

FRATE EGIDIO D'ASSISI *

BROTHER GILES OF ASSISI

Stefano Brufani **

Indirizzo

Dipartimento di Lettere
Università degli Studi di Perugia
Piazza Morlacchi, 11
Perugia – Italia, 06123.

E-mail: stefano.brufani@unipg.it

Sommario

Egidio d'Assisi è la figura meglio documentata tra quelle dei primi frati che, già, nel 1208, iniziarono a seguire Cristo, sull'esempio di Francesco d'Assisi, per vivere un'esperienza di vita religiosa evangelico-pauperista. La presenza di Egidio d'Assisi nelle prime *legendae* agiografiche francescane, le tre *legendae* egidiane (secoli XIII-XIV) e le varie raccolte di *Dicta* che riuniscono le sue parole di sapienza fanno di Egidio la figura più rappresentativa della prima fraternità minorita. Egli fu anche uno dei principali testimoni che con le sue memorie contribuì alla compilazione del florilegio di Greccio, messo insieme dai compagni di Francesco, Leone, Rufino e Angelo.

Parole Chiave: Frati Minori; Egidio d'Assisi; Agiografia francescana.

Abstract

Giles of Assisi is the best-documented represent of the first friars, who, already in 1208, put themselves to follow Christ like Francis of Assisi and disposed to live an evangelical life and a religious experience in poverty. The presence of Egidio of Assisi in the first Franciscan hagiographies *legendae*, the three egidiane *legendae* (13th and 14th centuries) and the various collections of *Dicta* that herd their words, makes him the most representative figure of the first minor fraternity. He was also one of the most important witness who, with his memories, contributed to the compilation of the florilegium of Greccio, gathered by Francis companions Leone, Rufino and Angelo.

Keywords: Minor fraternity; Giles of Assisi; Franciscan hagiographies.

* I *Dicta* sono pubblicati in EGIDIO D'ASSISI, *Dicta*, edizione critica a cura di S. Brufani, Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2013 (Edizione nazionale delle Fonti francescane, 1) (trad. in Dolso M.T. [a cura di], *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, Editrici Francescane, Padova 2014, p. 487-515). Per un profilo biografico di Egidio d'Assisi e una presentazione della *Vita Perugina*, della *Vita Leonina* e dei *Dicta*, cfr. l'*Introduzione* a EGIDIO D'ASSISI, *Dicta*, 3-81; per vari aspetti, cfr. *Frate Egidio d'Assisi*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 750° anniversario della morte (1262-2012) (Perugia, 30 giugno 2012), Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2014; cf. anche BRUFANI, *Egidio d'Assisi. Una santità feriale*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione francescana*. Atti del XIX Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1991), Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1992, p. 285-311.

** Docente di Studi Francescani presso l'Università degli Studi di Perugia.

Profilo biografico

La vicenda religiosa di Egidio d'Assisi si inserisce a pieno titolo e con particolare rilievo nel contesto della formazione della prima fraternità intorno a Francesco d'Assisi. Grazie alle *legendae* egidiane del secolo XIII, in particolare alla Vita I o *Vita Leonina* (= *VitaLeo*), attribuita a frate Leone,¹ e alla Vita II o *Vita Perugina* (= *VitaPer*)² e anche all'*Anonimo Perugino* o *De inceptione* (= *AnPer*) è possibile seguire le tappe fondamentali della biografia di Egidio e i caratteri essenziali delle sue scelte religiose.

Come Bernardo di Quintavalle, primo compagno di Francesco, Egidio era originario di Assisi: «Vir erat in civitate Assisii, Aegidius nomine, homo simplex et rectus et timens Dominum» (*VitaPer*, 1). Pochi giorni dopo Bernardo, nella festa di S. Giorgio del 1208, Egidio raggiunse Francesco alla Porziuncola e chiese di essere accolto nella piccola fraternità.

Nella *VitaPer*(§ 3) e nell'*AnPer*(§ 15-16)³ subito dopo è descritto il viaggio di Francesco e di Egidio nella Marca d'Ancona. Nelle due fonti si evidenzia in modo concorde che Francesco «non dum praedicabat populo: tamen, quando per civitates, et castella transiret, confortabat homines ut poenitentiam agerent» (*VitaPer* 3). La loro vita povera suscitò curiosità e ammirazione. Dopo aver percorso quella provincia, Francesco ed Egidio ritornarono alla Porziuncola, che viene descritta secondo stilemi agiografici come modello ideale di luogo minoritico; è un alternarsi di preghiera, lavoro manuale e veglie notturne.

Quando il numero dei frati raggiunse sette-otto unità, con probabilità già nel corso del 1208, gli agiografi ricordano l'esortazione di Francesco sulla vocazione a servizio degli altri («quia non pro nobis tantum, sed et pro multorum utilitate nos et salute vocavit») e la decisione di andare per il mondo a invitare gli uomini alla penitenza (*VitaPer* 4 e *AnPer* 18). Nella *VitaPer* (§ 4) sono descritte le fatiche del viaggio al santuario di S. Giacomo di Compostella: la fame, la diffidenza e il dileggio delle persone verso una realtà nuova («non cognoscebantur adhuc fratres»), il ricorso all'elemosina richiesta *hostiatim* e soprattutto l'impegno nell'esortazione «ut timerent et amarent Creatorem caeli et terrae, faciendo poenitentiam de peccatis suis».

Furono le stesse difficoltà che per quasi un decennio caratterizzarono l'itineranza dei frati, soprattutto nei viaggi transalpini, prima che essi fossero ben

¹ Cf. *Vita beati fratris Egidii*, in *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci. The Writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St. Francis*, edited and translated by R. B. BROOKE, Oxford, 1990 (Oxford Medieval Texts), p. 318-349 (trad. in *Fonti agiografiche*, 475-486); alla tradizionale sigla di Vita I si è preferita la sigla *VitaLeo*.

² Cf. *Historia vitae B. Aegidii*, in *Acta Sanctorum Aprilis*, II, Venetiis, 17382 (Antverpiae, 16751), p. 220-227 (trad. in *Fonti agiografiche* cit., pp. 461-474); alla tradizionale sigla Vita II si è preferita la sigla *VitaPer*; i motivi saranno evidenziati nel prosieguo della trattazione. Si userà anche la sigla *AA.SS.* per *Acta Sanctorum*.

³ Cf. *FontesFr*, p. 1320-1321.

conosciuti come ordine religioso, grazie anche a lettere di presentazione della Sede apostolica.⁴

Con il ritorno alla Porziuncola di Egidio dal lungo pellegrinaggio compostellano termina il sostanziale parallelismo tra la *VitaPer* (1-4) e *AnPer*. Da questo punto la *VitaLeo* e la *VitaPer* saranno le due sole fonti agiografiche a disposizione, seppure sempre da leggere in controluce con le altre fonti francescane nel contesto della storia minoritica.

Nelle fonti francescane Egidio scompare per ritornare con Bernardo accanto a Francesco morente al momento della controversa benedizione al primo compagno. Per i quattro-cinque anni successivi al 1209 le due *legendae* egidiane non danno indicazioni cronologiche precise sullo svolgimento degli eventi. Durante questo periodo Egidio soggiornò a Roma («missus fuit Romam commoraturus») (*VitaPer* 5-6), si recò con un compagno in Oriente in pellegrinaggio in Terra Santa (*VitaLeo* 5, *VitaPer* 7), visitò i santuari di S. Angelo e di S. Nicola in Puglia (*VitaLeo* 4), e in seguito fece parte di un drappello di frati inviati da Francesco a Tunisi affinché qualcuno «praedicaret inter Saracenos et alios infideles» (*VitaPer* 8).

Lavoro, preghiera e annuncio penitenziale e di fede, oltre alle fatiche del viaggio, sono le occupazioni che riempivano le giornate di Egidio e con ogni probabilità dei suoi compagni. Emerge con grande immediatezza e vivacità una quotidianità modellata sulle necessità e sulle occasioni offerte dall'itineranza. I lavori svolti si adattavano alla varietà dei luoghi e dei tempi: la raccolta della legna, delle noci, dell'uva, il trasporto dell'acqua e la realizzazione di oggetti artigianali con giunchi. Da queste descrizioni si ricava una precisa esemplificazione del termine *laboritium*, presente anche nel Testamento di Francesco d'Assisi (*Test* 20): prestazioni d'opera e di servizi e lavori artigianali con occasionalità di luogo e di tempo, caratterizzati da marginalità sociale («Nullum est laborerium quantumlibet vile quod verecundabatur facere, dummodo illud honeste agere posset»: *VitaPer* 5). Il compenso era in natura. L'autore della *VitaLeo* fonda la necessità del lavoro sull'autorità del Salmo 127, della prescrizione della Regola e del Testamento.

Quando il frutto del lavoro non era sufficiente Egidio «petebat eleemosynam ostiatim» (*VitaPer* 7). Questo impegno doveva servire per vivere e poco più e doveva lasciare il tempo alla Messa mattutina e alla preghiera (*VitaPer* 5-6).

Oltre che nel lavoro e nella preghiera Egidio si impegnava nella parola di esortazione, sull'esempio di quanto aveva visto fare da Francesco nella Marca d'Ancona («ut timerent et amarent creatorem celi et terre et facerent penitentiam de peccatis suis»: *VitaLeo* § 4).

Alla fine di questo periodo («sexto anno conuersionis sue»: *VitaLeo* 6), dunque nel 1214, Egidio fu inviato da Francesco in un luogo solitario del suburbio perugino, conosciuto poi con il nome di Favarone, dove rimase per vari anni

⁴ Cf. L. PELLEGRINI, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in M. P. ALBERZONI - A. BARTOLI LANGELI - G. CASAGRANDE et alii, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997, p. 165-201, in part. p. 173-178.

conducendo vita di penitenza insieme ad alcuni compagni (*VitaPer*9). Nella *VitaPer* si ricordano varie attività svolte in quel tempo, ma si ricorda anche la prima esperienza mistica (*consolationem*) di Egidio (*VitaLeo* 6).

La permanenza pluriennale nell'eremo di Favarone, che si protrasse forse fino al 1226, dovette essere intervallata e seguita da viaggi e soggiorni in altri luoghi, come a Spoleto e a Rieti (presso la residenza del cardinale Nicola vescovo di Tuscolo).

Il 1226 fu un anno di svolta, dopo la morte di Francesco (*VitaLeo* 8). Di sicuro Egidio insieme ai primi *fratres* e ai compagni fu accanto a Francesco morente.⁵ Pochi giorni dopo Egidio con un suo compagno raggiunse l'eremo di Cetona, nella diocesi di Chiusi, vicino al *locus* di Cibottola, per trascorrervi la quaresima di s. Martino.

Lì, tre giorni prima di Natale fino alla vigilia dell'Epifania, seppure in modo non continuativo, Egidio ebbe la visione di Dio (*VitaLeo* 8; *VitaPer* 12), che Egidio accolse come «specialem gratiam» (*VitaLeo* 9), che egli da allora conservò nella preghiera e nel ritiro. Anche le giornate di Egidio dovettero mutare: «Ex tunc enim fuit et erat semper in cella solitarius, uigilans, ieiunans, orans et ab omni opere et sermone malo se custodire sollicitus» (*VitaLeo* 10; cfr. *VitaPer* 12). Il moltiplicarsi di rapimenti estatici e di rivelazioni «de secretis celestibus» (*VitaLeo* 11; *VitaPer* 12-13; cfr. anche *ibid.*, 19) si aggiunse alla testimonianza evangelica e all'eloquio sapienziale (*ignitum eloquium*) allora già ampiamente noti (*VitaPer* 11). Egidio divenne oggetto di sinceri interessi religiosi misti a curiosità (*VitaLeo* 11; *VitaPer* 12).

Da questo punto le due *legendae* si sviluppano in modo differente. La seconda parte della *VitaLeo* è un approfondimento dell'esperienza mistica avuta da Egidio a Cetona e sul monte *Pesulanus* attraverso dialoghi con i suoi più intimi compagni (*VitaLeo* 12-14) e a narrare, quando ormai egli era prossimo alla morte, altri episodi di prove diaboliche subite (§15-16) e a ricordare alcuni insegnamenti spirituali (§ 17-18).

Nella *VitaPer*, dopo Cetona, l'agiografo ricorda alcuni incontri di Egidio con papa Gregorio IX a Perugia in città e a Monteripido specifica la *Chronica XXIV generalium*, dove Egidio rimase fino alla morte avvenuta il 22 aprile 1262.

Nel *De signis et miraculis* sono descritti ventidue miracoli. Fu poi sepolto in un sarcofago nella chiesa cittadina di S. Francesco al Prato, in un sarcofago «in quo Iona historia erat sculpta». Solo in tarda età moderna, nel 1777, Pio VI ne confermò il culto.⁶

⁵ Cf. *Compilatio Assisiensis*, § 12 (= *FontesFr*, p. 1486-1490); *Speculum perfectionis*, § 107 (= *FontesFr*, pp. 2024-2027).

⁶ Sul culto, cf. B. COMMODI, *Il sepolcro e il culto del beato Egidio*, in *Frate Egidio d'Assisi*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 750° anniversario della morte (1262-2012) (Perugia, 30 giugno 2012), Spoleto, 2014 (Figure e temi francescani, 1), p. 123-157.

La Fortuna Agiografica Di Egidio

Nelle legendae francescane

Nella *Vita beati Francisci* l'agiografo presenta Egidio con queste parole elogiative: «Hunc vero, post non multum temporis, sequitur frater Aegidius, vir simplex et rectus ac timens Deum, qui longo tempore durans, sancte, iuste ac pie vivendo, perfectae obedientiae, laboris quoque manuum, vitae solitariae, sanctaeque contemplationis nobis exempla relinquit» (1Cel25).⁷ Egidio era dunque un esempio vivente di obbedienza, di lavoro, di vita solitaria e di contemplazione.

Nella *Legenda maior* (III, 4)⁸ Egidio è lodato come «vir utique Deo plenus et celebri memoria dignus» e, ormai morto, lo si appella «sanctus pater». Bonaventura esalta Egidio come modello di virtù, considerandole nel loro insieme («virtutum sublimium exercitatione praeclarus») e sottolinea con una doppia aggettivazione francescano-minoritica la condizione di illetterato, di non-chierico di Egidio che è definito «idiota et simplex»; ciononostante, egli «ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem». Il ministro generale poté vedere di persona i suoi rapimenti mistici, così frequenti che Egidio «ut magis censeretur inter homines vitam angelicam agere quam humanam».

Nell'*AnPer* (§15) e nella *Legenda trium sociorum* (§ 33) la figura di Egidio è descritta con minore enfasi, ma la narrazione è arricchita con l'ampia pagina dedicata al viaggio di Francesco ed Egidio nella Marca d'Ancona e alla prima pratica di esortazione pubblica al popolo.⁹

In queste stesse fonti, in occasione del primo invio dei frati per il mondo, è ricordato il viaggio a Firenze di *duo fratres*, Egidio e Bernardo.¹⁰ La permanenza nella città è descritta con dovizia di particolari tra difficoltà, incomprensioni e primi riscontri positivi alla loro testimonianza religiosa, prima che si separassero ed Egidio proseguisse per S. Giacomo di Compostella.

Le legendae egidiane del sec. XIII¹¹

La Vita Perusina

L'anello di congiunzione tra le *legendae* francescane e quelle egidiane è rappresentato dal *De inceptioe*. Innanzitutto, come si è visto, questa è la fonte che più delle altre ci informa sugli eventi nodali della fraternità nei quali Egidio fu ben

⁷ *FontesFr*, p. 299.

⁸ Cf. *FontesFr*, p. 797.

⁹ *FontesFr*, p. 1320-1321 e p. 1405-1406.

¹⁰ Cf. *De inceptioe vel fundamento Ordinis*, § 20-22 (= *FontesFr*, pp. 1326-1328) e *Legenda trium sociorum*, § 38-39 (= *FontesFr*, pp. 1410-1413).

¹¹ Cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, I, Bruxelles, 1898-1899 (rist. anast. 1949), p. 16-17 e *BHL. Novum supplementum*, ed. H. FROS, Bruxelles, 1986, p. 12-13.

presente: la sua accoglienza da parte di Francesco, il viaggio nella Marca d'Ancona con Francesco e il soggiorno a Firenze con Bernardo. Come è stato evidenziato, il *De inceptione* ha ventiquattro tratti comuni con la *VitaPer* egidiana, concentrati nella prima parte.¹²

Il p. Di Fonzo ha avanzato la convinta opinione che le due opere siano state scritte dal medesimo autore e che questi possa essere identificato con fra Giovanni da Perugia, discepolo e compagno di Egidio. Egli fu tra gli informatori che trasmisero memorie su episodi francescani a Leone, Angelo e Rufino per la compilazione del florilegio di Greccio; nella lettera di trasmissione indirizzata al ministro generale Crescenzo da Iesi fra Giovanni è ricordato come raccoglitore dei ricordi di Egidio e di Bernardo.¹³

Nelle *legendae* egidiane e nelle varie raccolte dei *Dicta* il nome dell'agiografo non è menzionato. Di Fonzo lo definisce «il grande 'silenzioso' e l'innominato».¹⁴

Al di là della identificazione dell'autore del *De inceptione* e della *VitaPer* è certo che le due opere nacquero nello stesso ambiente egidiano. Prima sarebbero state messe per iscritto le memorie francescane, dando risalto al carattere comunitario della storia minoritica e al passaggio dalla fraternità alla *religio*; poi, dopo la morte di Egidio, lo stesso autore o qualcuno del medesimo ambiente, prendendo le mosse dal *De inceptione* avrebbe ripreso e sviluppato le parti comuni e aggiunto quelle proprie egidiane scrivendo la *VitaPer*. In seguito frate Leone, secondo l'attribuzione tradizionale, avrebbe riscritto la narrazione per completarla, per darle un assetto più organico e un'impronta agiografica specifica.

La genealogia delle fonti ora proposta è diversa rispetto alla tradizione degli studi che avevano fissato questa successione: Vita I (*leonina*), Vita II (*perusina*) e Vita III nella *Chronica XXIV generalium*. Per tracciare lo sviluppo agiografico qui si seguirà un altro ordine: *VitaPer*, *VitaLeo* e *VitaChr*, poiché – come si vedrà – esso risulta più persuasivo e lineare.

Si può affermare per certo che il *De inceptione* e la *VitaPer* siano stati scritti nel medesimo ambiente egidiano o utilizzando fonti comuni; con qualche possibilità che fra Giovanni da Perugia o da Deruta sia autore dell'una o dell'altra opera; e, infine, con qualche dubbio che ambedue siano dello stesso autore.

Le fonti della *VitaPer* non sono solo le testimonianze orali dell'ambiente egidiano. Il confronto con il *De inceptione* ha evidenziato nella prima parte della *VitaPer* (§ 1-4) numerosi luoghi paralleli, la cui analisi ha portato ad affermare «che si tratti realmente di estratti in unica direzione [...] è la *Vita* che attinge all'*An. Perugino*».¹⁵

Nella *VitaPer*, in particolare nella prima parte, è manifestata più volte la

¹² Cf. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino* cit., pp. 202-208; Tav. 12 – Paralleli dell'An. Per. con la Vita II Aegidii, *ibid.*, p. 204.

¹³ Per un profilo bio-bibliografico di fra Giovanni, tra certezze e ipotesi, cf. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino* cit., p. 396-409.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 398-401, in part. p. 398.

¹⁵ Cf. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino* cit., p. 206.

consapevolezza, mutuata dal *De inceptione*, che lo stile evangelico vissuto da Francesco e dai suoi primi frati era espressione di un tempo ormai passato nel momento del loro ricordo. Si era compiuto quel passaggio dall'intuizione della vita evangelica della fraternità alla istituzione in *religio* con l'arrivo di nuove schiere di frati chierici e con l'assunzione di una fisionomia più sacerdotale-apostolica.

Le vicende biografiche di Egidio erano comuni alle dinamiche delle origini: aggregazione alla *societas*, itineranza e annuncio penitenziale, preghiera e lavoro, presenza tra i musulmani. Si aggiungevano inoltre le scelte che rispondevano alla personale sensibilità di Egidio, come i pellegrinaggi ai celebri santuari della cristianità. Anche nella descrizione del lungo viaggio in Galizia l'agiografo evidenzia i tratti comuni con gli altri frati: l'abito, la carità «in alios pauperes», le difficoltà e le incomprensioni incontrate, poiché «non enim cognoscebantur adhuc fratres», l'impegno nell'esortazione, l'occasionalità dei luoghi di ospitalità, la mendicizia «ostiatim».

In considerazione di questi elementi si comprende come il tempo del pellegrinaggio non era diverso dalla vita penitenziale di tutti i giorni. Anzi l'espressione «quasi peregrinus per mundum» caratterizza il comune stile penitenziale, più che il tempo del viaggio devozionale, secondo il passo petrino (1Petr 2,11) citato in modo esplicito nella *Regula bullata* e nel Testamento. Queste modalità di vita assumono dunque il valore di esemplificazione agiografica dell'invito della *Regula bullata* (6,2) e del Testamento (24) a vivere come «peregrini et advene».¹⁶

Senza forzature ideologiche o vene polemiche che sarebbero emerse nelle *legendae* successive, la *VitaPer* presenta la cifra costante di una testimonianza evangelica di preghiera, lavoro e annuncio (*VitaPer* 5-11). Queste modalità di vivere il minoritismo trovano riscontro significativo in vari capitoli delle Regole e anche nei ricordi del Testamento di Francesco d'Assisi, oltretutto in episodi delle *legendae* francescane, ma nelle *vitae* egidiane sono espresse con rara efficacia esemplificativa.

Le vicende biografiche di Egidio si inseriscono così nella più generale storia minoritica. Per questo risulta limitativo il giudizio sulle *legendae* egidiane come «lezione di vita individuale».¹⁷ Al contrario, si può affermare che la *VitaPer* per gli eventi descritti sino al 1226 è la più immediata e particolareggiata rappresentazione cronachistico-agiografica della vita di un *frater* della prima fraternità che negli anni '20 subì una progressiva marginalizzazione istituzionale, forse non voluta e neppure cercata dai dirigenti dell'Ordine e dai *fratres* e *socii* di Francesco, ma che era nella realtà delle cose. L'eccezionalità di Egidio si può attribuire – per così dire – al grado eroico con il quale visse quelle esperienze e alla durata nel tempo («longo tempore durans» aveva scritto Tommaso da Celano), non alla singolarità delle sue scelte («Semper quasi excitabatur *ultra* in labore manuum, vel in orationis devotione»: *VitaPer* 6).

¹⁶ FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta* ed. cit., p. 328, 398.

¹⁷ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La «legenda» di frate Egidio* cit., p. 113.

La prolungata «visitationem divinam» a Cetona impresse una svolta alla vita di Egidio, che Giovanni Miccoli ha definito «l'alternativa dell'eremo».¹⁸

Il desiderio di «custodire gratiam a Domino sibi datam» e il fenomeno di rapimenti estatici in occasione di colloqui spirituali («rapiebatur in spiritu») lo avrebbero spinto in seguito nell'eremo di Monteripido presso Perugia a un'esistenza più stanziale e ritirata: «erat semper quasi in cella solitarius, vigilans, orans et jejunans» (*VitaPer* 12).

Si deve constatare che i lunghi anni, decenni, della dimora a Monteripido, non hanno un'eco ulteriore nella *VitaPer*, al di là degli episodi relativi a Gregorio IX. La narrazione quasi si interrompe, non rammentando neppure la morte di Egidio, il *dies natalis*. Inoltre non vi è alcuna notizia di miracoli. La *VitaPer* si conferma una *legenda* incompiuta, poiché non ricorda in alcun modo momenti fondamentali di ogni scritto agiografico in vista di un processo di canonizzazione e di una memoria liturgica.

La *Vita Leonina*

Nella *Cronica* Salimbene de Adam attribuisce a frate Leone la scrittura di una *vita* di Egidio: «Fuit autem frater Egidius, qui Perusii in archa saxea tumulatus est in ecclesia fratrum, quartus frater Ordinis fratrum Minorum, computato beato Francisco; cuius vitam frater Leo, qui fuit unus de tribus specialibus sociis beati Francisci, sufficienter descripsit».¹⁹

Al termine di queste considerazioni svolte sulla scorta dei manoscritti e utilizzando lo stemma dei codici dei *Dicta* (inc. *Gratie Dei et virtutes*) per i numerosi codici comuni ai testi egidiani, non è possibile trarre conclusioni definitive sull'attribuzione per via di tradizione manoscritta.

In conclusione, al momento è più opportuno lasciare aperta la questione, poiché lo studio della tradizione manoscritta dimostra come l'attribuzione a frate Leone sia propria della *Compilatio Avenionensis*, se non addirittura di un suo subarchetipo.

La *VitaPer* rimase ai margini di questo dibattito concentrato sulla *VitaLeo* e sulla *VitaChr*, non da ultimo anche perché scontava il pregiudizio di parte della storiografia francescana che riteneva il perduto manoscritto perugino di S. Francesco al Prato portatore di testi tardi, epitomi di fonti precedenti: questa valutazione era stata applicata in particolare al *De inceptione* dagli eruditi francescani corrispondenti dei padri Bollandisti ed era stata ripresa anche nel dibattito sulla questione

¹⁸ G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia: considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche*, in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991, p. 190-263, in part. p. 209, 239-240.

¹⁹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II: *a.1250-1287*, ed. G. SCALIA, Turnhout, 1999 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXXV A), p. 837.

francescana.²⁰ In ultimo questa opinione era stata riproposta anche da Rosalind Brooke che, dopo avere espresso la convinzione che l'*AnPer* è stato troppo sopravvalutato, poiché non sarebbe altro che un'abbreviazione della *Legenda trium sociorum*, afferma che «in a similar way, the Life of Giles from the same source appears to be an abbreviated version of the Long Life [...]. But it is possible, though unlikely, that it is a draft or source of the Long Life», cioè della *VitaChr.*²¹

Un confronto puntuale tra *VitaPer* e la *VitaLeo* non è stato ancora svolto. Un'analisi sinottica evidenzia la presenza significativa di alcuni lunghi brani comuni, dove le differenze tra i due testi sono minime, piccole varianti, omissioni, aggiunte e inversioni, tali da non mettere in dubbio l'esistenza di un rapporto stretto.

La sezione in comune più ampia è dedicata dalla *VitaPer* (§12) e dalla *VitaLeo* (§ 8-11) agli avvenimenti svoltisi nell'eremo di Cetona. Seppure nella *VitaLeo* la narrazione risulta arricchita di particolari, per la parte comune i due testi procedono in parallelo denunciando la loro dipendenza, come in altri luoghi.

Dal confronto tra le due *vitae* è comunque possibile notare uno sviluppo, non tanto quello consueto dell'ampliamento quantitativo della narrazione tipico del genere agiografico, quanto piuttosto un'evoluzione dell'esempio di santità minoritica rappresentato da Egidio.

Nella *VitaLeo* la biografia di Egidio assume con evidenza l'andamento di un itinerario spirituale, nel quale ogni fase diviene la tappa di un'ascesa verso una perfezione maggiore. Al centro e nel contempo al culmine di questo percorso spirituale sono le ripetute visioni divine nell'eremo di Cetona nell'anno 1226. La centralità di quell'evento e del luogo legato a quelle visioni è evidenziata dall'ampiezza della narrazione; la maggior parte dei paragrafi che seguono sono dedicati a tale tema e alla sua memoria, dopo di che si passa a narrare gli eventi «prope obitum suum». Per ben tre volte sono ricordati il tempo e le circostanze di quelle visioni (*VitaLeo* 8; 9; 13).²²

Anche se procede per tappe biografiche e si svolge in modo parallelo alla *VitaPer*, nella narrazione che precede gli eventi di Cetona l'autore della *VitaLeo* dà un ordine cronologico e tematico più coerente, aggiunge come elemento essenziale di una *legenda* agiografica la memoria della morte e almeno il riferimento, seppure generico, a miracoli *in vita*, sintetizza o amplia alcune parti, seleziona e scarta alcuni episodi o interi periodi della vita ritenuti non essenziali o quantomeno non coerenti con l'immagine di contemplativo che di Egidio si voleva dare. È messa in rilievo la centralità dell'esperienza di Cetona vista come culmine del suo itinerario spirituale, la cui memoria sembra riempire nella narrazione agiografica il vuoto pneumatico della biografia per gli anni successivi.

²⁰ Per una aggiornata sintesi sul dibattito relativo al valore dell'*Anonymus Perusinus*, cf. L. PELLEGRINI, *Introduzione* cit., p. 1299-1305.

²¹ BROOKE, *Introduction*, cit., p. 307-308 nt. 4.

²² Cf. *Vita beati fratris Egidii*, ed. BROOKE, p. 330, 332, 338, 340.

Al termine di questa analisi si può dunque concludere che la *VitaPer* fu fonte della *VitaLeo*; l'autore di questa seppe con competenza rielaborare la narrazione precedente, darle completezza agiografica e proporre un esempio di santità focalizzato sulla esperienza contemplativa, vista come culmine di un itinerario spirituale scandito da tappe successive di sempre maggiore perfezione. La consueta classificazione della *VitaLeo* come Vita I e della *VitaPer* come Vita II dovrà essere dunque abbandonata, se si accoglie la ricostruzione proposta di dipendenza della *VitaLeo* dalla *VitaPer*.

Con l'elaborazione della sua fonte primaria la *VitaLeo* acquistò valore in coerenza agiografica, ma indebolì la testimonianza storica della *VitaPer* che aveva ben rappresentato attraverso la figura di Egidio la vita 'regolare' della prima fraternità.

I *Dicta* di Egidio D'Assisi nella tradizione francescana

I *Dicta* egidiani ebbero una fortuna manoscritta e a stampa senza eguali. Delle tre collezioni che tramandano le parole di Egidio si sono conservati più di una settantina di testimoni completi manoscritti e oltre una ventina di epitomi,²³ senza contare i volgarizzamenti nelle varie lingue romanze e germaniche.

Dei *Dicta* sono conservate tre collezioni e una epitome, ma al centro di queste considerazioni sarà solo la collezione maggiore, la più diffusa, con una sessantina di testimoni completi e una ventina di testimoni parziali, conosciuta con l'inc. *Gratie Dei et virtutes*.

Sarebbero stati i *familiares* di Egidio ad annotare le parole sapienziali e a costituire il primo anello della tradizione; tra questi emerge dall'anonimato quel fra Giovanni, ricordato nella lettera da Greccio come «socium venerabilis patris fratris Egidii qui plura de his habuit ab eodem sancto fratre Egidio, et sanctae memoriae fratre Bernardo primo socio beati Francisci».²⁴

Vediamo ora di comprendere meglio come è possibile interpretare i *Dicta* nel contesto della prima fraternità. Studiando in modo specifico la predicazione francescana, Zelina Zafarana ha insistito in modo convincente sull'identificazione del *facere poenitentiam* e del *praedicare poenitentiam*.²⁵ Tra il 'fare' e il 'predicare' la penitenza si svolge quel passaggio dall'intuizione all'istituzione indagato dal p. Th. Desbonnets;²⁶ il titolo del suo piccolo grande libro è l'adozione di una categoria

²³ Cf. BRUFANI, *Introduzione cit.*, p. 83-99 (*I manoscritti*).

²⁴ *Fontes Franciscani*, cur. E. MENESTÒ – S. BRUFANI e di G. CREMASCOLI – E. PAOLI – L. PELLEGRINI – STANISLAO DA CAMPAGNOLA. Apparati di G. M. BOCCALI, S. Maria degli Angeli- Assisi, 1995, p. 1374.

²⁵ Z. ZAFARANA, *La predicazione francescana*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi, 1981, p. 203-250, in part. p. 206.

²⁶ Cf. TH. DESBONNETS, *Dall'intuizione all'istituzione*, Milano, 1986 (Paris, 1983).

storiografica fondamentale, quella che poi Grado Merlo ha espresso con il termine “metamorfofi”. Sul tema della predicazione le fonti più esplicite per cogliere questa evoluzione sono quelle normative, in particolare le Regole.

Nei cap. XVII (*De predicatoribus*) e XXI (*De laude et exhortatione, quam possunt omnes fratres facere*) della *Regula non bullata* e nel cap. IX della *Regula bullata (De predicatoribus)* si può evidenziare una distinzione tra un gruppo di frati culturalmente qualificati, i *predicatores*, e l'insieme dei fratri, *omnes fratres*, tra *annuntiare* e *predicare*, tra *exhortatio* e *sermo*,²⁷ esito di quella metamorfofi che caratterizzò il passaggio da *fraternitas* a *religio*.

Alle semplici parole di esortazione di Egidio si dovettero aggiungere massime sapienziali e aforismi che i redattori dei *Dicta* si sforzarono di rendere corrispondenti ai temi della predicazione proposti nel capitolo IX della *Regula*. Nella parte esortativa di questo capitolo Francesco interviene in prima persona (« moneo quoque et exhortor ») e precisa quale dovevano essere temi e maniera dei predicatori, « annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis ». ²⁸ Zafarana ha individuato in queste indicazioni un'assimilazione nella normativa minoritica della politica papale di riforma della predicazione al tempo di Onorio III.²⁹

Proprio nel capitolo I dei *Dicta* si tratta, come recita la rubrica, *De virtutibus et gratiis et effectu ipsarum*. Il versetto 1 sviluppa in breve quanto indicato dalla *Regula*: « Gratia Dei et virtutes sunt scala et via ascendendi in celum; vitia vero et peccata sunt via et scala descendendi ad infernum. Vitia et peccata sunt toxica; virtutes et bona opera sunt tiriaca. Gratia attrahit gratiam et vitium trahit ad alium ». ³⁰ La scelta del tema d'apertura del redattore manifesta la convinzione che le parole sapienziali di Egidio potessero essere inquadrare a buon diritto nell'attività di predicazione al popolo di « vitia et virtutes ».

Sempre per rimanere alle corrispondenze con le indicazioni del cap. IX della *Regula bullata* sui predicatori si può riscontrare nelle parole di Egidio una cautela verso la *multiplicatio verborum* parallela alla *multiplicatio fratrum* che preoccupò Tommaso da Celano quando scrisse il *Memoriale in desiderio animae*. I *Dicta* sono un'eseplificazione del *verbum abbreviatum* raccomandato da Francesco nella *Regula* (IX, 4)³¹ e del *verbum simplex* attribuitogli da Tommaso da Celano (1Cel

²⁷ «Nullus frater predicet contra formam et institutionem sancte Ecclesie et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. [...] Omnes tamen fratres operibus predicent»: *RNB*, XVII, 1, 3 (le citazioni degli Scritti sono tratte da FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta*, ed. C. PAOLAZZI, Grottaferrata 2009 (Spicilegium Bonaventurianum, XXVI).

²⁸ « Et hanc vel talem exhortationem et laudem omnes fratres mei, quodcumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei » (*RNB* XXI, 1); « Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in predicatione, quam faciunt, sint examinata et *casta* eorum *eloquia* (cf. Ps 11, 7; 17, 31), ad utilitatem et edificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis, *quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram* (cf. Rom 9, 28)»: *RBIX*, 3-4.

²⁹ ZAFARANA, *La predicazione francescana*, p. 209; la citazione è da R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12.-13. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 284ss.

³⁰ EGIDIO D'ASSISI, *Dicta* ed. cit., p. 271.

³¹ Cf. supra.

23).³²

Nella seconda parte del cap. XVII della *Regula non bullata* sui predicatori si introduce uno di quegli inserti negativi che il p. David Flood ha letto come il frutto dell'esperienza vissuta dai frati.³³ Ad alcuni atteggiamenti esito della sapienza del mondo che andavano evitati, segue una serie di virtù frutto dello Spirito Santo che dovevano caratterizzare il predicatore: la mortificazione della carne, l'umiltà, la pazienza, il timore, la sapienza e l'amore di Dio. In vari capitoli dei *Dicta* il redattore riprende questi temi e ne fa altrettanti capitoli: il cap. III: *De dilectione Dei et proximi*, il cap. IV: *De sancta humilitate*, il cap. V: *De sancto timore Domini*, il cap. VI: *De patientia*, il cap. IX: *De castitate*, il cap. XXII: *De vero Dei timore et amore*.

Ma al di là di richiami tra i temi di questi capitoli-contenitore e il capitolo XVII della *RNB* è possibile notare nel contenuto, con una certa frequenza, assonanze con le *Admonitiones* di Francesco d'Assisi³⁴ e questo è l'elemento più significativo.

Nel cap. III (*De dilectione Dei et proximi*) elemento essenziale dell'amore del prossimo è visto nella compartecipazione al bene e al male degli altri, evitando l'invidia del bene altrui e addolorandosi del male altrui: « Si vis ergo esse particeps de bono omnium, gaudeas de bono omnium. Bonum ergo aliorum facias tuum, si tibi placet; et malum aliorum facias tuam custodiam, si tibi displicet. Hec est via salutis, ut sis letus de bono proximi et dolens de malo suo et credas bonum de aliis et de te malum et dicas bonum de aliis et de te malum et honores alios et de te despicias » (vv. 6-7). Nella *Admonitio* VIII Francesco metteva in guardia contro l'invidia del bene del prossimo, « quia ipsi Altissimo invidet (cfr. Mt 20,15), qui dicit et facit omne bonum ». Nel cap. IV (*De sancta humilitate*) il fedele è invitato a riconoscere in Dio l'origine di ogni bene e ad attribuire a sé quella di ogni male (« Ramum etiam humilitatis reputo reddere aliena et ea que sua sunt sibi appropriare, hoc est omnia bona Deo attribuire cuius sunt et sibi attribuire mala sua »: v. 9). Nell'*Admonitio* XVIII si proclama: « Beatus servus, qui omnia bona reddit Domino Deo [...] ». Nel cap. V (*De sancto timore Domini*) si afferma che « inimicus noster est caro nostra et ipsa cum demonibus semper est adversaria nostra et contraria anime ». Un'assonanza con questa affermazione si riscontra nell'*Admonitio* XII dove, seppure come inciso, si afferma che « caro ... semper est contraria omni bono ». Nel cap. VI (*De patientia*) si invita a sopportare le ingiurie del prossimo e a non scandalizzarsi, ma a compatire il peccato del prossimo (« Non ergo debes scandalizari si aliquis facit tibi iniuriam, sed debes compati peccato eius »: v. 2). È possibile notare un'eco con l'*Admonitio* IX (*De dilectione*): « Ille enim veraciter diligit inimicum suum, qui non dolet de iniuria, quam sibi facit, sed de peccato animae suae uritur propter amorem Dei ».

³² Cf. *Fontes Franciscani* cit., p. 297-298.

³³ Cf. D. FLOOD, *La genesi della Regola*, in D. FLOOD – W. VAN DIJK – TH. MATURA, *La nascita di un carisma. (Una lettura della prima Regola di san Francesco)*, trad. C. G. CREMASCHI – F. OLGIATI, Milano, 1976, pp. 27-94, in part. p. 53-64.

³⁴ Cf. C. PAOLAZZI, *Le Admonitiones di frate Francesco, testo critico*, in *Archivum Franciscanum historicum*, 101 (2009), p. 65-121.

Sempre nello stesso capitolo dei *Dicta* si stigmatizza l'atteggiamento di coloro che si impegnano in ogni tipo di ascesi, ma non tollerano neppure un'offesa dal prossimo («*Quid prodest homini despiciere semetipsum et tribulationes suo corpori facere in ieiuniis, vigiliis, disciplinis et orationibus et non posse unam iniuriam sustinere a proximo [...]*»: v. 12). Dello stesso tenore le considerazioni della *Admonitio XIV* (vv. 2-3): «*Multi sunt, qui orationibus et officiis insistentes multas abstinentias et afflictiones in suis corporibus faciunt, sed de solo verbo, quod videtur esse iniuria suorum corporum, vel de aliqua re que sibi auferretur, scandalizati continuo perturbantur*». Nel cap. IX (*De castitate*) è identificato nella carne non solo il principale ostacolo alla vita spirituale dell'uomo, ma l'insieme degli ostacoli, quasi che il termine fosse usato come un nome collettivo («[...] *quam [carnem] qui vincit, omnes inimicos suos vincit et devenit in omne bonum*»: v. 5). Un analogo concetto ricorre nella *Admonitio X* in riferimento al corpo visto come il nemico per antonomasia della salvezza dell'uomo («*Unde beatus ille servus [Mt 24, 46], qui talem inimicum traditum in sua potestate semper captum tenuerit et sapienter se ab ipso custodierit, quia, dum hoc fecerit, nullus alius inimicus visibilis vel invisibilis ei nocere poterit*»: vv. 3-4).

Il pubblico e le circostanze di proclamazione delle *Admonitiones* di Francesco sono stati individuati nei frati riuniti a capitolo. Nel caso dei *Dicta* è più probabile pensare non solo a un pubblico di religiosi, ma anche di laici devoti, che in qualche modo riproponevano, ampliandola, la comunità doppia, di religiosi e di laici penitenti, presente a Monteripido.

Egidio godette già in vita di fama di contemplativo e Bonaventura la certifica e la diffonde con la *Legenda maior* di Francesco d'Assisi.³⁵ Consapevoli di ciò, i redattori dei *Dicta* organizzarono una serie di capitoli con finalità di edificazione morale e spirituale, offrendo di Egidio l'immagine di un maestro di vita spirituale. Veniva così colto un aspetto che si inseriva bene – sebbene con le caratteristiche di un *frater* laico della prima fraternità minoritica – nell'ambito dell'impegno dell'Ordine per la formazione religiosa di impronta penitenziale verso laici e consacrati.

In questa prospettiva di edificazione spirituale è possibile raggruppare quattro serie di capitoli nei quali sono stati raccolti vari temi utili alla vita spirituale: l'impegno e la lotta contro le tentazioni, la penitenza e la preghiera, la cautela, la perseveranza. Nel cap. VII (*De sancta sollicitudine et vigilantia cordis*) Egidio insiste sulla premura per acquisire le virtù e per conservare la grazia («*Impossibile est virtutes acquiri sine sollicitudine et labore*»: v. 1;

«*Multum deberet homo esse sollicitus ad custodiendam gratiam*»: v. 3). Dall'attrazione delle realtà terrene (*De contemptu mundi*, cap. VIII) e in particolare

³⁵ «[...] *quamquam esset idiota et simplex, ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem. Nam per multa curricula temporum sursum actionibus incessanter intentus, adeo crebris in Deum rapiebatur excessibus, quemadmodum et ego ipse oculata fide conspexi, ut magis censeretur inter homines vitam angelicam agere quam humanam*»: BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO. *Legenda maior sancti Francisci*, III, 4, in *Fontes Franciscani* cit., p. 797.

della carne (*De castitate*, cap. IX), che «delectatur in luto esse», sorgono gli ostacoli alle virtù e alle grazie. Secondo una consolidata tradizione si tratterebbe di una vera guerra che viene esemplificata con esempi e similitudini attinti alla vita militare (*De pugna temptationum et eius utilitate*, cap. 10).

Segue un'altra serie sempre di quattro capitoli che indicano nella penitenza e nella preghiera i mezzi privilegiati per raggiungere lo scopo. Nel cap. XI (*De penitentia*) la vita penitenziale è scandita secondo i tre tempi del sacramento della confessione («Primo debet homo dolere de peccatis suis; postea pure confiteri; deinde facere penitentiam sibi impositam»), come raccomandato anche nella *Admonitio* XXIII. Nella terza redazione un originario unico capitolo sulla preghiera è stato suddiviso in tre capitoli (*De oratione et eius effectu*, cap. XII; *De contemplatione*, cap. XIII; *De vita activa*, cap. XIV), e se ne è ampliato il contenuto, creando in modo un poco artificioso quasi un tripode sul quale poggiare la vita spirituale. Nel cap. XII, in apertura, si proclama che «oratio est initium et complementum omnis boni. Oratio illustrat animam et per eam cognoscitur bonum et malum» (v. 1). Egidio insiste sulla costanza nella preghiera che prima o poi darà i suoi frutti («Labora fideliter et humiliter, quia gratiam quam non dat tibi Deus una vice poterit tibi dare in alia»: v. 17) e per questo giustifica la ricerca di solitudine dei religiosi («Sancti religiosi sunt sicut lupi qui vix exeunt in publicum [...]»: v. 25).

Viene poi un'altra serie di quattro capitoli (capp. XV-XVIII) nei quali sono raccolti consigli vari su temi specifici per condurre a buon fine la scelta di vita intrapresa, dal *De cautela spirituali habenda* (cap. XV) al *De perseverantia* (cap. XVIII), passando per i capp. XVI (*De scientia utili et inutili et de predicatoribus Verbi Dei*) e XVII (*De verbis bonis et non bonis*).

Solo i due capitoli finali comuni alle tre redazioni sono dedicati in modo specifico a temi della vita dei religiosi, il cap. XIX (*De religione et securitate ipsius*) e il cap. XX (*De obedientia et eius utilitate*).

Nel primo di questi capitoli si insiste sulla vita religiosa come via più sicura alla salvezza («Vellem potius habere modicum gratie Dei in religione quam multum in seculo; quia plura pericula et pauciora adiutoria sunt in seculo quam in religione»: v. 1); ma nel contempo si vede nella vita religiosa una scelta alta ed esigente alla quale il religioso doveva ogni giorno tener fede («Multi religionem ingrediuntur et que religioni conveniunt non faciunt»: v. 7); in caso contrario l'appartenenza canonica a quello stato di vita non sarebbe stato garanzia di salvezza di per sé, anzi motivo di condanna («Potius vellem in seculari statu existere et devote ac sollicitè ad religionis ingressum suspirare, quam in religione existere et satur esse»: v. 10).

Il redattore coglie l'occasione in questa parte finale dedicata alla vita dei religiosi per affermare con un esempio incontrovertibile che la santità, anche eccezionale, della vita cristiana non era subordinata all'appartenenza a un ordine religioso («Gloriosa Virgo Mater Dei fuit nata de peccatoribus et peccatricibus nec fuit in aliqua religione et tamen est id quod est»: v. 11).

La lettura dei *Dicta* nel contesto della storia minoritica e in filigrana con le

vicende biografiche di Egidio e della loro riscrittura agiografica permette una loro storicizzazione e in particolare la valorizzazione come tipica *exhortatio* minoritica, tra testimonianza di vita ed esortazione sui vizi e sulle virtù.

L'elemento formale che offre una nota caratterizzante all'insieme dei *Dicta* è il tono sapienziale e il motto proverbiale e arguto, pur essendo passati attraverso molteplici filtri di trasmissione. Al di là degli appesantimenti di redazione e di tradizione, nelle parti che si possono far risalire all'originale, senza alcuna pretesa di avere di fronte gli *ipsissima verba* di Egidio, gli esempi utilizzati, la battuta e la domanda ironica, il motteggiare e il dire per paradossi, il fare il verso (a persone e animali) esprimono il carattere arguto che una vita passata alla sequela del Vangelo sull'esempio e in compagnia di Francesco d'Assisi avevano trasformato in carattere sapienziale.

I *Dicta*, dunque, si inseriscono a pieno titolo nell'impegno di esortazione, di predicazione e di edificazione spirituale che i *fratres* della prima fraternita dovettero svolgere anche nel quadro mutato della istituzionalizzazione della *religio* come si può evincere dalle Regole. Con le *Admonitiones* di Francesco d'Assisi, e forse ancora di più per la diversità del pubblico, i *Dicta* egidiani sono la più ampia testimonianza di quella attività.

Le *legendae* agiografiche egidiane, la Vita Perugina e la Vita Leonina, offrono al lettore le coordinate bio-agiografiche nelle quali interpretare i *Dicta* nel più ampio contesto della storia minoritica. Al di fuori di queste coordinate i *Dicta* egidiani sarebbero come massi erratici di una precedente era geologica, dei quali sarebbe difficile cogliere il senso originario; questi, invece, sono una pietra miliare per la storia della *fraternitas* minoritica, per la sua realtà e per la sua memoria e non espressione di una soluzione personale e individuale come troppo a lungo sono stati valutati la vita e la sapienza di Egidio d'Assisi.

Artigo recebido em 25 de maio de 2016.

Aprovado em 29 de junho de 2016.