

13세기 프랑스에서 교회의 결혼준칙과 성규범의 일상생활에로의 삼투*

유 회 수

- | | |
|------------------|----------------|
| I. 머리말 | IV. 일상화의 실상 : |
| II. 일상화의 기제와 전략 | 몽타이유 마을 농민의 경우 |
| III. 일상화의 대상과 내용 | V. 맺음말 |

I. 머리말

중세 교회의 부정적·금욕주의적 결혼 준칙과 성윤리는 많은 점에서 세속 사회의 결혼 및 성풍속과 현격한 괴리가 있기 때문에 첨예한 갈등의 소지를 안고 있다. 그래서 중세의 결혼과 성 문제를 총체적으로 접근하기 위해서는 이에 대한 교회 모델과 세속 모델 사이의 ‘문화접변’의 문제가 제기되지 않으면 안 된다.

중세의 결혼과 성에 대한 지금까지의 연구는 주로 전자, 즉 결혼과 성에 대한 신학적·교회법적 입장을 규명하는 데 치중해 왔다.¹⁾ 11세기 중엽 그레고리우스 개혁을 계기로 로마 교회는 성직자뿐만 아니라 평신도에게도 수도원적 동정(童貞) 모델에 입각하여 엄격한 결혼과 성윤리를 강요해 왔고, 이후 교황들의 칙령, 공의회 결정, 신학자들의 논설과 종교법학자의 법전편찬 등은 이것을 더욱 정련하고 체계화하여 평신도들로 하여금 실천하도록 강요

* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음(KRF-2002-041-A00053).

1) 예컨대, J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'occident: Evolution des attitudes et des comportements*(Seuil, 1981); James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*(Chicago, 1987) 등을 꼽을 수 있다.

했다. 그런 만큼 지배 이데올로기로서의 교회의 결혼과 성담론에 대한 연구가 왕성하게 이루어진 것은 당연하다 하겠다.

그러나, 결혼과 성에 대한 신학적 고찰과 종교법에 대한 연구만으로는, 소위 ‘엘리트 중심(중세에서는 교회와 성직자 중심)’의 연구가 갖는 일반적 한계를 그대로 노정하고 있다. 교회의 결혼과 성담론을 곧바로 중세인의 일반적 결혼 및 성문화와 동일시할 수 있는가? 교회의 입장을 대변하는 기존의 연구에서 탈피하여 결혼에 대한 새로운 접근을 한 사람은 조르주 뒤비(G. Duby)이다. 그는 우선 교회의 이데올로기를 사회 현실과 동일시하는 접근을 거부하고, 교회 모델과 세속 모델 사이의 변증법에 주목하면서 11~12세기 프랑스 상층 귀족에서의 결혼 풍속을 이 양자의 상호 관계 속에서 총체적으로 재구성하였다.²⁾

우리는 문제점이 없지 않은 대로³⁾ 교회 모델과 세속 모델로 나누어 접근하는 뒤비의 연구 방법을 원용하고자 한다. 그런데, 뒤비는 세속적 이익을 지킬 것이 귀족층보다 더 적은 기층민들에게는 결혼 관습의 기독교화가 더 쉽게 이루어졌을 것이라고 주장한 바 있다.⁴⁾ 뒤비의 이러한 가정이 과연 13세기 기층민들에게 적용될 수 있는가? 이 글은 이러한 의문을 염두에 두면서 13세기 프랑스에서 결혼과 성에 대한 교회의 규범이 일상생활에 침투하는 메

2) G. Duby, *Medieval Marriage: Two Models from the Twelfth-Century France*, trans. E. Forster(Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1978); G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le mariage dans la France féodale*, 최애리 옮김, 『중세의 결혼: 기사, 여성, 성직자』(새물결, 1999); 유희수, 「11~12세기 프랑스 귀족사회에서의 결혼과 성 — 교회 이데올로기와 세속현실의 충돌과 타협을 중심으로 —」, 『서양사론』, 제65호(2000. 6), pp. 35-56.

3) 헐리히는 뒤비가 결혼을 ‘교회모델’과 ‘세속모델’로 나누어 접근하는 것에 대해 비판적 입장을 보이고 있다. 그 이유는 ‘세속모델’이 ‘교회모델’만큼 정합적이고 정식적이며 문서화되지 않았기 때문이라는 것이다. 그것은 단순한 비행에 불과하며, 더욱이 성적 혼잡은 남계의 친족 관계를 모호하게 했다; 또한, 교회가 시종일관 고집한 일부일처제는 세속사회의 부계제적 ‘종족(宗族, lineage)’을 오히려 강화해주는 역할을 했다; 따라서 ‘세속모델’과 ‘교회모델’을 대립관계로 보는 것은 문제가 있다는 것이다(D. Herlihy, *Medieval Household*(Cambridge: Harvard Univ. Press, 1985), p. 86). 브런디지는 뒤비의 이러한 모델이 거기에 적합하지 않은 여러 변수를 간과한 단점이 있지만, 실재를 단순화함으로써 문제를 명료하게 해주었음을 인정하고 있다(James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, p. 194).

4) G. Duby, 『중세의 결혼: 기사, 여성, 성직자』, pp. 65-66.

커니즘과 그 침투의 정도를 가급적 ‘민중’⁵⁾의 입장에서 고찰하려 한다.⁶⁾

이러한 목적을 달성하기 위해 우리는, 기본적으로 교회의 결혼과 성규범에 대한 성직자의 교화적 담론에서 교회규범과 ‘민중문화’ 사이의 긴장과 대화가 작동하고 있음을 전제하면서, 다음과 같은 문제들을 다루려 한다. 먼저, 글을 읽고 쓸 줄 모르는 ‘민중’에게 교회의 결혼과 성규범을 효율적으로 교육하고 그것을 위반한 죄를 교화하여 일상생활에 정착시키려는 교회의 기제와 전략에 대해 고찰할 것이다. 이와 관련해서는, ‘민중’에 대한 교화를 직접적으로 겨냥한 대중설교, 고해성사와 참회고행의 문제가 논의될 것이다. 다음으로는, 대중설교와 참회고행지침서에 담겨 있는 ‘민중’의 결혼과 성풍속에 대한 교회

5) 이 글에서 ‘민중’, ‘민중문화’란 말은 ‘성직자문화’ 또는 ‘지식인(litterati)문화’와 ‘평신도문화’ 또는 ‘문맹자(illiterati)문화’, ‘교회문화’와 ‘민속(세속)문화’의 대비에서 대체로 후자의 범주에 포함되는 사람들과, 이들의 신앙·사교·가치체계·행동 양식 등을 뜻하는 말로 사용할 수 있을 것이다. 샤프티에에 의하면, 중세의 신학자들에게 ‘민중적(popular)’이란 말은 ‘가톨릭’에 대비되는 개념으로 사용되었는데, 그것은 성경과 같은 ‘권위’에 기초하지 않고 기독교도 전체가 공유하지 않은 특정 공동체의 삶에 뿌리를 둔 미신적 실천과 신앙을 의미했다. 또한 ‘민중(people)’이란 말도 그들에게는 ‘하층계급’보다는 복수적 개념으로서 특정한 집단들(예컨대, 도시민·본당구신도·부녀자 등)을 지칭하는 데 사용되었다(R. Chartier, “Culture as Appropriation: Popular Culture in Early Modern France”, Stephen L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*(New York, 1984), pp. 230-231). 따라서 중세에서 ‘민중문화’란 말은 ‘하층계급의 문화’를 의미하지 않는다—‘민중문화’가 ‘하층계급의 문화’라는 명확한 의미를 획득하게 된 것은 ‘민중’이 자신의 의사를 문서와 인쇄물을 통해 표현하기 시작했던 15세기와 17세기 사이였다(A. Grurevich, “Foreword”, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans. Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth(Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), p. xv). 이런 의미에서 본다면, 중세에서 ‘민중문화’란 ‘교회문화’에 대비되는 ‘민속(세속)문화’에 다름아니다. 따라서 이 글에서는, 문맥에 따라, 농민은 물론이려니와 성직자까지도, 그리고 이들의 문화 중에서 교회가 교화시켜야 할 대상을 ‘민중’과 ‘민중문화’에 포함시킬 것이다. 왜냐하면, 이 두 문화 사이에 점진적 순환과 삼투가 이루어지는 가운데, 성직자도 세속가문 출신으로서 세속적 이해관계와 ‘민속문화’를 부분적으로 공유했기 때문이다(J.-Cl. Schmitt, “Les Traditions folkloriques dans la culture médiévale: Quelques réflexions de méthode”, *Archives des sciences sociales des religions*, no. 52(1981), pp. 5-20).

6) 이 글은 2000년에 발표된 필자의 글 <11~12세기 프랑스 귀족 사회에서의 결혼과 성>에 대한 후속 편으로 씌어진 것이다. 유희수, 「11~12세기 프랑스 귀족사회에서의 결혼과 성—교회 이데올로기와 세속현실의 충돌과 타협을 중심으로—」, p. 53과 각주 58) 참조.

의 교화 내용과 처벌 준칙을 구체적으로 다룰 것이다. 마지막으로, 교회의 이러한 교화 시도와 처벌 준칙에 비추어, ‘민중’이 일상생활에서 그것을 어느 정도 수용하였는 지를 남프랑스 몽타이유 마을 농민을 사례로 삼아 살펴볼 것이다. 여기에서는, 화자인 성직자가 펼치는 교화적 담론에 대해, 청중인 ‘민중’은 그것을 나름대로 ‘활용하여(use) 자기 것으로 만드는(appropriation)’⁷⁾ ‘민중문화’의 자율적 생명력에 유의할 것이다.

II. 일상화의 기제와 전략

이 글의 목적을 달성하는 데는 몇 가지 장벽이 우리 앞을 가로막고 있다. 그 중에 가장 심각한 장벽은 바로 사료의 문제이다. 문맹자였던 관계로 독서를 통해 정보를 획득할 수 없었던 절대 다수의 평신도들은 교회의 결혼과 성규범에 대한 신학자들의 논설, 공의회회의 결정, 교회법 등을 어떻게 학습하였는가? 성직자들이 남긴 기록들 중에서도 ‘민중문화’를 간접적으로 엿볼 수 있게 하는 자료들이 있다. 우화·속담·기적과 환영담·성인전·교리문답서·설교·참회고행지침서 등이 이에 속한다.⁸⁾ 이러한 기록 중에서 평신도에 대한 교리 교육이나 교화를 목적으로 기획된 대중설교집과 참회고행지침서는 우리의 주제에 중요한 자료⁹⁾가 된다. 특히 대중설교집은 위에서 열거한 우

7) R. Chartier, “Culture as Appropriation: Popular Culture in Early Modern France”, pp. 229-253.

8) A. Grurevich, “Popular Culture and Medieval Latin Literature from Caesarius of Arles to Caesarius of Hesiterbach”, *Medieval Popular Culture*, p. 2.

9) 대중설교집과 참회고행지침서 외에도, ‘예술신학’으로서의 화상(畫像, iconographie)이 중세에는 ‘문맹자’에 대한 교리교육적 기능을 지녔으므로 화상이 이 글의 자료로 이용될 가치가 있는 지를 검토해볼 필요가 있다. 일반적으로 화상이 ‘문맹자’에 대한 교리교육적 기능을 갖는 것은 ‘문맹자’에게도 접근이 가능한 ‘공개된’ 화상들, 예컨대, 성당 내외의 벽면, 입구의 합각면, 제단, 유리창 등에 묘사되거나 부조된 화상들로서, 주로 예수 그리스도의 일화(수태·강생·수난·재림과 최후심판, 지옥과 천국)에 관련된 것들이다. 반면, 우리의 주제인 결혼 및 성과 관련된 화상은 지식인들만이 열람하거나 보유할 수 있는 수사본의 삽화에 한정되어 있어서 ‘문맹자’에게는 접근이 제한되어 있다. 또한 13세기에는 그나마도 성사로서의 사제 입회 하의 결혼이나 사제의 내연관계를 묘사한 것에 그치고 있다. 이런 점에서 13세기 성과 결혼에 대한 화상이 ‘문맹자’에 대한 교화수단으로서는 여러 가지 한계를 지니고 있으므로 이 글에서는 그것을 다루지 않을 것이다. 이에 대해서는 J. -Cl. Schmitt, “Images”, J. Le Goff et J.

화·속담·기적과 환영담·성인전 등까지도 담고 있다.¹⁰⁾ 이제 이러한 자료를 해설해가면서 성직자가 교회의 결혼과 성규범을 ‘민중들’에게 침투시키는 기제와 전략을 살펴보기로 한다.

우선적으로 고려해야 할 자료는 대중설교집이다. 중세의 설교 역사에서 13세기는 평신도를 위한 속어 대중설교가 본격적으로 등장했다는 점에서 획기적 전환기였다. 물론, 평신도를 상대로 한 속어설교 시도가 13세기 이전에 전혀 없었던 바는 아니다. 라틴어와 속어가 결정적으로 분리되기 시작하는 카롤링기에 속어설교가 부분적으로 시도되었으나 실천되지는 못했다. 또한 12세기에 성 베르나르(St. Bernard) 같은 설교가가 ‘민중들’에게 이단 척결과 십자군 출정을 촉구하기 위해 속어 대중설교를 하기도 했지만,¹¹⁾ 이러한 속어 대중설교는 예외적인 현상이었다. “라틴어 설교의 절정기”였던 12세기까지 설교란 기본적으로 라틴어로 하는 ‘지적인’ 설교를 의미했으며, 따라서 설교에서 설파된 성스런 말씀이 평신도들에게는 ‘알아들을 수 없는(sibylline) 비어(秘語)였다.¹²⁾

하지만, 12세기 말부터 발도파와 카타리파에서 ‘불법적으로’ 설교를 하고 여성들에게까지 설교권을 부여하는 등 이단의 위협으로 인해 교회에서는 설교에 대한 통제를 강화하기 시작했다. 설교는 본시 ‘영혼들의 치유(cura animarum: 신도들에 대한 사목)’를 본분으로 하는 ‘사제의 직무(officium sacerdotale)’에 속했다. 그러나 교황 이노첸티우스 3세는 1206년, “이단적 일탈을 분쇄하라; 가톨릭 신앙을 강화하라; 사악을 근절하라; 공덕을 심어라.”라는 슬로건 아래, 북동 유럽의 복음화, 제4차 십자군 출정과 카타리파 이단파의 투쟁을 촉구하는 설교를 해줄 것을 교황으로부터 ‘위임받은(ex commissione)’ 시토 교단 수도사들에게 요구했다. 더 나아가서 로마 교황청은 1210년에는 프란체스코회에, 1216년에는 도미니코회에까지도 설교권을 승인하고, 이들을 복음 전파와 이단 척결을 위한 대중설교의 선봉대로 삼은 한편,

-Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*(Paris: Fayard, 1999), pp. 497-511; James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society*, pp. 324-325 사이에 수록된 20개의 도판 참조.

10) 유희수, 「Jacques de Vitry의 대중설교와 *exemplum*」, 『서양중세사연구』, 제2집(1997. 12), pp. 97-103.

11) M. -A. P. de Beaulieu, “Prédication”, J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, pp. 907-910.

12) 같은 논문, p. 915.

평신도에 의한 설교를 금지했다.¹³⁾

이리하여 13세기 초에는 교황청에 의해 공인된 설교가들에 의한 본격적인 대중설교 시대가 개막되었다. 이들은, 교회 안의 독경대에서 사제들이 하는 ‘근엄한’ 라틴어 주일설교나 축일설교와는 달리, 광장이며 시장이며 방앗간 등 사람이 많이 모이는 곳으로 청중을 찾아나섰다.¹⁴⁾ 이 새로운 설교는 설교 기법 상으로 이전 설교와는 다른 몇 가지 특징을 지녔다. 첫째 평신도들도 알아들을 수 있는 속어로 설교를 한 점, 둘째 일부 대중설교가들¹⁵⁾은 청중을 ‘신분별(ad status)’로 구별하여 설교의 내용을 달리한 점, 셋째 13세기 대중설교가들은 이전과는 색다른 설교수사학을 구사한 점이다. 이전의 설교에서는 설교의 전거를 성경이나 교부전기 등 ‘권위(auctoritates)’에만 전적으로 의존했으나, 새로운 대중설교는 ‘권위’뿐만 아니라 이에 대한 ‘추론(rationes)’과 이것을 예증하기 위해 무식한 청중들이 쉽게 이해할 수 있는 비근하고 실감나는 ‘예화(例話, exemplum, 복수는 exempla)’¹⁶⁾를 많이 이용하였다 — 13세기는 “예화의 황금시대”였다. 이 ‘예화’는 무식한 사람들이 ‘알아들을 수 없는’ 번쇄한 라틴어 설교와는 달리, 일상생활의 구체적 현실을 예로 들면서 이들을 교화시키는 것을 목적으로 한다. 그런 점에서 ‘예화’는 성경을 직접 접할 수 없는 ‘민중들’에게 ‘일상생활에 관한 성경(bible de la vie quotidienne)’¹⁷⁾에 다름아니었다.

이러한 새로움을 모두 갖춘 대표적인 대중설교가로 우리는 자크 드 비트리(Jacques de Vitry, ?~1240)를 꼽을 수 있다. 그가 13세기 초에 편찬한 『속

13) 같은 논문, pp. 910-912. 그리고 사제의 설교권 독점과 설교의 수도사에게로의 확대, 수도원 교단별 대중설교가 숫자에 대해서는 유희수, 「Jacques de Vitry의 대중설교와 *exemplum*」, pp. 81-83과 각주 13) 참조.

14) J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, “Au XIII^e siècle: Une parole nouvelle”, J. Delumeau, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*, t. 1(Toulouse: Privat, 1978), p. 266.

15) ‘신분별’ 설교를 한 대표적인 설교가는 Alain de Lille, Jacques de Vitry, Humbert de Romans을 들 수 있다.

16) ‘예화’란, 르 고프의 정의에 따르면, “구원적인 교훈으로써 청중을 설득하기 위해 담론(일반적으로는 설교)에 삽입되어 사용되는, 사실로 간주된 짧은 이야기”이다. J. Le Goff, “L’Exemplum médiéval”, *L’exemplum. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*(Turnhout: Brepols, 1982), pp. 37-38. ‘예화’의 개념, 구조와 논리에 대한 자세한 논의는 유희수, 「Jacques de Vitry의 대중설교와 *exemplum*」, pp. 86-105 참조.

17) J. Le Goff, “L’Exemplum médiéval”, p. 80.

어대중설교 즉 신분별 설교(*sermones vulgares seu ad status*)』¹⁸⁾(이하 『대중설교집』으로 약기함)는 우리의 주제와 관련하여 주목을 받을 만하다.

그가 대중설교가로 왕성하게 활동한 시기는 알비 십자군(1214), 제5차 십자군 출정기(1217~1222)와 거의 일치한다. 그는, 12세기 말 랭스 부근 귀족 가문에서 태어나 파리에서 수학하고 1210년 사제 서품을 받은 후,¹⁹⁾ 1211년부터 리에주 교구에 있는 우아니 교회 본당 신부로 있는 동안 그곳에서 설교를 하게 되면서부터 설교가로서의 자질을 인정받았다. 이를 계기로 그는 이단에 대해 단호한 입장을 취했던 교황 이노켄티우스 3세로부터 1213년 설교가의 자격을 획득했다. 이후 그는 프랑스 전역, 특히 랭스 교구에서 알비 십자군을 권고하는 설교를 하고, 자신이 직접 참가하여 설교를 통한 십자군 역할도 했다. 또한 사라센에 대항하는 새로운 십자군을 권고하는 설교를 하여, 특히 바스-로렌 지방과 랭스 교구 출신 사람들이 제5차 십자군에 많이 참여하는 데 기여했다.²⁰⁾ 투스쿨룸의 주교-추기경으로 봉직하고 있는 동안(1224~1240), 후대 설교가들이 자료나 모델로 이용할 수 있도록 자신의 설교 경험을 바탕으로 편찬한 설교집 중의 하나가 바로 『대중설교집』이다.²¹⁾

이와 더불어, 12세기 말에 알랭 드 릴(Alain de Lille, 1128~1203)이 쓴

18) Thomas. F. Crane, ed., *The exempla or Illustrative Stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*(London, 1890)(이하 *sermones vulgares*로 약기함).

19) 그의 출생 연대는 불확실하다. 그가 1210년에 사제 서품을 받았고, 사제 서품은 30세 이전에는 받을 수 없었으므로, 그는 적어도 1180년 이전에 출생한 것은 확실하다. S. C. Ferruolo는 그의 출생 연대를 1160~1170년 사이로, M. -C. Gasnault는 1165년경으로 잡고 있으나 이 두 역사는 그 근거를 제시하지 않고 있다. 그의 출생 연대와 초기 이력에 대해서는 “Jacques de Vitry : Sermon aux gens mariés”, trad. M. -Cl. Gasnault, *Prêcher*, p. 41 ; S. C. Ferruolo, “Jacques de Vitry”, Joseph R. Strayer, ed., *Dictionary of Middle Ages*, vol. 7(New York : Charles Scribner’s Sons, 1986), p. 39 참조.

20) 이상 자크 드 비트리의 이력과 활동에 대해서는 S. C. Ferruolo, 앞의 글, pp. 39-40 ; M. -Cl. Gasnault, 앞의 글, pp. 41-44 ; *sermones vulgares*, introduction, xvii-livii 참조.

21) “속담이나 ‘예화’는 이것을 말하는 사람에 따라서 다른 감동을 주듯이, 그것은 제스처·말투·음조의 도움을 받아 표현되는 것과 똑같이 기록을 통해서도 표현될 수 없다. 또한 때로는 들어서 즐거움을 느끼게 하는 ‘예화’가 읽어서는 매력이 없을 수도 있다. 그렇지만 연설의 재능을 가지고 청중들을 감동시키는 은총을 하느님으로부터 받은 사람들에게 재료를 제공하기 위해 ‘예화’들을 기록하지 않으면 안 된다(Prologue, pp. 52-53).”

『참회고행지침서(*liber poenitentialis*)』²²⁾는 우리의 주제에 중요한 자료가 된다. 이것은 12세기 말과 13세기 초 사이에 새롭게 등장한 ‘참회고행(*pénitence*)’ 방식과 관계가 있다. 이 시기에는 3개의 참회고행, 즉 ‘엄숙한 공개참회고행(*pénitence publique solennelle*)’, ‘참회고행순례(*pèlerinage pénitentiel*)’, ‘사적 참회고행(*pénitence privée*)’ 방식이 공존했다. 앞의 두 방식은 “이미 공개되어 사회적 물의를 일으킨” 죄에 대해 죄질의 정도에 따라 참회고행을 부과하는 방식이라면, 세 번째 방식은 “공개되지 아니 하여 숨겨져”(occulte) 있지만 고해자가 자발적으로 고백하는 모든 죄에 대해 본당신부가 부과하는 ‘성사’로서의 참회고행을 말한다.²³⁾ 우리가 이 글에서 주목하고자 하는 것은 바로 이 세 번째 ‘사적 참회고행’ 방식이다.

이 ‘사적 참회고행’은 6세기경 아일랜드에서 유래하여 7세기경부터 서유럽 대륙에 전파되어 변형·발전한 방식이다. 아일랜드 방식에서는 죄의 ‘고백(aveu)’이 참회고행을 부과하기 위한 하나의 ‘절차적 수단’에 불과하고 ‘속죄(expiation)’가 핵심이었다.²⁴⁾ 그러나 12세기 말경에는 ‘속죄’보다는 ‘고백’에 더 강조점을 두는 전환이 일어났다. 피에르 르 샹트르(Pierre le Chantre, 1197년 사망)는 이러한 변화를, “고해가 속죄의 본질이 되었다.”²⁵⁾란 말로 요약했다.

그러나, 성직자와 평신도가 1년에 단 한 차례의 고해도 하지 않는 경우가 많았다. 그래서 1215년 제4차 라테란 공의회에서 모든 기독교도는 “그의 본

22) Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, 2 tomes, J. Longère, éd.(Louvain, 1965). 알랭 드 릴은 1128년 릴에서 태어나 파리에서 수학하고 가르쳤다. 1180년경 이후로는 남프랑스, 특히 몽펠리에에 거주하면서 이단(발도파와 카타리파)을 직접 목격하고 이와 관련된 저술을 발표하였다. 말년에는 시토수도회에 은거하여 거기서 사망했다. 그는 교수로 재직하고 있는 동안 그를 모르는 학생이 없을 정도로 유명하여 ‘만인의 스승(doctor universalis)’이라는 별명을 얻었다(*Liber poenitentialis*, t. 1, pp. 15-26).

23) 3개의 참회고행방식의 발전에 대해서는 다음을 참조: C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*(Paris: Cerf, 1967), pp. 9-36; Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code 550-1150*(Toronto: Univ. of Toronto Press, 1984), pp. 3-10; J. Longère, “Confession”, A. Vauchez, ed., *Encyclopædia of the Middle Ages*, vol. 1, trans. Adrian Walford(Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2000), pp. 350-351; Patrick J. Geary, “Penance”, A. Vauchez, ed., *Encyclopædia of the Middle Ages*, vol. 2, pp. 1109-1110.

24) C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, pp. 17-27.

25) Pierre le Chantre, *Discours abrégé*, c. 143; C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, p. 31에서 인용.

당구 신부에게 적어도 1년에 한 차례” 고해를 하고 부활절에 성체배령을 할 것을 의무화했다. 이를 계기로 1220년경 서유럽 ‘교구사목회의(synod)’는 이러한 ‘사적 참회고행’ 방식을 채택하고, 이에 적합한 ‘고해신부지침서’를 도입하여 본당신부로 하여금 죄인에 대한 심문과 부과해야 할 참회고행을 위한 지침으로 삼게 하였다.²⁶⁾

알랭 드 릴이 쓴 『참회고행지침서』는 이러한 새로운 참회고행 방식에 조응하는 최초의 ‘고해신부지침서’라는 점에서²⁷⁾ 매우 중요하다. 그가 이것을 집필한 이유는 사제가 자신에게 맡겨진 평신도를 언제·어떻게 참회고행으로 유도하고, 마치 믿을 만한 의사처럼 그에게 도움을 주어야 하는 지를 사제와 ‘무지한(simplices)’ 모든 사람들에게 가르쳐주기 위해서였다.²⁸⁾ 이 지침서가 언제 집필되었는지는 정확히 알 수 없으나, 이 지침서를 편집한 롱제르(J. Longère)에 따르면, 1198년과 1199년 사이에 집필된 것으로 추정된다.²⁹⁾ 이 지침서는 연대적으로 12세기까지 사용된 아일랜드 방식의 ‘참회고행지침서’를 계승한 것이지만, 이것과 다른 새로운 점을 많이 포함하고 있다. 전통적 ‘참회고행지침서’가 죄의 사회적·외면적 측면을 강조했다면, 알랭 드 릴의 『참회고행지침서』는 죄의 개인적·내면적 측면을 강조했다. 기독교도들은 고해신부에게 가기 전에 스스로 자신의 양심을 살살이 검색하여 고해신부의 질문에 답할 준비를 하고 자신의 죄를 고해하는 양심의 관리자가 되어야 했다.³⁰⁾ 또한 진정한 참회고행의 중요한 세 요소인 통회(痛悔, contritio), 고해(confessio), 보속(satisfactio) 중에서 통회³¹⁾는 나머지 두 요소를 수행하기

26) J. Longère, “Confession”, pp. 350-351.

27) J. Longère, “Confessors’ Manuals”, A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, p. 351.

28) *Liber poenitentialis*, t. 2, Prologus.

29) *Liber poenitentialis*, t. 1, pp. 213-216.

30) 알랭 드 릴은 고해자의 자세에 대해, “죄인은 [...] 영적 의사, 즉 자신의 본당구 사제에게 가기 전에 [...] 자신의 양심을 살살이 검색하고 그 구석구석에서 죄를 찾아내야 한다(peccator [...] antequam accedat ad medicum, id est sacerdotem proprium, debet scrutari angulos conscientiae suae quae peccata in angulis invenerit [...])” 고 요구했다. *Liber poenitentialis*. t. 2, liber quartus, c. 1.

31) 트렌토 공의회(1545~1563)에서는 ‘통회’를 영혼의 두 움직임의 결합으로, 즉 죄를 저지른 것에 대한 후회와, 다시는 죄를 저지르지 않겠다는 마음의 확고한 다짐과 함께 죄를 혐오하는 것의 결합으로 규정했다. 이에 근거하여 통회는 ‘완전한 통회(perfect contrition)’와 ‘불완전한 통회(attrition)’로 구별된다. 전자는 죄에 대한 후회와 하느님

위한 필수불가결한 전제조건일 만큼 참회고행자의 내면적 측면이 강조되었다.³²⁾ 이러한 내면의 윤리는, 더 넓은 차원에서 볼 때, 이 시기에 발전한 ‘사례윤리학(casuistique)’을 반영하고 있다. 윤리적 판단의 문제에서, 중세 초에는 ‘의도(intention)’보다는 ‘행위(act)’ 그 자체를 중시하는 ‘도덕적 실재주의(moral realism)’가 지배한 반면에, 12세기부터는 행위의 의도를 중시하는 내면의 윤리학이 발전했다.³³⁾ 이러한 변화는 다원화해가고 있던 사회에서 개인적 행위의 내면적 움직임에 대한 당시의 신학적 반성의 발전과 밀접한 관련이 있다.³⁴⁾ 다시 말하면, 12세기에 도시와 상업의 비약적 발전으로 분업과 직업이 증가하는 가운데 형성된 다원화한 사회 현실을 배경으로 하여, 특수한 사례의 구체적 상황을 존중하는 아리스토텔레스 윤리학³⁵⁾의 침투와 사물

- 의 마음을 상하게 한 죄에 대한 혐오를 의미하며, 후자는 통회의 동기가 하느님에 대한 사랑에서가 아니라 죄의 추함과 처벌의 두려움에 있는 것을 말한다. 따라서 고해성사의 핵심은 통회를 통해 하느님에 대한 사랑을 보여주는 것이다. J.-M. Gueullette, “Contrition”, A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, p. 364.
- 32) 알랭 드 릴은 참된 참회고행의 세 요소로 ‘쓰라린 통회(acerba contritio)’, ‘진정한 고해(confessio vera)’, ‘순정한 보속(satisfactio pura)’을 지적하고 있다(*Liber poenitentialis*, t. 2, liber quartus, c. vi). 그는 이 중에서 ‘쓰라린 통회’가 없이는 진정한 참회가 아니라고 주장한다: “죄인이 먼저 통회를 통해 진심으로 괴로워하지 않는다면, 고해를 통해 죄에 대해 괴로워하는 것으로는 충분치 않다(non sufficit de peccato dolere per confessionem, nisi prius peccator doleat in corde per contritionem); [...]” “참된 참회를 하려면 마음의 통회가 있어야 한다(ut si vera penitentia, concurrat mentis contritio).” 이상의 인용은 같은 책, c. x.
- 33) Charles M. Radding, “Evolution of Medieval Mentalities: A Cognitive-Structural Approach”, *The American Historical Review*, vol. 83, no. 3(1978, June), pp. 577- 597.
- 34) 사상과 심리와 감수성에서 내향화로의 이러한 큰 전환은 그 공적을 흔히 피에르 아벨라르(Pierre Abélard)에게로 돌리는 것이 통례이다. 이에 대해서는 J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, 유희수 옮김, 『서양중세문명사』(문학과지성사, 1992), p. 416; 강상진, 『12세기 라틴 그리스도교의 자기 이해: 아벨라르두스(1079~1142)의 <철학자와 유대인과 그리스도교인 간의 대화>를 중심으로』, 『서양중세사연구』, 제12호(2003. 9), pp. 71-95 참조.
- 35) 아리스토텔레스가 『니코마스 윤리학』에서 말한, “선(善)은 제재나 상황으로부터 벗어난 보편적 현상을 갖지 않기 때문에, 건전한 도덕적 판단은 언제나 특수한 사례의 구체적 상황을 존중한다.”는 권고는 윤리적 문제에 대해 이 시기부터 르네상스 신학자와 철학자들이 따랐던 절차였다. S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 이종홍 옮김, 『코스모폴리스: 근대의 숨은 이야기거리들』(경남대출판부, 1997), pp. 59-60.

을 섬세하게 분류하는 스콜라적 방법의 발전에 기인한다.³⁶⁾ 따라서, 윤리적 판단의 문제에서 ‘실제로 행한 행위(actual act)’만이 아니라 죄를 짓게 만든 주변 상황과 영향 관계 등을 고려하게 되었다. 알랭 드 릴이 ‘참회고행’을 부과할 때, 이를테면, 죄인의 나이와 기질, 죄의 동기와 의도, 죄인의 통회 여부, 죄를 지은 시간과 장소의 상황, 죄질의 범위와 영향 등을 고려했던 것이다.³⁷⁾ 따라서, 알랭 드 릴의 『참회고행지침서』는, 비록 12세기 말에 씌어졌지만, 고해의 새로운 의미와 관련하여 미래지향적 성격을 강하고 띠고 있다.³⁸⁾ 또한 이 지침서를 필사한 현존하는 수사본 41개 가운데 절반이 프랑스에 남아 있다는 점³⁹⁾을 고려하면, 그것은 우리가 다루는 시기와 지역에 적합한 자료라 할 수 있다.

이제 우리는 중세에서 ‘기술(記述)’의 ‘구술(口述)’ 의존성과 관련하여 이 두 텍스트를 이해하지 않으면 안 된다. 문서보다 구전이 지배했던 중세사회에서 ‘기술’은 ‘들려주기(dite)’ 위해 스스로 ‘구술’의 이미지를 지향했다. 특히 청중을 직접 겨냥한 대중설교집과 참회고행지침서는, 비록 라틴어로 ‘기술’되어 있지만, ‘구술’의 상황, 즉 성직자와 ‘민중’ 사이의 ‘대화’를 전제로 하고 있고, 이 대화는 상대를 설득하기 위한 수사학적 상황을 포함하고 있다. 설득을 전제로 한 수사학적 맥락에 자리한 교화적 담론은, 한편으로는 화자가 이를 통하여 청중에게 도덕적 규범을 내면화시키는 것을 목표로 하면서, 다른 한편으로는 그러한 목표를 달성하기 위해 청중이 처해 있는 구체적 현실상황과 더 나아가서 수용자의 기대지평 및 역(逆)통제를 고려할 수밖에 없다. 따라서 수용자를 직접 상대로 하는 이러한 교화적 담론은, 기술 = 성직자문화(지

36) J. Le Goff, “Métiers licites et métiers illicites dans l’Occident médiéval”, *Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*(Paris: Gallimard, 1977), pp.91-107; F. Alessio, “Scolastique”, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval*, pp.142-150.

37) J. Longère, “Confessors’ Manuals”, p.352. 실제로 알랭 드 릴은 *Liber poenitentialis*, t.2. liber primus에 수록된 37개 조항 거의 전부에서, 그 외 나머지 모든 서편의 서두에서 반드시 이 문제에 대해 언급하고 있다.

38) 1215년 제4차 라테란 공의회에서 규정한 고해성사의 의무화와 관련하여 알랭 드 릴은 이러한 분위기를 이미 다분히 담고 있다. 이에 대해서는 편집자 롱제르의 해설 참조(*Liber poenitentialis*, t.1. p.xx).

39) 프랑스(20개), 독일(13), 영국(4), 기타 국가(4) 순으로 분포됨. *Liber poenitentialis*, t.1, pp.27-29.

식인문화), 구술 = ‘민중문화(문맹자문화)’라는 단순한 이분법적 등식을 넘어 이 양자가 상호 작용하고 삼투하는 ‘언어수행(performance)’의 맥락에서 이해되어야 한다.⁴⁰⁾ 대중설교와 참회고행지침서는 ‘민중’이 일상생활에서 부딪치게 될 현실적 문제를 구체적으로 다루면서 그것을 교정하고 교화하고자 한다. 대중설교에서 설교가의 설교와 청중의 반응(함성과 야유), 고해성사에서 고해신부의 질문과 고해자의 답변(구체적 상황의 다양한 사례들)의 형태로 나타나는 ‘대화’ 과정 — 비록 불평등한 대화이지만 — 에서 화자와 청중, 곧 교회규범과 ‘민중문화’는 갈등하고 때로는 상호 작용하는 가운데 혼재되어 있다. 우리는 이 두 ‘비공시적(非共時的)인 것들(asynchronismes)’의 공존을 ‘민중기독교(popular Christianity)’라 부를 수 있다.⁴¹⁾ 그런데, 이 ‘민중기독교’에 내재해 있는 ‘민중문화’의 일탈적 요소들은 ‘공식기독교(official Christianity)’의 부정적 프리즘을 통해 어두운 모습으로 드러난다. 이것이 바로 교회가 교정·교화하여 일상생활 속에 정착시켜야 할 대상이었다. 이제 이것을 자크 드 비트리의 『대중설교집』과 알랭 드 릴의 『참회고행지침서』를 통해 구체적으로 살펴보자.

III. 일상화의 대상과 내용

1. 대중설교집의 경우

자크 드 비트리의 『대중설교집』은 신분을 30개로 구분하고 각 신분별로 설교 내용을 달리했다.⁴²⁾ 이 글에서는 결혼과 성 문제를 다루고 있는 ‘기혼자에 대한 설교’(sermones ad conjugatos)를 통해 우리의 주제를 다루기로 한다.⁴³⁾

40) J. Batany, “Écrit/Oral”, J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, pp. 315-317.

41) A. Grurevich, *Medieval Popular Culture*, p. 80, p. 90.

42) *sermones vulgares*, pp. 1-269; 유희수, 「Jacques de Vitry의 대중설교와 *exemplum*」, pp. 87-88.

43) 설교 수사학의 공통된 준칙에 따르면, 설교는 ‘주제(thème)’, ‘보충주제(prothème)’, ‘내용(teneur)’으로 구성되어 있다. ‘주제’ 부분에서는 권위(auctoritates: 주로 성경과 교부전기)에서 따온 인용문으로 설교의 주제를 제시하고, 설교가는 이것을 설교의 출발점으로 삼는다. ‘보충주제’에서는 청중이 긴장감을 가지고 설교가의 설교에 귀를 기울이도록 하기 위해 ‘주제’와 대립되는 이야기들(주로 악마의 개입에 관한 이야기)을

두 대퇴부가 합쳐지는 곳은 영락없이 금은세공사의 손으로 만든 패물 같구나.

‘권위’로서 구약성서의 <아가>(VII: 1)에서 따온 이 인용문은 이 설교의 ‘주제(thème)’를 암시하는 부분이다. “두 대퇴부가 합쳐지는 곳”이란 표현은 직접적으로 ‘생식기와 성교’를 의미하지만, 자크 드 비트리는 이것을 “기혼자 신분과 자식의 출산”을 의미한다고 ‘추론’한다. 그는 또한 “두 대퇴부가 합쳐지는 곳”을 “패물”에 비유한다. 두 대퇴부의 접합과 그것이 낳은 자식들은 신앙과 선행을 통해 “하느님의 교회”를 장식하기 때문이라는 것이다. 이 “패물”은 또한 위대한 “금은세공사”, 즉 조물주의 손으로 빚어졌다고 한다. 이로부터 도출되는 혼배성사는 교회의 장식에 기여하고 간통에 대항하는 보루가 되며, 그리하여 간음의 죄를 짓지 않도록 해준다는 것이다.⁴⁴⁾

다음에는 ‘보충주제(prothème)’가 제시된다. 자크 드 비트리는 청중들에게 “설익은 포도”를 먹지 말고 농익은 “영적 음식”을 먹어야 하며, 교회에서 “쓸데없는 말들”을 하지 말고 미사와 성스런 교의에 전념할 것을 <죄악을 기록하고 있는 악마>에 관한 ‘예화’⁴⁵⁾를 통해 권고한다.

그런 다음에는 ‘내용(teneur)’ 부분이 전개된다. 여기에서는 ‘민중문화’를 교화하기 위해, 일상생활에서 비근하게 볼 수 있는 교훈적 ‘예화’가 많이 이용된다. 내용을 요약하면 다음과 같다.

하나의 성사로서 결혼을 하기 전에 자신의 모든 죄를 고해하고 참회를 해

삽입한다. ‘내용’ 부분에서는 ‘주제’에 의해서 환기된 이미지들을 해설한 다음에 설교의 핵심으로 들어간다. 바로 이 부분에서 설교 주제를 예증하기 위해 ‘예화’가 많이 사용된다. 크레인이 편찬한 자크 드 비트리의 『대중설교집』은 설교 전체의 맥락을 사상한 채 ‘예화’만을 편찬하였기 때문에 설교 내용을 전체적으로 파악할 수 없다. 대신에 J.-Cl. Schmitt, éd., *Prêcher d'exemples: Récits de prédicateurs du Moyen Âge*(Paris: Stock, 1985), pp. 45-67에는 자크 드 비트리의 『대중설교집』의 서문과 ‘기혼자’에 대한 3개의 설교 중 세 번째 부분이 수록되어 있다(이하 *Prêcher*로 약기함).

44) *Prêcher*, p. 49.

45) <대축제가 열리고 있는 동안, 한 거룩한 사제는 악마가 이빨로 양피지를 늘리려 하는 모습을 모았다. 사제가 악마에게 무슨 짓을 하고 있냐고 묻자, 악마는 이렇게 대답했다: “교회에서 하는 ‘쓸데없는 말들(ociosa verba)’을 기록하고 있는데, 이 날은 대축제 날이라 ‘쓸데없는 말들’을 평소보다 더 많이 하여 이걸 기록할 양피지가 부족하기에 자기 이빨로 양피지를 늘리려 하고 있는 중입니다.” 사제가 이런 사실을 사람들에게 알리자, 이들은 괴로워하며 회개하기 시작했다. 그러자, 악마는 자기가 기록한 것을 모두 지워버려 양피지가 깨끗하게 되었다.> *sermones vulgares*, ccxxxix.

야 한다. 그는, 위에서 살펴본 알랭 드 릴처럼, 진정한 참회에는 통회·고해·보속의 세 가지가 요구된다고 주장한다.⁴⁶⁾ 그런 다음, 결혼의 합법적 장소로서의 교회, 사제의 중재하의 공개적 결혼과 비밀혼의 위험성, 금기된 기간에의 결혼 금지,⁴⁷⁾ 합법적 결혼 나이(여자 12세, 남자 14세 이상), 혼인이 금지된 촌수(우리의 계층법으로 8촌 이내) 및 영적 친족의 범위(대부와 대모, 대자녀, 대부모의 자녀 등), 기타 금지된 결혼 상대(남편이 있는 여자, 간통녀, 파문당한 자, 이단자, 이교도, 정절을 서원한 여성)에 대해 설교한다.

그는 특히 여성들에게 성직자를 조심하라는 설교를 하면서, ‘상급서품’을 받은 성직자(차부제·부제·사제)와 결혼하면 ‘내연녀(concubina)’ 취급을 받는다고 경고한다. 그는 사제와 그의 ‘내연녀’가 여관 안주인에게 따돌림을 당하는 ‘예화’,⁴⁸⁾ 자신의 본당구보다는 ‘내연녀’를 선택했다가 결국 둘 다 잃어버린 본당신부에 관한 ‘예화’,⁴⁹⁾ 자신의 본당구 제단보다 ‘내연녀’의 시체를 장식하는 데 돈을 탕진하여 빈털터리가 된 ‘얼빠진’ 본당신부에 관한 일화를 통해 성직자와 놀아난 여자(‘내연녀’)는 둘 다 파멸한다는 교훈을 들려준다.

자크 드 비트리는 자식, 특히 딸을 어려서부터 하느님을 공경하도록 교육하고 독실하고 방정한 기독교 신도로 키워야 한다고 역설한다. 그러나 현실은 이와는 반대로 부모가 자식의 비행을 교정하지 않는다고 개탄한다. 심지어

46) *Précher*, p. 55.

47) 대림절(성탄절 이전 4주간)부터 주현절(1월 6일)이후 8일까지, 사순절부터 부활절 이후 8일까지, 예수승천절(부활절 40일후) 3일전부터 성신강림절(부활절로부터 7번째 일요일) 이후 8일까지의 기간에는 기도에 열중해야지 결혼의 육체적 결합을 해서는 안 된다.

48) <한 사제가 내연녀를 데리고 한 정숙한 여자의 집에 묵었던 일에 대해 회자되는 얘기를 나는 들었다. 밤이 되자 그가 침대가 마련된 곳을 찾고 있을 때, 안주인은 이들을 화장실로 안내했다. 그녀는 말했다: “여기가 당신과 당신의 내연녀가 묵을 곳입니다. 내 집에는 이곳 말고 당신들이 잠잘 곳이 없음을 명심하세요. 이런 곳이 당신들한테는 제격입니다.” 그러자, 이들은 당황하여 얼굴이 빨개져서 그 집을 떠났다.> *sermones vulgares*, ccxl.

49) <주교가 또 다른 본당신부에게 그의 본당구와 내연녀 중에 하나를 택하라는 권고를 했던 이야기를 나는 들었다. 본당신부는 주교에게 이렇게 대답했다: “저는 난처합니다. 그러나 선택을 해야 하기에 저는 본당구를 버리고 여자를 택하겠습니다.” 그러나, 그 내연녀는 그가 그의 부유한 본당구를 버리면 그가 빈털터리가 된다는 것을 깨닫고는 이러한 제의를 거부하고 그를 떠나버렸다. 이리하여 저 비참한 신부는 둘 다 잃었다.> *sermones vulgares*, ccxli.

어는 부모가 딸에게 “음탕한” 노래를 가르치고, 딸이 교회에서 청소년들 사이에 끼어 앉아 추태를 벌이고 몇 달 후에 임신하는 사태까지 발생하여 결국 매춘부처럼 ‘해픈 여자’가 되는 사례가 많다는 것이다. 또한 어머니가 딸을 매춘부로 팔아 넘기거나 남편이 아내를 매춘에 노출시키기도 했다. 부인네들이 너무 화려하게 치장하여 간음과 간통을 유발케 하고 남편을 빈곤하게 만들어 여러 가지 죄(절도·강도·고리대금업)에 빠지게 한다. 한 ‘예화’는 여자의 치렁치렁한 옷자락이 악마가 숨어 있는 은신처임을 보여준다.⁵⁰⁾ 여성의 사치는 이것으로 그치지 않는다. 그것은 ‘음욕’을 자극하고 인류를 완전히 오염시키기까지 했다. 악마가 그의 아홉 딸을 사악한 신분들에게 시집보낸 ‘예화’⁵¹⁾는 각 신분이 이러한 여자에게 한 번 걸려들면 헤어 나오기 힘드므로 경계해야 한다는 메시지를 강력하게 전해준다. 더 나아가서 동정을 서원하고 금욕을 실천해야 할 수도사조차도 이러한 여성에 대한 욕욕이 얼마나 집요하고,⁵²⁾ 이를 극복하기가 얼마나 어려우며,⁵³⁾ 여성의 유혹에 걸려 간음을 쉽게

50) <웃이 땅바닥을 쓸어낼 정도로 치렁치렁해서 계단과 십자가에까지 먼지를 일으키는 한 여성의 이야기를 나는 들었다. 그녀가 교회 밖으로 나와 진흙이 묻을까봐 옷자락을 올리자, 한 성직자는 한 악마가 이것을 비웃고 있는 모습을 보았다. 그가 악마에게 왜 웃냐고 묻자, 악마는 이렇게 대답했다: “내 친구 하나가 마치 자기 마차인양 저 여자의 치맛자락에 앉아 있었습니다. 그런데 저 여자가 옷자락을 올리자 내 친구가 진흙에 떨어졌거든요. 그래서 제가 웃는 겁니다.”> *sermones vulgares*, ccxliii.

51) <그리하여 악마가 [...] 음욕의 화신인 매우 추잡한 부인에게서 9명의 딸을 낳았다는 얘기가 회자되곤 한다. 그는 이 가운데 8명의 딸을 8부류의 사람들에게 시집을 보냈다: 성직 매매의 딸은 고위 사제들과 성직자들에게, 위선의 딸은 수도원 수도사들과 가짜 수도자들에게, 강탈의 딸은 기사들에게, 고리대금의 딸은 부르주아들에게, 속임수의 딸은 상인들에게, 신성모독의 딸은 하느님에게 바쳐야 하는 십일조를 성직자에게서 빼앗아 가는 농민들에게, 일하는 시농만 하는 노동의 딸은 노동자들에게, 허영에 물든 교만의 딸은 부인들에게 시집을 보냈다. 그렇지만 그는 9번째 딸, 즉 음욕의 딸은 아무에게도 시집을 보내고 싶지 않았지만, 그녀는 타락한 창녀처럼 모든 남자와 뒤섞이며 어떤 남자라도 마다하지 않고 모든 부류의 남성들에게 몸을 팔았다.> *sermones vulgares*, ccxliiv.

52) <한 은수자가 속세에 있을 때 보았던 여성에 대한 욕욕의 유혹에 몹시 시달리고 있었다. 그녀가 죽은 뒤에도 그녀에 대한 욕욕의 유혹은 이울지 않았다. 어느 날 밤 그는 그녀의 무덤으로 가서 무덤을 파헤치고 그녀의 썩은 시체조각을 옷 속에 숨겨 돌아왔다. 그리고 나서 욕욕의 유혹을 느낄 때면 그는 그 시체조각에 코를 대고 이렇게 중얼거렸다: “너의 욕욕을 만족시켜주는 것이 여기 있다.” 그가 이런 짓을 여러 번 하고 나서 그의 욕욕은 시들어 사라졌다.> *sermones vulgares*, ccxlv.

53) 원문이 길어 간단히 요약하면, 한 은수자가 자신을 유혹하기 위해 암자에까지 찾아온

저지를 수 있음⁵⁴⁾을 생생하게 보여준다.

자크 드 비트리는 남자들이 아내에 대한 경계심을 가질 것을 권고하는 설교로 끝을 맺는다. 아내는 남편을 속이고 외간 남자와 놀아나기 쉽다. 정부에 대한 사랑의 징표로 남편의 이빨까지 빼다 바친 아내와 그런 아내를 철석 같이 믿는 오쟁이진 남편을 소개하는 ‘예화’⁵⁵⁾는 여성에 대한 불신을 강하게 보여준다.

여성에 대해, 자기 손가락을 촛불로 태워 육욕을 극복하고 그 여성을 갱생시킨다는 ‘예화’이다. *sermones vulgares*, ccxlvii.

54) <어려서부터 수도원에서 자라 여자를 한 번도 본 적이 없는 한 수도사의 이야기를 나는 들었다. 그가 수도원장을 수행하여 말을 타고 가던 어느 날, 말이 편자를 잃어버렸다. 대장장이가 뜨거운 편자를 땅에 던지자 수도사는 그것을 맨손으로 집었으나 전혀 뜨거움을 느끼지 못했다. 이에 수도원장은 깜짝 놀랐다. 그러나, 그는 그날 밤 속세의 한 집에서 목계 되었다. 팔에 아기를 안고 있는 안주인에게 그 얘기가 누구냐고 물었다. 이에 부인은 “그 애는 제 딸아이예요!”라고 대답하고는, “저하고 이처럼 예쁜 아기를 만들고 싶지 않으세요?”라고 물었다. 그 수도사는 그게 죄인 줄도 모르고 “좋다.”고 대답하고는, 수도원장 몰래 그녀와 동침을 했다. 그러나 이튿날 돌아가려고 말에 편자를 씌우려 할 때, 수도원장은 “수도사, 자네가 그 편자를 집어라.”라고 말했다. 그가 편자를 잡자 손에 화상을 입었다. 이를 보고 수도원장은 그에게 무슨 짓을 했냐고 추궁했다. 그래서 그는 이 집 여자와 잠을 자게 된 자초지종을 고백했고, 이 일이 있은 후 수도원장은 그를 수도원에 유쾌시키고 다시는 그를 여행에 동행시키지 않았다.> *sermones vulgares*, ccxlvii.

55) <남편이 철석 같이 믿었던 한 부정한 부인의 이야기를 나는 들었다. 그녀가 정부 집에 가고 싶을 때면 남편에게 이렇게 말하곤 했다: “자기는 몸이 아프니 누워서 땀을 내세요. 내가 돌아오기 전에는 일어나지 마세요.” 그리고 나서 그녀는 침실 문을 잠그고 열쇠를 갖고 가서 저녁에야 돌아왔다. 자신이 병자라고 믿고 있던 남편은 아내가 돌아와서 “여보, 일어나도 돼요. 병이 낫았어요.”라고 말할 때까지 일어날 엄두도 내지 못했다. 그러던 어느 날 그녀가 정부에게 자기는 남편보다 그를 더 사랑한다고 말하자, 정부는 이렇게 대꾸했다: “자기가 남편의 가장 좋은 이빨을 내게 가져온다면, 자기가 얘기한 것이 진실이라고 믿지.” 그녀는 남편한테 돌아와 울면서 우울한 척하기 시작했다. 남편이 아내에게, “무슨 일이야? 왜 울어?”라고 물었다. 그러나 그녀는 차마 말하지 못하겠다고 대답하자, 남편은 말을 해줬으면 좋겠다고 추궁했다. 남편이 말을 하라고 계속 다그쳤으므로 그녀는 이렇게 말했다: “내가 참을 수가 없을 정도로 당신 입에서 고약한 구취가 나요.” 이에 놀라 슬픔에 잠긴 그는 이렇게 말했다: “진작에 왜 말하지 않았어? 그걸 치료할 수 없을까?” 아내는 “악취가 나는 그 이빨을 뽑는 것 말고는 달리 치료할 방법이 없어요.”라고 말했다. 남편은 아내의 권고를 받아들여 아내가 지목한 건강한 생이빨 하나를 뽑게 했다. 그러자 그녀는 그 이빨을 가지고 정부에게 달려갔다.> *sermones vulgares*, ccxlvii.

이상의 설교는 악(성 = 악)의 선용으로서의 결혼의 합법적 절차와 상대, 성직자의 음욕에 대한 경고, 간음에 빠지지 않도록 딸에 대한 철저한 교육과 감독, 아내의 간통에 대해 조심하라는 메시지를 풍부한 '예화'를 통해 실감나게 전하고 있다. 그런데, 자크 드 비트리는 대부분의 성적 비행을 여성 탓으로 돌리는 남성중심주의적 입장을 보이고 있다. 이처럼 여성을 불신하는 태도를 제외한다면, 위의 설교 내용은 대체로 1200년경을 전후한 시기에 교황 알렉산더 3세와 이노켄티우스 3세 때 확정된 교회의 결혼과 성준칙을 반영하고 있다. 특히 결혼 절차에 관련된 설교(교회에서의 공개적 결혼, 근친혼 금지, 친수의 조정 등)는 제4차 라테란 공의회 결정을 충실히 반영하고 있다.⁵⁶⁾

2. 참회고행지침서의 경우

다음은 알랭 드 릴의 『참회고행지침서』에 나타난 성적 비행에 대한 처벌 목록을 살펴보자. 이 지침서는 서문과 4편으로 되어 있다. 서문에서는 이 지침서의 집필의 논거⁵⁷⁾와 이유, 헌정에 대해 언급한다. 1편에서는 기존 사제의 무능과 태만에 대한 개탄, 고해자에 대한 사제의 처신, 사제가 고려해야 할 고해자의 다양성과 상황 등을 다루고, 3편과 4편에서는 진정한 참회와 참된 고백의 기준, 고해 신부와 고해자가 갖추어야 할 태도를 다룬다.

우리의 주제와 직접 관련된 부분은 2편(*liber secundus*)이다. 여기서는 여러 범주의 죄에 부과되는 참회고행을 구체적으로 다룬다. 총 152개 '조항(*caput*)'은 사제의 임무(13: 이하 괄호 안은 조항수), 살인과 상해(64), 위증(17), 절도(15), 마법(6), 성체모독(6), 결혼과 섹스(31)를 다루고 있는데, 우리의 주제인 '결혼과 섹스' 문제는 '살인과 상해' 문제 다음으로 가장 큰 비중을 차지하고 있다.

이 참회고행지침서에서 주로 다루고 있는 결혼과 성문제는 간음(*fornicatio*)과 간통(*adulterium*), 매춘과 강간, 성직자의 간음, 수간, 근친상간이다.

1) 단순간음(*simplex fornicatio*)⁵⁸⁾: “아내와 이별하고 나서(*solutus ab*

56) James. A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society*, pp. 325-416.

57) 그는 이 지침서의 모든 논거가 “교회법들, 신성한 교부(히에로니무스, 아우구스티누스, 그레고리우스, 테오도루스, 베다)의 명제들, 로마 교회의 참회고행지침서들, 일부는 부르카하트와 일부는 교령들”에서 나왔음을 밝히고 있다(*Liber poenitentialis*, t. 2, Prologus, II. Argumentum).

uxore)” 미혼 여자나 자기 ‘하녀(ancilla)’와 간음을 한 경우에 빵과 물만 먹는 20일간의 참회고행을 부과한다.⁵⁹⁾ 그러나, 남편이 아내의 동의 없이 금욕을 하는 경우에 아내가 지은 간음의 죄는 남편의 금욕 탓으로 돌려야 한다. 이러한 규정은 “남편은 아내의 동의 없이 금욕을 해서는 안 된다.”는 성 아우구스티누스의 부부간의 의무론에 기초한 것이다(c. cxi).

2) 간통: 314년 안키라 공의회 결정에 따르면, “자기 아내가 없는 자가 남의 아내와 간음한 경우에 연속해서 7년 동안 40일간 빵과 물만 먹으면서 참회고행을 해야 한다.”⁶⁰⁾고 규정했으나, 알랭 드 릴은 부르카르트를 따라 자기 아내가 있는 자가 남의 아내와 간통을 한 경우에는 7년간, 아내가 없는 자가 남의 아내와 간통한 경우에는 5년간의 참회고행을 부과해야 한다고 규정한다. 자기 아내를 고의로 간통시킨 경우에는 7년 동안 참회고행을 해야 한다(c. cxiv).

3) 매춘과 강간: 부인이 스스로 매춘(lenocinium)을 하거나 딸에게 매춘을 시킨 경우에는 2년 동안 참회고행을 해야 한다(c. cxix). 처녀를 범하고 나서 그녀를 아내로 삼는 경우에는 1년간 법정 휴일에 참회고행을 해야 하며, 그러나 그녀를 아내로 삼지 않는 경우에는 2년 동안 참회고행을 해야 한다(c. cxx).

4) 성직자의 간음: 주교가 영적인 딸과 간음하는 경우에는 15년간 참회고행을 하고 자신이 중죄를 저질렀음을 인지케 해야 한다. 간음을 당한 평신도 여성은 모든 것을 빈자에게 나누어주고 수도원으로 귀의하여 죽을 때까지 하느님을 섬겨야 한다. 사람들에게 나쁜 본을 보여준 사제는 성직에서 박탈되어 순례로써 참회고행을 해야 한다. 그런 다음에는 수도원으로 가서 여생을 하느님께 봉사해야 한다(c. cxxxi). 수녀와 간음한 성직자와 평신도는 각각 파직과 파문에 처한다. 그리고 이들은 공히 7년 동안 40일간씩 참회고행을 하고 평생 동안 금요일에는 금식을 실천해야 한다(c. cxxiii, cxxiv). 교직자가 반자연적인 간음을 한 경우에 주교는 성직을 박탈하고 12년간 참회고행을,

58) ‘단순간음’은 “상호 동의 하에 도덕 관념이 느슨한 남자가 해픈 여자와 벌이는 성교”를 의미한다. 반면에 결혼의 틀을 깨는 ‘무거운 간음’은 ‘간통’을 의미한다. J. Rossiaud, *La prostitution médiévale*(Paris : Flammarion, 1988), pp. 87-89.

59) *Liber poenitentialis*, t. 2. liber secundus, c. cx(이하 해당 조항은 각주로 처리하지 않고 본문의 해당 부분에 괄호 안에 처리함).

60) *Liber poenitentialis*, t. 2, c. cxii.

사제나 부제는 성직 박탈을, 수도사는 서원을 박탈하고 5년간 참회고행을 해야 한다(c. cxxvii).

5) 수간: 남성의 수간(암말·암소·암나귀 등과의 교접)을 다룬다. 자신의 성적 욕구를 충족시켜줄 아내가 없는 자가 한두 번 수간을 한 경우에는 7년 동안 매년 40일간씩 참회고행을, 상습적으로 이런 죄를 저지른 자는 15년 동안 참회고행을, 소년이 한 경우는 10일 동안 빵과 물만 먹으며 참회고행을 해야 한다(c. cxxxv, cxxxvi).

6) 근친상간: 알렉 드 릴이 성범죄 중에서 가장 많이 할애하고 있는 부분이 평신도의 근친상간이다.

대모나 대녀와 간음한 자는 이들과 결별하고 7년 동안 40일간씩 물과 빵만 먹는 참회고행을 해야 한다(c. cxxviii). 자기 어머니와 간음을 한 자는 30년 동안 빵과 물만 먹는 참회고행을 하고 '고향(patria)'에서 추방되어 순례를 하고, 연속 이틀 밤을 고향 도시에서도 유숙케 해서는 안 된다(c. cxxix). 그리고 참회를 완료한 다음에는 삭발을 하고 수도원에 입회해야 하며, 죽을 때까지 참회를 하면서 '고향'으로 돌아가지 못한다.

어미가 자기 딸에 대해, 딸은 어미에 대해 모르는 가운데, 어미와 딸을 동시에 간음한 자는, 비록 그녀들이 그를 남편으로 맞아들이려는 의지가 있다 하더라도, 그녀들을 아내로 맞아 들여서는 안 된다(c. cxxx). 자기 아버지와 잔 여자와 간음을 하고 나서 이런 죄를 남에게 숨긴 자는, 7년 동안 참회고행을 하고 난 다음, 다른 여자와 결혼해야 한다. 그러나 만일 아버지가 이 사실을 알고 자신과 자식의 잘못을 고해한다면, 응분의 참회고행을 하고 난 다음 아들의 결혼을 허락하고 차후에 더 나쁜 죄를 짓지 않도록 해야 한다. 그러나, 간음한 여자에게는 결혼을 허락해서는 안 되며, 죽을 때까지 참회고행을 부과해야 한다(c. cxxxii).

아버지 또는 아들 또는 두 형제가 어미와 그 딸 또는 두 자매 또는 두 대모와 동시에 성관계를 갖는 경우에는 8년 동안 참회고행을 해야 한다(c. cxxxiii). 두 형제와 잠을 잔 여자와, 두 자매와 잠을 잔 남자는 죽을 때까지 성체배령을 받지 못한다(c. cxxxiv). 한 남자가 두 자매를 자매간인지 모르고 간음한 경우에 그는 7년간 참회고행을 한 다음 합법적 결혼을 할 수 있다. 자매는 7년간 참회고행을 하고 나서 수녀원에 입회하여 주님과 결혼할 수 있다. 자신의 죄를 깨닫지 못할 때는 죽을 때까지 참회고행을 해야 한다(c. cxxxv).

아내의 여동생이 언니가 집에 없는 동안 형부의 침대에 들어가고, 형부는 그녀가 자기 아내인 줄로 착각하여 그녀와 잠을 잤을 때, 그가 이런 죄를 모르고 저지른 경우 그는 참회고행을 해야 하며 그의 합법적 결혼은 인정된다. 그러나, 처제는 응분의 처벌을 받고 결혼이 영원히 허용되지 않는다. 이러한 간음을 한 자들에게는 알면서 한 경우에는 결혼이 영원히 허용되지 않으며, 모르고 한 경우에는 결혼이 부정되지 않기 때문이다.(c. cxxxvii).

계모나 이모·자매·고모·질녀·사촌자매·고종·이질·대모의 딸이나 대자녀와 간음한 경우에는 1년간 교회 출입을 금하며, 주일과 축일을 제외하고 빵과 물과 소금만 섭취해야 한다. 두 번째 해에는 교회 출입이 가능하지만, 그러나 축일을 제외하고 고기와 술의 섭취를 금지한다. 3년째에는 고기 섭취는 가능하지만 술은 금한다. 특히 축일을 제외하고, 술을 마신다면 고기 섭취는 금한다. 그후에도 죽을 때까지 일생 동안, 축일을 제외하고, 육식과 무기 휴대를 금하며 결혼을 할 수 없다. 부친살해자와 형제살해자뿐만 아니라, 무고한 자를 탐욕과 술수를 통해 고의로 살해한 자들에게도 이와 동일한 참회고행이 부과된다(c. cxxxviii).⁶¹⁾

이상은 알랭 드 릴이 성관련 죄에 대해 부과한 참회고행을 거의 원문에 충실하게 요약한 것이다. 이 요약조차 '장황'한 것은 고해신부가 예상할 수 있는 성범죄의 구체적 상황과 다양한 사례를 가급적 원문 그대로 묘사하기 위한 것이다. 알랭 드 릴은, 앞에서 지적한 바와 같이, 구체적 상황과 다양한 사례를 증시하는 '사례윤리학'에 충실했기 때문이다. 각 죄에 대한 처벌의 강도를 낮은 순에서 높은 순으로 요약하면 다음과 같다: 단순간음(20일의 참회고행), 매춘(2년),⁶²⁾ 간통(5~7년), 수녀와의 간음(7년), 영적 친족과의 근친상간(7년), 두 자매와의 근친상간(7~8년), 자기 아버지의 잔 여자와의 근친상간(7년), 성직자의 반자연적 범죄(12년), 수간(7~15년), 주교의 간음(15년), 모친과의 근친상간(30년). 대체로 모친과의 근친상간을 정점으로 근친상간과

61) 알랭 드 릴은 마지막 조항에서 근친혼 금지 촌수를 14촌(교회법으로는 7촌)까지로 규정한다(c. cxl). 이것은 근친혼 금지촌수를 14촌에서 8촌으로 낮춘 제4차 라테란 공의회(1215) 이전에 그가 『참회고행지침서』를 집필했기 때문일 것이다.

62) 12세기 중반 이전까지 편찬된 참회고행지침서에서는 거의 언급되지 않았던 '매춘'이 자크 드 비트리와 알랭 드 릴에게서는 공히 언급되고 있다. 이것은 이 시기에 매춘이 도시에서 사회문제로 대두되었음을 의미한다(Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials*, p. 117).

수간 등 ‘반자연적 범죄’, 성직자의 간음, 간통 등을 엄하게 처벌하고 있다. 반면에 단순간음과 매춘은 비교적 가볍게 처벌하고 있다. 그렇지만, 대부분의 성범죄에서 남성이 주체이고 여성이 객체라는 점에서 알랭 드 릴 역시 자크 드 비트리처럼 남성중심주의적 입장을 보이고 있다.

이제 교회의 결혼과 성규범에 대한 자크 드 비트리의 교화적 권고와, 그 위반자에 대한 알랭 드 릴의 처벌 목록을 염두에 두면서 그것이 ‘민중들’의 일상생활에 어느 정도 정착했는지를 살펴볼 차례이다. 그런데, 우리는 이 두 ‘교육자’의 교화적 노력의 ‘투입(input)’이 ‘민중들’에게 어떤 학습 효과를 ‘산출(output)’하였는지를 측정할 수 있게 해주는 직접적 증거를 갖고 있지 않다. 그래서 간접적으로나마 1300년경 남프랑스의 두메 산골 몽타이유 마을 농민들을 하나의 예로 삼고자 한다. 이 마을이 역사에 길이 살아남게 된 것은, 역설적이긴 하지만, 종교재판의 재앙과 주교 자크 푸르니에의 밭살스럴 만큼 꼼꼼하고 철저한 심문기록 덕택이다. 여기서 우리는 화자(이단 재판관)와 청자(이단자 농민) 사이의 교정적 대화를 통해 ‘민중기독교’의 실상에 대한 생생한 모습을 엿볼 수 있다.

IV. 일상화의 실상: 몽타이유 마을 농민의 경우

르 와 라뒤리(E. Le Roy Ladurie)가 복원한 이 마을과 그 주변의 이미지⁶³⁾는 ‘자유로운 성(free sex)’의 천국처럼 보인다. 인근 도시에 존재했던 동성애(특히 성직자의 동성애)와 매춘을 별도로 한다 하더라도,⁶⁴⁾ 이 마을에서는 간음과 내연관계(서출의 양산)·강간·간통·근친혼금지 위반 등이 대수롭지 않은 일이었던 것 같다. 이 마을의 본당신부 피에르 클레르그의 무차별적인 성행각과 그가 상대했던 주요 여성들의 성관념을 중심으로 이 마을의 성풍속을 살펴보기로 한다.

피에르 클레르그는 본당신부로서 ‘영혼들의 치유’를 본분으로 해야 할 ‘사제의 직무’와는 거리가 먼 ‘돈 후완’이었다. 이 본당구를 관할하고 있던 주교

63) E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*(Paris : Gallimard, 1982)(이하 *Montaillou*로 약기함); 같은 저자, dir., *Autour de Montaillou un village occitan : Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge* (Castelnaud La Chapelle : L'Hydre, 2001).

64) *Montaillou*, pp. 209-215.

자크 푸르니에의 기록에서 피에르는 성직자로서의 권세와 가문의 부를 이용하여 모든 여자에게 추파를 던지고 10여명의 내연녀를 둔 것으로 보인다. 또한 어머니를 사모하고 자매 및 제수 씨와의 근친상간적 열정을 불태우고, 실친하기도 했다. 그는 사촌인 파브리스 클레르그와 강제적이지 않은 성관계를 맺은 바 있고, 그녀의 딸이자 피에르의 질녀(우리의 촌수로는 5촌)에 해당하는 어린 그라지드 리지에(14~15세)에게까지도 욕망의 손을 뻗었다. 그라지드가 결혼한 다음에도 그녀의 남편의 목인 아래 근친상간적 내연관계를 지속했다.⁶⁵⁾

여기서 각별하게 주목해야 할 것은 그라지드의 ‘자연주의적’ 사랑론이다. “진짜 연인과 잠을 자는 여자는 모든 죄를 씻고, [...] 사랑의 기쁨이 그 행위를 순결케 한다. 왜냐하면 그것은 순수한 마음에서 나오기 때문이다.” “피에르 클레르그와의 관계가 나에게서는 즐거웠다. 그러므로 그것은 하느님의 마음에도 거슬리지 않을 것이다. 그것은 죄가 아니다.”라고 피에르와의 근친상간적·간통적 관계를 주체적 입장에서 참된 사랑으로 해석한다. 욕구를 느끼는 것은 진정한 사랑이고 죄가 아니며, 오히려 욕구가 없는 사랑이 죄임을 역설한다⁶⁶⁾ — 성관계에서 쾌락을 추구하는 것을 죄로 규정한 교회 규범과는 거리가 있다.

본당신부 피에르는 성주 부인 베아트리스 드 플라니술과 애정어린 내연관계를 오랫동안 유지한다. 그녀는 이 마을에서 유일한 귀족 출신으로 이 마을 농민문화에 동화되어 마을의 촌부와도 잘 어울리는 여성이었다. 그녀는 성주와 결혼한 후 남편 로크포르가 생존해 있는 동안 한 농민과, 그 다음에는 성지기 레이몽과 내연관계를 맺는 등 계층을 초월한 “사랑의 민주화”를 실천했다. 남편이 살아 있는 동안 본당신부 피에르의 사촌 사생아 파토한테 강간을 당했으나, 남편이 죽은 다음에는 그와 우호적인 내연관계를 유지했다.⁶⁷⁾

그녀는 본당신부 피에르와 사랑의 관계를 맺는다. 어느 날 교회에서 그녀가 고해성사를 하는 도중에 피에르가 사랑을 고백한다. 처음에는 베아트리스가 거절했으나 이후 두 사람은 애정 관계로 발전했다. 장소나 시기상으로 성교가 금지된 교회에서 베드로 축일과 성탄절 밤에 성관계를 맺는 ‘신성모독’을 저지른다. 1299년과 1301년 사이에 2년 동안 매주 2~3회씩 하룻밤에 2~

65) *Montaillou*, pp. 222-227.

66) *Montaillou*, p. 228.

67) *Montaillou*, pp. 229-235.

3회의 사랑을 나누었다.⁶⁸⁾

그녀는 재혼에 대한 전망과 평지에 대한 매력, 동생의 가톨릭적 영향으로 지옥에 대한 두려움에서 본당신부 피에르와 단교하고, 귀족 출신 오통과 재혼하여 평지에서 거주한다. 그러나 피에르에 대한 호감은 사그라들지 않았다. 그녀는 위장을 하고 찾아온 피에르와, 새 남편 집 지하실에서 몸종이 밖에서 땅을 보는 가운데, 살을 섞곤 했다.⁶⁹⁾

두 번째 남편 오통이 죽고 나서 베아트리스는 또 다른 젊은 성직자 바르텔레미 아미악과 내연관계에 들어간다. 주로 낮에 아이들과 하인들이 나간 사이에 베아트리스 집에서 밀회를 즐겼고 서로를 무척 사랑했다. 형제들과 마을 사람들의 비난을 피하여 성직자와의 내연관계가 더 자유로운 에스파냐로 사랑의 도피를 하여 1년간 동거를 한다. 그후 바르텔레미는 베아트리스의 나이(갱년기)와 이단 혐의 때문에 이별을 한다.⁷⁰⁾

이제 본당신부와 그의 ‘여자들’을 떠나 이 마을 사람들 일반의 결혼 풍속에 대해 살펴보자. 이 마을에서는 근친혼 금기가 지켜지지 않은 듯하다. 결혼은 대부분 마을 사람들끼리 했다. 예컨대, 이 마을의 부부 50쌍 가운데 43쌍이 같은 마을에서 이루어졌다. 이것은 결혼시장이 협소한 데 근본적 까닭이 있겠지만, 부분적으로는 카타리파끼리 결혼하고 촌수를 모르는 경우가 많았기⁷¹⁾ 때문이다. 실제로도 근친혼 금기는 매우 느슨하게 적용되었다. 4촌(교회법상으로는 2촌)까지는 근친혼 금기가 적용되었으나, 6촌(교회법상으로는 3촌)간에는 근친혼 금기가 적용되지 않았다.⁷²⁾ 이러한 관행은 자크 드 비트리가 강조한 8촌 이내 혼인금지를 범하는 것이다.

혼외 성관계에 대한 일반의 풍속도 후대에 비해 “비교적”⁷³⁾ 자유로웠다.

68) *Montaillou*, pp. 235-236.

69) *Montaillou*, pp. 236-238.

70) *Montaillou*, pp. 238-241.

71) 본당신부 피에르와 ‘근친상간’을 한 그라지드 리지에와 주교 자크 푸르니에의 대화 내용은 이를 잘 보여준다: “그 사제가 네 어머니 파브리스와는 사촌간(사실은 성관계가 금지된 촌수)이라는 것을 알고 있었느냐?” — “아뇨, 전 몰랐어요. 제가 그 사실을 알았다면 그 사제와 육체관계를 거절했을 거예요.” *Montaillou*, p. 267.

72) 티낙의 농부 레이몽 드 레어는 이렇게 말한다: “어머니, 자매나 사촌과 자는 것은 죄가 아니라 수치스런 뿐이다. 그러나, [...] 6촌과 자는 것은 죄도, 하물며 수치스런 일도 아니라고 생각한다.” *Montaillou*, pp. 165-166.

73) 여기서 “비교적”이란 표현은, 르 콰 라뒤리에 따르면, 반동종교개혁을 계기로 주교의

전체 부부 50쌍 중에 5~6쌍이 불륜을 저질렀다. 본당신부가 그 본보기가 되었듯이, 불륜관계도 뻔뻔스런 정도로 공개되었고 널리 관용되었다. 소도미(sodomie)도 단순간음에 불과하며 후자는 죄가 아니라고 보았다. 그라지드가 말한 것처럼, 쾌락 그 자체는 죄가 아니며, 성관계가 당사자에게 즐거움을 준다면 하느님에게도 불쾌한 것은 아니었다. 쾌락의 대가로 돈을 지불하는 것도 죄가 아니었다.⁷⁴⁾

이 마을에서 성행했던 간음(내연관계)·강간·간통·근친혼·근친상간은 자크 드 비트리가 경고했던 사항들이며 알랭 드 릴이 상세하게 규정했던 참회고행감들이었다. 그런데, 이 마을의 ‘느슨한’ 성적 자유는 어떻게 설명할 수 있는가? 이 마을에서 결혼과 성을 포함한 일상적인 일들에 작동한 도덕체계와 그것의 토대가 되는 요인들은 무엇이었는가?

우선, 기독교 교리를 침투시키는 역할을 하는 대중설교, 고해성사와 참회고행 등이 이 마을에서는 어떻게 실천되었는가 하는 문제를 짚어보아야 한다. 탁발수도사의 대중설교는 이 마을에 거의 영향을 준 것 같지 않다. 탁발수도사는 그 기본 터전이 도시였기 때문에 이 시기 랑그독 지방의 도시에서는 적극적으로 활동했지만, 몽타이유 마을 같은 산간 지방에는 존재하지 않았다. 이 마을 사람들 중에는 평지로 내려가 탁발수도사와 접촉하거나 이들의 설교를 들은 사람도 일부 있었다. 그러나 이 마을에서 탁발수도사의 영향은 거의 없으며, 이들에 대한 이미지도 좋지 않았다. 이들이 공식적으로 천명한 청빈의 이상에도 불구하고 이들은 부와 탐식과 사치 때문에 이 산간 마을에서는 불신을 받았다.⁷⁵⁾

고해성사는 이 마을에 알려져 있었지만 철저히 시행된 것 같지 않다. 물론, 몽타이유 마을 사람들은 이단자일지라도 1년에 적어도 한 번은 고해를 했고, 본당신부 피에르 클레르그는 매년 부활절에 본당구 신도들의 고해를 듣고 성체성사도 시행했다. 그러나, 그가 ‘참회고행지침서’를 보유하고 있었는지, 그리고 교회 규범의 위반자에게 어떤 참회고행을 부과했는지는 알 수 없다. 이러나 저러나 고해성사가 진지하게 이루어진 것 같지는 않다. 마을 신도들은 부활절 고해 때 토로한 ‘비밀’을 본당신부가 철저히 지켜주어야 함에

순회방문과 본당신부의 엄격한 통제를 통해 순결의 엄격성이 마을 깊숙이까지 침투했던 “18세기로의 전환기”에 비해 그렇다는 의미이다(Montaillou, p. 242).

74) *Montaillou*, pp. 218-219, pp. 242-244.

75) *Montaillou*, pp. 511-513.

도 불구하고 그것을 가지고 비웃을까봐 걱정했고, 특히 이단자들⁷⁶⁾은 ‘미온적으로’ ‘마지못해’ ‘장난삼아’ ‘알맹이 없는’ 고해를 했다—자크 드 비트리와 알랭 드 릴이 강조한 ‘통회’와는 거리가 너무나 멀다. 본당신부 자신이 고해성사 자체를 믿지 않았고, 직무상의 의무감과 경제적 이득(십일조 수입)을 고려하여 어쩔 수 없이 고해를 받았다. 그는 오히려 고해성사를 베아트리스 같은 여성 신도를 유혹하는 기회로 삼았던 것이다.⁷⁷⁾

이렇게 본다면, 이 마을에서는 교회의 결혼과 성규범에 대한 교육 자체가 거의 전무했다고 볼 수 있으며, 하물며 이의 위반자에 대해 참회고행을 부과하는 것 자체가 불가능했던 것으로 보인다. 카타리파에서는 일반 ‘신도들(credentes)’에게 ‘위령안수의례(consolamentum)’를 받기 전까지는 ‘사제들(perfecti, 완전자들)’에게 부과된 것과 같은 엄격한 규율(채식과 금욕)을 요구하지 않았기 때문에,⁷⁸⁾ 카타리파가 이 마을 사람들의 결혼과 성문제를 억압하는 기제로 작용한 것 같지도 않다.⁷⁹⁾ 이들은 카타리파 교리를 제멋대로 해석하기도 했다. 예컨대, 본당신부 피에르는, “모든 성행위, 심지어 혼내 성행위조차도 악이다.”라는 카타리파 교리에 대해, “모든 것이 금지된다면 모든 것이 허용된다.”고 해석했다.⁸⁰⁾

이처럼 교회의 규범과 준칙이 이 마을 기독교도의 심성에 침투하지 않았다면, 이 마을 사람들의 가치체계와 행동에 작용한 도덕의 기초는 무엇인가? 르 라 라뒤리는, 서부 지중해 전통 문명에서 ‘염치(vergüenza, 창피·부끄러움·평판·명예가 결합된 도덕적 의식)’가 인간 집단의 규제 기제로 작용했

76) 카타리파 교리에 따르면, 카타리파 신도는 카타리파에 입회하는 것만으로도 죄가 씻어지므로 별도의 참회고행이 필요치 않으며, 따라서 로마 교회의 교황이나 어느 누구도 죄를 사해줄 권능이 없다. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, t. 1, G. Mollat, éd., et trad.(Paris : Les Belles Lettres, 1964), pp. 12-15.

77) *Montaillou*, p. 94, pp. 503-505.

78) B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, t. 1, introduction, xxxiii, pp. 18-19.

79) *Montaillou*, p. 543. 우리의 주제와 관련하여 카타리파가 몽타이유 마을민에게 쉽게 수용될 수 있었던 이유 중의 하나는 카타리파의 일반 ‘신도들’에게 적용된 성과 결혼의 준칙이 비교적 느슨했던 데 있었을 것이다. 그렇지만, 몽타이유 마을에서 보인 결혼과 성풍속의 상대적 ‘자유’는 1290년대부터 이 마을에 전파되기 시작한 카타리파가 짧은 기간 동안 기여한 것이라기보다는 그 이전부터 면면히 이어온 유구한 농민문화적 전통에 토대를 두고 있다고 보아야 할 것이다.

80) *Montaillou*, p. 227.

다는 사회학자 부르디외의 주장⁸¹⁾을 원용한다. 그것은 개인의 내면화한 양심보다는 이웃의 시선과 평판, 명예를 고려하여 행동하고, 수치스럽고 치욕스런 행동을 피하게 했다.⁸²⁾ 이것이 바로 몽타이유 마을 사람들의 에토스(외면적 가치체계)와 아비투스(일단의 관습적 행동)에 동시에 작동한 항상적 도덕체계였다. 여기에는 죄의식이 매우 미약하고, 사회적 수치에 대한 일반적 합의가 크게 작동한다. 예컨대, 어머니, 자매나 사촌과의 ‘근친상간’이나, 다른 집의 두 자매를 동시에 정부로 두는 것은 죄가 아니라 ‘수치스런’ 행위일 뿐이었다 — 알랭 드 릴의 참회고행지침서에서는 적어도 7년에서 30년간의 참회고행을 부과해야 할 죄들이다. 보시를 하는 것은 하느님에 대한 사랑에서가 아니라 이웃한테 ‘좋은 평판’을 얻기 위해서이고, 고해를 하는 것도 죄를 믿기 때문이 아니라 본당신부와 이웃한테 ‘좋은 사람’이라는 ‘평판’을 얻기 위해서였다.⁸³⁾ 범죄와 도둑, 남의 농작물에 대한 폐해 등이 적었던 것도 ‘이웃의 눈길’ 때문이었다.⁸⁴⁾

이러한 도덕체계는 ‘이웃과의 친밀성(voisinage)’과 ‘긴밀한 상호성(réciprocité)’에 기초한 유서 깊은 농촌공동체의 자율기제, 말하자면 서로 잘 알고 지내는 작은 공동체에서 상호주체적인 ‘이웃의 시선에 대한 내면화한 의식(conscientia)’⁸⁵⁾에서 자연스럽게 우러나오는 부끄러워하는 마음씨에 의해

81) P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*(Paris, 1963).

82) *Montaillou*, pp. 292-294. 중세사회에서 일어난 범죄 가운데 가장 큰 빈도를 차지하는 살인은 손상당한 ‘명예(honneur)’에 대한 보상과 정체성 확인의 의미를 갖는다. ‘명예’가 북프랑스에서보다 더 오랫동안 행동규범으로 작용했던 남프랑스 문명권에 속하는 몽타이유 마을에서도 일상사에 대한 규범의 기초로 ‘명예’가 중시되었다. ‘명예’와 ‘수치’는 표리관계에 있지만, 이 마을에서 도덕 형성의 근본 토대는 공동체성에 있는 것으로 생각된다. 왜냐하면, 공동체성이 전제되지 않고는, ‘명예’와 ‘수치’ 같은 외면적 가치가 작동되지 않기 때문이다. 중세사회에서 ‘명예’ 개념의 의미 변화, ‘명예’의 내깃거리로서의 폭력과 범죄, ‘명예’가 작동할 수 있는 전제조건으로서의 ‘면식 가능한 공동체(pay de connaissance)’와 ‘타인의 눈길(regard des autres)’에 대해서는 C. Gauvard, “Violence”, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, pp. 1201-1209; 같은 저자, “Crime”, “Honneur”, C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink, dirs., *Dictionnaire du Moyen Âge*(Paris: Presses Univ. de France, 2002), pp. 366-369, pp. 687-689 참조.

83) *Montaillou*, pp. 545-548.

84) *Montaillou*, pp. 548-549.

85) ‘양심’으로 번역되는 conscientia라는 말은 어원상 ‘함께 알고 있음’(cum과 scientia의 합성어)을 의미한다. ‘양심’이란 나의 행위를 ‘누군가가 같이 알고 있다는 의식’, 나의

작동되었음을 의미한다. 따라서 이 마을 사람들의 에토스와 아비투스에 동시에 작동한 도덕체계는 교회가 내면화시키고자 했던 전지전능한 하느님에 대한 '죄의식'에 기초한 것이 아니라, 기독교 이전부터 면면히 이어온 유서 깊은 농민공동체적 '수오지심(羞惡之心)'에 기반을 둔 것이다.

이러한 도덕체계가 몽타이유 마을에만 국한된 것은 아닌 듯하다. 귀르비치(A. Gurevich)는, 중세에는 기본적으로 '수치심의 문화(culture of shame)'가 지배하는 가운데, 13세기에 모든 기독교도에게 고해를 의무화한 이후 타인의 눈길이 아니라 내면적 체계에 따라 윤리적 판단을 하는 '죄의식의 문화(culture of guilt)'가 점차 발전하여, 중세 말에는 이 두 유형이 공존했다고 보았다.⁸⁶⁾ 여기서 중요한 역할을 하는 것은 고해성사이며 이와 관련된 본당구의 실제적 상황이다. 아담(P. Adam)은, 14세기 프랑스 본당구 신도의 삶이 얼마나 기독교화했는 지에 대해 회의적이다. 대부분의 본당신부가 농민출신으로 무식하고 본당구의 바른 '사목'과는 거리가 멀었으며, 교회에서의 음란한 행동과 그 주변에는 마술과 미신의 관습이 성행했다는 것이다.⁸⁷⁾ 요컨대, 문제의 핵심은 '본당구기독교'의 실천적 상황에 있다 하겠다.

V. 맺음말

우리는 이제까지 대중설교와 참회고행지침서를 중심으로 교회의 결혼과 성 규범을 '민중'의 일상생활에 정착시키기 위한 교화적 시도와 기제를 살펴보

행위와 나의 마음의 모든 것을 '누군가가 응시하고 있다는 자각'에서 출발한다. 따라서 '양심'이란 '타자의 시선에 대한 내면화한 의식'이라 풀어 쓸 수 있을 것이다. 이에 대해서는 김상봉, 『성과 에로스에 대한 플라톤적 고찰』, 정대현 외 지음, 『감성의 철학』(민음사, 1996), pp. 285-286 참조.

86) A. Gurevich, *Medieval Popular Culuture*, p. 102. 엘리야스는 '문명화 과정'에서 '수치심의식'이 내면화하여 자동증적 '죄의식'(초자아)으로 발전한 것은 17세기부터 시작하여 뒤늦게 19세기 부르주아 사회에 와서라고 보고 있다. 그는 또한 이러한 과정에서 기독교와 교회의 역할을 무시하거나 사소한 것으로 보고 있다. N. Elias, 유희수 옮김, 『문명화 과정: 매너의 역사』(신서원, 1995).

87) P. Adam, *La vie paroissale en France au XIV^e siècle*(Paris : 1964); A. Gurevich, 같은 책. p. 103에서 인용. 반면에 톤네르는 13세기 중에 추잡한 행동을 하는 사제들이 점차 줄어가고 있다고 보았다. 예컨대, 13세기 중엽 루앙 교구의 사제 705명 중에 30여 명만이 '내연녀'를 두고 있었다. N.-Y. Tonnerre, *Être chrétien en France au Moyen Âge*(Paris : Seuil, 1996), p. 105.

고, 그것이 농민들에게 얼마나 침투했는가를 밝혀보려 노력하였다. 그런데, 몽타이유 마을의 상황은 13세기까지도 결혼 및 성풍속의 기독교화와는 거리가 먼 농민문화적 전통 속에 머물러 있었다. 이를 통해 우리는 교회의 ‘민중’ 교화적 시도에서 기독교화의 종착지라 할 수 있는 본당구의 실천적 상황에 대한 연구가 매우 중요함을 다시 한 번 확인하였다. 이와 관련하여 우리가 앞으로 더 고려해야 할 과제를 지적하는 것으로 이 글을 마무리하려 한다.

첫째, 자크 드 비트리의『대중설교집』과 알랭 드 릴의『참회고행지침서』가 13세기 프랑스에서 얼마나 보편적으로 사용되고 영향을 미쳤는가, 그리고 몽타이유 마을 본당구에서는 어떤 참회고행지침서를 사용했는 지에 대한 세밀한 조사 — 이것이 가능하다면 — 가 요구된다. 그래야만 이 글이 더 설득력을 지닐 수 있다.

둘째, 몽타이유 마을의 ‘느슨한’ 성풍속과 농민공동체적 도덕체계를 일반화할 수 있는가 하는 점이다. 물론, 몽타이유 마을이 외부인에게 노출이 적은 두메산골 마을이고, 전통 지중해적 문명 모델의 남프랑스적 성격을 보이고 있다는 점을 고려할 때, 몽타이유의 모델을 북프랑스 평야지대 마을 농민에게 그대로 적용하는 것은 무리일 것이다 — 우리는 불행하게도 몽타이유 마을과 비교할 수 있는 동시대의 다른 지역에 대한 연구를 갖고 있지 않다. 그러나, 중세 말까지도 교회가 기독교의 기본 교리를 ‘민중’에게 주입하는 데 얼마나 성공했는가 하는 문제에 대해 근본적으로 재검토해 볼 필요가 있다고 본다. 일부 역사가들은 근대로의 전환기의 기독교에 대한 연구에서 관심의 초점을 ‘공식기독교’에서 ‘민중기독교’ 또는 ‘본당구기독교’로 돌리면서, ‘기독교적 중세’가 하나의 ‘신화’에 지나지 않는다고 보고 있다. 중세에서 근대로의 전환기에 플랑드르 지방의 민중적 경건성을 연구한 투사에르(J. Toussaert)는 가톨릭 교회의 역사에서 결코 ‘기독교화한’ 적이 없었다고 보았다.⁸⁸⁾ 또한 들뤼모(J. Delumeau)는 12~13세기를 ‘기독교의 절정기’로 보고 근대로의 전환기를 ‘탈기독교화’의 시기라고 보는 것은 오류이며 — 1500년경 기독교 세계의 대부분은 아직도 ‘포교 대상지(pays de mission)’였다 —, 오히려 종교개혁과 반동종교개혁을 계기로 유럽인의 기독교화와 영성이 더욱 제고된 16~18세기를 ‘제2의 기독교 시대’라 주장했다.⁸⁹⁾ 이러한 관점에서의 연구들은 13세기 몽타

88) J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*(Paris: Plon, 1963), pp. 557-583. p. 845.

89) J. Delumeau, “Au sujet de la déchristianisation”, *Revue d'histoire moderne et*

이유 마을에서 보인 '민중기독교'의 실상을 지역적 일반성과 장기적 경향성
속에 자리매김할 필요성을 제기한다. (고려대학교 사학과 교수)

주제어 : 결혼(mariage), 성(sexualité), 대중설교(prédication populaire),
고해(confession), 참회고행(pénitence)

<참고문헌>

1차 사료

- Crane, Thomas F., ed., *The exempla or Illustrative Stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry*, London, 1890.
- de Lille, A., *Liber poenitentialis*, 2 tomes, J. Longère, éd., Louvain : Nauwelaerts, 1965.
- Gui, B., *Manuel de l'inquisiteur*, 2 tomes, G. Mollat, éd. et trad., Paris : Les Belles Lettres, 1964.
- Schmitt, J.-Cl., éd., *Prêcher d'exemples : Récits de prédicateur du Moyen Âge*, Paris : Stock, 1985.

저서와 논문

- Alessio, F., "Scolastique", J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris : Fayard, 1999, pp.142-150.
- Batany, J., "Écrit/oral", J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris : Fayard, 1999, pp.309-321.
- Bourin, M. et Durand, R., *Vivre au village au Moyen Âge : Les solidarités paysannes du X^e au XIII^e siècle*, Rennes : Presses Univ. de Rennes, 2000.
- Brundage, James A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1987.
- Chartier, R., "Culture as Appropriation : Popular Culture in Early Modern France", Stephen L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture*, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1984, pp.229-253.
- Delumeau, J., "Au sujet de la déchristianisation", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975, janv. -mars, pp.52-60.
- Duby, G., *Le chevalier, la femme et le prêtre : Le mariage dans la France féodale*[1981], 최애리 옮김, 『중세의 결혼 : 기사, 여성, 성직자』, 새물결, 1999.
- Ferruolo, S. C., "Jacques de Vitry", Joseph R. Strayer, ed., *Dictionary of Middle Ages*, vol.7, New York : Charles Scribner's Sons, 1986, pp. 39-40.

- Gauvard, C., "Violence", J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris : Fayard, 1999, pp. 1201-1209.
- Gauvard, C., "Crime", "Honneur", C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink, dirs., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris : Presses Univ. de France, 2002, pp. 366-369, pp. 687-689.
- Geary, Patrick J., "Penance", A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, trans. Adrian Walford, Cambridge : James Clarke & Co. Ltd., 2000, pp. 1109-1110.
- Gueullette, J. -M., "Contrition", A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, pp. 364-365.
- Gurevich, A., *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1988.
- Herlihy, D., *Medieval Household*, London, 1985.
- Le Goff, J., "L'exemplum médiéval", C. Bremond, J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, *L'exemplum. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout, 1982, pp. 17-56.
- Le Goff, J., "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", *Pour un autre Moyen Âge : Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris : Gallimard, 1977, pp. 91-107.
- Le Goff, J. et Schmitt, J. -Cl., "Au XIII^e siècle : Une parole nouvelle", J. Delumeau, dir., *Histoire vécue du peuple chrétiens*, t. 1, Toulouse, 1978, pp. 260-285.
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris : Gallimard, 1982.
- Le Roy Ladurie, E., dir., *Autour de Montaillou, un village occitan : Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau La Chapelle : L'Hydre, 2001.
- Longère, J., "Confession", A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, trans. Adrian Walford, Cambridge : James Clarke & Co Ltd, 2000, pp. 350-351.
- Longère, J., "Confessors' Manuals", A. Vauchez, ed., *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 1, pp. 351-352.
- Payer, Pierre J., *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto : Univ. of Toronto Press, 1984.
- Polo de Beaulieu, M. -A., "Prédication", J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris : Fayard, 1999,

pp. 906-916.

Radding, Charles M., "Evolution of Medieval Mentalities : A Cognitive-Structural Approach", *The American Historical Review*, vol. 83, no. 3, 1978, pp. 577-597.

Rossiaud, J., *La prostitution médiévale*, Paris : Flammarion, 1988.

Schmitt, J. -Cl., "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale : Quelques réflexions de méthode", *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 52, 1981, pp. 5-20.

Schmitt, J. -Cl., "Images", J. Le Goff et J. -Cl. Schmitt, dirs., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris : Fayard, 1999, pp. 497-511.

Tentler, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton : Princeton Univ. Press, 1977.

Tonnerre, N. -Y., *Être chrétien en France au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1996.

Toussaert, J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris : Plon, 1963.

Vogel, C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1970.

강상진, 「12세기 라틴 그리스도교의 자기 이해 : 아벨라르두스(1079-1142)의 <철학자와 유대인과 그리스도교인 간의 대화>를 중심으로」, 『서양중세사 연구』, 제12호, 2003. 9, pp. 71-95.

김상봉, 「성과 에로스에 대한 플라톤적 고찰」, 정대현 외 지음, 『감성의 철학』, 민음사, 1996, pp. 265-295.

유희수, 「Jacques de Vitry의 대중설교와 *exemplum*」, 『서양중세사연구』, 제 2집, 1997. 12, pp. 77-107.

유희수, 「11~12세기 프랑스 귀족사회에서의 결혼과 성 — 교회 이데올로기와 세속현실의 충돌과 타협을 중심으로 —」, 『서양사론』, 제65호, 2000. 6, pp. 35-56.

K C I

<Résumé>

La pénétration des codes matrimoniaux et sexuels ecclésiastiques dans les réalités quotidiennes au XIII^e siècle en France

Hee-Soo Lew

Cet essai a pour but d'examiner, du point de vue du 'peuple' en tant que destinataire potentiel de la culture ecclésiastique, le mécanisme et le degré de pénétration des normes matrimoniales et sexuelles ecclésiastiques dans la vie quotidienne des paroissiens au XIII^e siècle en France. Les sources littéraires auxquelles on s'est référé sont *sermones vulgares* (prédications populaires) de Jacques de Vitry et *liber poenitentialis* (manuel du confesseur) d'Alain de Lille, tous deux publiés aux environs de 1200 en France.

Les prédications de Jacques de Vitry se caractérisent par le fait d'être non pas prononcé en latin mais en langue vulgaire, de nombreux *exempla* étant intercalés, pour pouvoir être facilement compris par les masses populaires ignorantes. L'accent y a été mis sur le mariage public en présence du curé devant l'église, la sélection de l'époux à l'intérieur d'une sphère légitime, les périodes interdites du mariage, les tabous de fornication et d'adultère.

Le manuel du confesseur d'Alain de Lille mérite notre considération car il est imprégné d'une casuistique selon laquelle il ne porte pas seulement attention sur l'action mais aussi sur l'intention pour ce qui est du problème du jugement éthique. Il prescrit en détail les tarifs des pénitences qui sont imposés en cas de péchés matrimoniaux et sexuels ainsi que fornication, prostitution, adultère, bestialité et inceste.

Au contraire de ces normes matrimoniales et sexuelles ecclésiastiques, Montaillou, un village occitan, se tenait comme un paradis de liberté sexuelle jusqu'au XIII^e siècle. Viol, fornication, concubinage, adultère, endogamie et inceste n'y étaient pas considérés comme péché au sens ecclésiastique du terme. Le village n'avait pas encore connu la christianisation des coutumes matrimoniales et sexuelles, en partie à cause des débauches du curé paroissial et du manque de

pratiques confessionnelles. Le système moral qui disciplinait le comportement des villageois n'était pas basé sur le péché mais sur la honte qui provenait de l'éthos communautaire rural de la période pré-chrétienne.

En somme, ce que peut confirmer notre étude, c'est que la christianisation des coutumes matrimoniales et sexuelles chez les paroissiens ruraux dépend encore plus des efforts concrets de la chrétienté paroissiale que des volontés édifiantes de la chrétienté officielle.

K C I

<Summary>

The Penetration of Ecclesiastical Nuptial and Sexual Codes into the Quotidian Realities in the 13th-Century France

Hee-Soo Lew

The purpose of this study is to examine, from the standpoint of common people as potential acceptor of ecclesiastical culture, the mechanism by which and the degree to which ecclesiastical norms of marriage and sexuality are penetrated into the daily life of parishioners in the 13th-century France. Literary sources to which we make reference are *sermones vulgares*(popular sermons) by Jacques de Vitry and *liber poenitentialis*(confessor's manual) by Alain de Lille, both published around the year 1200 in France.

Popular sermons by Jacques de Vitry are characterized by the fact that they are not delivered in Latin but in vulgar language, with lots of *exempla* inserted, so as to be easily understood by ignorant people. He puts stress on the public marriage in clergy's presence in front of church, the prohibited degrees and the forbidden periods of marriage, the taboos of fornication and adultery.

Confessor's manual by Alain de Lille deserves our consideration in that it is impregnated with casuistry according to which attention is not only paid to action but also to intention in the problem of ethical judgement. He prescribes in detail the tariffs of penitences which are imposed on the nuptial and sexual sins such as fornication, prostitution, adultery, bestiality and incest.

Contrary to these ecclesiastical nuptial and sexual norms, Montailou, a mountain village of southern France, seemed to be a paradise of free sex until the 13th century. Rape, fornication, adultery, endogamy and incest were not regarded as sin in the ecclesiastical sense of the word. The village did not yet experience the Christianization of nuptial and sexual customs, partly because of the debauchery of parish clergy and the deficiency of confessional practice. The moral system which regulated the villagers' behaviour was not based on sin but on shame which came from the rural communal ethos of the

pre-Christian period.

In sum, what our study can confirm is that Christianization of nuptial and sexual customs among rural parishioners depends much more on the practical effort of parish Christianity than on the edifying will of official Christianity.

K C I