



Pietro e Simon Mago sul confine tra miracolo e magia nelle omelie in inglese antico

Carla Riviello

Università di Roma 3 (<carla.riviello@uniroma3.it>)

Citation: C. Riviello (2023) Pietro e Simon Mago sul confine tra miracolo e magia nelle omelie in inglese antico. *Lea* 12: pp. 339-359. doi: <https://doi.org/10.36253/lea-1824-484x-14921>.

Copyright: © 2023 C. Riviello. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://oajournals.fupress.net/index.php/bsfm-lea>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Abstract

In the Old English homiletic tradition, the apocryphal material concerning the struggle between Peter and Simon Magus offers a useful paradigm for representing the boundary between miracle and magic. Drawing mainly from the codification proposed in the *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, the anonymous author of the *Blickling Homily XV*, Ælfric and Wulfstan exploit the unstable fluidity of a narrative that can be infinitely expanded or narrowed through additions and subtractions of episodes and dialogues, in rewriting their homilies. The article aims to identify the significant elements that highlight the different attitudes assumed by the three homileticians with respect to the subject matter, from the “simple” translation of the *Blickling Homily* to Ælfric’s reworking to Wulfstan’s exemplum.

Keywords: Magic, Miracle, Old English Homilies, Simon Magus

Nella *Vita Sancti Cuthberti*, Beda racconta di come il santo northumbrico non esitasse ad allontanarsi dal monastero sia a cavallo che a piedi per ricordare la verità sacra della dottrina cristiana a quanti mostravano di averla dimenticata e preferivano affidarsi piuttosto a diaboliche pratiche magiche.¹ Analogamente nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, il celebre racconto del nobile Imma imprigionato da nemici pagani consente al Venerabile di spiegare efficacemente la distinzione tra miracolo e incantesimo: il pubblico apprende come lo scioglimento dei

¹ Si veda il passo: “Nam et multi fidem quam habebant, iniquis profanabant operibus, et aliqui etiam tempore mortalitatis neglecto fidei quo imbuti erant sacramento, ad erraticam idolatriae medicamina concurrebant, quasi misam a Deo conditore plagam per incantationes uel alligaturas, uel alia quaelibet demoniacae, artis archana cohibere ualerent. Ad utrorumque ergo corrigendum errorem crebro ipse de monasterio egressus aliquotiens equo sedens, sed sepius pedes incedens, circumpositas ueniebat ad uillas, et uiam ueritatis praedicabat errantibus” (Colgrave 1985, cap. IX, 184, 186).

vincoli imposti al catturato sia stato determinato dalle preghiere del fratello sacerdote e non da misteriosi poteri magici ipotizzati dai suoi carcerieri (Beda 2010, IV, XX). Anche nella successiva produzione in volgare testi penitenziali e omiletici dedicano particolare attenzione a mostrare la forza della fede sull'inconsistenza della magia. È appena il caso di ricordare come Ælfric, nel *De auguriis* (2019, II, LS XVI) o anche nell'omelia *VIII Kalendas Septembris, Passio Sancti Bartholomei Apostoli* (1997, CH I, XXXI), chiarisca perché per curare malattie, per essere protetti nell'intraprendere viaggi, matrimoni o altre attività quotidiane, i fedeli debbano credere nei poteri protettivi e salvifici del Creatore, e non in quelli ingannevoli e diabolici di streghe e stregoni.

Simili testimonianze rivelano la cogente preoccupazione della chiesa anglosassone – preoccupazione condivisa ovviamente anche dalle altre autorità ecclesiastiche dell'Europa medievale – di esplicitare e stabilire le differenze tra fede e magia. Per affermare la verità del dogma contro la falsità della magia ispirata dal diavolo, si ritiene necessario illustrare la diversa natura di manifestazioni che, invece, condividendo una collocazione oltre la concreta immediatezza del tangibile, suscitando comuni reazioni di stupore e meraviglia, avrebbero potuto essere pericolosamente confuse. Il confronto contrastivo miracolo vs. magia, ovvero prodigi divini vs. prodigi magico-diabolici, serve perciò a fissare l'invalidità di un confine che, evidentemente, nelle faticose incombenze giornaliere, non era sempre percepito con la dovuta nettezza dalla comunità dei credenti. Sul piano della comunicazione didattico-predicativa la rappresentazione dicotomica risulta particolarmente efficace perché, nella dinamica dialettica, presenta le posizioni della parte avversa e ne mostra con chiarezza la fallacia, evidenzia le differenze e attribuisce al bene e al male posizioni distinte, dai contorni ben definiti.

Tra le esemplificazioni più pregnanti in questa ottica le omelie in inglese antico sembrano mostrare una specifica predilezione nella riproposizione della disputa tra Pietro e Simon Mago. La vicenda è narrata nell'anonima *Blickling Homily XV, Spel be Petrus ond Paulus* (Kelly 2003, BH XV), nell'omelia *III Kalendas Iulii Passio Apostolorum Petri et Pauli* di Ælfric (1997, CH I, XXVI) e nel *De temporibus Anticristi* di Wulfstan (Napier 1883, Nap. XVI).²

Se, del resto, dagli albori del cristianesimo l'accusa di magia è attribuita ai miracoli che non sono riconosciuti come tali dalla parte avversa (Brown 1970, 26; Fridrichsen 1972, 85-97; Smith 1978, 59-106), la disputa tra Pietro e Simon Mago offre ampio materiale per sostenere la naturale vittoria della fede sugli inganni diabolici della magia ovvero per mostrare quanto paradossale e inaccettabile possa essere il ribaltamento di prospettiva attraverso il quale a Cristo e agli apostoli sia imputata una colpa tanto infamante quanto assurda, proprio da quanti commettono tale colpa.

² Nella documentazione poetica un accenno a questa materia è nel poema cynewulfiano *Juliana* (Krapp and Dobbie 1936), quando il diavolo tra le sue malefatte afferma di aver istigato Simon Mago a offendere gli apostoli con l'accusa di magia e di aver indotto Nerone a farli uccidere. Si vedano i versi 298b-304a: "Eac ic gelaerde / Simon searþoncum þæt he sacan ongon / wiþ þa gecorenan Cristes þegnas, / ond þa halgan weras hospe gerahte / þurh deopne gedwolan, sægde hy dryas wæron. Neþde ic nearobregdum þær ic Neron bisweac, / þæt he acwellan het Cristes þegnas, / Petrus ond Paulus". Trad.: Ho convinto con scaltra furbizia Simone a iniziare la persecuzione contro i discepoli prescelti di Cristo e ho calunniato quegli uomini santi, sprofondando nell'errore, ho detto che erano maghi. Ho avuto l'ardire di ingannare Nerone con trucchi malvagi, affinché egli ordinasse di uccidere i discepoli di Cristo, Pietro e Paolo (dove non altrimenti specificato, le traduzioni sono di chi scrive). Nella *Passio S. Iulianae*, il passo corrisponde alle frasi: "Ego sum qui per Simonem locutus sum quia magi essent Petrus et Paulus. Ego sum qui ad Nironem imperatorem ingressus sum ut Petrum crucifigeret et Paulum decapitaret", cfr. Lapidge 2003, 160, che pubblica il testo dal codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 10861, ritenendo questa versione quella più vicina alla redazione verosimilmente consultata da Cynewulf.

Negli *Acta Apostolorum* 8,9-23 (Weber and Gryson 2007), l'incontro tra i due si svolge in Samaria: un tale di nome Simone per le magie compiute è ammirato dalla folla, che commenta "hic est virtus Dei, quae vocatur Magna" (8, 10). La predicazione di Filippo, tuttavia, risulta tanto convincente da indurre uomini e donne a farsi battezzare, tra questi anche Simone, a sua volta stupito nell'assistere a segni e prodigi mirabili, manifestazioni terrene del divino. Quando nella regione arrivano anche Pietro e Giovanni che, attraverso l'imposizione delle mani, consentono ai fedeli di ricevere lo Spirito Santo, Simone offre loro del denaro per acquisire il medesimo potere; la risposta indignata di Pietro e la debole richiesta di Simone di pregare per lui chiudono l'episodio. La vasta tradizione apocrifia legata alla narrazione della vita di Pietro sposta soprattutto a Roma l'incontro e trasforma questo scarno scambio di battute in una lotta articolata in episodi, che, a seconda delle versioni, appaiono più o meno numerosi, riportando diverse tipologie di miracoli e incantesimi. Di volta in volta i due contendenti mostrano le rispettive capacità straordinarie a una folla sensibile alla meraviglia di atti prodigiosi, nonché al prefetto Agrippa e all'imperatore Nerone. L'apostolo di Cristo ha ripetutamente modo di affermare la potenza del Signore rispetto alle macchinazioni fasulle e ai trucchi ingannevoli di Simon Mago guidato dal diavolo; la verità della dottrina appare chiara a una parte delle persone che assistono a tali prodigi, tra queste anche personalità di rilievo come il senatore Marcello, Livia, moglie di Nerone, e Agrippina, moglie di Agrippa, tutti in precedenza seguaci di Simone perché affascinati ed erroneamente convinti della validità della forza delle sue magie diaboliche. Le autorità politiche, invece, si rifiutano di comprendere l'evidenza e, pur dopo il palese smascheramento di Simon Mago, decretano la pena capitale per Pietro. Le rielaborazioni più diffuse di questo racconto sono riconducibili soprattutto a due redazioni: *Actus Petri cum Simone* (Lipsius e Bonnet 1959, 45-77), dove nell'episodio conclusivo Simon Mago precipita dal suo volo, rompendosi le ossa, e *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* (177-222, P), dove la caduta dall'alto si rivela mortale per l'impostore, mentre Pietro è affiancato e sostenuto da Paolo, che lo raggiunge a Roma, e i due apostoli subiscono insieme il martirio.³

Nell'Inghilterra anglosassone dovevano circolare entrambe le versioni. Aldhelm in un poema dedicato a Pietro sembra attingere al racconto dell'*Actus*,⁴ quando presenta la caduta ingloriosa di Simone:

Qui praecelsa rudis scandit fastigia turris
 Atque coronatus lauri de fronde uolauit
 Sed mox aethereas dimittens furcifer auras
 Cernuus ad terram confractis ossibus ambro
 Corruit, et Petro cessit uictoria belli. (1919, 19-20, vv. 28-32)

³ Si veda Ferreiro 2005b per un'indagine volta a rilevare nelle due redazioni citate "how supporting persons are portrayed, the theological messages embedded in these stories, and pastoral practices related to popular piety" (55), nonché Ferreiro 2005c, per un'analisi dedicata specificamente all'epilogo della vicenda ovvero al volo e alla caduta di Simone. Per una rassegna più ampia delle leggende incentrate su Simon Mago, che si svilupparono nei primi secoli della cristianità ricevendo poi ampia diffusione nelle narrazioni medievali, si vedano anche i testi pubblicati da Moraldi 1994, 41-140 e da Erbetta 2015, 134-239, la disamina proposta da Ferreiro 2005a, nonché i saggi raccolti in Bremmer 1998; infine tra i contributi più recenti dedicati alla figura di Simon Mago nella tradizione apocrifia si rimanda soprattutto a Bremmer 2019 ed Eastman 2022 con i relativi riferimenti bibliografici.

⁴ L'ipotesi è suggerita già da Lapidge e Rosier, che rilevano corrispondenze rispetto ai contenuti dei capp. XXXI-XXXII (Aldhelm 2009, 239). È però opportuno notare come la descrizione di Simone che inizia il suo volo con in testa una corona di lauro sia un elemento citato non nell'*Actus*, ma nella *Passio*: "Tunc ascendit Simon [...] coronatus lauro coepit uolare" (cap. 54).

Un analogo legame è rilevabile anche nella *Passio S. Petri*, inserita tra le agiografie del cosiddetto *Cotton Corpus Legendary*, mentre nella medesima raccolta, nella *Passio SS. Nerei et Achillei*, la vicenda, trattata in un *excursus* – una lettera attribuita a Marcello –, segue la tradizione della *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*.⁵

Per le tre omelie in volgare, sebbene non sia stato possibile individuare con precisione le rispettive fonti latine, appare evidente la corrispondenza prevalente con i contenuti riportati nella *Passio*. Una simile scelta potrebbe essere stata condizionata dal cosiddetto *Decretum Gelasianum*, un documento del VI secolo che, nell'elencare le opere ritenute canoniche dalla Chiesa, valutava corrette le testimonianze relative al martirio congiunto dei due apostoli:

III, 2: Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli 'vas electionis', quia non diverso, sicut heresi garrunt, sed uno tempore uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est. (Dobschütz 1912, 7)⁶

È però opportuno notare anche come la redazione che si conclude con la morte di Simone, affermi la vittoria assoluta e definitiva del potere di Dio sui poteri del diavolo e risulti pertanto estremamente funzionale in testi che mirano a esortare i fedeli affinché quel confine tanto immateriale quanto imprescindibile tra magia e miracoli sia visualizzato e percepito con fermezza costante. La *Blickling Homily XV*, l'omelia ælfriciana e quella wulfstaniana mostrano, infatti, di condividere questo fine comune. All'interno di una tradizione considerata "canonica",⁷ però, i tre autori rielaborano la medesima materia edificante, proponendo di volta in volta soluzioni specifiche.

In primo luogo, il racconto inerente Simon Mago è inserito nei singoli testi con modalità diverse.

In BH XV, verosimilmente il primo per cronologia (Scragg 1985, 315-16; Clayton 2000, 167-71), l'adattamento dal modello alla tipologia testuale prescelta prevede una breve introduzione (rr. 1-27): l'omileta, rivolgendosi esplicitamente all'auditorio ("Men ða leofestan",⁸ rr. 1, 19, 25), fornisce una duplice anticipazione della vicenda che si accinge a narrare. Le parole con le quali Cristo aveva preannunciato agli apostoli la futura persecuzione (Mt 10,18-21) celebrano Pietro e Paolo come esempi di devozione, umiltà e fermezza nella fede, nei rispettivi ruoli assunti per la diffusione e per la difesa del verbo: Pietro è "cyricean hyrde to Cristes handa"⁹ (r. 3), mentre Paolo è "hire lareow"¹⁰ (*ibidem*); Pietro è "se æresta apostol [...] ær Cristes

⁵ Sui contenuti di questo corpus di agiografie e sulla relativa tradizione manoscritta si vedano Jackson e Lapidge 1996 e Whatley 2023; sul rapporto che lega alcuni testi contenuti nella raccolta e alcune omelie di Ælfric si rimanda soprattutto alle indagini di Zettel 1979, 1982. La figura di Simon Mago come esemplificazione negativa è ripresa anche in un'omelia latina dedicata alla celebrazione di Pietro e Paolo il 29 giugno: identificato come *Sermo XXIX* il testo è tramandato, accanto a testi in volgare di Ælfric e Wulfstan, nell'Oxford Bodleian Library, MS. Bodley 343 (Conti and Da Rold 2010; Hawk 2018, 174-87).

⁶ La conoscenza del testo nell'Inghilterra anglosassone sembrerebbe attestata dal testimone pervenuto nel Boulogne-sur-Mer, Bibliothèque municipale des Annonciades, MS. 63, un codice considerato una copia di una miscellanea di testi che Ælfric avrebbe consultato e rielaborato nella sua produzione (Raynes 1957; Gatch 1966, 482).

⁷ Sulla valenza che il concetto di apocrifo assume nel contesto culturale anglosassone si vedano le considerazioni di Biggs 2003; Hill 2003; O'Leary 2003 con riferimento alle "Apostolic *Passiones* in Early Anglo-Saxon England", nonché il più recente volume di Hawk 2018, in particolare 3-30, anche per un aggiornamento bibliografico sull'argomento. Per la specifica posizione di Ælfric, invece, cfr. *infra*.

⁸ Trad.: uomini amatissimi.

⁹ Trad.: pastore della Chiesa per volontà di Cristo.

¹⁰ Trad.: suo insegnante.

þrowunga”¹¹ (r. 4), Paolo è “se nehsta [...] æfter his upastignesse”¹² (rr. 4-5). Quindi sono citati gli altri protagonisti del racconto: i nemici, ovvero Nerone, Agrippa e Simon Mago, tutti a vario titolo responsabili del martirio che i due santi subiranno, per crocifissione a testa in giù Pietro e per decapitazione Paolo (rr. 18-27).

Nell’omelia di Ælfric, invece, la prima parte, esplicitamente ripresa da Beda (r. 17), celebra Pietro, la sua confessione di fede e il compito affidatogli da Cristo (rr. 1-96).¹³ Se in BH XV il ruolo dominante dell’apostolo emerge nella glorificazione rivolta anche a Paolo, qui si cita il discorso del Salvatore annotato in Mt 16,13-19 (rr. 3-16), discorso che sembra fornire l’assunto sul quale sarà poi riproposto il confronto tra Pietro e Simone. Il gioco di parole *Petrus-petra* non è riformulato in inglese antico ma la traduzione del versetto evangelico è comunque puntuale:

Ic ðe segde þæt ðu eart stænen. 7 ofer þysne stan ic getimbrie mine cyrcan. 7 hellegatu naht ne magon ongean hi. (rr. 12-13)

et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevallebunt adversum eam. (Mt 16,18)

La pietra viva sulla quale sarà costruita la Chiesa di Cristo sembra alludere anche per contrapposizione alle quattro pietre inerti in cui si trasformerà il corpo di Simone dopo la precipitosa caduta (rr. 241-244). Prima della sezione dedicata alla passione degli apostoli, inoltre, Ælfric afferma:

We wyllað æfter þysum godspelle eow gereccan þæra apostola drohtnunga: 7 geendunge mid scortre race: for þan ðe heora þrowung is gehwær on engliscum gereorde fulllice geendebyrd. (rr. 98-100)¹⁴

Se e in che misura questa puntualizzazione potrebbe rimandare al testo di BH XV risulta difficile da stabilire (Förster 1892, 18-21; O’Leary 1999, 17; Godden 1996, 284-85 e 2000, 214-15; Faerber 2004, 277-79); si tratta comunque di un’indicazione che rivela la conoscenza – e quindi la diffusione – di altre versioni e attesta la legittimità di operare scelte deliberate all’interno di una tradizione variamente recepita.

In Wulfstan, infine, il racconto, inserito all’interno di un’omelia dedicata all’Anticristo, è citato come *exemplum* relativamente breve per illustrare il tema dell’inganno.¹⁵ La materia della *Passio* è introdotta, in una prospettiva tipologica, con un riferimento agli inganni dei maghi egiziani contrapposti ai miracoli compiuti da Mosè:

¹¹ Trad.: [il] primo apostolo, [designato] prima della passione di Cristo.

¹² Trad.: l’ultimo, [designato] dopo l’ascensione.

¹³ Per un confronto puntuale con le fonti individuate per questa prima parte si veda Godden 2000, 211-12.

¹⁴ Trad.: Noi vi riferiremo in questo racconto evangelico la vita e la fine di questi apostoli in una narrazione più breve, poiché la loro passione in inglese è stata esposta altrove in versione completa.

¹⁵ È opportuno precisare che, diversamente rispetto alla scelta operata da Napier 1883, condivisa poi da Just 1950 (188-94), Bethurum (Wulfstan 1957, 132) espunge il passo nell’edizione dell’omelia IV *De temporibus Anticristi*; una simile operazione è contestata da Pope 1959 (338-39), mentre Lionarons 2004 propone l’edizione integrale dell’omelia secondo il testo tramandato nell’Oxford Bodleian Library, MS. Hatton 113, e in Lionarons 2010 opportunamente osserva: “if the passage is indeed scribal, it is the work of a singularly skillful scribe; however, even if the passage itself was not composed by Wulfstan – and it is not in any way obvious that it was – there is no reason to suppose that Wulfstan himself did not incorporate the *exemplum* into the sermon without stylistic revision” (63).

fela þinga dydan þa geogeleras on Egypta lande þurh drycraeft ongean þæt, ðe Moyses þurh godes mihta þær fela wundra worhte. (98, rr. 8-11)¹⁶

Il riferimento a *Exodus* 7,10-12 e 20-22, trova riscontro anche nella *Passio*, nelle parole di Paolo che, rivolgendosi a Nerone, paragona la futura rovina provocata da Simone a quella che Iamnes e Mambres avevano compiuto con il Faraone.¹⁷ La breve introduzione si conclude, quindi, con un accorato ammonimento che esplicita il tema sotteso all'*exemplum*, la *bysenche* si sta per narrare:

þurh drycraeft mid deofles fultume menn mistlice dweledan. (98, rr. 12-13)¹⁸

Anche le modalità di rielaborazione delle fonti divergono in modo consistente.

In BH XV un confronto, necessariamente orientativo, con il testo della *Passio*, rivela comunque corrispondenze tanto numerose da ipotizzare una traduzione piuttosto fedele dal relativo modello latino.¹⁹ La storia inizia con l'incontro tra i due apostoli a Roma: Paolo fa riferimento al suo travagliato viaggio in mare, Pietro accenna alle sofferenze già patite per colpa di Simone Mago, "Simon se dry" (rr. 29-31; P cap. 4). Quindi, ricordate le conversioni di Livia Agrippina grazie alla predicazione di Pietro e di una parte del seguito di Nerone grazie alle preghiere di Paolo (rr. 35-39; P cap. 10), la dinamica degli eventi assume un ritmo piuttosto veloce, sostenuto, come nella *Passio*, dal ricorrente uso del discorso diretto; lo scontro tra i contendenti è articolato in tre momenti distinti che avranno come spettatori una folla di persone, l'imperatore e, infine, l'intera comunità.

Nel primo scontro (rr. 39-52; P capp. 11-13) la contrapposizione fede vs. magia rileva la stolta inutilità dei prodigi operati da Simone vs. la confortante utilità dei miracoli compiuti da Pietro. Rispetto alla *Passio* è condivisa la struttura parallela della rappresentazione ma i prodigi di Simone sono meno numerosi – le statue non ridono, lo stesso mago non si eleva in aria – e si ribadisce che avvengono per magia:

¹⁶ Trad.: Molte cose avevano fatto gli stregoni in Egitto ricorrendo alle arti magiche, mentre Mosè aveva compiuto molti miracoli ricorrendo alla potenza di Dio.

¹⁷ "hic enim homo pessimus est, et sicut Aegyptii magi Iamnes et Mambres qui Pharaonem et exercitum eius miserunt in errorem, quousque demergerentur in mari" (P cap. 34). Il passo non è rielaborato né in BH XV, né in CH I, XXVI; è interessante notare però come Ælfric nel *De auguriis* 69-75 citi in successione Iamnes e Mambres, nonché Simon Mago e il relativo scontro con Pietro, come esemplificazioni di maghi ispirati dal diavolo. Per una trattazione più ampia dei riferimenti ai due maghi egizi nella tradizione in inglese antico si vedano invece Biggs e Hall 1996.

¹⁸ Trad.: attraverso la magia, con l'aiuto del diavolo gli uomini sono condotti in errore in vario modo.

¹⁹ Già Förster 1893 (185-86), riteneva che le corrispondenze fossero così puntuali da poter sopperire ad alcune brevi lacune del testo; sull'argomento si veda anche Kelly 2003 (190). Secondo Hawk 2018 (70-102), proprio tali corrispondenze autorizzerebbero ad affermare che "the Anglo-Saxon author relied on a copy conforming to known witnesses" (80); un confronto tra i due testi mostrerebbe infatti "a pattern in the sermon author's handling of speeches that is difficult to dismiss as accidental or coincidental. Instead, these differences may be taken as adaptations reflecting the ideological purposes of the translator" (*ibidem*); pertanto consapevoli omissioni e deliberate focalizzazioni su alcuni discorsi degli apostoli individuerebbero nella BH XV il frutto di una "adaptive translation [...] an adaptation of the Martyrdom of Peter and Paul representing intersections of the veneration of the apostles and the teaching of Trinitarian doctrine as a manifestation of ecclesiastical reform agendas in late tenth-century England" (70). Una simile interpretazione, esito di un'attenta disamina dell'omelia, appare interessante per la possibile contestualizzazione culturale del testo, e tuttavia non risulta del tutto convincente per le premesse metodologiche basate comunque su ipotesi.

[...] he þurh dreocræft worhte ærene næddran. Ond þa hie styredan, ond stæne manlican ond ærene, ond hie hie styredan ond urnon him sylfe, ond wurdon færinga up on þære lyfte gesawene. (rr. 42-44)²⁰

Le azioni di Pietro, invece, – sanai ciechi, caccia demoni da posseduti, resuscita morti – corrispondono sostanzialmente a quelle del testo latino. Ciascuno accusa l'avversario di essere un mago e un millantatore, analogamente la folla sostiene o l'uno o l'altro. Le denominazioni infamanti sono impiegate dalle due parti nella specularità della contesa: Simone definisce Pietro "bigswica" (r. 40);²¹ Pietro afferma che Simone è un "dry" (r. 48),²² ed esorta le persone a fuggire dai suoi "bigswic" (r. 49);²³ i rispettivi seguaci definiscono l'antagonista dell'altro "dry" (rr. 50, 51; corsivi miei).²⁴ Il pubblico, però, non può avere dubbi sulla diversa valenza assunta da queste parole, ora come giusta accusa verso Simone, ora come inaccettabile offesa per Pietro; il condiviso stupore dinanzi a prodigi straordinari non impedisce di distinguere la verità dalla menzogna.

Il secondo scontro davanti a Nerone occupa la parte centrale dell'omelia (rr. 52-232; P capp. 15-50) e si svolge in più fasi: la competizione dialettica, nella quale è coinvolto anche Paolo, come nella *Passio*, si alterna con il racconto di prodigi che mostrano chiaramente la menzognera inconsistenza e inferiorità del potere fasullo di Simone rispetto al potere divino di Pietro, apostolo del Signore. Nerone, colpito dalla capacità dell'impostore di mutare il proprio aspetto fisico, crede che questi sia effettivamente figlio di Dio (rr. 52-57), la voce narrante però ricorda al pubblico cosa Pietro diceva di Simone:

[...] þæt he wære leas dry, ond sceand ond scyldig æ swica, ond on eallum Godes dædum rihtes wiperbreca. (rr. 57-58)²⁵

Il mago si rivolge, quindi, direttamente all'imperatore e presenta i due apostoli, i 'discepoli di quel Salvatore Nazareno' "þæs Nazareniscan Hælendes þegnas" (r. 65),²⁶ come una minaccia per il regno, lamentando le sofferenze patite a causa dei due (rr. 60-64; P cap. 15). Convocato con Paolo da Nerone Pietro ribatte alle parole di Simone (rr. 65-77; P capp. 16-17); in particolare manifesta il proprio stupore per la sfrontatezza dell'avversario:

Me þyncþ wundor mid hwylcere byldo þu sceole beforan cininge gylpan þurh þinne drycræft þæt þu mæge Cristes þegnas oforswipan. (rr. 75-77)²⁷

²⁰ Trad.: [...] ricorrendo ad arti magiche faceva muovere un serpente di ottone. E poi statue di pietra e di ottone si muovevano da sole, e apparivano improvvisamente nell'aria. "faciebat enim serpentem aereum mouere se, et lapideas statuas et aereas ridere et mouere, se ipsum autem currere et subito in aere uideri" (P cap. 11).

²¹ Trad.: imbroglione.

²² Trad.: mago.

²³ Trad.: inganni.

²⁴ Nella *Passio* per le parole di Simone si scrive: "dicens eum magum esse et seductorem" (cap. 11), mentre per quelle di Pietro: "dicebat autem ad populum, ut ab ius seductione [...] fugerent" (cap. 12); nel cap. 13 *magus* è usato in riferimento a entrambi.

²⁵ Trad.: [...] che era un mago mendace, un imbroglione vergognoso e colpevole, un antagonista di Dio giusto in tutte le azioni. "hunc furem esse mendacem, magum, turpem, sceleratum, apostaticum, et in omnibus quae sunt dei praecepta aduersarium ueritatis" (P cap. 14).

²⁶ "discipuli illius Nazareni" (P cap. 16).

²⁷ Trad.: Mi stupisce con quale sfrontatezza ti vanteresti, davanti al re, di poter vincere con la tua magia i discepoli di Cristo. "miros qua fronte in conspectu regis te iactes, ut putes per artem tuam magicam Christi discipulos superare" (P cap. 17).

Quindi per esaudire la richiesta dell'imperatore che vuole avere informazioni su Cristo, suggerisce la lettura del resoconto epistolare inviato da Pilato all'imperatore Claudio per rievocare il contesto della ingiusta uccisione del Salvatore (rr. 77-82; P cap. 18).²⁸ Conclusa la lettura (rr. 83-106; P capp. 19-21), Pietro ribadisce le accuse contro Simone e ne sottolinea la duplice natura umana e demoniaca (rr. 108-115):

Ponne syndon on þyssum Simone twá speda, mannes ond deoffles. Ond he þonne men gæleþ ælces gódes þurh his þone menniscan dæl. (rr. 114-115)²⁹

A questo punto è Simone a manifestare il proprio stupore per le parole di Pietro, denigrato con vari epiteti:

For teonan me þinçþ wundor. Pu, góða casere, to hwom þu sceole for owiht þysne man habban ungelæredne fiscere þone leasostan, ond nawþer ne on worde ne on gebyrdum mid nænigre mihte gewelgode? (rr. 116-18)³⁰

Quindi preannuncia che i suoi angeli arriveranno per vendicarlo (rr. 118-120; P cap. 23). La perdurante diffidenza di Nerone, che chiede all'apostolo se non teme la divinità di Simone, ormai provata dalle azioni compiute (rr. 123-124), induce Pietro a sfidare direttamente l'avversario, affermando:

On þam is godcundnesse wén þe manna ingehygd wát ond can, ond heora heortena deagol ealle smeap ond rimeþ. (rr. 125-126)³¹

Simone è pertanto invitato a provare la provenienza divina dei propri poteri indovinando in anticipo pensieri e azioni dell'apostolo. Pietro inoltre chiede di nascosto a Nerone di consegnargli una pagnotta di pane che poi benedice e nasconde, spezzata in due nelle tasche della tunica (rr. 130 e 145-146; P capp. 24 e 25). Nello scambio di battute tra i contendenti i toni diventano sempre più accesi (rr. 132-414; P capp. 25-26) fino a quando Simone, incapace di esaudire la richiesta, per attaccare e screditare l'autorità del suo nemico, fa comparire una turba di cani feroci:

Pa clepode he hludre stefne ond þus cwæþ, 'Cuman nu mycclre hundas forþ ond hine abitan beforan þyssum casere'. Ond þa færinga coman þær hundas forþ on wundorlicre mycelnesse ond ræsdon on þone apostol. (rr. 147-150)³²

²⁸ Dopo aver elencato i numerosi miracoli compiuti, nella *Passio* Pilato cita l'accusa di magia rivolta a Cristo "et alia pro aliis mihi de eo mentientes dixerunt, istum magum esse et contra legem eorum agere" (P cap. 20), in BH XV presumibilmente la frase corrispondente era nella lacuna all'inizio del foglio 109r (r. 96).

²⁹ Trad.: Ci sono in questo Simone due sostanze, di uomo e di diavolo. Ed egli impedisce agli uomini ogni bene attraverso la sua parte umana. "in isto autem Simone sunt duae substantiae, hominis et diaboli, qui per hominem conatur hominibus inpedire" (P cap. 22).

³⁰ Trad.: Mi stupisco di queste calunnie. Tu, buon imperatore, dovresti prendere in considerazione qualcosa che proviene da questo pescatore ignorante e assai bugiardo, e senza alcuna capacità né di parola né di modi? "Miror te, bone imperator, hunc te alicuius momenti existimare, hominem inperitum, piscatorem, mendacissimum, et nec in uerbo, nec in genere, nec in aliqua preditione potestate" (P cap. 23).

³¹ Trad.: La presunzione di divinità è in chi percepisce e conosce le intenzioni degli uomini e cerca e svela i segreti dei loro cuori. "Diuinitas in eo ist qui cordis rimatur arcana" (P cap. 24).

³² Trad.: Allora urlò a voce alta e così disse: "Vengano avanti cani enormi e lo mordano in presenza dell'imperatore". E improvvisamente vennero avanti cani di straordinaria grandezza e si precipitarono verso l'apostolo. "Tunc Simon [...] exclamauit dicens: Procedant canes magni et deuorent eum in conspectu Caesaris. Et subito apparuerunt

Altrettanto repentinamente Pietro annienta la ferocia dei cani e li fa sparire:

Ond Petrus stod on gebedum apenedu[m] handum, ond eowode þæm hundum þone hláf þe he þær ær gesegnode, ond hie þa sona onweg gewitan ond náhwær ne æteowodon. (rr. 150-152)³³

Quindi chiosa quanto accaduto, schernendo Simone, rivelatosi anche in questo caso creatura vicina al diavolo e non a Dio:

Witdolice se þe englas gehét wiþ me to sendenne, nu he brohte hundas wiþ me. Ond þæt cypde swutolice þæt he næfre nænige godcunde englas næfde buton hundlice englas. (rr. 153-156)³⁴

Ancora una volta, dunque, i trucchi magici di Simone falliscono dinanzi alla forza del vero Dio. Nella *Passio* alla domanda di Nerone che chiede ragione della evidente sconfitta, l'impostore continua a sostenere le proprie ragioni (P cap. 28). Nell'omelia in inglese antico invece la difesa del mago non è riportata e, subito dopo la domanda rivolta a Simone (rr. 157-158), l'imperatore per la prima volta chiama in causa Paolo che gli preannuncia la rovina del regno se continuerà a dare credito al mago (rr. 158-161; P cap. 29). Sollecitato da Nerone a provare definitivamente la propria discendenza divina, l'impostore chiede dunque la costruzione di una torre di legno sulla quale potrà salire ed essere prelevato dagli angeli che lo condurranno in cielo dal padre (rr. 163-168; P cap. 30). Ricordando poi una sua precedente resurrezione, propone a Nerone di essere decapitato nuovamente in un luogo oscuro, per ritornare in vita dopo tre giorni (rr. 173-177; P cap. 31); trascorso il tempo stabilito Simone si ripresenta a Nerone, ulteriormente ingannato da macchinazioni, la cui natura fallace e demoniaca è spiegata al pubblico dalla voce narrante (rr. 178-187; P cap. 32).

L'ampia sezione si conclude con le parole di Paolo che, interpellato ancora da Nerone, ribadisce la natura perfida del mago (rr. 189-199; P capp. 33-35), per esporre poi i precetti della dottrina (rr. 200-222; P capp. 36-38).

Successive discussioni presenti nella *Passio* (capp. 39-47) sembrerebbero espunte con un generico “Æfter þissum, wæron manegu geflitu” (r. 228),³⁵ per passare alle parole di Pietro volte a celebrare la Santissima Trinità (rr. 228-232; P cap. 48). Sono omissi anche i contenuti dei capitoli 49-50, nei quali i quattro protagonisti continuano a sostenere le proprie convinzioni, contestando quelle della parte avversa.

Nel terzo definitivo confronto Pietro mostra la straordinaria superiorità del potere divino su quello del diavolo che sostiene invece il suo antagonista (rr. 233-266; P capp. 51-55). Nerone accettata la richiesta di Simone, impartisce gli ordini necessari:

Ond þa after þon het Neron gewyrcean mycelne tor of treowum ond of mycclum beamum, ond bead þæt eall þæt folc come to þisse sceawunga ond eal seo dugoþ Romana folces. Pa oþre dæge, heht Neron Petrus ond Paulus to þissum wæferfeonum gefeccean. (rr. 233-236).³⁶

canes mirae magnitudinis et impetum fecerunt in Petrum” (P cap. 27).

³³ Trad.: E Pietro stava con le mani stese in preghiera e mostrò ai cani la pagnotta che aveva benedetto precedentemente e quelli sparirono immediatamente e non si videro più da nessuna parte. “Petrus uero extendens manus in orationem, ostendit canibus eum quem benedixerat panem; quem ut uiderunt canes subito nusquam conparuerunt” (P cap. 27).

³⁴ Trad.: In effetti aveva promesso di mandare gli angeli contro di me, ma ha portato dei cani contro di me. E ha mostrato chiaramente di non disporre di angeli divini, piuttosto di angeli canini. “nam qui angelos promiserat contra me esse uenturos, canes exhibuit, ut se ostenderet non diuinis angelos sed caninos habere” (P cap.27).

³⁵ Trad.: Dopo questo, ci furono molti dibattiti.

³⁶ Trad.: Dopo questo, Nerone ordinò di costruire una grande torre di legno, con grandi travi, e pretese che tutto il popolo e anche tutti i nobili romani accorressero per questo spettacolo. Poi nel giorno seguente, Nerone ordinò

Paolo spiega a Pietro i rispettivi compiti per bloccare l'impostore:

'Min gemét is' cwæþ Paulus, 'þæt ic bege mine cneowa. Þa miht æt Gode abbiddan þæt þu wilt wið þæs drýg onginne, forþon þu ær gecoren wære fram gode'. (rr. 238-240)³⁷

Quindi lo "spettacolo" inizia:

Þa beforan eallum þæm folce, astag Simon on þone torr ond aþenendum earmum, mid lawere gebeagod, ongan fleogan on þa lyfte. (rr. 245-246)³⁸

Pietro in nome del Signore ordina ai demoni che lo sostengono di lasciarlo cadere:

Ond hie þa sona hine forlétan, ond he gefeol on þone stocc be þære stænenan stræte þe is háten Sacra Uia, ond tobræst on feower dælas. Ða genaman men eft þone stoc in weg, ond feower syllice stanas on þære ilcan stowe alegdon to gemynde ond to cyþnesse þæs apostolican siges oþ þysne andweardan dæg. (rr. 263-267)³⁹

Nerone dispone che Pietro e Paolo siano posti in catene, aspetta ancora tre giorni sperando che Simone risorga, quindi infuriato decide di giustiziare gli apostoli (rr. 267-283; P cap. 57). Il racconto del martirio occupa l'ultima parte dell'omelia.

Nell'insieme, dunque, la *Blickling Homily XV*, rispetto al testo della *Passio*, non riporta le discussioni iniziali tra Ebrei e Gentili (P capp. 5-9), né quelle inerenti specifiche questioni dottrinali (P capp. 39-47), omettendo anche alcune battute ridondanti della disputa tra i contendenti (P capp. 49-50). Per il resto, come risulta dalle citazioni esemplificative proposte, sono rilevabili brevi omissioni – per esempio nell'elenco dei prodigi di Simone (rr. 42-44) –, brevi ampliamenti esplicativi – nell'affermazione di Pietro sulla divinità in grado di scrutare nel cuore degli uomini (rr. 125-126) – o rafforzativi – Cristo indicato come *Halend*⁴⁰ oltre che come *Nazarenisc* (r. 65)⁴¹, il riferimento alla sparizione dei cani ripetuto due volte (r. 152). In una tradizione tanto vasta, la tipologia di queste divergenze rende difficile stabilire se selezione della materia e specifica rielaborazione siano imputabili già alla fonte impiegata o corrispondano a scelte deliberate del traduttore. Sicuramente la dinamica del racconto presenta una maggiore linearità senza subire alterazioni rilevanti, ma soprattutto l'omileta anonimo rispetta il dettato di una storia tutto sommato semplice, redatta a suo tempo per "soddisfare la viva curiosità dei fedeli sull'epoca apostolica, sulla persona di Pietro" (Moraldi 1994, 52), una storia ancora

che Pietro e Paolo fossero condotti a questa esibizione. "Tunc Nero praecipit in campo Martio turrim excelsam fieri et praecipit ut omnes populi et omnes dignitates ad istud spectaculum conuenirent. altera uero die in omni hoc conuentu iussit Nero Petrum et Paulum ad hoc spectaculum praesentari" (P cap. 51).

³⁷ Trad.: "Il mio compito è" disse Paolo "piegare le ginocchia, a te è richiesto da Dio intervenire contro il mago, perché tu sei stato scelto per primo da Dio". "Paulus ad Petrum dixit: 'Meum est genibus positus deum exorare, tuum est impetrare si quid uideris eum conari, quoniam tu prior electus es a domino'" (P cap. 52).

³⁸ Trad.: Allora davanti a tutta quella folla, Simone salì sulla torre e con le braccia spalancate, incoronato con il lauro, iniziò a volare nell'aria. "Tunc ascendit Simon in turrim coram omnibus, et extensis manibus coronatus lauro coepit uolare" (P cap. 54).

³⁹ Trad.: E subito lo lasciarono, ed egli cadde su un tronco sulla strada lastricata che si chiama Via Sacra, e si spaccò in quattro parti. Poi degli uomini portarono via il tronco, e quattro bellissime pietre in quello stesso posto sono infisse per ricordare e rendere manifesta la vittoria degli apostoli ancora oggi. "Et continuo dimissus cecidit in locum qui Sacra Via dicitur, et in quattuor partes fractus quattuor silices adunauit, qui sunt ad testimonium uictoriae apostolicae usque in hodiernum diem" (P cap. 56).

⁴⁰ Trad.: Salvatore.

⁴¹ Trad.: Nazareno.

valida nell'Inghilterra medievale, esemplificativa per affermare la vittoria della dottrina di Dio sulla magia di Satana, mostrando nel dettaglio le difficoltà della lotta, le insidie dell'avversario: Pietro, aiutato da Paolo, vince agendo nella verità di Dio, resistendo e attaccando ripetutamente il proprio antagonista, un impostore che pretende di essere il figlio di Dio, un millantatore che si muove attraverso imbrogli e magie, falsità e bugie. Questo messaggio di base appare efficacemente rappresentato.

Ælfric, invece, apre il racconto presentando i due avversari principali nelle rispettive attività; mentre Pietro a Roma è descritto insediato sul trono episcopale, impegnato nella predicazione e nel compiere miracoli, "mid micclum tacnum" (r. 105), del suo antagonista, "wiperwinna" (r. 106), si dice:

Des dry wæs mid þam awyriedum gaste to þam swiðe afylled þæt he cwæð þæt he wære crist godes sunu 7 mid his drycraefte þæs folces geleafan amyrd. (rr. 107-109)⁴²

Che l'omelia sia dedicata a Pietro e che lo scontro riguardi soprattutto l'apostolo e il mago, in CH I, XXVI appare evidente anche dall'inserimento di due episodi premessi al racconto delle vicende narrate nella *Passio*. La contesa inizia, infatti, con avvenimenti che trovano corrispondenza in una redazione identificata come *Rescriptum Marcelli*: cronologicamente antecedenti all'arrivo di Paolo a Roma, in essi si mostra già la forza schiacciante di Pietro sui poteri di Simone.⁴³

Nel primo caso (rr. 110-134) il mago, del quale si sottolinea sempre l'intimo legame con il diavolo ("wearð gebyld þurh deoffles gast" (r. 113);⁴⁴ "mid deoffles craefte" (r. 116)⁴⁵), è nel luogo dove Pietro sta pregando e fa muovere un uomo morto, il figlio di una vedova, fingendo di averlo resuscitato; la folla stupita e ammirata dall'inganno è pronta a sostenerlo contro Pietro (rr. 110-117). L'apostolo però svela subito l'inganno: il mago non è in grado di far alzare, parlare, mangiare l'uomo. La folla inferocita rivolge ora il proprio odio contro Simone, che tenta di scappare (rr. 117-121). Pietro quindi compie il miracolo, ridona la vita al morto e chiede agli astanti di lasciar andare via l'impostore ricordando loro la regola cristiana di ripagare il male con il bene (rr. 122-134). Nel secondo episodio (rr. 135-146) Simone, rientrato a Roma, lega un cane feroce al cancello dell'abitazione in cui dimora Pietro in modo che possa divorarlo, ma Pietro ordina al cane di inseguire Simone e dirgli di non ingannare più i cristiani con la sua magia; chiede inoltre all'animale di non mordere quel nemico. Il cane quindi, strappandogli i vestiti, caccia via il mago che "þeotende swa swa wulf on þæs folces gesihðe" (r. 144).⁴⁶ Anche in questo caso il fallimento di Simone si conclude con una sua fuga pubblica, ignominiosa e ridicola: "for þære sceame" (r. 145),⁴⁷ resterà lontano dalla città per molti anni. I due episodi sembrano anticipare la tipologia delle due contrapposizioni che saranno trattate poi attraverso la materia della *Passio*: il confronto tra falsi prodigi e vero miracolo e il grottesco, rovinoso tentativo di Simone di annientare l'avversario ricorrendo all'aiuto di cani. Qui, inoltre, la rappresentazione della superiorità di Pietro è affidata anche alla magnanimità con cui è trattato il vinto da un vincitore consapevole di poter reiterare all'infinito le proprie vittorie.

⁴² Trad.: Questo mago era infarcito di spiriti maligni così tanto da sostenere di essere il figlio di Cristo e con le sue arti magiche corrompeva la fede degli uomini.

⁴³ Per un confronto puntuale tra i relativi passi si rimanda a Godden 2000, 215-16.

⁴⁴ Trad.: confidava nello spirito del diavolo.

⁴⁵ Trad.: con l'abilità del diavolo.

⁴⁶ Trad.: ulula come un lupo al cospetto della folla.

⁴⁷ Trad.: per la vergogna.

Rientrato a Roma, Simone si reca direttamente da Nerone e i due, “se awyrigeda ehtere”,⁴⁸ e “deoffles þen” (r. 148),⁴⁹ stringono un patto di amicizia; mentre Cristo si palesa a Pietro e gli annuncia che Paolo arriverà presto per aiutarlo nella lotta contro i due, ancora una volta definiti nella loro malvagità diabolica (“Se dry simon. 7 se wælhreowa nero sind mid deoffles gaste afyllede” (r. 151)⁵⁰). Queste ultime due scene parallele (rr. 147-156) introducono gli altri protagonisti della disputa e definiscono con chiarezza gli schieramenti: Simone e Nerone, ispirati dal diavolo vs. Pietro e Paolo, protetti da Cristo. In tal modo la narrazione si lega agilmente alle vicende successive proposte nella *Passio*.

È interessante notare come nel passaggio da una fonte all'altra, prima dell'incontro tra i due apostoli, in una nota in latino, “almost certainly by Ælfric” (Godden 2000, 216), si specificò che Paolo era stato catturato a Roma, per essere poi rilasciato.⁵¹ Un'analoga indicazione è inserita alla fine, in riferimento al passo in cui si afferma che Pietro e Paolo furono uccisi lo stesso giorno.⁵² In entrambi i casi queste precisazioni, che non sono parte integrante del testo, sembrano rispondere all'esigenza dell'omileta di sottolineare la correttezza della fonte scelta, rispetto evidentemente ad altre redazioni considerate non ortodosse (Zettel 1979, 95-97; Godden 2000, 220). L'argomento, come noto, è molto caro ad Ælfric che più volte esprime la necessità di impiegare tra i testi disponibili quelli effettivamente aderenti alla verità della dottrina (Clayton 1986; Godden 1996, 263-68; O'Leary 1999; Hall 2003; Faerber 2004; Hawk 2018, 103-33); e anche in questo caso, come per la nota in volgare che citava una versione più estesa del racconto, si accenna, indirettamente, a una circolazione e diffusione di una materia rielaborata in più varianti.⁵³

La storia procede, quindi, con un veloce accenno all'incontro tra i due apostoli (rr. 157-160), seguito immediatamente dai successi della loro predicazione: Pietro conquista Livia e Agrippina, Paolo servi e soldati di Nerone (rr. 160-164). Si elencano poi gli inutili prodigi di Simone corrispondenti a quelli della *Passio*, ma con alcune precisazioni pregnanti:

Simon se dry worhte ða ærene næddran styriende. swilce heo cucu wære. 7 dyde þæt ða anlicnyssa þæra hæþendra hlihende wæron. 7 styriende. 7 he sylf wearþ færlice uppon þære lyfte gesewen. (rr. 165-167)⁵⁴

Il serpente di metallo si muove “come se fosse vivo”: la notazione vivacizza l'immagine, sottolineandone però anche la collocazione in un contesto di falsa realtà, mentre l'uso del sostantivo *hæþend* (pagano) in riferimento alle statue rimanda evidentemente alla contrapposizione tra falsi dèi e il vero Dio, ampiamente trattata nella prima parte dell'omelia (rr. 34-45).⁵⁵ Non

⁴⁸ Trad.: il terribile persecutore.

⁴⁹ Trad.: il ministro del diavolo.

⁵⁰ Trad.: Simon mago e il feroce Nerone sono pieni dello spirito del diavolo.

⁵¹ “Non passus est paulus, quando uinctus romam perductus est. sed post aliquot annos, quando sponte illuc iterum reuersus est” (nota r. 156).

⁵² “Igitur hieronimus et quique alii auctores testantur. quod in una die simul petrus et paulus martirizati sunt” (nota r. 275).

⁵³ La puntuale disamina delle fonti per questa seconda parte dell'omelia è proposta da Godden 2000 (213-21), ma si veda anche il contributo di Faerber 2004 (266-81). Per una ricostruzione delle possibilità opzionabili da Ælfric su questa tradizione agiografica si vedano ancora Förster 1892 (18-19) e Zettel 1979 (177).

⁵⁴ Trad.: Simon mago faceva muovere un serpente di ottone come se fosse vivo, e faceva ridere e muovere le statue dei pagani, e egli stesso appariva improvvisamente su in aria. “faciebat enim serpentem aereum mouere se, et lapideas statuas et aereas ridere et mouere se ipsum autem currere et subito in aere uideri.” (P cap. 11).

⁵⁵ Si ricorderà come all'argomento, ripetutamente affrontato nella relativa produzione – si veda in particolare il saggio di Meaney 1984 – Ælfric dedicò l'omelia *De falsis diis* (Pope 1967-68, II, XXI).

sono riportate, inoltre, le offese di Simone a Pietro, né ci sono riferimenti alla reazione della folla rispetto ai prodigi del mago.⁵⁶ I miracoli salvifici di Pietro sono rafforzati, invece, dalle parole dell'apostolo che invita gli astanti a salvaguardarsi dalle insidie del mago:

7 cwæð to þam folce þæt hi sceoldon forfleon þæs deofles drycraeft. þy læs þe hi mid his lotwrencum beþæhte wurdon. (rr. 169-170)⁵⁷

Il parallelismo speculare della scena risulta pertanto sbilanciato a favore dell'apostolo.

Nella sezione successiva (rr. 171-232) l'attenzione sembra essere rivolta soprattutto ai dialoghi tra i quattro protagonisti più che al racconto dei prodigi. I ripetuti cambiamenti di aspetto di Simone convincono Nerone della sua discendenza divina (rr. 171-175). Un serrato scambio di accuse tra il mago e l'apostolo al cospetto di Nerone (rr. 176-185) culmina nell'invito di Pietro a indovinare pensieri e azioni dell'altro per mostrare il potere di Dio (rr. 185-186 e 188-189). Segue quindi l'episodio dei cani:

He ða gebealh hine for þan ðe he ne mihte geopenian petres digelnyse: 7 dyde þa mid drycraefte þæt ðær comon micle hundas 7 ræsdon wið petres weard: ac petrus æteowde þone gebletsodan hlaf þam hundum 7 hi þærrihthe of heora gesihðe fordwinon. (rr. 189-193)⁵⁸

Nel confronto con il capitolo corrispondente della *Passio*, nonché con BH XV rr. 148-152, qui l'attenzione sembra rivolta, più che alla voce tuonante di Simone, alla magia, "mid drycraefte", usata per far apparire i cani, mentre per la successiva scomparsa basta un unico gesto, mostrare il pane benedetto, senza la solennità delle mani protese in preghiera.

Pietro quindi sbeffeggia Simone che anziché inviare degli angeli divini come annunciato ha fatto comparire figure con l'aspetto di cani (rr. 193-195). In questo caso, diversamente che nella BH XV, all'interrogativo rivolto da Nerone a Simone in merito alla sconfitta subita, il mago risponde negando la validità della prova, mentre Pietro ribadisce l'incapacità dell'avversario a conoscere i pensieri degli uomini (rr. 195-198; P cap. 28).

Nerone si rivolge allora a Paolo che spiega nel dettaglio i precetti della dottrina (rr. 199-225; P capp. 36-38). Il sovrano resta stupito dalle parole di Paolo, ma Simone prontamente gli chiede la costruzione della torre:

þu goda cyning ne understentst þu þysra twegra manna gereonunge ongean me; Ic eom soðfæstnys: ac þas þwyrjað wið me; Hat nu aræran ænne heahne tor þæt ic ðone astige for þan ðe mine englas nellað cuman to me on eorðan betwux synfullum mannum. 7 ic wylle astigan to minum fæder. 7 bebede minum englum þæt hi ðe to minum rice gefecon. (rr. 227-232)⁵⁹

⁵⁶ "Simon excitatus est in zelum, et coepit de Petro multa mala dicere, dicens eum magum esse et seductorem. credebant autem illi hi qui mirabantur signa eius" (P cap. 11).

⁵⁷ Trad.: e diceva alla gente che avrebbero dovuto fuggire dalla magia del diavolo, per non essere ingannati dalle sue macchinazioni. "dicebat autem ad populum, ut ab ius seductione non solum fugerent, sed etiam detegerent eum, ne uiderentur diabolo consentire" (P cap. 12).

⁵⁸ Trad.: Allora egli si infuriò perché non era in grado di scoprire il segreto di Pietro e fece arrivare lì per magia dei cani enormi e si precipitarono contro Pietro: ma Pietro mostrò ai cani il pane benedetto e quelli scomparvero dalla loro vista. "Tunc Simon indignatus quod dicere non posset secretum apostoli, exclamauit dicens: Procedant canes magni et deuorent eum in conspectu Caesaris. Et subito apparuerunt canes mirae magnitudinis et impetum fecerunt in Petrum. Petrus uero extendens manus in orationem, ostendit canibus eum quem benedixerat panem; quem ut uiderunt canes subito nusquam conparuerunt" (P cap. 27).

⁵⁹ Trad.: tu, buon re, non comprendi la trama ordita da questi due contro di me? Io sono la verità, ma questi si oppongono a me. Ordina adesso di innalzare una torre alta cosicché io possa salirvi, perché i miei angeli non

Ælfric dunque usa la richiesta di Simone per passare direttamente alla parte finale di questa sezione; la rielaborazione proposta sottolinea il sodalizio tra mago e imperatore che era già stato definito quando Nerone compare per la prima volta nel racconto (rr. 147-156): l'aiuto che Simone promette di inviare a Nerone nella *Passio*, una volta ricongiuntosi con il padre, nell'omelia diventa addirittura una promessa a condurre l'imperatore con sé nel regno dei cieli.

Il passaggio dalla sezione centrale dello scontro – la disputa davanti a Nerone con il relativo episodio dei cani rabbiosi e delle false decapitazione e resurrezione di Simone – a quella conclusiva – il volo interrotto di Simone – nella CH I, XXVI avviene senza indicare cambio di tempo e luogo:

Nero þa cwæð: Ic wylle geseon gif þu ðas behat mid weorcum gefylst;⁶⁰ 7 het þa ðone tor mid micclum ofste on smeþum felda aræran; 7 bebead eallum his folce þæt hi to þyssere wæfersyne samod comod. (rr. 232-235)⁶¹

Nerone, dunque, acconsente per verificare con i fatti le parole di Simone e contestualmente comunica le sue disposizioni perché il prodigio possa verificarsi dinanzi a tutto il popolo; non c'è la distinzione, registrata nella *Passio* e in BH XV (rr. 235-236), tra autorità e popolo, né si allude alla volontà di Nerone di imporre coercitivamente la dimostrazione anche agli apostoli.

Il mago sale e inizia a volare con le braccia aperte (CH I, rr. 235-236). Paolo, anche in questo caso, ricorda a Pietro i rispettivi ruoli, gli chiede di intervenire e si inginocchia in preghiera (rr. 236-239); Pietro comanda ai demoni che sorreggono il mago di lasciarlo andare (rr. 240-241), quindi:

þa deoflu þærrihte hine forleton. 7 he feallende tobærst on feower sticcum; ða feower sticcu clifodon to feower stanum þa sind to gewitnyse þæs apostolican siges oð ðysne andweardan dæg. (rr. 241-244)⁶²

In questa ultima parte il racconto di Ælfric appare più concitato e drammatico rispetto alla versione della *Passio* nonché a quella di BH XV. Le battute dei protagonisti sono ridotte all'essenziale, non c'è traccia delle parole di Nerone che vedendo Simone in volo irride Pietro e della relativa risposta dell'apostolo; l'attenzione sembra essere concentrata tutta sulle azioni centrali.

Ælfric però inserisce un commento rafforzativo alla scena:

verranno sulla terra tra uomini ricolmi di peccati; ed io salirò da mio padre, e chiederò ai miei angeli di condurti nel mio regno. “Caesar Nero, audi me. istos insanos a te separa, ut dum uenero ad patrem meum in caelis, possim tibi esse propitius. [...] lube turrim excelsam fieri ex lignis et trabibus magnis, ut ascendam in illam; et cum in illam ascendero, angeli mei ad me in aëra uenient: non enim in terra inter peccatores ad me uenire possunt” (P cap. 50).

⁶⁰ “Nero dixit: Uolo uidere si impleas quod dicis” (P cap. 50).

⁶¹ Trad.: Nerone quindi disse: ‘Voglio vedere se tu adempirai alle promesse con i fatti; e ordinò di costruire in gran fretta la torre su un terreno pianeggiante; e richiese a tutto il popolo di assistere insieme a questo spettacolo’. “Tunc Nero praecipit in campo Martio turrim excelsam fieri et praecipit ut omnes populi et omnes dignitates ad istud spectaculum conuenirent. altera uero die in omni hoc conuentu iussit Nero Petrum et Paulum ad hoc spectaculum praesentari” (P cap. 51).

⁶² Trad.: I diavoli lo lasciarono all'istante ed egli cadendo si ruppe in quattro pezzi; questi quattro pezzi si unirono a quattro pietre che sono rimaste ancora fino a oggi per testimoniare il trionfo degli apostoli. “Et continuo dimissus cecidit in locum qui Sacra Via dicitur, et in quattuor partes fractus quattuor silices adunauit, qui sunt ad testimonium uictoriae apostolicae usque in hodiernum diem” (P cap. 56).

petres geþyld geþafode þæt ða hellican fynd hine up geond þa lyft sume hwile feredon þæt he on his fylle þe hetelicor hreosan sceolde; 7 se þe lytle ær beotlice mid deoflicum fiþerhaman fleon wolde þæt he ða færlice his feþe forlure; Him gedafenode þæt he on heannysse ahafen wurde. þæt he on gesihðe calles folces hreosende þa eorðan gesohte (rr. 244-249)⁶³

Come in una variazione poetica, la scena appena descritta è riproposta con altre parole che ne ribadiscono la regia: la portata della sconfitta di Simone, avvenuta dinanzi a tutti, è amplificata perché si esplicita con chiarezza che il suo volo era stato possibile solo per la *patientia*, “*geþyld*”, di Pietro, ovvero per 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 salverà la loro anima.⁶⁴ Analogamente appare potenziata anche l’empietà del comportamento di Nerone che non crede alle parole e alle azioni di Pietro, fa imprigionare i due santi, aspetta invano la resurrezione di Simone dopo tre giorni dall’evento, quindi decreta la morte degli apostoli.

Secondo quanto dichiarato all’inizio della narrazione, nell’omelia sono operati tagli significativi rispetto al materiale disponibile: oltre alla mancanza dei capitoli poco funzionali allo sviluppo dell’azione, già assenti in BH XV, vistosamente ridotto appare soprattutto lo spazio dedicato alla disputa davanti a Nerone: non sono riportati la lettura delle parole di Pilato a Claudio, il racconto della falsa morte e resurrezione di Simone e sono tralasciati alcuni dialoghi tra i protagonisti. In questo caso le note paratestuali, nonché la accertata abilità e disinvoltura con la quale l’autore abitualmente trae e rielabora dalle proprie fonti elementi funzionali alla tesi che vuole proporre, legittimano l’ipotesi di una riscrittura compiuta in relativa autonomia rispetto ai modelli consultati. Per Ælfric nell’omelia dedicata a Pietro il confronto miracolo vs. magia si estende in più episodi che da un lato, nella ripetizione dell’esito finale, definiscono la circolarità di una lotta destinata ad avere sempre e comunque un unico vincitore, dall’altro nell’incedere degli eventi rappresentano in modo progressivamente più stringente e incalzante la contrapposizione antagonista tra Pietro e Simone anche come contrapposizione tra la tranquilla serenità dell’apostolo, animato da una fede salda, e la scomposta inquietudine di Simone, posseduto dal diavolo.

Wulfstan, infine, coerentemente con la sua introduzione, esplicita il conflitto tra fede e magia come conflitto tra Dio e diavolo; il pubblico apprende, infatti, che:

ân deofles man wæs hwilan on Rome, Simon hatte, se geswencte swyðe þearle twegen mære godes ðegnas, þæt wæs Sanctus Petrus and Sanctus Paulus. (98, rr. 14-16)⁶⁵

⁶³ Trad.: La perseveranza di Pietro aveva permesso ai nemici infernali di trasportarlo in alto, nell’aria, così che nella sua caduta era precipitato ancor più violentemente; e quello che poco prima con arroganza voleva volare con le ali diaboliche, aveva improvvisamente perso il suo appoggio. A lui era toccato sollevarsi in alto, e poi, al cospetto di tutto il popolo, precipitò per terra.

⁶⁴ Così in Lc 21,19: “in patientia vestra possidebitis animas vestras”, ma si pensi anche alle parole di Paolo nell’*Epistula ad Romanos* 5, 3-5: “non solum autem sed et gloriamur in tribulationibus scientes quod tribulatio patientiam operatur patientia autem probationem probatio vero spem spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis”; nonché a Pietro nell’*Epistula II*, 1, 5-7 “vos autem curam omnem subinferentes ministrare in fide vestra virtutem in virtute autem scientiam in scientia autem abstinenciam in abstinencia autem patientiam in patientia autem pietatem in pietate autem amorem fraternitatis in amore autem fraternitatis caritatem”. Sui passi in cui Ælfric si occupa di definire i limiti dei poteri diabolici cfr. invece Godden 2000, 219.

⁶⁵ Trad.: in quel tempo a Roma c’era un uomo del diavolo, chiamato Simone, che tormentava molto duramente due illustri apostoli di Dio, San Pietro e San Paolo.

Alla stringatezza del racconto corrisponde un'intensa vivacità delle scene proposte.⁶⁶ Il confronto con il testo latino della *Passio* mostra una rielaborazione sostanzialmente fedele dei contenuti riproposti ma estremamente autonoma nelle modalità di rappresentazione.

Nel primo scontro (98, rr. 16-25, 99, rr. 1-4), diversamente da Ælfric, non sono tralasciate le accuse paradossali rivolte a Pietro da Simone, né il riferimento alla folla che assiste ai prodigi:

he sæde, þæt hit eal leasung wære, þæt ða godes þegnas bodedon, and he worhte þurh drycraeft fela wundra, ðær men to locedon. (98, rr. 18-21)⁶⁷

Nell'elenco degli incantesimi si cita poi solo il movimento del serpente di ottone e delle statue, con alcune informazioni supplementari:

he dyde æt sumum sæle, þæt on æren nædre hy styrede, eal swylce heo cucu wære; and man hæfde geworht þa on ðam dagum on Rome anlicnessa, and þæt hæþene folc þurh deofles lare weorðedon þa heom for godas; þa he gemacode eac þurh drycraeft, þæt hy agunnon swylce hy cwice wæron. (98, rr. 21-25, 99 r. 1).⁶⁸

Da Ælfric o da una fonte comune,⁶⁹ Wulfstan sembra riprendere la notazione del serpente inanimato che si muove “come se fosse vivo”; la estende quindi alle statue, simulacri pagani, come già in CH I, XXVI, r. 167, qui rappresentate però in una contestualizzazione più articolata, con indicazioni di carattere geografico e cronologico. È forse la natura esemplificativa del racconto che impone all'omileta di fornire al pubblico notizie puntuali per inquadrare con chiarezza questa digressione dall'argomento principale del sermone; d'altro canto, il legame tra magia e paganesimo nonché la condanna di ogni forma di idolatria sono temi ricorrenti nella produzione di Wulfstan (Meaney 2004), come in quella di Ælfric.

Anche i miracoli sono elencati in una selezione ristretta:

ðonne dyde Petrus þurh godes mihta betere þing, gehælde mistlice gebrocode men, blinde and deafe and dumbe and mistlice gelewede. (99, rr. 1-4)⁷⁰

Il confronto tra incantesimi e i miracoli è dunque reso esplicito celebrando l'operato di Pietro; non si citano esorcismi e resurrezioni, ma la circoscrizione a un'unica tipologia di miracolo – sanare malattie, menomazioni – compatta efficacemente la straordinarietà divina dei poteri dell'apostolo in una successione ritmica incisiva: la ribadita genericità di “mistlice gebrocode men [...] mistlice gelewede”⁷¹ include la specificità di “blinde and deafe and dumbe”.⁷²

⁶⁶ Jost opportunamente scrive: “Der Homilet hat mit Geschick den Höhepunkt des Konfliktes zwischen den Aposteln und dem Zauberer herausgegriffen und alles Überflüssige weggelassen, so dass seine Fassung gegenüber derjenigen Ælfrics und ganz besonders der Blickling Homilies in ihrer Knappheit geradezu dramatisch wirkt” (1950, 192).

⁶⁷ Trad.: diceva che era tutto falso quello che predicavano gli apostoli di Dio, e che egli aveva compiuto molti prodigi, visibili agli uomini.

⁶⁸ Trad.: una volta fece muovere un serpente di ottone, come se fosse vivo; e in quel tempo a Roma avevano costruito simulacri, e per quel popolo pagano, seguendo l'insegnamento del diavolo, rappresentavano le loro divinità; attraverso le arti magiche egli fece in modo che si muovessero come se fossero vive.

⁶⁹ Sui rapporti tra Ælfric e Wulfstan si veda, tra gli altri, Godden 2004.

⁷⁰ Trad.: Allora Pietro fece cose migliori attraverso il potere di Dio; guarì uomini affetti da varie malattie, ciechi, sordi, muti e infermi di vario tipo. “Contra haec Petrus infirmos curabat uerbo, caecos uidere faciebat orando, daemonia iussu fugabat, interea et ipsos mortuos suscitabat” (P cap. 12).

⁷¹ Trad.: uomini affetti da varie malattie [...] infermi di vario tipo.

⁷² Trad.: ciechi, sordi e muti.

Della seconda sezione è ripreso solo il prodigio relativo alle trasformazioni d'aspetto compiute da Simone. L'imperatore, che non è mai chiamato per nome ma del quale si precisa ancora una volta tempo e luogo del suo regno, "on þam dagum Romware weold" (99, r. 5),⁷³ convoca Simone (99, rr. 4-6) e si convince che sia il figlio di Dio perché è in grado di mutare velocemente le proprie fattezze (99, rr. 9-19). Rispetto al contenuto della *Passio* (capp. 14-15), la sintesi proposta in Nap. XV non trascurava i riferimenti alla millantata identità del mago: è anzi un'informazione che accompagna Simone quando viene chiamato dall'imperatore, e sembra giustificare in parte la curiosità suscitata nel sovrano dalla sua fama ("se Simon godes sylfes sunu wære" (99, rr. 7-8));⁷⁴ è poi riproposta come dato acquisito, confermato dalle sue magie diaboliche ("hit godes agen bearn wære" (99, r. 18; P cap. 14))⁷⁵ e lo stesso Simone, se ne vanta ("and se deofles man gealp, þæt he eac swa wære" (99, rr. 18-19; P cap. 15)).⁷⁶ La forza diabolica che sostiene la performance dell'impostore è inoltre tanto violenta da accecare gli occhi dell'imperatore e delle persone che sono con lui ("þa ablende he þurh deofles cræft swa þæs caseres eagan and ðæra, þe him mid wæron" (99, rr. 10-11)).⁷⁷ L'esplicito coinvolgimento di un pubblico più vasto del solo Nerone è sottolineato anche successivamente nel riferimento a quanti "vedono" il prodigio ("þæt hy on locedon" (99, r. 13)),⁷⁸ nonché nel nominare una folla che evidentemente crede solo nell'apparenza fasulla e che per questo è entusiasta di Simone ("and þæt folc him to swiðe þæs gelyfde" (99, r. 19)).⁷⁹

La concitata opposizione di Pietro e Paolo è solo verbale (99, rr. 20-24); indicati ancora una volta come i discepoli del buon Dio, "þa gōdan godes þegnas" (99, r. 20)⁸⁰ i due spiegano la natura menzognera di Simone e prevedono di smascherarlo presto. Quindi si passa direttamente alla richiesta di Simone relativa alla costruzione della torre⁸¹ per dimostrare definitivamente la propria natura divina ("þæt he god wære" (99, r. 25)).⁸² Come in CH I, XXVI, senza ulteriori indicazioni, la scena si sposta subito nel luogo dove avverrà il prodigio, ovviamente dinanzi alla folla, "and ðær eall þæt folc on lôcode" (100, r. 2).⁸³ Mentre la descrizione del volo di Simone è estremamente scarna:

he stah up to ðam stepele and of ðam steeple hôf upp on lyfte (100, rr. 2-3)⁸⁴

sono riportate, però, le parole trionfanti di Nerone che a gran voce urla:

⁷³ Trad.: in quel tempo governava il popolo di Roma.

⁷⁴ Trad.: quel Simone [che diceva] fosse figlio di Dio stesso.

⁷⁵ Trad.: fosse proprio figlio di Dio.

⁷⁶ Trad.: e l'uomo del diavolo si vantava di essere tale.

⁷⁷ Trad.: allora con l'abilità del diavolo egli accecò gli occhi dell'imperatore e di coloro che erano con lui.

⁷⁸ Trad.: quelli che guardavano [la scena].

⁷⁹ Trad.: e quel popolo credeva ampiamente questo [che fosse figlio di Dio] di lui.

⁸⁰ Trad.: i discepoli del buon Dio.

⁸¹ Wulfstan definisce la torre *stepel* che indicherebbe piuttosto una colonna, sia in BH XV, 233 che in CH I, XXVI, 228 è usata invece la parola *tor*.

⁸² Trad.: che egli fosse Dio.

⁸³ Trad.: e dove tutta quella folla guardava.

⁸⁴ Trad.: salì sulla torre e si levò verso l'alto. Si ricorderà invece come, rispetto alla *Passio*: "Tunc ascendit Simon in turrim coram omnibus, et extensis manibus coronatus lauro coepit uolare" (cap. 54), in BH XV, 246l a descrizione ripropone l'immagine grottesca del mago con la testa coronata di lauro e le braccia aperte, mentre in CH I, XXVI, 236 Ælfric si limita al particolare delle braccia stese per volare.

[...] þæt ða swytol wære, þæt hit eal soð wæs, þæt he ær sæde, and þæt hit eal leasung wære, þæt Petrus and Paulus þæt folc mid bregdan. (100, rr. 5-6)⁸⁵

La successione delle oggettive dispone simmetricamente attori e contenuti del racconto nel paradosso delirante dell'imperatore pagano: la verità di Simone contro la menzogna di Pietro e Paolo. Quindi, come già Ælfric, anche Wulfstan cita la patientia come tratto rilevante nel comportamento degli apostoli: alle urla scomposte del sovrano corrisponde la "perseveranza" dei difensori della fede ("man geðyldgode sume hwile" (100, r. 8))⁸⁶ che attendono di compiere la loro missione (100, rr. 7-10).

Infine, su richiesta di Pietro (100, rr. 12-16) i demoni lasciano cadere Simone, che si schianta al suolo (100, rr. 16-18):

ða wæs swytol godes miht, þeah he þæs deofles gedwyld lange ær þafode. (100, rr. 18-19)⁸⁷

Le parole di Pietro rivelano, dunque, la verità dietro gli inganni del mago che precipita verso la morte. Ribadita ancora una volta la pericolosità del diavolo (100, rr. 18-26; 101, rr. 1-4), Wulfstan conclude l'*exemplum* con un esplicito confronto tra Simon Mago e l'Anticristo, accomunati dal possedere un potere che deriva direttamente dal diavolo (101, rr. 5-6).

La rielaborazione wulfstaniiana si affida a una prosa molto semplice che, senza rinunciare alla vividezza di alcune descrizioni, riduce all'essenziale la lotta tra il mago e gli apostoli, concedendo più spazio a Simone. In quanto figura dell'Anticristo, più che come mago è presentato soprattutto come "deofles man", come un impostore che millanta la propria discendenza divina,⁸⁸ un bugiardo che riesce a ingannare la folla, un pubblico in grado solo di "vedere" gli apparenti prodigi, senza coglierne la falsità. La contrapposizione magia vs. miracolo in questo caso sembra essere inserita nella linea analogica che lega magia, inganno e potere del diavolo per descrivere soprattutto l'orrore della violenza dell'inganno diabolico, perenne minaccia anche per gli uomini di fede.

Il materiale apocrifo relativo alla contesa tra Pietro e Simon Mago è dunque accolto nella tradizione omiletica in inglese antico nella sua essenza come esemplificazione perspicua per rappresentare il confine tra miracolo e magia. Rispettando questa sorta di cornice semantica, soprattutto secondo il contenuto codificato nella *Passio*, gli omileti, però, creano tre testi diversi, sfruttando l'instabile fluidità di una tradizione che può essere ampliata o ristretta, attraverso aggiunte o sottrazioni di episodi e dialoghi, modifiche o omissioni anche di piccoli particolari.

In BH XV si riproduce sostanzialmente il modello latino e il racconto, procedendo agevolmente tra miracoli e magie, afferma con evidenza inconfutabile la grottesca debolezza degli inganni diabolici di Simone rispetto alla solidità della forza di origine divina di Pietro.

In CH I, XXVI l'autore attinge da più fonti per costruire una storia coesa e coerente, che si dipana in un arco temporale più ampio. L'aumento degli episodi in cui si articola la lotta intensifica la specularità di uno scontro che assume prevalentemente la dimensione di un duello tra

⁸⁵ Trad.: [...] che questo era evidente, che era assolutamente vero quello che egli aveva detto prima e che era assolutamente falso quello con cui Pietro e Paolo stupivano la gente. "Nero ut uidit Petro sic ait: 'Verax homo est iste Simon, tu autem et Paulus seductores estis'" (P cap. 54).

⁸⁶ Trad.: gli uomini sopportavano temporaneamente.

⁸⁷ Trad.: allora la potenza di Dio fu evidente, seppure fosse stata sopportata a lungo la falsità del diavolo.

⁸⁸ A Simone sono attribuite competenze magiche *drycreft* – per es. 99, r. 16 – ma non è mai indicato come *dry*, mentre nelle altre due omelie il personaggio è prevalentemente citato con la dicitura "Simon se dry".

l'apostolo e il suo antagonista. Ribadire più volte la sconfitta ignominiosa e ridicola di Simone sottolinea inoltre la ripetitività circolare di una dinamica che può trasformare ciascun episodio in un *exemplum*, amplificando allo stesso tempo la valenza della vittoria finale.

L'operazione attuata in Nap. XV, infine, in una prospettiva tipologica offre alla narrazione una profondità temporale che dalle vessazioni subite dagli Ebrei in Egitto agli apostoli di Cristo arriva al presente attualizzando la necessità della lotta contro il Maligno.

Attestando la fortuna del tema nella ricezione in volgare, le opere citate esprimono anche ansie e timori di omileti che credono nell'esistenza della magia come manifestazione demoniaca e utilizzano storie esemplari per spiegare le insidie nascoste nei molteplici inganni del diavolo, percependo evidentemente la fragilità del confine tra miracolo e magia.

Riferimenti bibliografici

- Aldhelm. 1919. *Aldhelmi Opera*, edited by Rudolf Ehwald. Berlin: Weidmann.
- . 2009 [1985]. *Aldhelm. The Poetic Works*, translated by Michael W. Lapidge and James L. Rosier with an appendix by Neil Wright. Cambridge: D.S. Brewer.
- . 1997. *Aelfric's Catholic Homilies: The First Series, Text*, edited by Peter Clemoes. Oxford: Oxford University Press.
- . 2019. *Old English Lives of Saints*, edited and translated by Mary Clayton and Juliet Mullins. Cambridge: Harvard University Press. 3 vols.
- Beda. 2010. *Beda, Storia degli Inglesi*, a cura di Michael Lapidge e traduzione di Paolo Chiesa, vol. 1, Libri I-II. Milano: Valli-Mondadori.
- Biggs, Frederick M. 2003. "An Introduction and Overview of Recent Work". In *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, edited by Kathryn Powell and Donald Scragg, 1-25. Cambridge: D.S. Brewer.
- Biggs, Frederick M., and Thomas N. Hall. 1996. "Traditions Concerning Jamnes and Mambres in Anglo-Saxon England". *Anglo-Saxon England* vol. 25: 69-89.
- Bremmer, Jan N. (ed.). 1998. *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*. Leuven: Peeters.
- . 2019. "Simon Magus: The Invention and Reception of a Magician in a Christian Context". *Religion in the Roman Empire* vol. 5: 246-70.
- Brown, Peter. 1970. "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages". In *Witchcraft: Confessions and Accusations*, edited by Mary Douglas, 17-45. Tavistock: London.
- Clayton, Mary. 1986. "Ælfric and the Nativity of the Blessed Virgin Mary". *Anglia* vol. 104: 286-315.
- . 2000 [1981]. "Homiliaries and Preaching in Anglo-Saxon England". In *Old English Prose. Basic Readings*, edited by Paul E. Szarmach, 151-98. New York: Garland.
- Colgrave, Bertram (ed.). 1985 [1940]. *Two Lives of Saint Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conti, Aidan, and Orietta Da Rold. 2010. "Oxford Bodleian Library, Bodley 343". In *The Production and Use of English Manuscripts 1060 to 1220*, edited by Orietta Da Rold, Takako Kato, Mary Swan, et al. Leicester: University of Leicester. <<https://www.le.ac.uk/english/em1060to1220/mss/EM.Ox.Bodl.343.htm>> (10/2023).
- Eastman, David L. 2022. "Simon the Composite Sorcerer". *New Testament Studies* vol. 68: 407-17.
- Erbetta, Mario (a cura di). 2015 [1966]. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. II. Atti e Leggende*. Genova: Marietti.
- Faerber, Robert. 2004. "Les *Acta apocrypha apostolorum* dans le corpus homilétique vieil-anglais (x^e-xi^es.). Aelfric: *De passione apostolorum Petri et Pauli et Cathedra Petri*". *Apocrypha* vol. 15: 259-92.
- Ferreiro, Alberto. 2005a [1996]. "The Patristic-Medieval Traditions and Historiography". In *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, edited by Alberto Ferreiro, 9-26. Leiden-Boston: Brill.
- . 2005b [2001]. "Simon Peter and Simon Magus in the *Acts of Peter* and the *Passion of the Holy Apostles Peter and Paul*". In *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, edited by Alberto Ferreiro, 55-81. Leiden-Boston: Brill.

- . 2005c [2000]. "The Fall of Simon Magus in Early Christian Commentary". In *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, edited by Alberto Ferreiro, 133-146. Leiden-Boston: Brill.
- Fridrichsen, Anton. 1972. *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, translated by Roy A. Harrisville, and John S. Hanson. Minneapolis: Augsburg Publishing House. (Orig. Fridrichsen, Anton. 1925. *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*. Paris-Strasbourg: Librairie Istra).
- Förster, Max. 1892. *Über die Quellen Ælfric's Homiliae catholicae. I. Legenden*. Berlin: C. Vogt's Buchdruckerei.
- . 1893. "Zu den Blickling Homilies". *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 91, 179-206.
- Gatch, Milton McC. 1966. "MS Boulogne-Sur-Mer 63 and Ælfric's First Series of Catholic Homilies". *The Journal of English and Germanic Philology* vol. 65: 482-90.
- Godden, Malcolm R. 1996. "Experiments in Genre: The Saints' Lives in Ælfric's *Catholic Homilies*". In *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints, Lives and Their Contexts*, edited by Paul E. Szarmach, 261-87. New York: State University of New York Press.
- . (ed.). 2000. *Ælfric's Catholic Homilies: Introduction, Commentary and Glossary*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2004. "The Relations of Wulfstan and Ælfric: A Reassessment". In *Wulfstan, Archbishop of York: The Proceedings of the Second Alcuin Conference*, edited by Matthew Townend, 353-74. Turnhout: Brepols.
- Hall, Thomas N. 2003. "Ælfric and the Epistle to the Laodicians". In *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, edited by Kathryn Powell and Donald Scragg, 65-83. Cambridge: D.S. Brewer.
- Hawk, Brandon W. 2018. *Preaching Apocrypha in Anglo-Saxon England*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hill, Joyce. 2003. "The Apocrypha in Anglo-Saxon England: The Challenge of Changing Distinctions". In *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, edited by Kathryn Powell and Donald Scragg, 165-68. Cambridge: D.S. Brewer.
- Jackson, Peter, and Michael Lapidge. 1996. "The Contents of the Cotton-Corpus Legendary". In *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints, Lives and Their Contexts*, edited by Paul E. Szarmach, 131-46. New York: State University of New York Press.
- Jost, Karl. 1950. *Wulfstanstudien*. Bern: A. Francke AG Verlag.
- Kelly, Richard J. (ed.). 2003. *The Blickling Homilies: Edition and Translation*. London-New York: Continuum.
- Krapp, George P., and Elliott Van Kirk Dobbie (eds). 1936. *The Exeter Book, The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition*, New York: Columbia University Press.
- Lapidge, Michael. 2003. "Cynwulf and the *Passio S. Iulianae*". In *Unlocking the Wordbord. Anglo-Saxon Studies in Memory of Edward B. Irving*, edited by Mark C. Amodio, and Katherine O'Brien O'Keefe, 147-71, Toronto: University of Toronto Press.
- Lionarons, Joyce T. 2004. "Textual Appropriation and Scribal (Re)Performance in a Composite Homily: The Case for a New Edition of Wulfstan's *De Temporibus Anticristi*". In *Old English Literature in its Manuscript Context*, edited by Joyce T. Lionarons, 67-93. Morgantown: West Virginia University Press.
- . 2010. *The Homiletic Writings of Archbishop Wulfstan: A Critical Study*. Woodbridge: D.S. Brewer.
- Lipsius, Richard A., et Maximilien Bonnet (a cura di). 1959 [1903]. *Acta Apostolorum Apocrypha. I: Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Thecle, Acta Thaddei*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meaney, Audrey L. 1984. "Ælfric and Idolatry". *The Journal of Religious History* vol. 13: 119-35.
- . 2004. "*And we forbeodað eornostlice alcne hæðenscipe*: Wulfstan and Late Anglo-Saxon and Norse Heathenism". In *Wulfstan, Archbishop of York: The Proceedings of the Second Alcuin Conference*, edited by Matthew Townend, 461-500. Turnhout: Brepols.
- Moraldi, Luigi (a cura di). 1994. *Apocrifi del Nuovo Testamento. II. Atti degli Apostoli*. Milano: UTET.
- Napier, Arthur S. (Hrsg.). 1883. *Wulfstan. Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit*. Berlin: Weidmann.
- O'Leary, Aideen. 1999. "An Orthodox Old English Homiliary? Ælfric's Views on the Apocryphal Acts of the Apostles". *Neuphilologische Mitteilungen* vol. 100, no. 1: 15-26.

- . 2003. "Apostolic *Passiones* in Early Anglo-Saxon England". In *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, edited by Kathryn Powell, and Donald Scragg, 103-19. Cambridge: D.S. Brewer.
- Pope, John C. 1959. "Wulfstan, *Homilies*, edited by Dorothy Bethurum (New York: Oxford Univ. Press, 1957. xiii + 384 pp.)", *Modern Language Notes* vol. 74, no. 4: 333-40.
- (eds). 1967-1968. *Homilies of Ælfric. A Supplementary Collection*, vols. I-II. London: Oxford University Press.
- Raynes, Enid M. 1957. "MS. Boulogne-sur-Mer 63 and Aelfric". *Medium Ævum* vol. 26: 65-73.
- Scragg, Donald. 1985. "The Homilies of the Blickling Manuscript". In *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies presented to Peter Clemoes on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, edited by Michael Lapidge, and Helmut Gneuss, 299-316. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Morton. 1978. *Jesus the Magician*. New York: Harper and Row.
- von Dobschütz, Ernst (Hrsg.). 1912. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche.
- Weber, Roger, e Robert Gryson (ed.). 2007 [1969]. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Whatley, Gordon E. 2023. "Cotton-Corpus Legendary". *Sources of Old English and Anglo-Latin Literary Culture*, <<https://hcommons.org/deposits/item/hc:50591>> (10/2023).
- Wulfstan. 1957. *The Homilies of Wulfstan*, edited by Dorothy Bethurum. Oxford: Clarendon Press.
- Zettel, Patrick H. 1979. "Ælfric's Hagiographic Sources and the Latin Legendary Preserved in B.L. MS Cotton Nero E. i + CCCC MS 9 and Other Manuscripts." PhD Dissertation. Oxford: University of Oxford.
- . 1982. "Saints' Lives in Old English: Latin Manuscripts and Vernacular Accounts: Ælfric". *Peritia* vol. 1: 17-37.