

ÎNTRU MEMORIE ȘI VENERARE. IMAGINEA SFINTEI CLARA DE ASSISI ÎN PROCESUL DE CANONIZARE

În anul 1255 a fost canonizată Clara de Assisi, fiind astfel instituit un model în materie de spiritualitate feminină mendicantă – franciscană –, stabilindu-se totodată criteriile fezabile pentru accesarea femeilor la statutul sfințit¹. Clara (1193/4-1253) a fost fiica unui cavaler din Assisi, Offreduccio di Favarone, și a soției sale, Ortolana. La vârsta de 18 ani, ea a devenit una dintre primele discipole ale lui Francisc de Assisi, care abandonase viața seculară din dorința de a se consacra pe deplin lui Dumnezeu². De la sfârșitul secolului al XI-lea, un complex de factori – dintre care amintim dezvoltarea idealurilor de *imitatio Christi* și *vita apostolica*, pe fondul descoperirii umanității lui Hristos, relansarea monahismului de tip eremitic și nu în ultimul rând reforma instituției ecleziastice – a stat la baza unei vigori devoționale fără precedent, climat propice pentru afirmarea unor personalități carismatice. Concomitent, în contextul elanului pauperistic din secolul al XII-lea, caracterizat de critica ierarhiei ecleziastice, respectiv de repudierea bunăstării materiale și promovarea unei vieți simple, orientate în jurul penitenței și predicăției, Sfântul Francisc a transpus devoțiunea față de umanitatea lui Hristos în idealul mendicant al renunțării,

¹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987, p. 13 sqq. Cât privește rolul de pionierat al Sfintei Clara (deși putem suspecta o ușoară supralicitare a poziției sale): Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 127).

² Se cuvine a fi menționat dintru început că viața Sfintei Clara nu constituie obiectul de interes al acestui studiu, decât în măsura în care aceasta este reflectată de procesul de canonizare. Cât privește abordarea biografică, vezi de exemplu: Leone Braccaloni, *Santa Chiara d'Assisi*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1928; Jacqueline Gréal, *Petite vie de sainte Claire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991; Anacleto Iacovelli, *Vita di santa Chiara d'Assisi*, Assisi, Casa Editrice Franciscana, 1975; Rina Maria Pierazzi, *Sainte Claire, vierge d'Assise*, trad. Arnaldo Fortini, Line Malespine, Paris, Éditions Franciscaines, 1952; Pietro Rossi, *Viața sfintei Clara de Assisi*, trad. Teofil Petrișor Roman, Serafica, 2007. De asemenea, istoria, spiritualitatea și moștenirea Sfintei Clara se numără printre interesele de cercetare ale reputei medieviste italiene Chiara Frugoni, *Una solitudine abitata: Chiara d'Assisi*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

al sărăciei absolute³. Subscriind aceluiași ideal, Clara a articulat în jurul său o comunitate religioasă, stabilită la San Damiano, venind astfel în întâmpinarea religiozității feminine aflate în plin avânt în acea perioadă⁴. Nevoită să accepte regula benedictină din pricina precauțiilor luate de Sfântul Scaun față de noile mișcări devoționale, ea a reușit în cele din urmă să îi conserve identitatea mendicantă, garantată de *Privilegiul sărăciei*, conferit de papa Grigore al IX-lea, în 1228⁵.

³ Jacques Le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, trad. Mihai Ungurean, Iași, Polirom, 2000, p. 76. În ceea ce privește evoluțiile în materie de pietate în cadrul cărora se inserează și mișcarea franciscană, a se vedea: Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, trad. Maria Ausserhofer, Lea Nicolet Santini, Bologna, Società editrice il Mulino, 1974, p. 16 sqq.; C. H. Lawrence, *Medieval monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, New York, Longman, 1984, p. 247 sqq. Pentru o descriere sintetică a mișcărilor evanghelice italiene: Marcel Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux*, Paris, Éditions Fernand Nathan, 1970, p. 123. Referitor la accentuarea feței umane a lui Dumnezeu și preeminența celei de-a doua persoane a Treimii: Georges Duby, *Anul 1000*, trad. Maria Ivănescu, Iași, Polirom, 1996, p. 225-235.

⁴ Secolul al XIII-lea a debutat sub semnul unei deosebite înfloriri a pietății feminine, în condițiile multiplicării formelor instituționale pregătite să recepteze experiența religioasă a femeilor în afara cadrelor stricte ale monahismului tradițional. Femeile iau parte în număr mare și în mod activ la noile mișcări religioase, inclusiv la cele eretice; s-au multiplicat totodată stabilimentele feminine regulate în cadrul ordinilor religioase, cele mai multe dintre femeile pioase ajungând în cele din urmă să graviteze în jurul noilor ordine mendicante. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Il francescanesimo femminile dalle origini al Concilio di Trento*, în Aleksander Horowski, *All'ombra della chiara luce*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, p. 13-18.

⁵ În procesul de fondare a unei comunități de femei religioase, Clara a întâmpinat veritabile provocări, întrucât idealul franciscan a fost conceput de Sfântul Francisc ca un program de spiritualitate masculină. Pietro Maranesi, *Chiara e Francesco. Due volti dello stesso sogno*, Assisi, Citadella Editrice, 2015, p. 8. Surorile de la San Damiano au păstrat o fizionomie distinctă în raport cu ordinul masculin; un exemplu elocvent rezidă în claustrarea acestora, în opoziție cu predicția itinerantă, marcă identitară a fraților mendicanti. Aparent, potrivit proiectului său inițial, Clara nu aspira la o astfel de organizare, ce contravine formei de viață inovative propuse de Francisc. Cu toate acestea, însăși condiția femeii în Evul Mediu constituie o premisă suficientă pentru plasarea fiicelor Evei sub o autoritate masculină, într-un cadru bine delimitat. Idem, *La clausura di Chiara d'Assisi. Un valore o una necessità?*, Assisi, Porziuncola, 2012, p. 51 sqq. Clara a cedat în ceea ce privește claustrarea, prescripția fiind un criteriu obligatoriu impus de ordinele monastice și religioase pentru a accepta o branșă feminină. În schimb, idealul sărăciei reprezenta cheia de boltă a noului tip de

Procesul de canonizare inițiat de papa Inocențiu al IV-lea prin bula *Gloriosus Deus* (18 octombrie 1253), urmată de o anchetă desfășurată la Assisi în luna noiembrie a aceluiași an și culminând cu bula de canonizare *Clara claris praeclara*, emisă de papa Alexandru al IV-lea (cândva între lunile august și octombrie 1255), se materializează sub forma a douăzeci de depoziții scrise ale unor persoane – femei și bărbați, religioși și laici – care făcuseră parte din anturajul Clarei⁶. Cu anumite rezerve – asupra cărora vom insista în cele ce urmează –, această sursă ne oferă privilegiul de a explora o fărâma din gândirea și simțirea unor oameni din secolul al XIII-lea, confrunțați cu sacralul, în forma sa personificată, familiară și cotidiană, însă nu mai puțin enigmatic și tulburător, pentru a folosi conceptele prin care l-a caracterizat Rudolf Otto⁷. În aceste condiții, ne punem întrebarea – luând în calcul și considerente de ordin metodologic – dacă putem recupera viața și personalitatea reală a celui considerat sfânt, sau, altfel spus, dacă procesul de canonizare ne oferă informații referitoare la personalitatea istorică a Clarei sau mai curând date despre martori, despre maniera lor de a percepe sanctitatea, influențată și aceasta de contextul în care au oferit depozițiile, respectiv de felul în care autoritățile ecleziastice au gestionat preluarea mărturiilor.

religiozitate căruia comunitatea de la San Damiano i s-a dedicat, pe urmele lui Francisc, așa încât Clara nu era dispusă să-l negocieze, chiar dacă, din perspectiva ierarhiei ecleziastice, izolarea împunea deținerea unor bunuri necesare subzistenței. De altfel, putem remarca o puternică adeziune feminină în interiorul mișcării pauperistice, având ca principală bază de recrutare straturile prospere ale societății. În consecință, nu putem nesocoti anxietatea feminină cauzată de bogăție și statut, din care decurge dorința de a renunța la acestea (Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 135 sqq). În aceste condiții, pe lângă privilegiul acordat de Grigore al IX-lea, Clara a redactat o nouă regulă, în locul celei de inspirație benedictină elaborate de cardinalul Ugolino în 1219, și care nu se adresa în mod particular comunității de la San Damiano, ci viza mișcarea religioasă feminină din nordul Italiei. Aceasta a fost recunoscută de papa Inocențiu al IV-lea cu doar două zile înainte de moartea sfintei; potrivit noii reguli, prescripția sărăciei este unul dintre elementele fundamentale ale vieții surorilor, alături de *formula vitae* pe care Sfântul Francisc a prescris-o comunității la începuturile sale. *Ibidem*, p. 104-105; Romagnoli, *Il francescanesimo femminile*, p. 20 sqq.

⁶ Procesul de canonizare al sfintei Clara nu s-a păstrat în ediție originală latină, ci a supraviețuit într-o ediție redactată în dialectul umbrian vechi, din secolul al XV-lea. Nelo Vian, ed., *Il processo di Santa Chiara d'Assisi*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1962, p. 2.

⁷ Rudolf Otto, *Sacralul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. Ioan Milea, Cluj-Napoca, Dacia, 2002, p. 32-33, 43.

Premise istoriografice privind procesele de canonizare

În cadrul acestei secțiuni vor fi evidențiate câteva dintre direcțiile de cercetare care valorifică procesele de canonizare, scoțându-le în evidență versatilitatea, dată de interferența lor cu multiple domenii de interes, de la istoria spiritualității, la aceea a practicii juridice. André Vauchez își elaborează teza referitoare la fenomenul sanctității în Occidentul medieval târziu pe baza acestor surse⁸. Medievalistul francez le analizează în contextul apariției, a dinamicii și evoluțiilor pe care le ilustrează, precum și a consecințelor pe care noua modalitate de raportare față de sanctitate le generează. Autorul demonstrează că introducerea procedurii juridice de testare a sanctității care permite Romei să-și impună controlul coincide cu promovarea modelului sfântului cunoscut și recunoscut de credincioși, provenit cu deosebire din sânul ordinelor mendicante.

Procesele de canonizare au fost abordate și prin prisma unei perspective constructiviste și anume, în baza convingerii că imaginea sanctității se construiește pe parcursul anchetei, care nu se limitează, așadar, la consemnarea vieții sfântului prezumtiv. Un studiu de pionierat este semnat de sociologul belgian Pierre Delooz, al cărui argument pornește de la premisa că sanctitatea – cea canonizată – este o condiție proclamată de comunitate („saint par les autres”) și validată juridic de Biserică. Delooz face distincția între sfânt ca personaj real și sfântul construit („saint construit”), afirmând că, într-o anumită măsură, toți sfinții venerați sunt sfinți construiți, dincolo de dimensiunea obiectivă a existenței lor, întrucât imaginea le este remodelată prin prisma reprezentărilor mentale colective. În consecință, investigarea sanctității oferă o cale de acces spre viziunea comunității care promovează anumite modele⁹.

⁸ André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (ediția franceză din 1981 având titlul *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*).

⁹ Pierre Delooz, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique*, în *Archives de sociologie des religions*, 7e Année, 13, 1962, 17-43, în special p. 23, 43. Făcând trecerea de la determinările sociale la interesul politic, Michael Goodich atinge într-un articol pe care nu am avut oportunitatea să-l consult (*Politics of Canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant Saints*) tocmai noțiunea de politică papală în materie de canonizare, evidențiind eforturile Bisericii romane de a promova cultele unor sfinți care ilustrează și susțin interesele sale. Thiago de Azevedo Porto, *Canonização e poder no*

În cadrul aceleași grile interpretative putem încadra analiza pe care Didier Lett o aplică procesului de canonizare a Sfântului Nicola de Tolentino¹⁰. Istoricul se concentrează asupra unei problematice sociale, arătând că demersul a fost antrenat de interesele Ordinului eremiților augustinieni, pe de o parte, respectiv ale notabililor guelfi din marca Anconiei. Sfântul provenise din rândul eremiților, care încercau astfel să se legitimeze, în vreme ce potențații guelfi intenționau să își cimenteze bunele relații cu Sfântul Scaun promovând respectivul cult. Nu în ultimul rând, trebuie remarcat faptul că trăsăturile esențiale ale personalității sfântului corespund cu opțiunile Sfântului Scaun de la începutul secolului al XIV-lea: sărăcia moderată, ca o contrapondere la excesele franciscanilor observanți, dar și confruntarea cu diavolul, care a constituit o preocupare centrală a papei Ioan al XXII-lea. Totodată, din punct de vedere metodologic, istoricul atrage atenția asupra faptului că nu trebuie să căutăm în surse adevărul, întrucât acestea nu prezintă decât versiuni și nu realitatea directă și nealterată.

În lucrarea sa, Didier Lett abordează teme de istorie socială, dar și problematica genurilor în istorie; această tematică devine însă centrală în cartea lui Sari Katajala-Peltomaa, *Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth-Century Canonization Processes*, care își bazează argumentația pe două procese de canonizare de la începutul secolului al XIV-lea, al Sfântului Thomas Cantilupe (1307), respectiv al aceluiași Nicola de Tolentino¹¹. Autoarea constată că documentele respective constituie actul de naștere al sfântului, nu atât datorită recunoașterii și oficializării sanctității, ci din perspectiva alcătuirii reprezentării care îl va consacra în panteonul creștin. Analiza evidențiază rolul autorităților ecleziastice, care operează un proces de selecție asupra martorilor, ca și asupra mărturiilor lor, constatând totodată folosirea unor întrebări specifice pentru anumite categorii de martori. Cu toate acestea, protagoniștii istoriei prezentate de

pontificado do Gregório IX: princípios, problemas e reflexões, în *Revista História Helikon*, 2, 2, 2014, p. 75.

¹⁰ Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen âge: Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

¹¹ Sari Katajala-Peltomaa, *Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth-Century Canonization Processes*, Turnhout, Brepols, 2009.

Katajala-Peltomaa sunt martorii – și nu sfinții –, ale căror trăiri și experiențe au șansa de a fi recuperate prin intermediul proceselor.

În altă ordine de idei, procesele de canonizare sunt explorate în cadrul istoriei științei și a medicinei, care investighează alăturarea, uneori conflictuală, dintre religie și știință. Temele de dezbatere circumscrise acestui interes de cercetare sunt variate: de la rolul medicinei și al practicilor medicale (discutat de autori precum David Gentilcore, Joseph Ziegler, Jacalyn Duffin sau Katharine Park) la polemicile asupra miracolelor, în care se identifică germenii unor metode de anchetă științifică (Lorraine Daston, Gianna Pomata, Fernando Vidal)¹². Dincolo de această abordare care ține cont de interesele prezentului, riscând o înstrăinare de semnificația din epocă a proceselor de canonizare, este demnă de a fi menționată perspectiva care corespunde probabil în cea mai mare măsură sensului inițial al proceselor: perspectiva teologică¹³.

O contribuție esențială este oferită de dreptul canonic. În această direcție, cartea lui Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht: Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*¹⁴ – axată în primul rând pe critica diplomatică –, tratează mecanismele legale ale proceselor de canonizare în Evul Mediu târziu, subliniind că acestea se dezvoltă în paralel și în simbioză cu normele și procedurile legale specifice jurisprudenței ecleziastice și cu extinderea jurisdicției tribunalelor ecleziastice. Instituirea proceselor este legată de întărirea autorității pontificale – personalitatea care marchează turnura decisivă fiind Inocențiu al III-lea, „papa jurist” („Juristenpapst”) –, însă Sfântul Scaun nu le transformă în instrumente ale puterii, cel puțin nu în mod conștient.

În mod similar, istoricul dreptului medieval Kenneth Pennington, formulează o serie de avertismente privind pericolul de a trece cu vederea

¹² Laura Ackerman Smoller, *From Authentic Miracles to a Rethoric of Authenticity: Examples from the Canonization and Cult of St. Vincent Ferrer*, în *Church History*, 80, 4, 2011, p. 774.

¹³ Mons. Guido Mazzotta, *La santità e i processi di canonizzazione nella Chiesa* (articol accesat pe site-ul Asociației Iscom, în 2.03.2016), autorul insistând în mod special asupra procedurii actuale de canonizare; Robert Sarno, *Theological Reflection on Canonization*, în William Woestman, ed., *Canonization: Theology, History, Process*, Ottawa, Faculty of Canon Law of St. Paul University, 2002, acesta din urmă oprindu-se și asupra implicațiilor doctrinare ale dobândirii statutului de sfânt.

¹⁴ Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht: Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2004.

fundamentele legale ale proceselor de canonizare. În recenzia deosebit de critică pe care o face volumului conferinței din 2001 de la Budapesta dedicată tematicii în discuție – editat de Gábor Klaniczay¹⁵ –, Pennington insistă asupra faptului că demersul legal era unul cât se poate de temeinic, urmând *ordo iudiciarius* – prin respectarea scrupuloasă a reglementărilor stricte privind orice acțiune juridică. Astfel, juriștii aveau o procedură precisă privind colectarea mărturiilor, în vederea verificării reputației personajului a cărui sancțitate este testată, alegând martorii cei mai demni de încredere¹⁶.

Nu în ultimul rând, se cuvin a fi amintite studiile care au ca bază documentară procesul de canonizare al Sfintei Clara, explorând diverse detalii, de la considerații de ordin diplomatic, la reflectarea spiritualității clariane¹⁷.

Semnificația și interpretarea procesului de canonizare. Câteva considerații metodologice

Procesul de canonizare constituie un act de rememorare, dar și de venerare, înțeleasă ca o modalitate de manifestare a respectului pentru cel care oferă un exemplu transparent de obediență față de comandamentele divine și de gestionare reușită a provocărilor vieții, bucurându-se, în consecință, de dobândirea mântuirii. Pornim, așadar, de la premisa reflectării nu atât a personalității sfântului, în sensul actual al termenului, cât

¹⁵ Gábor Klaniczay, ed., *Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*, Rome, École Française de Rome, 2004.

¹⁶ Kenneth Pennington, recenzie a lucrării mai sus menționate, în *Catholic Historical Review*, 95, 2009, p. 798.

¹⁷ A se vedea mai ales studiile lui Marco Guida, cercetător pasionat al izvoarelor clariane: *Il processo di canonizzazione di santa Chiara: considerazioni in merito al volgarizzamento di suor Battista Alfani da Perugia*, în P. Messa, A. E. Scandella, ed., *Il richiamo delle origini: le clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*, Assisi, Porziuncola, 2009; «*Se non per laude de tanto sancta madre*»: *il Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, în *Frate Francesco* 78, 1, 2012, p. 155-181; «*Se non per laude de tanto sancta madre*»: *i frati minori nel Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, în *Frate Francesco*, 78, 2, 2012, p. 453-477; «*Se non per laude de tanto sancta madre*»: *oltre il Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, în *Frate Francesco*, 79, 1, 2013, p. 187-205; *El Proceso de Canonización de Clara de Asís*, în *Selecciones de Franciscanismo*, 43, 1, 2014, p. 109-150; Pietro Messa, *Francesco e Chiara d'Assisi: quando lo stupore genera vita. Il ruolo di frate Francesco nell'esperienza cristiana di Chiara alla luce del processo di canonizzazione*, în *Forma sororum*, 41, 2004, p. 212-222. Totodată, merită semnalat un studiu pe care nu am avut ocazia să îl consult: Giovanna La Grasta, *La canonizzazione di Chiara*, în *Chiara d'Assisi. Atti del XX convegno internazionale di studi francescani*, Spoleto, 1993, p. 299-334.

a aspectelor vizibile, perceptibile ale vieții sale, într-o manieră subiectivă (ne putem referi mai curând la sensul etimologic al cuvântului, de la latinescul *persona*, care însemna mască, cu alte cuvinte, o simplă interfață...) ¹⁸. Contextul în care mărturiile pe care le vom discuta sunt generate, respectiv motivațiile lor, reclamă o interogare cu privire la gradul lor de veridicitate. Fără îndoială, imaginea sfântului nu se reflectă într-o manieră fotografică în procesul de canonizare, cu toate că – în cazul Clarei, cel puțin – această sursă, prima din punct de vedere cronologic în ordinea producerii de documente biografice, pare a avea un grad de particularitate mult mai pronunțat. În bula de canonizare (1255), respectiv în hagiografia *Legenda sanctae Clarae virginis* (1256), atribuită lui Tommaso da Celano (care scrie și o biografie a Sfântului Francisc, *Vita prima*), se conturează o imagine mai degrabă stereotipă, reflectând un program ideologic, prin urmărirea consecventă a unor virtuți sau a unor motive, cum este cel al luminii ¹⁹.

Acestea fiind spuse, se evidențiază faptul că între persoana obiectivă a sfântului și reflectarea sa în surse se interpun mai multe filtre. În primul rând, constatăm un filtru natural, ce ține de procesul psihic al memorării și reproducerii informației memorate, caracterizate printr-un anumit grad de selectivitate; pe lângă această selectivitate firească și

¹⁸ Sociologul Pierre Delooz formula, în urmă cu mai bine de cinci decenii, ideea potrivit căreia conținutul ideatic al sanctității canonizate este recuperat și poate fi organizat în vederea susținerii unui cult exclusiv prin prisma amintirii celor care – într-un fel sau altul – au intrat în contact cu cel pe care îl investesc cu statutul sfințeniei. Concomitent, amintirea este elaborată și reelaborată în raport cu opinia comună, a judecăților de valoare împărtășite de comunitate (Delooz, *Pour une étude sociologique de la sainteté*, p. 22).

¹⁹ Dintre virtuți, cele mai emblematice par a fi sărăcia și virginitatea, iar în ceea ce privește limbajul figurativ, dominantă este metafora luminii, asupra căreia vom reveni în cele ce urmează. De pildă, bula de canonizare (1, 2) amintește încă de la început virtuțile antemenționate, într-un limbaj metaforic: „A questa Chiara si intitolò in terra il privilegio della più rigida povertà; a lei in cielo è dato in ricompensa un inestimabile profluvio di tesori. [...] Da Chiara spuntò per il mondo un chiaro specchio di esempio; nel gaudio del cielo ella porge il fragrante giglio della verginità, e in terra si sperimenta in modo evidente il soccorso della sua protezione.” *Fonti Clariane*, trad. Chiara Augusta Lainati, p. 86 (accesat pe site-ul Basilicii Sfintei Clara din Assisi, în 1.03.2016). Pe de altă parte, așa cum decretează și *legenda* - „Vita di Santa Chiara vergine” – virginitatea este atributul imediat și definitoriu al sanctității clariane (Giovanni Casoli, ed., *Vita di Chiara d'Assisi, Testamento, Lettere, Benedizione di santa Chiara*, Roma, Città Nuova Editrice, 2005, p. 15). În ceea ce privește virtutea sărăciei, vezi mai jos, nota 84.

involuntară, în condițiile evocării unei amintiri într-un context special creat și cu un scop prestabilit, intervine o selecție voluntară a informației, motivată – în cazul de față – de dorința de a supralicita trăsăturile sanctității. În al doilea rând, trebuie să avem în vedere categoria filtrelor culturale, manifestate prin intermediul procesului de transcriere a mărturiei – făcându-se trecerea de la oralitate la forma scrisă, proces care nuanțează, fără îndoială, descrierile inițiale –, respectiv prin înscrierea mărturiilor într-o formulă standardizată²⁰, aspect asupra căruia vom reveni. Această ultimă operațiune presupune inclusiv un nou proces de selecție, independent de martor și controlat de anchetator, care poate implica tentația schematizării, respectiv pe aceea a sugestionării martorilor.

Pe de altă parte, considerăm că prelucrarea informației primare oferite de martori nu echivalează cu construirea și prezentarea unui adevăr contrafăcut. Într-adevăr, în textele cu caracter hagiografic – iar depozițiile cercetate nu reprezintă o excepție – apar anumite clișee narative și de limbaj, așa-numiți *topoi* hagiografici. Cu toate acestea, ar trebui să vedem în ele mai mult decât simple ficțiuni, acestea oferindu-ne indicii cu privire la predispoziția de a concepe sanctitatea în anumite cadre, pornind de la existența unor modele, care – din punct de vedere retrospectiv – sunt imitate și – din punct de vedere prospectiv – sunt oferite spre imitare. Așadar, în scrierile despre sfinți se împletesc, după formula Gabriellei Zarri, realitatea unei experiențe spirituale și imaginarul religios tributar atât exemplurilor hagiografice preexistente, cât și noului model pe care sfântul în cauză îl întruchipează²¹.

²⁰ În ceea ce privește tesiunea dintre rigiditatea textului scris și realitatea vastă și colorată evocată prin intermediul oralității (Romagnoli, *Agiografi e notai. Due stili a confronto tra vite e processi di canonizzazione*, în Raimondo Michetti, ed., *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, Milano, Giuffrè Editore, 2004, p. 210-211). Autoarea este de părere că documentele notariale – prin surprinderea cu o precizie etnografică a contextului și gesticii care însoțesc mărturia – restituie o dimensiune vie a faptelor. Totuși, în cazul procesului de canonizare al Clarei, nu apar astfel de detalii scenografice, consemnările limitându-se la conținutul informațional. În schimb, putem regăsi numeroase aspecte legate de așa-numita cultură populară. *Ibidem*, p. 212-213.

²¹ Gabriella Zarri, *Le sante vive: Cultura e religiosita femminile nella prima eta moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 87; Stanko Andrić, *The Miracles of Saint John Capistran*, Budapest-New York, CEU Press, 2000, p. 72.

Nu în ultimul rând, după cum am văzut mai sus, istoria jurisprudenței medievale recomandă la rândul său o serie de precauții metodologice, evidențiind caracterul strict reglementat, din punct de vedere legal și procedural, al proceselor. Ținând cont de aceste observații, consider că nu ar trebui totuși să ne raportăm la cadrul juridic în termenii unei presiuni ordonatoare care imobilizează comunicarea dintre martori și anchetatori într-un cadru fix, imuabil; dimpotrivă, așa cum vom vedea că se prezintă lucrurile în procesul supus investigației, acesta relevă un caracter dinamic remarcabil. În consecință, propun analizarea sursei în dimensiunea sa legală – punând-o în legătură cu o serie de proceduri standardizate bine încetățenite –, fără a ne crampona însă de această dimensiune până în punctul în care am nega informațiile obținute de la martori orice grad de spontaneitate sau de particularitate²². Pornim astfel de la premisa că, în interiorul unor limite deja revelate, procesul de canonizare al Sfintei Clara este în măsură să ne vorbească despre idealul de sanctitate al epocii, care se conturează la întâlnirea dintre percepția credincioșilor și așteptările autorităților ecleziastice, despre raportarea la sacru și la epifania sa – personificată de sfinți –, despre prediposiția de a crea și de a venera modele din sânul comunității, ca o garanție psihologică a grijii lui Dumnezeu față de creaturile sale și, totodată, a stabilirii unui precedent în direcția posibilității obținerii mântuirii.

Așadar, scopul curenteii cercetări este acela de a analiza imaginea Sfintei Clara, așa cum se desprinde ea din procesul de canonizare, dintr-o dublă perspectivă: procedurală – privind maniera în care această imagine este profilată – respectiv teoretică, a conținutului mărturiilor – surprinzând care sunt argumentele invocate în favoarea sanctității Clarei, încercând să

²² Pe de o parte, grație structurii proceselor, sunt promovate criteriile omogene de selecție și autentificare, din care rezultă o definiție exactă a așteptărilor privind sanctitatea. Pe de altă parte, acest lucru nu împiedică dezvoltarea unor variații culturale referitoare la perceperea și raportarea la sacru. Romagnoli, *Agiografi e notai*, p. 209. Autoarea conchide că cele trei cazuri pe care le analizează în articolul său – privind procesele de canonizare ale papei Celestin al V-lea (finalizat în 1313), al Clarei de Montefalco (1318-1319, deși canonizarea survine abia în secolul al XIX-lea), respectiv al lui Nicola de Tolentino (1325, canonizat în 1446) –, apropiate în spațiu și timp, relevă modele profund diferite de sanctitate. *Ibidem*, p. 231.

evidențieze, pe cât posibil, atât inițiativa martorilor, cât și contribuția autorităților²³.

În aceste condiții, oportunitatea cercetării de față rezidă în oferirea unei imagini vii și dinamice privitoare la un caz concret de sanctitate. Abordarea monografică are avantajul de a pune în lumină complexitatea și bogăția de detalii care caracterizează viziunea comunității extinse asupra sanctității. Dincolo de o anumită tipologie, procesul Clarei surprinde numeroase nuanțe. André Vauchez constată, pentru Evul Mediu târziu, diseminarea unor modele de sanctitate în detrimentul altora: în secolul al XIII-lea, principalul criteriu asumat de papalitate este zelul pastoral și apostolic, în vreme ce, la nivelul trăirii religioase exacerbate este glorificată suferința voluntară, înțeleasă ca o manieră de identificare cu Hristos cel răstignit; în secolul al XIV-lea, însă, accentul cade asupra promovării valorilor culturale, dar și asupra sanctității mistice²⁴. În cazul fecioarei din Assisi însă – după cum vom vedea în cele ce urmează – martorii sanctității rețin atât fapte, cât și atitudini, atât asceza, cât și inițiativa caritabilă; cu alte cuvinte, dincolo de o schemă sau de un tipic, mărturiile conturează imaginea complexă, multidimensională, a unei persoane în carne și oase, având trăiri și încercări dintre cele mai diverse, o personalitate activă și contemplativă deopotrivă. Mai mult decât atât, cazul particular analizat este deosebit de relevant pentru sanctitatea feminină și, la modul mai general, pentru religiozitatea feminină; acesta atestă nașterea și receptarea unui nou model, acela al „sfintei vii” – după expresia Gabriellei Zarri²⁵ –, a cărei sfințenie este recunoscută de credincioși încă din timpul vieții sale, dezvoltându-se între cele două părți o legătură emoțională puternică, ce se traduce printr-o intercesiune percepută ca fiind mai eficientă.

²³ Numeroasele teme care apar în procesul de canonizare nu vor putea fi investigate amănunțit; vor fi indicate doar câteva repere contextuale pe care le considerăm a fi relevante pentru înțelegerea profilului sanctității clariene, așa cum este el conturat în această sursă.

²⁴ Vauchez, *Sainthood*, p. 388 sqq.

²⁵ Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, *Annali dell' Istituto Storico Italo-germanico in Trento*, 6 (1980); *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile*. Trebuie menționat însă faptul că eșantionul pe care Gabriella Zarri își susține demonstrația provine dintr-o epocă mai târzie și are în vedere femei a căror sfințenie este recunoscută de către comunitatea de credincioși, fără a fi însă canonizată și care îndeplineau roluri sociale și politice remarcabile în societate. Consider însă că și în cazul Clarei se reflectă caracterul afectiv profund al relației dintre sfântă și comunitatea care îi proclamă sanctitatea.

Procesul de canonizare al Clarei de Assisi: contextualizare și considerații generale

Începând cu papa Alexandru III (1159-1181), o întreagă pleiadă de papi-juriști configurează la Roma un prim stat guvernat de legi la toate nivelurile funcționării sale, procesele de canonizare devenind o fațetă a acestei stări de fapt. Apogeul tendințelor centralizatoare este atins în timpul pontificatului lui Grigore IX, când canonizarea devine o procedură legală ce implică, pe de o parte, solicitanții reprezentați de un procurator și, pe de alta, persoana papei, reprezentată de un oficial curial. Totodată, canonizarea papală este înscrisă în legile canonice și devine un monopol, operându-se distincția, la nivelul politicii și discursului oficial al papalității, dintre sfinții canonizați – în rândul noilor sfinți observându-se o evidentă predilecție pentru anumite tipuri – și *beati*, a căror *fama* este recunoscută doar de episcopii locali²⁶.

Solicitat de papa Inocențiu al IV-lea episcopului de Spoleto, Bartolomeo Accorombani – prin intermediul antemenționatei bule *Gloriosus Deus* –, procesul de canonizare al Clarei de Assisi era menit să evidențieze meritele sfintei, aceasta fiind considerată demnă de a fi venerată de Biserica militantă:

„per gratiarum huiusmodi munera, et miraculorum insignia percolenda, in militatis Ecclesia honoretur, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatinus de vita, conversione et conversatione ipsius, ac de predictis miraculis eorumque circumstantiis universis inquiras secundum interrogatorium”²⁷.

Așadar, în bulă, Sfântul Părinte cere în mod explicit investigarea vieții seculare, a convertirii la viața religioasă, a vieții din interiorul mănăstirii și a miracolelor, solicitând totodată restituirea rezultatelor într-o manieră fidelă; se atinge astfel problema esențială a criteriilor sanctității, așa cum sunt ele preliminate de autoritatea pontificală²⁸. Putem anticipa, așadar,

²⁶ Richard Gribble, *Saints in the Christian Tradition: Unraveling the Canonization Process*, în *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6, 2011, p. 11; Vauchez, *Sainthood*, p. 30.

²⁷ Marco Guida, *La lettera Gloriosus Deus: Innocenzo IV per Chiara d'Assisi*, în *Frate Francesco*, 77, 2, 2011, p. 402.

²⁸ Încă din secolul al XII-lea sunt introduse criteriile de verificare a sanctității, cum ar fi darul profetic în preajma morții, puterile taumaturgice ori mirosul plăcut emanat după moarte. La începutul secolului următor, în timpul pontificatului lui Inocențiu al III-lea (1198-1216), problema fundamentală devin dovezile, cuprinse în categoriile virtuții morale, traduse prin opere de pietate, respectiv prin semne, altfel spus, prin miracole, ce reprezentau, până în acel

selecția operată asupra amintirilor martorilor despre sfântă, prin prisma faptului că le sunt solicitate anumite informații.

Procesul de canonizare al Clarei debutează în circumstanțe deosebite, datorită faptului că papa o considera deja în rândul sfinților, fapt dovedit de intenția sa de a nu-i celebra înmormântarea prin slujba obișnuită dedicată morților, ci printr-una specială, rezervată fecioarelor. Cu toate acestea, la insistența cardinalilor, testarea sanctității avea să urmeze procedura obișnuită²⁹. Scrisorii papale îi era atașat un chestionar (*interrogatoria*)³⁰ – standardizat, începând chiar cu pontificatul lui Grigore al IX-lea –, pe care martorii trebuiau să-l parcurgă și care arată în mod precis criteriile prin care Sfântul Scaun definește sanctitatea, dar și precauțiile avute în considerare în momentul confruntării cu credincioșii meniți să o ateste³¹.

În aceste condiții, așa cum surprinde prologul dosarului de canonizare, episcopul de Spoleto se îndreaptă spre Assisi pentru a culege

moment, evidența sanctității în tradiția populară. Din aceeași perioadă se încetățenește convingerea – la nivelul ierarhiei ecleziastice, cel puțin – că sfântul trebuie proclamat de *vox populi*, însă acreditarea i se oferă abia după examinarea Bisericii. Vauchez, *Sainthood*, p. 34-37. Ordinea priorităților în ceea ce privește interogarea martorilor este stabilită, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, de cardinalul Hostiensis, după cum urmează: *fama* (notorietatea, recunoașterea sfântului de către comunitate), *vita* (viața exemplară, care se evidențiază prin fapte și virtuți excepționale), respectiv miracolele. Pennington, recenzie la *Medieval Canonization Processes*, p. 798.

²⁹ Vauchez, *Sainthood*, p. 47 sqq.

³⁰ Nu s-a păstrat scrisoarea papei Inocențiu al IV-lea, însă reproducem indicațiile privind procesul de canonizare al Elisabetei de Thuringia: „Testes legitimi qui super vita, conversatione ac miraculis quondam E. Langravie Thuringie sunt recipiendi, prius ab eis prebito iuramento, diligenter examinentur, et interrogatur de omnibus que dixerint, quomodo sciunt, quo tempore, quo mense, quo die, quibus presentibus, quo loco, ad cuius invocationem, et quibus verbis interpositis, et de nominibus illorum circa quos miracula facta dicuntur, et si eos ante cognoscebant, et quot diebus ante viderunt eos infirmos, et quanto tempore fuerunt infirmi, et de qua civitate sunt oriundi, et interrogentur de omnibus circumstantiis diligenter. Et circa singula capitula fiant ut expedit questiones premissae. Et series testimonii, et verba testium fideliter redigantur in scriptis.” (Guida, *La lettera*, p. 398-399).

³¹ Din vremea lui Grigore al IX-lea, depozitiile sunt orientate spre esențial, înregistrându-se o atitudine circumspectă față de miracole și față de manifestările spontane ale fervorii populare, Roma fiind decisă să nu treacă cu vederea fraudele sau superstițiile. De altfel, în primele trei pătrimi ale secolului al XIII-lea, mai mult de jumătate dintre propunerile pentru canonizare sunt respinse. Vauchez, *Sainthood*, p. 40-42, 50-51.

mărturii despre viața seculară, transferul la viața monahală, conduita și miracolele abatesei³². În cadrul anchetei – care se desfășoară atât la San Damiano, dar și la biserica Sfântul Pavel din Assisi – sunt interogați, în zilele de 24, 28, respectiv 29 noiembrie, 21 de martori³³, dintre care șaisprezece sunt surori care au trăit împreună cu Clara – cea de-a cincisprezecea mărturie fiind una colectivă –, iar cinci sunt laici – patru bărbați și o femeie – care au cunoscut-o înainte să depună votul monahal. Cu toții au jurat să spună adevărul în fața unei audiențe a cărei componență fluctuează de-a lungul celor trei zile: în 24 noiembrie, depozitiile surorilor sunt consemnate în fața episcopului, anturat de Leonardo, arhidiacon de Spoleto, Iacob, protopop de Spoleto, frații Leon, Angelo da Rieti și Marc, respectiv a notarului Martin, pe când Ugolino di Pietro Girardone din Assisi depune mărturie în fața episcopului și a altor laici; în 28 noiembrie, audiența este formată din fratele Marc și celelalte surori; în vreme ce ultima depozitie, consemnată în 29 noiembrie, este depusă înaintea episcopului și arhidiaconului de Spoleto, precum și a lui Iacob, paroh din Trevi³⁴.

³² „Io Bartolomeo, andando personalmente al monastero di San Damiano, raccolti le testimonianze sopra la vita, la mutazione, il portamento e i miracoli della santa memoria di madonna Chiara (*Il processo di Santa Chiara*, p. 3).

³³ Constatăm astfel un număr relativ redus de mărturii, dar și o abordare întrucâtva expeditivă raportat la desfășurările ulterioare, ancheta desfășurându-se de-a lungul câtorva zile – 24-29 noiembrie 1253 –, iar depozitiile fiind concise. În procesul de canonizare al lui Nicola de Tolentino, de pildă, au fost preluate un număr impresionant de 371 de mărturii de la 365 de martori. Lett, *Un procès de canonisation*, p. 3. Pe de altă parte, în cazul Sfintei Ecaterina de Siena – care îmi este familiar ca urmare a cercetării mele de licență: *Hrănirea mistică între patologic și devoțional. Studiu de caz: Sfânta Ecaterina de Siena. Post și subzistență spirituală*, susținută la Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Istorie și Filosofie, Departamentul de Istorie medievală, premodernă și istoria artei, iulie 2015 –, investigațiile se desfășoară pe durata a cinci ani (1411-1416), în mai multe etape. Sunt audiați doar 26 de martori – cunoscuți ai sfintei, dar și beneficiari ai miracolelor sale –, însă unele depozitii sunt deosebit de ample. Tito S. Centi, Angelo Belloni, ed., *Il Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al Processo di canonizzazione di Venezia*, Firenze, Edizioni Nerbini, 2009. Bănuim că acest fapt se explică, dincolo de noutatea procedurii, prin aceea că Sfântul Scaun are tot interesul să recunoască și să promoveze sanctitatea clariană, în vreme ce, pentru ceilalți doi sfinți menționați, a fost necesară o pledoarie cât mai convingătoare tocmai pentru că nu beneficiau de asemenea circumstanțe favorabile.

³⁴ *Il processo di Santa Chiara, passim*.

Considerații asupra alcătuirii procesului de canonizare

În primul rând, îmi propun să analizez structura declarațiilor. O asemenea perspectivă structurală este utilă, deoarece atestă un dialog animat și chiar o anumită doză de spontaneitate a mărturiilor – și, am putea adăuga, chiar a interacțiunii dintre investigatori și martori –, dar mai ales prin aceea că pune în evidență recurențe care traduc o ordine a priorităților, servind astfel drept instrument de lucru pentru investigația calitativă subsecventă. Astfel, constatăm că sunt adresate întrebări care solicită lămuriri suplimentare, mai ales cu referire la sursa informației, acordându-se, așadar, o importanță deosebită circumstanțelor desfășurării miracolelor, întocmai cum o cer directivele papale³⁵. Unele întrebări însă apar pe parcurs – fiind repetate ulterior –, cum este cazul celei referitoare la explicitarea semnificației pe care respectivul martor o acordă sanctității (care apare începând de la mărturia a șaptea)³⁶.

De la o mărturie la alta, ordinea chestiunilor discutate nu este fixă, ținându-se cont de experiența martorului în ceea ce o privește pe sfântă și privilegiind amintirile sale cele mai vii. De pildă, în condițiile în care majoritatea surorilor de la San Damiano discută despre *conversatio*, sora carnală a sfintei, Beatrice – care îi era soră și în cadrul congregației – oferă numeroase detalii despre viața ei seculară (11). Cu alte cuvinte, martorii sunt consultați cu privire la aspectele pe care le cunosc, probându-se astfel cerința unei cât mai atente și fructuoase interacțiuni între anchetatori și audiați. Astfel, laici din Assisi (16-20) vorbesc despre viața seculară și transfer. Inițial însă (în carul primelor patru depoziții) întâlnim tendința de a acoperi toate aspectele evocate de papa Inocențiu al IV-lea. În consecință, putem sugera un anumit grad de flexibilitate în interacțiunea pomenită, forma anchetei părând că se adaptează din mers.

Pe de altă parte, se constată o discriminare între ideile evocate de martori în ceea ce privește maniera de consemnare; unele teme sau episoade sunt doar menționate – fiind făcută o simplă trimitere la o

³⁵ De exemplu, în cea de-a doua mărturie, a Benvenutei da Perugia, această tactică este evidentă: „Interrogata se lei conosceva prima quel frate, e quanti giorni avanti lo aveva veduto”; „Interrogata se ella fu presente quando le fece il segno della croce”; „Interrogata quanto tempo avanti fosse stato”; „Interrogata come sapesse queste cose”. *Ibidem*, p. 18-21.

³⁶ În continuare, între paranteze, vor fi menționate numerele de ordine ale mărturiilor care ilustrează ideea la care facem referire.

mărturie anterioară în care acestea apar³⁷ – în vreme ce altele sunt repetate în detaliu, din rațiuni pedagogice. Este cazul procedurii de vindecare care implică semnul crucii, gest relevant pentru poziția doctrinară a Bisericii romane în secolul al XII-lea, asupra căreia vom reveni. Faptul că, pe parcurs, anumite aspecte sunt reduse la simpla mențiune a unei idei recurente poate fi interpretat și prin prisma reținerii episodului respectiv și sugerarea lui următorilor martori, care pot confirma, fără să ofere multe detalii³⁸.

În aceeași ordine de idei, apreciem că mărturiile anterioare sunt susceptibile să seteze tendințe. Spre exemplu, viziunea copilului Iisus în preajma Sfintei Clara este evocată în mărturia a noua, a surorii Francesca, fiind ulterior reiterată. De altfel, putem vorbi despre o creștere graduală a apetitului pentru miraculos, de-a lungul investigațiilor. Altfel spus, mărturiile surorilor de la San Damiano par să ateste gradual, ca într-un crescendo, episoade miraculoase cu caracter autobiografic, declanșate de proximitatea sfintei (9, 10, 11).

Nu în ultimul rând, merită menționate diferențele de nuanță, presupunând relatarea unor versiuni ușor diferite ale aceluiași episod. Această observație se impune în legătură cu fapte incontestabile, cum este transferul la viața religioasă. Considerăm aceste diferențe drept un tribut plătit limitelor memoriei umane și, în același timp, o dovadă indiscutabilă a consemnării fidele a mărturiilor, așa cum recomandă Sfântul Scaun.

Considerații asupra conținutului

În continuare, ne vom concentra asupra analizei procesului de canonizare al Sfintei Clara din punct de vedere calitativ, acordând pe rând atenție celor patru criterii ale sanctității vizate de papa Inocențiu al IV-lea și investigate de Bartolomeu, episcopul de Spoleto. Surorile de la San

³⁷ De pildă, în cea de-a patra mărturie, a surorii Amata, se consemnează faptul că respectiva prezintă faptele asemenea antevorbitorului ei: „Dell'assedio e liberazione della città d'Assisi, disse quello stesso che aveva detto suor Filippa [în mărturia a treia]. Del miracolo della madre di santa Chiara, e della visione di santa Chiara, e della mamella di san Francesco, e del miracolo della notte della Natività del Signore, di tutte queste disse lo stesso che suor Filippa.” Chiar și așa, un detaliu pe care Amata îl adaugă – viziunea sfintei cu leagănul pruncului Iisus – este consemnat: „Ma aggiunte che ella aveva udito da madonna Chiara che in quella notte della Natività del Signore vide anche il presepio del Signore nostro Gesù Cristo”. *Ibidem*, p. 40.

³⁸ Mărturia evocată mai sus oferă un exemplu și în acest sens: „Interrogata della umiltà della santa, disse quello stesso che aveva detto suor Filippa”. *Ibidem*, p. 39.

Damiano asigură anchetatorii de faptul că abatesa lor era considerată sfântă de toți cei care o cunoșteau (2, 4 etc.), fiind atestată în felul acesta *fama sanctitatis*. O exprimare tranșantă a firii sale excepționale este oferită de sora Amata, care mărturisește că sfânta a fost înzestrată cu toate virtuțile și nu avea niciun defect (4)³⁹. Fecioara din Assisi este asociată cu Fecioara, fiind întrecută în sfințenie doar de către aceasta (11)⁴⁰.

a. *vita*

Pornind de la ideea antemenționată – potrivit căreia abatesa de la San Damiano a fost considerată sfântă încă din timpul vieții –, vom urmări cât de timpuriu debutează această vocație sau, mai precis, cum se raportează martorii la viața seculară a sfintei și dacă identifică în aceasta premisele sanctității. Răspunsul la această ultimă chestiune este, desigur, pozitiv, aceasta fiind însă o opinie comună în relatările despre sfinți⁴¹. Viața seculară este, așadar, un preambul al activității întreprinse în slujba divinității, fiind caracterizată de onestitate, bunătate, umilitate, opere de pietate și dispreț de sine (1, 2). Nobilitatea dobândită prin naștere – la care se referă invariabil martorii laici – era dublată de noblețea sufletului și a conduitei. O trăsătură care anticipează profesiunea sa ulterioară pentru spiritualitatea de tip franciscan – ce transpare în cvasi-unanimitate din mărturii – este aceea că iubea săracii. De pildă, Bona di Guelfuccio afirmă că, de mică, cea care avea să devină discipola Sfântului Francisc își împărțea hrana săracilor (17, 20)⁴².

În două rânduri (17, 18) – ambele mărturii aparținând unor laici – este vehiculată convingerea potrivit căreia Clara a fost sanctificată încă din pântecul mamei sale⁴³. Aceasta pare a fi o imagine necanonică, în condițiile

³⁹ „fosse tanto santa che no fosse veduto in lei difetto alcuno, ma si vedessero accumulate tutte le virtù e le grazie.” *Ibidem*, p. 40.

⁴⁰ „e non credeva che dalla nostra madonna beata Vergine Maria in qua fosse stata mai alcuna donna di maggiore santità di madonna santa Chiara.” *Ibidem*, p. 71.

⁴¹ În cazul Ecaterinei de Siena, de pildă, confesorul și primul său biograf, Raimondo de Capua, apreciază că sfânta se dedică postului, rugăciunii și meditației, primind totodată prima viziune a lui Hristos, încă de la vârsta de șase ani. Blessed Raymond of Capua, *The Life of Saint Catherine of Sienna*, Dublin, James Duffy and Co., s.a., p. 5-7.

⁴² „Poichè lei i cibi che diceva mangiare, li mandava ai poveri, e la testimonia che più volte li portò.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 90, p. 99.

⁴³ În mărturia Bonei di Guelfuccio apare următoarea consemnare: „e per la molta santità della vita che aveva prima e dopo che entrò nella vita religiosa, credeva fermamente che lei fosse stata santificata nel ventre di sua madre.” *Ibidem*, p. 90. Ranieri di Bernardo livrează aceeași

în care sanctitatea este un statut dobândit, prin merite și eforturi, și nu o condiție prestabilită⁴⁴. Cu toate acestea, motivul, preluat de tradiția hagiografică, originează în episodul biblic al întâlnirii dintre Fecioara Maria și Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul, aceasta din urmă recunoscând dumnezeirea pruncului pe care Fecioara îl purta în pântec (Luca 1: 39-56). În altă ordine de idei, imaginea ne relevă admirația profundă, împletită cu uimire, față de o personalitate cu totul ieșită din comun și, în același timp, disponibilitatea anchetatorilor de a consemna acest sentiment ca atare. Pe de altă parte, o ipostază similară a perplexității în fața sacralului personificat se manifestă printr-o altă versiune a predestinării, care implică o profeție: sora Filippa (3) declară că Sfânta Clara însăși le-ar fi spus că mama sa, însărcinată fiind, în timp ce se ruga să scape cu bine de pericolul nașterii, a auzit o voce care a încredințat-o că va aduce pe lume „lumină care va lumina lumea”⁴⁵. Nu putem să nu constatăm apropierea de valențele metaforice – metafora etimologică a luminii – care vor domina discursul hagiografic⁴⁶.

Chiar și în perioada vieții seculare, Clara disprețuia lumescul. Martorii evidențiază faptul că, încă din copilărie, sfânta a dus o viață

imagine sub forma unei comparații, diminuându-se parcă caracterul excentric al afirmației: „e dalla sua prima età incominciò ad attendere alle opere sante, come se fosse stata santificata nel ventre della madre.” *Ibidem*, p. 93.

⁴⁴ Pentru caracterul meritocratic al sanctității: Susan Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England: a Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 235. Autoarea face referire la cazul regilor sfinți anglo-saxoni, stabilind diferența între conceptul de sacralitate – care este moștenită – și cel de sanctitate, respingând teza lui William Chaney care definește sanctitatea dinastică drept o simplă continuare a caracterului supranatural al regilor germanici, inerent funcției.

⁴⁵ „Tu partorirai un lume che grandemente illuminerà il mondo”. *Il processo di Santa Chiara*, p. 32.

⁴⁶ În mod grăitor, bula de canonizare se folosește în mod predilect de metafora luminii, transformând etimologia numelui sfintei într-un reper ontologic și o confirmare a destinului său exemplar, de călăuzitoare a creștinilor: „O Chiara, dotata di tali e tante prerogative di chiarezza! Sei stata, invero, chiara prima della tua conversione, più chiara nel tuo cambiamento di vita, luminosa nella tua vita claustrale, splendente infine di luce vivissima dopo il corso della presente esistenza! Da Chiara spuntò per il mondo un chiaro specchio di esempio; nel gaudio del cielo ella porge il fragrante giglio della verginità, e in terra si sperimenta in modo evidente il soccorso della sua protezione. O meravigliosa e beata chiarezza di Chiara!” Bula (2, 3), în *Fonti Clariane*, trad. Chiara Augusta Lainati, p. 86. Cu privire la metafora etimologică, nota 99.

îngerească; astfel, Beatrice amintește perseverența surorii sale în faptele bune și în condiția virginității (12). Giovanni di Ventura (20) reține caracterul auster al vieții tinerei: ea refuza stilul de viață opulent al familiei, purtând haine aspre, postind și rugându-se în permanență, dedicându-se operelor de pietate; din acest motiv, concetățeanul său, care declară că – în calitate de apropiat al familiei – a avut ocazia să vadă el însuși acest comportament, consideră că sfânta a fost încă de atunci inspirată de Duhul Sfânt⁴⁷. Mai mult decât atât, tânăra a refuzat căsătoria propusă de părinți (18, 19), ținând la virtutea virginității și alegând să ducă o viață spirituală⁴⁸. Un aspect demn de interes – care dovedește reflectarea necenzurată în cadrul procesului a orizontului și valorilor laice – este cel căruia îi dă glas Ranieri di Bernardo, care pune în legătură dorința familiei de a-i găsi un soț cu frumusețea Clarei, trăsătură care nu face decât să completeze portretul unei ființe desăvârșite (18).

b. *conversio*

În ceea ce privește transferul la viața religioasă, toate mărturiile care abordează această problematică converg în direcția evidențierii influenței Sfântului Francisc.⁴⁹ Unele indică și mijloacele prin care s-a exercitat influența; astfel, surorile Filippa și Amata (3, 4) susțin că sfânta a fost influențată de predicile *Sărăcuțului*. Într-o variantă ușor nuanțată, Beatrice (12) sugerează că sfântul, auzind despre buna reputație a tinerei – „fama della sua santità”⁵⁰ – a ținut să o convertească, ținându-i predici cu acest scop. În schimb, Giovanni di Ventura declară că este Clara cea care preia din proprie inițiativă modelul oferit de Francisc, apreciind opțiunea sa pentru sărăcie (20).

⁴⁷ *Il processo di Santa Chiara*, p. 99; cf. și p. 94 (mărturia 18, declarația similară a lui Ranieri di Bernardo).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 96-97 (mărturia 19).

⁴⁹ De altfel, în izvoarele clariene, influența mentorului său apare ca fiind hotărâtoare – chiar dacă reciproca nu se aplică, la o analiză a scrierilor sfântului –, temă preluată și în literatura secundară. Maranesi, *Chiara e Francesco*, p. 6; Jacques Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle legende di Francesco d'Assisi*, Roma, Viella, 1994; Frugoni, *Storia di Chiara e Francesco*, Torino, Einaudi, 2011; Carlo Paolazzi, *Francesco per Chiara*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1993; Jesús Sanz Montes, *Francisco y Clara de Asís. Icona y palabra de amistad*, Madrid, Editorial Franciscana Aránzazu, 1988.

⁵⁰ *Il processo di Santa Chiara*, p. 73.

De asemenea, se întrunește unanimitatea în ceea ce privește pașii concreți care marchează trecerea de la viața seculară la cea religioasă: la vârsta de 18 ani, fecioara își vinde moștenirea și o împarte săracilor, primind apoi tonsura monahală de la Francisc. Acest gest, cu o puternică încărcătură simbolică, este determinant – din perspectiva Beatricei (12) – în înduplecarea părinților de a-i accepta decizia, dovedindu-le că aceasta este definitivă și irevocabilă⁵¹. Dincolo de aceste locuri comune, apar câteva detalii demne de atenție. Astfel, sora Cristiana raportează un miracol; conform mărturiei sale (13), Clara a părăsit casa părintească ieșind printr-o ușă care, în mod normal, ar fi fost imposibil de deschis⁵². Așadar, Hristos însuși, care i-a înlesnit plecarea la mănăstire, a binecuvântat opțiunea sa pentru viața religioasă. Un alt amănunt inedit este vehiculat de Bona di Guelfuccio, care afirmă că, înainte de a intra în mănăstire, tânăra a întreprins un pelerinaj la Santiago, la îndemnul mentorului său (17).

c. *conversatio*

O dată intrată în viața regulată, existența Sfintei Clara se fundamentează pe rugăciune, canalizarea exclusivă a atenției către divin, abstenență și austeritate⁵³. Repetitivitatea acestor motive le conferă o importanță prioritară, ca trăsături definitorii ale sanctității clariene. Ele aduc mărturie în favoarea unei vieți spirituale desăvârșite, în contextul în care femeilor li se atribuie o propensiune intrinsecă înspre lumesc⁵⁴. Postul este pus în legătură cu rugăciunea, reprezentând o modalitate de pregătire, de

⁵¹ „E volendo i suoi parenti tirarla fuori, madonna Chiara prese i lini del'altare e scoperse il suo capo, mostrando che raso, e in maniera alcuna non consentì a loro, nè si lasciò cavare da li, nè ricondurre con loro.” *Ibidem*, p. 74.

⁵² „Chiara uscì della casa secolare del padre in modo meraviglioso. Poichè temendo che la sua via non fosse impedita, non vole uscire per l'uscio consueto, ma andò a un altro uscio della casa, contro il qualle, affinché non si potesse aprire, erano appuntellati certi legni pesanti e una colonna di pietra, che a fatica avrebero potuti essere rimossi da molti uomini. Ma essa sola, con l'aiuto di Gesù Cristo, li rimosse e aperse quel uscio.” *Ibidem*, p. 77.

⁵³ Motiv recurent, acesta este bine evidențiat de sora Filippa: „era assidua nell'orazione e la sua conversazione e il suo parlare era sempre delle cose di Dio, tanto che mai prestava la sua lingua e le sue orecchie alle cose mondane. Castigava il suo corpo con aspre vesti, avendo alcuna volta le vesti fatte du crine o di coda di cavallo; e aveva una tunica e un mantello di mezza lana vile. E il suo letto era di sarmenti delle vigne, e di questi fu contenta per qualche tempo. Anche affliggeva il suo corpo non mangiando alcuna cose tre giorni della settimana, el lunedì, il martedì e il venerdì; e negli altri giorni digiunava a pane e aqua.” *Ibidem*, p. 24.

⁵⁴ Cf. nota 81.

purificare bineplăcută lui Dumnezeu, după cum reiese atât din Scripturi, cât și din literatura patristică⁵⁵. De pildă, sora Francesca relatează că, în contextul asediului orașului – este vorba despre miracolul prin care Assisi este salvat de la asediu, ca urmare a rugăciunilor sfintei, asupra căruia vom reveni – surorile de la San Damiano se rugau cu asiduitate și, concomitent, posteau: unele dintre ele au consumat doar pâine și apă, în vreme ce altele nu au mâncat nimic în acele zile (9)⁵⁶.

Dincolo de acest eveniment, abatesa își surclasa tranșant companioanele în austeritate, întrucât pentru ea postul aspru era un exercițiu cotidian. Sfânta era atât de strictă în ceea ce privește hrana, încât însăși supraviețuirea în condițiile unui asemenea regim draconic le pare surorilor uimitoare⁵⁷. Detaliul potrivit căruia aceasta refuza orice fel de hrană trei zile pe săptămână – lunea, miercurea și vinerea –, hrănindu-se frugal în restul zilelor – post cu pâine și apă (3, 4) – este recurent⁵⁸. În consecință, ea s-a îmbolnăvit grav, motiv pentru care Francisc, împreună cu episcopul de Assisi, au îndemnat-o să mănânce zilnic, prescripție căreia i s-a supus în cele din urmă în virtutea votului de obediență. În subsidiar, remarcăm semnalarea implicării episcopului în viața comunității mendicante, ceea ce se poate traduce ca o dovadă a bunei colaborări dintre tinerele ordine și structurile tradiționale ale Bisericii⁵⁹; în același sens poate fi

⁵⁵ Kent D. Berghius, *Christian Fasting: a Theological Approach*, Biblical Studies Press, 2010, passim.

⁵⁶ *Il processo di Santa Chiara*, p. 59.

⁵⁷ În mărturia Pacifică (1) este consemnată următoarea considerație: „E disse che nei cibi era tanto stretta, che le suore si meravigliavano come il suo corpo vivesse.” *Ibidem*, p. 7. Mai mult decât atât, sora Amata (4) afirmă că sfânta părea să fie hrănită de îngeri. *Ibidem*, p. 36.

⁵⁸ Într-o altă variantă, sora Benvenuta (2) afirmă că, de-a lungul postului Paștelui și a postului Sfântului Martin, Clara nu consuma decât pâine și apă, respectiv puțin vin duminică. *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ Dezvoltarea unor noi forme de pietate începând din secolul al XI-lea implică riscul dispensării de funcția mediatoare a Bisericii. Așa cum afirma Mircea Eliade, traseul caracteristic ereticilor trece „de la pietate la heterodoxie”. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, *De la Mahomed la epoca reformelor*, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1991, p. 203. Ceea ce este specific ordinilor mendicante este atașamentul, proclamat dintru început de fondatorii lor, față de Biserica romană. Sfântul Francisc recunoaște monopolul preoților asupra sacramentului euharistiei și se subordonează ierarhiei ecleziastice, drept pentru care comunitatea articulată în jurul său primește aprobarea papei Inocențiu al III-lea. Le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, p. 24. În altă ordine de idei, Clara însăși demonstrează un respect profund față de autoritățile bisericesti, fiind

interpretată și vizita pe care papa Inocențiu al IV-lea i-a făcut-o abatei muribunde, amintită de sora Filippa (3)⁶⁰.

Austeritatea reprezintă unul dintre aspectele ieșite din comun, ținând de domeniul incredibilului, care pare să producă o impresie puternică asupra surorilor, astfel încât îl amintesc fără excepție. Pe de altă parte, în scrierile Clarei, deși postul cvasi-permanent este prescris, acesta nu deține un loc central, fiind subordonat imperativului moderației⁶¹. Constatăm pe această cale că sfânta nu își promovează stilul de viață – și, în același timp, nu își consemnează experiența –, practicând în schimb disprețul de sine și umilința, atitudine care însoțește îndeaproape personalitățile exemplare ale istoriei creștinismului⁶². Adâncind explicația, subliniem că, potrivit concepției creștine asupra condiției umane, orice reușită este posibilă doar prin asistența grației divine, motiv pentru care capacitatea de a susține un regim de viață atât de sever nu poate fi atinsă doar prin voință și efort personale.

Umlința și obediența – indisolubil legate – sunt virtuți creștine esențiale, care reprezintă fundamentul spiritualității monastice; acestea se regăsesc invariabil în viețile marilor sfinți⁶³, fiind semnalate și de membrele

vizitată frecvent de prelați, potrivit *legendei*. Jacques Dalarun, *Dumnezeu și femeia*, trad. Lucia Postelnicu Pop, București, Artemis, 2009, p. 193.

⁶⁰ „E il signor papa Innocenzo la venne a visitare, mentre era inferma gravemente. Poi ella disse alle suore: «Figliuole mie, rendete lode a Dio perchè il cielo e la terra non basterà a tanto beneficio che ho ricevuto da Dio, di avere oggi ricevuto Lui nel santo Sacramento e anche di avere veduto il suo vicario».”, p. 31.

⁶¹ Scrisoarea a treia către Agnes de Praga, Lainati, trad., *Fonti Clariane*, p. 15; respectiv Regula Sfintei Clara (III), *ibidem*, p. 2.

⁶² De dragul exemplificării, amintim că și Ecaterina de Siena, a cărei supraviețuire fără hrană fizică este evidențiată în literatura hagiografică și în procesul de canonizare, recomanda moderația, evitând să facă referire la propria situație. *Lettere di Caterina da Siena*, ed. P. Misciattelli, Firenze, Marzocco, 1939, în special scrisorile CLXXIV și CCXIII, p. 539, 659.

⁶³ Vezi câteva referințe apropiate cronologic și ca opțiune în materie de spiritualitate de Clara de Assisi: Teresa de Ávila, *Întemeierile*, trad. Christian Tămaș, Iași, Ars Longa, 1998, p. 15. Meister Eckhart, *Cartea consolării divine*, trad. Victoria Comnea, Dan Dumbrăveanu, București, Herald, s.a., p. 13; Jan Ruusbroeck, *Podoaba nunții spirituale sau întâlnirea interioară cu Hristos*, trad. Emil Iorga, București, Humanitas, 1995, p. 21; Hugo de Sancto Victore, *Meditationes spirituales. Meditații spirituale*, trad. Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban, București, Univers Enciclopedic, 2005, p. 90; S. Caterina da Siena, *Il Dialogo*, Giuliana Cavallini, ed., Siena, Cantagalli, 1995, CLIV, p. 166; Bernard Sesé, *Ioan al Crucii*, în

comunității religioase de la San Damiano. Martorele amintesc faptul că sfânta le spăla picioarele, în semn de umilință, dar și pentru a le învăța lecția disprețului de sine (2, 3)⁶⁴. În aceeași ordine de idei, este rememorată compasiunea sfintei față de surori (1, 4), fiind punctată astfel diferența între atitudinea față de sine, una deosebit de aspră, după cum am putut vedea, respectiv înțelegerea cu care le își trata semenele⁶⁵. De altfel, compasiunea și dragostea sfintei nu se răsfrângeau doar asupra companioanelor. Potrivit surorii Angeluccia (14), asemenea Sfântului Francisc, Clara practica o religiozitate panteistă, descoperindu-L pe Dumnezeu peste tot în creație⁶⁶.

Acestor virtuți fundamentale li se alătură motivul atașamentului față de sărăcie. Pentru sfântă, sărăcia și umilința reprezentau coordonatele primordiale ale vieții comunitare⁶⁷. Merită remarcat faptul că investigarea acestor atribute ale sanctității pare a fi prioritară pentru anchetatori; în acest sens, sora Amata (4) este întrebată despre umilința și iubirea față de sărăcie a Clarei⁶⁸. Încă de la sfârșitul secolului al XI-lea, sărăcia devenise deosebit de prețuită în cadrul unei efervescente religioase fără precedent: profesată de eremiți, de noile ordine monastice, de canonicii regulari sau de cruciații de

Paul Aymard, *Viețile Sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii*, trad. Ileana Busuioc et al., București, Humanitas, 1996, p. 356.

⁶⁴ Mărturia surorii Filippa (3): „tanta fu l'umilà della beata madre che disprezzava del tutto se stessa, e metteva avanti le altre suore, facendosi inferiore di tutte, servendo a loro [...] e lavando i piedi anche delle serventi”. *Il processo di Santa Chiara*, p. 25.

⁶⁵ Sora Benvenuta declară următoarele: „quantunque ella usasse così aspri cilici e vesti per se stessa, era però molto misericordiosa alle suore che non potevano patire quelle asprezze.” *Ibidem*, p. 15.

⁶⁶ „quando la santissima madre mandava le suori serventi fuori del monastero le esortava che, quando vedessero gli arbeli belli, fioriti e frondosi, lodassero Iddio; e similmente, quando vedessero gli uomini e le altre creature, sempre di tutte e in tutte le cose lodassero Iddio.” *Ibidem*, p. 84. De asemenea, sfintei i se atribuie capacitatea de a comunica cu animalele (9). *Ibid.* p. 61. Referitor la perspectiva Sfântului Francisc asupra creației și asupra naturii: Costanzo Cargnoni, *Due e Trecento. Alle origini della spiritualità italiana*, în Pietro Zovatto, ed., *Storia della spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova Editrice, 2002, p. 44.

⁶⁷ Regula (VIII): „come pellegrine e forestiere in questo mondo, servendo al Signore in povertà e umiltà con fiducia mandino per la elemosina.” *Fonti Clariane*, trad. Chiara Augusta Lainati, p. 4. În altă parte, apare o enumerare a virtuților, potrivit ierarhiei sfintei: „per amore della santissima povertà, in spirito di profonda umiltà e di ardentissima carità”, cea de-a doua scrisoare către Agnes din Praga, *ibid.*, p. 12. Și în viziunea Sfântului Francisc, cele două virtuți se învecinează. Le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, p. 158.

⁶⁸ *Il processo di Santa Chiara*, p. 39.

condiție umilă, condiția pauperă reprezintă o componentă esențială a mișcărilor evanghelice calificate drept eretice: umiliații – exonați de acest stigmat, în cele din urmă –, valdensii și catarii. În promovarea intensă a sărăciei poate fi identificată o contrapondere psihologică față de avântul economic și financiar, care antrenează un atașament tot mai pronunțat față de bogăție și confort; or, pentru adepții și numeroșii simpatizanți ai acestor mișcări, prosperitatea și abundența sunt incompatibile cu prescripțiile Evangheliei și, în consecință, cu aspirația mântuirii. Integrând mișcarea pauperistică în Biserică sub forma ordinelor mendicante – în timpul pontificatului lui Inocențiu al III-lea – și canonizând, pe această cale, sărăcia ca indicator al unei vieți creștine autentice, Sfântul Scaun vine în întâmpinarea sus-numitei orientări în materie de pietate⁶⁹.

O altă virtute definitorie pentru profilul sanctității Clarei de Assisi este virginitatea – trupească, dar și sufletească⁷⁰. Putem interpreta această temă, preluată în bula de canonizare și în *legendă*, ca reflectând o condiție morală obligatorie a sanctității feminine, pe fondul învinuirii – în gândirea creștină medievală – femeii de concupiscentă și labilitate spirituală⁷¹. Sfânta este percepută ca fiind contemplativă (3, 4); pe de altă parte, ea își manifestase și dorința unui comportament activ: sora Cecilia (6) declară că, auzind despre franciscanii martirizați în Maroc, regreta faptul că nu putea călători și, implicit, nu putea împărtăși soarta respectivilor⁷². Pe de altă parte, Clara considera lenea un mare viciu; chiar și în perioada bolii – declară sora Cecilia (6) –, refuza să se odihnească în pat și își ocupa timpul torcând⁷³.

Pe lângă virtuți, martorii amintesc atitudinile devoționale care descriu profilul spiritualității clariene. Devoțiunea euharistică este o temă centrală: sora Benvenuta (2) declară că sfânta era transfigurată de primirea euharistiei, în vreme ce sora Filippa (3) mărturisește că aceasta primea

⁶⁹ Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 12, 142; Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental. Secolele VIII-XII*, trad. Doina Marian, București, Meridiane, 1994, p. 83-103; Eliade, *Istoria credințelor*, vol. III, p. 186.

⁷⁰ Mărturia surorii Benvenuta, *Il processo di Santa Chiara*, p. 13.

⁷¹ Jean Delumeau, *Păcatul și frica: culpabilizarea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. II, trad. Mihai Ungurean, Liviu Papuc, Iași, Polirom, 1998, p. 148.

⁷² *Il processo di Santa Chiara*, p. 46.

⁷³ *Ibidem*, p. 48.

sacramentul plângând⁷⁴. În cadrul spiritualității franciscane cristocentrice, devoțiunea euharistică, ca și aceea față de patimile Mântuitorului, – capabile să exalte ardoarea religioasă – sunt intens promovate⁷⁵. La această luare de poziție contribuie și contextul polemic în care ordinul ia naștere și primește susținerea Sfântului Scaun și anume, cel creat de confruntarea cu valul de religiozitate laică – evanghelică și pauperistică –, din rândul căreia se ridică numeroase curente care resping sacramentele oficiate de Biserică⁷⁶. Mai mult decât atât, în această perioadă – subliniază Caroline Walker Bynum –, devoțiunea euharistică, alături de post, devin practici centrale ale spiritualității feminine, mai degrabă decât a celei masculine, întrucât, în contextul culturii medievale, femeia, umanitatea, în general și umanitatea sacrificială a lui Hristos, sunt concepute în termeni de trup și hrană; astfel, postul și comuniunea devin *imitatio crucis*⁷⁷. Îmbrățișată de sfântă, devoțiunea euharistică reține atenția surorilor, fiind un detaliu demn de a fi consemnat din perspectiva notarului.

În cadrul procesului de canonizare sunt evidențiate, așadar, o gamă largă de trăsături ale fecioarei din Assisi. Anchetatorii vor opera o ordonare

⁷⁴ „con grande devozione e temore pigliava il santo sacramento del corpo di nostro Signore Gesù Cristo, tanto che quando lo pigliava, tremava tutta.” *Ibidem*, p. 7. Pentru afirmația Filippei, cf. p. 25.

⁷⁵ Pacaut, *Les ordres monastiques*, p. 135; Braccaloni, *Santa Chiara*, p. 191-192; Le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, p. 158; Gianluigi Pasquale, *Opus historiae, opus Trinitatis*, în *Eucaristia e Trinità*, 170, marzo-aprile 2000, p. 25-26.

⁷⁶ Doctrina catolică a sacramentelor nu se definitivează decât la sfârșitul secolului al XII-lea; pe acest teren instabil, promotorii doctrinei dualiste – invocând textul biblic – susțin lipsa de fundament a botezului, căsătoriei și transsubstanțierii euharistice, ca și a rolului Bisericii de mediatore între Creator și lumea subcelestă. Julien Théry, *Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle*, în Marie-Madeleine de Cevins, Jean-Michel Matz, ed., *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 378. Referitor la anti-sacramentarismul catar, cf. și Yuri Stoyanov, *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu*, trad. Radu Pavel Gheo, Iași, Polirom, 1999, p. 137. În fapt, încă din secolul al XI-lea, mișcările eretice se pronunță împotriva sacramentelor, această tendință fiind reiterată în secolele următoare de către Frăția Spiritului Liber, erezia din Ries sau de către catari, fiecare având o motivație specifică. Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 20, 151 sqq.

⁷⁷ Bynum, *Holy Feast*, p. 67-69, 269-270. Nu trebuie să trecem cu vederea însă atașamentul deosebit al Sfântului Francisc față de euharistie, oricum ne-am poziționa față de interpretarea Carolinei Bynum potrivit căreia acesta își asumă astfel o ipostază feminină prin îmbrățișarea totală a umilinței și a fragilității naturii umane. *Ibidem*, p. 284.

în interiorul acestui ansamblu, solicitându-le martorilor să ofere o definiție a sanctității. Inițial se remarcă motivul inefabilului care face trimitere la conștiința faptului că sanctitatea este mai presus de înțelegerea și capacitatea de expresie umană⁷⁸. La un moment dat, însă, sora Balvina (7) se referă la caracterul miraculos al vieții Clarei; cerându-i-se să exemplifice, aceasta se referă în primul rând la abținerea prodigioasă, marcă a favorii divine⁷⁹. Ulterior, anchetatorii vor invita martorii să contureze un profil al sanctității, rezultând o interesantă expunere de accente ce întruchipează viziuni diferite privind trăsăturile definitorii ale acestui statut, în rândul cărora putem constata însă un relativ echilibru între pietatea manifestă și dispozițiile interioare. În ampla depoziție a surorii Lucia (8) se acordă o importanță deosebită dimensiunii faptice și ascetismului în mod special⁸⁰. Această perspectivă trebuie privită în contextul existenței unui orizont de așteptare care asociază ascetismul exemplarității feminine, în virtutea alăturării pe care literatura creștină o face între femeie și trup. Totodată, fiicelor Evei li se impută o predispoziție sporită de a ceda tentațiilor cărnii⁸¹.

⁷⁸ De pildă, sora Benvenuta (2) afirmă: „Anche disse che non credeva che nè lei nè alcuna delle suore potesse pienamente dire la santità e la grandezza della vita della santa memoria madonna Chiara, eccetto che non avesse lo Spirito Santo che glielo facesse dire.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 20.

⁷⁹ „Interrogata perchè le pareva meravigliosa, rispose: per la molta astinenza, che non pareva si dovesse poter sostenere da uomo, e per le altri quasi infinite meravigliose cose che Dio operava in lei.” *Ibidem*, p. 53.

⁸⁰ „Interrogata in che cosa fu questa santità e bontà, rispose che fu nella molta sua umiltà, nella benignità, onestà e pazienza [...] E disse che sempre vide madonna Chiara vivere in grande santità. Interrogata in quale forma di santità, rispose: in molta macerazione della sua carne e in molta asprezza della vita. E in quanto lei poteva, si studiava di piacere a Dio e ammaestrare le suore nell’amore di Dio, e aveva molta compassione delle suore nell’anima e nel corpo.” *Ibidem*, p. 55-56.

⁸¹ Christiane Klapisch-Zuber, „Masculin/feminin”, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, coord., *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, trad. Mădălin Roșioru, Nadia Farcaș, Denisa Burducea, Iași, Polirom, 2002, p. 445; de asemenea, Kristin L. Burr, *Body in Literature and Religion*, în *Women and Gender in Medieval Europe*, p. 81; Bynum, *Holy Feast*, p. 29; Dyan Elliott, *Gender and the Christian Traditions*, în Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras, ed., *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 32. O interpretare aparte, care a făcut carieră – mai cu seamă în istoriografia femininistă, dar nu numai – îi aparține Carolinei Bynum, care analizează modul în care analogia dintre feminitate și corporalitate oferă femeilor oportunitatea de a-și explora potențialul

În răspunsul său, sora Benvenuta da Assisi (11) – raportându-se la o viziune în care Clara îi apare în vecinătatea Sfintei Fecioare – menționează întâietatea virtuții virginității, aducând în discuție și fervoarea dovedită în iubirea față de Dumnezeu⁸². Beatrice (12) acordă la rândul său prioritate fecioriei, fără să uite însă să menționeze atașamentul deosebit al sfintei față de *Privilegiul sărăciei*⁸³. Considerând raportul dintre aceste puncte de vedere și portretul hagiografic, descoperim o dovadă a autonomiei mărturiilor: sărăcia, definitorie pentru spiritualitatea franciscană, nu este motivul primordial – nu în toate depozițiile –, așa cum apare în bulă și *legendă*⁸⁴. Giovanni di Ventura (20), laic, face referire la miracolele sfintei, ce reprezintă, în opinia sa, condiția *sine qua non* a sanctității⁸⁵. În acest caz, se verifică constarea lui André Vauchez, potrivit căreia laicii discută cu predilecție despre miracole în cadrul proceselor de canonizare, în vreme ce

fizic în sens devoțional, în condițiile în care trupul dobândește propria sacralitate ca urmare a întrupării Cuvântului. Bynum, *Holy Feast*, p. 269 sqq.

⁸² „e non credeva che dalla nostra madonna beata Vergine Maria in qua fosse stata mai alcuna donna di maggiore santità di madonna santa Chiara. Poichè ella fu vergine, fu umile, fu accesa nell’amore di Dio, nell’orazione e contemplazione continua, allegra nell’asprezza del cibo e del vestire, meravigliosa nei digiuni e vigilie, tante che molte si meravigliano che ella potesse vivere di tanto poco cibo. Aveva grande compassione alle afflitte [...] E tutta la sua conversatione fu in Dio.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 71-72.

⁸³ „Interrogata in che era la santità di madonna Chiara, rispose che era nella virginità, nella pazienza e benignità, nella correzione necessaria, nella dolce ammonizione alle suore, nell’asiduità dell’orazione e contemplazione, nell’astinenza e digiuni, nell’asprezza del letto e del vestire, nel disprezzo di se stessa, nel fervore dell’amor di Dio, nel desiderio del martirio, e massimamente nell’amore del Privilegio della povertà.” *Ibidem*, p. 74-75. Mărturia Beatricei poate fi interpretată și ca un atașament față de textul pontifical în sine, pe care îl păstra ca pe un dar scump; de altfel, se pare că sfânta avea o devoțiune particulară față de învățăturile scrise ale lui Francisc. Romagnoli, *Il Testamento di S. Chiara nella spiritualità femminile medioevale*, în Luigi Giacometti, ed., *Dialoghi con Chiara di Assisi: atti delle Giornate di studio e riflessione per l’VIII Centenario di Santa Chiara. Celebrate a S. Damiano di Assisi, ottobre 1993 - luglio 1994*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, p. 242.

⁸⁴ În bula de canonizare, referirea la „cea mai aspră sărăcie” apare încă din preambul, fiind prima virtute menționată. Bula (1), *Fonti Clariane*, trad. Chiara Augusta Lainati, p. 86. În *legendă* (12, 13), de asemenea, la capitolul dedicat virtuților sfintei, sunt aduse în discuție de la început sărăcia spiritului – umilința –, fundament al sărăciei materiale. Casoli, ed., *Vita di Chiara d’Assisi*, p. 24-25.

⁸⁵ „Anche disse che della sua santità nessuno per modo alcuno ne dovrebbe dubitare, perchè il Signore fa per mezzo suo molti miracoli.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 100.

ecleziasticii preferă să sublinieze virtuțile și meritele⁸⁶; nu trebuie însă să ometem apetitul pentru miraculos al surorilor de la San Damiano, asupra căruia ne vom opri în secțiunea următoare.

d. *miracolele*

Vecinătatea miraculosului este, din perspectiva martorilor sanctității Clarei de Assisi, o trăsătură constantă a vieții sale, fiind exemplificată prin episoade dintre cele mai diverse. De pildă, teleaudiența: imobilizată de boală, sfânta nu putea să participe la liturghia din noaptea de Crăciun, însă a reușit să perceapă – senzorial, însă prin mijloace supranaturale – întreaga desfășurare⁸⁷. Un alt eveniment inexplicabil – reiterat începând de la mărturia surorii Cristiana (5) – constă în faptul că sfânta nu a fost vătămată în niciun fel, în ciuda faptului că a fost strivită de o ușă. Dintr-o altă categorie fac parte episodul multiplicării pâinii, Clara obținând hrănirea providențială a surorilor (6), precum și procurarea uleiului (despre care se vorbește încă de la prima mărturie). În altă ordine de idei, un motiv repetitiv aduce în discuție salvarea miraculoasă – ca urmare a rugăciunilor sfintei – a mănăstirii de sarazini și a orașului de asediu, motive aglutinate în *legendă*⁸⁸.

O specie aparte de miracole, bine reprezentate în proces, o constituie vindecările, înfăptuite atât asupra bolilor trupești, cât și asupra celor psihice, fiind amintită în acest sens nebunia; puterea taumaturgică clariană se răsfrânge fie asupra unor surori (1, 2, 3, 4), asupra martorei însăși (4), asupra unor frați mendicanți (2), dar și asupra unor laici, inclusiv femei (2, 3, 4). Procedura de vindecare implică semnul crucii (1, 2, 3, 4) și atingerea (4), în conformitate cu exemplul hristic. Asupra detaliului referitor la semnul crucii se insistă în permanență, reamintindu-ne contextul polemic în care ne situăm și anume, disprețuirea de către eretici a acestui gest simbolic⁸⁹. În altă ordine de idei, putem constata că așezământul de la San Damiano nu era în întregime izolat de comunitatea de credincioși, care apelează la

⁸⁶ Vauchez, *Sainthood*, p. 500-501.

⁸⁷ Mărturia surorii Filippa (3), *Il processo di Santa Chiara*, p. 33.

⁸⁸ Casoli, ed., *Vita* (21), p. 32.

⁸⁹ Stoyanov, *Tradiția ascunsă*, p. 137. Legat de importanța crucii în viziunea sfinților Francisc și Clara, ca și în cadrul mișcării franciscane timpurii, cf. Giovanni Iammarrone, *Il crocifisso e la croce in Francesco, Chiara e nel primo francescanesimo*, Padova, Edizioni Messaggere, 2007.

ajutorul și intercesiunea abatesei; în absența acestei deschideri nu am putea vorbi cu adevărat despre *fama sanctitatis*.

Miraculosul se înfățișează și sub forma viziunilor, raportate cu generozitate de către religioase. Ca un avatar al devoțiunii față de umanitatea lui Hristos în ipostaza sa infantilă – așa cum a fost ea inaugurată de Sfântul Francisc⁹⁰ – este evocată viziunea copilului Iisus, în diferite împrejurări. Sora Francesca (9) descrie un copil de o frumusețe rară aflat la pieptul Clarei; la rândul său, sora Agnese (10), mărturisește că a văzut lângă sfântă un copil de aproape trei ani, fiind sigură că era pruncul Iisus⁹¹. Aceeași Francesca, într-un alt context, vede ostia administrată sfintei sub forma unui copil mic și frumos⁹². Desigur, nu sunt trecute cu vederea nici experiențele vizionare ale fecioarei. Sora Amata (4) amintește că, în ceasul morții, aceasta a avut o viziune a lui Hristos⁹³. De asemenea, este amintită apariția Sfântului Francisc, care o hrănește la sânul său, cauzându-i o plăcere inefabilă (3, 4)⁹⁴; surorii Filippa (3) nu i se cer detalii suplimentare –

⁹⁰ Le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, p. 144; Cargnoni, *Due e Trecento*, p. 50. De altfel, spiritualitatea mendicantă și în special cea a Sfântului Francisc mizează pe o pietate profund umană, promovând o devoțiune accesibilă și emoțională, în cadrul căreia icoana pruncului Iisus este un element central. Pacaut, *Les ordres monastiques*, p. 135. Pentru o prezentare detaliată a spiritualității franciscane, din punct de vedere istoric, dar și teologic, cf. Iammarrone, *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali*, Padova, Edizioni Messaggere, 1993.

⁹¹ Depoziția Francescăi: „una volta nel primo giorno di maggio vide nel grembo di madonna Chiara, avanti al suo petto, un fanciullo bellissimo, tanto che la sua bellezza non si potrebbe esprimere. [...] E senza dubitare lei credeva che quel bambino fosse il Figliuolo di Dio.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 60. Depoziția Agnesei: „la testimonia vide presso a santa Chiara un bambino bellissimo, e le pareva di età de quasi tre anni. E pregando la testimonia nel suo cuore che Dio non permettesse che ella fosse ingannata, le fu risposto nel suo cuore con queste parole: «lo sonno in mezzo a loro» [Matteo, XVIII, 20], significando che il bambino era Gesù Cristo.” *Ibidem*, pp. 65-66.

⁹² „il sacerdote le avesse a dare la sacra comunione del corpo del nostro Signore Gesù Cristo, la testimonia vide sopra il capo della madre santa Chiara uno splendore molto grande, e pareva a lei che il corpo del Signore fosse un bambino piccolo e molto bello.” *Ibidem*, p. 62.

⁹³ „Chiara [...] disse alla testimonia che era rimasta sola con lei: «Vedi tu il Re della gloria, che io vedo?»”. *Ibidem*, p. 41.

⁹⁴ Mărturia Filippa: „riferiva anche madonna Chiara che una volta in visione le pareva di portare a san Francesco un vaso d'acqua con un asciugatoio da asciugare le mani, e saliva per una scala alta, ma andava così agevolmente, quasi come andasse per il piano. E quando aggiunse a san Francesco, il santo trasse dal suo seno una mamella e disse alla vergine Chiara: «Vieni, prendi e suggi». E, avendo ella succhiato, il santo l'esortava a suggerere un'altra

momentul viziunii, sursa informației –, ceea ce poate traduce perplexitatea audienței în fața unui motiv suficient de extravagant ca să nu fie reluat în bula de canonizare ori în *legendă* și – cu atât mai puțin – în scrierile sfintei. În general, în literatura feminină medievală, acest tip de viziune este centrată pe persoana lui Hristos, în condițiile în care sângele vărsat de Mântuitor pe cruce este perceput ca hrană, prin consumul căreia se câștigă mântuirea⁹⁵. În consecință, putem aprecia că Francisc apare în acest context ca un *alter Christus*⁹⁶.

În contextul obiectivării sacrului, martorii aduc în discuție dovezi concrete ale sanctității, care pot avea însă sorginte supranaturală. Sora Benvenuta (2) raportează viziunea unei lumini deasupra locului de rugăciune al Clarei, asemănătoare cu un foc material⁹⁷. Mai mult decât atât, sora Amata (4) apreciază că sfânta era „mai luminoasă și mai frumoasă decât soarele”⁹⁸. Asemenea bulei de canonizare și *legendei*, nici mărturiile nu ocolesc metafora luminii, având ca punct de plecare numele sfintei; conform mentalității medievale, care trasează corespondențe între formă și fond, trăsăturile fizice sau chiar numele ilustrează caracterul purtătorului, ca o proiecție exterioară a trăsăturilor sufletești⁹⁹. Și sora Cecilia (6) se

volta; e, suggendo ella, quello che di li suggeva era tanto dolce e piacevole, che per nessuna maniera lo potrebbe esprimere.” *Ibidem*, p. 32-33. Cât privește mărturia Amatei, se menționează doar că spune același lucru ca antevorbitorul sa. *Ibidem*, 40.

⁹⁵ Bynum, *Holy Feast*, p. 270 sqq.

⁹⁶ Ipostaza de *alter Christus* este consacrată pentru prima dată în legătură cu Sfântul Francisc, însă această concepție trezește inițial reacții nefavorabile din partea Romei. H. W. Van Os, *Saint Francis of Assisi as a Second Christ in Early Italian Painting*, în *Simiolus*, 7, 3, 1974, p. 117-119 (E. James Mundy, «Franciscus Alter Christus»: *the Intercessory Function of a Late Quattrocento Panel*, în *Record of the Art Museum, Princeton University*, 36, 2, 1977, p. 6). Vehicularea acestei ipostaze în portretele sfinților mendicanți este timpurie: ea apare în cadrul Ordinului franciscan – dar și a Ordinului predicatorilor, cu referire la persoana Sfântului Dominic – încă din secolul al XIII-lea. Anne Holloway, Anna Welch, *The Founder as «alter Christus»: Communal Identities among the Order of Friars Minor and Order of Preachers in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, în Constant J. Mews, Claire Renkin, ed., *Interpreting Francis and Clare of Assisi: from the Middle Ages to the Present*, Melbourne, Broughton, 2011.

⁹⁷ „ella vide sopra un grande splendore, tanto che credette fosse fiamma di fuoco materiale”. *Il processo di Santa Chiara*, p. 19.

⁹⁸ „più chiara e più bella che il sole”, *ibidem*, p. 36.

⁹⁹ Pe urmele Sfântului Augustin, începând din secolul al XII-lea, devine dominantă concepția privind unitatea persoanei, în sensul stabilirii unui raport de corespondență între trup și

prevalează de alegoria luminii; mergând însă mai departe, în sensul somatizării sacralității, ea evocă producerea unei senzații gustative¹⁰⁰. În aceeași ordine de idei, un motiv recurent surprinde manifestarea devoțiunii externalizate prin intermediul plânsului, la primirea euharistiei sau în timpul rugăciunii.¹⁰¹

Concluzii

După cum arată André Vauchez, procesele de canonizare evidențiază confruntarea și încercarea de armonizare dintre expectanțele comunităților de credincioși și ale bisericilor locale, respectiv cerințele Sfântului Scaun¹⁰². Pledoaria pentru considerarea Clarei în rândul sfinților aparține – teoretic – martorilor. Cu toate acestea, am constatat și reflectarea intereselor Romei, care promovează tinerele ordine mendicante ca parte a efortului general de a menține și de a fortifica ortodoxia laicilor, inclusiv prin diseminarea modelelor de viață oferite de exponenții acestora. Așadar – contrar observației lui Wetzstein –, se verifică interpretarea potrivit căreia procesele de canonizare pot deveni instrumente ale puterii. Ținând cont și de perspectiva dreptului canonic, putem pune în legătură promptitudinea canonizării și concizia procesului fecioarei din Assisi – care nu este doar o simplificare, așa cum consideră Vauchez – cu recunoașterea prealabilă din partea Sfântului Scaun a *fama sanctitatis* și a virtuților sfintei, însoțită de sesizarea potențialului propagandistic al cazului. Așadar, în subtext este promovată viziunea pontificală asupra sanctității și, la modul mai general,

suflet. Jérôme Baschet, *La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 591-592. Referitor la investirea etimologiei cu o valoare ontologică: Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, trad. Em. Galaicu-Păun, București, Cartier, 2004, p. 11-14.

¹⁰⁰ „qualche volta, tornando dall'orazione, la sua faccia pareva più chiara dell'usato e dalla sua bocca usciva una certa dolcezza.” *Il processo di Santa Chiara*, p. 45.

¹⁰¹ Devoțiunea externalizată și somatizarea trăirilor religioase profunde sunt manifestări ale unei mentalități care pune spiritualul și corporalul într-o relație de complementaritate. Personal, am dedicat un studiu de caz acestei problematice – referitor la spiritualitatea profund ancorată în corporal a Ecaterinei de Siena – în care am încercat să demonstrez că, în ciuda unei neîndoielnice blamări a trupului, care este controlat și reprimat cu tenacitate, acesta este o interfața necesară în viața religioasă, devenind totodată, în cadrul experienței mistice, principalul vehicul al grației divine. Cătălina-Tatiana Covaciu, *What Else Do We Have but a Body? Reflections on an Apparent Paradox*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia*, 60, 1, 2015, 133-154.

¹⁰² Vauchez, *Sainthood*, p. 37.

asupra conduitei ortodoxe exemplare, care se încearcă a fi conjugate cu mărturiile cunoscuților sfintei.

Coincidența dintre imaginea pe care o propun martorii și modelul avut în vedere de Sfântul Scaun nu constituie neapărat un argument în favoarea diluării concepției primilor în cadrul sistemic elaborat la nivelul ierarhiei ecleziastice. Dimpotrivă, trebuie să ținem cont de preexistența unor reprezentări ale sanctității, împărtășite de Biserica romană, dar și de membrele comunității de la San Damiano și, într-o anumită măsură, chiar de către credincioși, în funcție de care este modelată și imaginea Clarei. În această direcție propunem să fie interpretate recurențele, cum ar fi referirea unanimă la austeritatea sfintei și la repudierea lumescului. Cât despre prioritățile anchetatorilor, acestea se reflectă mai ales în actul consemnării, prin insistența asupra unor teme sau motive. Considerăm, așadar, că procesul de canonizare al Clarei de Assisi – un caz timpuriu – evidențiază atât procedura standardizată, cât și o desfășurare spontană a dialogului dintre anchetatori și martori, lăsând să transpară interesele și exigențele Romei, dar și vocea credincioșilor, de pildă, prin consemnarea unor motive necanonice. Cu alte cuvinte, în spiritul analizei lui Sari Katajala-Peltomaa, remarcăm faptul că această sursă istorică ne oferă prilejul de a sonda gândirea și emoțiile unor oameni din secolul al XIII-lea în condițiile confruntării lor cu un exemplu excepțional de viață consacrată lui Dumnezeu și cu orizontul miraculosului. Prin urmare, procesul restituie nu atât personalitatea istorică a abatesei de la San Damiano, cât percepția marturilor, respectiv a anchetatorilor asupra comportamentului său considerat exemplar, împletind rememorarea cu venerarea.

În concluzie, imaginea Sfintei Clara în procesul de canonizare se situează, ca o medie, între reflectarea onestă – deși pe alocuri emfatică – a impresiilor celor care au cunoscut-o și un construct discursiv rezultat de pe urma dirjării într-un anumit sens a discuțiilor și evidențierii anumitor detalii relevante pentru poziția Bisericii. În final, putem sugera solidaritatea membrilor comunității extinse de credincioși – reprezentată de laici, de surorile de la San Damiano și de funcționarii ecleziastici situați diferit în ierarhia instituțională – cu prilejul identificării sanctității în sânul său.

CĂTĂLINA-TATIANA COVACIU

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

BETWEEN MEMORY AND VENERATION. THE IMAGE OF ST CLARA OF ASSISI
IN THE CANONIZATION PROCESS

Abstract

In this paper, I intend to examine, from a conceptual and thematic point of view, the image of sanctity as reflected in the canonization process of Clare of Assisi (1193/4-1253, canonized in 1255) from two perspectives: how it was framed and what it comprised. In November 1255, during three days, there were recorded the depositions of 21 witnesses, in front of Bartolommeo Accorombani, bishop of Spoleto, and some other ecclesiastics. The canonization process was initiated by Pope Innocent IV, who called for an investigation of Clare's life and personality, namely her *vita* (secular life), *conversio* (transition to the religious life), *conversatio* (life inside the community of nuns in San Damiano) and miracles, according to the *interrogatoria* established during the pontificate of Gregory IX.

These are the issues addressed in the testimonials, in varying proportions, depending on the witnesses' experience; the nuns in San Damiano preferably related to virtues, fasting or asceticism, while the lay, who had known Clare before her conversion, reported on that stage of her life. Beyond the required criteria, the inquisitors allowed themselves to adjust the talk as the investigation was progressing, bringing in new topics. Therefore, the ecclesiastic authorities mark the profile of Clare's sanctity by setting out pre-established criteria of holiness, and also by discriminating some motives to be presented in detail. These latter were intended to illustrate a model promoted by the Holy See within the context of its confrontation with uncontrolled piety and heterodoxy.

The current analysis has highlighted and sometimes even amended a number of studies concerning canonized sanctity, which bring into question the contribution of the investigators, respectively that of the witnesses, in elaborating the case for Clare's canonization. Thereby, I have shown how the image of sainthood was constructed at the junction of Rome's interests and the witnesses' memories, reconfigured according to a pre-existing definition of holiness which is not imposed by the authorities, but is more a result of interiorizing the message of the Church. In other words, the particular case I have studied also reflects how believers related to a faultless, completely consecrated to God, filled with miracles life.

Keywords: female sanctity, criteria of sainthood, inquest, testimonials, hagiographic *topoi*.

