



VERSO UN'EDIZIONE CRITICA
DELL'*ARBOR VITE CRUCIFIXE IESU* DI
UBERTINO DA CASALE

TOWARDS A CRITICAL EDITION
OF UBERTINO OF CASALE'S *ARBOR VITE CRUCIFIXE IESU*

*Daniele Solvi*¹

Fechas de recepción y aceptación: 31 de mayo de 2022 y 24 de julio de 2022

DOI: https://doi.org/10.46583/specula_2022.4.1080

Riassunto: *L'Arbor vite crucifixe Iesu*, vasta opera composta nel 1305 alla Verna dal francescano spirituale Ubertino da Casale, è uno dei più antichi, se non il primo esempio del fortunato genere bassomedievale della *Vita Christi*. Nonostante la sua importanza come fonte primaria dello spiritualismo francescano e delle pratiche di devozione del XIV-XV secolo, il testo accessibile solo nell'edizione incunabola del 1485. Il contributo sottolinea i rischi di una tale carenza ecdotica attraverso il caso della "Absorbeat", breve preghiera contenuta nell'*Arbor* e falsamente attribuita a Francesco d'Assisi a causa di un errore di trasmissione del testo. Offre inoltre, nell'ambito del progetto di edizione critica promosso dalla SISMELE, un primo affresco della tradizione manoscritta e dei principali problemi filologici sollevati dal testo. Viene riservata una particolare attenzione ai manoscritti di origine aragonese e, tra questi, al codice 88 della Biblioteca Capitolare di València.

Parole chiave: Ubertino da Casale, *Vita Christi*, Francesco d'Assisi, Absorbeat, filologia latina medievale, circolazione manoscritta, devozione bassomedievale

¹ Prof. Daniele Solvi. Mail: daniele.solvi@unicampania.it. Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Via Raffaele Perla, 21. 81055 S.M. Capua Vetere. Dipartimento di Lettere e Beni Culturali.



Abstract: The *Arbor vite crucifixe Iesu*, a huge latin book written at the hermitage of La Verna (Tuscany) by the spiritual franciscan Ubertino of Casale in 1305, is an early, if not the first example of the widespread "Life of Christ" genre of the late Middle Ages. Despite its importance as a primary source for the spiritual franciscan movement and for the devotional practices of the XIV-XV century, the text can be read only in a 1485 incunable edition. The paper underline the risks of such an absence of a modern critical edition, by examining the case of the "Absorbeat", a short prayer included in the *Arbor* and falsely ascribed to st. Francis of Assisi, due to an error in the textual tradition. It provides also, as a part of the project of a new critical edition promoted by the SISMEL, a first overview of the manuscript tradition and of the main philological problems raised by the text. A special attention is reserved to the manuscripts of Aragonese origin and, among them, to that of València, Biblioteca capitular, cod. 88.

Keywords: Ubertino of Casale, Life of Christ, Francis of Assisi, Absorbeat, medieval latin philology, manuscript circulation, Late Medieval devotion

Oltre un secolo fa Frédégand Callaey, primo biografo moderno di Ubertino da Casale, si augurava di poter vedere un giorno una nuova edizione dell'*Arbor vitae* (Callaey 1911, p. 140 nota 1). L'auspicio si è rivelato fin troppo ottimistico. Gli studi ubertiniani, divenuti particolarmente numerosi negli ultimi cinquant'anni (Potestà 1977; Solvi 2007), si sono trovati fino ad oggi nell'identica necessità di consultare l'opera dall'incunabolo veneziano del 1485, o tutt'al più dalla ristampa anastatica pubblicata nel 1961². Anche l'edizione a cui stava lavorando sin dal 1996 Martínez Ruiz non ha mai visto la luce. Per tali ragioni nel 2014 il Comitato scientifico dell'Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia ha avviato uno specifico progetto di ricerca di cui si è fatta carico la SISMEL (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino). Dopo aver proceduto a un nuovo censimento dei testimoni manoscritti, buona parte dei quali è stata già acquisita in copia digitale, è ora in corso il lavoro propriamente ecdotico, affidato a un gruppo di studiosi operanti in stretto contatto e secondo principi metodologici comuni. Si conta di poter pubblicare

² Davis (1961). L'incunabolo è stato edito nel 1485 a Venezia, per Andream de Bonettis de Papia, (Hain 4551, ISTC iu00055000); si può consultare in linea la copia conservata nella Universidad Complutense di Madrid. <http://hdl.handle.net/2027/ucm.5316857765>



entro il 2023 il primo volume, a mia cura, contenente il libro II dell'opera. In questa sede intendo illustrare la rilevanza storico-culturale dell'*Arbor*, motivo non ultimo che è alla base del progetto, e le questioni critiche più rilevanti che dovrà affrontare la futura edizione. Nel fare questo discuterò le principali indicazioni offerte dalla letteratura critica che si è andata accumulando sul tema da oltre un secolo a questa parte, integrandole con alcuni primi risultati dell'indagine in corso³.

1. UN *BESTSELLER* DEL BASSO MEDIOEVO

Ubertino da Casale può essere considerato, con Angelo Clareno, l'ultimo grande esponente dei francescani spirituali, nella fase delicatissima, e per molti versi drammatica, in cui la frangia dissidente, da problema disciplinare interno all'Ordine, diventa un problema di obbedienza ai vertici della Chiesa e finisce quindi sospinta fuori dai confini dell'ortodossia. Formatosi a Firenze alla scuola di Pietro di Giovanni Olivi (1287 e 1289), il grande teorico provenzale dello spiritualismo, e poi a sua volta lettore presso lo stesso *studium* (1298-1302), acquista fama grazie alla sua appassionata predicazione in Italia centrale. Ma l'aspra polemica contro la corruzione degli ecclesiastici e degli stessi frati provoca l'intervento papale e il suo confinamento presso l'eremo della Verna. Entrato a far parte della *familia* del potente cardinale Napoleone Orsini, che sarà poi sempre il suo principale patrono, Ubertino assume al ruolo di rappresentante del partito spirituale negli anni della cosiddetta «magna disceptatio» contro i frati della comunità (1309-1312), riuscendo ad ottenere da papa Clemente V una soluzione sostanzialmente favorevole ai rigoristi. Con l'avvento di un nuovo papa più ostile alla causa, Giovanni XXII, Ubertino resta alla curia avignonese e prende parte a nuovi dibattiti sulla povertà e sulla dottrina dell'Olivi, resistendo ai ripetuti attacchi che gli vengono dai frati della comunità. Sembra anzi che lo stesso Ubertino abbia fornito al pontefice, in una fase di inattesa

³ Le osservazioni relative al codice 88 della Biblioteca Capitolare di València mettono a frutto gli studi che ho potuto condurre *in loco*, grazie alla cortesia di Anna Peirats e di Vicente Pons Alós, durante il mio soggiorno come *visiting professor* presso l'IVEMIR (Universidad Católica de Valencia) nel novembre 2021.



convergenza, alcuni spunti per le bolle promulgate contro l'idea che la povertà praticata dall'Ordine fosse la forma più alta, perché evangelica, della perfezione cristiana. Costretto però a fuggire da Avignone nel 1325, Ubertino si unirà alla causa imperiale e sosterrà a Roma l'incoronazione dell'antipapa Niccolò V, arrivando a identificare Giovanni XXII con il precursore dell'anticristo⁴.

Siamo dunque di fronte a un personaggio complesso, il cui rapporto burrascoso con l'autorità ecclesiastica si accompagna a diversioni tattiche e anche a contraddizioni esistenziali irrisolte, come quella, da lui stesso confessata, tra peccato carnale e devozione per le sante vive del suo tempo - Angela da Foligno, Margherita da Città di Castello, Chiara da Montefalco - e i vertici raggiunti in loro dall'amor sacro⁵. Se molto è stato edito della sua produzione polemica e teorica del periodo avignonese, pressoché nulla ci resta dell'insegnamento fiorentino e di quei sermoni che gli assicurarono la celebrità tra i laici e i frati del Centro Italia⁶. Abbiamo però quello che dovette essere il suo *magnum opus*, composto nel 1305 durante il ritiro sulla Verna, intitolato *Arbor vite crucifixe Iesu*. Si tratta di un testo monumentale, la cui estensione può essere stimata in oltre 1000 pagine a stampa di un'edizione moderna, e che risulta articolato in cinque libri corrispondenti alle varie parti dell'albero menzionato nel titolo: le radici (dalla generazione eterna del Verbo all'incarnazione, libro I), il tronco (l'infanzia di Gesù, libro II), i rami (la sua vita pubblica, libro III), il vertice (dalla passione all'ascensione, libro IV) e i frutti (la Chiesa e la sua storia, libro V). Sulla traccia costituita dalla vita di Cristo, di cui il lettore è chiamato a rievocare i diversi momenti per conformarvisi, Ubertino riesce ad aggregare, grazie anche ad ampi *excursus*, una *summa* del pensiero teologico, ma con uno sguardo molto attento alle vicende storiche del presente e all'annuncio di un rinnovamento nell'immediato futuro, secondo le attese escatologiche di stampo gioachimita particolarmente diffuse in ambiente francescano. Nell'*Arbor*, così, si intrecciano e si fondono meditazione affettiva, impegno teologico e denuncia profetica⁷.

⁴ Per i dati biografici rinvio a Lodone (2020).

⁵ Cfr. Brufani (2009).

⁶ Si vedano i tentativi di recupero di alcuni sermoni in Soriani (2014).

⁷ I tre aspetti sono sottolineati rispettivamente da Sileo (1996, pp. 185 ss, e Zaccagnini 2005; Martínez Ruiz 2000; Potestà 1980).



L'opera ha avuto una ragguardevole fortuna. Il censimento effettuato da Silvia Nocentini, nell'ambito dei lavori preparatori all'edizione, intrecciando i dati di oltre un secolo di studi specialistici con le informazioni disponibili in archivi digitali e banche dati on line, ha fatto registrare 39 testimoni completi (o quasi completi) e 26 di escerti del testo latino⁸. A questa lista si può aggiungere ora come ulteriore pezzo il codice Modena, Biblioteca Estense - Universitaria, Estense Lat. 904 (= alfa.X.2.1), contenente i libri I-IV. Il manoscritto viene datato all'inizio del sec. XV dalla scheda pubblicata dal portale *Manus online*, ma a un esame più accurato esso risulta più probabilmente da collocare nella seconda metà del '300⁹. Quaranta testimoni "integrali", dunque, per un testo di queste proporzioni, a maggior ragione per un autore apertamente disobbediente all'autorità ecclesiastica, sono un risultato notevole, tale da configurare il caso di un *bestseller*. A ciò si dovrebbe aggiungere, ancora più rilevante sul piano quantitativo, la circolazione della stampa pubblicata a Venezia per *Andream de Bonettis* nel 1485, di cui si conservano almeno 300 esemplari: una cifra considerevole rispetto ai numeri raggiunti da altri libri dello stesso stampatore¹⁰. Convergente è anche l'indicatore offerto dai volgarizzamenti: se ne conoscono esempi di area linguistica italiana¹¹ e castigliana¹² che giungono fino al '500 inoltrato.

Considerando i luoghi di produzione o di più antica conservazione dei manoscritti, si è soliti individuare una circolazione massiccia in tre aree geografiche: l'Italia, la Penisola Iberica e, infine, il basso Reno e le Fiandre¹³. Se si guarda all'ordine religioso di pertinenza, si riscontra una notevole disseminazione tra canonici regolari - al primo posto per numero di esemplari -, frati Minori, Certosini, Cisterciensi e altri, indice di una notorietà abbastanza trasversale¹⁴.

⁸ Si veda l'appendice a Solvi (2020, pp. 276-281).

⁹ Si veda: manus.iccu.sbn.it/cnmd/0000236295. Per la proposta di nuova datazione sono debitore a Massimiliano Bassetti.

¹⁰ Piron (2014, pp. 441-442). Il solo libro V, accompagnato da un'epitome del primo prologo, è stato pubblicato due volte a Venezia, nel 1516 e nel 1525, all'interno di una collezione di testi profetico-apocalittici (Piron 429-30; Callaey).

¹¹ Piron (2014, p. 406 nota 8 e p. 438 nota 96).

¹² Pérez Simón (2007).

¹³ Callaey (1921); Piron (2014, pp. 433-435), con una comoda carta geografica.

¹⁴ Cfr. Piron (2014, pp. 435-436).



L'analisi dovrà essere approfondita, sulla base di un più ampio paniere di indicatori e di fonti, per individuare reti di diffusione con precisi contorni storico-culturali. Esemplare, in questo senso, è lo studio condotto da Mossman (2009) sulla fortuna dell'*Arbor* negli ambienti della *devotio moderna*. Incrociando testimoni del testo latino, volgarizzamenti e reimpieghi in altre opere, giudizi sull'autore e liste di letture raccomandate, si delinea un'area di vivace ricezione dell'opera, che rappresentava evidentemente un testo precursore nella prassi di ordinata meditazione della vita di Cristo. Mancano purtroppo studi della stessa sistematicità incentrati su altri ambienti socio-culturali. Conviene comunque segnalare almeno due piste.

Al di là della prevedibile fortuna di Ubertino nel campo degli spirituali, una conoscenza non generica dell'*Arbor* è attestata in un passo di una cronaca fraticellesca, databile agli anni Ottanta del Trecento, opportunamente segnalato da Piron (2014, p. 423). Si è pensato che è da questo ambiente che l'opera è approdata tra i frati Osservanti, per analogia con quanto illustrato dall'ampia ricognizione di Rusconi (1975) sulla circolazione di testi spirituali nelle biblioteche dell'Osservanza. Tuttavia allo stato attuale non si conoscono testimoni dell'*Arbor* che abbiano origine fraticellesca¹⁵, mentre un esemplare dell'opera si trovava in due biblioteche tra le più "conventuali" dell'Ordine: quella di S. Croce a Firenze¹⁶ e quella del Sacro Convento ad Assisi. L'esemplare assisano, come è stato chiarito da Massimiliano Bassetti¹⁷, è un codice ben miniato, di grande formato e con una qualche pretesa di sontuosità, realizzato dalla giustapposizione di due blocchi di fascicoli di diverso copista: il primo, corrispondente ai libri I-IV (cc. 1-221) e risalente a non prima della metà del Trecento, reca

¹⁵ Non ho trovato riscontro dell'affermazione di Piron (2014, p. 435), secondo cui il codice attualmente conservato a Napoli, proveniente dal convento osservante di Capestrano, fosse stato confiscato da Giovanni da Capestrano ai fraticelli. Secondo un'ipotesi dello stesso Piron (p. 425) analoga origine avrebbe quello di Siena (Biblioteca Comunale, U.VI.1), ad uso di Bernardino, di cui parleremo tra poco. Ci sarebbe da chiedersi, se davvero così fosse, perché entrambi i codici mancano del libro V, che è il più apertamente polemico e apocalittico.

¹⁶ Il codice è attualmente disperso. La notizia risale a Sbaraglia (1806, p. 684). Cfr. già Callaey (1911, p. 261).

¹⁷ Sintetizzo i risultati dell'analisi da lui illustrata nel corso del XII Seminario di storia e teologia della mistica «Claudio Leonardi», incentrato appunto sull'edizione dell'*Arbor vite*, promosso dalla Fondazione Ezio Franceschini (Firenze, 9 luglio 2014).



alla fine la nota «quintum librum usque adhuc reperire non possum»; il secondo blocco (cc. 222-280) è stato aggregato al primo, in modo da completarlo col libro V mancante, verso la fine del secolo. Il codice è stato prodotto altrove, non necessariamente in contesto francescano, ed è poi migrato al Sacro Convento successivamente al 1381, anno in cui il bibliotecario Giovanni di Iolo realizza un inventario in cui esso non compare. Poiché l'*Arbor* circolava non di rado privo del libro V, come si evince dal censimento che abbiamo effettuato, e la lacuna non poteva passare inosservata, anche a causa dei numerosi rinvii interni al libro mancante, mi pare che tale acquisizione riveli una precisa volontà di dotare la biblioteca madre dell'Ordine di un esemplare integrale dell'opera.

Se pure non siamo in grado di precisare attraverso quali strade gli è pervenuto, sicura e approfondita è la conoscenza dell'*Arbor* da parte di Bernardino da Siena. Nell'*Itinerarium anni* egli rinvia frequentemente alle parti dell'opera da utilizzare come fonte in diversi momenti dei suoi cicli di predicazione. Il riuso dell'*Arbor*, a partire dai temi cristologici e mariologici, è massiccio nei suoi sermoni, e persino la devozione al Nome di Gesù, che a noi sembra così tipicamente bernardiniana, in realtà ne deriva quasi integralmente¹⁸. Della sua biblioteca personale si conservano tuttora un esemplare con i primi quattro libri dell'opera e un altro codice con estratti autografi dal libro V¹⁹. La quarantennale predicazione di Bernardino e il magistero da lui esercitato sui predicatori della sua generazione fa ritenere che, in questa forma mediata, l'opera di Ubertino abbia esercitato un'influenza notevole sulla vita religiosa del Quattrocento.

Una serie di altri indizi, messi a sistema da Hauf (2005), sembrano individuare un *foyer* di lettori particolarmente attenti attorno alla corte aragonese. Nel 1404 Martino I richiede al papa avignonese Benedetto XII un buon esemplare dell'*Arbor*, il cui autore viene erroneamente chiamato «Albertino»²⁰. Poco dopo, il re incarica il frate Minore maiorichino Joan Eixemeno di realizzare una traduzione in catalano. L'esito, per quanto ne sappiamo, fu però alquanto diverso: la sua *Contemplació de la santa Quarentena* dichiara di conoscere l'*Arbor* ma finisce col proporre un rifacimento originale. Nel frattempo, l'opera

¹⁸ Blondeel, 1935; Blondeel, 1936; con le precisazioni di Rusconi (1975, pp. 98-123).

¹⁹ Secondo l'ipotesi di Piron (2014, p. 425), oltre a quello di Napoli anche il codice di Siena sarebbe di provenienza fraticellesca.

²⁰ Callaey (1921, pp. 535-536).



veniva letta e riutilizzata da un altro frate collaboratore della corona, Francesc Eiximenis, nella sua ponderosa *Vida de Jesuchrist*.

Conviene ricordare, a ulteriore conferma di questi elementi, che sono certamente riconducibili ai territori aragonesi i codici di Tarragona (Biblioteca Pública del Estado, ms. 157), originario del monastero cisterciense di Santes Creus, Valencia (Biblioteca de la Universitat, Biblioteca Històrica 289), appartenuto al duca di Calabria Ferrante d'Aragona, e Vic (Arxiu i Biblioteca Episcopal, 53), donato alla cattedrale dal canonico Francesc de Ferriol negli anni 1433-38. Né può essere un caso se l'unico manoscritto che chiami l'autore «Albertinus» sia quello attualmente conservato presso la Biblioteca capitolare di Valencia. I saggi di collazione e di *recensio* da me condotti sui libri I-II consentono di aggregare con sicurezza al gruppo anche altri due testimoni che, per le loro corrotte caratteristiche, si mostrano particolarmente vicini al codice di Tarragona: il primo dei due manoscritti conservati a Madrid (Biblioteca Nacional, 11523; nessuna notizia sull'origine) e quello di Soria (Biblioteca Pública del Estado, 28-H; dal monastero cisterciense di Santa Maria de Huerta). Questi sei manoscritti condividono inoltre un pugno di lezioni caratteristiche che suggeriscono l'esistenza di un unico antenato comune, mentre gli altri due manoscritti iberici (Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral II. 81-82, di origine sconosciuta; Madrid, Biblioteca Nacional 17851, proveniente dai Gerolamini di Treviso) ne sono del tutto estranei. Si profila dunque un ramo specificamente aragonese della circolazione e della trasmissione dell'*Arbor*, di cui si dovranno ulteriormente approfondire caratteristiche, dinamiche interne, genesi e peso per la ricostruzione del testo.

2. LA NECESSITÀ DI UN'EDIZIONE

Come si diceva all'inizio, quest'opera che possiamo definire capitale, per impegno intellettuale e diffusione, non dispone ancora di un'edizione critica. Basterebbe questo dato a giustificare finalmente un'edizione condotta con criteri scientifici moderni. O meglio, sarebbe bastato fino a qualche decennio fa, prima cioè che la legittima attenzione per il manoscritto - con la sua materialità, la sua funzione, il suo ambiente di origine e la sua storia successiva - venisse interpretata, in alcuni filoni di studi, come la leva per l'abbandono



programmatico della filologia ricostruttiva, a favore di una prassi ecdotica improntata alla trascrizione del singolo esemplare. In questo approccio, la rinuncia a ristabilire, almeno per approssimazione, l'originale voluto dall'autore va di pari passo con la canonizzazione di ogni singola copia come momento storico unico e irriducibile. Il manoscritto, non più letto all'interno di una genealogia, non è anzitutto il testimone di un testo, ma del contesto storico-culturale che lo ha prodotto e utilizzato.

Non è il caso di soffermarsi qui sulle molte obiezioni di metodo che sono state sollevate in proposito²¹. Mi limito a osservare che, abbracciando in modo conseguente questa linea, noi rinunceremmo di fatto al testo pensato e voluto da Ubertino, cioè a ricostruire la visione complessiva maturata nel 1305 da una figura eminente dell'orientamento francescano spirituale, destinato a svolgere per circa due decenni un ruolo da protagonista all'interno di un dibattito che coinvolge i vertici della *Christianitas* medievale. Si tratterebbe invece di concentrarsi su uno dei testimoni, che sia l'incunabolo o magari uno dei manoscritti già digitalizzati e pubblicati online, scelto in base a criteri di leggibilità, completezza o autorevolezza, ma senza poter dire nulla di fondato sul suo grado di conformità all'originale. Rinunceremmo, poi, a perfezionare il quadro degli ambienti e dei vettori della circolazione effettiva del testo, ignorando quanto può esserci rivelato dai rapporti di filiazione tra i manoscritti conservati. Si è già detto sopra del ramo aragonese, ma si pensi anche a dati come il grado di attivismo riscontrabile nella tradizione, che documenta il diverso atteggiamento adottato dai copisti in una gamma che può andare dalla riproduzione servile a disinvolute riscritture; oppure alla ricostruzione di manoscritti collettori di varianti e ambienti contaminatori, in cui l'interesse per il testo si esprime nella cura "filologica" per la sua restituzione in pulito. Credo, insomma, non vi siano dubbi su quale possa ritenersi l'opzione che comporterebbe le acquisizioni di maggiore peso sul piano della storia testuale e letteraria, della spiritualità e della stessa Chiesa medievale.

Per esemplificare vantaggi e svantaggi vorrei illustrare quanto emerge da un campione piccolo, ma che mi sembra altamente significativo. Uno degli scritti più famosi tra quelli che circolano sotto il nome di Francesco d'Assisi, la preghiera *Absorbeat*, ci è pervenuta solo per tradizione indiretta, all'interno di

²¹ Si veda Orlandi, 1995. Cfr. anche Solvi, 2017.



due grandi contenitori: l'*Arbor vite* di Ubertino da Casale e il sermone 59 del *Quadragesimale de evangelio eterno* di Bernardino da Siena. Da queste fonti - utilizzando l'incunabolo per Ubertino e l'edizione veneziana del 1591 per Bernardino - l'ha estratta l'erudito francescano Luke Wadding per stamparla, nel 1623, tra gli *Opuscula* di Francesco²². Due nuove edizioni, identiche nel testo, sono apparse, sempre tra gli scritti del santo, nel 1904²³. Nello specchio che segue vengono messe a confronto le quattro edizioni, evidenziando in grassetto i punti di divergenza:

Ubertino 1485	Bernardino 1591	Wadding 1623	Boehmer 1904 Lemmens 1904
Absorbeat queso Domine mentem meam ab omnibus que sub celo sunt ignita et melliflua vis amoris tui : ut amore amoris tui moriar quia amore amoris mei dignatus es mori.	Absorbeat, quaeso Domine, mentem meam ab omnibus quae sub coelo sunt, ignita et melliflua vis tui amoris , ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori.	Absorbeat, quaeso Domine, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt, ignita et melliflua vis amoris tui ; ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori: per temetipsum Dei Filium, qui cum Patre, etc. Amen	Absorbeat quaeso, Domine, mentem meam ab omnibus, quae sub caelo sunt, ignita et melliflua vis amoris tui , ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori.

Disponendo delle fonti dichiarate di Wadding, è possibile riconoscere come una sua interpolazione la dossologia finale, che infatti viene soppressa da Boehmer e Lemmens. Quanto al resto, Wadding - e sulla sua scorta Boehmer e Lemmens - contamina le due versioni di Ubertino (*amoris tui*, contro *tui amoris*) e di Bernardino (*qui*, anziché *quia*) secondo un criterio di scelta che, non essendo dichiarato, dobbiamo supporre dettato da motivi di gusto, dato che nessuna delle varianti scartate si configura come palese errore. Un metodo filologico più rigoroso richiederebbe oggi di risalire anzitutto alla fonte primaria, che è l'*Arbor*, dal momento che, come testimoniano i già citati

²² Wadding (1623, p. 117). Sull'uso delle fonti da parte di Wadding rinvio a Solvi (2020, p. 259).

²³ Boehmer (1904, p. 71); Lemmens (1904, p. 125).



estratti del codice di Siena, è da qui che ha ricavato il testo Bernardino. Ma fino a che punto possiamo ritenere l'incunabolo fedele al testo originario di Ubertino?

Dal confronto di 16 dei 18 testimoni manoscritti di questa porzione dell'opera, ho potuto rilevare divergenze di tradizione di un certo peso. Le riporto qui sotto, utilizzando come base di collazione il testo dell'incunabolo²⁴:

Absorbeat (absorbeas So V), queso (quesumus So V) Domine, mentem meam ab omnibus que sub celo (celis L) sunt ignita et (vel O U) melliflua vis (vix A M; vi *corr.* ex vis So) amoris tui, ut amore amoris tui (*om.* ut... tui *per homoiot.* B G L Ln O So T Ta U V) moriar (moriar O; *add.* tuo amore B G L Ln O U) quia (qui *codd.* omnes) amore amoris (*om.* amoris B G L Ln O U) mei (meo Ln) dignatus es (est Ln) mori (mori *in marg.* T; mori dignatus es A M Md Mo So V Va).

Alcune lezioni risultano già a prima vista erronee. Così *absorbeas* per *absorbeat*, che nel codice di Soria, non a caso, presenta un tentativo di rabinieriamento della sintassi con la correzione di *vis* in *vi*. Palesi trivializzazioni sono anche gli scambi di *vix* per *vis* e di *est* per *es*. Più macroscopica, anche per la notevole diffusione, è l'omissione di *ut amore amoris tui*, probabilmente dovuta a salto di Havet dal precedente *amoris tui*, in parte riparata dall'aggiunta di *tuo amore* dopo *moriar*. L'omissione legittima come accettabile anche la lezione *moriar* di O, dal momento che è venuto meno l'*ut* che reggeva il congiuntivo.

Tolti questi luoghi, in cui la corruzione è certa, resta tuttavia una serie piuttosto nutrita di varianti (*quesumus* per *queso*, *celis* per *celo*, *vel* per *ut*, l'omissione di *amoris*, la diversa posizione di *mori*), che va ad aggiungersi alla variante *quia*, che oppone l'incunabolo a tutta la tradizione manoscritta,

²⁴Questi sono i codici integrali considerati (con riferimento al numero che occupano nella lista pubblicata in appendice a Solvi 2020): Assisi (n. 1 = A), Bruxelles 1273 (n. 6 = B), Città del Vaticano 4319 (n. 9 = Va), Groningen (n. 12 = G), Lincoln (n. 15 = Ln), Lisboa 82 (n. 17 = L), Madrid 17851 (n. 19 = Md), Marseille 79 (n. 22 = M), Modena (n. 23 = Mo), Oldenburg (n. 25 = O), Soria (n. 29 = So), Tarragona (n. 32 = Ta), Toulouse (n. 33 = T), Utrecht 348 (n. 36 = U), Vic (n. 39 = V). A questi va aggiunto il già citato codice di estratti di Siena (sigla S).



ma che non può essere scartata *a priori*. Al termine di questo esame, dunque, il margine di dubbio circa il testo da considerare autenticamente ubertiniano si è ampliato anziché ridursi. Notevole sarebbe, invece, il vantaggio derivante dalla fissazione di uno stemma, che consentirebbe di rivelare come corrottele, e dunque scartare in sede di *constitutio textus*, anche le numerose lezioni per le quali non disponiamo di altri criteri oggettivi di scelta. Si toccano con mano, insomma, i vincoli determinati dall'assenza di un'edizione propriamente critica, cioè di un'edizione che, col conforto di una sistematica *recensio*, abbia adottato procedure rigorose e trasparenti per ridurre al minimo l'incidenza di elementi soggettivi nella scelta tra varianti che sembrano avere tutte pari dignità.

La pesante inaffidabilità dell'incunabolo come testo di riferimento si avverte anche da un altro punto di vista. La paternità francescana della *Absorbeat*, a partire dall'edizione di Wadding, si è talmente consolidata che anche chi, come Kajetan Esser, l'ha esclusa dagli scritti autentici, ha lasciato aperta la possibilità che sia stata scritta per il santo da qualcuno dei frati o che comunque egli l'abbia fatta propria, adottandola nelle sue pratiche di devozione²⁵. Inutile dire che né questi distinguo, né il sostanziale disconoscimento della paternità che vi è sotteso hanno sortito alcun effetto sul sentire comune: la pagina di Wikipedia dedicata a Francesco d'Assisi menziona serenamente la *Absorbeat* nella lista dei suoi scritti. La cosa ci riguarda da vicino, perché il problema dell'attribuzione poggia esclusivamente sul passo di Ubertino, che è fonte, diretta o indiretta, di tutti gli autori successivi²⁶.

Siamo nel cap. 4 del libro V, interamente dedicato alle stimmate: a un certo punto Ubertino spiega l'evento della Verna per similitudine con l'azione del fuoco (l'amore di Dio) che, sciogliendo la cera (cioè la mente e la carne di Francesco), ha stampato su di lui come un sigillo le ferite di Cristo. Qui cita la preghiera *Absorbeat*, con una frase che nei manoscritti si presenta sempre in questa forma: «completum est in eo/illo quod Augustinus petebat de se ipso: Absorbeat...». Pesano in particolare le testimonianze dei tre manoscritti più antichi (Marseille, Bibliothèque Municipale, 79; Toulouse, Bibliothèque d'Étude

²⁵ Esser (1971, p. 246 ss).

²⁶ Per quanto segue riprendo in sintesi Solvi 2020, a cui rinvio per una discussione più distesa.



et du Patrimoine, 224; Assisi, Biblioteca Comunale, Fondo antico presso il Sacro Convento, 328). La preghiera dunque è attribuita non a Francesco, ma ad Agostino, il che è confermato dal fatto che solo la prima frase («Absorbeat... vis amoris tui») circolava già da tempo sotto la paternità di maestri spirituali quali Giovanni di Fécamp, Anselmo, Bernardo e, appunto, Agostino. Come si è arrivati allora da Agostino a Francesco?

Nel codice di Assisi *Augustinus* è in realtà una correzione, di mano leggermente posteriore alla copiatura del manoscritto, da un *alias* parzialmente eraso, come rivela la luce di Wood²⁷. La lezione di prima intenzione attribuiva dunque la preghiera a Francesco, ma in modo fin troppo sbrigativo, con una formula vaga che rinvia a «un altro momento» imprecisato: per un evento capitale come quello delle stimmate, che nella agiografia del santo era stato minuziosamente ricostruito e infine codificato ufficialmente dalla *Legenda maior* di Bonaventura, ci saremmo aspettati che un dettaglio fino a quel momento inedito venisse introdotto con qualche risalto. Ma soprattutto, la *Absorbeat* è una preghiera di petizione da parte di un soggetto che si esprime in prima persona: perché allora precisare, con l'espressione «quod (...) petebat de se ipso», che la richiesta si riferiva proprio all'orante?

Il primo ad aver avvertito le insufficienze della lezione assisana sembra sia stato proprio Bernardino da Siena. Nel già citato sermone 59 la preghiera viene introdotta con questa frase: «completum fuit in illo quod antea affectuosissime postulabat dicens: Absorbeat...». La variante *antea* («in precedenza») è meno vaga di *alias* («in un altro momento») nel situare cronologicamente il fatto, mentre la soppressione di *de se ipso* elimina agevolmente la ridondanza. Wadding era certamente portato a prestare fede all'autorità di un santo, tanto più che questa assecondava il suo obiettivo di accrescere il più possibile il *corpus* degli scritti di Francesco. Pur in presenza di un testo di per sé non insostenibile, avrebbe forse potuto nutrire qualche dubbio se avesse avuto a disposizione un'edizione affidabile dell'*Arbor*. Purtroppo dovette servirsi dell'incunabolo veneziano, dove la frase citante è riportata nella forma

²⁷ In un'email del 17 agosto 2020 Jacques Dalarun mi propone la congettura *alius* (cioè *al*⁹ in compendio) come lezione originaria. Anche in questa ipotesi, che potrà essere valutata adeguatamente solo in sede di nuova edizione, la frase citante che ne risulta («Completum est in illo quod alius petebat de se ipso») non attribuisce la preghiera a Francesco.



«completum est in illo quod autem petebat de se ipso: Absorbeat...», dove *autem* è una nuova, ancor più palese corruzione di *Augustinus*. L'abbaglio pluriscolare sulla paternità francescana della *Absorbeat*, probabilmente destinato a perpetuarsi a lungo nella cultura di massa del mondo digitale, mi pare illustri bene, ancora una volta, i rischi che si corrono nell'affidarsi a un'edizione che non tenga conto di una esaustiva *recensio* della tradizione manoscritta.

3. I PROBLEMI REDAZIONALI

Da oltre un secolo gli studi vanno mettendo in guardia sul fatto che i testimoni dell'*Arbor* tramandano un testo tutt'altro che uniforme, a causa di varianti strutturali macroscopiche - omissioni/aggiunte e trasposizioni di consistenti blocchi - che superano di gran lunga il tasso di innovazioni atteso in una tradizione manoscritta. Per primo Callaey, nell'appendice alla sua biografia, metteva a confronto i codici 309, 310 e 348 di Utrecht, che tramandano rispettivamente i libri I-II, III e IV-V, con l'incunabolo veneziano e, in modo meno sistematico, con il codice di Assisi e col Vaticano latino 4319²⁸. Come è noto, la struttura dell'*Arbor* prevede che ogni capitolo sviluppi uno o più *versiculi* sulla vita di Cristo tratti dal *Lignum vite* di Bonaventura e da un altro componimento ritmico a lui attribuito. Se già per i primi due libri Callaey riscontra diversità nel modo in cui i *versiculi* sono distribuiti tra i capitoli, tali diversità si fanno particolarmente vistose nel libro IV, dove peraltro Utrecht omette anche due dei tre inni presenti nell'incunabolo. Nel libro V, infine, è flagrante nell'esemplare olandese l'assenza del cap. 8 dell'incunabolo, frutto di una palese soppressione, dal momento che subito dopo entrambi i testimoni continuano a farvi riferimento. Il capitolo soppresso sviluppa una virulenta polemica contro la decadenza della Chiesa e dell'Ordine dei Minori e attacca frontalmente i papi Bonifacio VIII e Benedetto XI. Dello stesso tenore sono anche altri passi che, presenti nei manoscritti meridionali, ancora una volta mancano in Utrecht. Callaey ne conclude che i codici del nord contengono

²⁸ Callaey (1911, pp. 263-269; cfr. p. 135). Il confronto viene poi riproposto, molto brevemente, per il codice 1273 di Bruxelles, rilevandone la prossimità a quelli di Utrecht (Callaey 1921, pp. 536 ss.).



«un *Arbor vitae* expurgé», allestito da qualcuno che, estraneo alle accese dispute interne al mondo francescano, intendeva offrire del materiale utile - e inoffensivo - per la meditazione spirituale, in particolare dei novizi, e per la composizione di sermoni.

Nuove acquisizioni sono venute da Guyot (1976) che, come membro della Commissio Leonina, si è concentrato sull'uso che Ubertino fa del *De articulis fidei et ecclesie sacramentis* di Tommaso d'Aquino. Lo studioso domenicano ha individuato nell'*Arbor*, chiaramente riconoscibili benché sottoposti a vari interventi testuali, i sei articoli *de divinitate* (capp. I 4; I 6; IV 36; V 13; V 15), quattro dei sei articoli *de humanitate* (capp. IV 26; IV 29; IV 27-28; V 14) e quasi tutta la sezione *de sacramentis* (capp. III 2; IV 5; IV 36). Al cap. I 2 si stila un elenco dei passi dell'opera in cui si tratteranno gli *articuli de divinitate* e si preannuncia una lista analoga per gli *articuli de humanitate* che sarà presentata al cap. 11, benché qui Guyot non ne abbia trovato traccia. Ma soprattutto, la presenza dei passi di Tommaso non è uniforme nei manoscritti: un gruppo, che Guyot chiama «redazione positiva», li include tutti, mentre un secondo gruppo («redazione negativa») omette quelli *de divinitate*. Tale divergenza di fondo viene spiegata ipotizzando che Ubertino, dopo aver impiegato in un primo tempo solo alcuni passi del *De articulis fidei*, abbia approntato una seconda redazione dell'opera in cui, per rispondere alle accuse di non ortodossia, avrebbe inglobato in modo più sistematico l'opuscolo di Tommaso.

Il contributo di Guyot poggia su un numero consistente di testimoni dell'opera (33 tra latini e volgari), dimostrando che il problema redazionale non può essere liquidato come il frutto di un eccentrico esperimento, perché investe tutta la tradizione dell'opera. Tuttavia la maggiore novità è l'idea che le due redazioni siano dovute entrambe alla penna di Ubertino, il che ha delle ripercussioni notevolissime sulla storia e sul significato del testo. Purtroppo Guyot non ha inglobato nella sua proposta i rilievi che erano stati fatti da Callaey, ma si è limitato a formulare un'ipotesi che tenesse conto delle proprie dirette osservazioni. La differenza di opinione rispetto al predecessore non si risolve, comunque, nella sola paternità - ubertiniana o meno - della seconda redazione: l'ordine stesso delle redazioni viene invertito, giacché i «codici meridionali» del Callaey vengono ora censiti come rappresentanti della «redazione positiva», che sarebbe una rielaborazione della stesura iniziale. Resta tutto da spiegare come quest'ultima, approntata alla Verna, non abbia avuto alcun seguito proprio nell'area geografica italiana.



L'elemento più debole è stato però il tentativo di ancorare l'idea della doppia redazione alla presenza di due prologhi in testa all'opera. Poiché infatti i due prologhi in parte si ripetono, là dove presentano l'articolazione dell'opera e il contenuto dei singoli libri, Guyot sospetta che essi risalgano a due fasi diverse: il secondo prologo sarebbe in realtà il prologo della stesura originaria, mentre l'attuale primo prologo, contenente il racconto della propria esperienza religiosa e l'accenno agli articoli di fede toccati nel prosieguo della trattazione, sarebbe stato aggiunto, a scopo apologetico, alla nuova redazione. L'idea è stata ripresa anche di recente, cercando di fissare almeno per via di approssimazione il momento (nel 1308-1311 oppure nel 1317) in cui ciò sarebbe avvenuto e di individuare il senso e il destinatario dell'operazione²⁹. Non va perso di vista, però, quanto lo stesso Guyot (1976, p. 307) aveva ammesso, cioè che «la séparation chronologique des deux prologues ne peut s'appuyer sur la tradition manuscrite, telle que nous la connaissons maintenant». Ci si aspetterebbe, infatti, che i testimoni della redazione più antica presentassero solo il secondo prologo, mentre in realtà i due prologhi, smentendo l'ipotesi di lavoro, risultano compresenti in entrambe le redazioni.

Vale la pena soffermarsi sui due soli codici che risultano privi del primo prologo. Il codice 88 della Capitolare di Valencia, già noto a Guyot, è classificabile tra i testimoni della «redazione positiva», cioè posteriore, e dunque dovrebbe contenere entrambi i prologhi, o tutt'al più solo il primo. Tuttavia il fascicolo con cui inizia il secondo prologo è stato decurtato delle cinque carte iniziali, di cui si distinguono chiaramente i talloni, per un totale di 20 colonne³⁰. Poiché il secondo prologo occupa 6,5 colonne, pari a circa un terzo della superficie scrittoria eliminata, si può concludere che in quest'ultima poteva tranquillamente trovare posto il prologo mancante. Si consideri, per avere un termine di paragone, che nel codice di Tarragona i due prologhi occupano rispettivamente 11,75 e 4,5 colonne. Lo spazio sovrabbondante rispetto alle necessità poteva essere occupato da una grande illustrazione nella prima carta, come accade nel codice 289 dell'Università di Valencia, oppure, più probabilmente, poteva essere stato lasciato in bianco alla fine del primo prologo per iniziare il secondo

²⁹ Montefusco (2014, pp. 52-67); Piron (2014, pp. 409-411).

³⁰ Olmos (1928, p. 291; 1943, p. 71 ss.). Ho potuto verificare il dato per esame autoptico del manoscritto.



prologo con la nuova carta, come accade al passaggio tra quest'ultimo e l'inizio del primo libro (fig. 2). La soppressione spiegherebbe anche perché l'attuale *incipit* («Incipit prologus fratris Albertini In compositione versuum fratris Boneventure De Arbore Crucis», fig. 1) fornisce informazioni aggiuntive sulla fonte di Ubertino ma non esplicita il titolo dell'opera. L'altro codice, ignoto a Guyot, è quello di Cardiff, che inizia direttamente con il testo del secondo prologo, cioè con le parole «Vivo ego iam non ego...»³¹.

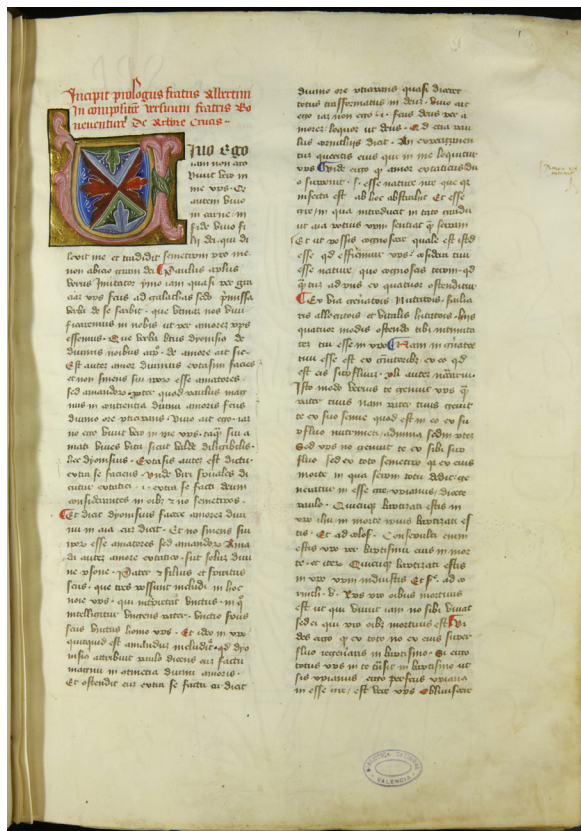


Fig. 1. València, Biblioteca Capitular, cod. 88. c. 1r.

³¹ Ker (1977, p. 367 ss.). La riproduzione digitale di cui dispongo non consente di accertare l'eventuale presenza e il numero di talloni di carte iniziali resecate.



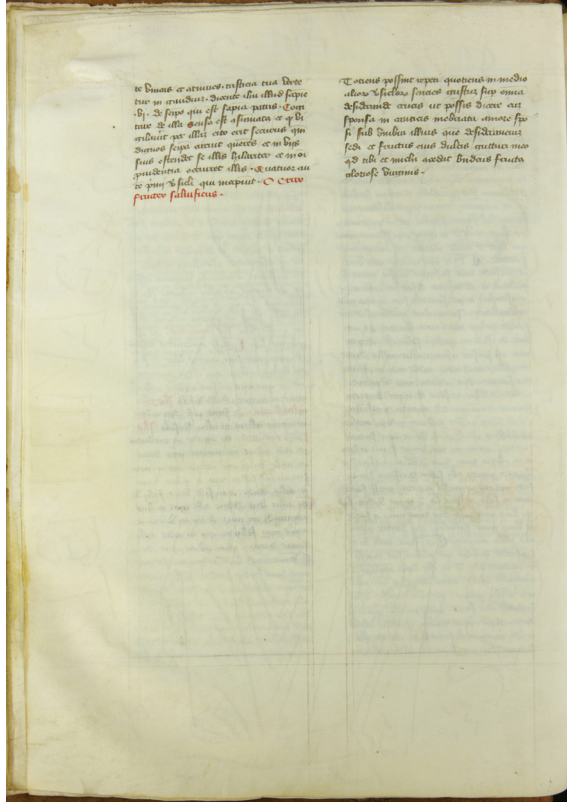


Fig. 2. València, Biblioteca Capítular, cod. 88. c. 2v.

L'opera quindi è chiaramente anepigrafa - unico caso, con il codice valenciano, in tutta la tradizione - e priva perfino dell'*incipit*, sicché è lecito sospettare, anche in questo caso, un taglio del primo prologo assieme all'*incipit* originario, ivi compresi il titolo e forse l'indicazione dell'autore. In base a questi dati, mi pare si possa formulare l'ipotesi, da sottoporre a futura verifica in sede di *recensio*, che l'assenza del primo prologo, negli sporadici casi in cui è testimoniata dalla tradizione manoscritta, possa configurarsi non come documento di un qualche stadio redazionale, bensì come un atto di deliberata manipolazione, forse determinato - visto il suo contenuto fortemente autobiografico - dal desiderio di dissociare l'opera dal nome e dalla discussa personalità del suo autore e consentirne una più ampia fruizione.

L'ipotesi complessiva di Guyot - doppia redazione d'autore - è stata poi sviluppata e riproposta con forza da Martínez Ruiz³². La sua argomentazione procede da un approccio originariamente storico-teologico, a margine di un ampio studio sul pensiero cristologico che è sotteso al libro IV. Essa inoltre è pensata in riferimento a una progettata edizione - ai cui prolegomeni rinvia di tanto in tanto - che non ha poi visto la luce. Si può quindi comprendere, da un lato, la scarsa dimestichezza con concetti e procedure ampiamente codificate in filologia, dall'altro l'asistematicità nel documentare le proprie affermazioni, motivi che rendono a tratti arduo seguire il filo del ragionamento e non consentono comunque di pronunciare un giudizio sicuro in merito³³. Nonostante tali carenze, il lavoro di Martínez Ruiz rappresenta a tutt'oggi la più ampia ricostruzione della storia del testo e della sua trasmissione, ed è dunque uno snodo ineludibile del dibattito. Cercherò quindi di ripercorrere a grandi linee la sua proposta.

A partire dalle informazioni fornite dal primo prologo, egli ricostruisce per sommi capi la crescita progressiva che porta dal progetto iniziale, limitato a un rapido commento dei *versiculi* relativi alla Passione, all'assetto e alla mole del testo che conosciamo. La prima redazione, frettolosamente licenziata alla Verna nel 1305 dopo pochi mesi di lavoro, è quella circolante in area italiana. Viene così ribaltata la successione, effettivamente controintuitiva, immaginata da Guyot per tornare a quella proposta inizialmente da Callaey. La seconda redazione, testimoniata dai codici dei Paesi Bassi, risalirebbe a dopo il 1325, cioè al periodo in cui Ubertino, abbandonata Avignone, deve essersi recato nell'abbazia belga di Gembloux, dove Giovanni XXII lo aveva incorporato sin dal 1317. Lo dimostrerebbe anche il fatto che l'*incipit* non menziona Ubertino come francescano. Tra le due redazioni ce ne sarebbe anche una terza intermedia, il cosiddetto «brogliaccio», che presenta caratteristiche dell'una

³² Sintetizzerò quanto emerge dai suoi ripetuti interventi in materia (Martínez Ruiz 1996; 2000, pp. 40-75 e 271-274; 2014). Tra le reazioni all'ipotesi di Guyot, merita qui menzionare almeno quella favorevole espressa in un primo momento da Potestà (1980, pp. 22 ss.); successivamente però, a proposito della tesi di Martínez Ruiz, lo studioso ha accennato alla possibilità di una seconda redazione non d'autore (Potestà 2012, nota 8).

³³ Approfitterò per approfondire in questa sede - come si vedrà, in senso per lo più negativo - le prime impressioni che avevo esposto in Solvi (2007, pp. 31-35).



e dell'altra. Il brogliaccio sarebbe testimoniato nel manoscritto di Toulouse e in quelli di area aragonese, che Martínez Ruiz ricollega geograficamente ad Avignone, dove Ubertino sarebbe tornato a lavorare alla sua opera tra 1312 e 1316. In questo riassetto complessivo della successione degli stadi redazionali, resta inalterata l'idea di una redazione plurima d'autore. Di più, essa viene ancorata da una parte, come si è visto, alla biografia di Ubertino, dall'altra a una logica evolutiva interna al testo, in quanto Martínez Ruiz ritiene che gli interventi successivi servano in molti casi a sviluppare meglio quanto era stato solo abbozzato nella stesura iniziale e a sanarne alcune incongruenze interne.

In base al confronto da lui condotto tra le due redazioni principali, anzitutto Ubertino avrebbe aggiunto l'elenco degli *articuli de humanitate* del cap. I 11, ampliato il cap. I 4, inserito nel cap. I 7 la spiegazione della risposta di Maria all'angelo, che mancava, e infine introdotto passi polemici contro la sapienza vana (libri II-III) e i persecutori della vita di Cristo (libro III). Gli interventi più massicci colpirebbero però il libro IV, con aggiunte e spostamenti che presuppongono, secondo Martínez Ruiz, un pieno dominio sulla materia quale solo l'autore avrebbe potuto avere. La seconda redazione avrebbe proceduto anche a delle soppressioni: nel libro I vengono a cadere tutti i passi estratti dal *De articulis fidei*, nel libro IV ancora i tre articoli *de humanitate* e l'*excursus* sull'invalidità della rinuncia di Celestino V (IV 36). Ma è soprattutto il libro V a caratterizzarsi per interventi che vanno esclusivamente nel senso di uno sfrondamento: vengono tagliati l'intero cap. 8 e molto del materiale tratto dalle fonti, quali l'Olivi (capp. 7, 9-10, 13, 15), ancora il *De articulis fidei* (capp. 13 e 15), l'*Epistola toti Ordini* di Francesco (cap. 7) e materiale biografico francescano (capp. 3, 5, 7). Lo studioso torna più volta a sottolineare come nel nuovo assetto cambi anche la modalità di ripartizione interna dell'opera, con una più comoda suddivisione in capitoli che si sovrappone a quella più antica in *versiculi*, senza cancellarli.

Va senz'altro a merito di Martínez Ruiz l'aver introdotto nel dibattito due questioni tutt'altro che marginali per la questione ecdotica. Anzitutto le testimonianze dello stesso Ubertino sulla genesi dell'opera impongono di valutare con particolare attenzione incongruenze strutturali o lezioni deteriori, per escludere che non siano in realtà da addebitarsi all'autore. Mai come in questo caso vale il principio filologico per cui dietro un testo apparentemente impeccabile l'innovazione, e dunque la corruttela, può celarsi molto meglio che



dietro l'errore palese. Sarebbe anche da approfondire la possibilità, ventilata da Montefusco (2014, pp. 54-57) e Piron (2014, p. 432), che il testo "finito" reimpieghi anche pezzi pensati per fasi redazionali precedenti. Il tentativo, poi, di collegare le vicende dell'*Arbor* a quelle del suo autore mi pare che, almeno implicitamente, ponga una questione che una futura edizione dovrà affrontare: è possibile che una tale *summa* del pensiero dell'autore - tanto più perché questi era consapevole della fretta con cui l'aveva completata - sia stata sostanzialmente abbandonata da Ubertino nei 25 anni circa successivi al 1305?

Non si può non notare però, in questo quadro pur sommario, la contraddittorietà del comportamento che viene attribuito ad Ubertino. I suoi interventi procederebbero sostanzialmente in direzioni opposte: ampliare i libri I-IV e abbreviare decisamente il libro V; reintegrare i riferimenti mancanti al *De articulis fidei*, per poi sopprimerne l'effettiva trattazione nel libro IV; inasprire la *vis polemica* dei libri II-III e stemperarla nel libro V. Infine, proprio sul piano biografico caro a Martínez Ruiz, è difficile far coincidere nella stessa persona l'Ubertino che rinuncia, nella redazione del 1325, alla frontale condanna dei papi dopo Celestino V, e quello che, pochi anni dopo, sostiene Ludovico il Bavaro e l'antipapa Niccolò V in base all'assunto che anche Giovanni XXII è da identificare con l'anticristo mistico³⁴.

Debole è anche il collegamento della nuova redazione col periodo benedettino di Ubertino. Non solo, infatti, non vi sono tracce documentarie di un'effettiva sua presenza a Gembloux, ma la frase dell'*incipit* «...et dicitur opus Ubertini de Casali qui fuit frater professus Ordinis Minorum beati Francisci» manca tanto nei codici del Nord, quanto in testimoni che Martínez Ruiz attribuisce alla prima redazione (Cesena, Siena, Subiaco 303) e al brogliaccio (Madrid 11523, Tarragona, Toulouse, Vic), sicché non ha alcun valore distintivo. Si tratta comunque di un'omissione ben poco rilevante, dato che immediatamente sotto, secondo l'attestazione unanime dell'intera tradizione, l'autore si definisce «frater Ubertinus, magis nomine quam re Ordinis beati Francisci professus». Sembra, a conti fatti, molto più credibile che l'incorporazione a Gembloux, come è stata sempre intesa, si sia risolta in un atto puramente giuridico, che intendeva sottrarlo all'autorità dei suoi superiori francescani e alle loro possibili

³⁴ Per queste vicende rinvio a Cadili, 2014.



ritorsioni disciplinari. Del resto, sarebbe poco credibile che Ubertino, per sfuggire alla crescente ostilità della curia papale e dello stesso Giovanni XXII, che spiccherà poco dopo un vero e proprio mandato di arresto, sia andato a rifugiarsi proprio lì dove il papa lo aveva, almeno nominalmente, destinato.

Sul piano filologico, due sono i punti che, a questo livello complessivo, creano maggiori difficoltà. Anzitutto, Martínez Ruiz attribuisce ogni divergenza testuale tra i testimoni a un intervento d'autore, senza prendere in considerazione né i banali incidenti di trasmissione, né le iniziative consapevoli di rimaneggiamento di singoli copisti o *scriptoria*, che rappresentano la normalità di ogni tradizione manoscritta. Non mi pare, ad esempio, che l'applicazione dei numeri di capitolo, essendo facilissima da compiere, postuli un intervento autoriale. E direi ancor più: il sistema dei *versiculi* risultava certamente farraginoso a chiunque volesse consultare l'opera alla ricerca di un passo specifico, sicché una suddivisione in capitoli poteva essere introdotta anche da copisti diversi autonomamente l'uno dall'altro, senza cioè implicare alcuna parentela. Insomma, l'eventuale promozione di una variante a variante d'autore è un'operazione delicata, da effettuare con una valutazione caso per caso e solo al termine di un censimento sistematico delle vicende della trasmissione del testo.

D'altra parte, ed è il secondo motivo di perplessità, non si tiene sufficientemente in conto l'incidenza degli interventi di correzione e di contaminazione, che possono produrre esemplari coerenti e apparentemente autorevoli, facili da confondere con testi autoriali. Diversi sono gli indizi che tale fenomeno abbia investito anche la tradizione dell'*Arbor*. L'assenza del cap. V, 8 in alcuni testimoni, come si è detto, è stata interpretata da Callaey come un taglio per ragioni censorie, da Martínez Ruiz come una variante d'autore introdotta nella seconda redazione. Uno studio successivo, condotto da Pane e Ruiz (2016), ha individuato un esempio di palese soppressione del capitolo nel codice 79 di Marsiglia, dove le relative carte sono state materialmente asportate. L'invasivo intervento è stato condotto, probabilmente in ambiente francescano, nel corso di una campagna più ampia di soppressione di passi polemici di cui sono ancora perfettamente visibili le tracce. In un secondo tempo, però, il codice è approdato a un monastero certosino, dove qualcuno ha reintrodotta il capitolo inserendo alla fine del cap. 7 un fascicolo e cinque fogli volanti ed eliminando i residui, che erano ancora presenti, del vecchio testo soppresso. Il caso è particolarmente istruttivo per la precocissima datazione del codice, che



i due studiosi collocano al primo quarto del sec. XIV, il che induce a particolare cautela nell'individuare i filoni di trasmissione del testo e il loro grado di conformità alla volontà dell'autore.

Altri esempi, quattrocenteschi, si trovano nel ramo aragonese (Il cap. I 4), nei codici del Nord, contiene una lunga sezione (Inc. «Quidam autem confirmationis et lapsus angelorum»; expl. «in veritate eterna») che ne raddoppia all'incirca la lunghezza e che, come si è accennato, secondo Martínez Ruiz va a completare la stesura incompleta della prima redazione. Nel codice della Capitolare di Valencia (c. 9vb) il blocco testuale è presente, ma distinto da un capolettera e contrassegnato da una semplice rubrica («Additio») che lo bolla come spurio (fig. 3).

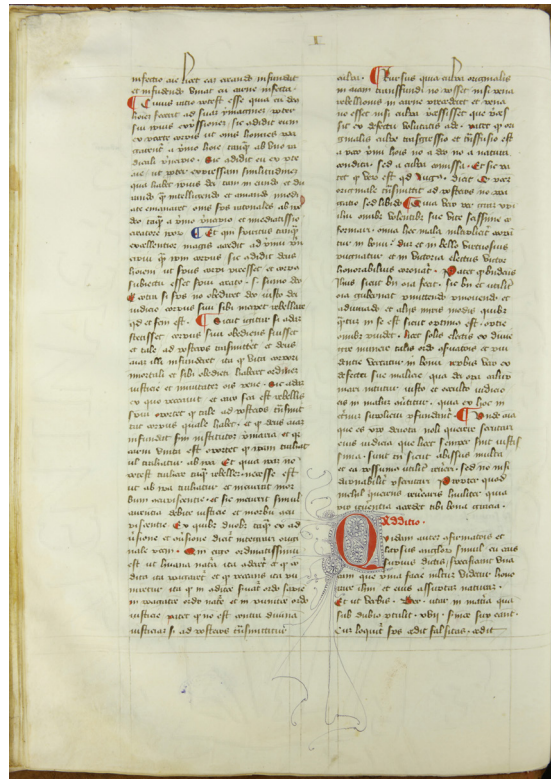


Fig. 3. València, Biblioteca Capitular, cod. 88. c. 9v.



Sospendendo il giudizio su questa opinione, la novità è che qui il luogo critico non era immediatamente riconoscibile, come nel caso di Marsiglia, dalla *facies* materiale del codice, ma può essere stato individuato solo grazie al confronto tra esemplari diversi dell'opera. Analoghe considerazioni si possono fare per l'elenco degli *articuli divinitatis* del cap. I 4 che, come aveva notato Guyot (1976, p. 296), è assente in una parte consistente della tradizione manoscritta. Il codice di Soria contiene la sezione, ma un'altra mano coeva annota a margine: «Haec omnia usque ad finem et usque principium tercii capituli non creduntur esse actoris sed addita» (c. 12v).

Da tali esempi, scelti tra quelli che presentano un'indiscutibile evidenza materiale, emerge un quadro molto più complesso di quello prospettato da Martínez Ruiz: non solo l'autore, ma anche anonimi copisti e correttori si dimostrano in grado di operare interventi consapevoli o, all'opposto, di assumere una postura "filologica", che punta a individuare e correggere quelle che, a loro giudizio, sembrano alterazioni del testo originario. Ciò rende indispensabile affrontare nuovamente il problema ecdotico con una ricognizione esaustiva e prudente, facendo ricorso a tutti gli strumenti affinati dalla filologia per ricostruire le vicende redazionali e di trasmissione di un testo e individuando una base documentale che abbia caratteri di oggettività, rappresentatività e trasparenza. Una nuova sistemazione, che dovrà rendere conto anche dei dati e dei problemi imposti all'attenzione da oltre un secolo di studi, sarà possibile solo incrociando i dati materiali relativi ai manoscritti, le evidenze critico-testuali e la storia della fortuna dell'opera.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Blondeel, E. (1935). L'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de s. Bernardin de Sienne. *Collectanea Franciscana* (5), 5-44.
- Blondeel, E. (1936). Encore l'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de s. Bernardin de Sienne. *Collectanea Franciscana* (6), 57-76.
- Boehmer, H. (1904). *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. S. Francisci opuscula, regula paenitentium, antiquissima de regula Minorum, de stigmatibus sancti patris, de Sancto eiusque societate testimonia*. Verlag von J.C.B. Mohr.



- Brufani, S. (2009). Ubertino da Casale e le mistiche ombre *magistri practici*. In E. Menestò, *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale (Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008) (pp. 143-161). CISAM.
- Cadili, A. (2014). L'"enigma" degli ultimi anni di Ubertino da Casale. In *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013) (pp. 325-402). CISAM.
- Callaey, F. (1911). *L'Idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Étude sur Ubertin de Casale*. Université de Louvain.
- Callaey, F. (1921). L'influence et la diffusion de l'Arbor vitae d'Ubertain de Casale. *Revue d'histoire ecclésiastique (I)*, 533-546.
- Davis, Ch.T. (1961). *Ubertinus de Casali, Arbor vitae crucifixae Iesu, with an introduction and bibliography by Ch.T. Davis*. Bottega d'Erasmus.
- Esser, K. (1971). Zur Frage der Echtheit einiger dem hl. Franziskus zugeschrieben "Opuscula". *Collectanea Franciscana (41)*, 241-259.
- Guyot, B. G. (1976). L'"Arbor vitae crucifixae Iesu" d'Ubertain de Casale et ses emprunts au "De articulis fidei" de s. Thomas d'Aquin. In R.S. Almagno OFM, C.L. Harkins ofm, *Studies Honoring Ignatius Brady Friar Minor* (pp. 293-307). The Franciscan Institute.
- Hauf, A. (2005). La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: el caso de fra Francesc Eiximenis, O.F.M. In R. Alemany, J.L. Martos, .M. Manzanaro, *Actes del X Congrès internacional de l'Associació Hispànica de literatura medieval* (pp. 93-135). Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana. Vol. 1.
- Ker, N. R. (1977). *Medieval Manuscripts in British Libraries*. Oxford University Press. Vol. 2.
- Lemmens, L. (1904). *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis, sec. codices mss. emendata et denuo edita a pp. Collegii S. Bonaventurae. Collegium S. Bonaventurae*.
- Lodone, M. (2020). Ubertino da Casale. In *Dizionario biografico degli Italiani* (pp. 349-353). Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Vol. 97.
- Martínez Ruiz, C.M. (1996). Ubertino de Casale, autor de dos versiones del "Arbor vitae". *Archivum Franciscanum Historicum (89)*, 447-468.



- Martínez Ruiz, C.M. (2000). *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*. Antonianum.
- Martínez Ruiz, C.M. (2014). Historia y proceso redaccional del "Arbor vitae". In *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013) (pp. 113-147). CISAM.
- Montefusco, A. (2014). Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell' *Arbor vitae*. In *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013) (pp. 27-81). CISAM.
- Mossman, S. (2009). Ubertino da Casale and the *Devotio Moderna*. *Ons geestelijk erf* (80), 199-280.
- Olmos, E. (1928). Catálogo descriptivo de los códices de la Catedral de Valencia. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (92), 218-333.
- Olmos, E. (1943). *Catálogo descriptivo códices de la Catedral de Valencia*. CSIC.
- Orlandi, G. (1995). Perché non possiamo non dirci lachmanniani. *Filologia Mediolatina* (2), 1-42.
- Pane, S. e Ruiz, D. (2016). Un témoin censuré du livre V de l' *Arbor vitae crucifixae Ihesu d'Ubertain de Casale*. Le ms. Marseille, BMVR de l'Alcazar, 79. *Oliviana* [on line] (5). <http://journals.openedition.org/oliviana/801>
- Pérez Simón, L. (2007). *Fr. Ubertino de Casale, Árbol de la Vida Crucificada*. Edición Luis Pérez Simón. Editorial Espigas.
- Piron, S. (2014). La réception de l'oeuvre et de la figure d'Ubertain de Casale. In *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013) (pp. 403-442). CISAM.
- Potestà, G.L. (1977). Un secolo di studi sull'«Arbor vitae». Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale. *Collectanea Franciscana* (47), 217-267.
- Potestà, G.L. (1980). *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. Vita e Pensiero.
- Potestà, G.L. (2012). Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro. *Oliviana* [on line] (4). <http://journals.openedition.org/oliviana/471>.
- Rusconi, R. (1975). La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza. *Picenum Seraphicum* (12), 63-137.



- Sbaraglia, G. (1806). *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum s. Francisci, Romae: Typographia S. Michaelis ad Ripam, apud Linum Contedini.*
- Sileo, L. (1996). Escatologia, *renovatio* spirituale e utopia del sapere. In *Storia della teologia nel Medioevo. III. La teologia delle scuole* (pp. 157-225). Piemme.
- Solvi, D. (2007). La figura storica di Ubertino da Casale. Temi e problemi della storiografia recente. In G. Zaccagnini, *Ubertino da Casale nel VII centenario dell'Arbor Vitae Crucifixe Iesu (1305-2005)*. Atti del Convegno di Studi (La Verna, 15 settembre 2005) (pp. 13-36). Studi Francescani.
- Solvi, D. (2017). Le edizioni delle fonti francescane. In *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione (Assisi, 4-5 luglio 2015) (pp. 21-37). CISAM.
- Solvi, D. (2020). Nuove evidenze sull'apocrifo francescano «Absorbeat» (con un censimento della tradizione manoscritta dell'«Arbor vite» di Ubertino da Casale). *Filologia Mediolatina* (27), 257-281.
- Soriani, M. (2014). Ubertino da Casale, «fervens praedicator evangelicae veritatis». In *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013) (pp. 83-111). CISAM.
- Wadding, L. (1623). *B. P. Francisci Assisiatis opuscula*. Antverpiae: ex officina Plantiniana, apud Balthasarem Moretum et Viduam Ioannis Moreti et Ioannem Meursium
- Zaccagnini, G. (2007). La spiritualità dell'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale. In G. Zaccagnini, *Ubertino da Casale nel VII centenario dell'Arbor Vitae Crucifixe Iesu (1305-2005)*. Atti del Convegno di Studi (La Verna, 15 settembre 2005) (pp. 37-97). Studi Francescani.

