

„BYLO A BUDE, SVĚT TAK BĚŽÍ, ŽE S ŽENOU JINÉHO, KDO MŮŽE, LEŽÍ“ „ALTERNATIVNÍ“ SEXUÁLNÍ MORÁLKY A JEJICH REGULACE V INKVIZIČNÍM REGISTRU JAKUBA FOURNIERA *

David Zbírál

„Always was and always will be, that a man will sleep with another man's wife“:
„Alternative“ sexual morals and their control in the inquisitorial register of
Jacques Fournier

The inquisitorial register of Jacques Fournier, from 1318–25, well known thanks to *Montaillou* (1975) by Emmanuel Le Roy Ladurie, reaches far beyond the topic of heresy. It encompasses various details about everyday life, including sexuality and more or less 'alternative' sexual mores. The analysis of four cases recorded in the register – those of Beatrix of Lagleize, Peter Vidal, Arnold of Verniolles, and Grazida Lizier – not only shows their interesting systems of ethics, but also points to more general matters of method. In this case study, the norm-deviation model displays all its weakness. The sexual mores of these four people are certainly different from the morals required by Fournier, and they form independent systems rather than simple deviations from “official” morals. By its distribution of power and its focus, the norm-deviation model overstates the unity of medieval Christianity.

David Zbírál (* 1980), působí na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty MU, david.zbiral@mail.muni.cz

Velmi rozsáhlý inkviziční registr Jakuba Fourniera¹ z let 1318–1325 se zdaleka netýká jen tématu hereze. Jakub Fournier, přísný cisterciák, biskup jihofrancouzského města Pamiers a později papež (Benedikt XII.), nechal do svého registru zaznamenat údaje, které poodhalují nejrůznější aspekty běžného života. Prvním, kdo tento

1 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4030.

pramen využil při pokusu o proniknutí ke každodennímu životu středověkých vesničanů, byl Emmanuel Le Roy Ladurie. Jeho rozsáhlá freska *Montaillou*² se stala jak předmětem obdivu, tak předmětem kritiky.³ V žádném případě se jí však nedá upřít, že upozornila na cenu a široký záběr Fournierova registru, daleko přesahující rámec studia „katarské hereze“. Le Roy Ladurie si mimo jiné povšiml, že jednou z oblastí, které registr poměrně obsáhle zachycuje, je sexualita a sexuální morálka.⁴

Ve Fournierově registru se objevují nejrůznější textové fragmenty týkající se sexuální morálky. Je zajímavé sledovat, jak výrazně se mnohé z nich odlišují od té sexuální morálky, již považoval za závaznou Jakob Fournier. Liší se leckdy nejen v míře hříšnosti přisuzované jednotlivým přestupkům, ale i v celém způsobu uvažování o sexualitě. Arnold ze Savignanu například před biskupem Fournierem ocitoval⁵ přísloví, které se prý v kraji Sabartès běžně používalo – „*tostemps es e tostemps sira, qu'home ab autru moulher jaira*“,⁶ tedy „bylo a bude, svět tak běží, že s ženou jiného, kdo může, leží“. Arnoldovo přísloví představuje určitý „alternativní“ způsob uvažování o sexualitě, který z hlediska oficiální ideologie popisuje smrtelný hřích cizoložství, ale je s ním jaksi příliš smířený, a dokonce ho ani nenazývá pravým jménem. S oficiální ideologií sice nevstupuje do přímého střetu, zároveň s ní ale vůbec není v souladu. Z pohledu inkvizitora šlo nutně o odchytku od závazné morálky. Lze se však ptát, zda je na místě jeho vidění přejímat. Jakoukoli genetickou

2 EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975, 1982² – *Montaillou, okcitánská vesnice v letech 1294–1324*, Praha 2005.

3 Srov. například LEONARD E. BOYLE, *Montaillou Revisited: Mentalité and Methodology*, in: *Pathways to Medieval Peasants*, (ed.) James A. Raftis, Toronto 1981, s. 119–140; MATTHIAS BENAD, *Domus und Religion in Montaillou: Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1990; DAVID ZBĚRAL, *Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou, okcitánská vesnice v letech 1294–1324*, Religio 14/2006, s. 279–283. Sborník EMMANUEL LE ROY LADURIE (ed.), *Autour de Montaillou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau la Chapelle 2001, se nezabývá pramenem samotným ani metodami, které Le Roy Ladurie zvolil, s výjimkou příspěvku MATTHIAS BENADA, *Par quelles méthodes de critique de sources l'histoire des religions peut-elle utiliser le registre de Jacques Fournier?*, s. 147–55). Podnětnou kritiku z pozic antropologie (k níž se Le Roy Ladurie ve své monografii hlásí) předložil RENATO ROSALDO, *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, in: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, (edd.) James Clifford, George E. Marcus, Berkeley-Los Angeles-London 1986, s. 77–97. Ke vztahu mikrohistorie a historické antropologie srov. MARTIN NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, Dějiny – teorie – kritika 1/2004, s. 237–252.

4 E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, zejména s. 202–256.

5 V poměrně překvapivě souvislosti srov. JEAN DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, Toulouse 1965, díl 1, s. 167.

6 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 163, srov. s. 167. Biskupův notář Vilém Petr Barta (s. 168) toto přísloví zaznamenal v okcitánském znění.

souvislost tohoto přísloví s gregoriánskou sexuální morálkou zřejmě není možné prokázat, takže z tohoto hlediska může těžko představovat „odchylku“ od této morálky. Jediná možnost, jak takový výklad zdůvodnit, je tedy dojem (patrně správný), že takovéto „alternativní“ způsoby uvažování o sexualitě jsou v dobových pramenech statisticky méně obvyklé. Toto řešení však zapomíná na zásadní problém, který provází práci s jakýmkoli souborem pramenů, totiž skutečnost, že za jejich vznikem stojí konkrétní okolnosti a zájmy a i samo jejich dochování a doputování až do historikovy pracovny je nesamozřejmé. V této perspektivě se zdá, nehledě na jakékoli (nepodložitelné) dohady ohledně rozšířenosti či naopak okrajovosti „alternativních“ sexuálních morálek a výpovědí o sexualitě, že slabší zastoupení určitých kulturních kódů v pramenech či jejich negativní obraz *nej*sou dostatečným důvodem k tomu, aby se o nich pojednávalo jako o odchylkách od jiných kulturních kódů. Dokonce by se dalo uvažovat o tom, zda snaha takovéto „alternativní“ kódy vykládat jako odchylky od oficiální ideologie neslouží nějaké konkrétní vizi správné morálky či správného křesťanství a nezohledňuje tím, vědomě či nevědomě, politicko-mocenské účely neslučitelné s vědeckostí.⁷

Tento výchozí pohled studie konkretizuje na reprezentaci „alternativních“ sexuálních morálek ve čtyřech kauzách zachycených v inkvizičním registru Jakuba Fourniera: v kauze Beatrix z Lagleize, Petra Vidala, Arnolda z Verniolles a Grazidy Lizierové. Jediným kritériem jejich výběru z výpovědí ve Fournierově registru byl vysoký podíl materiálu vztahujícího se k sexuální morálce v celku výpovědi.

Cílem není nastínit výřez, a tím méně celkový obraz jakési obecné křesťanské sexuální morálky ve středověku, podat přehled tématu sexuality v inkvizičních registrech⁸ ani ilustrovat dějiny represe jinakosti. Zakládá se dokonce na předpokladu, že model represe jinakosti s sebou nese přílišné zaměření na jakousi vnitřní podstatu utlačovaných skupin a nedokáže s dostatečnou přesností uchopit celkový systém, který kategorii normy a jinakosti produkuje. Cílem je naopak vrátit „alternativním“ sexuálním morálkám skrze konkrétní práci s textem registru jejich původnost – vymanit je z modelu normy a odchylky a podat je nikoli jako nedodržení něčeho pozitivního a pevně daného, jako něco nahodilého, okrajového,⁹ mimořádného a zkratového, nýbrž jako „gesta“, která se řídí vlastní logikou, jsou výsledkem sa-

7 Srov. BŘETISLAV HORYNA, *Finalizace religionistiky: Problematika vnějších determinant rozvoje vědecké teorie*, Religio 16/2008, s. 5–32, zde s. 25–26.

8 Takovouto širěji pojatou studii představuje GWENDOLINE HANCKE, *L'amour, la sexualité et l'Inquisition: Les expressions de l'amour dans les registres d'Inquisition (XIII^e–XIV^e siècles)*, Cahors 2007.

9 Podle součtu E. LE ROYE LADURIEHO, *Montaillou*, s. 234 Fournierův registr například zachycuje pět až šest „nezákonných“ párů, tzn. asi 10 % vzhledem k počtu domácností v Montaillou, přičemž do tohoto čísla ani nejsou zahrnuty aktivity faráře Petra Clergua.

mostatného uvažování,¹⁰ a mohou být dokonce součástí poměrně celistvých myšlenkových systémů, jak už se ukázalo v případě jiných, podrobněji zpracovaných případů.¹¹

Dalším cílem studie je prokreslit na základě konkrétního materiálu povahu inkviziční regulace chování a uvažování. *Inquisitio heretice pravitatis* (vyšetřování kacířské zvrácenosti) bylo samozřejmě právní procedurou,¹² kterou lze označit za represivní, avšak situování inkvizice do rámce dějin represe problematiku nevyčerpává a vede k jisté strnulosti výkladových schémat. Vznik inkviziční procedury je součástí dalekosáhlých změn v právních systémech latinské Evropy ve 12.–13. století a v poslední řadě i souběžných změn ve způsobech nazírání na jednotlivce.¹³ Inkviziční procedura a subjektivita, které produkuje, se vyznačují jasnými podobnostmi se zpovědní procedurou a jejími subjektivitami.¹⁴ I samo označení výpovědi před inkvizicí, *confessio*, je zároveň označením zpovědi. Inkviziční tresty jsou ukládány jako pokání, a to po absoluci,¹⁵ tedy přesně stejně jako u zpovědi. A konečně, inkviziční i svátostné *confessio* si klade nárok na prozkoumání a posouzení svědomí, subjektivitu vypovídajícího, a snaží se ho přivést k pokání. Krátce řečeno, jak inkvizice, tak povinná každoroční zpověď, zavedená na 4. lateránském koncilu roku 1215, zapadají do cel-

10 JEAN-PIERRE ALBERT, *Croire et ne pas croire: Les chemins de l'hétérodoxie dans le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, *Heresis* 39/2003, s. 91–106, zde s. 93–95.

11 Srov. zejména CARLO GINZBURG, *Sýr a červi: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000; TÝŽ, *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury 16. a 17. století*, Praha 2002; FRANCO NARDON, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste 1999.

12 K diskusi, zda lze inkvizici vnímat jako jasně ohraničitelnou instituci, či spíše jako typ právní procedury, srov. zejména RICHARD KIECKHEFER, *The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transition from Personal to Institutional Jurisdiction*, *Journal of Ecclesiastical History* 46/1995, s. 36–61.

13 Srov. JACQUES CHIFFOLEAU, *Dire l'indicible: Remarques sur la catégorie du nefandum du XII^e au XVI^e siècle*, *Annales* 45/1990, s. 289–324, zde s. 290–294.

14 Srov. JOHN H. ARNOLD, *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia 2001, s. 29, 50, 90; EUAN CAMERON, *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford 2001, s. 63–64; DANIELA MÜLLER, *Femmes devant l'Inquisition*, in: *Autour de Montailou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, s. 167–184: 173; CHRISTINE ELLEN CALDWELL, *Dominican Inquisitors as „Doctors of Souls“: The Spiritual Discipline of Inquisition, 1231–1331*, *Heresis* 40/2004, s. 31. K souvislosti zpovědi s prosazováním doznání v soudních procedurách na sklonku středověku srov. JACQUES CHIFFOLEAU, *Les justices du pape: Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au quatorzième siècle*, Paris 1984, s. 261, 263. Úlohu zavedení povinné zpovědi v utváření „já“ středověké literatury zdůrazňuje JERRY ROOT, „Space to speke“: *The Confessional Subject in Medieval Literature*, New York 1997.

15 Pochopitelně kromě případu, kdy byl kacíř vydáván světské moci.

kového systému sociální kontroly.¹⁶ Součástí tohoto systému je i inkviziční regulace sexuálního chování, která se utužovala během pozdního středověku a v plné síle se projevila v působení raně novověkých katolických inkvizičních tribunálů, v neposlední řadě ve španělských a portugalských koloniích.¹⁷ Je nasnadě, že identifikace vypovídajících jako odchylných žvlů a jejich uvedení do souvislosti s jinými takto identifikovanými subjekty a skupinami představuje jen jednu z mnoha myslitelných perspektiv. Stejně tak identifikace inkvizitorů jako pronásledovatelů menšin a jejich uvedení do vztahu s jinými pronásledovateli menšin je jen nepatrným výsekem skutečnosti, založeným na jedné z mnoha myslitelných filozofií dějin. Zaměření na perzekuční rysy inkvizice, které se pod trvalým vlivem osvícenství a humanistických ideálů obvykle nese v polemickém duchu, mívá její celkový cíl, kterým bylo nikoli utlačování menšin, nýbrž celospolečenská kontrola chování a myšlení s důrazem na svobodnou vůli, svědomí, dobrovolný odvrát od hříchů a výchovu k sebekontrolě.¹⁸ Snad právě v oblasti sexuality bylo spolupůsobení pastoraální, zpovědní a inkviziční kontroly nejučinnější a výsledky nejtrvalejší.

Tato studie naopak ponechá zcela stranou problém práce s inkvizičními texty.¹⁹ Jde o komplikovanou otázku, v níž je problém věrohodnosti pouze jakousi

- 16 Srov. J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 60. Právě ve 13. století se zpověď dočkala významných teologických propracování i praktických změn. Zcela bez nadsázky lze říci, že její kanonická podoba je až objevem 13. století – NICOLE BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): La naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in: *Pratiques de la confession: Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, s. 73–93, zde s. 74n.; J. CHIFFOLEAU, *Les justices du pape*, s. 261; ADELINA SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión: La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio, siglos XVI–XIX*, Madrid 1994, s. 21.
- 17 Srov. například MERRY E. WIESNER-HANKS, *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*, London-New York 2000, s. 102–213 (užitečný obecný přehled); ANDRÉ FERNÁNDEZ, *The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700*, *Journal of the History of Sexuality* 7/1997, s. 469–501; TYŽ, *Au nom du sexe: Inquisition et répression sexuelle en Aragon, 1560–1700*, Paris 2003; RONALDO VAINFAS, *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro 1989; LUIZ MOTT, *Le pouvoir inquisitorial et la répression de l'abominable péché de sodomie dans le monde luso-brésilien*, in: *Inquisition et pouvoir*, (ed.) Gabriel Audisio, Aix-en-Provence 2004, s. 203–218.
- 18 K mocenské povaze zpovědi a kontrolnímu účinku konceptu svědomí srov. J. CHIFFOLEAU, *Les justices du pape*, s. 263; D. MÜLLER, *Femmes devant l'Inquisition*, s. 183; A. SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión*, s. 37–39. V souvislosti s regulací chování v koloniích SERGE GRUZINSKI, *Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, in: *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, (ed.) Asunción Lavrin, Lincoln-London 1989, s. 96–117. K sebezpojetí inkvizitorů jako „lékařů duší“ ve 13. a 14. století srov. CH. E. CALDWELL, *Dominican Inquisitors as „Doctors of Souls“*, s. 23–40.
- 19 Dobrý všeobecný vhled do problematiky inkvizičních záznamů nabízí PAWEŁ KRAS, *Protokoły inkwizycyjne – struktura i funkcje*, in: *Zbožnost středověku*, (ed.) Martin Nodl, Praha 2007 (Colloquia

základní úrovni. Stojíme před celkovým problémem referenciality textů²⁰ a před problémem možností vědecké recyklace subjektivit a výpovědí, kterým dal vzniknout inkviziční proces. Je například zřejmé, že vypovídající neřekl to, co by mohl říci v jiném hovoru, a naopak řekl to, co by jinak nikdy neřekl, dokonce by mu to třeba ani nepřišlo na mysl. Je také nasnadě, že se inkvizitorův pohled na výpovědi významně podepisoval a určoval základní okruh témat; protokoly byly vypracovávány pro účely procesu a stojí za nimi právní logika přestupku.²¹ Je dále zřejmé, že inkviziční tribunál ovládal výpověď svým pojmoslovím. Stejně tak je nabíledni, že inkviziční způsob uvažování není pouhým filtrem, který by bylo možné, ať už s použitím jakkoli hlubokých znalostí a jakkoli precizních nástrojů, spolehlivě ohraničit a vysvobodit z něj autentický hlas vypovídajícího.²² Zpracované kauzy jsou tedy z větší části určeny otázkami, které biskup Fournier vypovídajícím kladl, výběrem, co zapsat a co nikoli, a překladem do latiny a inkviziční terminologie.²³ Práce bude tedy vycházet z předpokladu, že vytvořením subjektivit těchto čtyř vypovídajících jim inkviziční proces zároveň poskytl prostor, aby promluvili a rozvinuli svoje vypovídací strategie,²⁴ a že v tomto rámci registr podává dostatečně věrný obraz jejich sexuální morálky.

mediaevalia Pragensia 6), s. 191–209; TÝŽ, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem: System inkwizycyjny w sredniowiecznej Europie*, Lublin 2006, zejména s. 283–321.

- 20 ANDREA DEL COL, *Minute a confronto con i verbali definitivi nel processo del Sant'Ufficio di Belluno contro Petri Rayther (1557)*, in: *Le scritte e le opere degli inquisitori*, Verona 2002 (Quaderni di storia religiosa 9/2002), s. 202.
- 21 GIOVANNA PAOLIN, *Il cancelliere e l'inquisitore: Alcune considerazioni*, in: *Le scritte e le opere degli inquisitori*, s. 183. Tato skutečnost má možná daleko větší význam než samotný polemický původ textů, badatelé často uvádějí jako hlavní problém práce s inkvizičními záznamy – například IRENE BUENO, *Preferire l'eresia? Donne cattare in Linguadoca nel primo Trecento*, *Storia delle donne* 2/2006, s. 250.
- 22 K této diskusi srov. CARLO GINZBURG, *The Inquisitor as Anthropologist*, in: Týž, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1992, s. 156–164; JAMES GIVEN, *The Béguins in Bernard Gui's Liber sententiarum*, in: *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, (edd.) Caterina Bruschi, Peter Biller, York 2003, s. 147–161, zde s. 148; J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 8–9, 110, 121. Tématu se věnuje také nesnadno čitelný, ale velmi podnětný esej KATHLEEN BIDDICK, *The Devil's Anal Eye: Inquisitorial Optics and Ethnographic Authority*, in: Táž, *The Shock of Medievalism*, Durham-London 1998, s. 105–134, zejména s. 131–134.
- 23 Srov. například LUISA MURARO, *Guglielma e Matfreda: Storia di un'eresia femminista*, Milano 2003², s. 147; J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 78.
- 24 Srov. J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 114–115. Český překlad DAVID ZBÍRAL, *Ve dva bohy věřití nebudeš: Konstruování „katarského dualismu“ v inkvizičních registrech*, *Religio* 15/2007, s. 31–32.

Budu zahanbená a ztracená: Beatrix z Lagleize

Když si Jakub Fournier předvolal Beatrici z Lagleize, dceru rytíře Filipa z Planissoles,²⁵ mohlo jí být snad něco kolem padesáti let.²⁶ Její detailní proces²⁷ pokrývá nejen její styky s katary, ale prozrazuje mnoho i o její sexualitě a sexuální morálce.

Beatricina první výpověď z 23. července 1320²⁸ Jakuba Fourniera nepřesvědčila, takže Beatrici určil další termín. Beatrix ze strachu uprchla, ale byla biskupovými lidmi dopadena a předvedena k výslechu.²⁹ Během srpna 1320 pak před biskupem postupně odhalila vzpomínky na některé události svého života. Byla dvakrát vdaná, pokaždé ve své společenské třídě, tedy nižší šlechtě. Jejím prvním manželem byl Bernard de Roquefort z Montaillou, kastelán tamějšího hradu. Nějaký čas po jeho smrti, zhruba roku 1301,³⁰ se Beatrix vdala do nížiny³¹ za Otu z Lagleize.

Je celkem příznačné,³² že v úryvcích o Beatriciných manželských svazcích chybí jakékoli odkazy k lásce i sexualitě, ač pochopitelně může jít o důsledek inkviziční perspektivy.³³ Bohatý materiál k tématu sexuality a sexuální morálky naopak skýtají líčení Beatriciných příhod mimomanželských: svádění správcem manželova a jejího domu, Rajmundem Rossellim, znásilnění Rajmundem Clerguem, asi rok a půl dlouhé soužití s jeho nevlastním bratrancem, farářem Petrem Clerguem, a konečně milostné vzplanutí k jinému knězi, Bartoloměji Amilhakovi.

Líčením svádění Rajmundem Rossellim Beatricino vyznání v podstatě začíná. Šlo o poměrně dávno událost: podle Beatrice od příhod, které líčí, uplynulo 26 let,³⁴ což odpovídá roku 1294. Rajmund Rosselli zvolil „náboženskou“ strategii svádění: přemlouval Beatrici, aby s ním od manžela utekla za dobrými křesťany (katary) do Lombardie, dovoláváje se novozákonního příkazu opustit blízké a jít za

25 K rodině Planissoles se zaměřením na Beatrici srov. GWENDOLINE HANCKE, *L'hérésie en héritage. Familles de la noblesse occitane dans l'Histoire, du XIIe au début du XIVe siècle: un destin commun*, Cahors 2006, s. 405–423.

26 Její přesný věk není znám, ale nejpozději šestadvacet let před procesem již byla vdaná, přičemž sama o sobě v této souvislosti uvedla, že tehdy byla mladá.

27 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 214–250.

28 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 216.

29 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 217.

30 K chronologii Beatricina života srov. J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 198–199.

31 K velké nevoli některých obyvatel Montaillou, kteří si uvědomovali, že v nížině vládne církev pevnou rukou, J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 231–234, 254.

32 GWENDOLINE HANCKE, *Femmes et féminité d'après le registre de Jacques Fournier*, in: *Autour de Montaillou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, s. 158–159.

33 Srov. diskusi v E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, s. 257–263.

34 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 218.

Kristem. Je totiž prý třeba dát přednost věčnému životu před životem pozemským, a stejně jako velbloud neprojde uchem jehly, bohatý nevzkročí do nebeského království. U Beatrice však přetrvávaly obavy, že „až se o tom její manžel doví, bude je pronásledovat a zabije je“. Také se zajímala, z čeho budou u dobrých křesťanů žít. Rajmund ji chlácholil, že jim dobří křesťané poskytnou, co budou potřebovat.³⁵ Stále se mu však nedařilo Beatrici přesvědčit: „A protože přítomná vypovídající tehdy byla těhotná, zeptala se, co by dělala s dítětem, které nosí, kdyby s ním odešla k dobrým křesťanům. Rajmund odpověděl, že jestli porodí u dobrých křesťanů, tak její dítě bude anděl a jeho králem bude Bůh.“³⁶

Rajmundův výklad katarských mýtů nechával Beatrici chladnou,³⁷ naopak klíčový význam pro ni měl příklad vznešených žen, které odešly za dobrými křesťany: „Uvedla, že ji Rajmund přesvědčoval, aby s ním odešla za dobrými křesťany, tím, že jí jmenoval různé vznešené ženy, které za nimi také odešly. Nejprve vyprávěl o Alestě a Sereně, paních ze Châteaueverdun, jak se namalovaly neobvyklými barvami, aby je nikdo nepoznal, a došly do Toulouse. [...] [K]dyž jedna ze zmíněných dvou žen chtěla odejít ze svého domu v Châteaueverdun, měla děťátko v kolébce. Chtěla je ještě před odchodem vidět, a když je viděla, políbila je a tu se dítě zasmálo. Jenjen začala vycházet z místnosti, kde dítě leželo, hned se k němu zase vrátila a dítě se (znovu) začalo smát, a to se opakovalo pořád dál, takže nemohla dítě opustit. Když to viděla, řekla své služce, aby dítě odnesla z domu, což se také stalo. A takto prý odešla.“³⁸

Beatrice prý Rajmundovi odpovídala, „že kdyby s nimi odešly dvě nebo tři počestné ženy, stejně počestné jako ona sama, tak by měla omluvu. Ale kdyby odešla s Rajmundem, tak by takovou omluvu neměla, protože byla tehdy mladá a lidé by si o nich hned začali povídat, že odešli z kraje, aby ukojili svůj chtíč.“³⁹

Její rozhodování urychlila příhoda, kterou Rajmund pozbyl její důvěry: „Jedné noci, když spolu povečeřeli, Rajmund potají vešel do pokoje, kde spávala, a vlezl pod její postel. Když dala do pořádku dům a ulehla na lůžko a všichni v domě již odpočívali a spali a usnula i ona, Rajmund vylezl zpod postele a v košili si lehl k ní a začal se chovat, jako by s ní chtěl tělesně ležet.“⁴⁰ Ona mu řekla: „Co to má znamenat?“ Rajmund opáčil, ať je zticha. Ona na to: „Co bych byla zticha, ty burane!“

35 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 219.

36 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 219–220.

37 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 220.

38 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 220–221.

39 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 221.

40 Překlad zachovává terminologii originálu.

A začala křičet a volat na své služky, které s ní v místnosti spaly, že je v její posteli muž. Jakmile to Rajmund slyšel, vylezl z postele a vyběhl z místnosti. Ráno pak Rajmund přítomné vypovídající řekl, že byla chyba se u ní schovat, a ona mu odpověděla: „Teď je mi jasné, že slova, kterými jste předstíral, že půjdeme k dobrým křesťanům, jste říkal jen proto, abyste mě měl a tělesně poznal. A kdybych se nebála, že by si manžel myslel, že jsem s vámi dělala něco hanebného, tak bych vás hned nechala zavřít na samotné dno věže.“⁴⁴¹

Z těchto úryvků je zřejmé, že v Beatricině sexuální morálce převažoval pojem a pocit hanby nad pojmem a pocitem hříchu. Dokonce zde chybí jakýkoli odkaz na hřích a boží přikázání.

Další příhodou týkající se sexuální morálky, která je v registru vylíčena, je Beatricin vztah s Rajmundem Clerguem, který ji znásilnil. Brzy po této příhodě se o Beatrici začal zajímat také jeho příbuzný, farář v Montaillou, Petr Clergue: „Řekla a vyznala, že za života jejího muže se jí jednoho dne na montaillouském hradě násilím zmocnil Rajmund Clergue, přezdívaný Pathau, levoboček Viléma Clergua, bratra Ponse Clergua, který byl otcem nynějšího faráře Montaillou, Petra Clergua, a tělesně ji poznal. Když rok nato manžel přítomné vypovídající Berengar de Roquefort zesnul, Rajmund Clergue s přítomnou vypovídající veřejně žil. A protože zmíněný farář, nevlastní bratranec Rajmunda Clergua, dobře věděl, že Rajmund s přítomnou vypovídající něco měl,⁴² sám jí také činil návrhy, aby se jím nechala poznat. Ona se ohradila, jak po ní může žádat, aby se jím nechala tělesně poznat, když přece ví, že ji tělesně poznal jeho nevlastní bratranec Rajmund. A vše mu o tom řekla. Farář odpověděl, že na toto se nesmí násilím a že jí nestojí v cestě, protože „dobře vím, že to tak je, a mohu vám více prospět a víc vám dát než ten parchant“; to mluvil o Rajmundovi. Řekl jí také, že by ji mohli mít oba společně, tedy farář i Rajmund. Ona odpověděla, že to v žádném případě nedovolí, protože by mezi nimi kvůli ní byla roztržka a oba by ji kvůli tomu druhému haněli.⁴³ A jelikož ji zmíněný kněz tělesně poznal, tak od té doby, jak uvedla, neměla tělesně nic s Rajmundem, ačkoli se o to Rajmund někdy pokoušel. Uvedla, že kvůli tomu mezi Rajmundem a knězem panovala skrývaná nevraživost. Ona o ní ale věděla.“⁴⁴

I v tomto úryvku je přítomno vědomí hanby, třebaže konkrétnější zdůvodnění je poněkud nečekané (kdyby byla s oběma, haněli by ji kvůli tomu druhému a vznikla

41 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 221–222.

42 „rem habuerat“.

43 „alter eorum propter alterum vilipenderet eam“.

44 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 238.

by mezi nimi roztržka). Výraznější je ale Beatricina obava z incestu ve velmi širokém vymezení, na němž není nic neobvyklého ani v oficiální sexuální morálce.⁴⁵

Z hlediska sexuální morálky může rovněž stát za pozornost Beatricin dlouhodobější vztah⁴⁶ s mužem, který ji znásilnil. Registr nezachycuje jakékoli podrobnosti, ale toto soužití Beatrici zřejmě nečinilo morální obtíže. Podle Johna H. Arnolda možná Beatricin postoj utvářelo dobové pojetí *raptus* (uchvácení, v užším významu únos, se silnou konotací znásilnění) jako jedné z forem sňatku.⁴⁷ Gwendoline Hanckeová hledá příčinu Beatriciny „lhostejnosti“ k tomu, že ji Rajmund nejprve znásilnil, ve skutečnosti, že se na znásilnění nahlíželo méně přísně než v součas-

45 Srov. PIERRE J. PAYER, *Sex and Confession in the Thirteenth Century*, in: *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, (ed.) Joyce E. Salisbury, New York-London 1991, s. 131.

46 Z právního hlediska šlo o konkubinát, sporadicky potlačovaný, ale většinou tolerovaný a přetrvávající (registr zdůrazňuje, že Rajmund Clergue žil s Beatrix veřejně). Srov. JOHN HINE MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto 1990, s. 69–79, ke konkubinátu jako kategorii kanonického práva JAMES A. BRUNDAGE, *Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, (edd.) Vern L. Bullough, James A. Brundage, Amherst 19942, s. 118–128.

47 J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 275–276, pozn. 135. K „uchvácení“ srov. JAMES A. BRUNDAGE, *Rape and Marriage in the Medieval Canon Law*, in: Týž, *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages*, London 1993, s. 62–75; TÝŽ, *Rape and Seduction in the Medieval Canon Law*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, s. 141–146; MICHEL ROUCHE, *La sexualité dans le mariage durant le Haut Moyen Âge*, in: *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo*, Spoleto 2006, s. 387; GUIDO RUGGIERO, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York-Oxford 1985, s. 89–108. Ruggiero (s. 96, 98) poukazuje na závislost přísnosti trestu za „uchvácení“ na společenském stavu „uchvácené“ ženy: v jeho pramenech je uchvácení svobodné ženy ve věku na dvádání – narozdíl od uchvácení mladé dívky či vdané ženy – trestáno velmi mírně. Obecně k velmi střídmemu užívání přísných trestů za sexuální přečiny J. H. MUNDY, *Men and Women*, s. 128–130 (se zaměřením na cizoložství). Co je však z teoretického hlediska zajímavější než míra společenské tolerance k sexuálnímu násilí, že sexuální násilí mohlo být v konkrétních případech prožíváno poměrně nezvykle. Lze leda spekulovat, jak se vše odehrálo v Beatricině případě: víme pouze tolik, že s Pathauem poté, co ji znásilnil, veřejně žila a že si byla vědoma obavy Petra Clergua, že kdyby jí půjčil svou „antikoncepční bylinu“, mohla by její mocí zneužít a milovat se s Pathauem – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 244. Můžeme ale pro zajímavost srovnat daleko pozdější líčení, v němž Caterina Ghiga, služebná z Turína, vypráví o svém znásilnění, kterému se neúspěšně bránila, a o tom, jak jí násilník posléze připil vínem se slovy „na mou ženu“ a ona jemu připila se slovy „na mého muže“: SANDRA CAVALLO, SIMONA CERUTTI, *Female Honor and the Social Control of Reproduction in Piedmont between 1600 and 1800*, in: *Sex and Gender in Historical Perspective*, (edd.) Edward Muir, Guido Ruggiero, Baltimore-London 1990, s. 73–109: 99. G. RUGGIERO, *The Boundaries of Eros*, s. 101–102, na základě benátských případů sexuálních přečinů ve 14.–15. století poukazuje na to, že násilí sice bylo velmi zřetelně vnímáno, avšak určitá míra násilí k sexu zejména u osob z nižších společenských vrstev patrně konceptuálně patřila a sexuální násilí bylo příliš časté a „normální“, než aby si ženy udržovaly příliš silný smysl pro osobní nedotknutelnost.

nosti, navrhuje ale i jiné možné vysvětlení: Beatrix podala styk s Rajmundem jako znásilnění, aby se před inkvizicí nemusela zodpovídat z cizoložství.⁴⁸

Beatricino souzení s Petrem Clergum mělo delší trvání, bylo velmi intenzivní⁴⁹ a Beatricina výpověď se mu věnuje velmi podrobně, v neposlední řadě jistě proto, že se v očích Jakuba Fourniera jednalo o prohřešek daleko významnější: jednak Petr Clergue své naléhání podporoval argumenty vycházejícími z jeho specifické verze katarských nauk, jednak šlo o porušení kněžského celibátu, které navíc začalo při zpovědi.⁵⁰ Zároveň však byl tento vztah pro Beatrici morálně problematictější. Původně dokonce věřila, že ji za pohlavní styk s knězem čeká zatracení: „V kvadragesimě se chtěla vyzpovídat, tak šla do montailouského kostela a přistoupila k tamnímu faráři Petru Clerguovi, který zpovídal za oltářem Panny Marie. Jakmile před ním poklekla, farář ji políbil a řekl, že na světě není žena, kterou by miloval tolik jako ji. Ona, jak uvedla, překvapena odešla a nevyzpovídala se. Poté ji o Velikonocích farář často navštěvoval a naléhal na ni, aby se jím nechala tělesně poznat. Když ji takto jednou u ní doma přemlouval, přítomná vypovídající odpověděla, že by se spíš nechala poznat od čtyř jiných mužů než od jednoho kněze, protože slyšela, že žádná žena, kterou tělesně poznal kněz, neužrjí tvář boží. Farář na to odpověděl, že je hloupá a nevědomá, jelikož je stejně velký hřích, když vdanou ženu tělesně pozná vlastní manžel a kdokoli jiný, a je to stejný hřích s manželem i s knězem. Dokonce je to prý i větší hřích s manželem než s jiným mužem, protože když ženu poznává manžel, tak si tato žena nemyslí, že hřeší, kdežto když ji poznávají jiní muži, tak je přesvědčena, že hřeší. Je tedy těžší hřích, když ji poznává manžel než jiný muž.“⁵¹

Beatricino podrobné líčení antikoncepční techniky, kterou s farářem užívali,⁵² už stálo badatele nemálo intelektuálního úsilí.⁵³ Pro téma sexuální morálky je ale důle-

48 G. HANCKE, *Femmes et féminité d'après le registre de Jacques Fournier*, s. 163–164.

49 Beatrix upřesnila, že vztah trval asi rok a půl a že se obvykle milovali dvakrát či třikrát týdně – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 226.

50 I. BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento*, s. 265, má za to, že v pozadí Fournierova zájmu o tento vztah stojí myšlenka, že zde výuka v herezi postupovala ruku v ruce se sváděním. Kromě toho lze ale ve Fournierově registru tušit určité předznamenání raně novověkého stavu, kdy pod pravomoc inkvizitorů spadaly z nejrůznějších druhů porušení kněžského celibátu jen nemravné návrhy (*sollicitatio ad turpia*), k nimž došlo během zpovědi – srov. A. SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión*, s. 12n.; M. E. WIESNER-HANKS, *Christianity and Sexuality*, s. 119; A. FERNANDEZ, *The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition*, s. 484.

51 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 223–224.

52 Antikoncepční účinek měla mít jakási bylina zabalená do plátna, kterou farář vždy před pohlavním stykem věšel Beatrici na dlouhém provázku na krk a vkládal jí tento amulet do pochvy: J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 244.

53 E. LE ROY LADURIE, *Montailou*, s. 238–239; J. H. MUNDY, *Men and Women*, s. 121; G. HANCKE, *Femmes et féminité d'après le registre de Jacques Fournier*, s. 161–162; CHRISTIAN

žítější motivace páru než určení, v čem tato technika přesně spočívala a zda mohla či nemohla mít skutečný antikoncepční účinek. Petr Clergue k užívání své „antikoncepční byliny“ přikročil, když se Beatrix strachovala: „Co budu dělat, když s vámi otěhotním? Budu zahanbená a ztracená.“⁵⁴ Sám Petr jí také říkal, že „nechce, aby s ním otěhotněla, dokud žije její otec Filip z Planisolles, protože by se za to její otec velmi styděl. Ale až Filip umře, tak by chtěl, aby s ním otěhotněla.“⁵⁵

V souvislosti s antikoncepcí se tu tedy opět neobjevuje ani představa hříchu, ani důraz na vyhledávání rozkoše, které převažují v učeneckých představách o nepovoleném sexu a o „vyhýbání se potomkovi“ (*vitatio proliis*).⁵⁶ Znovu se tu naopak zdůrazňuje sociální rovina přečinu – hanba. Beatricina a Petrova obava z hanby před lidmi reguluje jejich chování daleko účinněji než představa hříchu před Bohem nebo oficiální teologická a pastorační stanoviska k mimomanželskému pohlavnímu styku. Emmanuel Le Roy Ladurie velmi správně poukázal na to, že u obyvatel Montaillou se dá vyzoporovat vědomí hříšnosti, ale určuje jejich chování daleko méně než obava, co si o nich pomyslí sousedé.⁵⁷

Bylo by však jednostranné zůstat u tohoto závěru. V Beatricině výpovědi se v souvislosti se sexuální morálkou několik odkazů k hříchu a spasení objevuje. Prvním z nich je již citovaná obava, že „žádná žena, kterou tělesně poznal kněz, neuzří tvář boží“,⁵⁸ druhým jsou nepříjemné pocity z pohlavního styku v posvátných časech,⁵⁹ třetím pak Beatricin neklid, když Petr Clergue sloužil mši poté, co se spolu předešlé noci milovali, aniž se přede mší vyzpovídali.⁶⁰ „Jednou v noci před Narozněním Páně ji zmíněný kněz tělesně poznal, a přitom následujícího dne sloužil mši, přestože tam

ABRY, ALICE JOISTEN, *Béatrice de Planisolles et les théories populaires de la génération en Europe*, Heresis 35/2001, s. 129–137. Autoritativní monografii k dějinám antikoncepce na středověkém Západě je stále JOHN T. NOONAN, *Contraception: A History of Its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1966.

54 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 243–244.

55 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 244–245.

56 Pojetí „vyhýbání se potomkovi“ ve zповědních příručkách rozebírá PETER BILLER, *Confessors' Manuals and the Avoiding of Offspring*, in: *Handling Sin: Confession in the Middle Ages*, (edd.) Peter Biller, Alastair J. Minnis, York 1998, s. 165–187. Obecněji sexuálnímu potěšení a jeho regulaci se věnuje JEAN VERDON, *Le plaisir au Moyen Age*, Paris 1997; TÝŽ, *Le plaisir sexuel*, in: *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo*, Spoleto 2006, s. 613–647.

57 E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, s. 519–521. Srov. J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 201–202, 209.

58 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 224.

59 Zákazům pohlavního styku vázaným na liturgický kalendář se věnuje JEAN-LOUIS FLANDRIN, *Un temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e–X^e siècle)*, Paris 1983.

60 Podobný případ pohoršení nad tím, že kněz slouží mši poté, co měl pohlavní styk se ženou, uvádí J. H. MUNDY, *Men and Women*, s. 53–54.

nebyl žádný jiný kněz.⁶¹ Když s ní chtěl té noci před Narozením Páně mít styk, prý mu řekla: „Jak můžete chtít spáchat v tak svaté noci tak veliký hřích?“ Kněz jí odpověděl, že je stejný hřích mít styk s ženou v noci před Narozením Páně a kterékoli jiné noci. A protože tehdy i jindy kněz často slavil mši poté, co ji předchází noci tělesně poznal, a očividně se nevyznal žádnému knězi, žádný tam totiž nebyl, často mu říkala, jak se odvážil slavit mši, když s ní předešlé noci spáchal tak veliký hřích a nevyzpyčoval se knězi. On odpovídal, že hodnotu má jen zpověď Bohu, který ví o hříchu dřív, než je spáchán, a který jediný může hříchy odpouštět.⁶²

Čtvrtým odkazem k hříchu či porušení určitého tabu je pohlavní styk s Petrem Clerguem v kostele ve vesnici Prades, kde Beatrix po smrti svého prvního manžela nějakou dobu bydlela. Petr jí řekl, že pro ni pošle svého učedníka Jana. Ten pro ni „přišel a ona se jím nechala vést, byla totiž velmi temná noc. Došli ke kostelu svatého Petra v Prades a vešli dovnitř. Tam se setkali s Petrem Clerguem, který jim nechal v kostele připravit lůžko. Tu přítomná vypovídající řekla knězi: ‚To přece... jak bychom mohli dělat něco takového v kostele svatého Petra?‘ Farář jí odpověděl: ‚A jaká převeliká škoda by tím asi tak svatému Petrovi vznikla?‘⁶³ Po těchto slovech ulehli na lůžko a leželi spolu v kostele a té noci ji v uvedeném kostele tělesně poznal. Před svítáním ji odtamtud odvedl a doprovodil ji až ke dveřím domu, kde bydlela.⁶⁴

Le Roy Ladurie podává tuto příhodu jako projev perverze faráře Clergua,⁶⁵ to je však jen stěží adekvátní. Důvodem pohlavního styku v kostele bývala prostě skutečnost, že ve středověkých podmínkách byl prázdný kostel jedním z nejvhodnějších míst, kde spolu mohli milenci tajně a nerušeně být.⁶⁶ Beatrix ostatně líčení této příhody uvedla právě poznámkou, že bydlela těsně vedle pradeského faráře a přes zeď bylo všechno slyšet.⁶⁷

61 Tzn. takový, který by mohl Petra Clergua vyzpovídat.

62 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 226.

63 Výpověď tuto větu uvádí v okcitanštině.

64 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 243.

65 E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, s. 226.

66 Srov. DYAN ELLIOTT, *Sex in Holy Places: An Exploration of a Medieval Anxiety*, in: *Táz, Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia 1998, s. 74. Dyan Elliottová poukázala na to, že téma pohlavního styku na posvátných místech úzce souvisí s gregoriánskou reformou (v širokém vymezení) a s jejími hektickými obavami o čistotu posvátných osob a míst, a tím pádem i se strachem ze svatokrádežného sexu a z porušení celibátu. Tradičnější pohled nabízí JANE TIBBETTS SCHULENBURG, *Gender, Celibacy, and Proscriptions of Sacred Space: Symbol and Practice*, in: *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, (ed.) Michael Frassetto, New York-London 1998, s. 353-376. Do širších souvislostí lze téma pohlavního styku na posvátných místech uvést díky DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006.

67 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 243.

Beatricin vztah s jiným knězem, Bartolomějem Amilhakem, začal kolem roku 1315.⁶⁸ Z Beatriciny vlastní výpovědi se o tomto vztahu dovídáme málo.⁶⁹ Daleko víc prozrazuje výpověď samotného Bartoloměje Amilhaka.⁷⁰

Podle Bartolomějovy výpovědi vzešel podnět od Beatrice, jejíž dcery Filipu a Avu vyučoval. Beatrix ho prý jednoho dne pozvala na večer k sobě domů a tam mu řekla, „že se do něj zamilovala a že by s ním chtěla mít tělesný styk. On souhlasil a ihned ji v síni toho domu tělesně poznal.“⁷¹ Beatrix se do Bartoloměje zamilovala natolik a tak moc s ním chtěla být, že měla podezření, jestli ji neočaroval (což on popřel).⁷²

Bartolomějova výpověď pokračuje líčením, jak si o nich lidé začali povídat („*infamia currebat contra eos*“). Asi po roce „Beatrix řekla, že za žádnou cenu v kraji nezůstane, protože se bojí, že si na ni její bratři došlápnu“.⁷³ Rozhodli se proto odejít do kraje Palhars v urgelské diecézi, kde kněží veřejně žili s konkubínami, tyto ženy dostávaly věno a jejich děti dědily majetek v otcovské i mateřské linii. Podle Bartolomějových slov tu kněží skládali slib, že s danou ženou zůstanou až do konce života, dokonce se konala svatba se všemi náležitostmi „kromě slov užívaných při svátosti manželství“. Do Palhars spolu skutečně odešli a sňatek před notářem uzavřeli. Posléze tu spolu žili asi rok.⁷⁴

Jak je vidět, Beatrix se opět příliš neřídila svou neurčitou obavou, že žena, která se vyspí s knězem, nespatří tvář boží. Dokonce si podle všeho s Bartolomějem sama začala. Jednat ji přinutila opět hanba: když se o nich začalo povídat, dostala strach, jak se k tomu postaví její bratři, a rozhodla se k odchodu do Palhars. V této oblasti se očividně udržovaly předgregoriánské struktury, z určitého hlediska již dávno nezákonné – necelibátní kněžství a možná i uzavírání sňatku „kromě slov užívaných při svátosti manželství“, přinejmenším u kněží. Co bylo ve vedlejší diecézi smrtelným hříchem, bylo v Urgelu dovoleno. Je přitom třeba zdůraznit, že se nejednalo o neoficiální kněžský konkubinát, který byl velmi častý⁷⁵ a dělal krásy

68 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 251–252.

69 Podrobněji zachycuje vlastně jen jejich poradou, zda se má Beatrix jít vyznat biskupovi, a líčení, jak ji Bartoloměj načas doprovázel na úterku před inkvizicí – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 246–247.

70 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 251–259.

71 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 252.

72 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 249.

73 „offenderent ipsam“ – též by se dalo přeložit jako „budou ji hanět“.

74 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 252–253. K dlouhé kontinuitě instituce smluvně uzavřeného konkubinátu v některých pyrenejských oblastech srov. LEAH OTIS-COUR, *Rozkoš a láska: Dějiny partnerských vztahů ve středověku*, Praha 2002, s. 60–61.

75 G. HANCKE, *Femmes et féminité d'après le registre de Jacques Fournier*, s. 159.

například i tridentským otcům o dvě stě padesát let později,⁷⁶ nýbrž o zcela veřejné, biskupem⁷⁷ i věřícími přijímané a notářem stvrzené soužití. Na počátku 14. století jde tedy v latinské církvi o určitou neobvyklost. Avšak výklad této praxe jako odchylky od oficiální praxe, nebo dokonce od staleté křesťanské tradice, deformuje historickou situaci. Gregoriánská reforma se prokázala jako celospolečensky nejpersvědčivější, a to díky mnoha spolupůsobícím okolnostem, mocenským aktům a investicím nejrůznějšího druhu. Neprosazovala se ale ani jednoduše, ani přímočaře (ve smyslu lineárně narůstajícího příklonu ke gregoriánské reformě). A zejména se neprosazovala zákonitě, nýbrž byla vázána na velmi konkrétní společenskou vrstvu, její zájmy a její způsob myšlení. Jak píše Dyan Elliottová, „v 11. století západní klérus, evropská intelektuální elita, znovu vynalezl sebe sama – imaginativní čin nutně doprovázený úsilím o vykořenění dokladů identity minulé“.⁷⁸ Domnělé odchylky často nejsou ničím jiným než normami, které se postupem času a působením konkrétních historických nebo systémových okolností prokázaly jako slabší a byly opuštěny. Gregoriánská proměna sexuální morálky kléru⁷⁹ byla jedním z takových procesů polemického vytlačování starších norem a budování nové identity. A nutno říci,⁸⁰ že narozdíl od Beatriciných výpovědí je v té Bartolomějově koncept hříchu v souvislosti s jeho sexuálním životem přítomen soustavně – alespoň tváří v tvář Jakubu Fournierovi.

Příběh Beatrice z Lagleize tak, jak jej vykresluje její výpověď a výpověď Bartoloměje Amilhaka, umožňuje několik dílčích závěrů. Beatrix měla pocit provinění pohlavního styku na posvátném místě, v posvátném čase nebo s posvátnou osobou, ale toto vědomí příliš neovlivňovalo její konkrétní sexuální chování. Na to měl daleko významnější vliv pocit hanby. Beatrix měla starost o svou pověst, svým manželům byla nevěrná jen velmi střídme,⁸¹ nepodlehla dvoření Rajmunda Roselího, odmítla mít dva milence naráz. Beatricina sexualita sledovala vlastní kodex

76 M. E. WIESNER-HANKS, *Christianity and Sexuality*, s. 105, 118.

77 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 252.

78 DYAN ELLIOTT, *The Priest's Wife: Female Erasure and the Gregorian Reform*, in: *Táž, Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, s. 81.

79 Z novější literatury srov. MICHAEL FRASSETTO (ed.), *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, New York-London 1998. K definici *ordo clericalis* skrze odmítnutí sexuality DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150*, Paris 2000², zejména s. 365–366.

80 J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 277, pozn. 152.

81 Je znám jen jediný případ – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 239 –, pokud nechceme počítat vynucený styk s Pathauem.

cti.⁸² Nešlo o nahodilý soubor sexuálních přečinů a aberací, nýbrž prostě o jednání, které vedl jiný systém sexuální morálky, než jaký považoval za závazný například Jakub Fournier.

Kdybys tady potkal prostitutku a dohodl by ses s ní na ceně: Petr Vidal

V případě Petra Vidala⁸³ nebyl předmětem Fournierova vyšetřování žádný skutečný sexuální přečin, nýbrž Vidalův neopatrný výrok týkající se sexuální morálky. Podle Vidalovy první výpovědi z 31. července 1322 se vše seběhlo takto: „Uvedl, že včera, to jest 30. července, šel z Tarasconu do Ax a vedl dvě muly naložené obilím. U říčky, která je před vesnicí Lassurem, když k ní člověk přichází od Tarasconu, potkal nějakého kaplana a nějakého klerika, které předtím neznal a ani nezná, jak uvedl, jejich jména, a šli spolu. Když scházeli z kopce za Lassurem, zeptal se klerik přítomného vypovídajícího: ‚Věříš, že kdybys potkal prostitutku, dohodl by ses s ní na ceně a poté bys ji tělesně poznal, spáchal bys smrtelný hřích?‘ Přítomný vypovídající odvětil, že kdyby to byl smrtelný hřích, tak by se z něj vyznal Bohu a svému knězi nebo některému řeholníkovi a činil by pokání, které by mu tento kněz nebo řeholník uložil. A když na něj ten klerik pořád dotíral, jestli věří, že taková soulož je smrtelný hřích, nakonec odpověděl, že nevěří, že taková soulož je smrtelný hřích, a pokud to hřích je, tak by se vyznal svému knězi a vykonal uložené pokání. Dotázán, zda ve svém srdci předtím a v tu chvíli věřil, že taková soulož s prostitutkou nebo jinou ženou s výjimkou manželky je smrtelný hřích, odpověděl, že tehdy i předtím věřil, že taková soulož je hřích, a to takový, že pokud se z něj člověk nekaje a nevyzpovídá se z něj, tak nespátří tvář boží. Dotázán, proč řekl, že nevěří, že by smrtelně hřešil, když věřil, že by taková soulož byla takovým hříchem, že pokud se z něj člověk nekaje a nevyzná se z něj Bohu, neužří tvář boží, odpověděl, že to prý řekl ke své škodě, ale nikoli ve zlém úmyslu. Dotázán, zda tam hájil a vícekrát opakoval, že nevěří, že taková soulož je hřích, odpověděl, že nikoli. Dotázán, kdo ho naučil nebo kdo mu řekl, že taková soulož není smrtelný hřích, odpověděl, že nikdo. Dotázán, zda někdy jindy řekl, že taková soulož není smrtelný hřích, odpověděl, že nikoli, a dále již neřekl nic podstatného.“⁸⁴

Jakuba Fourniera tato výpověď neuspokojila. Stanovil termín příštího slyšení na 4. září a předvolal další svědky včetně obou Vidalových náhodných spolucestujících

82 Srov. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, s. 281. Ke šlechtické sexuální morálce jako samostatnému systému, nikoli jako odchylce od klerické, gregoriánské sexuální morálky, srov. GEORGES DUBY, *Rytíř, žena a kněz: Manželství ve Francii v době feudalismu*, Praha 2003, s. 14–16, 19, 31–32.

83 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 296–304.

84 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 296–297.

cích. Jejich svědectví mu umožnilo potvrdit, že Vidalovo doznání nebylo úplné. Vidal posléze dostal 4. září 1322 možnost výpověď doplnit, což ale neudělal, tudíž ho biskup dal uvěznit.⁸⁵ Po dlouhém věznění byl Petr Vidal 29. května 1323 předveden potřetí, a poté, co mu byla přečtena jeho první výpověď, vylíčil událost podrobněji: „Odpověděl, že když spolu s Geraldem *de Calvinhaco* a panem Durandem *de Presbiteria*, farářem Orlu, scházeli z kopce za Lassurem v den, ježž uvádí jeho první výpověď, Gerald se ho zeptal, jak člověk svěřuje duši Bohu. Přítomný vypovídající odpověděl, že když kmotr s kmotrou přinesou dítě do kostela a tam je pokřtěno, tak duši dítěte dostává Bůh. Gerald odpověděl, že to říká správně. Pak se ho Gerald dotázal, zda ví, jak člověk svou duši Bohu odnímá a dává ji ďáblu. Přítomný vypovídající odpověděl: ‚Nedej Bože, aby někdo dobrý⁸⁶ odňal duši Bohu a dal ji ďáblu!‘ A když popošli o něco dál, Gerald se ho zeptal: ‚Kdybys tady potkal prostitutku, dohodl by ses s ní na ceně, zaplatil bys jí smluvenou částku a tělesně bys ji poznal, věřil bys, že smrtelně hřešíš?‘ Přítomný vypovídající odpověděl, že takový čin by nebyl smrtelný hřích. Tu mu Gerald řekl: ‚Že to není smrtelný hřích? Tak za tohle půjdeš k panu biskupovi!‘ On odpověděl, že klidně, protože před biskupa už předstoupilo i mnoho lepších lidí, než je on sám.“⁸⁷

Jak je patrné již ze srovnání těchto dvou úryvků, kauza Petra Vidala představuje svébytný textově kritický a vůbec metodologický problém. Událost líčí v procesu sedm výpovědí (z toho dvě Vidalovy), jež se navzájem poněkud liší, a to zejména v podrobnostech, které jsou zásadní pro téma sexuální morálky. Hlavní rozdíly spočívají jmenovitě v tom, zda dotaz položený Petru Vidalovi hovoří o ženě, nebo o prostitutce, zda se dotaz a Vidalova odpověď zmiňuje o hříšnosti takového styku vůbec, nebo specificky o tom, že jde o *smrtelný* hřích, a v neposlední řadě v tom, zda hříšnost takového pohlavního styku uvádějí do vztahu s platbou a s tím, jestli byl styk ženě, případně oběma, příjemný. Jelikož nelze najít příliš přesvědčivé argumenty, proč by ostatní svědkové měli zájem příběh výrazněji přikrášlovat,⁸⁸ a stejně tak není možné prokázat, že by líčení Bernarda Huga, Rajmunda Mesiany a Viléma Gilberta závisela nikoli na tom, co jim o příhodě řekl Petr Vidal, nýbrž na podání Duranda a Geralda, můžeme zřejmě předpokládat, že v původní otázce byla řeč o odměně a že Petr Vidal v odpovědi zdůraznil podmínku, že je odměna zaplacená a že se pohlavní styk oběma líbí. Komplikovanější je otázka, zda

85 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 297–300.

86 „aliqua bona res“.

87 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 303.

88 S možnou výjimkou zdůrazňování, jak Petra Vidala přísně napomenuli – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 301.

Petr Vidal uvedl, že vůbec nejde o hřích, nebo jen mínil, že nejde o hřích smrtelný. S použitím kombinace úvah o motivacích vypovídajících s vyčíslením výskytů konceptu hříchu a konceptu smrtelného hříchu v příslušných úryvcích procesu lze, zdá se, dospět poměrně spolehlivě k závěru, že v původním rozhovoru padlo i sousoví „smrtelný hřích“, ale že Petr Vidal dokonce vůbec neměl za to, že jde o hřích. Zda byla řeč o ženě, nebo výslovně o prostitutce, na základě téhož rozboru nelze rozhodnout, ale vzhledem k pravděpodobnosti, s jakou lze předpokládat zmínku o peněžité odměně, je nutné počítat s tím, že v rozhovoru byl koncept prostitutky přítomen i v případě, že toto slovo nepadlo.

Jinými slovy se dá se značnou mírou pravděpodobnosti⁸⁹ konstatovat, že Petr Vidal nepokládal oboustranně příjemný a po dohodě odměněný pohlavní styk s prostitutkou za hřích. Následkem své vypovídací strategie, která byla buď zvolena poněkud nešťastně, nebo měla jiné priority než za každou cenu minimalizovat trest, vyšel Petr Vidal z případu poměrně špatně. Téměř rok strávil ve „vyšetřovací vazbě“ a posléze byl potrestán povinností nosit na oblečení žlutý látkový kříž, který byl označením kajčníků odsouzených za herezi. Tohoto trestu byl zproštěn v srpnu 1324.⁹⁰

Prostituce byla v Languedoku poměrně rozšířená.⁹¹ Manželova nevěra zde ve světském právu nebyla trestná a legislativa navíc koncem 13. století znovu začínala být k prostituci poměrně tolerantní.⁹² Nedá se ani říci, že by se využívání služeb prostitutek pravidelně setkávalo s morálním odsouzením.⁹³ Komentář k toulouskému zákoníku, sepsaný roku 1296, dokonce výslovně uvádí, že styk s prostitutkami není cizoložstvím.⁹⁴ Tyto kontextuální údaje, ve světle Petrova procesu možná

89 Lze poznamenat, že Fournierovy inkviziční záznamy právě díky své podrobnosti a svým sofistikovaným technikám reprezentace umožňují konstrukci problémů, jaká například u velké části narativních pramenů není možná. Poněkud paradoxním výsledkem přesnosti, preciznosti a takřka vědecké metody sběru a konfrontace výpovědí v inkvizičních procesech tedy je, že někdy působí daleko méně spolehlivě než jednoznačná vypravěčská podání, která jsou daleko hůře ověřitelná, ale neobsahují tolik náznaků usnadňujících jejich zpochybnění.

90 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 467.

91 Odkazy na ni nechybějí ani ve Fournierově registru – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 38. K prostituci ve středověku srov. JAMES A. BRUNDAGE, *Prostitution in the Medieval Canon Law*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, s. 149–160; VERN L. BULLOUGH, *Prostitution in the Later Middle Ages*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, s. 176–186; se zaměřením na Languedoc LEAH LYDIA OTIS, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago 1985.

92 JEAN-MARIE CARBASSE, *La condition de la femme mariée en Languedoc (XIII^e–XIV^e siècles)*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e–XIV^e siècle)*, Toulouse 1988 (Cahiers de Fanjeaux 23), s. 107–109.

93 Srov. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, s. 208.

94 J. H. MUNDY, *Men and Women*, s. 68–69.

poněkud nečekané, naznačují, že se Petr svým výrokem příliš nevzdaloval morálce svého okolí.⁹⁵ Jinými slovy vůbec není zřejmé, že by bylo oprávněné jeho výrok vykládat jako úchylku od závazné sexuální morálky. Jednak vůbec není okrajový, jednak jej lze vztáhnout i k jinému systému sexuální morálky než k tomu, podle jehož měřítek byl odsouzen jako odchýlný a heretický.

Teoretický přínos této kauzy je několikerý. Petrův proces v první řadě umožňuje docenit inkviziční zaměření na nitro, na svědomí a jeho kontrolu. V procesu chybí jakýkoli odkaz k tomu, že by Petr Vidal využíval služeb prostitutek; byl souzen výhradně za svůj výrok, k němuž jej doslova vyprovokoval učený spoleceustující. V procesu se dále zkoumá, zda v bezhříšnost takového styku skutečně věřil, či zda to či ono pouze řekl. Jedná se o zajímavou diferenci, již přinesl právě zpovědní a inkviziční způsob uvažování a jeho prokreslené konceptualizace subjektivity. Další pozoruhodností je, jak inkviziční proces ze slov vyřčených v konkrétní situaci a konkrétním kontextu tvoří jaksi nadčasový (a postihnutelný) článek víry. A konečně, Petrův případ zřetelně odhaluje to, co je v Beatricině výpovědi přítomno spíše zastřené: živý pastorální zájem o kontrolu a regulaci sexuálního chování a sexuální morálky laiků.

Menší hřích než se ženou: Arnold z Verniolles

V červnu 1323 se Fournierova smyčka stáhla kolem Arnolda z Verniolles, asi třicetiletého podjáhna z Pamiers.⁹⁶ Jeho pozoruhodný proces je postaven jako vyšetřování ve věci hereze, ve skutečnosti je však středem Fournierova zájmu „zločin sodomie“.⁹⁷ Na základě povrchního čtení by bylo možné Arnolda z Verniolles označit za homosexuála, z bližšího rozboru procesu však vyplývá, že takováto přímočará identifikace by znamenala pracovat s tímto zideologizovaným a zpodstatněným pojmem⁹⁸ s notnou dávkou naivity a teoretické nepoučenosti.⁹⁹ Arnoldova neurčitá, mnohoznačná,

95 Petrova sexuální morálka z jistého úhlu pohledu dokonce překračovala minimální požadavky společenské přijatelnosti využívání služeb prostitutek: kladla důraz na poctivé zaplacení smluvené odměny a na to, aby se styk prostitutek líbil.

96 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 39.

97 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 20, 21, 24 atd. K nejednoznačnosti pojmu sodomie ve středověku RUTH MAZO KARRAS, *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*, New York-London 2005, s. 134–135. Srov. též RAFAEL CARRASCO, *Inquisición y represión sexual en Valencia: Historia de los sodomitas (1565–1785)*, Barcelona 1985, s. 32.

98 Srov. JEFFREY WEEKS, *Remembering Foucault*, *Journal of the History of Sexuality* 14/2005, s. 188.

99 Takto G. HANCKE, *L'amour, la sexualité et l'Inquisition*, s. 63, označuje Arnolda za „homosexuálního a pedofilního podjáhna“. Pokud jde o Arnoldovu údajnou pedofilii, R. CARRASCO, *Inquisición*

těžko uchopitelná sodomitská subjektivita, zachycená ve Fournierově inkvizičním registru, není s moderním intuitivním pojmem homosexuality v souladu, a dala by se dokonce použít k jeho dílčímu rozrušení. Zde však není hlavním předmětem zájmu problém genderu a sexuální identity,¹⁰⁰ nýbrž problém sexuálních morálek a jejich inkviziční regulace. Jde tedy především o to sledovat, jaké morální postoje zaujímal Arnold z Verniolles, jeho „oběti“ a Jakub Fournier k pohlavnímu styku dvou mužů.

Proces s Arnoldem z Verniolles vyvolal student gramatiky Jan Ferrer, který 9. června 1323 vypověděl, že Arnold zpovídal, ačkoli nebyl kněz. Výpověď odhalila, že je Arnold v kontaktu s větším množstvím mladých studentů gramatiky v Pamiers.¹⁰¹ O čtyři dny později byl vyslechnut asi šestnáctiletý student Vilém Ross, z jehož výpovědi vyplynulo, že je třeba obvinění z hereze rozšířit o „zločin sodomie“: „Arnold přítomného vypovídajícího pozval k sobě domů, že mu tam ukáže své knihy a jak bydlí. Tak šli spolu do Arnoldova domu a vešli do nejvyšší místnosti v domě. Když tam byli sami, Arnold otevřel knihu a řekl, že to jsou dekretály. Když v ní chvíli četl, řekl přítomnému vypovídajícímu: ‚Podívej, co tu praví dekretály!‘ A když přítomný vypovídající odvětil, že těm dekretálům nerozumí, Arnold mu řekl v lidovém jazyce, že se tam píše, že když leží muž s mužem a z horkosti jejich těl vypustí semeno, tak to není tak vážný hřích, jako kdyby tělesně poznal ženu, protože si to prý přirozenost žádá a člověk se tak stává zdravějším. A řekl, že by nedokázal tak či onak nevytít semeno, ať už s ženou či s mužem.

Když přítomný vypovídající odvětil, že nevěří, že dělat toto s mužem není těžší hřích než tělesně poznat ženu, Arnold mu odpověděl, že to menší hřích je a že to praví dekretály. A tu Arnold srazil přítomného vypovídajícího na zem, zkroutil mu ruce za zády, lehl si na něj a svlékl mu šaty. Poté mu řekl, ať si stáhne spodky, jinak se mu zle povede. Přítomný vypovídající uvedl, že si spodky sundal. Arnold se pak také svlékl donaha, nahého jej objímal a líbal a vložil svůj mužský úd mezi jeho stehna. Pak se pohyboval jako při styku se ženou a vytil semeno mezi jeho stehna. Potom řekl přítomnému vypovídajícímu, aby udělal totéž s ním a že zmíněný Ar-

y represión sexual, s. 222–223, uzavírá, že vysoký podíl mladých chlapců v raně novověkých valencijských inkvizičních záznamech týkajících se zločinu sodomie není dán nějakou specifickou orientací či úchylnou těch, kdo je vyhledávali, nýbrž běžným společenským postavením mladých chlapců: bohatší a váženější muži nad nimi měli všestrannou převahu, které neváhali využít, a pro tyto chlapce zase představovali potenciální zprostředkovatele společenského vzestupu či jiných výhod. Okolností zachycených v procesu Arnolda z Verniolles velmi nasvědčují tomu, že obdobný výklad je na místě i zde.

100 Převážně z tohoto úhlu pohledu o kauze pojednává J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 214–225.

101 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 14–16.

nold z místnosti nevyjde, dokud přítomný vypovídající nebude dělat totéž s ním. Přítomný vypovídající pak vylil stejným způsobem semeno mezi Arnoldova stehna. Příslušný pohyb ale dělal Arnold.

Poté řekl Arnold přítomnému vypovídajícímu, aby přísahali, že nic takového již nikdy neudělají, ani spolu, ani s jiným mužem, a odpřísáhli to na kalendář přítomného vypovídajícího, v němž byla zapsána čtyři evangelia.

Přítomný vypovídající pak řekl, že spáchali těžký hřích a herezi. Arnold ho ujistil, že ho dovede k jednomu františkánovi, který jej onoho hříchu zproští a uloží mu mírné pokání.¹⁰²

Navzdory této přísaze Arnold Viléma posléze ještě třikrát pozval k sobě a měl s ním pohlavní styk. V druhém a třetím případě Vilém Ross opět podává tyto příhody jako znásilnění.¹⁰³ Tomu protirečí nejen Arnoldova výpověď (potenciálně nevěrohodná – Arnold se mohl pokoušet o minimalizaci vlastní viny),¹⁰⁴ ale i další okolnosti: Vilémova ochota se s Arnoldem několikrát znovu setkat v soukromí, to, že Vilémovo čtvrté líčení žádný odkaz na násilí neobsahuje,¹⁰⁵ a zejména to, že si Vilém posléze „lépe vzpomněl“, že vícekrát spáchal sodomii také on s Arnoldem, tzn. jako aktivní partner, a přiznal, že mu Arnold za styk sliboval zapůjčení knih, nožik a psací tabulku.¹⁰⁶

Z citovaného úryvku je zřejmé, jak silně byl u Viléma Rosse¹⁰⁷ i Arnolda z Verniolles přítomen pojem hříchu,¹⁰⁸ a to včetně odkazu na zpověď jako možnost se od hříchu očistit. Potvrzují to rovněž Arnoldovy vlastní výpovědi (byl vyslechnut a uvězněn hned několik dní po prvních svědectvích proti němu): „Dotázán, zda někdy Vilémovi či někomu jinému řekl, že hřích sodomie je menším hříchem než tělesně poznávat ženy, odpověděl, že Vilému Rossovi řekl (na místo a čas si ale nevzpomíná), že věří, že hřích sodomie a běžné smilstvo jsou stejně vážné hříchy. A opravdu v srdci věřil, že hřích sodomie a běžného smilstva jsou si co do viny rovny a že znásilnění, deflorace panen, cizoložství či incest jsou závažnější a těžší hříchy než hřích sodomie. [...] Vždy však věřil, že hřích sodomie i běžného smilstva jsou smrtelné hříchy.“¹⁰⁹

102 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 17–18.

103 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 19.

104 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 40–42.

105 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 21.

106 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 20, 21.

107 Vedle Viléma Rosse proti Arnoldovi vypovídali ještě další tři studenti: Vilém Bernard, Vilém Borerii a Vilém Pecs. Pohlavní styk s Arnoldem z nich přiznal jen Vilém Bernard – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 22–30.

108 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 20–21.

109 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 42.

Velmi podobnými slovy prý Arnold vyprávěl o hříšnosti sodomie také svému spoluvězni, karmelitánu Petru Recortovi, který byl posléze v procesu vyslechnut jako svědek. Arnold mu dále údajně řekl, že podle něj pohlavní styk s mužem není hříchem sodomie, pakliže nejde o anální styk. Petr Recort též uvedl, že se Arnolda ptal, proč takto zneužíval chlapce, když mohl mít dost a dost žen, a Arnold mu na to odpověděl, že během upalování malomocných v Toulouse po pohlavním styku s prostitutkou onemocněl a měl strach, zda nejde o lepru. Přísahal tedy, že už nikdy nebude ležet se ženou, a chtěl tuto přísahu dodržet.¹¹⁰

Ve středověkém pojmu sodomie se zvláštním způsobem střetávají a mísí dvě pojetí. To první rétoricky podává sodomii jako „absolutní“ hřích, jako *nefandum*, tedy něco natolik nedovoleného, že o tom nelze ani mluvit.¹¹¹ To druhé, praktičtěji zaměřené, spíše zpovědnické než rétorické, sodomii přiděluje konkrétní místo na stupnici hříchů. V penitenciálu ze 6. století je kupříkladu – bez rozlišení homosexuálních a heterosexuálních praktik – anální styk potrestán čtyřletým pokáním, mezistehenní styk tříletým a masturbace (*coitus in manu*) dvouletým. Jiný penitenciál vnímá pohlavní styk se zvířaty jako méně závažný hřích než orální či anální sex. V *Liber Gomorrhianus* Petra Damiána (1007–1072) jsou sexuální hříchy seřazeny podle rostoucí míry hříšnosti od masturbace přes vzájemnou masturbaci a mezistehenní styk až po sodomii, vymezenou tam jako anální styk. Tomáš Akvinský (1225–1274) předložil podobnou stupnici od masturbace přes pohlavní styk v „nepřirozené“ pozici a homosexuální styk až po sex se zvířaty.¹¹² Velmi podobnou stupnicí se řídil i Jakub Fournier, který považoval sodomii za těžší hřích než jakýkoli jiný hřích chlípnosti s výjimkou pohlavního styku se zvířaty (*bestialitas*).¹¹³ Je zajímavé, že takováto škála hříchů určovala i sexuální morálku Arnolda z Verniolles. Arnold byl přesvědčen, že homosexuální styk je smrtelným hříchem, avšak mezistehenní styk považoval za méně závažný než anální a „v srdci věřil, že hřích sodomie a běžného smilstva jsou si co do viny rovny a že znásilnění, deflorace panen, cizoložství či incest jsou závažnější a těžší hříchy než hřích sodomie“.¹¹⁴

110 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 31.

111 Srov. JACQUES CHIFFOLEAU, *Dire l'indécible: Remarques sur la catégorie du nefandum du XII^e au XVI^e siècle*, s. 289–324.

112 VERN L. BULLOUGH, *The Sin against Nature and Homosexuality*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, s. 60–61, 65.

113 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 43.

114 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 42. Podobně doktor práv Gregório Martins Ferreira v první polovině 17. století teoretizoval ve prospěch „sodomie“; Bůh jí prý tak přísně zakázal jen proto, že odvádí pozornost od plození, jinak by byla stejně těžkým hříchem jako běžné smilstvo – L. MOTT, *Le pouvoir inquisitorial*, s. 217).

Arnoldova stupnice i jeho sexuální morálka jako taková je velmi blízká „oficiální“, biskupem Fournierem vyžadované morálce, což je pochopitelně dáno Arnoldovou zakotveností v prostředí vzdělaných kleriků. Liší se v rozsahu pojmu sodomie, resp. v hodnocení její závažnosti,¹¹⁵ ne však v základním chápání sodomie jako smrtelného hříchu. V Arnoldově pojetí o smrtelný hřích šlo, třebaže mínil, že přirozenost některých mužů si homosexuální pohlavní styk žádá.¹¹⁶ V takto vymezeném rámci ale před Jakubem Fournierem hájil své jednání a své morální postoje. Trval na tom, že se mu mladíci oddávali dobrovolně.¹¹⁷ Trval také na tom, že když označil sodomii za stejně vážný hřích jako běžné smilstvo, neučinil tak proto, aby chlapce k pohlavnímu styku snáze přesvědčil, nýbrž tomu skutečně věřil.¹¹⁸ Jeho „sodomitské“ chování nebylo nevázaným ukájením vášní. Vedla je konzistentní sexuální morálka, která vnímala pohlavní styk s chlapci jako smrtelný hřích, ale zároveň jej vzdalovala „absolutnímu“, nevyslovitelnému *nefandum* a nastavovala hranice, jejichž překročení Arnold nikdy nepřiznal (znásilnění, anální styk).

Jí i knězi se to líbilo: Grazida Lizierová

Když Grazida Lizierová 19. srpna 1320 předstoupila před Jakuba Fourniera, bylo jí asi 21 nebo 22 let.¹¹⁹ Přesto už měla za sebou několikaleté soužití s farářem Montailou Petrem Clerguem a stačila se mezitím i vdát za Petra Liziera a posléze odvodět: „Řekla a vyznala, že před nějakými sedmi lety v létě farář přišel do domu její matky, která tehdy byla na žnících, a činil jí návrhy, aby se jím nechala tělesně poznat. Ona, jak uvedla, souhlasila. Byla tehdy panna a míní, že mohla mít nějakých čtrnáct nebo patnáct let. Farář ji připravil o panenství ve stodole. Nečinil jí ale, jak uvedla, žádné násilí. Poté ji často tělesně poznával až do následujícího ledna, a to vždy v domě její matky a s matčiným vědomím a svolením. Uvedla, že k tomu většinou docházelo ve dne.

Poté ji farář v lednu dal za manželku Petru Lizierovi, nyní již zesnulému. S vědomím a souhlasem jejího muže ji pak často tělesně poznával i v následujících

115 Ta má úzkou spojitost s otázkou autority: hříchu sodomie mohl hříšníka zprostit pouze biskup, řádovému knězi to dovoleno nebylo – srov. J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 43; V. L. BULLOUGH, *The Sin against Nature*, s. 63.

116 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 17, 43.

117 Srov. velmi zajímavé líčení společných setkání v Arnoldově stavení mimo město, zprostředkované Petrem Recortem: události tu zapadají spíše do logiky nevázaného „večírku“ ústícího v pohlavní styk, který chlapcům nebyl proti mysli, než do logiky znásilnění – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 31.

118 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 3, s. 42–43.

119 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 302.

čtyřech letech, po která byl manžel naživu. Když se jí manžel ptával, jestli s ní ten kněz něco měl, odpovídala, že ano. Manžel jí říkával, aby se alespoň držela dál od jiných mužů, když už ne od toho kněze. Farář jí však, jak uvedla, nikdy tělesně nepoznával, když byl manžel doma; jen když byl pryč. Dotázána, zda tehdy věděla, nebo se později dověděla, že ten kněz je nevlastní strýc její matky Fabriissy, nebo že se to přinejmenším vypráví, odpověděla, že to nevěděla ani neslyšela, ani nevěděla, že by byla její matka s knězem jakkoli příbuzná. Na dotaz, zda by se od něj nechala poznávat, kdyby věděla, že je její matka farářova příbuzná, ač nemanželská, odpověděla, že ne. A když se tělesně poznávali, líbilo se to jí i faráři. Proto nevěřila, že s ním hřeší.

Pan biskup se jí dotázal, zda věřila, že hřeší, když ji kněz tělesně poznával – předtím, než měla manžela, nebo když žila v manželství. Odpověděla, že jelikož se v té době líbilo jí i zmíněnému faráři, když se vzájemně poznávali, nevěřila a ani nyní se jí nezdá, že by hřešila. Ale nyní se jí nelíbí, aby ji ten kněz poznával, takže kdyby ji nyní tělesně poznával, věřila by, že hřeší.

Dotázána, zda věří či věřila, že když hanebně obcovala se zmíněným knězem v době, kdy měla manžela, šlo o stejně dovolené a bezhříšné tělesné spojení jako s manželem, odpověděla, že se jí sice zdálo, že je dovolenější se tělesně spojovat s manželem, ale připadalo jí a i přímo věřila, že hřeší stejně málo s knězem jako se svým manželem, když ji tělesně poznávali. Dotázána, zda měla špatné svědomí, když se nechala poznávat knězem, nebo věřila, že se takové konání nelíbí Bohu, odpověděla, že neměla špatné svědomí ani nevěřila, že by se něčemu mohl její styk s knězem nelíbit, protože jí i knězi se to líbilo. Dotázána, zda by věřila, že hřeší, kdyby jí toto obcování s knězem manžel zakázal, odpověděla, že kdyby jí to řekněme manžel zakázal, což on ale neudělal, stejně by nevěřila, že hřeší, kdyby překračovala manželův zákaz a s knězem tělesně obcovala, protože se to jí i knězi líbilo. Dotázána, zda věří, že pokud se muž tělesně spojí se ženou, která k němu není vázána příbuzenstvím, ať už jde o pannu nebo porušenou, ženu v manželství či mimo manželství, tak za předpokladu, že se jim soulož líbí, nehřeší, odpověděla, že Bohu se sice nelíbí žádné tělesné spojení muže a ženy, ale přesto nevěří, že ti, kteří se takto spojují, hřeší, když se jim to oběma líbí. Dotázána, když tedy uvádí, že věří, že se jakékoli tělesné spojení muže a ženy, včetně manžela a manželky, nelíbí Bohu, zda věří, že se Bohu více nelíbí spojení manžela a manželky než těch, kteří nejsou manželé, odpověděla, že více se Bohu nelíbí, když se spojují nemanželé než manželé.¹²⁰

120 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 302–303.

Úzkou spojitost s morálkou má i pokračování Grazidiny výpovědi, kde mladá žena odhaluje svou pochybnost o existenci pekla a vzkříšení těla: „Dotázána, zda věří, že lidé, kteří konají dobro a svatě žijí, po smrti přijdou do ráje, kdežto hříšníci přijdou do pekla, a zda věří, že existuje peklo a ráj, odpověděla, že neví, ale slyšela, že ráj je, a věří tomu. Slyšela také, že existuje peklo, ale tomu, jak uvedla, ani věří, ani nevěří. Věří, že ráj je, protože slyšela, že je to dobrá věc. Ale v peklo ani věří, ani nevěří, protože, jak uvedla, je to věc zlá. A dotázána stejným způsobem na vzkříšení, uvedla, že v ně ani věří, ani nevěří, ač často slyšala, že vstaneme.

Dotázána, zda stále věří, že když se muži i ženě jejich tělesné spojení líbí, tak nejde o hřích, odpověděla, že věří, že to hřích není. Dále [dotázána], jak dlouho setrvala v této víře, odpověděla, že od doby, kdy ji poznal ten kněz. Dotázána, kdo ji tomuto bludu naučil, uvedla, že nikdo, nýbrž to má sama ze sebe. Dotázána, zda tímto věcem někoho naučila ona, uvedla, že ne, jelikož se jí nikdo neptal.¹²¹

O dva dny později vyjádřila Grazida pochybnost, že by dobrý Bůh stvořil škodlivá zvířata a ďábla, což Fournier vykládal jako výraz „manichejské hereze“,¹²² avšak zasazení tohoto fragmentu do systému katarství je o dost méně přesvědčivé než jeho zasazení do kontextu předchozí výpovědi, která dává nahlédnout do Grazidina pojetí dobra a zla.

Grazida nakonec po sedmítýdenním věznění vyznala, že myšlenku bezhříšnosti pohlavního styku, pokud se muži i ženě líbí, nemá ze své hlavy, nýbrž od faráře Clergua, a že to zamlčela na naléhání Alazaicis Ademarové a ze strachu z faráře a jeho rodiny. Posléze se přísežně vzdala kacířství.¹²³

Ve výpovědi má značný význam téma Grazidina příbuzenství s Petrem Clerguem. Regulace sexuality s odkazem na příbuzenství spadala pod pravomoc církve a shrnutí kauzy na začátku Grazidiny výpovědi výslovně uvádí, že jde o výpověď „ve věci zločinu hereze, z něhož je podezřelá, a ve věci incestu a zprznění spáchaného s ní Petrem Clerguem“.¹²⁴ Jak víme, Grazida na Fournierův dotaz odpověděla, že kdyby o příbuzenství s Clerguem věděla, tak by se mu neodдалa. Fournier však od Grazidy buď vůbec nepožadoval výslovné prohlášení, že takový pohlavní styk považuje za hřích, nebo toto prohlášení nebylo zaznamenáno. Tak či tak, z jedné již citované pasáže výpovědi („dotázána, zda věří, že pokud se muž tělesně spojí se ženou, která k němu není vázána příbuzenstvím, ať už jde o pannu nebo poruše-

121 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 303–304.

122 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 304. Český překlad D. ZBÍRAL, *Ve dva boby věřiti nebudeš: Konstruování katarského dualismu v inkvizičních registrech*, s. 38.

123 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 304–306.

124 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 302.

nou, ženu v manželství či mimo manželství, tak za předpokladu, že se jim soulož líbí, nehřeší“) vyplývá, že biskup v dané fázi výsledku neměl pochybnosti, že Grazida pohlavní styk s takto příbuznou osobou za hřích považuje, a zaměřil se tedy na otázku hříšnosti pohlavního styku s vyloučením této podmínky. Stále zde však zůstává možnost, že Grazida i o pohlavním styku mezi příbuznými neuvažovala primárně v termínech hříšnosti, už vzhledem k tomu, že pojem hříchu v jejich výrocích zcela chybí. Grazidin milenec Petr Clergue každopádně mínil, že pohlavní styk mezi příbuznými, například i mezi sourozenci, není o nic hříšnější než jakýkoli jiný, navíc prospívá udržení jednoty rodinného majetku. Petr prý tvrdil, že Bůh nepřikázal nebrat si za manželku sestru a že se to dříve i dělo, ale církev posléze tento zvyk zakázala, aby zabránila sporům mezi bratry o hezkou sestru.¹²⁵

Ještě výraznější než téma incestu je ve výpovědi hédonistická sexuální morálka: pokud se styk oběma partnerům líbí, není hříšný. Souvislost bezhříšnosti s uspokojením se objevuje též ve výpovědi Petra Vidala, avšak u Grazidy je toto pojetí daleko nápadnější a výpověď ukazuje, jak vytrvale se ho Grazida držela. Vícekrát je opakovala i navzdory Fournierovu zjevnému nesouhlasu.¹²⁶

Nezdá se, že by šlo o zkratovou omluvu vlastního jednání vymyšlenou *ad hoc* a nezapojenou do jakéhokoli širšího systému. Grazidino myšlení se naopak jeví jako značně soudržné a založené na svěbytném chápání dobra. Grazida mínila, že by dobrý Bůh nemohl stvořit škodlivá zvířata; tutéž představu lze tušit i za diskrétní pochybností o existenci pekla. Základem této „alternativní“ morálky je pojem příjemného, pojem líbení se, nikoli pojem hříchu. V otázce po srovnání míry hříšnosti spojení manželů a nemanželů je dokonce pojem hříchu výslovně odsunut do pozadí, a to opět pojmem „líbení“: Bohu se takové spojení sice nelíbí, ale hřích to není.

Vedle koncepce „líbení“ se ve výpovědi objevuje též představa dovolenosti, a to původně na Fournierův dotaz. V odpovědi se však Grazida opět zčásti vysmekla jeho přesným určením a jeho představu dovolenosti a nedovolenosti rozšířila o *škálu* dovolenosti: pohlavní styk s manželem se jí zdál *dovolenější* („*magis licitum*“), ale to pro ni ještě neznamenalo, že by byl mimomanželský pohlavní styk *nedovolený*.

125 J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, díl 1, s. 224–226.

126 Už proto je jasné, že přisouzení této myšlenky Clerguovi a její uvedení v souvislost s Clerguovými svědčovskými strategiemi – cíl, o nějž Jakub Fournier zjevně usiloval – nepodává žádnou podstatnou informaci o Grazidě: tato myšlenka se tím v systému její sexuální morálky ještě nestává cizorodou či neautentickou.

Závěr

Rozbor případů Beatrice z Lagleize, Petra Vidala, Arnolda z Verniolles a Grazidy Lizierové ukazuje, že vedle oficiální klerické sexuální morálky existovaly nejrůznější další způsoby uvažování a vyprávění o sexualitě. Vypovídající nebyli zmítání nahodilými aberacemi od gregoriánské sexuální morálky, nýbrž se řídili morálkami vlastními. Ve světle zpracovaných výpovědí je zřejmé, že jejich chápání jako odchylek od oficiální morálky neobstojí. Zjištění, že na Západě počátkem 14. století mohlo existovat křesťanství bez víry ve vzkříšení a peklo, křesťanství, v němž byl koncept hříchu poměrně okrajový a příliš neovlivňoval konkrétní jednání, nebo třeba křesťanství, ve kterém bylo možné uzavřít právoplatný sňatek s knězem, je snad trochu překvapivé. Jde ale jen o ukazatele ke skutečnosti, že středověké latinské křesťanství vůbec nebylo tak ideologicky jednotné, jak se obvykle předpokládá. Dojem ideologické jednoty středověkého křesťanství je pozdním výsledkem dlouhé, náročné a dobře odvedené práce.¹²⁷

127 Srov. M. BENAD, *Par quelles méthodes de critique de sources l'histoire des religions peut-elle utiliser le registre de Jacques Fournier?*, s. 149.