
Kókai Nagy Viktor: Simon mágus

Abstract

There are few so high-impact heretics in the Church History as Simon was. He appears in the Book of Acts. According to Irenaeus, he is the father of all gnostic heresy. This was had been accepted by the Early Church Fathers and propagated further as such. By the eleventh century, a term had been coined: simony. The unfaithful handling of money was named after him. It was considered one of the most serious ecclesiastic crimes. Simon appears in many literary works, like Faust and Mephistopheles. However, it is claimed that the subsequent reports and views about Simon, the Gnostic required a great fantasy that was often read into the text of Acts of 8:4-25. Therefore, we would not like to deal with Simon's afterlife in our article, but to focus on the only New Testament text, in which the key subject figure of the story appears.

Keywords: Simon the Magician, Philip, Peter, Acts.

Kevés olyan nagy hatású heretikus van, mint Simon. Feltűnik az Apostolok Cselekedetében, majd szinte önálló életre kel, ő lesz Irenaeus, és őt követve az egyházatyák szemében minden gnosztikus herezis atyja, róla nevezik el a XI. századtól a legsúlyosabb egyházi bűnnek tekintett szimóniát (egyházi pozíciók pénzért árulása), majd ő köszön vissza ránk számos irodalmi műben, Faust és Mefisztó alakjában.¹ Mindazonáltal leszögezhető, hogy a gnosztikus Simonról alkotott későbbi tudósítások csak igen nagy fantáziával olvashatóak bele az ApCsel 8,4-25-be.² Ezért cikkünkben sem Simon utóéletéről szeret-

¹ Vö. Beyschlag, Simon, 396kk. p.

² Pesch, Apostelgeschichte, 274. p. Ha Irenaeus nem állítaná, senki nem gondolna arra, hogy Simonban keresse mindannak az ősképlet, ami a későbbi gnózisban megjelenik. Origenes nem ismerte a Justinus-Irenaeus-Hyppolit hírláncot. Ezért „Origenes nyilvánvalóan nem számolt Simon követőinek a létezésével: Ha nem lenne az Apostolok Cselekedete tudósítása, már régen elfelejtettük volna Simon nevét”. Bergmeier, Gestalt, 268. p. A későbbi hagyományban megjelenő, kidolgozott tanítások eredetiségét éppen az kérdőjelezi meg, hogy ennyire szorosan »»

nénk értekezni, hanem arra az egyetlen újszövetségi perikópára fókuszálunk, amiben hősünk feltűnik.

Az ApCsel 8,4-25-öt olvasva, feltűnhet számunkra a szöveg egyenetlensége. Jól érzékelhető, hogy Lukács több tradíciót dolgoz egybe és egészít ki ezen a helyen.³ A szöveg négy, jól elkülöníthető szakaszra osztható.⁴ Megtudjuk belőle, hogy miként jutott el az evangélium Samáriába, milyen szerepet játszottak ebben a hellenista zsidókeresztyének, az ún. diakónusok (vö. ApCsel 6,5⁵), ill. hogy mindez a jeruzsálemiek tudtával és jóváhagyásával történt. Az események szereplőjeként tűnik fel Simon, aki Fülöp igehirdetésének hatására megtér, majd konfrontálódik Péterrel és veszít, elképzelhető, hogy éppen az ő személye kapcsolja össze a legalább két külön tradíciót Fülöp és Péter missziójáról Samáriában.⁶ Van, aki úgy véli, hogy Lukács ezzel arra

»» kapcsolódnak a keresztyén dogmatikához, mint annak negatív megfelelői. Feltételezhető tehát, hogy egy kései fejlődés eredménye ezeknek a tanításoknak a Biblia mellékszereplőjéhez kapcsolása. A téma részletes áttekintését lásd Beyschlag, Simon 406kk p., valamint Adamik, Simon mágus, 74kk p.. Mindazonáltal továbbra is találkozunk olyan véleménnyel, amely kitart a mellett, hogy az itt megjelenő Simon a később hivatkozott heretikus egyház alapítója. Pl. Tóth T. Z. a cikkében.

³ Haenchen: létezett egy beszámoló Fülöp sikereiről Samáriában, konfliktusáról Simonnal, amihez Lukács kapcsolja hozzá az apostolokat, mint a misszió hitelesítőit (Apostelgeschichte, 258. p.; hasonlóan Conzelmann, Apostelgeschichte, 53kk p.). Más egy Fülöphöz kapcsolódó alaptörténetet feltételez: 8,5-8.12 és 8,26-40, amihez egy két tradíciót magában foglaló (9-11.18-24) Simon-hagyományt illesztett Lukács és hozzákapcsolta Péter és János látogatását Samáriába (14-17): Schneider, Apostelgeschichte, 484. p. Ismét más három forrásról beszél: Fülöp evangélista megtéríti Samária népét és Simont (5-13); Péter és János kézzrátéttel adják a Lelket a megkeresztelt tanítványoknak (14-17) végül Péter és Siomon konfliktusa (18-24): Dickerson, The Sources, 232-234. p.

⁴ 5-8: Fülöp samáriai missziója; 9-13: Fülöp és Simon konkurenciája és Simon megtérése; 14-17: a Lélek ajándéka Pétertől és Jánostól; 18-24: Péter és Simon konfrontációja. Ezt zárja közre a keretet adó 4. és 25. vers.

⁵ Teljesen nem zárható ki az sem, hogy az itt szereplő Fülöp azonos Jézus tanítványával. Már az egyházatyák is megfogalmazták ezt az álláspontot és később is találkoznak azzal. Mindazonáltal valószínűbbnek tűnik, hogy Lukács itt nem a Mk 3,18-ban említett apostolra gondol. Vö. Kollmann, Philippus, 552. p. A hellenista zsidókeresztyénekhez lásd Kókai Nagy cikkét.

⁶ Harr, Simon, 82k. p.

mutat rá, a pogány varázslás felett áll a keresztyéneknek adott hatalom,⁷ más élesebben fogalmaz, az evangélista ezzel kora varázslóit diszkreditálja.⁸ Szakaszunkban Simon nem, mint egzotikus gnosztikus lép a színre, vagy mint valamiféle primitív varázsló, sokkal inkább úgy, mint a korai samaritánus keresztyénség reprezentánsa.⁹

A 8,4-gyel új egység, egy új elbeszélés kezdődik, aminek zárását is ugyanaz a kifejezés jelzi ($\mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu$ – vö. 8,25).¹⁰ A szétszóródott¹¹ tanítványok nem csüggednek, elmenve hirdetik a Krisztust. Számos kérdést vet fel, vajon melyik településre érkezik Fülöp, mivel a „Szamária városa”¹² meghatározás eléggé bizonytalan. Két város neve is felmerült: Sebasté és Sikem. Azért lehet fontos tisztázni ezt a kérdést, mert míg az előző várost leginkább pogányok lakták, a másikban samaritánusok éltek.¹³ Az pedig csak még nehezebbé teszi a dolgunkat, hogy Lukács egyébként minden esetben a régió nevéként említi Samáriát (Lk 9,52; 10,33; 17,16; ApCsel 1,8; 8,25).¹⁴ Talán nem véletlen, hogy Lukács, aki ha megfelelő információ birtokában van, nem rejti véka alá a konkrét helyszín, ez esetben nem konkretizálja a várost. Tehát vagy nem tudta városhoz kötni az eseményeket, vagy tudatosan dönt a lebegtetés mellett, hogy ezzel megőrizze a beszámoló summá-

⁷ Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 54. p.

⁸ Haenchen, *Apostelgeschichte*, 258. p. Schneider, *Apostelgeschichte*, 484k. p.

⁹ Berger, *Theologiegeschichte*, 180. p.

¹⁰ Harr, Simon, 79-82. p.

¹¹ A *διασπείρω* és a *διασπορά*, a LXX-ban egyértelműen a zsidóság helyzetére utal, akik szintén a szétszórásban, diaszpórában élnek. Ugyanez a sors a keresztyéneknek is.

¹² A határozott névelőt számos megbízható szövegvariáns kihagyja, ezért a Nestle-Aland 28. kiadása is csak zárójelben közli.

¹³ Vö. Pesch, *Apostelgeschichte*, 272k. p.

¹⁴ Sem Mt sem Mk nem tulajdonít különösebb fontosságot a samaritánusoknak (csak a Mt 10,5-ben kerülnek említésre, mint akiket kerülni kell), viszont a lukácsi kettős mű több alkalommal is utal erre a népcsoportra, ill. a területre, ahol élnek. Ez vagy a feldolgozott tradícióknak köszönhető, vagy a szerző irodalmi stratégiájának a része. Az azonban nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy Jézus evangéliumával már az egészen korai időkben találkozhattak a Samáriából származó emberek – Frey, „Gute Samaritaner?“, 209. p. Ez a tény azért meglepő, mert a samaritánusokkal koránt sem volt felhőtlen a zsidóság viszonya (lásd ehhez Kollmann, Philippus, 554k. p.).

rium jellegét (vö. ApCsel 1,8; 8,25).¹⁵ Mindazonáltal a pontos helyszín dilemmája továbbvezet a következő kérdéshez: vajon Simon maga, ill. követői samaritánusok voltak-e. De sajnos erre nem derít fényt az ApCsel elbeszélése.¹⁶ Csupán annyi állítható, hogy egy bizonyos mágikus praktikákat űző Simon nagy népszerűségnek örvendett ebben a városban. Fülöp sikeres misszióját jelzi, hogy a tömeg lelkesedik tanításáért és mindezt jól látható, csodás jelek kísérték (démonűzés és gyógyítás). Nem véletlen tehát, hogy nagy öröm¹⁷ volt a városban. G. Schneider hívja fel a figyelmünket rá,¹⁸ hogy ez azonban még nem jelenti a megtérésüket, arról csak a 12. versben olvasunk. Ezzel a verssel mintegy lezárja Lukács az elbeszélés bevezetését. Fontos azonban látni, hogy nem Fülöp személye a hangsúlyos, hanem amit hirdet, pontosabban, akit hirdet. Ez éles kontrasztban áll a most színre lépő Simonnal.

Simon bemutatását az evangélista a múltba tekintéssel kezdi (8,9-11)¹⁹: már régóta ebben a városban élt és mágiával foglalkozott. A görög-római irodalomnak már a legkorábbi darabjaiban feltűnnek a mágiában járatos személyek. Noha a tevékenységet gyakorta éri kritika a hatóság részéről, néha be is tiltják, a mágusok köznépi megíté-

¹⁵ Lásd Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 53. p.; továbbá Frey, „Gute” Samaritaner?, 217. p.

¹⁶ Ugyanakkor a legkorábbi patrisztikus hagyományban már Gitta városából származó samaritánusként találkozunk Simonnal. Lásd Hjelm, *Simon Magus*, 265. p. továbbá Logan, *Simon*, 237. p. Mindazonáltal a település neve még az idumeai Gittára is vonatkozhat, ami ugyan nem zárja ki, hogy samaritánus lett volna Simon, de nem is teszi egyértelművé. Lásd ehhez C. Scholten cikkét. J. Frey pedig elképzelhetőnek tartja, hogy a kijelentés, miszerint Fülöp a Krisztust hirdette neki, arra utalna, hogy valamiféle eszkatológikus várakozásban élt a hallgatóság, ami a samaritánusok váradalmának specifikuma volt (i.m. 218. p.). B. Kollmann azzal érvel a JHWH hívó samaritánusok mellett, hogy a pogányok missziójának állandó kísérője az ApCselben (vö. 14,15-17; 17,22-31), hogy a politeizmustól térnek át a monoteizmusra (i.m. 555. p.).

¹⁷ Az öröm Isten jelenlétének és működésének az eredménye Lk-nál (vö. Lk 2,10) és nem az érzelemre utal – Harr, *Simon*, 173. p.

¹⁸ Schneider, *Apostelgeschichte*, 488. p.

¹⁹ Hasonló megoldással találkozunk az ApCsel 9,1-19-ben is, amikor Pál karakteréről áttevődik a hangsúly Anániásra. Lásd ehhez Dickerson, *The Sources*, 215. p.

lése általánosságban mégiscsak pozitív ebben a korban. Sőt a zsidó mágusok is kifejezetten jó hírnek örvendtek a nép körében.²⁰ Azt is érdemes megjegyeznünk, hogy itt nem főnévként jelenik meg a mágus, mint az ApCsel 13,6.8-ban, ahol viszont azért lesz negatív a jelentése, mert egy álprófétáról van szó.²¹ Esetünkben a mágia gyakorlása a hangsúlyos (*μαγεύων*) és később, a 11. versben is ennek hatása válik fontossá, ugyanakkor semmi konkrétumot nem tudunk meg arról, hogy ez a mágia miben állt. Leszögezhetjük tehát, Simon bemutatása a mágikus praktikák gyakorlójaként, még nem kellett, hogy negatív érzéseket keltsen az első olvasókban.²² Az pedig megint csak nem tekinthető ezek alapján furcsának, ha ámulatba ejtette²³ a népet,²⁴ és kissé szerénytelenül saját magát „hatalmasnak mondta”. Ezt a csodálatot fejezi ki, hogy Isten Hatalmasnak²⁵ nevezett erejének tekintették őt a város lakói. A hellenizmusban széles körben elterjedt volt, hogy a varázslók magukat úgy állították be, mint akik az isten-

²⁰ A történeti áttekintéshez lásd Harr, Simon, 134-145. p. A görög-római forrásainkban a mágusok fő feladata az istenek tisztelete, az áldozás és az imádkozás volt. Ehhez társultak még olyan funkciók, mint álomküldés, álomfejtés, jövendölés stb. (i.m. 174. p.).

²¹ Ezen kívül csupán egy perikópában találkozunk a főnévvel a Mt 2,1.7.16-ban és ott fel sem merül annak a gyanúja, hogy negatív szereplők lennének a mágusok. Sőt, inkább azt látjuk, hogy Mt számára kifejezetten hangsúlyos, hogy pogány bölcsek ismerik fel a született gyermek valódi kilétét.

²² Ezt az álláspontot képviseli S. Harr a könyvében, ugyanakkor olyan állásponttal is találkozunk, hogy Simon itt ugyanolyan prototípusa a herezisnek, mint az ApCsel 13-ban Barjézus (Hjelm, Simon Magus, 265k. p.).

²³ Jézus maga és tanítványai is ámulatba ejtették a népet csodáikkal (vö. Mk 2,12; 5,24; 6,51; Mt 12,23; Lk 2,47; 8,56 stb.).

²⁴ A szövegben az *ἐθνος* kifejezés szerepel, ami egyértelművé teszi, Lk nem Izrael háza részeként, hanem önálló népként tekint a samaritánusokra, ami még fontosabbá teszi példaértékű említésüket az evangéliumban, itt pedig a tényt: a misszió átlépte Izrael határait. Vö. Frey, „Gute” Samaritaner?, 214k. p.

²⁵ Azét szükséges a nagybetű, mert ez Isten erejének a neve. Elképzelhető, hogy eredetileg csak ez állhatott a hagyományban és Lk éppen az által akarja enyhíteni az élet ennek a megnevezésnek, hogy hozzákapcsolja, ez az erő *Istené* és csak ennek *nevezetik* (vö. Schneider, Apostelgeschichte, 289k. p.; Dickerson, The Sources, 220. p.), valójában persze nyilván nem az, hiszen Isten valódi ereje Fülöp igehirdetésében jelenik meg!

séggel magával, de legalábbis annak erejével bírnak.²⁶ Ugyanakkor az is tény, ezt a kifejezést a jó érzésű keresztyének bizonyosan arcpirulással olvasták, hát még a zsidók, hiszen valami olyan tulajdonságot jelöl, ami annak birtokosát egészen közel viszi az emberfeletti képességekhez, ha nem teszi egyenesen istenné.²⁷ Ezek alapján nem meglepő, ha a város lakói hallgattak rá.²⁸

Látva a mágus sikereit, furcsállhatjuk, hogy amikor Fülöp eljutva ebbe a városba hirdeti az evangéliumot – és ezzel átlépünk a múltból a jelenbe –, akkor Simon is megtér és megkeresztelkedik. Majd Fülöp mellé szegődik és kíséri őt, folyamatosan mellette marad (ἦν προσκαρτερωδῶν). Tehát Simon keresztyénné lesz. J. Roloff úgy véli, a mágus valójában nem tér meg, pusztán érdekből csatlakozik Fülöphöz, hogy felfedje és megszerezze csodákat véghezvivő erejét.²⁹ Erre azonban nem találunk utalást a szövegben. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül Lukács finom iróniáját, miszerint Simon látva Fülöp cselekedeteit megdöbben, az ámulatba ejtő maga ámulatba esik, elismerve, hogy a keresztyén misszionárius nagyobb csodatevő, mit ő maga. A görög szövegben ez még szembetűnőbb: Simon „Isten Hatalmasnak nevezett ereje” (δύναμις...μεγάλη), látva Fülöp milyen jeleket és „nagy csodákat” (σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας) tesz, ekkor ámul el igazán (ἐξίστημι – lásd korábban 8,9.11).³⁰ Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk, hogy még ez a tény sem kárhoztatni való önmagában, hiszen több pogányból lett híres

²⁶ A későbbi beszámolóknak úgy jelenik meg a „Hatalmas erő”, mint Simon önmegjelölése. Megjegyzendő, hogy ez általános önmegjelölése volt a pogány mágusoknak. Lásd Pesch, Apostelgeschichte, 274. p.

²⁷ Vö. Haenchen, Apostelgeschichte, 253. p.

²⁸ Az itt szereplő προσέχω igével fejezi ki Lk a hallgatóság reakcióját Fülöp tetteire csakúgy (8,6), mint Simon működésére (8,10.11).

²⁹ Roloff, Apostelgeschichte, 135. p.

³⁰ Az evangéliumban alapvetően Jézus környezetére gyakorolt hatását írja le ez a kifejezés – egy kivétel a Lk 24,22. Az ApCselben pedig a rendkívüli események hatására utal (2,7.12; 9,21; 10,45 stb.). Ezen belül nyilván különleges helyet foglal el a 8,9. és 11: „Lk számára a valódi különbség nem az egyén karakterében, vagy motivációjában van, hanem az erő forrásában” – Harr, Simon, 177. p.

keresztyén vált hívővé látva azokat az erőket és csodákat, melyek a misszionáriusok tevékenységét kísérték.³¹

G. Lüdemann úgy véli, hogy az elbeszélésnek ebben a részében több a redakció, mint a tradíció, elképzelhetőnek tartja, hogy magát a „μαγεύων” jelzőt is Lk kapcsolta volna Simon nevéhez, ezzel még élesebb határvonalat húzva a hiteles és a hitető tanító közé.³² Ez esetben viszont további kérdés, hogy akkor ugyanilyen lukácsi kiegészítésnek kell-e tekintenünk ugyanezt az ApCsel 13,6.8-ban is?³³ Mindenesetre, ha valóban redakcionális ez a rész, akkor Lk kezének műve lenne Simon megtérése, amivel azt szeretne volna felmutatni, hogy Fülöp missziója annyira sikeres volt, hogy még a helyi legmenőbb varázsló sem vonhatta ki magát a hatása alól. Ugyanakkor, ha ezt el is fogadjuk, akkor is el kell ismernünk, hogy valami történeti magja mindazonáltal kell legyen az elbeszélésnek, hiszen később rengeteg különálló tradícióban (keresztyén, zsidó, samaritánus³⁴) előfordul. Ehhez a történeti maghoz tartozna továbbá Simon igénye, hogy mágus legyen, Isten követe, sőt Isten maga (a „nagy erő”). Ugyanakkor megkeresztelkedése valószínűleg a lukácsi ábrázolás „terméke”.³⁵ Más ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy a szöveg semmiféle támpontot nem szolgáltat ahhoz, hogy Simon hitéhez bármiféle minősítést kapcsolt volna Lukács. Éppen úgy és olyan módon hitt, mint a többiek, akik megtértek Fülöp igehirdetésének hatására.³⁶

A történet meglepő fordulattal folytatódik. Fülöp eltűnik az elbeszélésből, legközelebb majd csak a 8,26-ban jelenik meg, viszont feltűnik Péter és János, akiket a jeruzsálemi gyülekezet küld Fülöp után, hallva, hogy Samária megtért. Itt egyértelműen a területről van

³¹ Ilyen hírességek voltak pl. Tertullianus, Lactantius és Augustinus – Adamaik, Simon mágus, 147. p.

³² Lüdemann, Acts, 423. p.; vö. továbbá Koch, Geistbesitz, 79. p.

³³ Bergmeier, Gestalt, 270. p.

³⁴ A téma rövid áttekintéséhez lásd I. Hjelm cikkét, magyar nyelven Adamik T. és Tóth T. Z. írását.

³⁵ Logan, Simon, 273. p.

³⁶ Harr, Simon, 180. p.

szó, viszont ez nem jelenti a teljes terület keresztyénné válását (vö. 11,1). Feladatuk pedig az, hogy kvázi szentesítsék a diakónus missziós tevékenységét, Szentlelket is adva a megkeresztelteknek. A keresztség és a Lélek ajándékának szétválása ad hoc konstrukció Lukács részéről, és éppen arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy ez, még ha elő is fordul, nem természetes állapot. „A keresztség a 2,38 szerint a Lélek megkapásának a feltétele (vö. 19,5k), Isten azonban nincs ehhez a feltételhez kötve (vö. 10,44-48).”³⁷ De itt nem is ez a lényeges, hanem sokkal inkább az, hogy minden misszió Jézus közvetlen tanítványainak, az apostoloknak a jóváhagyásával kell történni.³⁸ Az a kérdés azonban megválaszolatlan marad, hogy vajon Simon maga kapott-e Szentlelket? Mert ha Fülöp keresztelte meg őt, tőle nyilván nem – ahogyan a többiek sem –, de vajon Péterrel még azelőtt akasztott tengelyt, hogy megkapta volna a mindenkinek járó Lelket, vagy utána? Logikusnak az tűnik, hogy utána, hiszen egyébként első renden nyilván a Lélek birtoklására áldozná fáradtsággal megkeresett pénzét és nem a továbbadás képességére. Másfelől, ha már birtokolja a Lelket, vajon vetemedhetik-e ilyen gonoszságra?³⁹ A szövegből erre a kérdésre nem találunk választ, de valószínűbbnek tűnik az első verzió, hiszen azt kell feltételeznünk, Simon megtapasztalva a Lélek ajándékát tartja elég értékesnek ennek továbbadását ahhoz, hogy még pénzt is szánjon megszerezni ezt a képességet.

³⁷ Pesch, *Apostelgeschichte*, 276. p. Mindez kiegészíthető még azzal, hogy a keresztség esetében mindig arról van szó, hogy valaki csatlakozik egy már létező gyülekezethez, miközben a Lélek ajándéka a 8,14-17-ben csakúgy, mint a 19,1-6-ban a gyülekezet alapításával jár, ahogyan kezdetben (2,1-4) és amiként a pogányok pünkösdjekor is történik (10,44-48) – i.m. 278. p.

³⁸ Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 55. p. Ez a „hierarchia” azonban korántsem biztos, hogy pusztán Lk üdvtörténeti koncepciójának köszönhető, hanem elképzelhető, hogy az evangélista már készen kapta a tradícióban – Pesch, *Apostelgeschichte*, 272. p. Más úgy gondolja, hogy Lk ezzel köti össze a rendelkezésére álló hagyományokat. Mivel mindkettő ugyanannak a gyülekezetnek a megalapításáról szól, ugyanakkor egy gyülekezetet nem lehet kétszer megalapítani, ezért választotta ezt a megoldást – Schneider, *Apostelgeschichte*, 488. p.

³⁹ Hanechen, *Apostelgeschichte*, 255. p.; lásd még Dickerson, *The Sources*, 226. p.

Tény tehát, Simon pénzt kínál cserébe a továbbadás tudományáért, mire Péter kiátkozza (ApCsel 8,20-23). Péter haragját nem az váltja ki, miszerint Simon csodákat tesz, de sokkal inkább a Szentlélek továbbadásának igénye, vagy talán még konkrétabban, ennek a megvásárlása,⁴⁰ hiszen maga az igény még akár jogosnak is tekinthető, ha feltesszük, Simon akart a samaritánusok apostola lenni.⁴¹ Viszont arról is egyértelműen árulkodik, hogy Simonnak fogalma sem volt róla, mit kíván megvásárolni, hiszen a Lelket alapvetően nem a személy, hanem Isten adja. Mindenesetre Péter átka meglehetősen szigorú: „vessen el a pénzed veled együtt”, szó szerint: *εἴη εἰς ἀπώλειαν* – legyen kárhozatra. Annyi enyhítés van azért, hogy nem imperatívuszt szerepel itt, hanem az inkább vágyat, óhajt kifejező optatívusz, tehát helyesebb lenne így fordítani: bárcsak kárhozatra lenne a pénzed veled együtt! Mivel magyarázható az egyébként oly határozott (pl. Anániás és Szafira esetében) Péter határozatlansága? Elképzelhető, hogy ennek oka abban a történelmi tényben keresendő, miszerint Simonról köztudomású lett volna a tradíció keletkezésekor (esetleg az ApCsel megírásakor?), hogy nem veszett el, sőt kiváló karriert futott be, vagyis ha felszólító módban állna a kijelentés, akkor Péter szava vált volna üressé? Vagy inkább arról lenne szó, hogy Simon élt a felkínált lehetőséggel és megbánta tettét (*μετανόησον* – 8,22), akkor viszont mégsem ő lett a keresztyénség nagy ellensége?

Az átok második fele sem derít fényt arra a korábban felvetett kérdésre, hogy pontosan mit is akart megszerezni pénzen Simon? Hiszen míg a 19. versben még félreérthetetlenül magáról a hatalomról van szó (*ἐξουσία*), addig itt már *δωρεα*, szerepel, mely viszont az ApCsel-ben egyértelműen a Lélekre magára vonatkozik.⁴² Lehet, hogy Péternek,

⁴⁰ Pesch kommentárjában utal Derrett azon véleményére, miszerint Simon szeme előtt esetleg az lebegett volna, hogy egyébként a zsidóságon belül előfordult bizonyos tisztaság megvásárlása (vö. 2Makk 4,7-10), Simon csak azzal nem kalkulált, hogy ez a teljhatalom Isten szabad ajándékozásának az eredménye (i.m. 276. p.).

⁴¹ Vö. Berger, *Theologiegeschichte*, 181. p.

⁴² D.-A. Koch, véleménye szerint ez egyértelműen arra utal, hogy itt kibukkan a szöveg fátyla alól a Lk előtti tradíció, ami feltehetőleg eredetileg a Lélek birtoklásának konfliktusáról szól (i.m. 76. p.).

ahogyan lehetősége volt a Lélek adására, úgy módjában állt annak visszavevése is? Vagy úgy gondolta, hogy homokszem került a gépezetbe, és aki ilyet kér, annak már eleve nem juthatott a Lélekből? Ez az utóbbi feltételezés, miszerint Simon a Léleknek sincsen a birtokában, egyben azt is jelenti, hogy a korábban a nép által gondolt, a mágusra vonatkoztatott „Isten hatalmas ereje” tévedés volt,⁴³ hiszen a Lélek birtoklása minimálisan „megkövetelt” Isten embereitől. Vagy az egy másik lélek lett volna?

Péter következő mondatában kiátkozza Simont, hiszen vélhetően a teljes keresztyénségre vonatkozik az „ebből” (λόγος).⁴⁴ A „nem részesülhatsz és nem is örökölhatsz” a LXX nyelvezetét tükrözi (vö. Dt 12,12; 14,27) és az exkommunikáció kifejezése. A szív szándéka pedig egyértelműen Simon hitetlenségére utal. Ugyanakkor – ahogyan fentebb említettük – ez nem zárja ki a megtérés lehetőségét. Mindazonáltal Péter egyáltalán nem tűnik biztosnak lenni abban, hogy erre Simon még képes – nyilván erre vonatkozik a „hátha megbocsátja...” és nem Isten szándékára –, miközben persze ezzel sem számolhat automatikusan a bűnbánó ember, hiszen Isten szabadságában áll a megbocsátás.⁴⁵ A folytatás (8,23) pedig ismét az Ószövetségre utal vissza (vö. Dt 29,17; Ézs 58,6.9). Ez miközben igazolja a kiátkozás jogosságát, a megtérésre hívást is érthetővé teszi, hiszen azt sejteti, hogy Simon tévedése nem kizárólagosan az ő hibája, de ő is kell ahhoz, hogy ezt belássa.⁴⁶

Tovább bonyolítja a helyzetet Simon nem várt reakciója: az apostolok tekintélyét, ahogyan már a 19. versben is, elismeri, sőt a magánál nagyobbaknak tekinti őket, viszont vétkét nem, és mintha a bűnbánatra sem lenne hajlandó, vagy csak nem mer személyesen ilyen kéréssel Istenhez fordulni, ezért az apostolok közbenjárását kéri, hogy ne érje őt a Péter által kimondott átok? Erre viszont Péter nem reagál.⁴⁷ Mindazonáltal Péter feddése azt a benyomást erősíti, hogy Simonnal, mint

⁴³ Koch, *Geistbesitz*, 81.p.

⁴⁴ Haenchen, *Apostelgeschichte*, 255. p.

⁴⁵ Lásd Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 55. p.

⁴⁶ Pesch, *Apostelgeschichte*, 277. p.

⁴⁷ Koch, *Geistbesitz*, 67k. p.; 80k. p.

keresztyénnel beszél az apostol és Simon is ennek megfelelően reagál erre.⁴⁸ Itt véget ér a konfliktus tárgyalása és a záró vers már Péterék visszaútjával foglalkozik Jeruzsálem felé. Ebből megtudjuk, hogy az apostolok visszatérőben még sok samáriai faluban⁴⁹ hirdették az evangéliumot.

Meglehetősen sok elgondolással találkozunk arra vonatkozóan, hogy mi lehetett Lukács célja ezzel az elbeszéléssel. Valaki amellett érvel, hogy Lukács meg akarja mutatni, a keresztyén csodák felette állnak a környező világ mindennemű varázslásának, valamint egyértelművé tenni, az Istentől származó hatalom és a démonikus erők közötti különbséget.⁵⁰ Mások szerint, Lukács célja helyesbíteni a „hellenista” tradíciót Samária megtéréséről Fülöp által az apostolok javára. A Lélek közvetítése az apostolok által helyreállítja az egyház kontinuitását.⁵¹ Találkozunk olyan véleménnyel is, hogy Simon mágus személyéhez kapcsolódva Lukács azt szeretné bemutatni, miszerint noha a keresztyén misszió kapcsán számos szinkretista ág is feltűnt, de ezeket az apostoli tradícióhoz tartozás kötelező kritériuma ki is oltotta.⁵² Mások úgy vélik, hogy Lukács elbeszélése két konkurens keresztyén csoport vitájának irodalmi lecsapódása. Ezt a véleményt képviseli D.-A. Koch, kifejtve: „A tradíció darab Péter és Simon ‚mágus’ éles konfliktusáról számolt be, ami, ha kiiktatjuk a 22-24 verseket, az utóbbi kompromisszum nélküli visszautasításával és – az elbeszélés értelmében – ezzel vereségével zárul.”⁵³ Egy ilyen konfliktus elbeszélésére pedig csak akkor van szükség – írja később –, ha ilyen módon egy konkurens csoporttól akartak elhatárolódni. Feltételezhető tehát, hogy a tradíciónak egy olyan helyen kellett keletkeznie, ahol ez a konkurens

⁴⁸ Pesch, *Apostelgeschichte*, 271. p.

⁴⁹ Észre kell venni, hogy itt sincs megadva semmiféle konkrétum, ahogyan az elbeszélés elején sem volt Samária városára utalva.

⁵⁰ Haenchen, *Apostelgeschichte*, 258. p.; hasonlóan Schneider, *Apostelgeschichte*, 485. p.

⁵¹ Pesch, *Apostelgeschichte*, 275. p.; Roloff, 135. p.

⁵² Koch, *Geistbesitz*, 66. p.

⁵³ Koch, *Geistbesitz*, 75k. p.

csoport adva volt, vagyis Samáriában.⁵⁴ Feltehetőleg ezért volt szükség Péterre is. A konkuráló csoporttal folyó konfliktus perszonalizálódik Simon személyében. „Ezért a konfliktusbéli ellenfele saját részről ugyancsak egy személy kellett legyen, mégpedig egy olyan, akinek hasonló funkciója volt. Erre aligha lehetett más alkalmasabb, mint Péter.”⁵⁵ Elképzelhető tehát, hogy Simon személyében egy olyan keresztyén csoport jelenik meg, ami nem fogadta el Jeruzsálem fennhatóságát, ezzel szakadást okozva az addig egységes közösségben. Vagyis, amit eddig egy egzotikus herezisnek gondoltunk, az eredetét tekintve nem más, mint a samaritánus keresztyének elszakadásának megjelenése Lukács művében. Az evangélista csupán azt konstatálja tehát, hogy Samáriában nem volt apostoli keresztyénség. „Hogy az elszakadt samaritánus közösség további útja a gnózishoz vezetett, nem csupán a samaritánus keresztyénség problémája volt, hanem inkább egy általános jelenség. – Simon félresikerült vásárlási ajánlata mögött az a történelmi tény tűnik fel tehát, hogy a keresztyének önállóságuk elérését Jeruzsálemmel szemben financiaális úton keresték”.⁵⁶ Mások is vélekednek úgy, hogy Simon azért vált veszélyessé a keresztyénség terjesztői számára, mert konkurens csoportot hívott életre, de nem gondolják, hogy ez a csoportosulás keresztyén lett volna.⁵⁷ De olyan állásponttal is találkozunk, hogy Lukács nem akarja alapvetően negatív színben feltüntetni Simont, mint ahogyan azt más konkurens álprófétákkal és álgógyítókkal tette (ApCsel 13,6-12; 19,17-19).⁵⁸ Inkább úgy jelenik meg, mint az ebben a korban elismert mágia gyakorlója, aki konfrontálódik Jézus követőivel, és akiről bebizonyosodik, vélt, vagy valós hatalma nem egyenértékű a Lélek hatalmával, ami Istentől jön, ill. fogalma sincs róla, miként lehet továbbadni azt az erőt, ami az apostoloktól származik.⁵⁹ Egy tény azonban biztosan kijelenthető: Samária terüle-

⁵⁴ Az biztos, hogy ez a téma Palesztinában, ill. ennek környékén lehetett csak érdekes, a diaszpórában már nem – Frey, „Gute” Samaritaner?, 209. p.

⁵⁵ Koch, Geistbesitz, 77. p.

⁵⁶ Berger, Theologiegeschichte, 182. p.

⁵⁷ Vö. Adamik, Simon mágus, 148. p.

⁵⁸ Harr, Simon, 193. p. a két másik szakaszhoz lásd i.m. 194-227. p.

⁵⁹ Vö. Hjelm, Simon Magus, 264. p.

tén gyökeret ver a keresztyénség (ApCsel 9,31) és noha a nép úgy jelenik meg, mint akit könnyű félrevezetni látványos csodatettekkel, mindazonáltal nem állítható, hogy itt egy szinkretista keresztyénségről van szó. Lukács bizonyosan rendelkezett egy tradícióval, amely missziós sikerekről számolt be Samáriában, ugyanakkor tudott arról a konfliktusról is, ami a samaritánusok vallási-etnikai különállásából adódott.⁶⁰ A terület a misszió részét képezte, hogy az evangélium eljusson a „föld végső határáig”, amely folyamatban óhatatlanul konfrontálódni kellett más irányzatokkal, más meggyőződésű, bizonyos hatalommal rendelkező személyekkel. Ezen személyek sorában kap helyet Simon, aki egyáltalán nem negatív figurája az eseményeknek, noha egyértelműen Fülöp konkurensként jelenik meg,⁶¹ mindazonáltal hatalmasat téved és itt már inkább negatív szereplővé válik, amikor azt gondolja, a Lélek ajándékának továbbadása megfelel az emberi logikának. Az pedig, hogy pénzt ajánl fel ezért, annyira kirívó esetben tekinthető, hogy egyáltalán nem csodálkozhatunk rajta, ha később személye a gnosztikus herezis ősképvé nőhetette ki magát.

Felhasznált irodalom:

Adamik Tamás: Simon mágus alakja a keresztény hagyományban, *Studia Antiqua XLIV.* 1-2., 2000. 147-159. p.

Berger Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums, Francke, Tübingen / Basel, 1995.

Bergmeier Roland: Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonianischen Gnosis – Aporien einer Gesamtdeutung, *ZNW* 77, 1986. 267-275. p.

Beyschlag Karlmann: Zur Simon-Magus-Frage, *zthk* 68, 1971. 395-426. p.

Conzelmann Hans: Die Apostelgeschichte, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1963.

Dickerson Partrick L.: The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5-25, in *NT* 39, 1997. 210-234. p.

⁶⁰ Frey, „Gute” Samaritaner?, 218. p.

⁶¹ Beyschlag megállapításait alapul véve Dickerson, *The Sources*, 215. p., 224k. p. Jegyezzük meg, hogy a későbbi hagyományban még ezen is túlnő alakja és egyenesen Jézus riválisaként jelenik meg, sőt, még nála is nagyobbként. Vö. Tóth, Simon Mágus, 4k. p.

Frey Jörg: „Gute” Samaritaner? Das neutestamentliche Bild der Samaritaner zwischen Juden, Christen und Paganen, in J. Frey, U. Schattner-Rieser, K. Schmid (szerk.), *Die Samaritaner und die Bibel / The Samaritans and the Bible*, de Gruyter, Berlin / Boston, 2012. 203-233. p.

Haenchen Ernst: *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

Harr Stephen: *Simon Magus: The First Gnostic?*, de Gruyter, Berlin / New York, 2003.

Hjelm Ingrid: Simon Magus in Patristic and Samaritan Sources: The Growth of a Tradition, in J. Frey, U. Schattner-Rieser K. Schmid (szerk.): *Die Samaritaner und die Bibel / The Samaritans and the Bible*, de Gruyter, Berlin / Boston, 2012. 263-284. p.

Koch Dietrich-Alex: Geistbesitz und Wundermacht, Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25, *ZNW* 77, 1986. 64-82. p.

Kollmann Bernd: Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission, *Biblica* 81/4, 2000. 551-565. p.

Kókai-Nagy Viktor: Az első keresztyén mártír, *Studia Theologica Debrecinensis*, 2008. 21-37. p.

Logan Alastair H. B.: Simon, in *TRE* 31, Berlin – New York 2000. 272-276. p.

Lüdemann Gerd: The Acts of the Apostels and the Beginnings of Simonian Gnosis, *NTS* 33, 1987. 420-426. p.

Pesch Rudolf: *Die Apostelgeschichte (EKKV/1)*, Benziger-Neukirchener, Zürich-Einsiedeln-Köln / Neukirchen-Vluyn, 1986.

Roloff Jürgen: *Die Apostelgeschichte (NTD5)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

Schneider Gerhard: *Die Apostelgeschichte*, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1980.

Scholten Clemens: Zum Herkunftsort des Simon Magus, *Vigiliae Christianae* 69, 2015. 534-541. p.

Tóth Tamás Zoltán: Simon Mágus tanításának és a simonianizmus későbbi gyakorlatának etikai vonatkozásai Hippolütosz *Refutatio* VI. Könyv és a naghammadi „*Magyarázat a Lélekről*” (Ex. An.) Alapján, Egyháztörténeti Szemle XIV/3, 2013. 3-7. p.