

Novotný, František

Stát se inkvizicí : vyšetřování hereze jako tvorba identit : studie o procesu s templáři

Sacra. 2013, vol. 11, iss. 2, pp. 21-32

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/132198>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Stát se inkvizicí: Vyšetřování hereze jako tvorba identit. Studie o procesu s templáři

Becoming Inquisition: Investigation of Heresy as the Constructing of Identities. The Study on the Trial of the Templars

František Novotný, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 383646@mail.muni.cz

Abstract

This paper focuses on the records from the trial of the Templars. Based upon John H. Arnold's work, especially his concept of *excess of speech*, it argues that the constructing of identity of an interrogated, an inquisitor respectively, depends on specific ways of employing different sources and fields of knowledge, which are accessible to the essential actors of the interrogation (an investigated Templar and an inquisitor). I argue, that those sources of knowledge broaden and shift the borders of the inquisitional discourse; doing so through constructed identities of the actors. The study analyzes records from one particular diocesan investigation of the Templars and its general aim lies in reading the court testimonies, the „voices“ of the actors, as testimonies on different sources of knowledge, that intermingle during the trial and form the report on an alleged heresy.

Keywords

Templars, Inquisition, John H. Arnold, Excess of Speech, Knowledge, Identity, Nimes-Beaucaire

Klíčová slova

templáři, inkvizice, John H. Arnold, nadbytky řeči, vědění, identita, Nimes-Beaucaire

Úvod: Dialog v diskursu

V současném bádání o inkvizičních záznamech můžeme slyšet diskuzi, jejíž dvě krajní pozice jsou tyto: záznamy vypovídají jen o ustavování perzekuce a způsobech perzekuování, ozývá se z jednoho pólu (pozice etablovaná klasikem moderní pramenné kritiky Herbertem Grundmannem, 1965, k níž se blíží pro tuto práci stěžejní publikace Johna H. Arnolda, 2001). Protiváhu tvoří různě pojaté snahy vytěžit z inkvizičních pramenů pravdu o myšlení a jednání vyslýchaných; zachytit marginalizovaný, utlačovaný hlas. Tímto směrem vedla už v první polovině 20. století své bádání o čarodějnickém sabatu Margaret Murrayová, a byť byla její kniha *The God of the Witches* (1933) podrobena drtivé kritice, ambice číst

v záznamech o skutečných vírách a praktikách ožila ve studiích mikrohistoriků, nejslavněji asi v Ginzburgově *Sýru a červech* (1976/2000).

Procesy s templáři jsou tématem, na němž se diskuze ještě více polarizuje a jednotliví autoři silněji než jinde tíhnou k jednomu z krajních bodů. Julien Théry nedávno napsal, že

tvrzení o tom, že lze v těchto textech (výpovědích templářů – pozn.) oddělit pravdu od nepravdy, je iluzorní, protože (výpovědi) byly produkovány nesmiřitelnou soudní mašinérií, vytvořenou, aby rozdrtila vůli obviněných. (Théry, 2013: 124).

Théry dále kritizuje snahu Jonathana Riley-Smithe (2004) dopátrat se pravdy o údajných rouhačských rituálech templářů, stejně jako práci Anne Gilmour-Brysonové (2000) a zejména Barbary Fraleové (2001/2009, 2011).

Pokusím se v této práci číst záznamy z procesů způsobem, který, ač těžko může být vzdálenější spekulacím Barbary Fraleové (2011) o templářích jako strážcích Turinského plátna, vidí za monologickými zápisy skutečný dialog. Souhlasím s Johnem Arnoldem, že jednotlivec nestojí před inkvizicí jako nedotčený příchozí, ale je „povolán“ do inkvizičního diskursu (Arnold, 2001: 11). To je Arnoldův cenný poznatek. Pro Foucaulta (1994: 17) vstupuje každý mluvčí (v nejširším slova smyslu – například literát) do specifického diskursu, který určuje, co z toho, co by mohlo být řečeno, řečeno bude. Diskurs inkvizičního výslechu nejenže určuje, co bude řečeno (přinejmenším že bude řeč o *heretica pravitas*, kacířské zvrácenosti); určuje také, kde a kdy to bude řečeno, a využívá účinných represivních prostředků schopných zajistit, aby to tam a tehdy řečeno bylo. To neznamená (a Arnold to ani takto kategoricky netvrdí), že jediné, čím se má historik ve vztahu k inkvizici zabývat, je fungování prostředků represe. Zajímá mě v této práci dialog a jeho protagonisté, kteří, ačkoliv byli povoláni, aby se *stali* inkvizicí (a nemám na mysli jen vyslychané, ale také jejich vyšetřovatele), spolu nehovoří ve vakuu, odtržení od jakýchkoliv kulturních zdrojů. Inkviziční diskurs, v němž vyjednávání probíhá, se stává prostorem, v němž se střetávají hlasy čerpající z různých vědění. Ačkoliv to jsou hlasy vyšetřovaného a vyšetřovatele ve smyslu zaujímaných rolí, o podobě těchto rolí nerozhoduje jen inkviziční procedura, ale také vědění, které bylo protagonistům přístupné před započítím dialogu. Chci skrze dialog povolaných zjistit něco o tom, kým se díky povolání vlastně stali, a také, jaký mechanismus za jejich stání se inkvizicí zodpovídal.

Jelikož je každý dialog, a dialog inkvizičního výslechu tím spíš, veden na konkrétní téma, kladu v této práci zvláštní (nikoliv výhradní) důraz na jeden předmět inkvizičního vyjednávání: na přítomnost a uctívání dábla během údajné rouhačské iniciace templářů. Na tomto tématu se pokusím ukázat, jak se ustavování konkrétní identity v procesu navzájem podmiňuje s ustavováním konkrétního vědění.

Rohatá modla, která činila dobro

Ježíš Kristus nebyl pravý Bůh ani nebyl ukřižován pro spásu lidského rodu, ale byl falešný prorok ukřižovaný pro své vlastní zločiny, a proto nemá mít naději ve spásu skrze něj, jelikož ho spasit nemůže, ani nemá věřit v něj, ale v jakousi modlu v podobě hlavy, která tam byla, a měla, jak se mu zdálo, dvě tváře a dva malé rohy. Tu modlu na rozkaz komtura vzýval a na kolenou jí

vzdal úctu, políbil ji na tvář a žádal od ní, aby ho spasila a aby mu činila dobro, tak aby mohl žít na tomto světě s poctami. A ta modla v podobě hlavy mu odpověděla, že mu bude činit dobro. Následně na rozkaz komtura plivl na kříž, který tam byl umístěn a na kterém bylo zpodobení Ježíše Krista, močil na něj, pošlapal ho nohama a tři kroky ho táhl po zemi na šňůře, která k němu byla přivázaná, k potupení Ježíše Krista. Na dotaz, zda se tamtéž v čase jeho přijetí objevila nějaká kočka, odpověděl, že ano, nějaká hnědá kočka, které vzdal úctu na kolenou a kterou vzýval a prosil ji, aby mu pomáhala a dopřála mu úspěch, a kromě toho na rozkaz komtura políbil tu kočku na řiť. (Finke, 1907: 343–344).

Tolik (prozatím) výpověď templářského služebného bratra Ponse z Alunda ohledně jakési modly a kočky, jejichž uctění mělo představovat vrchol jeho kacířské iniciace do rádu.

Norman Cohn v dodnes hojně citované knize *Europe's Inner Demons* (1976/1993) věnoval kapitolu údajné herezi templářů a věnoval se mimo jiné uctívání modly. Napsal, že

satanská povaha modly byla potvrzena v řadě výpovědí, kde vystupuje ve společnosti naší staré známé; satanské kočky. Tato kočka se objevovala vedle modly v jakémisi oblaku, zůstávala tam během obřadu a pak zmizela, aby už nikdy nebyla spatřena; nikdo pro to neměl vysvětlení, kromě tvrzení, že přišla od ďábla nebo že byla ďablem samým (Cohn, 1993: 91–92).

Ačkoliv uctívání modly (obvykle v podobě různě vypadající lidské hlavy) představuje těžiště řady výpovědí (viz jen obsáhlou edici z pařížských procesů, Michelet, 1851), její „satanská povaha“ není zdaleka tak zřejmá, jak se z Cohnova tvrzení zdá. Spojení modly s ďablem se objevuje vlastně jen ve výpovědích, které zároveň hovoří o přítomnosti jakési kočky při rituálu, a ani tato kočka není s ďablem spojována pravidelně. Navíc je přítomnost kočky, ačkoliv zmíněná v seznamu 127 článků obvinění templářů z léta 1308 (Michelet, 1851: 91), záležitostí jednoho neúplného souboru výpovědí (Finke, 1907: 342–363) pocházejícího patrně z jara 1310 z podhůří východofrancouzských Alp a také výpovědí z déle se táhnoucího vyšetřování v Nimes-Beaucaire (Ménard, 1750: 166–219). Už z toho je zřejmé, že přítomnost ďábla, potažmo kočky spojené s ďablem,¹ byla ožehavým předmětem vyjednávání, na němž se nabízí sledovat dialog.

Věnuji se v této studii souboru publikovanému Finkem, abych rozvedl, co ohledně údajného templářského uctívání ďábla načala má bakalářská práce (Novotný, 2013b). V ní jsem argumentoval, že templáři se popíráním uctívání ďábla bránili i proti nařčení z průniku ďábla na posvátná místa (Novotný, 2013b: 24). Když se vrátíme k výpovědi Ponse z Alunda, vidíme, že modla, o jejímž uctívání je řeč, nese znaky, které mohly být dobře vyloženy jako ďábelské: „dva malé rohy“ připomínají, jak jsem uvedl i v bakalářské práci (Novotný, 2013b: 21), verš z apokalypsy popisující šelmu se „dvěma rohy jako beránek“ (Zj 13:11). Verš s vysokou pravděpodobností znal jak Pons, tak vyšetřovatel. Přesto zde ďábel není jmenován. Pons byl ochoten přiznat, že plivl na krucifix, ne už, že do blízkosti kříže vstoupil ďábel. V bakalářské práci jsem uvedl, že se Pons

¹ Spojení kočky v kontextu heretických rituálů s ďablem je stereotypem vrcholného středověku, pro přehled viz např. obsáhlou práci Ulricha-B. Hergemöllera (1996). Narážka na uctívání „šelmíčky“ se objevuje už v nejspíš nejstarším dochovaném líčení kacířských rituálních obscenností pocházejícím z první poloviny 11. století z pera Pavla z Chartres (Migne [ed.], 1854, 265–266).

pravděpodobně „snažil uspokojit vyšetřovatele náznakem dábské přítomnosti“ (Novotný, 2013b: 21). Zde je na místě toto tvrzení rozvést. Pasáž neprozrazuje jen to, že se byl Pons s vyšetřovatelem schopen dohodnout na takové podobě modly, která přítomnost ďábla naznačuje, ale nepotvrzuje. Říká také, že jak Pons, tak vyšetřovatel byli ochotni využít při vyjednávání sdílené vědění, s nímž do inkvizice vstoupili a které si podrželi, ačkoliv inkviziční diskurs určil, jak a k čemu může být použito. Toto zjištění je důležité, protože díky němu vidíme hranici mezi osobou vstupující na inkviziční půdu a konstruovanou identitou vyslýchaného, potažmo vyšetřovatele, jako propustnou a netriviální.

Je v tuto chvíli případné, že o Ponsově inkvizitorovi jako historické osobnosti nic nevíme. Osoba se ztrácí v mlze a není ani hypoteticky možné spekulovat, jakou roli zaujímal kdysi, když dělala to či ono. Víme jen, že během výslechu je vyšetřovatelem. To je rys inkvizičního diskursu: na jedné straně je pevně vymezen procedurou, na druhé straně nikdy nezjistíme, do jakých až zákoutí osobních historií protagonistů sahá, když požaduje jejich vědění. Nelze zcela oddělit člověka *v* inkvizici od člověka, který inkvizici *předcházel*.

Tato nestrukturovaná kontinuita osobnosti, kterou si vyšetřování nárokuje, vyplývá ze zdánlivě banálního faktu, že souzena je osoba. Napsal jsem, že jde o fakt zdánlivě banální, a v závěru práce snad bude zřejmé, proč jen zdánlivě. Zde se sluší ukázat, která si inkviziční procedura nárokuje člověka s jeho historií, a to nejen skrze přímou otázku, ale už tím, že určuje, vrátíme-li se k Foucaultovi, co z toho, co by mohlo být vyřčeno, vyřčeno bude.

Inkvizitorův part v rozhovoru se výše řečeným nevyčerpává. To, že se vyšetřovatel s Ponssem dohodl na rohaté šelmě a kočce, aniž si vynutil přiznání o přítomnosti ďábla, neznamena, že vyšetřovatel prohrál bitvu. Bylo by totiž anachronismem předpokládat, že inkvizitoři na počátku 14. století byli zvyklí vyšetřovat kacíře údajně vzývající pekelné mocnosti. Jacques Chiffolleau si všiml, že přiznání účasti na anomických rituálech zahrnujících vyvolávání ďábla nebo sodomii začíná být vycucováno právě až se začátkem 14. století, v době procesů s templáři (Chiffolleau, 1990: 303–305). Ďábel zjevující se (často hmatatelně) heretikům byl do té doby postavou z polemických spisů a fiktivních doznání,² nebylo ale vůbec obvyklé tematizovat tento motiv při výslechu. Na procesech s templáři lze vidět, jak pomalu a pokradmu se ďábel stával tématem, o němž inkviziční diskurs vybízel mluvit.

John H. Arnold se věnoval tématu rozšiřování inkvizičního diskursu a vědění, které diskurs spravuje, a navrhl teoreticky nesmírně nosný koncept *nadbytku řeči*, který inkviziční diskurs neustále rozšiřuje a tím udržuje při životě (Arnold, 2001: 114–115). Nadbytek řeči pro Arnolda znamená, že subjekty, které diskurs konstruuje, produkují „řeč nad rámec pečlivě zaznamenaných hranic, které ustavují dané pole ‚vědění‘“ (Arnold, 2001: 114). Tato studie z Arnoldova konceptu vychází, přičemž dodává, že konstruovaný subjekt nejen produkuje nadbytek řeči, ale nadbytek řeči, to z vědění, co inkviziční diskurs stále umožňuje říci a skrze co dosahuje své extenze, zároveň vypovídající subjekt ustavuje, ohraničuje, vykresluje v detailnějších obrysech. Pokusím se také sledovat nadbytek řeči, o němž Arnold píše jako o produktu diskursu (Arnold, 2001: 114), jako zprávu o střetu vědění

² Objevuje se například ve významné protikacířské bule Řehoře IX. *Vox in Rama* (Hergemöller [ed.], 1996 : 25-32)-

prinášenu byť promíšenými hlasy (srov. Arnold, 2001: 114–115) protagonistů výsledku.

Co je nadbytek řeči v případě konkrétní výpovědi a co působí?

Návštěva vévody a obřad, který se nekonal

Řekl, že tehdy, když byl přijat, přispěchal náhle do domu (...) brabantský vévoda, jemuž tedy komtur vyšel vstříc a nenařídil, aby s bratrem Vilémem Huguolonim něco dalšího dělali. Nazítří jej ale poslal se svými dopisy za preceptorem domu v Richarenku a přikázal (preceptorovi³), aby, protože Bratr Vilém nevykonal věci, které vykonat měl, ho nechali vykonat je. A tehdy preceptor richarenských na rozkaz, který mu dal komtur, znovu zavolal bratra Viléma a další bratry, kteří byli v tom domě, do kostela při domě a tam bratru Vilémovi nařídil, aby se zřekl Ježíše Krista, jeho matky a jejich činů, a aby plival na kříž položený na zemi a tahal ho po zemi. A komtur také řekl, že Ježíš Kristus, jehož obraz byl namalován na tom kříži, nebyl pravý Bůh, ale nějaký falešný prorok, který nebyl ukřižován pro vykoupení lidského rodu, ale pro vlastní zločiny, pročež se nemá doufat ve spásu skrze něj ani v něj věřit. Když to ale bratr Vilém odmítl udělat, preceptor richarenských mu řekl, že to nezbytně musí udělat, protože kdyby to neudělal, stihlo by ho neštěstí. A tehdy se vyděšený (Vilém) neochotně, v slzách a ústy, ne srdcem, jak řekl, zřekl Ježíše Krista... (Finke, 1907: 348–349).

Když jsem se výpovědi Viléma Huguoloniho věnoval v bakalářské práci, polemizoval jsem s hypotézou, kterou zastává Barbara Fraleová a podle níž výpovědi, v nichž se hovoří o rouhavé iniciaci jako o rituálu odděleném od řádného přijetí, odrážejí praxi dvou templářských obřadů, z nichž druhý byl vojenskou šikanou sloužící k utužení disciplíny (Frale, 2009: 129–136). Tvrdil jsem, že výpovědi, jako je ta Vilémova, lze přesvědčivěji číst jako zprávy o vyjednávacích strategiích vyslychaných, kteří se snažili očistit vlastní iniciační obřad od cejchu rouhavé ceremonie (Novotný, 2013b: 28). Znovu zde považuji za klíčové, že vyjednávací strategie byly nejen použity, ale také akceptovány a Vilémovo vyprávění o návštěvě šlechtice bylo zaneseno do zápisu. Proč? Vyšetřovateli byl přece nabourán stereotypní obraz templářské hereze.

Domnívám se, že přesně zde je na místě zopakovat Arnoldův koncept nadbytku řeči. Právě pro svou výjimečnost byla výpověď nejen akceptována, ale bylo dokonce vyžadováno její rozvití. Lze si poměrně snadno představit, že zmínka o dopisech, s nimiž Vilém odcestoval do Richarenku, padla až na inkvizitorův požadavek detailů o incidentu. Nebo přinejmenším, pokud by vyšetřovatele historika nezajímala, sotva by ji nechal Viléma doříct, natož písaře zapsat. Vyšetřovatel požadoval nebo alespoň uvítal od Viléma něco, co se vymykalo prostému odpovídání na otázky – položky interrogatoria. Takto si inkvizitor nárokoval Viléma ne jako prostředek k potvrzení vlastní pravdy, ale jako samostatný subjekt s historií odlišnou od ostatních (srov. Arnold, 2001: 71–73).

Jak bylo naznačeno výše, příběh o brabantském vévodovi a přerušném rituálu zřejmě přišel, z rozdílných důvodů, vhod oběma účastníkům dialogu. Má ještě jednu rovinu: rovinu snahy vyslychaného o očištění vlastní iniciace. Rituál, který se měl odehrát v Richarenku, je situován do kostela. Neuspějeme tedy

³ Preceptor podléhal v templářské hierarchii komturovi.

s domněnkou, že se Vilém snažil oddálit úkony rouhání od sakrálního prostoru. Od čeho je rouhání skutečně oddáleno, je řádná templářská iniciace, nepochybně zlomový okamžik Vilémova života a něco, na co mohl být Vilém, pozdější preceptor domu v Richarenku (Finke, 1907: 348), pyšný.

Znovu vidíme, jak neurčitá je hranice mezi osobou předcházející vyšetřování a subjektem, který je v inkvizičním diskursu konstruován, přidržíme-li se Arnoldovy terminologie (Arnold, 2001: 22). Vyšetřovatel i vyšetřovaný sledují během dialogu své motivace na základě vědění, s nímž do inkvizičního prostoru vstoupili. Tyto motivace spoluurčují, jakým způsobem budou konstruovány jejich identity inkvizitora a vyslychaného. A stejně jako motivace vyslychaných sahaly i vně prostého zájmu umenšit vinu (přemístění kacířské iniciace do Richarenku nemělo Vilémovi příliš jak pomoci), ani vyšetřovatele si nelze představovat jako živé stroje technicky reprodukcující interogatoria a nechávající zapisovat odpovědi. Jak vkládali vyšetřovatelé do dialogu vlastní iniciativu?

Míček na inkvizitorově straně

Diskuze o motivacích inkvizitorů zjišťovat pravdu o herezi, respektive odsoudit kacíře za každou cenu, sahá až k osvícenské kritice středověkého katolictví. Otázka je úzce spojena se sporem kolem výtěžnosti inkvizičních záznamů jako pramenů o skutečných činech a názorech vyslychaných: měli inkvizitoři sami snahu dozvídat se o hereticích něco nového a nechávat tyto poznatky zapisovat? V současnosti se badatelský proud, který zastupují Christine Caldwell Amesová nebo Peter Biller, zasadil o rehabilitaci inkvizitorů z bezcitných monster ve vyšetřovatele sloužící sice byrokratickým aparátům, ale také idejím, kterým upřímně věřili. Christine Caldwell Amesová napsala, že „dominikánští inkvizitoři viděli svou práci jako naplnění, ne jako zradu Dominikovy původní idey“ (Caldwell Ames, 2008: 7). Peter Biller podobně chápe práci inkvizitora Bernarda Guie, jehož působení se časově překrývá s procesy s templáři (Biller, 2004: 455–470).

Prameny, jimž se věnuje tato studie, neříkají, nakolik se vyšetřovatelé snažili odhalit pravdu, spolehlivě ale dokládají, že se jednak nezdráhali nechat zaznamenat odpovědi popírající nebo umenšující vinu vyslychaného, a jednak, což je zajímavější, kladli vyslychaným otázky mimo rámec obecných obvinění vznesených proti templářům. Asi nejnápadnějším tématem, které vyšetřovatelé takto otevřeli, je přítomnost jakýchsi žen při iniciačním rituálu. Tomuto motivu jsem se věnoval ve své starší práci (Novotný, 2013c). Motiv se objevuje v pěti výpovědích. Všichni templáři, kteří byli na přítomnost žen dotazováni, odpověděli kladně a dva z nich na otázku, zda byly ony ženy skutečnými ženami, odpověděli, že věří, že šlo o dábelské bytosti (Finke, 1907: 351, 355). Jiní dva templáři přiznali, že oni sami, respektive jejich bratři, se ženami tělesně zhrěšili, dábelský původ jim ale nepřisoudili (Finke, 1907: 361, 362), ačkoliv Garnerius z Lugleta uvedl, že nevěří, že šlo o skutečné ženy, neboť dokázaly vstoupit do místnosti, v níž se rituál odehrával, i když „brány byly dobře zavřené“ (Finke, 1907: 361).

Kromě zjevné neochoty templářů přiznat tělesný styk s dábelskou bytostí podávají výpovědi zprávu o další zajímavé skutečnosti: templáři byli ve čtyřech

z pěti případů⁴ na přítomnost žen dotazování inkvizitorem, přestože se žádné ženy v hlavním seznamu 127 článků obvinění (Michelet, 1851: 89–96) ani v běžných líčeních templářské kacírské iniciace vůbec neobjevují. Jedinou nepatrnou narážku představuje zmínka o vraždě dítěte templáře a jakési dívky v propagandistickém spisku vyhotoveném někdy během procesů a zaneseném do Velkých francouzských kronik z opatství St. Denis (Paris & Mennechet, 1836–1838: 190). Inkvizitoři vedoucí jihofrancouzské vyšetřování očividně jednali z vlastní iniciativy nad rámec interrogatoria. To, zdá se, uniklo Berndu-Ulrichu Hergemöllerovi, který postavil výpovědi z Finkeho edice do jedné řady se třemi výpověďmi z pařížských procesů, v nichž také přišla řeč na jakési ženy, a napsal, že

inkvizitoři a komisaři kladli na tento bod jen malý důraz, ačkoliv o něm templáři mluvili relativně otevřeně, a naskytla se tedy dostatečná příležitost obvinít templáře z „přirozeného“ smilstva. (Hergemöller, 1996: 378).

Podíváme-li se ale na ony pařížské výpovědi, zjišťujeme, že jako první o ženách promluvil služební bratr Teobald z Taverniaku v prosinci 1309, a to během odpovědi na otázku, zda byla v řádu páchána sodomie. Hájl se, že o sodomii

nic neví a ani nevěří, že je obsah těchto článků pravdivý, protože (bratři) mohli mít krásné, fešné ženy tak často, jak jen chtěli, jelikož byli bohatí a vlivní“ (Michelet, 1851: 326).

Výpověď rytíře Geralda z Carusa pak Hergemöller interpretoval patrně zcela nešťastně. O ženách totiž Gerald mluvil v naprosto jiném kontextu:

Bratr Guigo jim řekl, že by pozbyli roucha, kdyby opovrhli uposlechnout rozkaz svých nadřízených a vzpírali se jim, a kdyby snad pokračovali ve vzpouře, byli by uvrženi do vazby. (Také by pozbyli roucha), kdyby někoho udeřili ve zlém, nebo kdyby uhodili bratra tak, že by nevydržel stát, a kdyby mu způsobili krvácení, byli by uvězněni. (Také by pozbyli roucha), kdyby udeřili křesťana či křesťanku kamenem, tyčí nebo železem, až by z toho byl či byla zmrzačena nebo těžce raněna. (Také by pozbyli roucha), kdyby se vědomě tělesně spojili se ženou nebo s ní byli na podezřelém místě... (Michelet, 1851: 383).

Jde tedy o vyjmenování přečinů, jichž se mají templáři vyvarovat, ne o přiznání toho, co Gerald dělal.

Služební bratr Petr od svatého Mamerta pak mluvil o „podezřelých ženách“ (patrně prostitutkách), k nimž měli bratři sice zakázáno chodit, pokud by ale přeci jen šli, měli být alespoň obezřetní, aby nebyli přistiženi a nevystavili sebe i řád ostudě (Michelet, 1851a: 587).

Skutečnost, že během pařížských procesů nebyl na styk se ženami ani na jejich přítomnost během iniciace nikdo dotazován, činí jihofrancouzský pramen zvlášť zajímavým. Inkvizitor vstupuje do dialogu s vyšetřovaným s „nadbytky řeči“, o nichž píše John Arnold jako o vědění nad rámec ustáleného inkvizičního diskursu. Skrze nadbytky řeči se rozšiřuje jazykové pole inkvizice, diskurs sám (Arnold, 2001: 114 aj.). Inkvizitor jednak požadoval po vyslýchaném, aby hovořil na téma, které znal ze svých příruček a manuálů, a nechával ho tak produkovat nadbytek řeči, jak na případech „odhalování“ katarského dualismu ilustroval David Zbíral (Zbíral, 2007: 80), jednak sám přicházel s řečí, která se vymykala jeho přímému pověření. Ukázkovým příkladem takového jednání inkvizitora je postup Viléma od svatého

⁴ Jen zmíněný Garnerius z Lugleta začal podle záznamu o ženách mluvit sám (Finke, 1907: 361).

Laurencia, který vedl vzpomínané vyšetřování templářů v Nimes-Beaucaire. Tento kanovník, patrně zběhlý v právních záležitostech,⁵ se templářů několikrát ptal nejen na přítomnost žen při rituálu, ale také na přítomnost jakýchsi havranů (Ménard, 1750: 179 a dále), což je motiv zcela netypický i pro starší polemičká líčení heretických rituálů.⁶ Vilémův vklad nad rámec obecných obvinění templářů vyústil v přiznání Bernarda *de Selgues* z léta 1311, kdy rytíř, který při prvním výslechu přítomnost žen i havranů popřel (Ménard, 1750: 179), učinil překvapivě košatou výpověď a přiznal, že

jakmile uctili (modlu), objevili se tantěž démoni ve tvaru nebo podobě žen, s nimiž kdokoliv z bratří, kdo je chtěl mít, obcoval. On to ale, jak řekl, nedělával.

Zcela ojedinělý nadbytek řeči templáře, který přiznal tělesný styk s démonem a slovy Jacquese Chiffoleaua tak vyřkl *nefandum* (Chiffoleau, 1990), byl podmíněn nadbytkem řeči inkvizitora.

Promíšená vědění a tvorba identit

Nejen tedy, že se, jak John Arnold přesvědčivě doložil, mění ve druhé polovině 13. století inkviziční pojetí heretika z hlasu amorfní masy v autonomní, ohraničený subjekt⁷ (Arnold, 2001: 71–73). Diskurs, který byl živý při vyšetřování templářů, povolal vyslýchaného i inkvizitora do identit, které vytěžují jejich různé nabytá vědění, jejich historie. Pons z Alunda, o němž byla řeč, s největší pravděpodobností znal, stejně jako jeho inkvizitor, text Apokalypsy, a mohla tak být rozehrána hra s významy, která není krátkým výkřikem, ale ustavuje vyprávění o mluvící modle. Skrze dialog Ponse s inkvizitorem se dozvídáme něco o vědění, které oba sdíleli, byť jde v tomto konkrétním případě o vcelku banální informaci: Nový zákon byl v pozdním středověku všeobecně dobře znám. Dozvídáme se také, jak toto vědění ustavilo obraz rituálu a identitu Ponse jako nešťastného novice donuceného k modloslužbě.

Bohatším pramenem je v tomto ohledu výpověď Viléma Huguoloniho. Vilém ani náhodou není promítacím plátnem, na němž inkvizitor zobrazil portrét provinilce. Je templářským preceptorem, který mluví jako preceptor a snaží se očistit ne sebe, ale svou iniciaci od obvinění z rouhavých praktik. Že můžeme záznam číst jako výpověď o běžném životě i osobním dramatu jednoho templáře, je samozřejmě dávno známé. Tato triviální skutečnost nicméně odkazuje k hlubšímu problému: to, že lze výpověď číst tímto způsobem, je způsobeno tímž mechanismem, který konstruuje jednak Viléma jako člena padlého řádu, jednak samotný obraz kacířské iniciace. Má-li být řeč o konstrukci „vznávajícího subjektu“ (Arnold, 2001: 92), musí být řeč také o vědění, které tuto konstrukci podmiňuje. Nadbytek řeči,

⁵ Pokud jde o téhož Viléma, který se roku 1294 angažoval v majetkově-právní sporu poblíž Die v kraji Drôme; záznam z archivu Drôme nebyl v celku editován, delší pasáže z něj ale editoval na konci 19. století v rámci svých *Dějin hrabství Valence a Die* Jules Chevalier (Chevalier, 1897: 84).

⁶ Sporadicky se setkáme se zpodobněním démonů coby havranů, jako v jednom z exemplí Caesaria z Heisterbachu z počátku 13. století (Strange /ed./, 1851b: 20). Rozhodně ale nejde o stereotyp.

⁷ Tento „obrat k subjektu“ včetně jeho nitra dokládá i nesmírně častá fráze ze záznamů z vyšetřování templářů, podle něž se templáři měli zřítí víry „ústý, ne srdcem“ (Michelet [ed.], 1851; viz i další prameny).

o němž píše Arnold, není jen něčím, co je požadováno po konstruovaném subjektu vyslýchaného či inkvizitora, ale něčím, skrze co je subjekt konstruován.

Když jsem v úvodu psal o „banálním faktu, že souzena je osoba“, měl jsem na mysli právě tento mechanismus konstrukce identity skrze vědění. Navazuji tím samozřejmě na Arnoldem skvěle popsany „přechod od objektu k subjektu“ (Arnold, 2001: 71–73). Důraz inkvizitorů vyšetřujících templáře na individuální detaily výpovědi byl zřejmě bezprostředně motivován snahou získat detaily o přečinu, které může znát jen pachatel, jak soudí Thomas Krämer (Krämer, 2010: 78). Metaforičtěji jej lze uchopit jako expanzivní vlastnost diskursu (Arnold, 2001: 114). Zároveň s tím byl tento důraz inkvizitorů něčím, co vůbec umožnilo oddělit jedince od davu. Nejenže inkvizitoři nechávali autonomní subjekt mluvit. Tím, že nechávali předvolaného mluvit, dali autonomnímu subjektu – konkrétnímu člověku v konkrétní roli – vzniknout.

Bylo by ukvapené vyvozovat dalekosáhlé závěry o proměnách pojetí jedince a možnostech jeho iniciativy na počátku 14. století. Inkvizitoři se zkrátka ptali nejen na to, na co měli a museli, ale nechávali během dialogu promlouvat různá vědění, jimiž disponovali. Jak John Arnold vystihl, inkviziční vědění se rozšiřuje během procesu, ne arbitrárním rozhodnutím o obohacení propagandy (Arnold, 2001: 114). Tak se mohlo součástí tohoto vědění stát jakési satanské posvátno; sakrální převrácené vinou přítomnosti ďábla vzhůru nohama, o němž se během procesů živě vyjednávalo.

Kdo pustil ďábla do kostela?

Výše jsem uvedl, že inkvizitoři na přelomu 13. a 14. století rozhodně nebyli zvyklí vyšetřovat uctíváče ďábla. Jacques Chiffolleau označil začátek 14. století za dobu, kdy začíná být při procesu vyslovováno nevýslovné, *nefandum* (Chiffolleau, 1996: 303–305). V této době skutečně začíná být na poli inkvizice tematizován obraz luciferiánských sekt, jejichž členové tělesně obcují s ďáblem, čemuž se detailně věnovala Katrin Utz Trempová (Utz Tremp, 2008: 311–353), a nové kauzy, které se vynořují, spojují motiv uctívání ďábla se symbolikou katolických svátostí, jak výborně rozebírá Alain Boureau (Boureau, 2006: 54–63). Kdo vlastně, obrazně řečeno, odemkl ďáblu kostelní dveře?

Studii otevíral odstavec věnovaný diskuzi o využitelnosti inkvizičních záznamů a v jejím průběhu přišla řeč na otázku motivace inkvizitorů. V závěru zmíním ještě jednu diskuzi, která s oběma předchozími souvisí: diskuzi o původu perzekuce. Úvodem zmiňovaný Robert I. Moore představil v knize *Formation of the Persecuting Society* pohled na perzekuci marginalizovaných skupin středověku jako politický program elit (Moore, 1987). David Nirenberg (1998) poukázal na kořeny perzekučních tlaků v místních komunitách. Zajímavou třetí pozici zastává David Frankfurter, který se v práci *Evil Incarnate* (2006) věnoval vzniku, šíření a dopadům představ o spiknutích zahrnujících síly zla. Podle něj vznikají představy o monštrózních spiknutích zla na hranách střetu „lokální“ a „globální“ struktury, kdy jsou místní škodliví duchové a čarodějové uchopováni v globálních termínech, v diskursu, který nazývá „totalizujícím“ (Frankfurter, 2006: 7–8 i dále). Frankfurterova pozice dobře odpovídá tomu, co můžeme pozorovat na pramenech z procesů s templáři. Obvinění vznesená proti řádu neobsahovala žádnou

systematickou představu o uctívání ďábla. Ani ohledně motivu uctívání kočky, který vzhledem k souvislostem se staršími polemičnými texty po ďáblu volal, není v hlavním seznamu 127 článků uvedeno nic víc, než že „uctívají nějakou kočku, která se jim někdy zjevuje na jejich shromážděních“ (Michelet, 1851: 91).

Jediným možným náznakem nepřírozeného původu kočky je zde poněkud neurčité participium *apparens* (zjevující se, objevující se). Rozhodně nebylo dílem propagandy, že se ve výpovědích templářů ojediněle objevuje motiv uctívání ďábla, nebo dokonce obcování s ním.

Jak ukazuje případ (ďábelských) žen, byla to naopak konkrétní vyjednávání, která přivedla ďábla na scénu. Inkvizitoři se na původ žen ptali způsobem, který nenaznačuje, že by se na myšlenku jejich ďábelskosti příliš fixovali. Služebný bratr Hugo Belleli čelil otázce „odkud ty ženy přišly a zda to byly skutečné ženy“ a jako jeho odpověď je v záznamu zaneseno mlhavé konstatování, že „neví, odkud přišly, ale měly podobu žen“ (Finke, 1907: 362). Pokud jde o tělesný styk se ženami, osamoceným templářem, který spojil přiznání soulože s ďábelským původem žen, byl zmiňovaný Bernard *de Selgues* v Nimes-Beaucaire. Učinil tak při své druhé výpovědi v pozdní fázi procesů, přičemž ani při jednom z výsledků nebyl na ďábla či tělesný styk výslovně dotazován (Ménard, 1750: 179, 211).

Zdá se, že ďábla vpustily do templářských kostelů a kapitulních síní výměny v rámci dialogů, které alespoň rámcově kontroloval inkviziční diskurs; které ale, řečeno s Arnoldem, tento diskurs zároveň rozšiřovaly. Šlo o stejný mechanismus, jaký lze v exponované podobě číst v o dekádu mladším inkvizičním registru Jakuba Fourniera, budoucího papeže Benedikta XII. Tehdejší biskup v Pamiers nechával detailně zapisovat výpovědi o každodenním životě heretiků nebo podrobné líčení návštěvy u saracénského věštce (Duvernoy, 1965: 39–41). Nadbytky řeči, o nichž píše John Arnold, dokázaly nejen vytvořit heretika a jeho inkvizitora, ale třeba i vyvolat ďábla.

Ustavování identit je umožněno hrou vědění a kvůli těmto různým věděním je užitečné číst záznamy z procesů s templáři jako skutečné dialogy. Ne proto, aby bylo možné zjistit, co templáři skutečně dělali při svých shromážděních, ale proto, aby bylo možné sledovat, jak byl obraz jejich hereze a jich samých coby heretiků vytvořen. Domnívám se, že odkaz k „soudní mašinérii“, o níž píše Julien Théry (Théry, 2013: 124), otázku konstrukce tohoto obrazu zdaleka nevyčerpává.

Seznam použité literatury

Prameny

- Biblia Sacra Vulgata (Vulgate): Holy Bible in Latin* (2007). Stuttgart: German Bible Society.
- Chevalier, Jules (1897). *Mémoires pour servir à l'histoire des comtés de Valentinois et de Diois. Tome Ier, Les anciens comtes de Die et de Valence, les comtes de Valentinois de la maison de Poitiers*. Ed. J. Chevalier (1897). Paris: A. Picard et fils.
- Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325) II*. Ed. J. Duvernoy. Toulouse: Privat.
- Papsttum und Untergang des Templerordens II*. Ed. H. Finke (1907). Münster: Aschendorffschen Buchhandlung.
- Procès des templiers I., II*. Ed. J. Michelet (1851). Paris: Imprimerie royale.

- Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes, avec des notes et les preuves, suivie de dissertations historiques et critiques sur ses antiquités et de diverses observations sur son histoire naturelle* I. Ed. L. Ménard (1750). Paris.
- Historie de France, par les écrivains contemporains comprenant les annales de le monarchie française, depuis „Les grandes chroniques de Sait Denis“ jusqu'aux mémoires de la révolution, publiée, avec notec et commentaires* V. Eds. P. Paul & E. Menechet (1854). Paris: Tenecher.
- Paulus Carnotensis, Vetus Agano .In J-P. Migne, (Ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus* II., Paris.
- Caesarius Heisterbacensis, *Caesarii Heisterbacensis Dialogus Miraculorum I*.
Ed. J. Strange (1851). Kolín n.R. Bonn Brusel: J. M. Heberle (H. Lempertz & Comp.).
- Gregorius IX., *Vox in Rama*. In: B. Hergemöller (Ed.) (1996), *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*. Warendorf: Fahllbusch.

Sekundární literatura

- Arnold, J. H. (2001). *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Billier, P. (2004). Bernard Gui, Sex and Luciferianism. In W. Hoyer (Ed.), *Praedicatores, Inquisitores: The Dominicans and the Medieval Inquisition* (pp. 455–470). Roma: Istituto Storico Domenicano.
- Boureau, A. (2006). *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Caldwell Ames, Ch. (2008). *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Chiffolleau, J. (1990). Dire l'indicible: Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au Xve siècle“, *Annales* 45(2), 289–324.
- Cohn, N. (1993). *Europe's Inner Demons*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frále, B. (2009). *Templáři*. Přel. Josef Prokop. Praha: Argo.
- Frále, B. (2011). *The Templars and the Shroud of Christ*. Dublin: Maverick House.
- Frankfurter, D. (2006). *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (1994). *Diskurz, autor, genealogie: Tři studie*. Praha: Svoboda.
- Gilmour-Bryson, Anne K. (2000). The Templar Trials: Did the system work?, *The Medieval History Journal*, 3(1), 41–65.
- Ginzburg, C. (2000). *Sýr a červi: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo.
- Hergemöller, B-U. (1996). *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*. Warendorf: Fahllbusch Verlag.
- Krämer, T. (2010). Terror, Torture and the Truth: The Testimonies of the Templars Revisited. . In J. Burgtorf, P. Crawford & H. Nicholson (Eds.), *The Debate on the Trial of the Templars, 1307–1314* (pp. 71–86). Farnham – Burlington: Ashgate.
- Moore, R. I. (1987). *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Oxford: Blackwell.
- Murray, M. (1993). *The God of the Witches*. London – New York: Oxford University Press.
- Nirenberg, D. (1998). *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Novotný, F. (2013a). Ďáblový agentky: Případová studie dílčího motivu v obrazu templářského antirituálu. In Z. Vozár (Ed.), *Mezinárodní religionistická studentnská vědecká konference Kutná Hora 2012: Sborník prací* (pp. 34–52). Praha: Karolinum.
- Novotný, F. (2013b). *Utváření obrazu kacířské iniciace templářů: Studie o vybraném prameni z jara 2010*. Bakalářská práce, Masarykova univerzita, Brno.

- Riley-Smith, J. (2004). Were the Templars Guilty? In S. J. Ridyard (Ed.), *The Medieval Crusade* (pp. 107–124). Woodbridge.
- Théry, J. (2013). A Heresy of State: Philip the Fair, the Trial of the „Perfidious Templars“ and the Pontificalization of the French Monarchy. *Journal of Medieval Religious Cultures* 39(2), 117–148.
- Utz Tramp, K. (2008). *Von Häresie zur Hexerei: Wirkliche und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Zbiral, D. (2007). *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Praha: Argo.