden filozófiai mese: az ok is, az eredmény is, mert ez ugyanez s ugyanazon dolog: a reinkarnáció. Vagyis van karma, mert van reinkarnáció és van reinkarnáció, mert van karma. Ez egy lehetetlen hiszteron-proteron, ami semmit sem magyaráz meg és hiába ígér új világosságot.

Ha azt mondja: ime milyen világosságot hintek

az élet egyenlőtlenségeire, mert ezek nem egyebek, mint az ember előbbi létezési állapotában való legszemélyesebb magatartásának lecsapódásai, a kiindulás: az előbbi létezési állapot maga is filozófiai mese s ez a világosság mit sem magyaráz meg gondolkodó embernek és azt sem tudom, mit szól hozzá a szocializmus? A szenvedés pedig a teozófusok szerint megint csak karmikus fogalom: nem egyéb, mint ugyanazon létező előbbi és hátrányos minőségű cselekedeteinek eredménye, részben azonban jóváírás kedvezőbb jövő sorsára; ismét az ujratesztelés meséje, melyet semmikép sem birnak bizonyítani. Ha ezt találja a teozófus a szenvedő beteg vagy a nyomor áldozatai elé, aligha fog egyebet szerezni, mint újabb kint és boszuságot azoknak és kételkedést a teozófus józanság fölől. Hogyan szolgálhat végül indítékul erkölcsi helyes magatartásomra előbbi életem, amelyre nem emlékezem és jövőmő inkarnációm, amelyben nem hiszek?

Azonban engedjük meg a teozófiának, hadd dicsekedjék karma-tanával. Hadd mondja a maga misztikus nyelven: ime nagyszerű meglátásokat nyújtottam neked és hatalmas indítékot adok erkölcsi magatartásodra. Én vagyok, aki Isis fátyolát letéptem és most már látod a fátyol mögött a születés és halál minden titkát. Most már tudod, miért van ilyen sorsod a világban. A bepillantás előbbi életedbe (pedig tagadják az emlékezést!) feltárja előtted jelen életedet. Akkor szótted az önmagad tevékenységével azt a sorsot tenmagadnak, amely most körülvesz. A karma törvénye megfejt minden talányt. És ime egyúttal az egyedül helyt álló gyakorlati életszabály: a *yoga*, az önmagad nevelése elmélyedésre, összpontosításra, elmélkedésre, elragadtatásra, mindkét *yoga*, a hathayoga is, tested nevelése, a rajayoga is, a királyi művészet táplálkozásodban, magatartásodban, beszédedben, hangodban, a zenében

stb. Mert ez mind oda vezet, hogy úgy dolgozd ki jelenvaló életedet, hogy a következőben magasabbra lépj. Szellemednek iskolázása bizonyosan elvezet ide.

Hallom ezt a dicsekvést és hallom az üzenetet, de a dicsekvésre semmit sem adok, az üzenetet pedig nem hiszem. Ha valaki Krisztus tanítása előtt, mielőtt hallotta volna az evangéliumból a Megváltónak örök Atyjához való esdekléseit, látta volna ráhagyatkozását, szemlélte volna örömet, míg akaratát imádkozta és teljesítette és míg hozzá készült visszatérni, elfogadja és hiszi a karmát, mint az indus, de csakis olyan értelemben, hogy az minden teozófikus kombináció nélkül a büntető és jutalmazó osztó igazság törvénye, ezt megértem, ámbár akkor is emberibbnek tartom a klasszikusoknak, Liviusnak, Tacitusnak, Vergiliusnak vagy Ovidiusnak világnézetét, akik az «omnipotens paternek — a mindenható atyának» kezében látják a világok alakulását, sőt a párház fonálait is és nem a sors kényekedvében, mert ez merő kitalálás, a felettünk rendelkező, reánk ható személyes és személytelen hatalmak gyűjtőneve. De kit szakíthat el Krisztustól, a gondviselés igazságától a — karma? Tarthatja-e valaki, akia kereszténység vezetése és ihletései között nevelkedett, nagyobbak és magasabbaknak a karmát, mint a végtelenül igazságos, mindentudó, végtelenül bölcs és jó Istennek gondviselését, melyet a kereszténység minden tanításával, cselekedetével és életével vall és érvényesít?!

Vajjon a karma bűvös kulcsa tényleg felnyit minden kaput, feltár minden talányt? Az első kérdés az, mi voltam én eredetileg s miként jutottam emberi testbe, a földre? A teozófia és Steiner «szellemtudománya» azt feleli: szellemi voltam, sőt isteni lény voltam, része az örök isteni lényeknek, az «egyedülvalónak». De akkor biztosan tudom, hogy az is marad-

tam volna. Ha nekem egyszer a kezemben van életem boldog sorsa, nem teszem azt lutriba, a szerencse forogdó kerekére, nem fogom azt mondani: megpróbálom, hátha jól eltalálom és visszajutok ide az uralkodó szellem dicsőségébe. És mi volt az a hatalom, mely az isteni lényt arra készte, hogy magát megsemmisítse, szolgai alakot öltön s a végtelen reinkarnációk során keresse a megnyugvást, a nirvánát vagy legalább is a tökéletesen kifejlődött Egót, amit nirvanakayának neveznek a teozófiában? Ez amint láttuk, igen homályos, sőt megmagyarázhatatlan pont a teozófiában. Mert miért kell az embernek, a szellemi lénynek átmennie külön-külön az ásvány-, növény- és állatvilágon, a kozmikus fejlődés hihetetlen szenvedésein, ha ő a teozófia nézete szerint is mikrokosmos, gyémántkiadása a nagy világ-egyetemnek, melynek összes lényegi alkotórészeit egy létezésében teljesen egyesíti magában?

Vagy talán nem is igaz az, hogy az ember szellemi és isteni lény volt, hanem csak ezer és ezer létezés után és árán kell magát megistenítenie. Nem tudni tehát a teozófiában, hogy honnan került elő az ember, de az bizonyos, mondják, hogy a karma kényszeríti őt az életbe, egyik életből a másikba, egyik testből ki, a másikba be, most asszonyiba, majd férfiúba, majd majomba, most a koldus rongyába, majd a király palástjába, de mindig fájdalmas és végnélküli küzdelembe.

Mi hát, vagy ki ez a karma? Tegyük fel Snowden Warddal, hogy a karma automatikusan működő személytelen hatalom, hogy tehát van, de csalhatatlanul és korlátatlanul működik. Olyan kegyetlen és szigorú következetességgel, hogy előtte még Steiner istenségeinek is meg kell hajolniok. De ez esetben hol van az ember szabadsága, akkor az ember ennek a hatalomnak akarattalan eszköze?! De ez esetben az ember

világának összes erkölcsi fogalmai elvesztik tényleges-ségüket, ez esetben nem lehet többé beszélni erkölcsi és beszámítható tevékenységről, kötelességről, felelősségről, nem lehet többé különbség jó és rossz között, de igazságos kiegyenlítés sem lehet.

Vagy tegyük fel Besanttel és Steinerrel, hogy a karma személyiség, vagy legalább is személyes hatalom kormányozza a karmát. Az előbbi föltevés, mint láttuk közelebb áll a teozófia misztikus felfogásához, de az utóbbi logikusabb, mert törvényt törvényhozó nélkül nem képzelhetünk, még az oksági törvény felett is kell lenni felsőbb hatalomnak, mely az oksági törvényt a világegyetembe beállította és annak végrehajtásáról gondoskodik. De ez esetben egyedül logikus csak az, hogy higgyen az ember a törvény urában, abban a személyes hatalomban, mely sorsának törvénye mögött áll, sőt hogy az ember higgyen az Istenben, a gondviselésben, a világok Atyjának bölcs és igazságos ítélete és intézkedéseiben. Annak az asztrálvilágban kiképződő rémnek beállítása a karma személyesítésével nem tulajdonítható másnak, mint a teozófusok sajátosan egyoldalú módszerének: mindenbe bevinni az olyan kitalálásokat, aminő az asztrál-test, az éter-test stb. és mindent, legyen természettudományi vagy bölcséleti, elvont tudományi, erkölcsi, világegyetemi, történelmi kérdés, a teozófus gondolat szerint mérni. Ez hibás egyoldalúság, annak a rémnek beállítása pedig az emberi élet törvényei közé egyenesen szégyene a «szellem-tudománynak».

Akár személyes, akár személytelen hatalom a karma, mit sem érünk vele, ha elfogadjuk s az emberre alkalmazzuk. Hogy Besantnek egy példáját alkalmazzuk, egy ember bénának született, mert előbbi életében tanító volt és ütlegette a gyermekeket. Besant így tudja, de a mi béna emberünk erre nem emlékezik. Tehát olyan

bűnért bűnhődik, amiről nem vádolja öntudata. És az eset ugyanaz a koldusnál, aki most bűnhődik, mert előbbi életében tékozolt és így van a gazdagnál, aki sehogy sem érti, miért kell most dúslakodnia, hiszen előbbi szegénységét nem ismeri, de viszont, ha hisz a teozófusoknak, kétségbe kell esnie jövőendő élete sorsán, mely valószínűleg nyomoruságos lesz. Akik így csinálnak s így akarnak építeni erkölcsöt, azok produkálhatnak akasztófa-humort vagy aggályos lelkületeket, de józan és biztos vezetést nem adnak erkölcsi életre, erényes magatartásra, nem nyújtják az emberi cselekvésnek valódi indokait, nem szolgáltatathatják az embereknek az alapokat, melyeken nemes és tárgyilagosan igaz világnézet épülhet.

Mi tudjuk azt, amit az ószövetség igazai és a hívő keresztények minden időben tudtak, hogy a földi élet telve van megfejtetlen kérdésekkel. Talán senkinek az élete nem folyik le úgy, amint tehetségei, tervei, jóakarata s az elfogulatlan figyelők azt várnák és kívánnák. Emellett ezer ellenmondást találunk az élet ösvényein és az ember hajlandó arra, hogy az életnek apró történései és csalódásai között kételkedni kezdjen Jóbbal az igazság hatalmában, a jónak diadalában. Aki csak egy-két lapját olvassa a felettünk végigviharzott háborúnak, melynek áldozatai lettünk, aligha érzi magát kielégítve. Nem is érti, hogy a mi becsületességünk, vitézségünk, hűségünk az ember értékeihez és történelmi hivatásunkhoz miért érdemelte ezt a kegyetlen letörtséget. Többet kell tehát olvasnunk, az egész történetet jól meg kell néznünk; vannak itt megrendítő előzmények és egészen logikus következtetések, melyeknek alapos szemlélete után kevesebb lesz majd kételkedésünk, megdöbbenésünk, de erősebb a bizásunk abban, aki sujt és felemel, büntet és kegyelmez, meggyógyít, megnyugtat. A nemzeteknek és egyéneknek

egyformán kell vallaniok: életem könyvének első betűje, hogy a te akaratodat betöltsem, Istenem (39. zs. 8. Zsid. 10. 7.). Az élet viszontagságainak és ellenmondásainak megfejtését nem adhatja a karma, azokat nem gyógyíthatja a karma, mely a megfejtést és gyógyítást a reinkarnációk végtelenségébe helyezi, hanem egyedül a hit a személyes Istenben, a szerető Atyában, aki kifürkészhetlen akarata szerint próbál és látogat, de aki viszont kiegyenlítést készített elő, olyat, mely minden igazságérzetet meg fog nyugtatni.

Az *ujratestesülésre* (reinkarnáció), a halál utáni érdemszerzés lehetőségére vonatkozólag, amit a teozófusok a szentírásból, Krisztus urunk szavaiból is valószínűsíteni vagy bizonyítani akarnak, megjegyzendő, hogy a szentírásban egyetlen hely sincs, amely a teozófusoknak ezen alaptanítása mellett bizonyítana. Ellenkezőleg a szentírás az embernek egy és egyetlen életéről, az embernek adott rövid életidőről beszél; a földi élet a szentírásban ösvény és vándorlás, a túlvilági élet befejezés és megnyugvás, ott letöröl Isten minden könyhullatást és ha ott helyet ad jóvátételnek, tisztulásnak és engesztelésnek, ez ott nála történik az utolsó garas lefizetéséig. A szentírás tanításában a földi élet rövid nap, melyre éj következik, ideigtartó világosság, amelyben Krisztus urunk ígéje szerint járni, cselekedni kell, mert ha a halál éje ránk borul, többé senki sem gyűjthet érdemeket. «Eredj a hangyához... nyárban eledelt gyűjt» a télre. Mert «senki sincs, aki mindenkor éljen és kinek e dologban bizodalma lehetne. Mert az élők tudják, hogy meghalnak, de a halottak semmit többé nem tudnak. A szeretet, gyűlölség és irigykedések együtt enyésznek el és nincs részük e világban és a dolgokban, melyek a nap alatt történnek. Amit kezded cselekedhetik, szorgalmasan vidd véghez, mert sem cselekvés, sem okosság, sem bölcsesség, sem

tudomány nem lesz az alvilágban, ahová te sietsz.» Az angyalokat, akik nem tartották meg méltóságukat, Isten «a nagy nap ítéletére örök bilincsekben tartja» és nem ítéli testesülésre, nem szánja megistenülésre. Sz. Pál tanítása szerint «amint el van végezve, hogy az emberek *egyszer* meghaljanak, azután pedig jó az *ítélet*, úgy Krisztus is egyszer áldoztatott fel, hogy sokak bűneit elvegye. Másodszor bűnáldozat nélkül fog megjelenni az őt váróknak üdvöztetésére». Sehol semmi sem szól a szentírásban az újratestesülés mellett. A Mt. 11. 13. 14., Ján. 1. 12. 13. 3. 3—7., I. Kor. VI. 11, Efez. V. 26. helyeknek a reinkarnáció bizonyítékául való értelmezését még Perty, a spiritishta és a reinkarnáció hive is önkényesnek és hibásnak tartja.

Origenes nem egyházatya, hanem egyházi író, ezt tudniok kellene a «szellemtudósoknak», ha hivatkoznak reá. A lélek praexistenciáját tanította, vagyis azt, hogy a lelkek előbb léteztek, semmint emberi testekbe bocsátattak s ezzel együtt Platon nyomán nemcsak az újjászületést engedte meg, hanem a teozófusok tanításához hasonló tisztulási folyamatot is. Az V. egyetemes (II. konstantinápolyi) zsinat 553-ban ünnepélyesen kárhoztatta a praexistentializmust az origenisták egyéb tévedéseivel együtt. Különben, ha a teozófusok olyan nagy tekintélynek tartják Origenest, miért nem fogadják el tanítását például az áteredő bűnről vagy a vezeklésről, engesztelésről, a gyónásról?

A teozófusok olyan ismert könnyű gesztussal vetik oda: Vergilius is tanította a reinkarnációt. Azonban még a szakembereket is erősen megpróbálja az a kérdés, vajjon Vergiliusnak, a telivér epikureistának mi célja volt azzal, hogy Aeneisében a túlvilág rajzát egészen a sztoikus filozófia szellemében adja? Vajjon t. i. Vergiliusnak lelke előtt a vallásos és dinasztikus célon kívül, mellyel hazáját, illetőleg az Aeneastól

származtatott gens Juliát s ennek akkori hatalmas sarját, Augustus Octavianust, Róma s a földkerekség urát akarta szolgálni, nem lebegett-e az a hazafias cél is, hogy kortársainak valódi nagyságot mutasson s mivel ezt nem találta másutt, mint a római nagy ősökben, ezeknek újrászületését énekli s a reinkarnációk tényét (nem törvényét) adja Anchises ajkaira?! Nem lehet tagadni, hogy a reinkarnáció ott van Aeneisében VI. 724—751., azt sem, hogy amit itt 724—731. elmond, az kora sztoikusainak általános felfogása, maga a reinkarnáció azonban, melynek alapjait Pythagorasz és Platónnál találhatta, filozófiai mese, erős költői alkalmazkodás. «Ubi mille rotam volvere per annos», épen 1000 évet vesz fel a reinkarnációra, mert épen ennyire volt szüksége, hogy a római történelmet Augustus koráig bemutassa. De maga is szabódik a reinkarnáció gondolatától, amit az Aeneas ajkára adott kérdés ugyancsak bizonyít: azt higgyem, atyám, hogy ezek a felséges lelkek mind visszatérnek a napvilágra, lomha testekbe? Micsoda esztelen vágy ezeknél a szerencsétleneknél!

O Pater, anne aliquas ad coelum hinc ire putandum est
 Sublimes animas? Iterum ad tarda reverti
 Corpora? quae lucis miseris tam dira cupido?

Egyszóval a Vergiliusra való hivatkozás sem szerencsés a teozófusok részéről.

A teozófusok rokonai, a spiritiszták szégyenlik már a reinkarnáció tételét, melyet egyik főemberüknek, Allan-Kardecnek szelleme állítólag visszavont. Annán kevésbé érthető, hogy «a tisztultabb felfogást» hirdető «szellemtudomány», a teozófia és antropozófia nemcsak tanítja azt, hanem alaptanításának vallja. Talán észre sem veszi azokat a logikai és lélektani képtelenségeket, melyek a reinkarnáció elméletében vannak,

szemben a gyakorlati étellel. Ha ugyanis igaz volna a reinkarnáció, annyi ezer esztendő után, amennyit a teozófusok az embernek a földön való megjelenésétől számitanak, a világnak igen magas erkölcsi és szellemi tökéletességre kellett volna emelkednie. Azonban anélkül, hogy sötéten látnánk, anélkül, hogy a laudator acti temporis gyanujába keveredhetnénk, be kell vallanunk, hogy az erkölcsi érzés és állapot nagy sülyedést mutat és a nap-nap után feltűnő jelek szerint ez a sülyedés általános és növekvő nálunk is, másutt is. A szellemi téren is így van. A fejlődés, vívmányok, feltalálások világossága mellett különösen a teoretikus tudományok terén holtpontokat lát a figyelmes szemlélő, ami annak a jele, hogy génius igen gyéren találkozik, az emberek nagy-nagy átlaga ellenben kevés eszritvel, de sok és fájó ideggel születik és járja az élet szürke ösvényeit. Maguk a teozófusok is ezt vallják, különben nem várnák és nem ígéretnék a teozófia számára a megértőbb és műveltebb emberiséget. De hát, ha ez így van, akkor semmi sem igaz abból a tisztulási és tökéletesedési folyamatból, melyet a teozófia a reinkarnációkba helyez.

Továbbá, ha az, ami újratesztelésül, mondjuk: a lélek, örök és mindig ugyanaz, tudatával kell birnia előbbi élete eseményeinek, hibáinak és tévedéseinek; hogy tökéletesedjék, feltétlenül ismernie kellene újratesztelésének célját és előbbi életének tanulságait okulására kellene fordítania. Azonban, mint hallottuk, előbbi életükre az újrateszteltek nem emlékeznek; ha marad is valami emlékü, ez csak a már igen fejlődötteknél és csak bizonyos körülmények beálltával mutatkozik előttük és mindig csak külső dolgokra vonatkozik, sohasem az erkölcsi tökéletesedés eszközeire vagy az ezzel összefüggő dolgokra. Feltéve, de meg nem engedve, hogy van újratesztelés és pedig a nagyobb

és nagyobb tökéletesedés kedvéért és ismét csak feltevé, hogy ez a reinkarnáció bűnhődés is a lélekre előbbi életének hibáiért: ez a lélek most igazságtalanul szenved, mert olyan bűnökért és mulasztásokért bűnhődik, melyekről nincs tudomása, melyekről öntudata nem vádolja. Azonban amint nincs bűn megfontolás és akarás nélkül, épen oly kevésbé lehet kiengesztelő és érdemszerző bűnhődés a bűnnek ismerete és az elégtételadás öntudatos, alázatos akarata nélkül.

Csakhogy azt a nyelvet és gondolatsort, mely az egész embert erkölcsi alapra helyezi és beszél a lélek műveiről és a test ellenállásáról, az érzékek zabolatlanságáról, ösztönök és ingerekről és a lélek fegyelmező erejéről, önfegyelmezésről, aztán törvényről, kötelességről és felelősségről, bűnről és bűnhődésről, a teozófusok nem értik, az ő szótárukban e fogalmak vagy nincsenek ott, vagy el vannak torzítva. Azért eshetik meg például néhai Tóvölgyi Titusszal, ezzel a töröl metsett magyar teozófus és spiritisztával (Van-e másvilág 187. 1.), hogy hihetetlen viviszekciót végez az emberen és minden logika ellenére a lelket, «melynek érdeke a becsületesség és jószág és mely tehát egyedül várhat jutalmat», veti oda a reinkarnáció időtlen bűnhődésének, a rakoncátlankodó, az erkölcsi tökéletesedést akadályozó, testet pedig büntetlenül engedi oda a békés megsemmisülésnek. Valódi teozófus eszmemenet! Ezzel szemben azonban mennyire észszerű és vigasztaló a kereszténység tanítása! A lélek és test együtt éltek, együtt dolgoztak, egymást segítették, jóban-rosszban együvé tartoztak. Minő észszerű tehát, hogy jutalomban és büntetésben is egyenlőképpen részesüljenek. Ez a gondolat is egyike azoknak, melyek igazolják és vigasztalóvá teszik a feltámadás hitét. Itt mindenik megkapja a magáét: a megdicsőült lélek örömeiben osztozik feltámadott, megdicsőült teste,

egykori hűséges élettársa, az elkárhozott lélek sorsában pedig osztozik a test is, mely büntárs és bűneszköz volt. Ez az az isteni igazságosság, melyből az újratestesülés egy szemernyit sem akar juttatni a testből és lélekből álló embernek.

A teozófusok hasonlatai a természetből sem bizonyítanak semmit a reinkarnáció mellett. A kifejlődött tölgy sohasem fejlődik vissza makká, amelyből kelt, hogy újra fejlődést vegyen és ugyanazon tölgygé nője ki magát. Lehetetlen, hogy az embernek fizikai, szellemi és erkölcsi fejlődést nyert lelke minden előbbi tulajdonságát elveszítve, erőtlén és tudatlan gyermek testébe szálljon és újra fejlődjék. E folyamat teljes képtelenség már magában is és épen a teozófusok analógiájában, de mennyire annak mutatkozik, ha a teozófusok azon tanítására gondolunk, hogy a szellemnek joga van megválasztani azt az épen neki való emberpárt, amelytől születni, és azt a testet, amelyben megtestesülni kíván. Ha férfi volt előbb s ez nem tetszik neki, nőben testesülhet meg és viszont. Vegyük ehhez, hogy az újratestesülések alkalmával mindazon viszonyok, melyek az emberre akár közvetlen környezetében, akár a társadalom részéről nevelőleg hatnak, mindig változottak; ezek között a tökéletesebb szellemire fejlődés nem szükségképeni, az erkölcsi tökéletességre való fejlődés pedig egészen bizonytalan. A lélek tehát, mely tulajdonságaiban és erőinek felhasználásában a nem szerint is igazodik, és ettől, valamint az említett benyomásokból veszi fejlődésének alapirányát, nem lesz többé ugyanazon lélek, mely előbb volt, nem tartja meg egyediségét, nem fogja alkotni többé ugyanazon személyt. Teljesen megdől tehát a reinkarnáció és karma tanítása, mert más egyediség, más lélek, más személyiség egy másik helyett meg nem tisztulhat, nem tökéletesedhetik.

Ez a következtetésünk, amely szerint a reinkarnált lény, mint előbbi másától különböző létező, nem bűnhődhetik emennek bűneiért, nem tisztulhat, nem tökéletesedhetik, és illetőleg hasonlóképen a jövőt sem dolgozhatja ki magának, mert amely létezőben ismét inkarnálódik, az ismét csak más lesz és nem ő, a most élő, még világosabban mutatja a reinkarnáció tarthatatlanságát, mihelyt pontosan megtekintjük, ki és mi hát tulajdonképen az újraszületés alanya a teozófusok szerint. Ez a meggondolás egyúttal sok abszurdumot is mutat a teozófiában.

A reinkarnáció alanya a teozófusok szerint nem a halandó ember, ez a húsból-vérből való lény, az eszes állat, aki ha bűnt követ el, ha erényes, ha tisztul, ha tökéletesedik, ezt testében és lelkében a kettőnek közös erőivel gyakorolja. Nem. A reinkarnáció alanya szemben a személyiséggel «a megmaradó», amit majd lényegnek, majd a személyiség magvának, másutt egyediségnek vagy halhatatlannak vagy lényeginek és annak neveznek, ami a személyt mint ruhát viseli és amit Kant Ding an sichnek, Schopenhauer akaratnak, E. Hartmann öntudatlannak, az indus sívának nevez. Ha most meggondoljuk, hogy fent az emberről előadottak szerint az embernek leggyakorlatibb, tökéletesítő és tökéletesedő erejét, egyenesen lényegét a teozófia szerint a gondolkodásban kell látnunk; ha meggondoljuk másfelől, hogy a teozófia lényege szerint panteista és az embert isteni lényegűnek, az Istent pedig személytelennek tartja: világos a következtetés, hogy maga az isteni lényeg sem egyéb, mint lényesített gondolkodás, de világos az is, hogy nem lehet beszélni *személynek* újratestesüléséről, hanem csakis valami isteni vagy égi létezőnek új személyiségben való új jelentkezéséről. Nem igaz tehát, hogy az ember reinkarnálódik, nem igaz, hogy személy az, aki újrateste-

sül, hanem az egyetemes «lényegi» az, talán az egyetemes és abszolút gondolkodás formákat alkotó ereje az, ami az újratestesülést létrehozza és amiben a reinkarnáció létrejön, a mag, ami körül az újratestesülés erői jegedcesednek. De ez esetben csakugyan nem lehet szó emlékezésről, de nem lehet szó bűnhődésről, tökéletesedésről, tisztulásról sem: a személy, az ember t. i. minden reinkarnációban más és más. Nyíltan mondják is a reinkarnációnak teozófus hívei: az előcskult testet letette az ember és újszövésű más és más létezési alakot vett fel.

Talán annak a homálynak és bizonytalanságnak, mely Blavatskynál és másoknál a reinkarnáció elméletében mutatkozik, kell tulajdonítani azt a sajátos csökönyösséget is, mellyel a teozófusok a reinkarnáció idegen szavához ragaszkodnak, melyet magyarra újratestesülésnek fordítanak. Ez a szó megenged mindenféle magyarázatot, tehát jó a teozófus kombinációkra. A lélekvándorlás szavát ellenben visszavetik azon ürügy alatt, hogy ez a szó igen nyers kifejezés és az exoterikus (mindenkinél való, tehát nem titkos) buddhizmusnak szava, de a voltaképeni ok, amiért a lélekvándorlásnak, aztán az újraszületésnek vagy palingenezisnek szavát visszavetik, az, hogy bármelyikét használnák az érthetőbb szavak közül, kénytelenek volnának a panteizmust megtagadni és az emberi léleknek önálló egyediségét elfogadni, vagyis azt, hogy ez a lélek más mint az az egyedüllétező, hogy az ember nemcsak hulláma a kozmikus fejlődésnek, hanem önálló személyiség, aki ha reinkarnálnának, csakugyan tökéletesebbé válhatnék, jóvátehetne valamit, bűnhódhatnék, tisztulhatna. De mindez ellene mondana a fantasztikus felfogásnak és alapnak és a teozófiában uralkodó kozmikus fejlődés principiumának.

Még egy képtelenséget a teozófia tanításából!

A teozófusok azt mondják, ők nem szeretik használni az újjászületés, a palingenezis, a lélekvándorlás szavát, mert ezek a szavak bizonyos passzivitást jelentenek, holott a reinkarnálódó alany maga képezi ki különféle testeit, maga választja a szülőpárt, melytől származik, a nemet, melyben inkarnálódik. Fel kellene tenni tehát, hogy az az újratesztelő alany önállóan és az önállóság elengedhetetlen lényege szerint, szabadakaratral cselekszik. De nem így van. Szabadakaratról a teozófiában nem lehet szó. A teozófia kimondja, hogy minden létezőben szükségképen és épen olyan bizonyossággal be kell állania az isteni tökéletességnek, mint ahogyan másfelől a legkitünőbb szellem is a legalsóbb anyagból lépett elő. De ez esetben maga az erkölcsi élet, aztán a reinkarnáció, a tökéletesedés, a tisztulás mind szükségképeniségek, tehát kényszerűség alatt állanak. És ez esetben szó sem lehet az embernek szellemisége vagy személyiségéről.

Zavarba is jön a teozófus azonnal, ha a szabadakarat kérdését vetjük fel neki. Például arra a kérdésre: mi történik mégis, ha valamelyik lélek nem akar reinkarnálódni, nem akar tisztulni és tökéletesedni, — ezt felelik: ez igen ritka eset; «ha pedig a személyiség egyes egészen ritka és kivételes esetekben az egyediség önkénye szerint fejleszti ki magát, ha tehát a manasz (5.) helyett, hogy buddhiatmává (6., 7.) válnék, kamává (4.) vagy még alább alacsonyodik le, vagyis, ha az ember teljesen elmerül szenvedelmében és vágyaiban, akkor a lélek *megsemmisítettik*». Amely megsemmisítés feltéve, a lélek igazi szellemiségét, egyszerű állagiságát, de isteni lényűségét is a teozófia szempontjából is merő képtelenség.

Ez annyit jelent, hogy a teozófia, mint már fentebb is jeleztük, még alapvető irányát és tanítását, amelyre pedig a materialisták ellen esküszik, a lélek

szellemiségét, általában véve a szelleminek fogalmát sem képes kombinációinak zűrzavara és eszelősségei miatt megmenteni vagy épen föntartani.

V. A teozófia (antropozófia) forrásai.

Amit ebben a fejezetben és a következőkben előadok, az már a teozófiának és antropozófiának bírálata lesz. Az előbbi ismertető részben is igyekeztem az olvasónak rögtöni, kellő tájékoztatása kedvéért bíráló megjegyzésekkel kísérni a teozófiának egyes tételeit, a következőkben általános szempontok kerülnek tárgyalásra és ezekre a kérdésekre kap az olvasó választ: kellően megalapozott-e a teozófia rendszere és tanítása; hitelreméltók-e íróik, nyújt-e valami újat a teozófia, milyen viszonyban van a kelet nagy vallásaival és milyen viszonyban áll a kereszténységgel?

Legelső sorban a teozófia és antropozófia *forrásait, megismerési módszerét és eredményeit* tárgyalom.

Blavatsky és Besant, a régibb teozófiának képviselői a teozófiának két forrását jelölik meg: az egyik a tibeti dzyan-könyv, melyről fentebb már írtam, a másik a mahatmák vagy arhaták (mesterek, beavatottak) tanításai. A teozófia «secret doctrineját» (titkoston) Blavatsky állítása szerint a dzyan-könyvből vette. Ennek a könyvnek első lapján Blavatsky szerint csak egy fehér korong van fekete alapon. A második lapon oda van téve a korongba a középpont is, ez a teozófia értelmezésében a kezdődő elkülönzést, az élet kezdetét jelenti. Következik a kör vízszintes átmérővel s ez az isteni szeplőtelen anyatermészet jelképe. Majd ismét a kör következik, de most már egymáson merőlegesen álló két átmérővel; ez a világkezdet, az emberi élet kezdete. Ezután eltűnik a kör és csak a kereszt marad,

ami a bűnbeesést, vagyis inkább az anyagbaesést jelenti. Ezután már csak egy ötszög következik, a varázslás jelképe, és egy költemény, mely így kezdődik: «Az örök anya örökre változatlan ruhába öltözve ismét hét örökkévalóságon át szunnyadott». Folytatás: az örökkévaló anya az egyedüli öröktől való létező, ő a tér, az istenség, az el nem különzött világanyag stb.; szunnyadásának örökkévalósága 311,040,000.000 esztendő. Erre az alapra helyezkedik a régibb teozófia egész tanítása.

A «titkostannak» további kiépítését és az egész teozófikus rendszernek kidolgozását Blavatsky és Basant és velük a régibb teozófiának hívei a mahatmák külön munkájának tulajdonítják. Tibetben ugyanis, írják, vannak kiválasztott, magasabb rendű szellemek, jobban mondva szellemesített emberek: öregek, tapasztalatokban gazdagok, önfegyelmezettek és érzékeik felett teljes uralomra jutottak, akik a reinkarnációk állomásain át már teljesen eljutottak a tökéletességhez és jelen inkarnációjukat csak embertársaik üdve és tanítása végett vállalták magukra. Ezek a szellemesített emberek, mondják a teozófusok, asztrálestük útján az egész világon mindenkivel közlekedhetnek és közlekednek is annyira, hogy a teozófus-társaságok tagjait, de különösen vezetőit, bárhol legyenek is ezek, befolyásolják, Blavatskyhoz és másokhoz leveleket írtak, Blavatskynak könyveit ők diktálták, sőt részben írták. Franz Hartmann *Unter den Adepten* c. könyvében ezeknek a mahatmáknak fényképeit is bemutatja és tőlük leveleket közöl.

Ezek ellenében J. S. Speyer, leideni tanárnak *Die Indische Theosophie* (Leipzig, Haessel 1914.) c. művéből, amelynek megállapításai ellen a magyar Teozófia c. folyóirat 1915. 184—186. lapján semmi figyelemreméltó érvet felhozni nem tud, továbbá a Society for

Psychical Research a helyszínen végzett vizsgálódása kétszáz oldalas jelentéséből, a vizsgálódó társaság vezetőjének R. Hodgsonnak külön iratából meg kell állapítani a következőket:

1. Igen közönséges fogás Blavatskytól, hogy a fenti «kinyilatkoztatásokat» és a mahatmákat a távol, hozzáférhetlen Tibetbe helyezi. Ő maga ott sohasem járt; mikor *The secret doctrine* (1888.) és *Isis unveiled* (1877.) munkáit írta, akkor Tibet még teljesen el volt zárva a vizsgálódások elől. Itt a hiszékeny emberek közönséges becsapásáról van szó egy nagyokat mondó asszony részéről, aki lehet «ihletvelátó», de aki tény és kitalálás, valóság és álmodozás, történet és mese közt nem tud különbséget tenni.

2. Mikor Tibet fővárosába, Lhassába már a jelen század elején először érkeztek európaiak és a mahatmák után kérdezősködtek, azt a feleletet kapták, hogy ilyen lények nincsenek. Époly kevéssé tudtak Tibetben «titkos-tanról» és földalatti könyvtárakról.

3. A mahatma szó szanszkrit eredetű és nemeslelkűt jelent, de nem jelent semmi külön címet vagy állapotot vagy hivatalt, és Tibetben szanszkrit nyelven senki sem beszél. A mahatmáktól származó állítólagos leveleket nem szanszkrit nyelven, hanem angol nyelven írták, s ez az angol nyelv és írás Blavatskynak nyelvszokásait és helyesírását árulja el. E levelek és Blavatskynak könyvei, melyeket állítólag a mahatmák írtak vagy közvetlenül diktáltak, nem mutatnak semmit sem tibeti, sem indiai stílusból vagy gondolatmenetből.

4. Speyer Blavatskyt csalónak, a Society for Psych. Res. vizsgálata pedig «a legképzettebb és legérdekesebb csalónak mondja, akit csak felmutatott a történelem». Azért P. Zimmermann (*Stim. aus M.-Laach* 1917. II. 488.) méltán mondja a Society jelentésére: aki ezt a lebilincselő olvasmányt befejezte, a tibeti testvéreknek mind-

örökre búcsút mond. Az angol teozófusok óhajtják is, hogy mahatmákról többé ne beszéljenek. Adyarban azonban érthetőleg erősen tartják magukat a Blavatsky-féle mesékhez.

R. Hodgson magának Blavatskynak bizalmas leveleire alapítja jelentését; e levelek nyílt tanúságai Blavatsky csalásainak (l. Schlesinger: *Moderne Theosophie und altes Christentum*. Hamm, 1914. 307/43. k.). E leveleket Hodgson összeveti Blavatsky környezetének és volt segítőtársainak vallomásaival és a maga tapasztalataival és a következőket írja:

«A saját magam kutatásai, melyeket a mahatmák létezését és az állítólagos adeptusoknak (beavatottak) erőit illetőleg, valamint azon csodálatos történésekre vonatkozólag folytattam, melyek a teozófus társaság körében történtek, ezekre az eredményekre vezettek:

1. A titkos erőkkel való viszonyoknak főtanúi, úgymint Blavatsky asszony, Damodar úr, Mavalanka, Bhavani Shankas úr és Babajee D. Nath úr más dolgokban tudatosan olyan kijelentéseket tettek, amelyeknek valótlanságát tudniok kellett, minélfogva mostani állításuk ama viszonyoknak létezését nem bizonyíthatja.

2. Ezenfelül a kéziratok összehasonlítása (ami szakértők bevonásával történt) arra mutat, hogy Koot Hoomi Lal Sing és Morya mahatmák kitalált személyiségek; a legtöbb írást, mely állítólag ezektől a «személyiségektől» és névszerint K. H.-tól (Koot Hoomi Lal Singtől) származott, Blavatsky asszony maga írta elváltoztatott írással, néhány pedig a K. H.-iratokból Damodar úrnak munkája, aki a Blavatsky asszonytól produkált írást utánózta.

3. Az Indiában kutatásaim körébe jutott esetek közül egyetlen egyben sem volt a bizonyítékok anyaga olyan, hogy azt az esetet valódinak (tényleg megtörténtnek) lehetne tekinteni, mivel a tanúk legnagyobb-

részt sem a megfigyelésben, sem az emlékezésben nem mutattak semmiféle pontosságot, mivel továbbá a csalás megakadályozására nem fordítottak szükséges gondot; emellett egyes tanúk nagyon is tudatos túlhajtást és vétkes hamis előadást mutattak.

4. De nemcsak hogy a bizonyító anyag elégtelen volt arra, hogy az előadott csodák valóságát bizonyítsa, hanem a számtalan gyanús mellékkörülményen kívül, amelyeket részletes vizsgálódásaimban megfigyeltem, a bizonyító anyag, amelyet a «shrine» (szentély, oltár) építésére, elhelyezésére és berendezésére vonatkozólag, továbbá a «shrine»-től függetlenül történt mahatmaközléseket, valamint más különböző eseteket illetőleg, melyek közt vannak a The occult world-ban (Sinnettek egyik könyvében) említettek is, részben a magam szemével figyeltem meg, részben a tanúk nagyrésztől, teozófusoktól hallottam, elkerülhetetlenné teszi azt a következtetést, hogy a kérdéses történések csakugyan csaláson alapulnak».

Tehát mahatmák nincsenek, üzeneteik és «kinyilatkoztatásaik», valamint a velük összefüggésben felhozott «csodák» csalások. Már a források nem ténylegeségek, a kiindulás tudatosan hamis, — érdemelnek-e hát hitelt a teozófia és a teozófusok?

A teozófusok eljárása és megismerési módszerével szemben figyeljen a keresztény ember arra, milyen megismerésen és minő tényeken alapul az ő hite. «Sokféleképen szólván hajdan Isten az atyákhoz a próféták által, legutóbb Fia által szólott hozzánk». (Zsid. 1. 1. 2.) Krisztus az anyaszentegyházra bizta kinyilatkoztatását és az anyaszentegyházat a kinyilatkoztatott igazságnak tanítójává és őrévé tette és e feladatára csálhatatlanságot adott neki. (I. Tim. 6. 20. II. Tim. 1. 13. 14.) Ez a csálhatatlanság nem arra való, hogy az egyház új hitágazatokat állítson fel,

hanem, hogy a régi, áthagyományozott hitletéteményt őrizze és hiven előadja (I. schem. Conc. Vatic. de const. Eccl. c. 9., Trid. sess. V. de pecc. orig.). Az egyház e feladatában nem a helyes vizsgálódásnak és haladásnak korlátja az emberi kutatások mezőin, hanem erős és megdönthetetlen szikla a gondolatok és vélemények háborgásai közt. Azt is tudja a keresztény, pláne a katolikus ember, hogy az ő hite Istentől nyert és neki szabadon nyújtott kegyelem és ajándék, melyet azonban Isten mindenkinek megad, aki őszinte szívvel kéri és keresi ezt az ajándékot. Viszont a keresztény hit értelmes tény és szolgálat s az elfogulatlan értelemmel, az emberi tudás és érzés törvényeivel ellentétben sohasem lehet.

Szóval tudom, kinek és miért hiszek; nem emberi bölcseségnek, hanem Isten szavának hiszek. Sőt az evangelista igéje szerint a szeretetnek hiszek (I. Ján. 4. 16.); Isten szeretetének, aki kinyilatkoztatta magát; a szeretetnek, mely megváltotta a világot; a szeretetnek, melynek tényeivel telve vannak a századok, az egyház élete, templomaink, oltáraink; a szeretetnek, melyet lehet lenézni, meg nem látni, ócsárolni, de nem lehet detronizálni. Mint az öreg Thierry Ágoston mondta Gratrynek, a bölcselő oratoriánusnak: «...Történész vagyok. Voltaképen pedig egy fáradt racionalista, aki hosszú bolyongásom után szívesen vetem alá magam az egyház tekintélyének. Látom a tényeket, hogy egy isteni, látható tekintély kellett az emberiség életének kifejllesztésére. Ami a kereszténységen kívül áll, nem számít, ami a katolikus egyházon kívül áll, abban nincs tekintély. A katolikus egyház az a tekintély, melyet keresek, annak vetem magam alá és elfogadom krédóját».

Proudhon pedig, a kommunista vezér a forradalmakban és az egyházban levő igazságosságról írt nagy

munkájában szintén a tekintély előtt, a hit alapjai és a hit letéteményét őriző egyház előtt hajlik meg, mikor ezeket írja: «Az emberi intézményeket kormányzó törvények szerint az egyháznak ezerszer el kellett volna vesznie. Mi maradt neki mindabból, ami támogatta? Elvesztett mindent; még azt a nyomorult birodalmat, melyet egy fejedelelnő kegyelele adott neki egykoron, szent Péternek silány örökségét is elrabolták tőle... És lám az egyház minden támadásnak ellenáll; túlél valamennyi szakadást, valamennyi eretnekséget, valamennyi szétdarabolást; szent Lajosnak intézményeit épűgy, mint Descartesot, Luthert úgy, mint Voltaitret. Túlélte saját halhatatlanságait; megvoltak reformáló pápái jóval a reformáció előtt és most, hogy a reformáció már csak pusztá szó, a trienti zsinat háborítatlanul kormányozza az igazhitű világot. Amint a bölcsészetben és szabadságban néha előbbrehaladt egyházak bomladoznak, romjaikat felszedi és önmaga által és épen mozdulatlansága által teremti újjá. Csak liheg olykor küzdelmeiben, de ez a lihegés eddig kitartóbb volt, mint valamennyi impérium, melyet születni látott; erősebb, mint valamennyi intézmény, mely az egyházon kívül, őt utánozva létesült. Mi van itt, kérderi bosszankodva, ami máshol nincs? Kell lennie valamely principiumnak, mely minden támadásban felül maradt; principiumnak, mely a lelkiismeretek legmélyén gyökerezik s mely elég arra, hogy az egyházat fenntartsa, a meg hasonlós romjait hozzá visszavezesse, mely által hamvaiból is újjászületnék, mint a főnix, ha ugyan lehetséges volna, hogy ha ez a principium a szívekben szüntelenül él, az egyház, mely e principiumot képviseli, megszűnjék. Tudni akarjátok, kérderi tovább, az egyháznak ezt a teremtő és fenntartó principiumát? *Az egyház hisz Istenben.* Hisz benne jobban, mint bármely felekezet. Ő a legtisztább, a legszembeszökőbb nyilvá-

nulása az isteni lényeknek. Csak ő tudja imádni Istent. Márpedig, minthogy az embernek sem elméje, sem szíve nem tudott megszabadulni gondolatától azon Istennek, aki az egyházé, az egyház, hányatásai dacára is, ronthatatlan marad».

A teozófiában pedig előáll egy kalandor asszony, aki a művelt Európában és kereszténynek született, de akinek az a műveltség — elmaradottság, akinek a kereszténység Istene — semmi. Még csak nem is a keleti népek műveltségéhez folyamodik, nem is a keleti nagy vallások szent könyveire hivatkozik, hanem megnevez egy birodalmat, ahol nem járt, embereket, akiket nem látott, egy könyvet, amely nincs, jóértékű indus rupiákért médiumkodik s áldozatokat hajtat fel az általa konstruált tudomány és vallás tiszteletére és követésére s abból indul ki: nekem higgyetek, csak azért, mert én mondom, nekem higgyetek, mert én «ihletvelátó» vagyok, mert én a túlvilággal érintkezem. Kiderül azonban, hogy ez a nő csakugyan kalandor, aki tudatosan nem mond igazat, aki Adyarban nem misztikumot, hanem üzletet csinál; hogy «látnoknő», de a modern látnoknőknek minden tulajdonságával, álmodozó, a legnagyobb fokban autoszugesztív, minden megtévesztésre és csalásra hajlandó, ha nem rosszhiszemű, de beteglelkű, s egész tanításának, mellyel hasonló lelkűeket téveszt meg, egyedüli forrása — abnormis lelkülete.

Steinerről sem lehet sokkal jobb véleményt alkotni. Ha forrásai után kérdezősködünk, azt feleli, hogy ő függetlenül és önmagától jött rá «titkostenára» és tudományosan kidolgozott rendszere olyan, hogy azzal bátran foglalkozhatik minden tudományosság, sőt a tudománynak az ő antropológiájával kell is foglalkoznia. Azzal a túlzásával, hogy az ő rendszere és az ebből fakadó tudás minden eddigi tudományos rendszert és minden tudást felülmul, az előadottak után nem szük-

séges foglalkoznunk, de Steiner rendszerének tárgyilagos vizsgálatában nagyon is figyelemreméltó, hogy az indiai szállás elhagyásánál nemcsak hogy nem hagyta ott a régi teozófusok tanításait, hanem hogy ezekből sokat, a kellenél is többet hozott magával: a régi teozófia főbb tanításai Steiner antropozófiájában mind benne vannak, bár gyakran módosított alakban. Erről eddig is meggyőződhattunk.

Tehát az antropozófiának forrásai is a mahatmák? Nem. Steiner mondja ugyan, hogy «a nép és a magasabb hatalmak között a közvetítők ma a — beavatottak», hogy vannak isteni hirnökök és «ezeknek kinyilatkoztatásai beléjük hatolnak» az antropozófusokba, Steinernek azonban alaki forrása önmaga, Steiner dr., tárgyi forrása pedig az *akasha-krónika*. A földnek is van lelke, tanítja a teozófia, és kozmikus öntudata, egészíti ki Steiner, s a föld e kozmikus öntudatával beleírja a föld történeteit az éterbe. Ez az akasha-krónika.

Hasonló Steinernek ez a beállítása a Flammarionéhoz, aki harminc év előtt írta könyveit. Azt számítgatta s mondta el divatos modorban, mennyi idő kell ahhoz, hogy az éter közvetítésével a fény és hang terjedésének fizikai törvényei szerint a földi törtéensekről a Mars és más bolygók lakói tudomást vegyenek. Azonban, akik modernebb időben különösen a fényéter elméletét mindjobban kidolgozták, magát az éternek létezését is csak elméletnek tartják. Flammariont pedig mondott számításai révén egyáltalában nem tekintik tudós kutatónak, hanem csak divatos stílisztának. Steiner-nél az éter nem az, ami a fizikában, nem rendkívül finom és rugalmas, hipotézises anyag, mely az egész világtér és a testek molekulái közti térségeket betölti, hanem kozmikus, de mindenekfelett misztikus valami, nem közvetítője és fungense bizonyos hatásoknak, hanem szenvedő alanya, felvevője és megtartója. Lénye-

ges eltérés ez az éter-elmélettől és lényeges hajolás Steiner részéről a beteges miszticizmus és az abszurdumok felé.

Legmodernebb időben mások is és hatalmas apparátussal foglalkoztak az ember és földi világa történelmének és prehisztórikumának olvasásával. Olvasnak ott is, ahol nincs betű, nincs könyv, nincs vésett följegyzés, ahol nincsenek olyan pompejibeli kész világok, amelyekről csak le kell fűjni a hamut és jobban beszélnek a klasszikusoknál is. Például Ch. Lyell a föld életkorát a Niagara vizesésének és szakadékeinak valószínű korából, a jégkorszak befejezésének idejétől mérte és 45.000 évben állapította meg, melyet azonban az újabb kutatások lényegesen lesháztítottak. Még újabban C. E. Brooks, angol meteorológus 30.000 évre teszi a földnek eddigi életét s ezt a harmincezer esztendő történetét a klimatikus viszonyokból, Északamerika óriás fáinak évgyűrűiből, a Nilus deltájában az évenkénti áradáskor lerakódott iszaprétegekből, Svédország fokozatosan apadó tavainak vékony agyaglerakódásaiból, a tenger felszínének magasságbeli ingadozásából, stb., stb. olvasta le.

A számításoknak, melyeket az idézett tudósok tesznek, vannak alapjaik, kézzelfogható nyomaik, az éterbe írott földi történéseknek azonban nincsenek érveik. A természet szavatol magáért és bizonyít maga mellett, az emberi kigondolásokat azonban már a másnap eltörli: *Opinionum commenta delet dies, naturae autem iudicia confirmat.* (Cicero de nat. deor. II.) Épen újabban is kutatják a történelemelőtti emberek vallását és kézzelfogható bizonyítékait szolgáltatják annak, hogy a prehisztórikus ember is hitt a lélek halhatatlanságában, de sehol sincs semmi szó «a mi atlanti elődeinkről», akikről Steiner könyvet írt, megint csak az akasha-krónikában olvasottak alapján. És nem kell

gondolni, hogy az akasha-krónikából csak történelmi dolgokat olvashat a beavatott, hiszen Steiner nem történelmet, nem földtant, nem őslénytant tanít, hanem filozófiát és szellemtudományt. Akik, mint ő maga, az akasha-krónikában olvasni tudnak, azok «az időbeli és elmúló dolgoknak örök okáig tudnak jutni». Nagy dolog! Tehát minden helyes gondolkodás, minden helyes bölcselkedés is, a végső okok minden tudománya is attól függ, mennyire képes olvasni valaki az akasha-krónikában. Ez a krónika a forrása a lélek mindennemű érzékenységének is: aki azt a krónikát olvassa, az előtt Steiner szerint az elmúlt életek mint nyitott könyv fekszenek, mint megélések tűnnek fel, az ilyen egy másik lény érzéseinek egész világát fel tudja fogni egyetlen szellemi tekintettel. Valószínűleg maga Steiner, a filozófus is megretten Steinernek az antropozófusnak nagy mondásaitól és attól, hogy a hipotézises éterbe írott földi történések akasha-krónikája egyedüli forrása lehetne az antropozófiának, azért anonym forrásra is hivatkozik: «közléseim forrásait illetőleg ma még hallgatásra vagyok kötelezve». (Unsere atlantischen Vorfahren. Berlin, 1909. 60. 5. Geheimwissenschaft 112. Theosophie 73. 27. k.)

Igy azonban csak nagy és kizárólagos tekintéllyel bíró emberek beszélhetnek, nem a Steinernek. Nem látott, nem ismert forrásoknak nincs hitelük, az ingadozás, következtetlenség pedig porlasztja a tekintélyt. Steinernek hívei közt is vannak, akik mesteröket nem tartják «mindenben érdemesnek bizalmukra». De Steiner maga is alább adhatja előkelő gesztusait, azt a követelését, hogy higgyenek rendszerében és abban, amit tanít, ha egy kicsit visszatekint a saját múltjába. Azt a nézetét is jó volna revideálnia, hogy ő bátran bocsátja vizsgálat alá rendszerét és annak eredményeit, mert erre a vizsgálatra elég a természetes értelmesség és őszinte

igazságszeretet, amik őt is eljuttatták «a látásra». Gondoljon csak Steiner vissza arra az időre, mikor filozófus volt és nem antropozófus. Akkor a Magazin für Literatur-nak 1897-iki 35. számában egy cikkely jelent meg a teozófiáról, melyben ezeket olvassuk: «Tanácsolom mindenkinek, aki teozófussal jön össze, hogy rögtön teljesen hívőnek mutassa magát és próbáljon valamit hallani azokból a kinyilatkoztatásokból, melyeket a keleti bölcsességgel magát teleszívott teozófus «bensőjében» átél. Tulajdonképen semmit sem fog hallani, csak szólamokat, melyek keleti iratokból vannak kölcsönözve, de amelyekben tartalomnak semmi nyoma sincs. A belső átélések semmi egyebek, mint színészkedések. De a mód, ahogyan a teozófusok a legmagasabb ismeretekről beszélnek, amikkel különben nem bírnak, a misztikus hangulat, mellyel az általuk sem értett bölcsességet feltálatják, megtévesztőleg hat nem kevés kortársukra».

Ezeket Rudolf Steiner dr. írta. Vallomása dacára azonban nem sokkal utóbb felvétette magát Besant asszony iskolájába. Hogy ellenérzése és megsemmisítő nyilatkozata után mi vihette Steinert erre a lépésre, annyival kevésbé szükséges vizsgálunk, mert a mi vizsgálódásunk nem Steinert érinti, hanem a teozófia alapjait és forrásait, továbbá, mert az ember nézeteit változtathatja, Saulból Pál s a hívőből párttűtő lehet s a véleményváltoztatásnak mindig lehetnek legalább is egyénileg helytálló okai. De ezek dacára bizonyos, hogy amint ha 1897-ben a teozófia igaz volt volna, nem vált volna hamissá azért, mert Steiner támadta, úgy ma a teozófia, ha tévedés, nem válik igazsággá azért, mert Steiner védi.

Elismerem, hogy másfélezer év előtt, amikor Steiner valószínűleg mint nő előbbi inkarnációját élte, a kevésbé rendszeres tudományosság és alig fejlődött kutatás

idején még művelt ember is akadhatott volna, aki nem nézte volna az alapokat és forrásokat, melyeken valaki új rendszert épít, hanem hitt volna rendíthetetlenül, de ma igazán szellemi és lelki letörpültség kell ahhoz, hogy valaki komolyan vegye azt a «szellemtudományt», melynek forrásául egy könyvet mondanak be, mely nem létezett soha, embereket jelentenek be, akik nincsenek és egy krónikát neveznek meg, melynek nincs szerzője.

Végre is azonban Blavatsky, Besant, Steiner adeptusok; a teozófia értelme szerint, ha valaki egyáltalában, úgy ők bizonyára közvetlen összeköttetésben állnak a szellemvilággal, már eljutottak a dolgok végső és legfőbb okainak ismeretéhez, egyenesen szemlélik ezeket. Kérdés azonban, mit csináljon az átlagteozófus és reá nézve mik

a megismerés forrásai és alapjai?

Fontos kérdés, mert Steiner nem követel vak hitet, ellenkezőleg kéri rendszerének megvizsgálását. A régibb teozófia nem állít fel dogmaszerű igazságokat, hanem, hallottuk katekizmusából, csak utasításokat, és mindenkinek magának kell eljutni az igazság ismeretére. Tehát mi vezetí az embereket a teozófiai igazságok ismeretére?

A *szellemszem*, feleli Steiner. Más ez, kérdezzük, mint a fizikai szem, vagy az, amit lelki szemnek szokás mondani? *Más*, feleli Steiner és itt ellentétbe helyezkedik a régibb teozófiával. Ebben ugyanis, akár intellektuális, akár evolúciós irányát (71—73. ll.) tekintjük, külön érzékről vagy szervről a szellemiek megismerésére nincs szó. Az intellektuális irányzat a monizmusnak megismerési elméletén épül fel és azt tűzi ki célul, hogy az embert az Istennel való misztikus értelmi

egyesülés földi nirvánájába vezesse. Ez a pszichikus folyamat egyszerűen az érzékeken való uralkodást követeli, de nem kíván szellemszemet, azaz külön érzéket az egyesítő megismerésre. Nem kívánja ezt az evolúciós irányzat sem, sőt ez még inkább kizárja, mint az előbbi. Az evolúciós irányzatban a cél a túlvilági parinirvána, ennek ösvénye az önálló életet tagadó, az életet pesszimiztikusan értelmező felfogás, törvénye pedig a reinkarnáció és a karma. Tehát külön szervről a megismerésre a régibb teozófiában sincs szó, legfeljebb azt lehet megállapítani, hogy a régi teozófia mindkét irányzatában a vezető az értelmi tehetség, mely az intellektuális irányzatban mint misztikus szemlélődés, az evolúcióban mint az érzékfelettiek spekulációja nyilatkozik.

Hogy minél teljesebb képet nyerjen az olvasó különösen arra nézve, milyen hangulatba és minő keretekbe állítja be híveit a régibb teozófia, tegyük még a mondottakhoz, hogy a régibb teozófiában jellegzetes talán nem a természetimádás, de mindenesetre a természetnek túlzott tisztelete, de az intellektuális irányzat inkább a szellemit látja a természetben, a hallgató, változatlan élet fenségét, a szinte érzékelhető értelmiséget a világmindenségben, — az evolúciós irány pedig éppen ellenkezőleg a folytonos tevékenységet, az alakulást és fejlődést, a létnek folytonos diadalútját látja az univerzumban. — Mindkét irányzatban egyenlő és erős küzködés mutatkozik a tökéletességre. Az intellektuális irányzatban a szemlélődés mutatja ezt a küzködést s itt az üdvösség útja inkább vallásos jellegű, az evolúcióban az egyetemes és állagi megistenülés céljában mutatkozik e küzködés s itt az üdvösség útja inkább erkölcsi. — Végül a régibb teozófiában jellegzetes a földi lét kevésrebecsülése. De az intellektuális irányzatban ez nem több, mint a szemlélődéssel egybe-

kötött világkerülő hangulat, míg az evolúcióban az egyéni lét teljes és gyökeres negációját rejtí magában ez a pesszimizmus.

Térjünk vissza azonban Steinerhez. Az ő gondolata ez: sokan hisznek lélekben, szellemben, Istenben, sírontúli életben. De annak, aki megúnta azt az «ócska követelményt», hogy hinni kell és kell hinni, és emberi rendeltetését mégis el akarja érni, annak a «szellem-tudomány» biztosabb utat mutat a szellemvilágba, mint a hit. Ez az út a megismerés, tudás és látás. Ennek a szerve a szellemszem. A bölcsélet eddig azt tartotta, hogy az embernek öt érzéke az egyedüli kapu, melyen át a hangos és tarka világnak képei a léleknek várába bevonulnak és ott uruk és királyuk előtt: a szellem előtt mutatkoznak. A szellem e benyomásokból alkotja meg magának gondolkodása és következtetéseit által a maga világképét. De ez, mondja Steiner, nagy tévedés. A szellemtudósnak nincs szüksége az érzékekre, ő a szellemi világot közvetlenül ismeri meg épen úgy, mint ahogy az ember asztalt, széket lát a szobájában.

Látja pedig az ember a szellemi világot Steiner szerint szellemszemével. Ez a látónak az a különös szerve, mondja, mellyel a kozmikus történések és keletkezések csodáit észleli. Ez a szerv már itt az életben akkor kezd működni, mikor a szellemi úgy átdolgozta az ember részeinek alapnégyesét, hogy az ember már felsőbbrendű életet él a fizikai-lelki-asztrál élet mellett. E szem előtt most már nyitva áll a járulékok köde mögött a dolgok lényege és az antropozófiában az ezoterikus értelemben vett látás, vagyis a clairvoyance tulajdonképpen a lényeg megismerésének aktuusa. E megismerésnek szerve, a szellemszem előtt nincs fedve többé sem múlt, sem jövő; előtte állanak az ember múlt megtestesülései és ezeken túl minden egészen a létező léte kezdetéig és előre is azokra az utakra, melye-

ket még meg kell tennie egészen a tökéletességig. Vagyis a lény látja, fontolgatja, megállapítja magának a maga karmáját; mindent megismer ebben a szellem-szemmel felruházott állapotában, amit a még be nem avatott, szellemszemét ki nem képezett lény csak a reinkarnációk közötti időkben a szellemvilágban ismerhet meg. Ez a szellemszem tehát mintegy ellenőrzése az ember saját vándorútjának, egyúttal pedig erkölcsi mérték a tökéletesedésre, miután az ember látja, miye hiányzik még a végső tökéletességet adó utolsó reinkarnációig.

Ez a látás Steiner szerint nem hit, hanem tudás és a jövő vallásának ezen a látáson kell alapulnia, mely mindennél szélesebb tekintetet és ismeretet nyújt. Az antropológus tudás különbözik a spiritizmusétól is. A spiritizmus közvetítőket (médiüm) használ a szellemvilág megnyilatkozásainak elfogadására, az antropológus látó ellenben maga lát, neki közvetítőkre nincs szüksége. Steiner szerint elhibázott dolog is közvetítőket használni a szellemvilággal való érintkezésre, mert a közvetítők asztráteste rendszeren nem eléggé fejlődött a szellemekkel való közlekedésre; sőt nem is szabad médiümokra bízni ezt az érintkezést, hiszen az emberbe beleteremtett megismerő szerv az asztrálestnek gondozása mellett úgyis okvetlenül eljut erre a látásra és tudásra.

Amit a szellemszem lát, Steiner szerint elriasztó is, de megnyerő is a látóra. A múlt, az alacsony és kevésbé tökéletes múlt úgy jelenik meg előtte, mint ijesztő alak, a tökéletesebb jövő pedig mint ragyogó fényjelenség. Úgy érzi magát eközben a látó, mint «a megoperált vakonszületett», akinek szemét most nyitották meg, és olyan félelmes neki ez a nézés és látás, hogy esztét vesztené, ha nem volna valakije, aki mint mestere áll mellette. Ez a mester aztán épen úgy,

mint ahogy a brahmanizmusban látjuk a mester és tanítvány viszonyának elméletét és gyakorlatát, megóvja az embert a rajongás vagy fantasztaság veszedelmétől. Ha ugyan megóvja, mert az elmondottak nagyon is alkalmasak arra, hogy fantasztákat neveljenek. Különösen, ha meggondoljuk, hogy a látó kifejlődött szellem szem mellett Steiner szerint most már mindig *lát*; lát ébrenlétében és alvásában, álomképeiben és ébrenlevő figyelme «összpontosításában» (koncentráció) és lát végül ébrenlétének azzal a tekintetével is, melyet tudatalattinak vagy hiperesztetikus tudatnak mondanak.

Az ilyen látó Steiner szerint az igazi antropozófus, a beavatott, sőt «a jövő embere», aki egyszerre három világban él és lát: a fizikaiban, az asztrál és isteni világban. Ezt az ezoterikus látást Steiner nemcsak melléállítja az exakt tudományos kutatás elve mellé, mint ezzel egyenrangút, de követeli is ennek elismerését a tapasztalati tudományoktól.

Steiner a legújabb hírek szerint is egyre-másra alapítja kutató és kísérleti intézeteit. Már tudjuk, hogy legalább látszólag elveti a «keleti bölcseséget» és nyugatiasítani akarja a maga rendszerét; ebben lebecsüli a titkos tant és a «szellemtudományt» helyezi előtérbe, nem is annyira a világot akarja megfesteni és magyarázni, mint inkább az ember látását akarja a világ szemléletére odanyújtani és kiképezni. Ezért van intézetekre, sőt még inkább iskolákra szüksége, amelyek felébresszék «a szemlélődő öntudatot». Ezekben az intézetekben folyik

az ezoterikus iskolázás.

Ennek célja a most ismertetett látás, illetőleg ennek a látó erőnek kialakítása; az iskolázás anyaga különböző gyakorlatokból áll és nem egyéb, mint tervszerű lelki (és fizikai) dresszúra, melyet Niebergall (i. h.

14. l.) a jezsuiták exerciciumaihoz hasonlít, de igen helytelenül.

Steiner minden antropozófikus munkájában foglalkozik ennek az iskolázásnak kérdésével, de Theosophie-jában bőven beszél arról, «Wie erlangt man Erkenntnis der höheren Welten 1914» c. könyve pedig egészen erről az iskolázásról szól. Összevetve a különböző könyveket, nem csekély ellentéteket találunk magának Steinernek nézeteiben és előírásaiban is, de az bizonyosnak látszik, hogy a tanulónak csak több (7) fokozaton átmenve lehet és kell a szellemszem birtokába jutnia. Szemléljük meg az ezoterikus iskolázást e fokozatok rendjében.

1. Az iskolázás feltétele *sajátos alaphangulat* a tanítvány pszichéjében. Ezt devocionális hangulatnak vagy devociónak hívják. A tanítványnak «a féltő tisztelet ösvényére kell lépnie és rá kell nevelnie magát a keresendő igazság iránt való tiszteletre. Ha keressük az igazságot, magától előáll a látás. A dolgokra ráfüggedt akaratból erő lesz arra, hogy szemléljük, ami különben okkult maradna». Amint aztán a tanítványban csirázni kezd az ismeret, ez nemcsak lelki, de fizikai (szervi) átváltozást is idéz elő, melyet a tanító észrevesz az aurájában mutatkozó bizonyos színvegyületek alakjában.

2. Ezzel a devocióval történik az *előkészület* a beavatásra. Az előkészület «a szellemi érzékek» kifejtésében áll, ami az érzés és gondolati világ gondozása által történik és két fontos dolgot követel: az egyén összpontosítását (koncentráció) önmagára és az erkölcsi alapíránynak megőrzését. A tanuló egész figyelmével ráfügged a sarjadó, bokrétába szökő, majd meg hervadó és elhaló virág elgondolására. Ebből az elmerülésből érzelmi megélés sarjad ki, sőt hangzik ki, amelynek az a hatása, hogy a látó tehetség megnyílik, látni

fog a tanuló vonalakat, színeket, alakokat. A további haladás az, hogy a fizikai testek asztrállényegét és állapotát is látja, majd később a nemfizikai dolgok lényegét is érzékileg szemlélni fogja és lassankint már tájékozódást nyer «a magasabb szférákban», ahol feltárulnak előtte a szellemi világok összefüggései. A fülnek is megvan itt a maga munkája. Koncentrálja csak magát a tanuló hangokra is, de ne a hangokért magukért, hanem hogy e hangok útján annak a lénynek belső megismerésére jusson, amelytől a hang származik. Ha ebbe belegyakorlódik, zengeni fog neki a némaság is, a nagy természet is, sőt zengeni fognak neki a nemfizikai világok is.

A koncentráció a különböző alanyokban különböző mérvű és különböző erőfeszítést kíván az alany hajlamai és tehetségei szerint s azért erre nézve nem lehet általános szabályokat és nyomtatott betűben adni, ezt csak egyik egyén (a tanító) szabhatja ki a másinak. Seiling (Die antrop. Bewegung und ihr Prophet 1918.) így adja e koncentrációk kereteit:

«Magamat egészen összpontosítanom kell a homlokomra s ezt a központot össze kell kötnöm a világanyával.

Magamat egészen koncentrálnom kell a szívemre s ezt a központot össze kell kötnöm a földatyával.

Magamat egészen összpontosítanom kell a két kezemre: balkezemet össze kell kötnöm Krisztussal, jobbkezemet össze kell kötnöm Luciferrel».

Naponként hosszabb koncentrációt kell gyakorolni, de szükség esetén elég napi öt perc is e gyakorlatra, ez már meghozza a magasabbrendű embernek öntudatát, az érzékenfelüli észrevevő képességet és a látásnak azt az erejét, mely lényeges és nem lényeges dolgok közt különböztetni tud.

Az egész iskolázásban a személyiségnek ez a gon-

dozása a legfőbb dolog és legfőbb cél. E célra szolgál az erkölcsi alapirány megőrzése is. Nem szabad boszankodni, ha a kívánt látás nem áll be hamar, nem szabad türelmetlenkedni és nem szabad azt hazudni, hogy már lát a tanuló, mikor a látásból még semmi sincs. Hazug emberek sohasem nyernek betekintést a felsőbb világba. Továbbá benső életet kell élni: a buzgalmat kell a tanulónak fejleszteni magában és nem szabad gyorsan itélnie sem emberekről, sem véleményekről; ha más beszél, hallgatni kell, még ha az ember szellemileg magasabbnak érzi is magát a szólónál. Hála a tanító iránt, önuralom és bátorság, állhatatosság, józanság és türelem vannak a tanulónak lelkére kötve. Az erkölcsi irány azt is magában foglalja, hogy ne magáért keresse a tanuló a megismerést, hanem azért, hogy «az ember-nemesítés és világfejlődés munkájában hasznos működést tudjon teljesíteni, mert csak az az idea teremtened életerőket, mely ideállá válik».

Az erkölcsi idealizmusnak itt adott mértékét bizonyára nagyra kell becsülnünk az ideálokban annyira leszegényedett korunkban. De Steinernél tönkremegy az értéke ennek az idealizmusnak, mert a személyiségnek gondozása nála nem úgy jelenik meg, mint cél, hanem mint eszköz egy másik célra: életerők szerzésére, a fizikain felül álló, asztrál észrevevő tehetség alakítására. Végre is azonban a beigért életerők és ez az asztrál észrevevő tehetség fizikai és érzéki dolgok és bármily magasra is emeljük azokat, megmaradnak érzékieknek és fizikaiaknak.

3. Az előkészület után a *megvilágosítás* következik, mely az asztrál-mentális képesség továbbfejlődésének folyamán a teljes «szellemi világosságot» gyujtja ki a tanulóban. Erre a célra a legfontosabb gyakorlat az öntudat összpontosítása egy körre vagy kristályra, növényre vagy állatra. Eközben azt fogja tapasztalni a

szemlélő, hogy a kőből valami kék vagy kékvörös, az az állatból vörös vagy vörössárga, a növényből világos rózsaszínbe átmenő zöld szín áramlik elő. Ha gyakorlás után a szemlélő jól tudja majd nézni a szerves és nemszerves világok lényegét, részben csodás, részben rettenetes színvilágot fog látni, melyben a szellemvilágok lényei nyilatkoztatják ki magukat.

Steiner nem akarja, hogy e színeket ugyanazonosaknak tartsuk a színekép (spectrum) színeivel. Szerinte a látó nem kéket, vöröset, hanem valami mást, le nem írhatót «lát», ami azonban körülbelül ugyanazon érzelmi folyamatot kelti benne, mint a kéknek és vörösnek a látása. Steiner itt világosan az ezoterikusnak naivitását használja ki, akinek a látott dolog egyszerre a legsajátosabban érzékelhető és a legsajátosabb érzékfeletti. *Lát* t. i. egy színes képet és ez a kép a kőnek, embernek, szellemnek a lényege. Érzéki, amit lát, érzéki maga a látó szerv is, de a dolog lényege *másként* érzéki s ezt az észrebevételt az produkálja, hogy a látó a megismerési folyamatból alanyi érzéseit kikapcsolja. Steiner tehát megengedi a tiszta valóságok megismerését, de tisztán érzéki alakban.

4. Következnek a *próbák*. Mert aki meg van világosítva, az ugyan már érett a *beavatásra* s ezt a tanító a maga aurájában is megérzi, de a tanulónak a beavatás előtt még különböző próbákat kell kiállania.

Három próbája van az antropológikus látásnak. A *tűzpróbában* a látó előtt «mint valami elégesi folyamat által» eltűnnek a dolgok fátylai, vagyis már kezdé észlelni a dolgok színvilágát. Azt, aki kiállja ezt a próbát, a tanító bevezeti az asztrál színek, alakok, hangok okkult írásrendszerébe, hogy ezáltal rögzíteni tudja magának a tapasztaltakat és az életkötelmeket e felsőbbrendű világok álláspontjáról tekintse. — A *vízpróbában* az ember megszokja a szabad és biztos mozgást

az érzékfelettiekben is, ahol t. i. nincs szilárd talaj és tárgy, amelybe fogózzék, mint ahogy a vízben nincs. — A *levegőpróbában* teljesen magára marad a beavatandó és be kell várnia felsőbbrendű lények kinyilatkoztatását, akiknek aztán tüstént és szívesen kell engedelmeskedni.

A próbák után a beavatandó belép «a magasabb tudás templomába» s ez a teljes beavatottság. Kívülállók úgy fogják fel ezt a beavatást, mint valami titoktartási esküt mindarra, amit a beavatott észlel, de az antropológia beavatottjai szerint ez nem fedi a valóságot, mert a belépés a magasabb tudás templomába nem egyéb, mint a látónak bevezetése az emberiség munkájába és a beavatás a felelősségérzetbe a maga és a mások életéért. Erre következik «a feledés itala»: az ezoterikusnak ki kell vetnie lelkéből minden zavaró emléket; és «az emlékezés itala»: az ezoterikusnak mindazt állandóan és jól szeme előtt kell tartania, ami észlelete van a szellemvilágból.

5. A beavatottság *eredményei* az asztrál- és étertestnek átalakulása és kifejlődésében mutatkoznak. Az *asztrálest* Steinerék szerint finom burkolata az emberi testnek, mely az embert a fejtől egészen a test közepéig takarja. Ebben az asztrálestben a főszerveken: a szemek közt, a gégen, a szív táján, a gyomorszájánál és az altestben központok, csomók keletkeznek, melyeket alakjuk után *chakráknak*, *kereknek* vagy *lótuszvirágoknak* neveznek. A be nem avatottnak asztrálestje sötétszínű és mozdulatlan; a beavatottaké ellenben mindinkább világosodik és forgó mozgásba jön. Ez a jele annak, hogy a természetfeletti funkciók megkezdődtek. E lótusszervek vagy lótuszvirágok különböző számmal vannak elosztva: a szemöldök közt kettő van, a gége táján 16, másutt 12, ismét másutt 10, 8, 6, és mindenik vagy esetleg minden kettő együtt külön szellemi

tehetséget vagy funkciót jelöl a szellemi élet számára. Így a kétlevelű a fensőbb világban való újjászületést és a felsőbbrendű szellemi lényekkel való összeköttetést, a hatlevelű a szellemi öntudat erejét jelenti az embernek vezetésében, míg a tízlevelűnek az a jelentése, hogy az ezoterikus a zavaró érzéki behatásokat könnyen tudja magától eltávolítani. Ezzel összefüggésben a 12-levelű a gondolatok és cselekedetek ellenőrzését, az önnevelést és kitartást, az egykedvűséget, türelmet és elfogulatlanságot jelzi. A gége tájékának 16-levelű lótusza részben azt jelenti, hogy a tanuló a beszéd, az elhatározások, a saját bensejébe való tekintés stb. céljára önállólag tudja odaadni szellemi tehetségeinek egy-egy részét, részben pedig magukat e cselekvéseket jelzi. Most már nem is annyira tisztán szellemiekkel dolgozik többé, hanem a szellemieket képekben «látja» és érzi. Így a boszúálló gondolatok mint nyilak, a jó-akarát mint nyíló virág esnek «látása» és érzékelése körébe.

Az asztráلتest kifejlődésével és átalakulásával lépést tart az *étertest* fejlődése is. Az *étertest* antropológus felfogás szerint nagyságra nézve megfelel a fizikai test nagyságának s amikor már működik, színe a nyíló őszibarack virágának színéhez hasonló. Az *étertest* apró részei állandó mozgásban és kiáramlásokban állnak és e mozgásokból lassankint központok keletkeznek. Tulajdonképpen csak egy központ van, mely azonban vándorol: az agyból, ahol keletkezett, a gége tájékára, innen a szívhez, ahol végleg elhelyezkedik, a legkülönbözőbb színekben ragyog és áramlásait a lótuszvirágok felé küldi. Nagyon vigyáznia kell azonban az ezoterikusnak, hogy e központ fejlődése és vándorlása szabályszerűen történjék, a mondott rendben. Mert ha szabálytalanul történik, pl. ha mindjárt a szívnél keletkezik, az ezoterikus nem látóvá válik, hanem fantasz-

tává és rajongóvá. (Geheimw. 365. k. l.) Vajjon Steiner-nél és híveinél miként történt e fejlődés?

6. Az állandósított gyakorlatok, folytonos összpontosítások és szemlélődések már életelvvé váltak s az ezoterikusnak a fizikai lét fölöslegességét szuggerálják. Így áll elő *a testtől való függetlenségnek* érzése és valósága. Mindinkább úgy tetszik az ezoterikusnak, mintha a szavak és hangok, melyeket hall, a mindenmű érzékelés tényei, az új ismeretek, melyeket az antropológia következetesen «talányok megfejtésének» mond, nem az érzékek útján és közvetítésével jönnének tudomására, hanem a szellemi felsőbb világból ömlenének eléje. Ez világos átevezés a médiumizmusra, vagyis a szomnambul állapot elvi és gyakorlati tanítására és annak elfogadására, hogy a médiumság és szomnambul állapot rendes állapota a tökéletességre jutott embernek. Ha még azt is meggondoljuk, hogy Steiner «a szellemi megismeréseknek még magasabb részeivel» is biztatja híveit, «melyeket azonban még hosszú időre titokban kell tartani», megszűnik az egész rendszernek tudományos jellege is, komolysága is és az olvasónak lehetetlen meg nem állapítania, hogy amint az antropológia kiindulása, egész rendszere ellenkezésben áll az értelmesség, a tapasztalás, az emberi okoskodás megállapításaival, úgy az antropológiában nem is lehet már szó tudományról, hanem csak «titkos tanról», s hogy ebből a rendszerből hiányzik nemcsak a megállapodottság, de az elfogadhatóság legkisebb indoka is, és hogy a fennen hirdetett «szellemtudomány», ha talán jó céllal indul is, fantasztaságra vezet.

Ennek igazolásául még felhozom azt, amit Steinerék az áloméletről tanítanak. Az ezoterikus álomélete szerintük egészen új és rendszeres életműködés: az álmodó csak emlékezik, az ébrenlevő pedig álmait mint valóságokat őrzi és tetszése szerint felidézi. Még

az álomnál is jobb azonban az álom nélküli alvás, mert ebben «lát» és hall igazán a szellem, mert itt merülhet legjobban magába, a maga szférájába.

Egy másik, hihetetlenül naiv tanítása az antropozófiának a ma sokat hajtogatott «személyiségihasadásról» vagy «öntudathasadásról» szól. Ez az antropozófia szerint azáltal keletkezik, hogy — bámuljuk meg a nagy problémának ezt az oly könnyű megfejtését — a felsőbb én mint «a szellemvilág vándora» helyről-helyre jár, magának «hajlékokat épít» míg az alsóbb én a maga irányait követi. Jó lesz azonban mindenkinek őrizkedni ezektől a hasadásoktól, mert ezek az agy szétesésére vezetnek. Mivel ezek a hasadások az ezoterikusok rendes állapotai, tényleg minden ezoterikusnak szét van esve az agya három önálló agyra: a gondolkodó, érző és akaró agyra, melyeket csak az öntudat tarthat össze. Ha ez az öntudat gyengül, az agyak közt lazul az összeköttetés és ilyenkor az történik, hogy egyik agynak működése megnő a másik agy működésének rovására. Ez az állapot aztán az emberi monstroomokat teremti meg, amilyen például az Übermensch, a Nietzsche-féle erőszakos ember, vagy az elasszonyosodott érzelmek embere, vagy a Seneca által korholt tudós ember, aki szeretet nélkül van.

7. Szétesett agy mellett már semmi sem mutatkozhatik képtelenségnek, amit az antropozófia a tökéletesség útján mint végső fokot még elének állít. Ez a végső fok a találkozás «a küszöb örével», a kisebb és nagyobb. Hogy t. i. az ezoterikus végleg vagy legalább hosszú időre elfoglalja helyét a szellemvilágban, át kell lépnie ennek küszöbét. Ezt a küszöböt két ör védi: a kisebb s ez a karma, s a nagyobb, ez a halál. Ne tessék ezt a tanítást sem tudományosságnak nézni, de még csak valami keleti bölcseségnek sem.

Ez itt semmi egyéb, mint régi mitológiai alakoknak s a néphitnek átcsempészése a «szellemtudományba». Nemezis és Ate istennőknek, a boszúállás és büntetés hatalmának, az Erinnysek és Eumenidáknak, a szigorú és kiabálós Charonnak (Aeneis VI. 389.), az ugató háromtorkú Cerberusnak (u. o. 417.), az alvilág vestibuluma szörnyeinek (u. o. 285.), a néphit «csontemberének», «a nagy kaszásnak» alakjai vannak itt tárgyasítva.

Az antropozófikus elmélet különben e találkozásra nézve ez. Ha az asztrál- és étertest közötti összeköttetés lazulni kezd, egyszerre csak egy rémmel találja magát szemben az ezoterikus. Ez a rém — a karma, azaz «az asztrállény, amely testet alkotott magának a te nemes és gonosz dolgaidból», az elmúlt életnek eredménye, amelyet lehet ugyan, de fölösleges, sőt veszedelmes is «fekete bűbájossággal», füstölőszerrel felidézni. Tehát dacára az olyan büszkén emlegetett érzéklelettségnek, ez a rém, a vele összekötött jelenségek mégsem tagadják meg érzéki természetüket és erősebben hajlítják az antropozófiát a materializációkban dolgozó spiritizmus és a kísérteteket ismerő okkultizmus felé, mint ezt az antropozófia maga is kívánná. A küszöb kisebb örének vagy rémének megjelenése gyakori is lehet és nagyon életbevágó dolog; ez még nem a halál, hanem csak az életteljesítmények szemügyrevétele a fölfelé való fejlődésnek javáért. — Ha aztán a fizikai testben is beáll a bomlás, a «küszöb öre» ismét megjelenik, de most a nagyobb ör; úgy jelenik meg, mint fényes alak, az emberi létezőnek asztrálalakja. Most az ezoterikus választhat: vagy aratást csinál és örökre belép a parinirvánába, vagy még egyszer, de utóljára az újramegtetesülést választja a testvérek javára, az emberiség megváltási munkájára s így a legnagyobb szellemek közé lép.

Mindez azonban, ha a teozófusok kombinációi nélkül, józanul és a tapasztalás szerint tárgyilagosan tekintjük, semmi egyéb, mint életteltjesítményeinknek fontolgatása, amelyre nemcsak az ezoterikus képes, hanem minden ember is, és amelyet a legtöbb ember gyakorol is önkénytesen vagy kelletlenül. A lelkiismeret vizsgálata, öntudatunknak rendbentartása, az erkölcsi élet elért plusának és mutatkozó minusainak fontolgatása alapján véve nem természetfeletti, nem vallásos feladat, hanem egyszerűen emberi kötelesség és az ember nagyrafejlődésének nélkülözhetetlen eszköze. A küszöb nagyobb öréről szóló mese pedig a valóságban nem más, mint az étellel betelt, a világról már lemondott embernek készsége az élet zsoldjának, a halálnak lerovására. Nem érzékfeletti látások ezek, hanem a józan elmének gondolatai valóságok felett, melyeket azonban az antropozófia mitológikus és babonás nézetekkel átszöve talál fel a misztikumot hajszoló fantasztáknak. Káros és kárbaveszett fáradság, nemcsak a ténybeliségnek, de a valószínűségnek és hihetőségnek is teljes hijával van; megcsalhatja a tudatlanokat, de a józanoknak nevetséges: *notis est derisui*.

Abból, amit az antropozófia a szellemszemről, az ezoterikus látásról, az ezoterikus iskolázásról és ennek fokozatairól tanít, van-e valami

bizonyítva és bizonyítható-e?

Miután a teozófia és antropozófia tárgyi forrásai mit sem érnek, mert vagy nemlétező dolgok, vagy nem hitelreméltók, legalább az alanyi forrásoknak kellene minden tekintetben kifogástalanoknak lenniök. Bizonyítva van-e tehát és bizonyítható-e a «szellemszemnek» mint külön szervnek létezése, az antropozófiái «látás» maga, az «egyéni megélések» ténylegessége?

Ha «szellemtudományról» van szó, ez a bizonyítás elengedhetlen.

Azonban az antropozófiában semmi sincs bizonyítva. Sőt magának az antropozófiának szempontjából e bizonyítás nem is szükséges. Elegendő Steinernek vagy Hartmannak, Müllernek vagy Schulzénak tekintélye és az egyén alanyi megéléseinek súlya. Ez azonban mind nem elegendő.

Ami Steinernek és társainak tekintélyét illeti, ez egészen eltörpül, ha könyveiket olvassuk. Zimmermann logikus észjárásra egészen élvezhetetlennek mondja Steiner írásait, melyek nem egyebek, mint állítások indokolás nélkül, szóáradat tartalom nélkül. Itt-ott cseng az igazság ez írásokban, de ezt az igazságot már máshonnan és igazi tekintélytől régen tudjuk. Olykor megtevéstően finom a tárgyalás, különösen az erkölcsi vonatkozásokban, de mint épen az imént láttuk, épen az erkölcsi részek mutatják, mennyire káros és veszedelmes játék az Istennek és az emberi józan öntudatnak aranymagvait a hamis gnózis és hamis miszticizmus kombinációi közé helyezni s az emberi nagyratörekvést fantasztasággá törpíteni.

Steinernek és társainak tekintélye ott romlik le, ahol maguk mit sem bizonyítanak, de sőt nem is vizsgálhatnak semmit, ellenben követelik, hogy az antropozófiát fogadja el a tudomány az exakt kutatás elve és ennek eredményei mellett mint ezekkel egyenlő rangú elvet és eredményt, de ő, ez a tudomány vizsgálódjék, ő, ez a tudomány demonstráljon, ő, ez a tudomány bizonyítsa, hogy Steineréknek igazuk van. A tudományra azonban ez a feladat nem megfizető és a tudományosság a bizonyításnak és kezességnek szerepét az antropozófiáért nem vállalja. A tudománynak az olyan kitalálások vizsgálatára és bizonyítására, amilyenek az ember hétfelé tagoltsága, a reinkarnációk végtelen

sora, a karma, a lótusz-csomók és étertestti központok, az agy szétesése, nincs komoly törekvése és nincs ideje. Hiába hirdetik a teozófusok és Steiner antropozófusai olyan nagy garral, hogy az exakt tudósok: W. Crookes, Flammarion, H. Driesch, sőt a «biologikailag iskolázott agyú Maeterlinck» (ezt a jelzőt aligha köszöni meg Maeterlinck) már az okkultisták táborába szegődtek. Ezek az urak foglalkoznak a távolbalátás, a sugalmazás, pláne a hipnózis kérdéseivel, amelyeknél tényeket vagy legalább tényeknek állított történéseket visznek eléjük, de nem gyanúsíthatók meg azzal, hogy az orvos- és természettudomány és a józan bölcselkedés alaptételeibe ütköző antropozófus kombinációkat veszik vizsgálat alá. Ezek a kombinációk még hipotéziseknek sem jók.

Steiner azt hiszi, hogy mikor 1919. aug. 9-én Häckelt elhantolták, ő is és antropozófiája is segítettek nem annyira Häckel elhantolásában, akiről különben régebben könyvet írt Steiner, mint a monizmusnak és materializmusnak eltemetésében. Ez csak látszólag igaz, különben pedig tévedés és óriási autoszugesztio. Mert Steinerről nem bizonyítható be, hogy nem monista, és dacára annak, hogy önvallomásai szerint «szellem-tudós», hogy érzékfeletti «látást» és tudást hirdet, meg kell állapítani, hogy nála az érzékfeletti, a lelki sohasem jelent teljesen szellemi. Mások tépdesték meg már Steiner előtt Häckelnek materialista lobogóját és a materializmus letörésében a teozófia és az antropozófia kisjelentőségű mozgalom.

Az egyéni megéléseknek, az antropozófikus «látásnak» sincs semmi tárgyi bizonyító erejük. A legtöbb ember, még abban az esetben is, ha Steinernek híven kritikátlanul áll bele a «látás» iskolájába, képtelen érzékei kapuit úgy lezárni, hogy csak «szellemi és lelki vonalakat és alakokat», csak «szellemi színeket» lásson,

képtelen szemét olyan tágra nyitni, hogy pl. a szellemvilágban az oroszlánnak fogalmát és lényegét olyan világosan lássa, mint ahogy érzéki szeme látja azt a sivatagban vagy az állatkertben. Az emberek közül azonban néhányan «látni kezdenek», mert Steiner állítását már bizonyítéknak vették, de ez esetben minden «ihletvelátónak» hinni kellene, akár valódi a látása, akár tettetés és csalás. Ha minden látóval megegyeznénk abban, mondja Dessoir: *Vom Jenseits der Seele* 317., hogy az ő rendkívül erős meggyőződésük csakugyan érv az igazság mellett, ezt az elismerést a paranoikustól (elmeháborodott) sem tagadhatnók meg. Aki végül feltétlenül hisz Steinernek és abba a szerinte «legszerencsésebb helyzetbe» jut, hogy boldogan érezi a saját testeinek hullámozó felhőit csomókká és központokká sűrűsödni és lát kéket, sárgát, vöröset, zöldeskéket, csavarodó lótuszokat és belekóstól a gége antropozófikus gyakorlataiba is, mily joggal fogja megelései, mint tényeket másokra erőszakolni? Mindenki azt mondhatja neki, hogy az az ember, aki egy másik emberre teljesen rábízta magát, hogy ez valami állítólag magasabbrendű beavatáshoz eljuttassa, nemcsak képtelenné válik valami tárgyilagos ítélet kialakítására mesterét illetőleg, de elveszti jogát is arra, hogy a maga megelései mint hitelreméltó tényeket hirdesse.

Laun (*Moderne Theos. und kath. Christentum* 21. l.) azzal fejezi be kritikáját a teozófia és Steiner rendszeréről, hogy az az örületbe visz. Seiling, aztán dr. Vollrath, Steinernek egyik tanítványa Hartmann után adatokat sorolnak föl arra nézve, hogy Steinernek ezoterikus iskolázása egész csomó embert juttatott a bolondok házába és a halálos ágyra. Steinernek egy volt nőtanítványa Steiner iskoláját «kényszerképzetek taposómalmának» hívja. Steiner szempontjából nem

valószínű, hogy ezek az emberek, már mikor hozzá kerültek, betegek voltak volna, hiszen ő azt hirdeti, hogy ő látja, átlátja, keresztülnézi az embereket, azoknak lelki dispozicióit mint mester a maga aurájában érzi és «látja». Tehát vagy betegek voltak ezek az emberek már előbb, de akkor miért kezdetett velük iskolát, vagy ő tette betegekké őket az ezoterikus iskolázással. De egyik rosszabb a másíknál és mindkettő igen kellemetlen az antropozófiára.

VI. A teozófia erkölcsana.

A teozófia (és antropozófia) erkölcsanát röviden megtekinteni több ok miatt szükséges. Először azért, mert maguk a teozófus írók szinte kérkedőleg igen sokat foglalkoznak erkölcsi kérdésekkel és bőven adnak, mint éppen az előbb Steiner iskolázásánál is láttuk, a tökéletesedés útjára erkölcsi szabályokat. Ebből kell magyarázni azt a másik, sajátos jelenséget, hogy mihelyt társaságainkban a teozófiáról kezdenek beszélni, felületes emberek rögtön a teozófiának erkölcsi előírásait dicsérik és ezek miatt tartják hitelre méltónak a teozófiát. Végül sehol sincs jobb alkalom arra, mint éppen itt, hogy a teozófiának igazi forrásait megmutassuk. A teozófia (és antropozófia) maga, láttuk, képtelen a saját forrásait megmondani, vagy pedig oka van arra, hogy titkolja ezeket, mi azonban e forrásokat jól ismerjük s alább meg is mutatjuk.

Az erkölcsi szabályok főbbjei, melyeket a teozófusok (antropozófusok) könyveikben, füzetekben, beszédekben és előadásaikban adnak, ezek: erkölcsi tisztaság, önmegtagadás, elvonultság, tökéletesedés, de különösen elszakaszkodás az érzékiektől, mindattól, ami anyagi és földi, az embernek önmagától is; a

teozófia küzd a húsevés mértéktelenségei, sőt egyáltalában a húsevés ellen és dicséri és felkarolja a vegetarizmust; hasonlóképen megvannak előírásai az élvezeti cikkek, különösen az alkohol- és nikotínélvezet ellen. Ezek a szabályok és előírások sehol sincsenek rendszerbe állítva, nem is úgy jelentkeznek, mint törvények, hanem mint alkalomadtán magasztalt javallások.

Mindezek fölött és előtt azonban a legfőbb erkölcsi törvény a teozófiában az emberszeretet, a világtestvériség és a szenvedők, egyáltalában az emberek iránt való részvét.

Ennél a pontnál tárul ki, honnan is veszi a teozófia (antropozófia) tanításait. A teozófia intellektuális irányának legfőbb tartalma a *brahmanizmusból* származik. Az emberi szellemnek megistenülését a monizmussal együtt megtaláljuk a Brahma-Atma-tanításban és az intellektuális misztika is ott van a védákban. Természetesen az önkínzásra és aszketizmusra hajló brahmanizmust, pláne hogy teljesen elvesztette az idők folyamán a védák énekeinek derült világnézetét, csak úgy pőrén a mi modern korunkba átültetni, «nyugtatítani» nem lehetett s ezért a modern teozófia igen sokat kölcsönzött a keresztény misztikából, különösen a középkori keresztény misztikusoktól. Innen van a teozófus iratok némelyikében az a sajátos vallásos melegség, mely sokakat szinte tévedésbe ejt.

A teozófikus emberszeretet vagy részvét törvényében sokan buddhista kapcsolatot szeretnének látni. De ez tévedés, ha a teozófia intellektuális irányáról van szó. A buddhista emberszeretet s a teozófikus részvét közt óriási a különbség. Amannak kiindulópontja az életet gyűlölő világnézet, emennek pedig a teozófiának saját alaptétele: az elmerülés az abszolútban, mindnyájunk és minden dolog közös anyaméhében. A teozófikus emberszeretet tehát önálló követ-

kezése a brahmán-monisztikus alapelméletnek keresztény átfestéssel. A reinkarnáció és karma-elmélet, melynek általános jellege szintén erkölcsi, az intellektuális irányzattal nem függ össze szervesen. Ez itt mint idegen elem mutatkozik és így az intellektuális teozófiának legfőbb tartalmát nem a buddhizmusra, hanem a brahmanizmusra kell visszavinni.

Az evolúciós teozófiában a *buddhizmus* elemei az uralkodók brahmán befolyásokkal vegyítve. A buddhizmus hatása mindjárt az alaptétel: a dualisztikus világnézet, ennek szükségszerű kísérője, a pesszimizmus és végül az ez utóbbival összefüggő részvétszabály. Ami különbség a teozófia és buddhizmus közt mutatkozik, azt a teozófia által rendkívül nagyra becsült Schopenhauer tölti ki egyfelől pesszimizmusával, másfelől etikájának nagytételével: a mások szenvedéseivel való együttérzés, — és végül természetfilozófiájával, mely utóbbi az exoterikus buddhista elemekkel megpakott késői brahmanizmust képviseli a teozófiában is. (Olcott: *Buddhist. Katechism.* London, 1902, németül 1902.)

A teozófia eszerint hamis vallások és hamis világnézetek keveréke, melyben ami még elfogadható és megnyerő, az keresztény hatás. A brahmanizmus és buddhizmus körülbelül egyenlő részben járulnak hozzá. A brahmanizmus mint az értelem vallása adja a monisztikus-misztikus megismerési elméletet, a buddhizmus pedig mint az akarat vallása a gyakorlati útmutatást az ember önönmegváltásának munkájára. Az átvett gondolatokon sajátos simítást végez a teozófia a teleologikus (célszerűségi) nézőpontnak érvényesítésével, mint még alább látni fogjuk, csak hogy ez az elv nincs mindenütt következetesen keresztülvive. A kereszténység inkább színt ad a teozófikus keveréknek és a vallásos érzések melegét, az altruisztikus

törekvéseket nyújtja neki. Az világos, hogy ezek az elemek teljesen össze nem gyúrhatók és ezért mutatkoznak a teozófiában az elágazások, különböző és ellenmondó tanítások a különböző íróknál. E diszharmoniókat főképen a buddhizmus elemei okozzák, melyek az igazán megalapozott erkölcsi életet lehetetlenné teszik azzal, hogy az ember önálló életét és személyiségét tagadják.

Az erkölcsiség kérdése úgy áll a teozófiában (antropozófiában), hogy itt az erkölcsi szabályok üres szavak és szólások tulajdonképeni tartalom nélkül. Nem is számítva, hogy az erkölcsi tartalom minden rendszeresség nélkül jelentkezik és nem mindenütt ugyanazon szabályokban, hiányzik az erkölcsiekben a kellő kiindulás és hiányoznak az alapok, melyeken erkölcsi cselekvések és általában véve erkölcsi magatartás épülhet.

Fontoljuk meg ugyanis nagyon jól, hogy az erkölcsi cselekedeteknek s a beszámíthatóságnak legelső kelléke az emberi szabadakarat. De, mint fentebb láttuk, a karma, a reinkarnáció, a szükségszerű és elmaradhatatlan tökéletesedés és megistenülés tanításának fenntartása mellett szabadakaratról egyáltalában nem lehet szó.

Hiányzik a teozófiában (antropozófiában) az erkölcsi törvénynek szankciója. A nem személyes isten, aminőnek Istent a teozófia vallja, nem kötelezhet és nem jutalmazhat, nem tilthatja a rosszat és nem büntethet. Mi joga lehet felettem az «egyedülállónak», az abszolutnak, a brahmának, amikor én ugyanaz az «egyedülvaló» vagyok, mikor a teozófusok istene és én, az ember és az egész világmindenség tulajdonképen egy vagyunk? A büntetés és jutalom, tehát az erkölcsi törvény szankciója kérdésében a teozófusok mindig a karmával és reinkarnációkkal hozakodnak elő, mintha

t. i. a karma a reinkarnáció végtelen sorában pótolhatná a személyes, törvényhozó, jutalmazó vagy büntető Istent, tehát az erkölcsi törvénynek kellő szankciót adna. De föltéve és meg nem engedve, hogy a karmatanítás meg is állaná helyét, a reinkarnált, mint előbbi másától különböző létező, nem bűnhődhetik amannak bűneiért, nem tisztulhat, nem tökéletesedhetik és illetőleg a jövőt sem dolgozhatja ki magának, mert az a jövő inkarnált ismét csak más lesz és nem ő, a most élő személyiség. Így nem telhetik be még az emberi igazságosság mértéke sem, annál kevésbé az isteni igazságossága: egyik sem büntetheti vagy jutalmazhatja X-et Y-nak bűnei vagy jócselekedetiért.

Mellőzhetőnek tartom annak a kérdésnek bővebb tárgyalását, vajjon a teozófia úgy állítja-e föl erkölcsi követeléseit, mint például szent Pálnak theológiája teszi (Gal. 5. 22.), ahol felszámolja a lélek gyümölcseit: szeretet, türelem, szelídség, megtartóztatás, tisztaság, melyek tehát jelzik és mutatják a keresztény embert. Vagy mint Lacordaire teszi, aki 21—28. konferenciájában «vertus réservées»-kről beszél a katolicizmusban s az emberi ékesszólás remekével mutatja meg, hogy bizonyos erények csak a katolikus egyházban s csak katolikus lélekben nyilatkoznak meg. A kérdés ez: a teozófus (antropozófus) élet együttjár-e bizonyos erényekkel s ezeket mintegy termeli-e? Erre a kérdésre csak nemmel lehet felelni. Nemcsak nem állapít meg a teozófia (antropozófia) semmiféle erényt, de nem is kíván híveitől a szemlélődés, illetve kutatáson kívül mást, így valamely erényességet sem, legfeljebb ajánlja a jót és csak a reinkarnációk hosszú sora után ígér tökéletességet. Maga az önzetlen szeretet, a németül író teozófusoknak annyiszor emlegetett «selbstloser Altruismus»-a tulajdonképen hiú önzés, mert a teozófia isten- és embertanában az embertársak

mind ugyanazok az «egyedülvalók», az «egy», te és én egy vagyunk; mikor tehát a teozófus a másik embert szereti, tulajdonképen önmagát szereti.

Tárgyilagos előadás mellett azonban, aminőre válalkoztam, valamit mégis ki kell emelnem a teozófia javára. Azt t. i., hogy a teozófia (antropozófia) a reinkarnáció- és karma-tanítást kiemelte darabosságából és jelentős erkölcsi tartalmat adott neki. A reinkarnáció spekulációja Buddha előtti időkbe nyúlik vissza, de nem az ősi védákig. A Brahma-Atma-tanításban nincs benne mint ennek szerves kiegészítője, hanem tulajdonképen mint önálló rész jelenik meg mellette. Ahol többnek mutatkozik spekulációnál, ott gyakorlati, erkölcsi éllel jelenik meg, mint a fenyegetésnek vagy vigasztalásnak eszköze. Ezt találta a buddhizmus, átvette a tant és átalakította. Még pedig kétféle módon: az exoterikus buddhizmusban mint a lélekvándorlás népszerű tanítását találjuk; itt a lélekvándorlás alanya a lélek, tehát az öntudat megmaradása nincs kizárva; — míg az ezoterikus buddhizmusban palingenezissal van dolgunk: az értelem elhal, az emlékezés is elhal, csak az akarat marad meg. S a buddhizmus, pesszimizmusának megfelelőleg, ehhez még hozzátette, hogy a reinkarnáció vagy újjászületés tulajdonképen átok és szenvedés az életek láncolatában.

A teozófia a buddhizmusból vette magát a tanítást, aztán megtisztította a spekuláció unalmától és a pesszimizmustól és vallásilag és erkölcsileg tartalmas elvvé és tétellé dolgozta ki, mikor az erkölcsi kifejlődés és megtisztulás folyamatává tette. Egyike ez a kifinomítása vagy megerkölciesítése a reinkarnációnak azoknak az elválasztó pontoknak, melyek a teozófia és buddhizmus különbségét alkotják.

Hasonlóképen nemesebbé tette a teozófia a karma-tant is. Valószínűleg ez is a brahmanizmusból veszi

eredetét és már ősi alakjában is úgy jelenik meg, mint a reinkarnációnak gyakorlati része. Eredetileg semmi-esetre sincs olyan szigorú jellege, aminőnek a karmát a buddhizmusban találjuk. Ez ugyanis szigorúbban vette a bűn és büntetés közti oksági összefüggést és a karmát mint bűnbánati folyamatot állította be, melyet folytatni kell mindaddig, míg az ember adósságából az utolsó fillért is le nem fizeti. A halál csak egy állomás ezen a bűnbánati úton: szomorú vándorlás, reménytelen tapogatózás: hová, meddig?

A teozófia karma-gondolatát a buddhizmusból vette ugyan, de az élet és élet, bűn és szenvedés közti oksági viszonyt nem úgy fogja fel, mint kétségbeejtő terhet, mint reménytelen bolyongást a sivatagban, hanem mint fejlődést, haladást, megtisztulást, szabályszerűen emelkedő utat. Ezt a kifinomítást azonban nem kell okvetlenül valami erkölcsi érzéknek és törekvésnek tulajdonítani. Nem, ez egyszerűen a teozófia evolúciós alapelvéből következik.

Dacára a teozófia javára itt följegyzett elismerésnek és dacára annak, hogy tárgyilagosan nézve sem a teozófikus reinkarnációtól, sem a teozófikus karmától nem lehet elvitatni azt az erőt, hogy erkölcsi cselekvésekre indítékul szolgálhatnak, viszont azt az erőt semmiképen sem bírom fölfedezni bennök, hogy szankciója lehetnének az erkölcsi törvénynek, vagy hogy erkölcsi életre egyetemlegesen mindenkinek alapul szolgálhatnának. Ellenkezőleg lehetnek ugyan hatékonyak igen keveseknél, általában véve azonban az emberek erkölcsi energiáira, öntudatára és életére egyenesen károsak. A teozófusok egyik tekintélyét, Hübbe-Schleident idézem e kérdésre vonatkozólag: „A tudatlan, tunya, ki nem fejlődött embernek egyenesen ártalmas a reinkarnáció- és karma-gondolat, mely szerint még sok ideje van a tökéletesedésre és

amit most elmulasztott, azt később pótolhatja. Ezért a reinkarnáció öntudata csakis a tökéletességre komolyan törekvő emberekre üdvös». Ilyen ember azonban igen kevés van, magában a teozófiában és antropozófiában is, pedig igazi ethika, igazi erkölcs- és kötelességtan csak az, amely minden embernek számára való. A teozófia ellenben, mivel, mint fentebb láttuk, nélkülözi a kötelező igazi erőt és szankciót, a rosszat nem akadályozza, a jót nem mozditja elő hathatósan, nélkülözi tehát a valódi erkölcsi súlyt.

Ha már az alap ilyen a teozófikus (antropozófikus) erkölcstanban, gondolhatjuk, minők a részletek. Ezekben is, mint általában a teozófus bölcselkedésben, nemcsak nagy ellenmondásokat, de igen komoly hibákat találunk. Például Blavatsky elveti az imádságot, az újabb teozófusok pedig nemcsak megengedik, de dicsérik és javallják azt. Így Steiner is, aki külön könyvet szentel a Mi Atyánk magyarázatának. «A nagy beavatottnak, mondja ebben 32. l., a kereszténység alapítójának, Jézus Krisztusnak akkor, mikor ezt az imádságot tanította, az emberi természetnek hét része lebegett szemei előtt.» Aztán magyarázza a Mi Atyánk hét kérését: az első («a te neved») a tiszta szellemre, a második («a te országod») a szellemi lélekre, a harmadik («a te akaratom») az értelemre, a negyedik («kenyerünket») a fizikai testre, az ötödik («vétkeinket») az étertestre, a hatodik («kisértésbe») az asztrálestre, a hetedik («a gonosztól») az éntre vonatkozik. «Az Úr imádsága, mondja aztán, az az ima, melynek az embert fel kell emelnie héttagozatú természete kifejlesztésének kívánatára. A hét kérés pedig, ha ezt a legnaivabb ember mondja, aki egyáltalában nem is érti azokat, nem egyéb, mint az emberi természetről való szellemtudományi nézeteknek kifejezése.» Ez valóságos káromlás és a föld legszentebb imádságának káromló kigúnyolása.

Ezzel a magyarázattal imádkozni senkit meg nem tanítanak, ellenkezőleg még a lehetőségét is elveszik valami igazi lelki emelkedésnek. Jellegzetes példája különben ez a teozófikus (antropozófikus) okoskodásnak. Beállítanak valami lehetetlen és nevetséges kigondolást és mindjárt melléje állítják a bibliai tekintélyt, itt magát az Urat, és minden józan magyarázat vagy értelem, hagyomány, jámbor érzésnek ellenére állítják, hogy ime ő is s ő legfőképpen bizonyítja a teozófus spekulációt. Naivitás ez vagy tiszteletlenség vagy eszelessnesség?

De egy más példát a teozófus erkölcsstan részleteiből. A teozófus írók beszélnek bűnről és bűnteherről, de ugyanakkor tagadják a szabadakaratot. Gyakorlatilag is. H. Rudolf teozófus (Theos. Kultur I. 6. 240.) nyíltan mondja: «Felelős-e a gyilkos cselekedetért? Semmi jogunk sincs arra, hogy a gyilkost elítéljük, hiszen kényszerűségből cselekszik». De ha a rosszra fennáll a kényszerűség szabálya, akkor egyáltalában mire való a jóra való erkölcsi kötelezettség?

Teozófus felfogás szerint a kivégzetteknek bűnös asztrálteste itt bolyong a földön és szállást keres magának más emberekben. Ezeknek tehát gonosztevőkké kell válniuk. A karma büntető törvény is, de mely jogon és mely igazságossággal büntetheti azt, akibe hirtelen, tudta akarata nélkül az a gonosz, bűnös asztráltest belebujt?

Elégteleneknek mutatkoznak azok az okok, amelyek a teozófusokat az alkoholizmus és dohányzás ellen harcra indítják: bor, sör, dohány, mondják, ránczúditják azoknak mágneses erőit, azaz erkölcsi hibáit, akik ezeket a cikkeket előállították. A húsevéstől azért kell tartózkodni, mondják, mert azoknak az állatoknak vadsága, kegyetlensége, ravaszsága stb. belénk költözik, ha húsukat élvezzük. Az állatokat, tanítják, védenünk kell,

mert azok a mi testvéreink és előbbi testesüléseinkben mi is állatok voltunk.

Elég ebből ennyi. Nem képzelhetem, hogy művelt embert, pláne keresztényt vagy katolikust ez az ethika megnyugtatsa vagy megragadna. Különösen, hogy a teozófusok egyáltalában nem élnek erkölcsi szabályaik szerint. Vezetőik épen nem. Kinek imponálhatna a hinduizmusra áttért egyik vezér, a kalandor másik, a gyermekrontó harmadik, sőt maga Steiner is, akik türelmet, engedékenységet predikálnak, de épen a kereszténységgel szemben türelmetlenek és engesztelhetetlenek és maguk közt sem őrzik a lelkeknek azt a békéjét és harmóniáját, mely minden igazán lelkes törekvésnek anyja és dajkája, az erkölcsi tartalomnak méltó expansziója. De ezek személyes ügyek, amikkel nem szükséges foglalkoznunk.

VII. A teozófia különféle kapcsolatai.

Miután az előbbi fejezetben megmutattam a teozófia valódi forrásait, megkísérlem most néhány rövid pontban rámutatni azokra a kapcsolatokra, melyekben a teozófia és antropozófia más rokon rendszerekkel, régibbekkel és újabbakkal áll, és kiegészítem a már fentebb adott képet a teozófia és antropozófia összefüggésével. Ez is közelebb visz a teozófia (antropozófia) ismeretéhez.

1. Mivel a teozófiának (antropozófiának) egyik forrása világosan a buddhizmus, kezdjük mindjárt a buddhizmus újabb fajtájával, az *újbuddhizmussal* való kapcsolatán. Az újbuddhizmus az a rendszer, mely sem Istent, sem lelket nem ismer és igazában minden valóságos szempont kikapcsolásával csak gyakorlati életfelfogásra törekszik. Gyakorlatilag véve mint tanítás

csatornája akar lenni a buddhista világnézetnek az emberek, a nyugatiak gondolkodásába. Egyideig az újbuddhizmus és a teozófia együtt haladtak, a mai teozófia azonban az újbuddhizmustól függetlenítette magát. E függetlenítés különösen két pontban jelentkezik: először abban, hogy a teozófia ma már nem akar látni egyebet a buddhizmusban, mint amit a kereszténységben és más vallásokban, a nyugati és keleti bölcséleti rendszerekben lát, egy követ a maga egyetemes vallásának megépítéséhez; másodszor abban, hogy a teozófia két tételt feltétlen dogmájának tart: a monisztikus világnézetet és a lélek létezését, amiknek következménye a lélek túlvilági életének hite. Míg tehát az újbuddhizmus forrása a buddhista pesszimizmus és a modern ember únott blazirtsága, a teozófiáé az érzékfeletti dolgok szomjúsága és valami idealizmus, mely az embereket a nemesebb és magasabb felé vonja. Nem kell mondani, hogy az újbuddhizmus sírja minden művelődésnek, a teozófia ellenben fog tudni valamely szolgálatot tenni a szellemi megmagasodásnak és erkölcsi fejlődésnek, ha az embereket elvezeti annak a kötelességnek tudásához és olthatatlan megérzéséhez, hogy az igazságot keresniök kell és meg tudják találni.

2. Láttuk, hogy az első teozófus társaság, a Theosophical Society az okkultizmus és spiritizmusból nőtt elő. Olcott is, Blavatsky is előbb spiritiszták voltak. A nem avatott közfelfogás is összeköti vagy inkább egynek veszi a teozófia és másfelől az okkultizmus és spiritizmus fogalmát. Ez tévedés. Az okkultizmusról most nem szólok, mert régibb és újabb írónál, de a közfelfogásban is annyira tág fogalomnak mutatkozik, hogy a teozófiával való kapcsolatának kimutatása sok helyet kívánna és fölösleges volna.

Spiritizmus, újabb néven *médiúmizmus* kétféle van. Az egyiket közönségesnek szokták hívni, a másikat

tudományosnak. Az elsőt inkább technikainak mondanám, a másikat pedig hamis spiritualizmusnak nevezném szívesebben. A technikai spiritizmusnak (médiúmizmusnak) célja a túlvilági lényekkel való tényleges közlekedés, tulajdonképpen érzékfeletti szenzációk keresése, s ehhez a teozófiának vagy antropozófiának semmi köze sincs, felül is mulják ezek amaszt vallás-erkölcsi céljaik által. Besant a teozófiának kísérleti részét nem tartja fontosnak, ha a teozófus bölcselkedéssel és etikával összehasonlíttja. Blavatsky mindennél fontosabbnak tartja a teozófia erkölcsi jellegét. Vallja ugyan a teozófia (és antropozófia) is túlvilági szellemek létezését és az érzéki világgal való közlekedését, de csak elvétve üzi e közlekedést, sőt helytelennek és károsnak tartja, mivel a médiúmok nem eléggé fejlődtek e közlekedésre, az avatott ember pedig, és pedig minden ember, szemlélődés és iskolázás által képesül e közlekedésre. Fr. Hartmann legnagyobb örütségnek mondja állítani akár azt, hogy a teozófia spiritizmus, akár azt, hogy a teozófia ellensége a spiritizmusnak. A teozófus ismeret, folytatja, kiterjed mindenre, a spiritizmusra és alaptörvényeire is. Steinerről hallottuk, hogy ellene van a médiúmisztikus eljárásnak s mindent a szellemszem «látásától» vár s azért éles határvonalat húz antropozófiája és a spiritizmus között, viszont azonban nem tartja kilátástalanoknak a spiritizmus törekvéseit sem.

Ez mind azt mutatja, hogy a technikai spiritizmusmal vagy médiúmizmussal nincs bensőbb kapcsolata a teozófiának és antropozófiának. Másként áll a dolog a tudományos spiritizmusmal vagy hamis spiritualizmusmal. Ezzel egészen rokon a teozófia nemcsak olyan tanításában, aminő a reinkarnáció, a sors (karma), a lélek létezése, de törekvéseiben is. Mindkettő a materializmus ellen szegezi fegyvereit, mindkettőnek alaptétele a lélek léte és túlvilági élete, csakhogy a teozófia (antropo-

zófia) messzebb mutat, mint a spiritualizmus. Emez jóformán csak azt a szellemvilágot ismeri, mely a meghaltak lelkeiből alakul, a teozófia (antropozófia) pedig egy egészen önállólag megkonstruált és szélesebb szellemvilágra mutat rá. A spiritualizmusnak kutatási és bizonyító anyagát végre is a médiumizmus nyújtja, a teozófia (antropozófia) ellenben, bár amazzt nem zárja ki teljesen, a szemlélődésre és «szellemtudományra» támaszkodik vizsgálódása és bizonyításában.

3. A teozófia és antropozófia kapcsolata, mint az elmondottakból világos, annyira benső, hogy első tekintetre az a benyomásunk, mintha különbségek nem is volnának köztük, sőt az antropozófia egyszerűen folytatása és modern kiadása volna a teozófiának. Ugyanis az emberi szervezet részéről való elmélet, a reinkarnáció tanítása, a karma-hit, a világtani nézetek mindkét tanításban közösek.

Emellett azonban a kettő közt éles különbségek mutatkoznak és pedig:

a) A leglényegesebb különbség a teozófia és antropozófia közt az, hogy ez utóbbi tudományos jelleggel lép a világba és tudományát «szellemtudománynak» hívja, míg a teozófia egyszerűen a misztika alapján áll ma is. Ami tudományosságot Besant és mások a teozófiába bevittek, vagyis inkább köréje csoportosítottak, az magára a teozófiára heterogén és szinte profán. — Az antropozófia külön megismerési szervet állít fel, a teozófia beéri a legősbibb spekulációkkal és misztikus szemlélődéssel, mint a megismerés eszközeivel. — Ezek által is ugyanarra a megismerésre számít, amelyre az antropozófia törekszik, csakhogy emez már magát a «szellemszemnek» elméletét is bizonyos ösztönre, úgymondott « kozmikus ösztönre » alapítja s ennek felébresztését és kiképzését olyan módon sürgeti az önfegyelmzés, ezoterikus iskolázás, a személyiség gondja ál-

tal, hogy olykor szinte elfeledkezni látszik a végső célról, a megismerésről, mely a teozófiában élesebben mutatkozik meg, mint minden spekulációnak legfőbb eredménye.

b) A teozófia és antropozófia is gnózis, még pedig hamis gnózis. E gnózis új felélesztését és kiépítését tulajdonképpen a teozófia végezte el és pedig kétféle iránnyal, és az antropozófia a teozófikus gnózis evolúciós irányához csatlakozott. Az egész világrendre alkalmazza az evolúció törvényét, tehát a darwinizmust. Magából a titkos tanból is, mely a teozófiában máig is megmaradt legfőbb tartalomnak, tudományos jellegű elméletet fejlesztett elő s a létet a földön, az embernek megjelenését is evolúciósan magyarázza. Amiért aztán az antropozófiában lényegesen kevesebb is a vallásos elem, mint az intellektuális teozófiában.

c) A teozófia ma is a keleti misztika és elmélyedés szemszögéből nézi a dolgokat s egész arculatán van valami a keleti unalom és ásításból. Steinerék ellenben erős gyakorlati érzékkel dolgoznak. Az antropozófia különbséget tesz a lehetőségek és tehetőségek között s ez utóbbiakra törekszik. Ezért a nyugati tudományossággal, aztán a kereszténységgel keresi a kapcsolatokat. Krisztust-misztikát dolgozott ki magának s a mindenkori nagy gondolkodók közt különösen kedveli és idézi a középkornak keresztény misztikusait. A teozófia is próbál foglalkozni modern problémákkal, de e törekvések kisebb méretűek, míg ellenben az antropozófia még abban is utánozza a nyugati tudományosság módszerét, hogy kiterjedt propagandát űz, egyesületek helyett és mellett iskolákat, kutató intézeteket állít, egyetemeken próbálja hirdetni tanításait s életnézetét kiterjesztteni próbálja a modern ember összes problémáira, a közéleti kérdések minden ágára, a szociális mozgalmakra épen úgy, mint a világbéke, nevelés, divat, tudományosság, művészetek, higiénia kérdéseire.

VIII. A teozófia (antropozófia) viszonya a kereszténységhez és katholicizmushoz.

Ebben az utolsó fejezetben két kérdésre kell felelnünk: I. a teozófia és illetőleg Steiner maga (az antropozófia) minő viszonyba állítja magát a kereszténységgel (katholicizmussal) és II. minő ez a viszony tényleg? Mert a kapcsolat meghatározásában bizonyára csalódhatnak e teozófusok és Steiner, írásaikat azonban, magatartásukat, tanításaikat mint tényeket kell elfogadnunk, melyek e viszonyt alkotják és megvilágítják.

I. A teozófusok közül Olcott a kereszténységet «erkölcsi rothadtságnak és elmeháborodottnak» mondja. Arnould azt állítja, hogy mindazt, amit a kereszténység tanít, már öelötte száz és száz millió hívő hirdette s «a kereszténység a buddhista tanításokon csak rontott és elanyagiasította azokat». (I. h. 15.) «A kinyilatkoztatás minden igazsága, mondja ugyanő, természetes igazság. Ezeket nem Isten tanította és nem az ő küldöttei, hanem magasabbra fejlődött vagy megvilágosított lények.» Blavatsky (The key to Theosophy 150. l.) a keresztény hitről ezt írja: «A ti hitetek nemcsak szakít a jog és logika terén minden józan fogalommal, hanem, ha közelebbről megnézzük, erkölcsi romlásba viszi az embert, akadályozza az emberiség haladását, erőszakká változtatja a jogot és minden embert Kainná tesz testvérével Ábellet szemben». Besant (Az élet rejtélye 34. lap) arról a kereszténységről, mely az embert Isten külön teremtményének vallja azt mondja, hogy az «minden egyenlőtlenséget magába fogad, sok millió istentagadót teremtett, hogy hihetetlen az értelemnek és felháborítja a lelkiismeretet».

A teozófusok vezetői tehát a legélesebben, sőt ellenségesen helyezkednek szembe a kereszténységgel. Ennek az ellentétnek tárgyi bizonyítékaira és a katholicizmus elleni érzéseikre még alább röviden rámutatok.

Steiner (Aufgabe der Geisteswissensch. 24. l.) és az antropológia más, hangon beszélnek: «A szellemtudomány lényegéből kifolyólag sohasem fog semmiféle hitvallásba, a vallásos élet semmiféle dolgába közvetlenül beleavatkozni. Nem is akarhat soha vallást alapítani. Azért a szellemtudományos életnézet körében a legösszhangzatosabb békességben fognak együtt élni a legkülönbözőbb hitvallások és csak a szellemnek megismerésére fognak törekedni. A szellemtudomány miatt soha senkinek sem kell saját vallásos életétől csak egy kevéssé is elfordulnia. Ezért egyáltalában nem lehet arról szó, hogy a szellemtudomány, mint ilyen, hitvallás volna. Sem vallásfelekezetet nem akar alkotni. sem semmiféle módon nem igyekszik arra, hogy vallásfelekezete irányából valakit eltérítsen. Ennek dacára mintha az emberek antropológus vallásra gondolnának. A valóságban erről beszélni sem lehet, mert az antropológus társulatban minden vallásfelekezet képviselve van és a társulat senkit sem akadályoz abban, hogy a maga vallását a legteljesebben, a legbensőségesebben gyakorolja». Ez azt jelentené, hogy az antropológia vallásilag közömbös, és Steiner követői: Geyer, W. Schröder és Rittelmeyer is így nyilatkoznak.

Ezeknek a nyilatkozatoknak dacára magának Steinernek magatartásából más megállapítást kell tennünk. Steinernek több olyan írása van, amelyek tisztán vallásos jellegűek, sőt egyenesen vallásalapításnak, egy egészen új vallási rendszernek jellegét hordozzák magukon. Már ismerjük ez írásokat. Ilyen Steinernek «Weihnacht»-előadása, amelyben mintha a kereszténység mellett akarna ügypéldézni; nyíltan mondja, hogy

antropozófiájával a megkövesült keresztény ünnepekbe új életet akar lehelni. Egy másik a Miatyánk magyarázata. Hallottuk ezt, de Steiner még hozzáteszi, hogy az antropozófusnak elmélkedése és a kereszténynek imája tulajdonképpen egy dolog; az egyik inkább a gondolatoknak hódol benne, a másik inkább az érzéseknek: de a kettő alapján véve egyugyanazon dolog. Másutt biztosít Steiner mindenkit, hogy ő a keresztény tanításból semmit sem vesz el, de ennél többet ad hirdetőinek. Hivatkozik a szentíráásra és állítja, hogy tanításai a szentírásnak nem mondanak ellen. És a reinkarnáció? Erre azt mondja, hogy ez nincs benne a szentírásban, de azért van reinkarnáció, mert hiszen Amerika sincs benne a szentírásban — Steiner mondja —, de azért létezik Amerika. Tegyük ezekhez, hogy úgy Steiner, mint követői keresik a simulást a kereszténységhez s az antropozófiának azon tanításaira, melyek a kereszténységhez közel állanak, súlyt helyeznek.

Arról tehát nem lehet szó, hogy az antropozófia vallásilag közömbös rendszer volna. Ellenkezőleg: beleszól a vallások dolgába, sőt simulni igyekszik a kereszténységhez és láthatólag vigyáz arra, amennyire már t. i. teheti, hogy ellentéteit a kereszténységgel ki ne élezze.

II. Feleletünk a másik és elvi kérdésre: milyen a viszony *tényleg* egyfelől a teozófia és antropozófia, másfelől a kereszténység között, teljes világításba fogja helyezni a címben levő főkérdést.

Geyer a teozófia vizsgálatában (Theosophie u. Religion 29. k.) a teozófiát és vallást egymásmellé helyezettnek és egymással megférőnek mondja azon okból, hogy a teozófia (antropozófia) tudás a világról és az emberről, a vallás pedig hit az Istenben és viszony övele. Igaza volna, ha igaz volna, hogy a teozófia (antropozófia) semmi egyéb, mint tudás a világ-

ról. De akkor mirevaló az antropológia Krisztus-tana, mely rendszerének és világnézetének lényeges része? Az antropológia nemcsak világméretet nyújt, hanem teológiát és krisztológiát is. Vallásilag tehát egyáltalában nem közömbös. Ellenkezőleg arra törekszik, amire minden vallás is törekszik, hogy kibékítse az embert földi sorsával; ezért állítja be rendszerébe az újratestesülés elméletét is, mellyel az emberre súlyosan nehezedő életproblémát, a túlvilági életet, a jutalom és büntetés kérdését kívánja megoldani. Ezzel egyúttal épen úgy, mint a vallás teszi, a szíveknek békét, a lelkeknek nyugalmat akar biztosítani. Szóval a vallás feladatait veszi magára, vallásilag tehát nem közömbös.

És ha eként a teozófiának (antropológiának) a valláshoz, különösen a kereszténységhez való viszonyát tárgyilagosan kell megállapítani, ezt a viszonyt általában véve *ellentétnek* kell mondanunk; dacára annak, hogy a kereszténységnek és teozófiának (antropológiának) vannak közös vonásai. Ilyen a materializmus ellen való küzdelem. Ezt a küzdelmet azonban másként folytatja az egyik, mint a másik. Aki a keresztény hitben megtalálta az élő, személyes Istent, Krisztust, az végzett a materializmussal és egyebek mellett ez a keresztény küzdelem és győzelem az anyagelviségen. Vajjon a teozófiás spekuláció vagy antropológikus világnézet elfogadása jelent-e tényleges győzelmet a materializmuson, kétséges dolog. Irányánál fogva hivatva van e küzdelemre és a győzelemre is. De az eredmények megfelelnek-e az irányzatnak? Nem. Az a szellemvilág, melyet a teozófia (antropológia) az anyagelviséggel szembehelyez, semmi egyéb, mint ennek az anyagi világnak finomabb, de még mindig anyagi kiadása. A szellem és anyag közti különbségtétel a teozófiában (antropológiában) seholsem olyan

világos, hogy az igazi szellemiséget a rendszer számára megmenthetné. Hogy csak a teozófia küzd és képes megküzdeni az anyagelviséggel, fennhéjázó és nevetésesen naiv állítás. Kétségtől a teozófia is küzd az anyagelviség ellen, de már nyitott kapukat ostromol; a kereszténység és a bölcséleti kritika már a teozófia előtt szétszedte és megsemmisítette a materializmust.

Az egyező vonások mellett ime a kereszténység és teozófia ellentétei:

1. A kereszténységnek, mint igaz vallásnak hitletéteményében titkok vannak. Isten és az ember közt valódi kapcsolat ezek nélkül nem létesülhet és nem állhat fenn: maga Isten, Krisztus, a megváltás, kiengesztelés és megigazulás, újjászületés, örökélet, a kegyelem működése mind olyan igazságok, amelyeket a magát kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján vallunk, de amelyek az emberi észnek kifürkészhetlen titkok voltak mindig és azok is maradnak. A teozófiában is sokat beszélnek titkokról, titkos tanról, titkos (ezoterikus) iskolázásról, titkok kutatásáról: az ember néha azt hiszi, hogy valóban a titkok magasságában jár. De ez tévedés: a keresztény hittitok és a teozófikus titok egészen ellenkező természetű dolgok. Míg a kereszténység hitigazságainak egy része titok, de különben titkos tana, melyet valaki előtt rejtegetne, a kereszténységnek nincs, a teozófiában a titok annyit jelent, hogy a teozófia titokban tartja egyes tanításait az emberek egy nagy része előtt. De a beavatottnak előtt a titkok megszűnnek titkok lenni. Minél tovább halad a teozófus a «látónak» állapota felé, annál inkább vékonyul a fátyol a dolgokon s mire «látóvá» lesz, egészen eltűnik a fátyol nemcsak a dolgokról, az okokról, de az egész túlvilágról is. A «látó» ennek mögéje került s úgy írja le azt, mint az utazó a sivatagot, vagy a riviérát, vagy a glecsereket. Szóval eltűnik a titok, vagyis inkább

itt már nézik, szétboncolják és — profanálják a titkokat. A nagy misztikusok egészen másként tettek; első szabályuk az volt: oldd le saruidat, a hely, melyen állasz, szent; aztán meghagyták a titkot titoknak és csak addig magyarázták, míg a gyöngyöt, az embernek benső és az embert teljesen lefoglaló kapcsolódását a titkok kimondhatatlan fényességében lakozó Istennel meg nem találták benne. Steinernél és társainál ebből az észjárásból, a nagy misztikusok félfő tiszteletéből a titok iránt, melegségből, üdéségből, mely mind élő hitükből fakadt, semmi sincs.

2. Ők csak tudni akarnak. Lehet, hogy ők is lelkesednek a vallásért, a vallásosság kíváncsiság eredményeiért, sőt láthatólag abban a meggyőződésben vannak, hogy vallási vonások és tartalom nélkül meg sem bírják alkotni rendszerüket úgy, hogy az csak valamennyire is megnyerő vagy meggyőző legyen. Az a tudás azonban, melyre törekeshetnek és melyet hánytorgatnak, az ember vallási problémáját meg nem oldja, a magát kinyilatkoztató Isten tekintélyét letöri, a felsőbb, megszentelő igazságokat, aminőket az emberek a vallásban sejtene és a vallástól várnak, profanálja és teljesen mint emberi kitalálásokat tálalván fel, elerőtleníti; az embernek szabad akarátát, a hívő készséget, feltéve, de meg nem engedve, hogy igaz a teozófia vallásilag is, teljesen kihagyja a vallási és erkölcsi élet tényezői közül. Nem kell mondanunk, hogy a kereszténységnek és a hitnek éppen fordítottja ez a teozófikus «tudás» és így erős ellentétbe állítja a kettőt egymással.

3. Figyeljünk a kereszténység és teozófia (antropozófia) ellentétei közt arra, mi a felfogás egyikben és másikkban Krisztusról. A kereszténység minden gondolatával Krisztushoz köti magát. Az Úrnak azt a jövőbelét: ha felmagasztaltatom e földről, mindent magamhoz vonzok — úgy érti, mint ahogy szent Ágoston,

újabb időben Felix atya a Notre-Dame szószékén nem utánoszható ékesszólással hirdették: mindent magához vonz, a reményt és nyomort, az örömet és sóvárgást, az életet, az embert, tudományát és nagy konvulzióit: mindent! A felmagasztaltatást a kereszténység az Úr kereszthalálában látja. Ennek legfőbb tartalma a helyettünk és érettünk nyújtott elégtétel, a mennyei Atyával való kiengesztelés, annak a ténynek feltárása, hogy az Isten szereti az embert, amit Krisztusnak önkénytes önfeláldozása hirdetett. A kereszthalál ezek szerint Isten szeretetének ténye, erkölcsi tény a kereszténység gondolatában és tudományában.

Steiner szerint pedig a kereszthalál csak kozmikus történet. Az ő felfogása szerint, ha valaki valamelyik bolygóról évezredekken át figyelte volna a földnek kifejlődését, látta volna a föld asztráltestének kialakulását is és ezen az asztráltesten ugyanazon fényjeleket, ugyanazon alakokat és színeket látta volna. Egy bizonyos pillanatban azonban változásokat vett volna észre. «Más alakok, más fényjelenségek, más színek kezdenek mutatkozni abban a pillanatban, mikor a megváltó sebéből a Golgotán vér folyt. Ez nemcsak emberi esemény, hanem kozmikus történet volt.» (Weihnacht 21. lap.) Krisztus, a nap uralkodója egyesült a földszellemmel és lett belőle Krisztus-én vagy nap-én. Sehol semmi jele annak, hogy Steiner ezt mint erkölcsi ténnyt is értené. Lehet azt gondolni, hogy legalább is nem zárja ki az erkölcsi ténnyt, ha nem is nevezi meg azt nyíltan. De viszont hiba volna belemagyarázni valamit Steiner rendszerébe, ami ott nincs meg, a kereszthalálról pedig mint erkölcsi tényről vagy a kereszthalálnak erkölcsi értékeléséről Steinernél egyetlen gondolatot sem találunk. Steinernél a kereszthalál csak kozmikus történet, a kereszténység felfogásában pedig erkölcsi tény: a legélesebb és lényegi ellentétet képezi ez a kettő között.

4. Ugyancsak Krisztushoz fűzve egyéb ellentétek is mutatkoznak az antropozófia (teozófia) és a kereszténység között. Krisztusnak tanítása, igéje, az evangélium s az evangéliumnak világa alapján véve és magvát tekintve a legegyszerűbb és ebben az egyszerűségében van fensége, — ellenben az a világkép és általában véve az a rendszer, melyet az antropozófia (teozófia) élénk tár, nemcsak kuszált és mesterkelt, hanem dagályos és fantasztikus is. Olvasva az evangéliumnak, jobban mondva Krisztusnak theandrikus beszédét, az ember azonnal felismeri a géniust, akinek lelkéből az igazság, a mód, melyen azt előadta, és a szó nemcsak a legtermészetesebben ömlik elő, hanem úgy, hogy azonnal észrevevessük, hogy ez az igazság, ez a módszer, ez a szó a legteljesebben az ő alkotása: ezt és így csak Ő mondhatta s ez a szó bárhol hangozzék a világban, elidegeníthetetlenül és félreismerhetetlenül az övé, a legegyszerűbb és legfelségesebb minden emberi beszédek között. Steinernél pedig minden mondaton és okoskodáson homály van; az antropozófikus nézőpontnak érvényesítése a legelemibb és legvilágosabb dolgokon e homályhoz még olyan idegenszerűséget és fanyarságot is ad, hogy ez maga — nem is számítva a tanítások fantasztikus jellegét — mindenütt veszélyezteti, sőt tönkreteszi az okoskodás hitelreméltségét és valószínűségét és a szerzőnek szellemi épségéről való hiszemet is. Különlegesen, ami a Miatyánk értelmezését illeti, ez az ember különböző testeire való vonatkozás érvényesítésével teljesen kivetkőzteti az Úrnak imádságát valódi jellegéből, az ima felemelő és megenyhítő erejéből. Maga az Úr imának tartotta a Miatyánkot, a kereszténység mindenütt mint imát használja, a katolicizmus páratlan zengzettel látta el, — Steiner pedig a szöveg egész elrendezése és világossága ellenére is «elmélkedésnek» mondja

és rádobja az antropozófia szekerére az annyi haszontalan holmi mellé. Ezen a téren sem békülhet ki a kereszténység az antropozófiával.

5. A biblia tisztelete és használata a kereszténységnek sajátos jelleget ad. Talán így fejezhetem ki gondolatomat a kereszténység és teozófia (antropozófia) ellentétét a legélesebben megvilágító módon: a kereszténység történelmi vallás, a teozófia pedig történettelen rendszer. Az, hogy a kereszténység történelmi vallás, nem annyit jelent, hogy csupán történelemből áll, nem is csak annyit, hogy történelme van és történelmi fejlődésen megy át, hanem azt, hogy igazságának érvényéhez a történelemre szüksége van. Ha az evangéliumi történetet kivesszük belőle, veszélybe kerül maga a kereszténység is. Az pedig, hogy a teozófia történettelen rendszer, nem annyit jelent, hogy egyáltalában nincs történelme, ellenkezőleg nagyon is hosszú és régi története van: Krisztus-tana nem egyéb, mint a régi hamis gnózis új alakja, ember- és világtanának alapvonásai a régi vallási és bölcséleti rendszerekben megtalálhatók, a reinkarnációt és illetőleg lélekvándorlást is tanítják a kelet és nyugat legrégibb vallásai is. Ebben a tekintetben nem történettelen a teozófia, de történettelen abban a tekintetben, hogy tanításainak igazolásául és bizonyítására a történelemre szüksége nincs. A történelmet és minden mást pótol nála, és ez tanításának és életnézetének egyedüli alapja: a közvetlen, benső «látás» és benső tapasztalás.

Az általános vonásokon kívül, melyek a kereszténység és teozófia ellentéteit mutatják, figyeljen az olvasó egyes tanításoknak az ellentéteire is. De itt már elég lesz csak emlékeztetni az olvasót a teozófiának fent bőven kidolgozott tanításaira.

A teozófia maga ugyancsak érzi azokat a nagy ellentéteket, melyek közte és a kereszténység között

vannak. Viszont azonban, ha ez ellentétek nyilvánvalóan jelentkeznek, honnan vegye a teozófia híveit? Azért különösen három tételt vagyis egy tételt, háromféleképen kifejezve és hangsúlyozottan hirdet a teozófia: azt, hogy a teozófia a keresztény hittel megfér; hogy ők, a teozófusok, az egyedül igaz keresztények; végül, hogy az ő kereszténységük ezoterikus kereszténység.

Igaz-e ez? Ellenkezőleg. A kereszténység hisz a személyes Istenben, a teozófia (antropozófia) pedig panteizmust tanít, amely tagadja a személyes Istent. A teozófia világtanának alaptétele szerint a világ Istentől ömlött elő és Istennel egylényegű és tőle sem eredetében, sem fennállásában nem függő, ugyanazon létező; ez teljes tagadása a keresztény tanításnak. Szellem és anyag közt a teozófia nem tesz különbséget: neki a szellem is csak finomabb anyag. A karma a gondviselés igazságát és Istennek igazbiróságát tagadja. A reinkarnáció tagadja a feltámadást. A teozófia Krisztus-tana teljes tagadása a keresztény gondolkodásnak és tanításnak. Mint hallottuk, a kinyilatkoztatást és ezzel együtt a szent könyvek sugalmazottságát teljesen elveti a teozófia. A praedesztinációt Blavatsky «rettenetes és ostoba dogmának» mondja, az egész megváltást pedig olyan dogmának, mely valóságos boszorkányművészet az emberi értelmességen és amely azokat, akik hiszik, a gondolható legrettenetesebb bűnökbe kergeti. (Key to Theos. 150. l.)

Katholikus részről feltették a római S. Officiumnak ezt a kérdést:

Vajjon azokat a tanításokat, melyeket ma teozófiai tanításoknak mondanak, összhangba lehet-e hozni a katolikus tanítással; vajjon tehát katolikus embernek szabad-e belépni teozófiai társulatba és szabad-e gyűléseiken résztvenni; szabad-e olvasni könyveiket, hírlapjaikat, folyóirataikat és irataikat?

A határozat pápai jóváhagyással 1919. június 17-én kelt és a kérdés minden részére *nem*-mel felel.

7. A katolikus tanítással való ellentétre nézve a 6. pontban előadottakon kívül még a következőkre figyeljen az olvasó.

A teozófiai tanításoknak és életnézetnek elterjedését egyes szerzők csak divatnak és az unaloműzés eszközeként tartják. Ezt a nézetet nem tudom osztani. Már könyvem elején rámutattam arra és e lapok folyamán ismét említettem, hogy a teozófiában és annak elterjedésében reakciót kell látni a materializmus pusztításai ellen; aztán nem tagadható, hogy a mozgalom tényleges sikere valami metafizikai szomjúságot tételez fel az emberekben, úgy, hogy e tekintetben számottevő jelenségnek mutatkozik, ha nem is önmagában, de mindenesetre a vele rokon irányokkal együttvéve. Még hozzáteszem, hogy a teozófia az elmondott támaszpontokon sem tudna megállni, ha régibb és komolyabb rendszerekben nem találna segítséget. Ahol a szabad kutatást és egyéni felfogást mint a megismerés és meggyőződés elvét találja, ott erősebb gyökeret fog és hamarabb terjed. Így a protestáns országokban és különösen az illuminátusok különböző szektáiban alakítja meg legtöbb páholyát és szedi híveit, míg a katolikus országokban és vidékeken, ahol csakugyan erős a katolikus élet, alig megy valamire. Innen van az a jelenség, hogy katolikus szerzők, kevesebb veszélyt látva a teozófiában, kevesebb figyelemre méltatják az egész mozgalmat, ellenben protestáns szerzők, különösen theológusok, már csak azért is, mert soraikból némelyek kacérkodnak a teozófiával, ugyancsak erősen csépelik a teozófiát és tiltakoznak ennek a velük való rokonkodási törekvése ellen.

A teozófia sem marad adós a protestáns részről jövő kemény bírálatokért és a protestantizmusra

ugyancsak kemény ítéleteket mond. A sok közül csak egyre mutatok rá. Bain «A testetöltött hó» c. meséjében 20. kk. lapokon úgy bánik a keresztény vallással, de különösen a protestantizmussal, ennek hithirdető munkájával, amint azt a protestantizmus nem érdemli.

Gondolható az előadottak után, milyen erős a teozófiának ellenérzése a katholicizmussal szemben. Egyenesen gyűlölködő. Ennek az oka világos. A katholicizmus a tanítás és gyakorlati élet minden vonalán érvényesíti a természetfelettséget, állhatatosan vallja a legfőbb tanító tekintélyt, Krisztusnak egyházát láthatónak vallja, — a teozófia pedig éppen ellenkezőleg teljesen elveti a tekintély elvét, csak érzékfelettről tud, de természetfelettségről hallani sem akar, ezoterikus, azaz csak a beavatottak számára való, csakis a beavatottaktól elérhető egyházat és kereszténységet tanít, ami természetesen nem lehet az igazi kereszténység, mert ez mindenkinek számára való. Különösen a régibb teozófusoknál mutatkozik a gyűlölködő érzés és hang minden ellen, ami különlegesen katolikus tanítás vagy gyakorlat: a pápai szék, az egyház tanító tekintélye, a szentségek, a szerzetesség, a kegyelem és a kegyelmi élet ellen, a katolikus gondolkodás szerinti túlvilág hite ellen.

Blavatsky (Entschleierte Isis XV. 1.) ezeket írja: «Rómában, a kereszténységnek önkényüleg megtett székhelyén a szentszék (nem szent Péter) állítólagos utóda vakon engedelmeskedő ágenseinek titkos, de mindenütt ott levő hálójával tönkreteszi a társadalmi rendet, — azt parancsolja ágenseinek, hogy egész Európát az ő fősege alá hajtsák és erre alakítsák». Blavatsky a pápát «viceistennek» nevezi és a boszorkányégető egyházak közt a római egyházat legelől jární mondja. Ennek az egyháznak «kezei skarlátvörösek megszámlálhatatlan áldozatok ártatlan véréből, amelyet a római

egyház a hite élén álló bálvány-istennek nevében ki-ontott». (U. o. 27.) «Sóvárog a vérontás után és kész azt elülről kezdeni. De most kezei lábai kötve vannak a 19. század haladásától és vallásszabadságra törő szellemétől, amelyet aztán (az egyház) úton-útfélén gyaláz és szidalmaz.» Fr. Hartmann, a teozófusok «szentje», kikel «a vak dogmatika és a papság igája», valamint «az egyház eretneküldözései ellen, amelyek később úgy elfajzottak, hogy az egyház életében mutatkozó minden magasabbfokú jámborság már magában véve is gyanús». A katolikus Hartmann a legutálatosabb módon ferdíti el az egyházi tanítás tételeit s az egyházi intézményeket, gúnyolja a szerzeteseket és a hitűket gyakorló katolikusokat. Az egyházban, mondja, «elméletileg ugyan önmegtagadást hirdetnek, de gyakorlatban kapzsiságot üznek és erre spekulálnak». (Biograph. Einleit. über Meister Eckkart und die altdeutsche Mystik 123. l.)

Az egyház tanító tekintélye és mindenki, aki csak tanít az egyházban, különösen is gyűlöletes a teozófusok előtt. Blavatsky, a mahatmák leleplezett barát-nője és Olcottnak «hipnotizált (pszichologizált) Babyje» «a régi egyházatyák és a későbbi theológusok csalásairól» mer írni. (U. o. 13. l.) Szerinte maga Krisztus is adeptus volt és az első pápák közül is egyik-másik beavatott volt a titkos tanokba. De tudásukkal rútul visszaéltek: egyes jelképeket, mint a hét szentséget, a hét főbünt (Blavatsky szerint: halálos bünt), a hét erényt, a feltámadást elárulták a názáretiek új szektájának. Tudományuknak, mondja Blavatsky, utolsó töredékei most a jezsuiták kezében vannak, akik e tanokat a varázslás (hókuszpókuszok) rendszerébe öltöztették.

A jezsuiták nagyon gyűlöletes népség a teozófusok szemében. A Theosophische Kultur 1912. évi

folyamában ezeket írják: «Jezsuitizmus alatt általában azt a szellemi és akarati irányzatot kell érteni, mely az igazságot csak egy bizonyos meghatározott alakhoz köti és ezért az igazságnak más kifejezési alakjait erkölcstelen módon csak azért engedi meg, hogy valami jónak gondolt célt ezzel elérjen. Ez a szellemi irányzat a (jezsuitizmus) a karma-manasznek (a teozófusok gonosz asztrállényének) az akarata és az emberiségnek legnagyobb ellensége. Azért hívják pedig ezt a szellemi irányzatot jezsuitizmusnak, mert a jezsuiták szervezete állítólag (!) ennek az oly alacsony iránynak a megtestesítése és mert a jezsuiták exerciciumaikban mintegy rendszeres iskolázást nyújtanak ennek a gonosz lelkiismeretűségnek kialakítására». Steinert azzal akarják a «testvérek», Besant és társai, akiknek köréből kivált, hitelvesztetté tenni a teozófusok előtt, hogy ráfogták, hogy jezsuita és jezsuita tanítvány. Nem volt az és bizonyára más szellemi berendezkedést mutat, ha a jezsuiták iskoláiból kerül ki.

Aki figyelemmel kíséri az újabb teozófus (antropozófus) irodalmat, különösen ennek sokszor emlegetett nyugatiasító irányát, az kevésbé fogja észrevenni ezeket az ellentéteket a katholicizmussal. Ellenkezőleg bizonyos simulást vesz észre úgy a teozófus hangban, mint a tanításban. Ez azonban csak stílus és tettetés a teozófia részéről és veszedelmesebb, mint a régibb teozófusok nyílt ellentétei. Besant például egyenesen ajánlja a gyónást, áldozást a katolikusoknak, persze csak a kisebb értelmiségűeknek és gyengébb akaratúaknak (*Revue theosophique* 1904. szept.) és ezek alkalmára ő ír elmélkedéseket; képzelhetjük, hogy milyeneket! L. B. Hardcastle a szentmise szertartásairól ír magyarázatokat ugyanott. Leadbeater «a kék lótusz hívei számára» a keresztény credo-t magyarázza, Steiner és G. Currie ezoterikus Miatyánkot szerkesztenek és

ismét Hardcastle fejtegeti «a valóságos jelenlétet» az Oltáriszentségben s a «nirvánai Krisztust» helyezi abba. Már regényekben is megütik a teozófus hangokat és Pierre de Coulevain (egy francia író néve) megtevesztő szépséggel ír teozófikus regényében a «szent útravalóról», «az élet kenyéréről».

Örvendetesek volnának az ilyen hangok, ha csakugyan komoly hajolást vagy megtérést jelentenének. A teozófus fogalomkörből a józan értelmesség és benső jámborság útjaira, abból a káromkodó Krisztus-misztikából a keresztény és katolikus Krisztus-hitre. De azok a hangok csak «nyugtatást» jelentenek és el nem feledtethetik a teozófusok egyéb, nagyon is triviális és romboló vallomásait. Ha Olcott (i. h. 59. l.) azt kérdezi: «Szeretném tudni, miért fogadnók el mi, mint egyesület, vezetőül inkább Jézust, mint Vasisthát, Gotámát (Buddhát) vagy Zoroastert»? — teljes ellentétbe helyezi a teozófiát a katolicizmussal, melynek élete, csarnokai s az általa vezetett lelkek és életirány Jézusnak nevéből fognak hangzani az utolsó napig. A hinduizmusra áttért, képmutató Besant, akinek olykor vannak jámborsági rohamai, megkülönbözteti «az ezoterikus Krisztust» mint «a Szentháromság második személyét» az exoterikus Krisztustól, a názáreti Jézus-embertől és azt mondja, hogy az első ugyan még lehet imádni, de hozzáteszi: «Én azonban egészen őszintén mondom önöknek, hogy én e neveket akkor is nyugodtan használnám, ha hindu embernek beszélnék; az nem tesz semmi különbséget, hogy ez tiszteletét a második logosra vonatkoztatja és ezt Visnunak hívja». (Ist die Theosophie antichristlich? 24. lap.)

Visnu és — Jézus Krisztus! Minő párhuzam vagy minő egymásmelléállítás! Egészen jellegzetesen fejezi ki azt, hogy a teozófia és a kereszténység, különösen a katolicizmus meg nem férnek egymással. Katolikus

embernek nincs mit keresnie a teozófusok (antropozófusok) között.

Azt hiszem azonban, a józan és tárgyilagos gondolkodás sem talál a teozófiában semmi figyelemreméltót, ami meggyőződést teremthetne. A szellemszem, az egyéni spekuláció, a benső megélés hogyan védi meg magát az — illuzióktól? Tekintély, tapasztalás, történelem, a bölcsekedés és tudományosság eredményei, elfogadható források mind hiányoznak a teozófia és antropozófia rendszeréből. Elavult brahmán és buddhista nézetek a még megfogható tartalom az egész rendszerben, de ezeket a művelt brahmán és buddhista nem hiszi többé, azoknál az iskolába járt művelt gyerek azzal végzi az iskolát, hogy beveri a bálványnak az orrát, akit tiszteltettek vele, — a keresztény nyugat pedig minden erőlködés dacára sem veszi be ezeket a nézeteket. Alap- és forrás nélküli tanítások, szintelen, frázisos és üres erkölcsstan, a teozófusoknál mutatkozó és az eszelősséggig vitt makacsság olyan állítások mellett, melyek az első tekintetre képtelenségek, a józan embereket kizárja a teozófusok köréből.

Mindezt rövidebben is megállapíthattam volna. A külföldi példák semmiesetre sem indítottak arra, hogy hosszasan foglalkozzam a teozófia (antropozófia) kérdésével: ott többnyire csak folyóiratok cikkeiben, kis füzetekben ismertetik és bírálják a teozófiát. A legtöbb ilyen cikkely után homály marad az olvasó lelkében a kérdést illetőleg. Nekem tehát az volt a nézetem, hogy az utóbbi szomorú években sokat szenvedett, de lassan és szépen induló irodalmunknak, a keresztény életnézetnek és a katolikus hit erősségének és épségének javára és a magyarság hű szolgálatára, ha hosszabban is, de két törvény szerint írjam meg, amit meg kellett írnom: tárgyilagosan és alaposan.

- A. Arnould*: Die Grundlehre des Buddhismus. 1895.
Bain: A testetöltött hó és Az alkony köntöse. Ford. Baktay E.
Annie Besant: Essays and addresses. Vol. I. Psychology.
 III. Evolution and occultism. IV. India. London, 1911—13.
 Die 7 Principien. 1903.
 Reinkarnáció és szociális problémák. Teoz. füz. 1914.
 A karma. Tanulmány. U. o.
 A mesterek. Ford. Szlemenics M. Teoz. kvtár.
 Az élet rejtélye. Ford. Ferenczy Izab. U. o.
 Cikkek a Teozófia 1915., 1916. évf.
J. Bessmer: Értekezések a St. der Zeit 1921. VII. 1922. V.,
 VI. füz.
H. P. Blavatsky: Isis unveiled I., II. 1877. — The secret
 doctrine I., II. 1888. — The key to Theosophy.
 1886. — The voice of silence. Megj. a Lucifer, the
 light-bringer 1889. évf. Németül is megjelentek.
W. Bruhn: Theosophie und Anthroposophie. Teubner, 1921.
Max Dessoir: Vom Jenseits der Seele. 1917.
Fr. Hartmann: Socialismus und Theosophie. 1901. — Die
 theosophische Verbrüderung. 1889.
Max Kemmerich: Kausalgesetz der Weltgeschichte I., II.
 Ludwigshafen, 1913.
Fr. Laun: Moderne Theosophie und kath. Christentum.
 1920.
Alf. Meebold: Der Weg zum Geist. 1917.
Jac. Mühlenthaler dr.: Die Mystik bei Schopenhauer. Berlin,
 1910.
Max Müller: Theosophie oder psychologische Religion.
 (Theosophy 1893.) Übers. von Mor. Winternitz. 1895.
F. Niebergall: Idealismus, Theosophie und Christentum.
 Tübingen, 1919.
W. Oehl dr.: Mod. Theosophie in Aar. 1913. évf.

- Rabindranath Tagore*: *Hajótöröttek* I, II. — A kertész. Ford. Bartos Z. — *Emlékeim*. Ford. Songárdy G. — Bimala. Ford. Kelen F.
- Rosmini-Serbatl Antonio*: *Teosofia* (op. posth.) 1—5. Torino.
- E. Schlessinger*: *Mod. Theosophie und altes Christent.* Hamm, 1914.
- A. P. Sinnett*: *Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus.* Leipzig, 1889.
- Rudolf Steiner dr.*: *Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit.* 1895. Más könyvei: *Die Rätsel der Philos., Theosophie, Geheimwissenschaft.* — *Das Christent. als myst. Tatsache.* — *A szellemvilág küszöbén stb.* idézve a szövegben.
- Friedr. Traub dr.*: *Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph.* Tübingen, 1919.
- P. Otto Zimmermann S. J.*: *Die moderne Theosophie.* St. a. M.-Laach. 1910.
- A Teozófiai Könyvtárban* megjelentek a már említett füzeteken kívül: Mabel Collins: *Világosság az ösvényen.* Ford. Szlemenics M. — C. Jinarajadasa: *Az ő nevében.* Ford. ugyanaz. — Aimée Blech: *Azoknak, akik szenvednek.* Ford. Halász H.
- A Teozófiai Füzetekben* megjelentek az említetteken kívül: Körösi Csoma Sándor és a teozófia. Toperczer Ákosné-től. — A teozófus és a háború. Szegedy-Maszák Leonától. — A világháború okai teozófiai szempontból Nádler Róberttől. — A Teozófia A-B-C-je. Irta dr. Th. Pascal. — A nevelés mint szolgálat. Irta I. Krisnamurti.
- Önállóan megjelentek*: Stojits Ivántól: *Teozófia és teozófiai mozgalom*: Laoce életbölcselete; Tao-Te-King. — Nagy Dezső: *Teozófia.* (Athenaeum.) — Leadbeater: *A teozófia alapvonalai.* Mindazoknak, akik gyászolnak. — Alcyone (I. Krisnamurti): *A mester lábainál.* — C. Jinarajadasa: *Amíg ő eljövend.* Ford. Szlemenics M. (Kilián és Pfeifer-kiadás.)
- A német, angol és franczia folyóiratokat,* amelyek részben teozófiaiak is, feljegyzí W. Schneider: *Der neuere Geisterglaube.* 3. kiadás. Paderborn, 1913.

- Adyar* 9, 13.
Agysztetés 128.
Akasha-krónika 64, 112.
Alcyone I. Krisnamurti.
Antropozófia értelme 3, 29; jellege 30; istentana 36; Krisztus-tana 47; ember-tana 57; forrásai 104; áldozatai 133; erkölcostana 134; Miatyánkja 141, — és újbuddhizmus 143, — és spiritizmus 144, — és teozófia különbségei 146, — és a kereszténység 148, — és a katolicizmus 157, — és a józan ész 163, l. még Teozófia.
Asztráltest 58; fejlődése 125.
Atma 59.
Aura 71.
Baader 7.
Besant 12; a háborúban 15, — és a nemzetiségi elv 24; az Istenről 38; Krisztusról 50; az ember testeiről 60; az emberiség rendeltetéséről 68; a reinkarnációról 83; a karmáról 87; a kereszténységről 148; Jézusról 162.
Bischoff Istenről 41.
Bizonyítékok hiánya 130.
Blavatsky 9 kk; időszámítása 28; Istenről 41; Krisztusról 48; a reinkarnációról 80; a karmáról 88; a kereszténységről 148; a katolicizmusról 159.
Böhmé J. 6.
Brahmán hatások 135.
Buddhi 58.
Buddhista hatások 136.
Bűbájosság 4.
Chakrák 125.
Devachan 76.
Dornach 33, —i Krisztus-kép 56.
Egyediség 58.
Ember részei 58; a részekben erkölcsi tartalom 59; fizikai tartalom 59; célja és életfeladata 69.
Emberfajtdk 64.
Emberiség rendeltetése 67.
Emlékezés hiánya 83.
Evolúciós irány 72, 117 k.
Exoterikus 7.
Ezoterikus 7; iskolázás 120; próbák 124; áldozatai 133.
Ezoterikus Szekció = E. S. 20. lettest 58.
En = állati lélek 58.
Étertest 58; fejlődése 126.
Gnózis és gnosztikusok 5.
Gólgotai misztérium 55.
Hartmann Fr. 14; a katolicizmusról 160.
Hathayoga 90.
Häckel és Steiner 46.
Hodgson R. ítélete 107.
Hübbe-Schleiden 14; a reinkarnációról 140.
Időszámítás a teozófiában 28.
Ima 141.
Indiai bölcsélet 5.
Intellektualizmus 7; a teozófiában 72, 117.

- Iskolázás*, ezoterikus 120.
Isten a teozófiában és antropológiában 36.
Jelvénye a teozófiának 26.
Jézusitizmus 161.
Jiva 58.
Kabbalisták 6.
Kama-rupam 58.
Karma 85, 139.
Katekizmus, teozófus 49.
Keleti Csillagrend 18, 52.
Krisnamurti 14, 52.
Krisztus a teozófiában 47; az antropológiában 53; keresztisége 54; golgotai misztériuma 55; Dornachban 56.
«Küszöb öreje» 128.
Laoce 5.
Leadbeater 10; Istenről 41; a gyermekekhez 48.
Lélek Steinernél 63; története 43; megsemmisítése 103.
Logos 38.
Lótuszvirágok 125.
Magia 4; újkeletű 8.
Magyar Teozófiai Társulat 16.
Magyar teozófusok 18; a nemzetiségi elv 25.
Manas 58.
Mavantara 29.
Maya, Maya fátyla 12, 41.
Mennyország 76.
Miatyánk (teozófus) 141, 161.
Mindenistenítés 1. Panteizmus.
Miracle Club 9.
Miszticizmus, hamis 4, 153.
Nemzetiségi elv 24.
Német felfogás a teozófiáról 16.
Németországban a teozófia 14; a teozófusok nemzetiségi elve 24.
Nirvána 72.
Nyugtatás a teozófiában 23.
Olcott 9; Istenről 41; a kereszténységről 148; Jézusról 162.
Origenes 96.
Öntudathasadás 128.
Panteizmus 37; különböző fajtái 44.
Parinirvána 39, 72.
Prana 58.
Próbák az ezoterikus iskolázásban 124.
Rajayoga 90.
Reinkarnáció 78 — és a Szentírás 95, — és Origenes 96, — és Vergilius 96, alanya 101, száma 28.
Rupam 58.
Schelling 7.
Schopenhauer A. 7, 136.
Schwenkfeld K. 6.
Sik = életstílus 38.
Sinnelt 10; időszámítása 28.
Síremlék, teozófus 18.
Society for Psychic Research 11, 103.
Speyer I. S. 12, 105.
Sphinx folyóirat 14.
Steiner Rudolf dr. 31; a reinkarnációról 29; az antropológiáról 31; hívei 33; kurzusa a berlini egyetemen 34; Wienben 35; barátai és ellenfelei ugyanott; Istenről 42; a lélek történetéről 43, — és Häckel 46; Krisztusról 53; embertana 61; a lélek ről 63; a lelkek országáról 77; a reinkarnációról 79; a karmáról 91; maga ellen 115; a szellemszemről 116; az áloméletéről 127; az «öntudathasadásról» u. o.; könyvei 131; Miatyánkja 141.
Svastika 27.

- Swedenborg E.* 6.
Szabadakarat 74, 137.
Szabadkőművesség 23.
Szat 37.
Száma a teozófusoknak 20.
Szcientizmus 8.
Szellem szem 116.
Személyiség 58.
«Személyiség-hasadás» 128.
Szentírás és teozófia 73, 150, 156.
Szervezete a teozófus társaságoknak 20.
Szétesése az agynak 128.
Tao 27.
Teozófia értelme 4; Németországban 14; Magyarországon 16; különböző országokban 19; célja 21; eszközei 22; rokon irányai 22; nyugatiasítás 23; nemzetiségi elv 24; jelvény 26; időszámítása 28; istentana 36; Krisztus-tana 47; katekizmusa 49; embertana 57; az emberiség rendeltetéséről 67; az ember céljáról 69; az üdvről és útról Istenhez 71; intellektuális és evolúciós iránya 72, 73; — és a Szentírás 73, 150, 156; szabadakarat 74; a lelkek országáról 76; reinkarnáció 78—104, 139; karma u. o.; forrásai 104; erkölcsstana 134; brahmanizmus 135; buddhizmus 136; újbuddhizmus 143, — és spiritizmus 144, — és a kereszténység 148, — és antropozófia különbségei 146, — és a katolicizmus 159, — és a jezsuitizmus 160, — és a józan ész 163; l. még Antropozófia.
Teozófia folyóirat 16.
Teozófiai társaságok tagjai és szervezete 20.
Theosophical Society 9.
The Theosophist 9.
Teozófusok száma 20.
Teozófus szímlék 18.
Toperczer Ákosné Krisztusról 50; az «atlantisziokról» 65.
Tűzkereszt, l. Svastika.
Újbuddhizmus 23, 143.
Varázslás 4.
Vatikáni zsinat a panteizmusról 45.
Vergilius 96.
Világnaplár, teozófus 29.
Wagner R. 7.
Weigel V. 6.
Yoga 90.

	Lap
I. A teozófia értelme és története	3
II. A teozófia célja, eszközei és jellege	21
III. Az antropozófia értelme	29
IV. A teozófia és antropozófia tanításai :	
1. Isten	36
2. Krisztus	47
3. Az ember	57
Emberfajták (race)	64
Az emberiség rendeltetése	67
Az ember célja és életfeladata	69
A teozófus üdve és útja az Istenhez	71
A lelkek országa	76
4. A reinkarnáció és a karma törvénye :	
I. A reinkarnáció	78
II. A karma	85
V. A teozófia (antropozófia) forrásai	104
A teozófus megismerés forrásai és alapjai	116
Az ezotérikus iskolázás	120
Bizonyítékok hiánya	130
VI. A teozófia erkölcstana	134
VII. A teozófia különféle kapcsolatai	143
VIII. A teozófia (antropozófia) viszonya a kereszténységhez és katolicizmushoz	148
Irodalom	165
Név- és tárgymutató	167

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katolikus kultúrát fejleszteni, *katolikus tudományt* terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a *Szent-István-Társulatnak*, ez lesz a hivatása a kiadásában meginduló **Szent István könyveknek**.

Hangsúlyozzuk, hogy *katolikus*. De ne ijedjen meg e jelzőtől senki. Mi nem akarunk hitvitázó irodalmat teremteni, nem akarunk a más vallásúak vallási meggyőződésével és vallási tételeivel foglalkozni. Nem akarunk senkit sem támadni. Mi csak a saját vallásunk elveit s az ezekből kialakult katolikus szellemet és világnézetet akarjuk a tudás minden ágában érvényesíteni. Meg akarjuk mutatni, hogy az igaz tudomány nem ellenkezik a Krisztus kinyilatkoztatásával, melyet sértetlenül őriz és a maga teljességében tanít a katolikus egyház. Meg akarjuk győzni arról a világot, hogy a tudás is, a vegyész, a csillagász, a bölcselő, az irodalommal foglalkozó, a természetudós is lehet igaz katolikus és viszont, hogy a tudomány művelésében a katolikus hit és meggyőződés nem akadály, inkább nagy segítség.

Ezzel kapcsolódik egy másik célunk is: a katolikus tudósoknak, tanároknak, írónak teret nyújtani, ahol tudományukat, tanulmányaik eredményét a nagyközönség elé vihetik. A **Szent István könyvek** sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A **Szent István könyvek** a tudomány mai színvonalán fognak mozogni. Oly stílusban óhajtjuk a könyveket megjelentetni, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a **Szent István könyvek** mindegyike a katolikus világnézetnek legyen beszédes hirdetője.

Ily módon reméljük, elérjük a harmadik célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katolikus közönségnek oly műveket nyújtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.

Természetesen e program megvalósítása nagyban függ attól, hogy a katolikus közönség felkarolja-e, támogatja-e nagylelkűen e vállalatot. A Szent-István-Társulat igen nagy anyagi áldozatokkal indítja útjára a **Szent István könyvek** sorozatát, a nagy közönségtől függ, hogy a könyvek eljussanak oda, ahova szánva vannak.

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK sorozatából megjelentek:

1. *Zubriczky Aladár dr.*: Jézus élete és a vallástörténet.
2. *Wolkenberg Alajos dr.*: A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata.
- 3—4. *Wolkenberg Alajos dr.*: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene.
- 5—6. *Balanyi György dr.*: A szerzetesség története.
- 7—8. *Alszegehy Zsolt dr.*: A XIX. század magyar irodalma.
9. *Miskolczy István dr.*: Magyarország az Anjouk korában.
10. *Palan-Timkó*: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. *Quadrupani-Babura László dr.*: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. *Prohászka Ottokár*: Elbeszélések és utirajzok.