

Una tradizione testuale mobile: il caso del *Festial* di Mirk e della sua Revisione²

ABSTRACT: Written between 1380 and 1390 by John Mirk, the Festial is the most widely known collection of Middle English sermons from late medieval England. Its complex textual tradition is divided into a Group A, which represents Mirk's original plan of composition; a Group B, a subsequent redaction; and a later Revision. Among the manuscripts of the Revision, only London, British Library, Harley 2247 (R1) and Royal 18.B.XXV (R2) survive in complete form. A close reading of their texts reveals a striking degree of independence from the "original" Festial. Focusing on selected sermons concerning the figure of the disbelieving woman, the feast of St Bartholomew and that of Sts Peter and Paul, this essay posits some reflections on the need to reconsider the position of R1 and R2 with respect to Mirk's work.

Il *Festial* è senza dubbio la collezione di sermoni in medio inglese che godette di più ampia diffusione nell'Inghilterra tardomedievale. Si tratta di una raccolta di 64 sermoni redatta tra il 1382 e il 1390³ da John Mirk, canonico agostiniano dell'Abbazia di Lilleshall; raccolta oggi preservata in oltre quaranta manoscritti⁴ e in più di venti edizioni a stampa pubblicate tra il 1483 e il 1532⁵. Conseguenza inevitabile del notevole successo del *Festial* è la ricchezza della tradizione manoscritta, che si articola in un Gruppo A, un Gruppo B e una Revisione (da qui

¹ Laura Poggesi è autrice del paragrafo 3, Carla Riviello del paragrafo 4, Letizia Vezzosi del paragrafo 2. L'introduzione, il paragrafo 1 e le Conclusioni sono frutto del lavoro collettivo.

² Ringraziamo i revisori anonimi per i loro commenti e suggerimenti. Eventuali inesattezze o errori residui sono da attribuire unicamente alle autrici.

³ Sulla datazione del *Festial* si rimanda a POWELL (1982) e a FLETCHER (1987).

⁴ L'elenco più aggiornato dei manoscritti del *Festial* è fornito nell'Introduzione all'edizione di POWELL (2009-2011, xiii-xiv), che registra 45 testimoni inclusi quelli che trasmettono solo degli estratti o che sono collegati al testo di Mirk in modo marginale.

⁵ La prima edizione a stampa fu pubblicata da William Caxton. A questa seguirono diverse ristampe curate dallo stesso Caxton e da Wynkyn de Worde. Degna di nota è anche l'edizione pubblicata nel 1486 da Theodore Roode, che contribuì a inserire il *Festial* in un mercato più ampio e non circoscritto ai circoli più abbienti (FREDELL 1994, 289).

in avanti rispettivamente **A**; **B**; **R**).

Forse proprio l'elevato numero dei codici spiega la scarsa attenzione che la collezione ha ricevuto in ambito ecdotico e filologico. Ad oggi, infatti, sono state pubblicate soltanto due edizioni critiche basate su codici di **A**: la prima a cura di Theodor Erbe (1905) – ormai datata e incompleta – incentrata su Oxford, Bodleian Library, MS Gough Ecclesiastical Topography 4⁶; la seconda realizzata da Susan Powell (2009-2011) a partire da London, British Library, MS Cotton Claudius A.ii, il manoscritto più antico, databile alla prima metà del XV secolo. Tali edizioni, per quanto siano uno strumento indispensabile per gli studiosi del *Festial*, forniscono un quadro necessariamente parziale della complessa tradizione testuale dell'opera poiché non offrono un confronto con testimoni del ramo **B** e di **R**. D'altro canto, un'edizione critica del testo di **B** è stata materia della tesi di laurea di Wakelin (1960), ma non è mai stata pubblicata⁷, così come le edizioni di **R** realizzate per le tesi di dottorato di Steckman (1934), Powell (1980) e Monteau (1998), rimaste inedite⁸.

Sulla base di alcune osservazioni relative a una selezione di sermoni trasmessi in **R**, in questo articolo intendiamo proporre una riflessione sulla necessità di riconsiderare la posizione dei manoscritti della Revisione rispetto all'opera di Mirk. L'analisi dei sermoni – che comprendono omelie incentrate sulla figura della donna miscredente, il sermone per la festa di San Bartolomeo e quello per la festa dei Santi Pietro e Paolo – sarà preceduta da una breve introduzione all'opera di Mirk e allo stato dell'arte relativo a **R**.

1. IL *FESTIAL* E LA SUA REVISIONE

Il *Festial* rappresenta uno dei punti centrali del programma promosso da Mirk «to combat the ignorance of parish priests» (Powell 2009-2011, xix) e incentrato sulla formazione dei sacerdoti circa la loro attività pastorale⁹. Tale programma si inserisce nella campagna di valoriz-

⁶ Il progetto ecdotico di Erbe prevedeva due volumi: il primo con testo, apparato critico e glossario; il secondo con l'introduzione e note di commento. A causa della prematura morte dello studioso, quest'ultimo non ha mai visto la luce.

⁷ L'edizione di WAKELIN (1960), che non siamo state in grado di reperire, si basa su Leeds, University Library, MS Brotherton Collection MA 502.

⁸ La tesi di Steckman è ormai irreperibile, mentre abbiamo potuto consultare i lavori di Powell e di Monteau, per il quale ringraziamo il Prof. Stephen Morrison, che in qualità di supervisore della tesi ha messo a nostra disposizione una copia. Tutte e tre queste edizioni si basano su London, British Library, MS Harley 2247 e riportano in apparato le varianti da London, British Library, MS Royal 18.B.XXV. È opportuno segnalare che una piccola selezione dei sermoni di **R** è stata pubblicata da POWELL (1981).

⁹ Come ha evidenziato POWELL (1991), l'intero programma di Mirk è racchiuso in tre opere: il *Festial*, legato

zazione della predicazione come strumento educativo avviata in seguito al Concilio Lateranense IV (1215), che in Inghilterra trovò ampio consenso, come confermano la *Lambeth Constitution* promulgata nel 1281 dall'Arcivescovo di Canterbury John Peckham e le disposizioni di un successivo concilio tenutosi a York nel 1357 sotto la guida dell'Arcivescovo John Thoresby e di cui resta testimonianza scritta nel trattato in medio inglese noto con il titolo di *Lay Folks Catechism*.

Il *Festial* è dunque una delle numerose raccolte di sermoni prodotte tra il XIII e il XV secolo che mettono a disposizione dei sacerdoti materiale utile per assolvere al loro compito di predicatori. Prima ancora che agli uditori laici delle omelie, Mirk si rivolge proprio ai parroci poco istruiti, come egli stesso afferma nel Prologo: «But for mony excuson ham by defaute of bokus and sympulnys of lettere, therfore in helpe of suche mene clerkus as I am myseff I haue drawe this tretti» (Powell 2009-2011, 3). In quest'ottica egli elabora un ciclo di sermoni completo, che copre sia le maggiori festività del *temporale* sia quelle del *sanctorale*.

L'esistenza di una tradizione testuale bipartita può essere spiegata in relazione alla finalità pratica del *Festial*. I due gruppi della tradizione a cui si accennava prima, infatti, si distinguono principalmente per la modalità di presentazione dei sermoni, che nei codici di **A** sono ordinati secondo l'anno liturgico, mentre in **B** sono raggruppati per tipologia, per cui si ha una sezione per il *temporale* e una per il *sanctorale*. Vale inoltre la pena sottolineare che nei manoscritti di **A** il testo del *Festial* è preceduto da una preghiera e da un Prologo ascrivibili a Mirk, ragion per cui gli studiosi concordano nell'affermare che questi testimoni rappresentano il piano originale dell'agostiniano. Al contrario, la disposizione dei testi all'interno di **B** è chiaramente funzionale a una rapida consultazione e suggerisce che si tratta di una redazione successiva (Fletcher – Powell 1978; Fredell 1994; Horner 2005). Se a questo si aggiunge poi che qui la preghiera e il Prologo sono stati omessi, ci sembra evidente come il redattore del testo di **B** abbia voluto realizzare una nuova collezione di sermoni concepita come manuale di riferimento.

Gli studiosi ritengono che proprio a partire da un testimone di **B**, qualche tempo dopo il 1432, sia stata redatta la Revisione (Powell 2009-2011, liii)¹⁰. Ad oggi il testo di **R** risulta pervenuto in quattro manoscritti, dei quali soltanto i primi due trasmettono il testo completo:

London, British Library, MS Harley 2247 (**R**₁)

London, British Library, MS Royal 18.B.XXV (**R**₂)

all'attività omiletica, e due manuali intitolati rispettivamente *Instructions for Parish Priests* (in versi in medio inglese) e *Manuale Sacerdotis* (in prosa in latino).

¹⁰ STECKMAN (1937) propone per **R** una datazione vicino al 1483 sulla base di alcuni presunti riferimenti all'interno dei sermoni a eventi storici avvenuti in quel periodo. La critica ha successivamente stabilito che questo *terminus post quem* è eccessivamente avanti nel tempo (FLETCHER - POWELL 1978; POWELL 2009-2011).

Dublin, Trinity College, MS 428 (**R**₃)

Gloucester, Cathedral Library, MS 22Add (**R**₄)

Per ragioni di spazio non potremo dilungarci in questa sede sugli aspetti che contraddistinguono i testi di **R** rispetto al *Festial* “originale”, basterà dire che in tutti i testimoni viene mantenuta la divisione tra *temporale* e *sanctorale*, e che si caratterizzano per un arricchimento del materiale omiletico: alcuni sermoni vengono ampliati; altri sono sdoppiati; altri ancora vengono aggiunti, arrivando in **R**₁ e in **R**₂ a un totale di 92. Gli ampliamenti sono stati spiegati da Powell (1980; 2009-2011) come l'esito di una nuova lettura delle fonti usate da Mirk, soprattutto la *Legenda Aurea* (da qui in avanti *LA*)¹¹, e con l'integrazione di nuovo materiale. In particolare, la studiosa afferma: «Mirk's sermons were comprehensively rewritten and intercalated with sermons from other sources in order to produce a more scholarly collection aimed at a more sophisticated audience» (Powell 2009-2011, xix). Una simile opinione era stata espressa anche da Fletcher (1980, 516), secondo cui «No original *Festial* sermon is used in extenso; rather, new sermons have been devised by lifting and incorporating *Festial* extracts»; e d'altro canto già Steckman (1937, 36) notava che «This unpublished revision of the *Festial*, although it offers various points of comparison with Mirk's writings, is important in its own right». In questa prospettiva, in effetti, l'analisi puntuale anche solo di alcuni sermoni di **R** rivela come la natura delle divergenze dal testo “canonico” del *Festial* non possa essere ricondotta a mere varianti testuali frutto della rilettura delle fonti usate da Mirk, ma rappresenti una collezione di sermoni *ex novo*, che indubbiamente prende le mosse dal *Festial*, ma che allo stesso tempo si distingue da esso in modo sostanziale, ed è rappresentativa di un contesto storico e culturale diverso, essendo stata prodotta circa cinquant'anni dopo il testo originale per un pubblico nuovo¹².

Allo stesso modo, nel considerare il rapporto tra **R**₁ e **R**₂, gli studi condotti sinora insistono sulla vicinanza tra i due, focalizzandosi però principalmente sul primo e considerando l'altro «a careless and inaccurate MS» (Powell 1980, vol. 1, 19). Tuttavia, una lettura più approfondita dimostra che, per quanto certamente relazionati tra loro, i testi preservati in questi due testimoni si diversificano notevolmente. Accanto alla tesi, largamente condivisa, che **R**₁ e **R**₂ derivino da un archetipo comune senza tuttavia discendere l'uno dall'altro¹³, il confronto tra i due codici dimostra che non sempre **R**₁ debba essere considerato il testimone “migliore”: in numerosi casi, infatti, le lezioni di **R**₂ risultano di notevole interesse e talvolta più eloquenti rispetto a quelle tramandate in **R**₁.

¹¹ Per un'edizione della *LA* rimandiamo a MAGGIONI (2007).

¹² È opportuno sottolineare che già D'EVELYN (1970, 566) aveva messo in discussione l'esigenza di considerare **R**₁ e **R**₂ in stretta correlazione con il *Festial*.

¹³ A tal riguardo si vedano le considerazioni di FLETCHER – POWELL (1978, 74-75) e POWELL (1980, vol. 1, 17-25).

L'analisi condotta qui intende mettere in luce i tratti distintivi delle singole versioni e si basa sui seguenti manoscritti:

A α : London, British Library, MS Cotton Claudius A.ii (citato dall'edizione di Powell 2009-2011)

R₁: London, British Library, MS Harley 2247

R₂: London, British Library, MS Royal 18.B.xxv¹⁴.

2. SERMONI DEL *TEMPORALE*: L'EPISODIO DELLA DONNA MISCREDEnte

Il *temporale* in **R** è formato da 52 sermoni, di cui alcuni corrispondono a rielaborazioni dirette del *Festial*, mentre 26 sono del tutto nuovi (Powell 1980, vol. I, 6-7)¹⁵. Le occasioni liturgiche a cui afferiscono le nuove creazioni sono soprattutto legate alla Passione di Cristo, alla Quaresima e alle festività della Pasqua e dell'Ascensione. Il confronto delle lezioni divergenti nei sermoni aggiunti mostra come **R₂** presenti, da un lato, una notevole originalità, e dall'altro, una stretta aderenza al consueto tessuto testuale associato a specifici argomenti dottrinali. Particolarmente significativo, in questo senso, è l'esempio offerto da uno dei sermoni concernenti la Presenza reale, una delle dottrine più difficili da comprendere per i laici e al tempo stesso la più esposta al rischio di eresia (Justice 2012; Levy – Macy – Van Ausdall 2011). Secondo una credenza ampiamente diffusa, il fedele che non consumava l'ostia ma la sottraeva di nascosto, trattenendola in bocca, veniva ritenuto in grado di appropriarsi di una straordinaria potenza magica. Con essa avrebbe potuto guarire ciechi e febbricitanti, portarla con sé come amuleto contro le disgrazie, oppure ridurla in polvere e spargerla nell'orto per proteggere le coltivazioni dai bruchi. Le storie medievali raccontano di ostie profanamente impiegate per spegnere incendi, guarire malattie, fertilizzare i campi, favorire l'allevamento dei maiali e indurre le api a produrre miele¹⁶; il ladro poteva anche trasformarla in un filtro d'amore o utilizzarla per scopi malefici¹⁷.

¹⁴ Come manoscritto esemplificativo di **B** ci siamo servite del codice London, British Library, MS Harley 2371 (**Ba**). Tuttavia, le divergenze tra i testi della redazione **A α** e **Ba** appaiono trascurabili in questa sede: pertanto, tranne per alcune eccezioni debitamente segnalate, si citerà solo la redazione **A α** , valutando come equivalente la redazione di **Ba**.

¹⁵ In verità **R₁** presenta un sermone (*Whit Sunday*) in più rispetto a **R₂**.

¹⁶ Si tratta degli *exempla* corrispondenti ai temi di TUBACH (1969) n. 2643 (cf. *Speculum Laicorum* #258), n. 2654 (cf. Oxford, Bodleian Library, MS eMusaeo 180 – da qui in avanti **O**), n. 2662, n. 2689a, 2689c.

¹⁷ Sul potere magico dell'ostia si veda il tema di TUBACH (1969) n. 2647, 2660 (cf. *Liber exemplorum ad usum praedicatorum* #99).

Nel *Festial* il tema della Presenza reale è trattato in occasione della festa del Corpus Domini¹⁸. Il sermone si conclude con quattro *exempla*, tra cui il noto episodio, attestato anche nella *Vita Beati Gregorii Papae* di Paolo Diacono, in cui la protagonista al momento di ricevere l'Eucaristia ride dinanzi all'espressione "corpo di Cristo" pronunciata da Gregorio, poiché non crede che in quel pezzo di pane – da lei stessa cotto – sia realmente presente il corpo di Cristo. Nel *Festial* la donna è addirittura identificata con un nome proprio: Lasma. Sebbene il sermone sia tramandato in entrambe le raccolte, questo episodio risulta del tutto assente in **R**₁ e in **R**₂. Nelle due collezioni il tema compare tuttavia all'interno della serie dei sermoni aggiunti, in particolare nel sermone *Item tertia exortacio in die Pasce*. Quest'ultimo non si ricollega all'episodio del *Festial*, bensì al motivo dell'"ostia nascosta in un albero" classificato da Tubach (1969) come *exemplum* n. 265 I, tra i cui analoghi va ricordata una versione in versi, molto vicina a quella riportata in **R**, conservata in Cambridge, University Library, MS Ff. 5.48, ff. 116v-118v (Downing 1969). Nei nostri testimoni il sermone compare come segue:

R₁ (ff. 90v-103r): *Item Tercia Exortacio in Die Pasce*

R₂ (ff. 62r-64r): senza titolo

L'episodio presente in **R** potrebbe rappresentare una rielaborazione di due noti *exempla*. Nel primo, un uomo – solitamente descritto come *rusticus* nelle narrazioni latine – nasconde l'ostia consacrata in un alveare o in un albero cavo, dopo averla trattenuta in bocca; in seguito, le api vi costruiscono intorno un santuario¹⁹. Un secondo nucleo narrativo è invece rappresentato dall'episodio della donna che, a causa dei peccati non confessati, occulta l'ostia in un albero cavo, dimenticandosene per un anno, al termine del quale ritrova un santuario eretto dalle api (cf. Jacques de Vitry, *Dialogus miraculorum*; Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*). Più convincentemente, tuttavia, la fonte diretta potrebbe essere individuata nell'*exemplum* n. 33 del London, British Library, MS Harley 2316, una miscellanea teologica basata principalmente sulla *LA*, proprio per la somiglianza tra la sequenza delle azioni, come il ricevimento dell'ostia e il suo occultamento, la scoperta della fioritura dell'albero da parte di un personaggio autorevole legato alla famiglia della protagonista e il bambino sanguinante: una duchessa, nutrendo odio nel proprio animo, non osa inghiottire l'ostia e la nasconde in un albero cavo. Nella *Domenica in albis*, l'arcivescovo – fratello del

¹⁸ La denominazione qui utilizzata è quella stabilita nella riforma liturgica del rito romano a seguito del Concilio Vaticano Secondo. Nel manoscritto la festa è ovviamente indicata come Corpus Christi. Si ringrazia il commento di uno dei revisori anonimi.

¹⁹ L'episodio è attestato, ad esempio, nello *Speculum Laicorum* o in altre raccolte di *exempla* latini, come British Library, MSS Additional 33956 e Sloane 2478, entrambi contenenti miracoli mariani.

marito della donna – nota la fioritura di foglie, fiori e frutti su quel medesimo albero, all'interno del quale viene rinvenuto un bambino, mentre la duchessa confessa di avervi riposto l'ostia.

Nel sermone di **R**₁ e **R**₂ si narra di una donna che, non credendo nel mistero eucaristico, trattiene l'ostia in bocca e infine la nasconde all'interno di un albero. Trascorso del tempo, durante un banchetto organizzato dal marito della donna, al quale partecipano anche membri del clero, uno dei convitati nota la straordinaria fioritura dell'albero e, per mostrarla agli altri, spezza un ramo: con suo grande stupore, dall'albero sgorga del sangue. Viene allora chiamato un prelado, che induce la donna a confessare il misfatto. Al posto dell'ostia si rinviene un fanciullo insanguinato, il quale torna ad assumere la forma del pane soltanto dopo il pentimento della protagonista.

In entrambi i sermoni l'*exemplum* si apre con il riferimento alla fonte (*cronicle*) da cui l'episodio è tratto, seguito dalla presentazione della protagonista. La cronaca non è ulteriormente specificata, ma può essere facilmente ricondotta alla *Vita* di Gregorio Magno, dove si narra l'episodio della donna che ride durante la comunione perché non crede al mistero eucaristico. Il richiamo alla fonte scritta come garanzia di autorevolezza identificata in Gregorio ricorre – in forma completa o soltanto allusiva (come in **R**₁ e **R**₂) – in tutti gli *exempla* riguardanti la figura della donna miscredente²⁰.

La non perfezione della protagonista vagamente tratteggiata in **R**₁ viene precisata con maggiore chiarezza in **R**₂ come miscredenza nel sacramento e persistenza in pensieri o intenzioni malvagi. Questa differenza acquista particolare rilievo se confrontata con i sermoni di altre collezioni che tramandano l'*exemplum* della donna miscredente in cui la protagonista non è tanto presentata come una figura che dubita, quanto piuttosto come colei la cui fermezza nella fede vacilla sotto l'influsso del diavolo²¹.

R₁: þat was not perfite in þe faith. (f. 102v)

R₂: þe whyche dowtyd of þe sacrament of þe autere and in þat wykkyd purpose. (f. 63v)²²

²⁰ Cf. **O**, sermone *In die Pasche*: «We rede in þe lyffe of seynt Gregory þat þer was onys a 'good' woman in Rome that, a3enst every Sondag, sche made a certen of obleys and brow3te hem to seynt Gregori in maner of an offeryng» (f. 303v); **O**, *Dominica iiij^a Quadragesime*: «And þat I may preve by a gloriu exsampil in the sermons of seynt Gregory þe whiche he made in grete worchyp of þe blessid sacrament on the awtyr» (f. 125r). Soltanto in Oxford, Bodleian Library, MS Greaves 54 (**G**), *Ad secundam missam*, e in **O**, *In die Pasche*, oltre che nel *Festial*, l'episodio è riportato fedelmente secondo la versione della *LA*, dove la protagonista, Lasma, ride di fronte all'ostia.

²¹ Cf. **O**, *Sermo in die Pasche*: «a wyfe þe whiche had not very stedfaste beleve in the blessyd sacrament on þe awtyr, þat it scholde not be þe very body of Criste by þe temptacion of the devyll» (f. 263v).

²² Le citazioni dai codici **R**₁ e **R**₂ sono proposte secondo una trascrizione semidiplomatica. In particolare, le abbreviazioni vengono sciolte silenziosamente, la grafia è stata normalizzata pur conservando l'alternanza

Sarebbe tuttavia impreciso considerare la versione di **R₂** come più dettagliata, poiché numerosi passi mostrano invece un tono più essenziale rispetto a **R₁**. È il caso, ad esempio, dell'introduzione del marito, descritto in **R₂** semplicemente come *the husbond*, mentre in **R₁** compare come *the husbond of þis vngracious lady*; oppure delle espressioni utilizzate per riferirsi alla protagonista, che in **R₂** è indicata prevalentemente come *þat lady*, a differenza di **R₁**, dove ricorre costantemente un'aggettivazione valutativa: *vngracious* o *synfull*. Significativamente, il peccato solo in **R₁** è definito *horrible*. In altre parole, la versione in **R₂** è parca di giudizi di valore.

Al contrario, l'*exemplum* in **R₂** si sofferma nella rappresentazione delle scene, descritte con dovizia di particolari, per specificare le azioni, i movimenti, le posture dei personaggi. Così, l'atto sacrilego che in **R₁** si riduce a "prendere il sacramento e portarlo a casa" si arricchisce in **R₂** della descrizione delle azioni che hanno reso possibile portarla a casa, nascondendola in bocca e poi mettendola in un fazzoletto:

R₁: prevely she toke þe sacrament and bare it home. (f. 102v)

R₂: Couerd þe holy hoste in þat one syde of hire mowþe and aftirwarde sche conuehid hit into a kerchowe and so whan she came home. (f. 63v)

La stessa tendenza alla precisazione riguarda anche momenti apparentemente più marginali rispetto al tema della narrazione principale. Infatti, non si trovano in **R₂** semplici frasi presentative, ma si specifica sempre l'atto: così al semplice 'era là' corrisponde un 'sedeva alla finestra':

R₁: a gentyll man þat was þere. (f. 102v)

R₂: a gentyll man sat by þe wyndow. (f. 63v)

Analogamente, l'evento miracoloso risulta in **R₂** più vivace e colorito, mentre in **R₁** è descritto in modo più sobrio e meno spettacolare. Ciò emerge, ad esempio, nella descrizione della fioritura del pero oppure nella rappresentazione dell'uscita del sangue: **R₁** propone un'immagine statica, in cui 'tutto è insanguinato', mentre **R₂** restituisce la scena in divenire, raffigurando il sangue che sgorga in un gran fiotto dalla rottura del ramo:

R₁: floures floressed whereof he marvelid gretely. (f. 102v)

R₂: haue flowres largely spred of þe whiche he marvelid gretely. (f. 63v)

R₁: all was on blode. (f. 102v)

tra il grafo *þ* e *th* e mantenendo gli errori scribali. Per quanto riguarda la punteggiatura, abbiamo cercato di mantenerci il più fedeli possibile ai manoscritti, a meno che questo non compromettesse la comprensione dell'esemplificazione.

R₂: anone it brast owt of bledyng. (f. 63v)

E proprio nella resa delle scene **R₂** si distingue per una maggiore ricchezza narrativa, soprattutto nella sezione del miracolo, dove la tendenza a esplicitare prevale nettamente sull'allusione. Così, le ferite nel corpo del fanciullo sono *freshly bleding* (**R₂**, f. 64r), dettaglio totalmente mancante in **R₁**. Non si limita all'aspetto visivo, ma investe anche la dimensione simbolica dell'evento e le sue implicazioni sul piano teologico della fede. Esempio a questo riguardo è il momento della trasformazione del fanciullo nella forma del pane, che in **R₂** viene etichettato come "miracolo" dovuto alla misericordia di Dio, che porterà al rafforzamento della fede:

R₁: enterely þat it myght be turnyd a-geyn vndir þe forme of brede. (f. 103r)

R₂: if it plesyd hym for an augmentacion of þe fayþ syþe he had begune a Myracle þat it myzt please hym of hys grace and mercy to turne agane into þe forme of brede. (f. 64r)

Similmente, mentre in **R₁** l'episodio si conclude con l'assunzione della stessa ostia da parte della donna pentita che assurge subito dopo alla beatitudine, in **R₂** si narra come la donna abbia da quel momento continuato a vivere nella fede in modo perfetto e sia poi morta come santa e pertanto la sua anima abbia raggiunto la felicità eterna:

R₁: Repentaunce she was howselid þe next day with þe same sacrid oste and after went to blisse. (f. 103r)

R₂: contricion weoyd byttirly and þane resayued agayn þat same precose body of allmyzty God vndire þe forme of brede and aftire þat tyme sche continued in þe fayþ of þe chyrche perfyty and so leued and aftire þat dyed an holy woman and hir soule went to blisse. (f. 64r)

Se le varianti in queste lezioni evidenziano già una diversa impostazione narrativa da parte dei compilatori di **R₁** e **R₂**, le chiuse degli *exempla* – coincidenti con la conclusione dei due sermoni – si presentano come unità testuali relativamente autonome, non riconducibili a un rapporto stemmatico diretto:

R₁: han þus ye shall with clenness in lyving, with perfite charyte schewyng, and þe sacrament stedfastly belevyng, receyve þis gode Lorde. þat we may cum to þat blisse þat is perpetuall enduring, which graunte vs þat mercyfull Lorde þat þis day þorugh myght of his Godhede rose from dethe to lyfe for mannes sake and redempcion. (f. 103r)

R₂: now lorde, for mercy and grace graunte vs þis day so to reseve þat blyssyd body þat it may be to þi wirscyp and oure sowlys saluacion þat we may dwell with þe in blysse whych þou hast purchest for vs by þi blyssyd passyon. (f. 64r)

Degni di nota sono anche alcuni fatti linguistici, che distinguono le due revisioni di questo sermone e che connotano la lingua di **R**₁ come più sintetica rispetto a quella di **R**₂, che invece si caratterizza per la preferenza per le forme perifrastiche e finite. In particolare, **R**₁ predilige forme sintetiche come *whereof/thereof* come pure il genitivo flesso (*Cristes, Goddes* etc.) che corrispondono quasi puntualmente a forme analitiche in **R**₂: *of þe whiche, of Christ/of God*. Se le forme sintetiche del pronome relativo possono essere considerate arcaiche, questo non vale per il genitivo, in quanto, in questa fase della lingua, la forma perifrastica del genitivo è la scelta ovvia per i determinanti complessi o inanimati, mentre il genitivo flesso continua ad essere la scelta non marcata per i nomi di propri e per i referenti animati espressi da sintagmi semplici. Queste forme sembrerebbero riflettere piuttosto un'influenza della sintassi francese, ben presente nelle traduzioni bibliche, inclusa quella di Wyclif (Hudson 1985; Kelly 2016), che troverebbe una conferma dalle varianti lessicali in cui **R**₂ tende a utilizzare il termine francese talvolta in sostituzione (*preciose* al posto di **R**₁ *blesseyd*) talvolta in strutture binomiali (*verry* in **R**₁ e *verrey and trewe* in **R**₂). Coerentemente con la maggiore analiticità di **R**₂ le forme gerundive (*bese kyng, folowyng*) in **R**₁ vengono quasi sistematicamente sostituite da forme finite del verbo in **R**₂ (and *besouzt, folowyd*).

3. SERMONI DEL *SANCTORALE*: SAN BARTOLOMEO

Il primo sermone del *sanctorale* che prenderemo in considerazione è quello predicato in occasione della festa di San Bartolomeo apostolo, celebrata il 24 agosto. L'analisi proposta si basa sui seguenti manoscritti:

Aa (ff. 103r-104v): *De festo sancti Bartholomei* (Powell 2009-2011, vol. 2, 213-217)

R₁ (ff. 184r-187r): *Sancti Bartholomei apostoli*

R₂ (ff. 122r-124r): senza titolo

L'impianto narrativo è lo stesso in tutti i testimoni e segue il racconto della *LA CXIX*²³, la fonte principale di questo sermone, tranne che per alcuni significativi dettagli: l'*incipit* di **Aa** è infatti quello tipico dell'omelia, con le indicazioni su come prepararsi alla festività, mentre **R**₁ e **R**₂ si aprono con un'apostrofe ai fedeli e forniscono subito l'etimologia del nome Bartolomeo; allo stesso modo, i testimoni di **R** omettono le due *narrationes* che chiudono il sermone di **Aa** – una ripresa dalla *LA*, l'altra basata sulla *Vita Sancti Guthlaci* di Felix di Crowland – concludendo il racconto con il martirio di Bartolomeo.

²³ Il racconto nella *LA* e nel nostro sermone è incentrato sugli ultimi anni di vita dell'apostolo Bartolomeo e sul suo operato di evangelizzazione in India, nonché sulla sua attività di esorcista e infine sulla sua passione e martirio.

Una prima lettura del testo nelle versioni prese in esame mette in evidenza alcuni dati degni di nota. Innanzitutto, è opportuno notare che i testi di **A α** e di **Ba** generalmente coincidono sebbene in alcuni punti della narrazione **Ba** sia più sintetico, un elemento in contraddizione con la tendenza all'ampliamento tipica di **B** messa in luce da Powell (2009, lxxvii) e attribuita dalla studiosa a una maggiore dipendenza dalla *LA*. Per quanto riguarda **R**, invece, la maggiore aderenza al testo di **B** è messa in discussione da diversi passi in cui il modello è chiaramente un testimone di **A**. Riportiamo di seguito un caso esemplificativo da cui emerge come talvolta **R₁** e **R₂** divergano tra loro rifacendosi l'uno alla tradizione di **A** e l'altro a quella di **B**:

A α : Pan os 3e knowon wel, God is he þat hongyth vp watur too wayes. (p. 213)

Ba: Thanne as yee knawe well God is he that hangith vp watirs ij wyse. (f. 119v)

R₁: Than it is to wit God holdith vp watres ij manere waeyes. (f. 184v)

R₂: frendes 3e schall vndirstond þat allmyzty God holdyþ vp watir in ij diuers wyse.
(f. 122r)

Nonostante da questo breve esempio il legame tra **R₁** e **R₂** emerga in modo chiaro, come indicano la sintassi e l'uso del verbo *holden up* in luogo di *hangen up*, l'aggiunta, in **R₂**, dell'appellativo ai fedeli e dell'aggettivo *allmyzty* in riferimento a *God*, nonché le varianti testuali – e nello specifico l'alternanza di *wayes* (in **A α** e **R₁**) e *wyse* (in **Ba** e in **R₂**) – confermano quanto già osservato sulla probabile indipendenza tra **R₁** e **R₂**.

Un più attento confronto tra i testi di **A α** e **R₁**-**R₂** rivela delle interessanti discrepanze tra le versioni che possiamo ricondurre a tre categorie: ampliamenti nei testi della Revisione, più consistenti in **R₂** e talvolta legati a un uso maggiore del latino; rielaborazioni; tendenza a condensare le informazioni per creare un testo di più agile lettura in **R₁**.

I casi di ampliamento del racconto, tranne poche eccezioni su cui ritorneremo più avanti, non comportano l'integrazione di nuovo materiale narrativo, ma riguardano piuttosto l'aggiunta di dettagli che chiariscono alcuni passaggi opachi o più complessi dal punto di vista dei concetti religiosi che vengono espressi. L'attività di esorcista di Bartolomeo, per esempio, inizia con la liberazione di un uomo posseduto dal diavolo. Il momento dell'incontro dell'apostolo con l'indemoniato viene così descritto nelle versioni analizzate:

A α : Pan os Bartholomew walkod among þe folk, a wode man þat hadde a fende in hym cryed to Bartholomew and sayde: 'Bartholomew, Geddes apostyl, þine holy preyeres brennyth me sore!'. (p. 215)

R₁: Than as it fortunyd Seint Bartilmewe was a-monges þe peple ther was a man þat had a fende with-in hym þat caused þat man was wood and from hym-self · The devell þat / was with-in þat wode man cryed and saide: ‘*O apostole Dei incendunt me oraciones tue*. O þu Bartilmewe apostle of God thyn holy prayers bren me þat I am’. (f. 186r)

R₂: þan as it fortunyd Sent Bartylmew to be amonge oþer people in þe temple þer was a man þat had a dewle with-in hym þe whyche causyd hym to be wode and þe dewell with-inne þe man spake with a lowed voce sayng ‘*O þu apostole Dei Bartholome incendunt me oraciones tue* O þu Bartylmew þu holy apostill of God þi prayers brenne me þer I am’. (f. 123r)

Mentre in **Aa** si parla di ‘un uomo pazzo che aveva un diavolo in sé’, **R₁** e **R₂** entrano più nel dettaglio della dinamica della possessione, spiegando che l’alienazione dell’uomo è causata dal diavolo, e che è proprio il diavolo a parlare e non l’uomo, completamente in balia del potere demoniaco. Le parole che l’indemoniato rivolge a Bartolomeo sono inoltre riportate prima in latino, ricalcando il testo della *LA*, e poi tradotte in volgare. Ampliamenti e delucidazioni di questo tipo, unitamente all’uso del latino erano verosimilmente più utili a un pubblico di chierici, in grado di cogliere specifici riferimenti teologici (in questo caso alla possessione).

Si accennava prima ad alcune occasioni in cui le aggiunte consistono in una dilatazione della narrazione. Questo avviene soltanto in **R₂**, che riproduce alcuni passi della *LA* omessi nelle altre versioni che riguardano la descrizione fisica del Santo; il racconto della liberazione dal diavolo della figlia del re Polimio, narrata dettagliatamente in **R₂** e ridotta negli altri testimoni a una sola frase; e il racconto del martirio di Bartolomeo a cui viene dato un tono più drammatico.

La seconda categoria di divergenze che distinguono **R** da **A** concerne le rielaborazioni. Il primo demone che Bartolomeo affronta in India è Astaroth, che si impossessa della raffigurazione di una divinità locale e inganna i suoi seguaci illudendoli di curare le loro malattie, ma di fatto causandone le infermità. Bartolomeo, entrando nel tempio dove Astaroth dimora, riesce ad arrestare il suo potere. Di seguito riportiamo le versioni esaminate in questo punto:

Aa: But from þe tyme þat Bartholomew com into þe tempul, he suspendut so hys power þat he ne mythe helyn none of hem. (p. 214)

R₁: But whan Seint Bartilmewe cam in-to þe temple þat mawment had no power to speke in þe presence of þat holy apostill. (f. 186r)

R₂: þan at þe same season as Seynt Bartilmew was in þe temple þer wer broȝt many seke men and women and þei dyd wirschyp to þe mawment he had no power to speke to none of þe peple nor to cure them be-cause of þe presence of Seynt Bartilmew. (f. 122v)

Come si può notare, **R₁** e **R₂** riscrivono il testo spostando l'enfasi dall'azione di Bartolomeo che "sospende" il potere del demone al risultato di tale azione, ossia la perdita di potere di Astaroth²⁴. In questo passo si può altresì notare come **R₂** rimaneggi ulteriormente il testo ed espanda la narrazione: infatti, precisa che molti ammalati erano nel tempio per venerare Astaroth e spiega più dettagliatamente che la presenza dell'apostolo causa la perdita del suo potere di parlare ai suoi devoti e di curarli, riprendendo qui anche **Aα** e il valore di agentività dell'azione di curare.

Parzialmente collegata alle rielaborazioni è la categoria delle omissioni. Questa strategia è tipica di **R₁**. L'esclusione di brevi passaggi narrativi in questo testimone non comporta la perdita di materiale utile alla comprensione del testo; al contrario, il redattore di questa versione ha sapientemente rimaneggiato il testo, alleggerendolo di alcune frasi ridondanti ma lasciando inalterato il messaggio. Un esempio significativo è ancora legato alla figura di Astaroth, la cui attività demoniaca viene così descritta nei testimoni presi in considerazione:

Aα: And whan þei weron broghte to hym, he losed hem of þe sekenesse þat he leyde vpon hem, and so semyng to hem þat þei were helud be hym. Bot þe sekenes þat God sent vpon any man, þat he myhte notte helon be no crafte þat he cowþe done. (p. 214)

R₁: Than shulde þei be brought vn-to hym and when þei wer cum he losed þeir sikenes þat he had vexid þem with all be-forn and semyng to þem þat þei wer recured and helid bi þat fals mawment. (f. 186r)

R₂: And whan þe people come to þe temple to wyrshyp hym he wold take a-way fro þem þe sekenes. Bot suche sekenes as come to þem by þe visitacioun of God he coud not take away and be suche menys he causyd þe peple to boleue vpon him. (f. 122v)

Qui il revisore di **R₁** tralascia il passo in cui si spiega che le "malattie", e quindi le prove di fronte alle quali Dio mette gli uomini, non possono essere curate dal diavolo con le sue arti malvagie²⁵. Tuttavia, il senso di questa breve frase si può intuire nel riferimento alle cure elargite da un *fals mawment* che non può sostenere il potere di Dio; un dettaglio che, vale la pena sottolineare, **R₁** riprende da **Ba**, dove, in luogo della lezione «and so semyng to hem þat þei were helud be hym» di **Aα** riporta: «that they wern healid with thaire fals mawmentes the which wern fals». Diversamente, e ancora a sostegno dell'indipendenza dei due testimoni di **R₁**, **R₂** segue il modello di **Aα**.

²⁴ In questa rielaborazione **R₁** e **R₂** richiamano la *LA* (MAGGIONI 2007, CXIX, 13): *Sed cum templum languentibus plenum esset et nullum ab ydolo responsum habere possent, [...]*.

²⁵ Notiamo qui, di nuovo, un ampliamento ulteriore in **R₂**, che insiste sul fatto che il demone attiri fedeli con la promessa della guarigione.

4. SERMONI DEL *SANCTORALE*: SANTI PIETRO E PAOLO

Nel sermone dedicato alla celebrazione di Pietro e Paolo il 29 giugno il confronto è stato condotto con specifico riferimento alla sezione in cui Pietro, sostenuto anche da Paolo, si scontra con Simon Mago nella Roma di Nerone. I testi analizzati, anche in questo caso, sono contenuti nei codici:

Aa (ff. 86r-87v): *De festo sancti Petri et Pauli apostolorum* (Powell 2009-2011, vol. 1, 170-174; vol. 2, 387-390)

R₁ (ff. 166r-169v): *In festo sanctorum apostolorum Petri et Pauli*

R₂ (ff. 106v-108r): senza titolo

L'articolazione del racconto presenta sostanzialmente la medesima struttura. Il dato è tanto più significativo perché la lotta tra Pietro e Simon Mago, sin dalla tarda antichità, è narrata in una serie di vicende variamente assemblate in numerose testimonianze²⁶. Anche in altri sermoni in medio inglese la materia è trattata sempre in modo diverso²⁷.

Rispetto all'agiografia pietrina nella *LA LXXXIV* i sermoni in esame condividono l'omissione di alcune parti, nonché la relativa disposizione degli episodi in una successione parzialmente diversa²⁸. Comuni anche alcune specifiche modalità di rappresentazione. Così nella prima scena Simon Mago dispensa infermità di vario tipo alla gente che crede in lui sia per la meraviglia suscitata dai suoi poteri che per il timore di subirli. La denominazione dei "danni" provocati dal mago è sempre la stessa:

Aa: he made men, somme blynde and some deff and downe, crokyd, halte and seke. (p. 172)

R₁: he made sum men blynde, sum deef, sum dombe, sum croked, halt and sike. (f. 167v)

R₂: he made sum men blynd, sum defe and sum dum, sum crokyd, sum to halt and sum seke. (f. 107r)

²⁶ Si vedano FERREIRO (2005) e BREMMER (2019) per la diffusione e ricezione della vicenda, e, tra le fonti più significative della tarda antichità *Actus Petri cum Simone* (LIPSIUS – BONNET 1972, 45-77), *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* (*Passio*, LIPSIUS – BONNET 1972, 119-177), nonché *Homilies* (REHM – STRECKER 1992) e *Recognitiones* (REHM – STRECKER 1994) dello PseudoClemente.

²⁷ Si tratta dei sermoni: London, BL, Additional 36791/046 (ff. 95r-96b): *Peter and Paull*, in *Speculum Sacerdotale* (WHEATERLY 1936, 168-170); London, BL, Sloane 3160 (ff. 59r-60v): *De duobus apostolis Petro et Paulo* in una raccolta anonima (inedito); Oxford, Bodleian Library, Hatton 96 (ff. 43r-45v): *In die sanctorum Petri et Pauli* (inedito).

²⁸ Sulla struttura del sermone nella redazione **Aa**, anche nel confronto con il testo della *LA* cf. RIVIELLO (2025, 105-110).

Ed è opportuno notare come un simile uso deliberatamente maligno della magia non sia citato né nella *LA*, né nelle fonti principali dove Simon Mago impressiona la folla con stolti ma innocui prodigi da ciarlatano, mentre Pietro compie veri e propri miracoli²⁹.

E ancora in tutti i sermoni in esame il legame tra Nerone e Simone è proposto in modo piuttosto sbrigativo ma essenziale:

A_α: So þis mene whyyle Symond hadde so enscharmud þe emperoure þat he leved on hym so þat he wende he hadde ben Goddys Sonne of heven. (p. 173)

R₁: For Symon Magus had so enchaunted Nero þe emperour þat he went Symon Magus had be Goddes sone. (ff. 167v-168r)

R₂: For þis Symon Magus had to inchauntyd Nero þe emperour þat he went þat Symon Magus had bene Goddys sone of heven. (ff. 107r-107v)

Il mago ‘incanta’, *encharmen/enchaunten*, l’imperatore e questi crede alla divinità dell’impostore.

Sulla base di questa struttura comune si individuano poi differenze significative in merito ad alcuni elementi del contenuto, dello stile e del lessico. Una prima differenza evidente si riscontra nelle denominazioni dei personaggi. Come nella *LA*, nella redazione **A_α** i due apostoli sono indicati sempre con i familiari nomi di battesimo, *Petur*, *Poule*, il loro antagonista è *Symon Magus* nella prima occorrenza, quindi, solo *Symon* in quelle successive; analogamente, al nome di Nerone si affianca «þe emperour» nella prima occorrenza e poi è indicato solo con il titolo. In **R₁** e **R₂**, invece, con l’eccezione dei discorsi diretti, i nomi di Pietro e Paolo sono sistematicamente preceduti dall’appellativo di “santo” così come il loro antagonista è *Symon Magus*, fatte salve un paio di occorrenze; anche per Nerone la struttura prevalente è *Nero þe emperour*.

Più in generale, in **R** emerge un’intensificazione di azioni e connotazioni volte a definire la forza della fede, della dottrina promossa da Pietro e Paolo rispetto alla minaccia della magia demoniaca incarnata da Simon Mago con il sostegno di Nerone. Per esempio, la capacità di Pietro nella diffusione del verbo è amplificata quantificando in quattromila le persone convertite dall’apostolo e specificandone l’arco temporale «in un solo giorno», rispetto al generico «convertì tanta gente» di **A_α**:

A_α: turned mucche pepul to criston fayth. (p. 172)

²⁹ Si veda per esempio la *Passio: faciebat enim serpentem aereum mouere se, et lapideas statuas et aereas ridere et mouere, se ipsum autem currere et subito in aëre uideri [...]* *Contra haec Petrus infirmos curabat uerbo, caecos uidere faciebat orando, daemonia iussu fugabat, interea et ipsos mortuos suscitabat* (LIPSIUS – BONNET, 1972, capp. 11-12).

R₁: conuerted to cristen feith iiii thowsand peple on one day. (f. 167v)

R₂: conuertyd to crysten faiþ iiii thowsand people on a day. (f. 107r)

Quando Paolo raggiunge Pietro, come era stato annunciato da Cristo nella “visita” notturna al santo, in **R** si sottolinea questo dato: **R₁** «as Criste seid» (167v), **R₂** «as cryst sayd» (107r).

Altre informazioni aggiuntive, collocabili in questa medesima prospettiva, sembrano essere recuperate dalla *LA*. Così si amplia il numero dei nemici degli apostoli introducendo la figura di Agrippa come sodale di Nerone³⁰. Inoltre, la pericolosità di Simon Mago è affermata dalla precisazione che la gente crede in lui ‘come se fosse un dio’:

Aa: þe pepul levede mych in hym. (p. 172)

R₁: þe pepl beleve in hym as in a god. (f. 167v)

R₂: þe peple beleved in hym as þeir god. (f. 107r)

laddove nel testo di Jacopo da Varazze la divinizzazione del millantatore è citata più volte³¹.

E tuttavia il pubblico ha modo di percepire anche la melliflua, adulatrice sottomissione di Simone a Nerone: in **R₁** e **R₂**, diversamente che in **Aa**, il mago si rivolge al sovrano con la formula *Ser emperour* in una contestualizzazione che sembra ridicolizzare il legame tra i due, nonché il potere terreno dell’imperatore.

Interessante anche una breve omissione rispetto alla redazione **Aa**, nonché al racconto

³⁰ Il personaggio, già presente nella tradizione agiografica tardo antica come marito di Agrippina, convertita da Pietro (*Passio*, cap.10), nella *LA* LXXXIV, 61-62, è citato all’inizio dell’episodio come prefetto ostile a Pietro, perché l’apostolo ha convertito quattro delle sue concubine sottraendole alla sua alcova. In **R₁** e **R₂**, invece, Cristo lo cita come terzo artefice, accanto a Simon Mago e Nerone, della futura morte di Pietro; quindi, è nominato per una seconda volta, sempre al fianco di Nerone, nella scena in cui Simon Mago lamenta le persecuzioni subite da Pietro e Paolo. È interessante notare, inoltre come nella Revisione nel raccontare le vicende di Pietro si affermi che fu imprigionato da Erode: «Then Herode þe tiraunt had envy þat Seint Petir conuerted so moch peple vnto cristen feith. He did hym take and put in preson» **R₁**, «Than Herode þe tiraunt had invye to Seynt Petir þat he conuertyd to mucho people to God, wherefore he did, take hym and put in prison», mentre in **Aa** l’azione è condotta da generici “uomini”: «Pan alle men weren so wroth wyth Petur for he turnyd so myche pepul to Crystes feyth þat þei tokyn hym and putte hym in preson» (p. 172). Anche in questo caso la personificazione dei nemici di Pietro sembra attingere alla *LA*: *ab Herode incarceretur* (Maggioni 2007, LXXXIV, 22).

³¹ Alla fine della sezione ambientata a Gerusalemme si afferma che Simon Mago scappa gettando i libri di magia e decide di andare a Roma per essere onorato come un dio: *Tunc Symon uidens quia Petro non posset resistere, omnes libros sue magice artis ne forte magus proderetur in mare proiecit et Romam ut ibi deus habeatur perrexit* (LXXXI, 58). Quindi effettivamente i Romani gli dedicano una statua con relativa iscrizione votiva: *Denique Romani in tanta eum ueneratione habuerunt quod eidem ymaginem fecerunt et hunc titulum superscripserunt: ‘Symoni deo sancto’* (LXXXIV, 80).

della *LA* LXXXIV, 65; in **R**₁ e **R**₂ non compaiono infatti le disposizioni che Pietro fornisce a Clemente per la successione papale, dopo aver saputo da Cristo della sua morte imminente (p. 173). Si elimina un'informazione percepita evidentemente come una digressione che, esulando dal racconto vero e proprio, avrebbe forse distolto l'attenzione dalla serrata lotta tra Pietro e Simone.

Nella caratterizzazione dei personaggi una maggiore enfasi è determinata poi, soprattutto in **R**₁, anche dall'uso ricorrente di coppie sinonimiche o associate per contiguità semantica. Questo espediente stilistico, molto diffuso nella prosa del tardo medio inglese, nei sermoni tiene desta l'attenzione del pubblico perché fornisce elementi per una rappresentazione più ricca di informazioni e al contempo fruibile in modo più efficace³².

Così, per esempio, quando Cristo, presentato tra l'altro solo in **R** con locuzioni celebrative, esorta Pietro a essere 'risoluto, fermo nella fede', nella Revisione si raddoppia l'aggettivazione:

Aa: Pan cam Criste to Petur in a nyght in a vision and sayde to hym: 'Petur, be stedfaste [...]'. (p. 172)

R₁: Vpon a nyght our souereyn savyour Criste Ihesu apperid to seint Petir in a visyon and bad Seint Petir be constant and stedfast. (f. 167v)

R₂: So on a nygt our soverryn saveaur Criste Ihesus aperyd to Seint Petur in a vyseon and bad hym be stedfast and abydyng in þe fayþ. (f. 107r)

Cristo promette poi all'apostolo di accoglierlo nella gioia eterna che in **Aa** è resa con *euerlastyng ioy* (p. 172), in **R**₂ con *perpetuall blisse* (f. 167v), mentre in **R**₁ la locuzione si estende in *perpetuall euerlasting joye and blysse* (f. 107r).

Altrove il comando di Pietro ai demoni di lasciar cadere Simone appare decisamente più incisivo nella dittologia *unbynde and lose your handes from hym* (**R**₁, f. 168r), *unbynde and lowse your handis* (**R**₂, f. 107v), rispetto all'azione singola di **Aa** *lowson zoure holde from hym* (p. 173).

Ma soprattutto, anche grazie all'uso delle dittologie, in **R** è evidente una maggiore insistenza sulla rappresentazione dei personaggi negativi, sulla loro preoccupante pericolosità. Le denominazioni attribuite inizialmente in **Aa** all'antagonista di Pietro sono tutte recepite con alcune divergenze nelle scelte lessicali e piccoli ampliamenti. Come si può notare dalle esemplificazioni riportate, si afferma soprattutto il legame di Simon Mago con il diavolo:

Aa: a fendes lyme [...] was so perfette in þe develes crafte. (p. 172)

³² Si vedano per esempio i saggi raccolti in KOPACZYK – SAUER (2017, 123-171).

R₁: a nygromancer, a membre and seruaunt of þe deuelles craft. (f. 167v)

R₂: a fals negromanser, a membre of a servaunt of þe devvlys. (f. 107r)

Pietro poi esorta la gente a non credere all'impostore perché è:

A_α: fals and wroghte be þe fendes craft. (p. 172)

R₁: fals and wrought bi þe deuelles craft. (f. 167v)

R₂: fals and untrew and wroghtt bi þe dewlys craft. (f. 107r)

Quindi sono inserite altre connotazioni; così nell'episodio del cane, in **R** in primo luogo si ribadiscono le qualità negative del personaggio, laddove in **A**_α Simon Mago era indicato solo con il pronome personale *he*, in **R** compare una frase articolata:

R₁: And þat cursed man Symon Magus of grete malice and cursed envye. (f. 167v)

R₂: And so þat cursyd man Symon Magus of cursyd malice and grete invye. (f. 107r)

L'animale diabolico che, per volontà di Simone, dovrebbe divorare Pietro è presentato in **A**_α come «a fende in lyknes of an hoged dogge» (p. 172) mentre in **R** è indicato, oltre all'aggettivazione, con due sostantivi *hound* e *dog*:

R₁: a devell in þe likenes of an hounde or an huge dogge. (f. 167v)

R₂: a dewle in lykenes of a grete hownd or a dog. (f. 107r)

Dog oltre a indicare l'animale, può essere usato per una persona malvagia o per il diavolo³³; analogamente, anche *hound* può definire un 'falso predicatore', un 'infedele', un 'pagano', un 'eretico'³⁴. La duplice denominazione sembra rafforzare dunque la stretta identificazione tra il significato letterale e la valenza traslata, dispregiativa che i due vocaboli assumono in questo contesto. Si specifica, infine, che Pietro comprende la perfidia dell'animale:

R₁: So Seint Petir vnderstode his malice. (f. 167v)

R₂: So Seynt Petur undirstode hys males. (f. 107r)

Un ulteriore ampliamento significativo compare anche nel passo in cui, dopo l'arrivo di Paolo,

³³ *Dog* di etimologia incerta presenta in inglese antico un'attestazione nella forma *dogga* glossa di *canis*, mentre è vocabolo comune in medio inglese cf. *MED* «1(b) as a term of abuse or contempt: a worthless or contemptible person; wretch, cur; also said of the Devil».

³⁴ Cf. *MED* 2b «As a term of abuse: (a) a detested or despicable person; also, false preacher; heretic; dombe ~; (b) an unbeliever, infidel, pagan».

i due apostoli predicano alla gente. In **R** la predica è pronunciata solo da Pietro, e se ne puntualizza l'oggetto in una dicitura che ribadisce lo stretto legame tra Simon Mago e il diavolo, mettendo in guardia i fedeli contro la loro malvagità subdola e ingannevole:

A_α: and anone Petur and he 3oden and preched þe pepul. (p. 173)

R₁: Seint Petir þan preched vnto þe peple þe sutteltees of þe develles and of Symon Magus fals disceyttes. (f. 167v)

R₂: Saint Petur schewed þe sotelte of þe dewle to þe peple and of Symon Magus fals dis-saytes. (f. 107r)

Infine, nell'ultima scena tutti i sermoni impiegano la medesima frase per descrivere l'arrivo dei due demoni travestiti da angeli che consentiranno a Simon Mago di volare:

A_α: cam too fyndes lyke too angellys. (p. 173)

R₁: cam ij feendes in likenes of ij aungelles. (f. 168r)

R₂: comen ij fendys in þe lyknes of ij angels. (f. 107v)

Però poi mentre in **A_α** Pietro si rivolge loro appellandoli semplicemente come *fyndes*, in **R₁** la connotazione è più intensa e colorita: *foule develles of hell*, e in **R₂** si estende ulteriormente in *fals dewlys and blake fendis of hell*.

Come indicato anche da questa ultima esemplificazione nel confronto puntuale tra **R₁** e **R₂** si notano altre differenze significative. In generale il sermone del Royal promuove una maggiore concretezza nella visualizzazione delle scene, e amplifica ulteriormente l'arroganza demoniaca ma grottesca del personaggio. Per esempio, quando Pietro benedice il cane che dovrebbe sbranarlo si specifica che il segno della croce è fatto sul petto, e l'animale è subito libero di correre verso Simone, rivolgendo contro il mago la sua ferocia. Si omette, dunque, l'allusione al fatto che l'apostolo scioglie materialmente i lacci che legavano l'animale, potenziando l'effetto prodigioso della benedizione; diversamente in **R₁** le azioni sono rafforzate ma anche dilatate dall'uso ripetuto delle dittologie³⁵:

R₂: So Seynt Petir undirstode hys males and made a crosse on hys brest and þe dog ran fast to Symon Magus. (f. 107r)

R₁: So Seint Petir understode his malice and he made a cros be forn hym & went & lett þe dog lose & þe dogge lept and ran to Symon Magus. (f. 167v)

³⁵ Si veda anche il confronto con il passo corrispondente della *LA*: *Post paululum uenit Petrus et facto cruci signo canem soluit: canis autem omnibus alii blandus, solum Symonem persequebatur* (LXXXIV, 126-127).

A_α: But whan Petur hadde blessed hym and lette þis dogge lose, þe dogge anone lepp to Symon. (p. 172)

Nella conclusione dell'episodio, poi, l'ignominia giustamente subita da Simone costretto a scappare senza vestiti è affidata alla vivida immagine della carne nuda:

R₂: he had rent of all hys cloþis to þe nakyd fleshe. (f. 107r)

Laddove nelle altre versioni si usa solo l'aggettivo:

A_α: but he rent so hys clothes þat Symon 3ode nakyd away. (p. 172)

R₁: Vnto he had rent of all þe clothes of his body unto Symon Magus stode naked. (f. 167v)

È interessante notare inoltre come, nel già citato invito rivolto da Cristo a Pietro perché resti saldo nel proprio credo e sopporti il martirio, in **R₂** la locuzione *stedfast and abydyng in þe fayth* non sia strettamente sinonimica della dittologia di **R₁** *constant and stedfast*. Si esplicita infatti il riferimento alla fede e l'aggettivo *abiding* rimanda in modo più chiaro alla *patientia* ovvero a quella capacità di sopportare la sofferenza inflitta dai nemici della fede, qualità che Cristo richiede ai discepoli perché consente loro di rimanere saldi nelle avversità e salvare la propria anima³⁶.

La scena conclusiva, infine, mostra con particolare evidenza l'autonomia e l'originalità di **R₂** rispetto alle altre redazioni. La corona abitualmente di alloro che i demoni-angeli pongono sul capo di Simon Mago prima del volo qui è descritta come una corona di oro fiammante guarnita di pietre preziose e costosi ornamenti:

R₂: comen ij fendys in þe lykenes of ij angels and sett on his hede a crowne of freshe schynyng gold garnyshed with preciose stonys and costly apparels (f. 107v)

R₁: cam ij feendes in likenes of ij aungelles and sette on his hede a crowne of loryfe. (f. 168r)

A_α: cam too fyndes lyke too angellys and setton on hys hedde a crowne of lorelle. (p. 173)

Oltre che nella *LA LXXXIV*, 135, già nelle fonti tardo antiche³⁷ la corona di alloro, il vessillo tributato nell'antica Roma ai vincitori di competizioni atletiche, a generali vittoriosi in battaglia, a imperatori, ridicolizzava il mago incapace di portare a termine le proprie imprese. La descrizione del nostro sermone sembra attualizzare questo elemento della tradizione agiogra-

³⁶ Cf. Lc 21,19 *In patientia vestra possidebitis animas vestras*.

³⁷ Per es. *Passio: Simon [...] coronatus lauro* (cap. 54).

fica, proponendo la descrizione dettagliata e concreta di un importante simbolo di potere posto sul capo di un impostore: potrebbe alludere deliberatamente a un preciso contesto politico o rimandare più genericamente a un uso improprio dell'autorità regale, evocare indirettamente una condanna di quanti esercitavano poteri in modo illegittimo o senza averne le necessarie competenze.

Differenze significative sono anche nel concitato scambio di battute tra Pietro e Paolo alla vista di Simone che vola. Il passo in **Aa** e in **R₁** è pressoché equivalente:

Aa: Ðan spake Petur to Poule: 'Poule, broþer, loke vp and see' [Ðan sayde Poule to Petur:]
'It lyght to þe commaunde and me to praye'. (173)

R₁: Ðat spake Seynt Petir vnto Seint Poule: "Brodir Paule, loke vp and see". Ðan seid holi Paule to Seint Petir: "It lyeth in þe to commaunde and to me for to praye". (f. 168r)

ed è più stringato rispetto all'articolazione del dialogo nella *LA*, dove partecipa anche Nerone:

Dixit autem Paulus ad Petrum: «Meum est orare et tuum est imperare». Dixitque Nero: «Verax est homo iste. Vos autem seductores estis». Petrus autem dixit Paulum: «Paule, erige caput et uide». Cumque eleuasset caput et uidisset Symonen uolantem, dixit ad Petrum: «Petre quid cessas? Perfice quod cepisti; iam enim uocat nos dominus» (LXXXIV, 136-145)

In **R₂**, invece, la concitata esortazione di Pietro a Paolo ad alzare lo sguardo per vedere il volo di Simone, diventa una richiesta affinché sia Paolo a fermare il volo per mostrare ai seguaci di Simone la fine del suo potere:

R₂: þan said Sent Petir to Sent Poule: "O þu broþer Poule commaund þu 3ond fendys to lat þer seruand falle, þat hys disciples may knowe be whose power he ascendyþ". (f. 107v)

Paolo poi gli risponde negativamente, e, come nelle altre versioni, definisce la divisione dei loro compiti:

R₂: Nay say Seint Paule to Petir holy fadir it lyeth in þe to commaund and I schall pray.
(107v)

Le parole di Pietro al confratello, non trovano riscontro nella *LA*, ma sono comunque congruenti con la risposta successiva di Paolo, anzi spiegano meglio, costruiscono la legittima premessa all'affermazione paolina. Inoltre, nel rivelare la preoccupazione pastorale di Pietro verso le persone irretite dal mago, si esprime anche la necessità del predicatore di sottolineare per i fedeli l'inconsistenza, il fallimento dei poteri di Simone, forse anche di ammonire indirettamente quanti potrebbero seguire la diabolica fallacia di un millantatore.

Rispetto a **R₁** anche l'ordine che Pietro impartisce ai demoni è più articolato e ampio in **R₂**:

R₂: "I commaunde yow fals dewlys and blake fendis of hell þat bore þat man þat 3e unbynd

and lowse your handis þat ye ber hym no forþer in þe name of my Lord Ihesu maker of heven". (f. 107v)

R₁: "I commaunde you, foule develles of hell þat bere þat man þat ye vnbynde and lose your handes from hym". (f. 168r)

A_α: "I commande 3ow fendys þat beren þat man þat 3e lowson 3oure holde from hym". (p. 173)

Oltre all'ampliamento della connotazione negativa delle creature demoniache che sostengono Simon Mago, c'è anche l'invocazione a Cristo. In questo caso però il predicatore sembra seguire più strettamente il testo della *LA*:

Adiuro uos, angeli Sathane, qui eum in aera fertis, per dominum nostrum Ihesum Christum ut ipsum amplius non feratis, sed corruere dimittatis (LXXXIV, 146)³⁸

Così anche nella scena finale con la morte di Simone dove si specifica, come nella *LA*, la rottura del collo:

R₂: and anone at þe commaundement of Seint Petir þe fende losyd þer handis of Symon Magus and immediatly he fel downe and brake hys nek. (f. 107v)

R₁: So, at Seint Petris commaundement thei left of and forth with, Symon magus fell down and all to brast. (f. 168r)

A_α: And þan anone Symon fel downe and al to-braste on pesus. (f. 173)

Et continuo dimissis corruit et confractis ceruicibus expirauit (LXXXIV, 147)

Una maggiore vicinanza dei sermoni *sanctorale* di **R₂** alla *LA* era stata notata, in generale, già a suo tempo da Steckman (1937, 46). Negli esempi citati questa aderenza è riscontrabile soprattutto in quegli elementi che possano rendere il racconto più dinamico e vivace: l'invocazione a Cristo, ampliata tra l'altro con la dicitura *maker of heven*, potenzia l'emotività della scena; il riferimento esplicito alla rottura dell'osso del collo rende efficacemente la violenza dell'impatto mortale.

³⁸ Così già nella *Passio*: *Adiuro uos, angeli Satanae, qui eum in aëra fertiis ad decipiendum hominum infidelium corda, per deum creatorem omnium et per Iesum Christum quem tertia die a mortuis suscitauit, ut eum ex hac hora iam non feratis, sed dimittatis illum* (LIPSIUS – BONNET, 1972, cap. 56).

5. CONCLUSIONI

L'analisi dei sermoni presi in considerazione in questa sede conferma l'articolata mobilità nella trasmissione codicologica relativa alla produzione omiletica dell'Inghilterra tardomedievale. Per un genere strettamente legato alla predicazione orale, e pertanto influenzato dal contesto pastorale della predicazione stessa, la fedeltà testuale non è evidentemente un valore primario; piuttosto, strategico risulta l'adeguamento del messaggio al pubblico a cui di volta in volta il singolo sermone, la singola collezione sono destinati.

Nello specifico, una raccolta codificata come il *Festial* sembra essere recepita molto presto come un modello scomponibile e riadattabile a più contesti, soprattutto per i sermoni del *temporale*, meno condizionati da fonti condivise e note, e dalle cosiddette "verità storiche" dell'agiografia. È stato notato come nella complessità della tradizione manoscritta siano individuabili sostanzialmente tre livelli: quello di **A**, ipoteticamente più vicino al progetto originale di Mirk; quello di **B**, in cui la successione dei sermoni è riorganizzata separando i testi destinati a celebrare ricorrenze liturgiche da quelli dedicati a festeggiare il santo del giorno; infine quello di **R**, improntato a una maggiore libertà sia nella rielaborazione dei sermoni della raccolta, sia nell'arricchirne la consistenza con l'aggiunta di altro materiale omiletico. In questo quadro è evidente come le differenze tra le varie redazioni, le varianti tra i singoli codici, soprattutto tra quelli del gruppo **R**, non possano essere interpretate soltanto secondo una tradizione verticale ma debbano essere valutate necessariamente in una prospettiva che tenga conto della fluidità sottesa al genere omiletico.

Le esemplificazioni proposte, tratte tanto da alcuni *exempla* del *temporale* quanto dal *sanctorale* di **R**, sebbene costituiscano un *corpus* decisamente limitato, mostrano un grado di indipendenza delle singole versioni difficilmente inquadrabili in un modello stemmatico rigido. In questa prospettiva il confronto tra gli episodi tramandati in **R**₁ e **R**₂, considerati dalla letteratura secondaria come manoscritti strettamente legati la cui differenza starebbe piuttosto nell'adozione di un registro più colto (Fletcher – Powell 1978, 75; Powell 1981, 32 e 2009, liv), ha messo in luce invece interessanti divergenze che rilevano un grado significativo di "originalità" e autonomia di **R**₂ rispetto a **R**₁. Se infatti i sermoni analizzati non mostrano modalità di riscrittura sistematiche, le varianti indicano comunque una netta inclinazione verso una spettacolarizzazione e rappresentazione visuale delle scene in **R**₂, una strategia che sembra mirare a coinvolgere il pubblico soprattutto attraverso lo stupore e la meraviglia. Pertanto, prevedere un'edizione specificamente dedicata ai sermoni dell'Harley 2247 e del Royal 18.B.XXV appare una prospettiva auspicabile. Sarebbe utile, infatti, indagare le specificità di testi assimilabili solo parzialmente a una tradizione già analizzata, individuare, sulla base di omissioni, ampliamenti e divergenze, strategie di revisione e di predicazione relative tanto alla forma quanto al contenuto.

Una simile operazione contribuirebbe a ricostruire quell'articolato contesto culturale che, guidato da istanze pratiche, forgiato sulle esigenze della predicazione, potrebbe restituire tasselli della vita quotidiana, delle preoccupazioni, delle ansie, nonché delle prospettive rassicuranti, delle aspirazioni confortanti che animavano uomini e donne nell'Inghilterra del tardo Medioevo.

Laura Poggesi
Università degli Studi di Genova
Dipartimento di Lingue e Culture Moderne
Piazza Santa Sabina 2
I-16124 Genova
laura.poggesi@edu.unige.it

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14
I-38122
laura.poggesi@unitn.it

Carla Riviello
Università degli Studi di Roma Tre
Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Straniere
Via del Valco di San Paolo 19
I-00146 Roma
carla.riviello@uniroma3.it

Letizia Vezzosi
Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Formazione, Lingue, Intercultura, Letterature e Psicologia (FORLILPSI)
Via Santa Reparata 93-95
I-50129 Firenze
letizia.vezzosi@unifi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BREMMER 2019

J. N. Bremmer, *Simon Magus: The Invention and Reception of a Magician in a Christian Context*, «Religion in the Roman Empire» V/2 246-270.

D'EVELYN – FOSTER 1970

C. D'Evelyn – F. Foster, *Saints' Legends*, in A. Hartung (a cura di), *A Manual of the Writings in Middle English, 1050-1500*. Volume II, New Haven, 410-457; 553-649.

DOWNING 1979

F. G. Downing, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ: A Full Critical Edition Based on Cambridge University Library MS. Ff.5.48*, Salzburg (= «Analecta Cartusiana» X).

ERBE 1905

T. Erbe (a cura di), *Mirk's Festial: A Collection of Homilies by Johannes Mirkus (John Mirk), Edited from Bodl. MS. Gough Eccl. Top. 4, with Variant Readings from Other MSS.*, London.

FERREIRO 2005

A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden-Boston.

FLETCHER 1980

A. J. Fletcher, *Unnoticed Sermons from John Mirk's Festial*, «Speculum» LV/3 514-522.

FLETCHER 1987

A. J. Fletcher, *John Mirk and the Lollards*, «Medium Ævum» LVI/2 217-224.

FLETCHER – POWELL 1978

A. J. Fletcher – S. Powell, *The Origins of a Fifteenth-Century Sermon Collection: MSS Harley 2247 and Royal 18 B XXV*, «Leeds Studies in English» X 74-96.

FREDELL 1994

J. Fredell, *John Mirk*, in *Dictionary of Literary Biography, vol. 146: Old and Middle English Literature*, 283-291.

HORNER 2005

P. Horner, *Later Middle English Sermons and Homilies*, in P. G. Beidler (a cura di), *A Manual of the Writings in Middle English, 1050-1500. Volume XI*, New Haven, 4057-4167; 4271-4310.

HUDSON 1985

A. Hudson, *Lollards and Their Books*, London.

JUSTICE 2012

S. Justice, *Eucharistic Miracle and Eucharistic Doubt*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies» XLII/2 307-332.

KELLY 2016

H. A. Kelly, *The Middle English Bible: A Reassessment*, Philadelphia.

LEVI – MACY – VAN AUSDALL 2011

I. C. Levy – G. Macy – K. Van Ausdall (a cura di), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden.

KOPACZYK – SAUER 2017

J. Kopaczyk – H. Sauer (a cura di), *Binomials in the History of English. Fixed and Flexible*, Cambridge.

LIPSIUS – BONNET 1959 (1891)

R. A. Lipsius – M. Bonnet (a cura di), *Acta Apostolorum Apocrypha, I: Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Thecl., Acta Thaddei*, Darmstadt.

MAGGIONI 2007

G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, Firenze.

MED = Kurath Hans, Kuhn S.M., Lewis R.E. et al. (1952-2001), *Middle English Dictionary*, Ann Arbor, University of Michigan Press. Online edition (2000-2018), *Middle English Compendium*, edited by Frances McSparran et al., Ann Arbor, University of Michigan Library, <https://quod.lib.umich.edu/m/middle-englishdictionary/> (ultima consultazione:

08/2025).

MONTEAU 1998

E. Monteau, *Edition critique d'une révision du XV^{ème} siècle du recueil hagiographique moyen-anglais du "Festial" de John Mirk, conservé dans les manuscrits London British Library Harley 2247, Royal 18 B xxv et Trinity College Dublin 428, avec notes et glossaire*. Poitiers, Unpublished Doctoral Dissertation.

POWELL 1980

S. Powell, *A Critical Edition of the Temporale Sermons of MSS Harley 2247 and Royal 18.B.XXV*, 3 vols., London University, Doctoral Dissertation.

POWELL 1981

S. Powell, *The Advent and Nativity Sermons from a Fifteenth-Century Revision of John Mirk's 'Festial'. Ed. from B.L. MSS Harley 2247, Royal 18 B XXV and Gloucester Cathedral Library 22*, Heidelberg (= «Middle English Texts» XIII).

POWELL 1982

S. Powell, *A New Dating of John Mirk's Festial*, «Notes and Queries» n.s. XXIX 487-489.

POWELL 1991

S. Powell, *John Mirk's Festial and the Pastoral Programme*, «Leeds Studies in English» n.s. XXII 85-102.

POWELL 2009-2011

S. Powell (a cura di), *A Critical Edition of John Mirk's Festial. Edited from British Library, MS Cotton Claudius A.II*, 2 vols., Oxford (= «Early English Text Society» O.S. CCCXXXIV/CCCXXXV).

REHM – STRECKER 1992

B. Rehm – G. Strecker (Hrsgg.), *Die Pseudoklementinen: I Homilien*, Berlin, Akademie Verlag.

REHM – STRECKER 1994

B. Rehm – G. Strecker (Hrsgg.), *Die Pseudoklementinen: II Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin.

RIVIELLO 2025

C. Riviello, *Simon Magus in Middle English Prose Sermons. A 'bad guy' Among Magic, Heresy and Simony*, in L. Vezzosi (a cura di), *Monsters, Sorcerers, and Witches of Northwestern Europe. The Medieval and Early Modern Construction of Otherness in Literature*, Firenze, 99-122.

STECKMAN 1934

L. L. Steckman, *A Fifteenth Century Festival Book, edited from British Museum Harleian Manuscript 2247, with variant readings from British Museum Royal Manuscript 18.B.xxv*. Yale University, Unpublished Doctoral Dissertation.

STECKMAN 1937

L. L. Steckman, *A Late Fifteenth-Century Revision of Mirk's Festial*, «Studies in Philology» XXXIV/1 36-48.

TUBACH 1969

F. C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki.

WAKELIN 1960

M. F. Wakelin, *An Edition of John Mirk's Festial as it is contained in the Brotherton Collection MS*. University of Leeds, Unpublished M.A. thesis.