

IRMÃO EGIDIO DE ASSIS*

BROTHER GILES OF ASSISI

Stefano Brufani **

Correspondência

Dipartimento di Lettere
Università degli Studi di Perugia
Piazza Morlacchi, 11
Perugia – Itália, 06123.
E-mail: stefano.brufani@unipg.it

Resumo

Egidio de Assis é a figura melhor documentada entre os primeiros frades que, já em 1208, puseram-se a seguir Cristo, a exemplo de Francisco de Assis, para viver uma experiência de vida religiosa evangélico-pauperística. A presença de Egidio de Assis nas primeiras *legendae* hagiográficas franciscana, as três *legendae* egidianas (séculos XIII-XIV) e as várias coleções de *Dicta*¹ que recolhem as suas palavras, fazem de Egidio a figura mais representativa da primeira fraternidade minorita. Ele fora, também, uma das principais testemunhas que, com suas memórias, contribuiu para a compilação do florilégio de Greccio, reunido pelos companheiros de Francisco, Leone, Rufino e Ângelo.

Palavras-chave: Frades Menores; Egidio de Assis; hagiografias franciscanas.

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 hagiographics *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.

* Traduzido do original “Frate Egidio d’Assisi” por Marta Pereira dos Santos Zanini. Mestre em Letras e Linguística (UFG). Professora de Língua Portuguesa, na Rede de Ensino Municipal de Goiânia, e de Língua Italiana (Italianoggi – Curso Livre de Italiano).

** Professor em Studi Francescani da Universidade de Perugia.

¹ Os *Dicta* estão publicados EGIDIO D’ASSISI, *Dicta*, edição crítica organizada por S. Brufani, Fondazione Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, Spoleto 2013 (Edizione nazionale delle Fonti francescane, 1) (traduzido para o inglês Dolso M.T. [Org.], *Fonti agiografiche dell’Ordine francescano*, Editrici Francescane, Padova 2014, p. 487-515). Para um perfil biográfico de Egidio d’Assisi e uma apresentação da *Vita Perugina*, da *Vita Leonina* e dos *Dicta*, cf. *Introduzione a EGIDIO D’ASSISI, Dicta*, 3-81; para vários outros aspectos, cf. 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. também BRUFANI, S. 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.

Perfil Biográfico

O caso religioso de Egidio de Assis² insere-se inteiramente e com especial destaque no contexto da formação da primeira fraternidade em torno de Francisco de Assis. Graças às *legendae* egidianas do século XIII, particularmente à Vida I ou *Vita leonina* (= *VitaLeo*), atribuída a irmão Leone,³ e à Vida II ou *Vita Perugina* (= *VitaPer*)⁴ e também ao *Anonimo Perugino* ou *De inceptione* (= *AnPer*) é possível seguir as etapas fundamentais da biografia de Egidio e as características essenciais de suas escolhas religiosas.

Como Bernardo di Quintavalle, primeiro confrade de Francisco, Egidio era originário de Assis: “*Vir erat in civitate Assisii, Aedigius nomine, homo simplex et rectus et timens Dominum*” (*VitaPer*, 1). Poucos dias depois de Bernardo, na festa de São Jorge de 1208, Egidio se encontrou com Francisco na Porciúncula e pediu para ser acolhido na pequena fraternidade.

Na *VitaPer* (§ 3) e no *AnPer* (§ 15-16),⁵ imediatamente depois é descrita a viagem de Francisco e de Egidio à Marca de Ancona. Nas duas fontes se evidencia, em concordância, que Francisco “*non dum praedicabat populo: tamen, quando per civitates, et castellata transiret, confortabat homines ut paenitentiam agerent*” (*VitaPer* 3). A sua vida pobre suscitou curiosidade e admiração. Depois de ter percorrido aquela província, Francisco e Egidio voltaram para a Porciúncula, que é descrita segundo estilemas hagiográficos, como o modelo ideal de lugar menorítico; é uma sucessão de oração, trabalho manual e vigília noturna.

Quando o número de frades atingiu sete/oito unidades, provavelmente já no ano corrente de 1208, os hagiógrafos lembram a exortação de Francisco sobre a vocação a serviço dos outros (“*quia non pro nobis tantum, sed et pro multorum utilitate nos et salute vocavit*”) e a decisão de sair pelo mundo e convidar os homens à penitência (*VitaPer* 4 e *AnPer* 18). Na *VitaPer* (§ 4) são descritas as dificuldades da viagem ao santuário de Santiago de Compostela: a fome, a desconfiança e a zombaria

² Sobre Egidio como autor, cf. SBARALEA, J. H. *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos [...]*. Romae, 1908 (rist. anast. Bologna, 1978), p. 4; *Egidius de Assisio*, in *Repertorium Fontium Medii Aevi*, IV. Roma, 1976, p. 286-287 e *Aegidius Assisiensis*. In: *C.A.L.M.A. Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, I. Firenze, 2000, p. 50-51. Nos verbetes enciclopédicos, cf. VECCHIO, S. *Egidio di Assisi*. In: *Dizionario biografico degli italiani*, XLII. Roma, 1993, p. 312-316; cf. também MARIANO D'ALATRI, *Egidio d'Assisi*, em *Bibliotheca sanctorum*, IV, Roma, 1964, p. 960-961; CAMBELL, J. *Gilles d'Assise*. In: *Dictionnaire de spiritualité*, VI. Paris, 1967, coll. 379-382.

³ Cf. *Vita beati fratris Egidii*. In: BROOKE, R. B. (Ed.). *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci. The Writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St. Francis*. Oxford, 1990 (Oxford Medieval Texts), p. 318-349 (trad. in: *Fonti agiografiche*, 475-486); ao invés da tradicional sigla de Vita I aqui se preferiu usar a sigla *VitaLeo*.

⁴ Cf. *Historia vitae B. Aegidii*. In: *Acta Sanctorum Aprilis*, III, Venetiis, 17382 (Antverpiae, 16751), p. 220-227 (trad. in *Fonti agiografiche* cit., p. 461-474); ao invés da tradicional sigla Vita II aqui se preferiu a sigla *VitaPer*, os motivos serão evidenciados ao longo da discussão. Também será usada a sigla *AA.SS.* para *Acta Sanctorum*.

⁵ Cf. *FontesFr*, p. 1320-1321.

das pessoas para com a nova realidade (*“non conoscebantur adhuc fratres”*), o recurso à esmola, pedida *hostiatim* e, sobretudo, o empenho na exortação *“ut timerent et amarent Creatorem caeli et terrae, faciendo poenitentiam de peccatis suis”*.

Foram as mesmas dificuldades que, por quase um decênio, caracterizaram a itinerância dos frades, sobretudo nas viagens transalpinas, antes que eles fossem bem conhecidos como ordem religiosa, graças também a cartas de apresentação da Sede apostólica⁶.

Com a volta de Egidio para a Porciúncula, da longa peregrinação compostelana, termina o paralelismo substancial entre a *VitaPer(1-4)* e *AnPer*. A partir deste ponto a *VitaLeo* e a *VitaPer* serão as duas únicas fontes hagiográficas à disposição, se bem que devem sempre ser lidas em contraposição com as outras fontes franciscanas no contexto da história menorítica.

Nas fontes franciscanas, Egidio desaparece para voltar com Bernardo, junto de Francisco moribundo no momento da controvertida bênção ao primeiro companheiro. Nos quatro/cinco anos sucessivos a 1209, as duas *legendae* egidianas não dão indicações cronológicas precisas sobre o desenrolar dos eventos. Durante este período, Egidio ficou em Roma (*“missus fuit Romam commoraturus”*) (*VitaPer 5-6*); foi com um companheiro para o Oriente, em peregrinação à Terra Santa (*VitaLeo 5, VitaPer 7*); visitou os santuários de Santo Ângelo e São Nicola, na Apúlia (*VitaLeo 4*); e em seguida fez parte de um grupo de frades enviados por Francisco a Tunísia, para que alguém *“praedicaret inter Saracenos et alios infideles”* (*VitaPer 8*).

Trabalho, oração e anúncio penitencial e de fé, além de outras dificuldades da viagem, são as ocupações que preenchem os dias de Egidio e muito provavelmente dos seus companheiros. Emerge, com grande exatidão e vivacidade, uma quotidianidade modelada nas necessidades e nas possibilidades oferecidas pela itinerância. Os trabalhos feitos se adaptavam à variedade de lugares e das estações: a coleta de lenha, de nozes, de uva, o transporte de água e a manufatura de objetos artesanais de junco. Dessas descrições, se deduz uma exemplificação precisa do termo *laboritium*, que também está presente no Testamento de Francisco de Assis (*Test 20*): execução de obras e de serviços e trabalhos artesanais, de acordo com a sazonalidade do lugar e da época, caracterizados pela marginalidade social (*“Nullum est laborerium quantumlibet vile quod verecundabatur facere, dummodo illud honeste agere posset”*: *VitaPer 5*). O pagamento era em espécie. O autor da *VitaLeo* funda a necessidade do trabalho na autoridade do Salmo 127, da prescrição da Regra e do Testamento.

Quando o fruto do trabalho não era suficiente, Egidio *“petebat eleemosynam ostiatim”* (*VitaPer 7*). Essa última atividade devia servir para viver e um pouco mais e deixar tempo para a Missa matutina e para a oração (*VitaPer 5-6*).

Além do trabalho e da oração, Egidio se ocupava da palavra de exortação, a exemplo de quanto tinha visto Francisco fazer na Marca d'Ancona (*“ut timerent et*

⁶ Cf. PELLEGRINI, L. *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*. In: ALBERZONI, M. P.; BARTOLI LANGELI, A.; CASAGRANDE, G. et al. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino, 1997, p. 165-201, de modo particular nas p. 173-178.

amarent creatorem celi et terre et facerent penitentiam de peccatis suis”: *VitaLeo* § 4).

Ao final desse período (“*sexto anno conuersionis sue*”: *VitaLeo* 6), então era 1214, Egidio foi enviado por Francisco a um lugar solitário, no subúrbio perugino, conhecido pelo nome de Favarone, onde ficou por vários anos, levando uma vida de penitência junto com alguns companheiros (*VitaPer* 9). Na *VitaPer*, são lembradas várias atividades feitas naquela época, mas também é lembrada a primeira experiência mística (*consolationem*) de Egidio (*VitaLeo* 6).

A permanência plurianual no ermitério de Favarone, que se prolongou até quase o final de 1226, foi intercalada e seguida por viagens e estadias em outros lugares, como em Spoleto e Rieti (na residência do cardeal Nicola, bispo de Tuscolo).

O ano de 1226 foi um ano de virada, depois da morte de Francisco (*VitaLeo* 8). Com certeza Egidio, junto aos primeiros *fratres* e aos companheiros, esteve ao lado de Francisco moribundo⁷. Poucos dias depois, Egidio, com um companheiro, chegou ao ermitério de Cetona, na diocese de Chiusi, próximo ao *locus* de Cibottola, para passar a quaresma de S. Martim.

Ali, de três dias antes do Natal até a vigília da Epifania, mesmo que de modo descontínuo, Egidio teve a visão de Deus (*VitaLeo* 8; *VitaPer* 12), que acolheu como “*specialem gratiam*” (*VitaLeo* 9), que ele, desde então, conservou na oração e no retiro. Até os dias de Egidio tiveram que mudar: “*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; *cf. VitaPer* 12). A multiplicação de arrebatamentos extáticos e de revelações “*de secretis celestibus*” (*VitaLeo* 11; *VitaPer* 12-13; sobre isso conferir também *ibid* 19) se somou ao testemunho evangélico e à eloquência sapiencial (*ignitum eloquium*) então já amplamente conhecidos (*VitaPer* 11). Egidio se tornou objeto de sinceros interesses religiosos misturados à curiosidade (*VitaLeo* 11; *VitaPer* 12).

A partir deste ponto as duas *legendae* se desenrolaram de maneira diferente. A segunda parte da *VitaLeo* é um aprofundamento da experiência mística que Egidio teve em Cetona e no monte Pesulanus, através de diálogos com os seus primeiros companheiros íntimos (*VitaLeo* 12-14) e para narrar, quando ele já estava próximo à morte, outros episódios de provas diabólicas sofridas (§ 15-16) e para lembrar alguns ensinamentos espirituais (§ 17-18).

Na *VitaPer*, depois de Cetona, o hagiógrafo lembra alguns encontros de Egidio com papa Gregório IX na cidade de Perugia e em Monteripido, especifica a *Chronica XXIV generalium*, onde Egidio ficou até sua morte em 22 de abril de 1262.

⁷ Cf. *Compilatio Assisiensis*, § 12 (= *FontesFr*, p. 1486-1490); *Speculum perfectionis*, § 107 (= *FontesFr*, p. 2024-2027).

No *De signis et miraculis* são descritos vinte e dois milagres. Depois, foi sepultado em um sarcófago na igreja cidadina de S. Francesco al Prato, em um sarcófago “*in quo Ionaie historia erat sculpta*”. Somente na Idade Moderna tardia, em 1777, Pio VI confirmou o seu culto⁸.

A fortuna hagiográfica de Egídio

Nas *legendae franciscanas*

Na *Vita beati Francisci*, o hagiógrafo apresenta Egídio com estas elogiosas palavras: “*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*” (1Cel 25)⁹. Egídio era, então, um exemplo vivente de obediência, de trabalho, de vida solitária e de contemplação.

Na *Legenda maior* (III, 4),¹⁰ Egídio é louvado como “*vir utique Deo plenus et celebri memoria dignus*” e, depois de morto, ele é invocado como “*sanctus pater*”. Bonaventura exalta Egídio como modelo de virtude, considerando-as no seu conjunto (“*virtutum sublimium exercitatione praeclarus*”) e destaca com uma dupla adjetivação franciscano-menorítica a condição de iletrado, de não-clérigo de Egídio, que é definido “*idiota et simplex*”; não obstante isso, ele “*ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem*”. O ministro geral pôde ver pessoalmente os seus arrebatamentos místicos, tão frequentes que Egídio “*ut magis censeretur inter homines vitam angelicam agere quam humanam*”.

No *AnPer* (§ 15) e na *Legenda trium sociorum* (§ 3), a figura de Egídio é descrita com uma ênfase menor, mas a narração é enriquecida com a longa página dedicada à viagem de Francisco e Egídio para a Marca d'Ancona e à primeira prática de exortação pública ao povo.¹¹

Nessas mesmas fontes, por ocasião do primeiro envio dos frades pelo mundo, é lembrada a vidagem a Florença de *duo fratres*, Egídio e Bernardo.¹² A permanência na cidade é descrita com riqueza de detalhes entre as dificuldades, incompreensões e primeiras respostas positivas para o seu testemunho religioso, antes que se separassem e Egídio prosseguisse para Santiago de Compostela.

⁸ Sobre o culto, cf. COMMODI, B. Il sepolcro e il culto del beato Egidio, em 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.

⁹ *FontesFr*, p. 299.

¹⁰ Cf. *FontesFr*, p. 797.

¹¹ *FontesFr*, p. 1320-1321 e p. 1405-1406.

¹² Cf. *De inceptione vel fundamento Ordinis*, § 20-22 (= *FontesFr*, pp. 1326-1328) e *Legenda trium sociorum*, § 38-39 (= *FontesFr*, p. 1410-1413).

As legendae egidiane do século XIII¹³

A *Vita Perusina*

O elo entre as *legendae* franciscanas e as egidianas é representado pelo *De inceptione*. Primeiramente, como se viu, essa é a fonte que nos informa, melhor que as outras, sobre os fatos nodais da fraternidade, nos quais Egídio esteve bem presente: a sua acolhida por parte de Francisco, a viagem à Marca d'Ancona, com Francisco e a estadia em Florença, com Bernardo. Como foi destacado, o *De inceptione* tem vinte e quatro traços em comum com a *VitaPer* egidiana, concentrados na primeira parte.¹⁴

O Pd. Di Fonzo tinha opinião convicta que as duas obras tenham sido escritas pelo mesmo autor e que este possa ser identificado como o irmão Giovanni de Perugia, discípulo e companheiro de Egídio. Ele estava entre os informantes que transmitiram memórias sobre episódios franciscanos para Leão, Ângelo e Rufino para a compilação do florilégio de Greccio; na carta de transmissão endereçada ao ministro geral Crescenzo da Iesi, irmão Giovanni é lembrado como quem reúne as lembranças de Egidio e de Bernardo.¹⁵

Nas *legendae* egidianas e nas várias reunidas pelos *Dicta*, o nome do hagiógrafo não é mencionado. Di Fonzo o define “o grande “silencioso” e inominado”.¹⁶

Para além da identificação do autor do *De inceptione* e da *VitaPer*, é certo que as duas obras nasceram no mesmo ambiente egidiano. Primeiro teriam sido colocadas, por escrito, as memórias franciscanas, dando destaque ao caráter comunitário da história menorítica e à passagem da fraternidade à *religio*; em seguida, depois da morte de Egídio, o mesmo autor, ou alguém do mesmo ambiente, seguindo os passos do *De inceptione* teria retomado e desenvolvido as partes comuns e acrescentado as propriamente egidianas, escrevendo a *VitaPer*. Na sequência, frei Leão, segundo a atribuição tradicional, teria reescrito a narração para completá-la, para dar-lhe um aspecto mais orgânico e um traço hagiográfico mais específico.

A genealogia das fontes aqui proposta é diferente em relação à tradição dos estudos que tinham marcado essa sucessão: Vita I (*leonina*), Vita II (*perusina*) e Vita III, na *Chronica XXIV generalium*. Para traçar o desenvolvimento hagiográfico, aqui se seguirá uma outra ordem: *VitaPer*, *VitaLeo* e *VitaChr*, já que – como se verá – ela resulta mais persuasiva e linear.

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

¹⁴ Cf. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino*, citação p. 202-208; Tav. 12 – Paralleli dell'An. Per. con la Vita II Aegidii, *ibid.*, p. 204.

¹⁵ Para um perfil bio-bibliográfico de irmão Giovanni, entre certezas e hipóteses, cfr. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino*, citação, p. 396-409.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 398-401, de modo especial a p. 398.

Pode-se afirmar, com certeza, que *De inceptione* e a *VitaPer* tenham sido escritas no mesmo ambiente egidiano ou utilizando fontes comuns; com possibilidades de que irmão Giovanni, de Perugia ou de Deruta, seja o autor de uma ou da outra obra; e, enfim, com alguma dúvida, que ambas tenham o mesmo autor.

As fontes da *VitaPer* não são os únicos testemunhos orais do ambiente egidiano. O confronto com o *De inceptione* evidenciou na primeira parte da *VitaPer* (§ 1-4) numerosos lugares paralelos, cuja análise levou a afirmar “que se trata realmente de camadas em uma única direção [...] é a Vita que alcança o An.Perugino”.¹⁷

Na *VitaPer*, particularmente na primeira parte, vem manifestada muitas vezes a consciência, partilhada pelo *De inceptione*, que o estilo evangélico vivido por Francisco e pelos seus primeiros irmãos era expressão de um tempo já passado no momento de sua lembrança. Tinha-se cumprida a passagem da intuição da vida evangélica da fraternidade à instituição em *religio*, com a chegada de novos grupos de frades clérigos e assumindo uma fisionomia mais sacerdotal apostólica.

Os fatos biográficos de Egidio eram comuns às dinâmicas das origens: agregação à *societas*, itinerância e anúncio penitencial, oração e trabalho, presença entre os muçulmanos. Além disso, se somavam as escolhas que respondiam à sensibilidade pessoal de Egidio, como as peregrinações aos célebres santuários da cristandade. Também na descrição da longa viagem à Galícia, o hagiógrafo salienta os traços comuns entre alguns frades: o hábito, a caridade “*in alios pauperes*”, as dificuldades e as incompreensões encontradas, vez que “*non enim cognoscebantur adhuc fratres*”, o empenho na exortação, a ocasionalidade dos lugares de hospitalidade, a mendicância “*ostiatim*”.

Em consideração a esses elementos, se compreende como o tempo da peregrinação não era diferente da vita penitencial de todos os dias. Aliás, a expressão “*quasi peregrinus per mundum*” caracteriza o estilo penitencial comum, mais que o tempo da viagem devocional, segundo a passagem (I Pedro 2,11) citada de modo explícito na *Regula bullata* e no Testamento. Essas modalidades de vida assumem, então, o valor de exemplificação hagiográfica do convite à *Regula bullata* (6,2) e do Testamento (24) a viver como “*peregrini et advene*”.¹⁸

Sem imposições ideológicas ou veias polêmicas que teriam emergido nas *legendae* sucessivas, a *VitaPer* apresenta a cifra constante de um testemunho evangélico de oração, trabalho e anúncio (*VitaPer* 5-11). Essa modalidade de viver o menoritismo tem reflexo significativo em vários capítulos das Regras e também nas lembranças do Testamento de Francisco de Assis, além de em episódios das *legendae* franciscanas, mas nas *vitae* egidianas são expressas com rara eficácia exemplificativa.

Os fatos biográficos de Egidio se inserem, assim, na mais geral história menoritica. Por isso parece simplista o juízo sobre as *legendae* egidianas como “lição de

¹⁷ Cfr. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino*, citação, p. 206.

¹⁸ FRANCISCI ASSISIENSIS. *Scripta*, *Op. cit.*, p. 328, 398.

vida individual”.¹⁹ Pelo contrário, pode-se afirmar que a *VitaPer*, pelos eventos descritos até o ano de 1226, é a mais imediata e pormenorizada representação cronístico-hagiográfica da vida de um *frater* da primeira fraternidade que nos anos '20 sofreu uma progressiva marginalização institucional, talvez indesejada e nem mesmo buscada pelos dirigentes da Ordem e pelos *fratres* e *socii* de Francisco, mas que estava na realidade das coisas. A excepcionalidade de Egidio se pode atribuir – por assim dizer – ao grau heroico com o qual viveu as experiências e à duração no tempo (“*longo tempore durans*” escrevera Tommaso da Celano), não à singularidade das suas escolhas (“*Semper quasi excitabatur ultra in labore manuum, vel in orationis devotione*”: *VitaPer* 6).

A longa “*visitationem divinam*”, em Cetona, marcou uma virada na vida de Egidio, que Giovanni Miccoli definiu “a alternativa ao ermitério”.²⁰

O desejo de “*custodire gratiam a Domino sibi datam*” e o fenômeno dos arrebatamentos extáticos por ocasião dos colóquios espirituais (“*rapiebatur in spiritu*”) o teriam levado, em seguida, ao ermitério de Monteripido, próximo à Perugia, a uma existência mais caseira e retirada: “*erat semper quasi in cella solitarius, vigilans, orans et jejunans*” (*VitaPer*12).

Deve-se constatar que os longos anos, decênios, da vida em Monteripido, não tem um eco ulterior na *VitaPer*, além dos episódios relativos a Gregório XI. A narração quase se interrompe, não rememorando nem mesmo a morte de Egidio, o *dies natalis*. Além disso, não há nenhuma notícia de milagres. A *VitaPer* se confirma uma *legenda* incompleta, uma vez que não lembra de nenhum modo momentos fundamentais de cada texto hagiográfico visando um processo de canonização e de uma memória litúrgica.

A *Vita Leonina*

Na *Chronica*, Salimbene de Adam atribui a irmão Leão a escritura de uma *vita* de Egidio: “*Fuit autem frater Egidius, qui Perusii in archa saxea tumultatus 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*”.²¹

Ao término dessas considerações, feitas no guia dos manuscritos e utilizando o brasão dos códigos dos *Dicta* (*inc. Gratie Dei et virtutes*) para os numerosos códigos comuns aos textos egidianos, não é possível tirar conclusões definitivas sobre a atribuição por causa de tradição manuscrita.

¹⁹ STANISLAO DA CAMPAGNOLA. *La « leggenda » di frate Egidio*, *Op. cit.*, p. 113.

²⁰ MICCOLI G. Dall’agiografia alla storia: considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche. In: Idem, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*. Torino, 1991, p. 190-263, de modo especial as p. 209, 239-240.

²¹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II: a. 1250-1287. ed. G. SCALIA, Turnhout, 1999 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXXV A), p. 837.

Concluindo, no momento é mais oportuno deixar aberta tal questão, vez que o estudo da tradição manuscrita demonstra como a atribuição a irmão Leão seja própria da *Compilatio Avenionensis*, senão, até mesmo, de um subarquétipo seu.

A *VitaPer* permaneceu às margens desse debate, concentrado na *VitaLeo* e na *VitaChr*, não como última, mesmo reparava o preconceito de parte da historiografia franciscana, que considerava o perdido manuscrito perugino de S. Francesco al Prato, que trazia textos tardios, sumário de fontes precedentes: esta avaliação tinha sido aplicada de modo especial em *De inceptione* pelos franciscanos eruditos correspondentes dos padres Bollandistas e tinha sido usada também no debate sobre a questão franciscana.²² Por último, esta opinião tinha sido retomada também por Rosalind Brooke que, depois de ter expresso a convicção de que o *AnPer* foi hipervalorizado, já que não seria outra coisa senão uma abreviação da *Legenda trium sociorum*, afirma que “*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*”, isto é da *VitaChr*.²³

Um confronto pontual entre a *VitaPer* e a *VitaLeo* ainda não foi feito. Uma análise sinótica evidencia a presença significativa de alguns longos trechos comuns, em que as diferenças entre os dois textos são mínimas, pequenas variantes, omissões, inserções e inversões, de forma tal que não colocam em dúvida a existência de uma estreita relação entre elas.

A maior seção em comum é dedicada pela *VitaPer* (§12) e pela *VitaLeo* (§ 8-11) aos acontecimentos que se deram no ermitério de Cetona. Ainda que na *VitaLeo* a narração vem enriquecida de particularidades, na parte comum os dois textos procedem paralelamente, denunciando a sua dependência, como em outros locais.

Do confronto entre as duas *vitae* é, de qualquer forma, possível notar um desenvolvimento, não só a costumeira ampliação quantitativa da narração, típica do gênero hagiográfico, como também uma evolução do exemplo de santidade menórica representada por Egidio.

Na *VitaLeo*, a biografia de Egidio assume, com destaque, o percurso de um itinerário espiritual, no qual cada fase se torna etapa de uma ascensão para uma perfeição maior. No centro e ao mesmo tempo no final desse percurso espiritual, estão as repetidas visões divinas no ermitério de Cetona, no ano de 1226. A centralidade daquele evento e do lugar ligado àquelas visões é evidenciada pela amplitude da narração; a maior parte dos parágrafos que seguem são dedicados a tal tema e a sua memória, após, então, passa-se a narrar os eventos “*prope obitum suum*”. Por umas três vezes são lembrados o tempo e as circunstâncias daquelas visões (*VitaLeo* 8;9;13).²⁴

²² Para uma síntese atualizada sobre o debate referente ao valor do *Anonymus Perusinus*, cf. PELLEGRINI, L. *Introduzione*, *Op. cit.*, p. 1299-1305.

²³ BROOKE, R. B. *Introduction*, *Op. cit.*, p. 307-308, n. 4.

²⁴ Cf. *Vita beati fratris Egidii*, *Op. cit.*, ed. BROOKE, p. 330, 332, 338, 340.

Ainda que se proceda por etapas biográficas e se desenrole de maneira paralela à *VitaPer*, na narração que precede os eventos de Cetona o autor da *VitaLeo* dá uma ordem cronológica e temática mais coerente, acrescenta como elemento essencial de uma *legenda* hagiográfica a memória da morte e, pelo menos, a referência, ainda que genérica, a milagres *em vida*, sintetiza ou amplia algumas partes, seleciona e descarta alguns episódios ou períodos inteiros da vida considerados não essenciais ou, pelo menos, não coerentes com a imagem de contemplativo que se queria dar sobre Egidio. É ressaltada a centralidade da experiência de Cetona vista como o ápice do seu itinerário espiritual, cuja memória parece preencher, na narração hagiográfica, o vazio pneumático da biografia dos anos sucessivos.

No final dessa análise, pode-se, então, concluir que a *VitaPer* foi fonte da *VitaLeo*: o autor desta soube reelaborar com competência a narração precedente, dar-lhe completude hagiográfica e propor um exemplo de santidade focalizado na experiência contemplativa, vista como ápice de um itinerário espiritual dividido em etapas sucessivas, sempre de maior perfeição. A habitual classificação da *VitaLeo* como Vita I e da *VitaPer* como Vita II deve ser, pois, abandonada, se se aceita a reconstrução proposta de dependência da *VitaLeo* pela *VitaPer*.

Com a elaboração da sua fonte primária a *VitaLeo* adquiriu um valor em coerência hagiográfica, mas enfraqueceu o testemunho histórico da *VitaPer* que tinha representado muito bem através da figura de Egidio a vita ‘regular’ da primeira fraternidade.

Os *Dicta* de Egidio de Assis na tradição franciscana

Os *Dicta* egidianos tiveram uma fortuna manuscrita e impressas sem igual. Das três coleções que propagaram as palavras de Egidio foram conservados mais de setenta testemunhos completos, manuscritos, e mais de vinte sumários²⁵, sem contar a vulgarização nas várias línguas românticas e germânicas.

Dos *Dicta* conservaram-se três coleções e um sumário, mas no centro dessas considerações estará somente a coleção maior, a mais difundida, com uns sessenta testemunhos completos e uns vinte testemunhos parciais, conhecida como *Gratie Dei et virtutes*.

Teriam sido os *familiares* de Egidio a anotar as palavras de sabedoria e a constituir o primeiro elo na tradição: entre estes emerge do anonimato o de irmão Giovanni, lembrado na carta por Greccio como “*socium venerabilis patris fratris Egidii qui plura de his habuit ab eodem sancto fratre Egidio, et sanctae memoriae fratre Bernardo primo socio beati Francesci*”²⁶.

²⁵ Cf. BRUFANI, S. *Introduzione*, Op. cit., p. 83-99 (*I manoscritti*).

²⁶ MENESTÒ, E. et al. (Org.) *Fontes Franciscani*. S. Maria degli Angeli, Assisi, 1995, p. 1374.

Tentemos agora compreender melhor como é possível interpretar os *Dicta* no contexto da primeira fraternidade. Estudando de modo específico a pregação franciscana, Zelina Zafarana insistiu de modo convincente sobre a identificação do *facere paenitentiam* e do *praedicare poenitentiam*.²⁷ Entre ‘fazer’ e ‘pregar’ a penitência faz aquela passagem da intuição à instituição indagada pelo p. Th. Desbonnets;²⁸ o título do seu pequeno grande livro é a adoção de uma categoria historiográfica fundamental, aquela que posteriormente Grado Merlo expressou com o termo “metamorfose”. Sobre o tema da pregação as fontes mais explícitas para colher essa evolução são as normativas, em especial as Regras.

Nos capítulos XVII (*De predicatoribus*) e XXI (*De laude et exhortatione, quam possunt omnes fratres facere*), da *Regula non bullata* e no capítulo IX da *Regula bullata (De predicatoribus)* pode-se ressaltar uma distinção entre um grupo dos irmãos culturalmente qualificados, os *predicadores*, e o conjunto dos fratri, *omnes fratres*, entre *annuntiare* e *praedicare*, entre *exhortatio* e *sermo*,²⁹ êxito daquela metamorfose que caracterizou a passagem da *fraternitas* a *religio*.

Às simples palavras de exortação de Egidio, deveriam ser acrescentadas máximas de sabedoria e aforismos que os redatores dos *Dicta* se esforçaram para tornar correspondentes aos temas da pregação propostos no capítulo IX da *Regula*. Na parte exortativa deste capítulo, Francisco intervém em primeira pessoa (“*moneo quoque et exhortor*”) e precisa como deviam ser temas e maneiras dos pregadores, “*annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis*”.³⁰ Zafarana identificou, nessas indicações, uma assimilação na normativa menorítica da política papal de reforma da pregação, na época de Onório III³¹.

Justamente no capítulo I dos *Dicta* se trata, como diz a nota, *De virtutibus et gratiis et effectu ipsarum*. O versículo 1 desenvolve brevemente o que é indicado pela *Regula*: “*Gratie 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*”.³²

²⁷ ZAFARANA, Z. La predicazione francescana. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200. Atti dell'VIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 outubro 1980)*. Assisi, 1981, p. 203-250, de modo especial p. 206.

²⁸ Cf. DESBONNETS, TH. *Dall'intuizione all'istituzione*. Milano, 1986 (Paris, 1983).

²⁹ “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 (as citações dos Escritos foram extraídas de PAOLAZZI, C. [Ed.]. FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta*. Grottaferrata 2009 [Spicilegium Bonaventurianum, XXVI]).

³⁰ “Et hanc vel talem exhortationem et laudem omnes fratres mei, quandocumque 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* (cfr. 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* (cfr. Rom 9, 28)”: *RBIX*, 3-4.

³¹ ZAFARANA, Z. *La predicazione francescana*, p. 209; a citação é de ZERFASS, R. *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.

³² EGIDIO D'ASSISI. *Dicta*, *Op. cit.*, p. 271.

A escolha que o redator faz do tema da abertura manifesta a convicção de que as palavras de sabedoria de Egidio pudessem ser enquadradas corretamente na atividade de pregação ao povo de “*vítia et virtutes*”.

Sempre para ficar em correspondência com as indicações do capítulo IX da *Regula bullata* sobre os pregadores pode-se cotejar nas palavras de Egidio uma cautela para com a *multiplicatio verborum* paralela à *multiplicatio fratrum*, que preocupou Tomás de Celano quando escreveu o *Memoriale in desiderio animae*. Os *Dicta* são uma exemplificação do *verbum abbreviatum* recomendado por Francisco na *Regula* (IX, 4)³³ e do *verbum simplex*, que lhe é atribuído por Tomás de Celano (1Cel 23).³⁴

Na segunda parte do capítulo XVII da *Regula non bullata*, é introduzida uma daquelas inserções negativas sobre os pregadores, que o Pd. David Flood leu como o fruto da experiência vivida pelos frades.³⁵ Depois de algumas atitudes, resultado da sabedoria do mundo que deviam ser evitadas, segue uma série de virtudes fruto do Espírito Santo que deviam caracterizar o pregador: a mortificação da carne, a humildade, a paciência, o temor, a sabedoria e o amor de Deus. Em vários capítulos dos *Dicta* o redator retoma esses temas e faz outros tantos capítulos sobre ele: o capítulo III: *De dilectione Dei et proximi*; o capítulo IV: *De sancta humilitate*; o capítulo V: *De sancto timore Domini*; o capítulo VI: *De patientia*; o capítulo IX: *De castitate*; o capítulo XXII: *De vero Dei timore et amore*.

Mas além de chamados entre os temas destes capítulos-contenentes e o capítulo XVII da *RNB* é possível notar no conteúdo, com certa frequência, assonâncias com as *Admonitiones* de Francisco de Assis³⁶ e este é o elemento mais significativo.

No capítulo III (*De dilectione Dei et proximi*) elemento essencial do amor ao próximo é visto no compartilhamento do bem e do mal dos outros, evitando a inveja do bem alheio e sofrendo com o mal alheio: “*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*” (vs. 6-7). Na *Admonitio* VII, Francisco alertava contra a inveja do bem do próximo, “*quia ipsi Altissimo invidet (cfr. Mt 20,15), qui dicit et facit omne bonum*”.

No capítulo IV (*De sancta humilitate*) o fiel é convidado a reconhecer em Deus a origem de todo bem e a atribuir a si aquela de todo o mal (*Ramum etiam humilitatis reputo reddere aliena et ea que sua sunt sibi appropriare, hoc est omnia bona Deo attribuere cuius sunt et sibi attribuere mala sua: v. 9*). Na *Admonitio* XVIII,

³³ Cf. texto anterior.

³⁴ Cf. *Fontes Franciscani, Op. cit.*, p. 297-298.

³⁵ Cf. FLOOD, D. La genesi della Regola. In: FLOOD, D.; VAN DIJK, W.; MATURA, TH. *La nascita di un carisma. (Una lettura della prima Regola di san Francesco)*. Milano, 1976, p. 27-94, de modo especial as p. 53-64.

³⁶ Cf. PAOLAZZI, C. Le *Admonitiones* di frate Francesco, testo critico. *Archivum Franciscanum historicum*, 101, 2009, p. 65-121.

se proclama que: *Beatus servus, qui omnia bona reddit Domino Deo [...]*. No capítulo V (*De sancto timore Domini*) se afirma que “*inimicus noster est caro nostra et ipsa cum demonibus semper est adversaria nostra et contraria anime*”. Uma assonância com essa afirmação se encontra na *Admonitio XII*, em que, embora como impresso, se afirma “*caro..semper est contraria omni bono*”. No capítulo VI (*De patientia*), se convida a suportar as injúrias do próximo e a não se escandalizar, mas ter compaixão com o pecado do próximo (“*Non ergo debes scandalizari si aliquis facit tibi iniuriam, sed debes compati peccato eius*”; v.2). É possível notar um eco com a *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*».

Sempre no mesmo capítulo dos *Dicta*, é estigmatizada a atitude daqueles que se empenham em todo tipo de ascese, mas não toleram nem mesmo uma ofensa do próximo («*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). Do mesmo teor, as considerações da *Admonitio XIV (vs. 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*». No capítulo IX (*De castitate*), é identificado na carne não só o principal obstáculo à vida espiritual do homem, mas o conjunto dos obstáculos, quase como se o termo fosse usado como um nome coletivo («*[...] quam [carnem] qui vincit, omnes inimicos suos vincit et devenit in omne bonum*»: v. 5). Um conceito análogo recorre na *Admonitio X* em referência ao corpo visto como o inimigo, por antonomásia, da salvação do homem («*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).

O público e as circunstâncias da proclamação das *Admonitiones* de Francisco foram identificados nos frades reunidos por capítulo. No caso dos *Dicta*, é mais provável pensar não só em um público de religiosos, mas também de leigos devotos, que de algum modo propunham-na novamente, ampliando-a, a comunidade dupla, de religiosos e de leigos penitentes, presente em Monteripido.

Egidio gozou, ainda em vida, da fama de contemplativo e Bonaventura certifica e difunde tal fama com a *Legenda maior* de Francisco de Assis.³⁷ Conscientes disso, os redatores dos *Dicta* organizaram uma série de capítulos com finalidades de edificação moral e espiritual, oferecendo a imagem de Egidio como a de um mestre de vida espiritual. Assim, era colhido um aspecto que se inseria bem – ainda que as

³⁷ “[...] 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, Op. cit.*, p. 797.

características de um *frater* leigo da primeira fraternidade menorítica – no âmbito do empenho da Ordem para a formação religiosa de cunho penitencial para com leigos e consagrados.

Nessa perspectiva de edificação espiritual é possível reagrupar quatro séries de capítulos, nos quais foram reunidos vários temas úteis à vida espiritual: o empenho e a luta contra as tentações, a penitência e a oração, a cautela, a perseverança. No capítulo VII (*De sancta sollicitudine et vigilantia cordis*), Egidio insiste sobre a urgência para obter as virtudes e para conservar a graça (“*Impossibile est virtutes acquiri sine sollicitudine et labore*”: v.1 “*Multum deberet homo esse sollicitus ad custodiendam gratiam*”: v.3). Da atração das realidades terrenas (*De contemptu mundi, cap. VIII*) e particularmente da carne (*De castitate, cap. IX*), que “*delectatur in luto esse*”, surgem os obstáculos para as virtudes e para as graças. Segundo uma tradição consolidada, se trataria de uma verdadeira guerra que é exemplificada, com exemplos e similitudes atinentes à vida militar (*De pugna temptationum et eius utilitate, cap. X*).

Segue uma outra série sempre de quatro capítulos, que indicam na penitência e na oração os meios privilegiados para alcançar o objetivo. No capítulo XI (*De penitentia*), a vida penitencial é dividida segundo os três tempos do sacramento da confissão («*Primo debet homo dolere de peccatis suis; postea pure confiteri; deinde facere penitentiam sibi impositam*»), como recomendado também na *Amonitio XXIII*. Na terceira redação, um originário único capítulo sobre a oração foi subdividido em três capítulos (*De oratione et eius effectu*, capítulo XII; *De contemplatione*, capítulo XII; *De vita activa*, capítulo XIV), e se ampliou o seu conteúdo, criando de modo meio artificioso, quase um tripé no qual apoiar a vida espiritual. No capítulo XII, na abertura, se proclama que “*oratio est initium et complementum omnis boni. Oratio illustrat animam et per eam cognoscitur bonum et malum*” (v.1). Egidio insiste sobre a constância na oração, que antes ou depois, dará os seus frutos (“*Labora fideliter et humiliter, quia gratiam quam non dat tibi Deus una vice poterit tibi dare in alia*”: v.17) e por isso justifica a busca pela solidão dos religiosos (“*Sancti religiosi sunt sicut lupi qui vix exeunt in publicum [...]*”: v.25).

Depois, vem uma série de quatro capítulos (capítulos XV-XVIII) nos quais são reunidos conselhos vários sobre temas específicos para conduzir para bons resultados a escolha da vida iniciada, desde *De cautela spirituali habenda* (capítulo XV) a *De perseverantia* (capítulo XVII), passando pelos capítulos XVI (*De scientia utili et inutili et de predicaroribus Verbi Dei*) e XVII (*De verbis bonis et non bonis*).

Somente os dois capítulos finais comuns às três redações são dedicados de modo específico a temas da vida dos religiosos: o capítulo XIX (*De religione et securitate ipsius*) e o capítulo XX (*De obedientia et eius utilitate*).

No primeiro desses capítulos, se insiste sobre a vida religiosa como caminho mais seguro para a salvação («*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, mas ao mesmo tempo se vê na vida religiosa uma escolha

alta e exigente, na qual o religioso devia, todo dia, ter fé (« *Multi religionem ingrediuntur et que religioni conveniunt non faciunt* »: v. 7); caso contrário o pertencimento àquele estado de vida não teria sido garantia de salvação por si só, aliás motivo de condenação (« *Potius vellem in seculari statu existere et devote ac sollicite ad religionis ingressum suspirare, quam in religione existere et satur esse* »: v.10).

O redator aproveita a ocasião, nesta parte final, dedicada à vida dos religiosos para afirmar com um exemplo incontestado que a santidade, mesmo excepcional, da vida cristã não estava subordinada ao pertencimento a uma ordem religiosa (« *Gloriosa Virgo Mater Dei fuit nata de peccatoribus et peccatricibus nec fuit in aliqua religione et tamen est id quod est* »: v. 11).

A leitura dos *Dicta*, no contexto da história menorítica e entrelaçada com os fatos biográficos de Egidio e da sua reescrita hagiográfica, permite uma sua historização e, em especial, a valorização como típica *exhortatio* menorítica, entre os testemunhos de vida e exortação sobre os vícios e as virtudes.

O elemento formal que oferece uma conhecida caracterização conjunta dos *Dicta* é o tom de sabedoria e o motivo proverbial e arguto, mesmo tendo passado através de múltiplos filtros de transmissão. Além dos rebuscamentos de redação e de tradição, nas partes que se podem remontar ao original, sem nenhuma pretensão de ter à frente os *ipsissima verba* de Egidio, os exemplos utilizados, a piada e a pergunta irônica, o motivar e o dizer através de paradoxos, o imitar (pessoas e animais) exprimem o caráter arguto que uma vida passada nos moldes do Evangelho, no exemplo e na companhia de Francisco de Assis tinham transformado em caráter sábio.

Os *Dicta*, então, inserem-se inteiramente no empenho de exortação, de pregação e de edificação espiritual que os *fratres* da primeira fraternidade tiveram que fazer, mesmo no quadro transformado da institucionalização da *religio*, como se pode concluir das Regras. Com as *Admonitiones* de Francisco de Assis, e talvez mais ainda com a diversidade do público, os *Dicta* egidianos são o mais amplo testemunho daquela atividade.

As *legendae* hagiográficas egidianas, a *Vita Perugina* e a *Vita Leonina*, oferecem ao leitor as coordenadas bio-hagiográficas nas quais se interpretam os *Dicta* no mais amplo contexto da história menorítica. Fora dessas coordenadas, os *Dicta* egidianos seriam como blocos errantes de uma era geológica precedente, da qual seria difícil colher o sentido originário; estas, ao contrário, são um marco para a história da *fraternitas* menorítica, para a sua concretude e para a sua memória, e não propriamente expressão de uma solução pessoal e individual, como muito, e por muito tempo, foram avaliadas a vida e a sabedoria de Egidio de Assis.

Artigo recebido em 25 de maio de 2016.

Aprovado em 29 de junho de 2016.