

# Mechitza jako metafora: separace, nebo jednota?<sup>1</sup>

**Timea Crofony** 

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií

## Mechitza as a Metaphor: Separation or Unity?

**Abstract:** The paper explores the topic of the Jewish religious spatial practice of a mechitza – the physical separation of women and men in synagogues. At first glance, the mechitza appears to be an indisputable given as a normal part of Orthodox Judaism. At second glance, however, it poses a problem: through the mechitza, women tend to be marginalised not only within the space itself but also on a symbolic level as subjects of religious practice. Using a feminist post-structuralist discourse analysis, the paper investigates how the practice of mechitza is negotiated and what meanings and symbolism it takes on for its religiously gendered subjects. The analysis is conducted on selected articles regarding mechitza as a theme, published by the Jewish Orthodox Feminist Alliance's *Jofa Journal*. The identified discourses are as follows: mechitza as a limitation and barrier, mechitza as a possibility and opportunity, and mechitza as a symbol and metaphor. The identified discourses are then transferred in the conclusion of the paper to the discussion about the implicit heteronormativity and binarity of being male and female and the possibility of a subversive appropriation of a mechitza practice.

**Keywords:** mechitza, gender, Judaism, feminism, discourse analysis, poststructuralism, JOFA, Orthodox Jewish feminism

Crofony, Timea. 2023. Mechitza jako metafora: separace, nebo jednota? *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 53–82, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.016>.

Mechitza je náboženská prostorová praxe, která fyzicky separuje ženy a muže a rozděluje modlitební prostor v judaismu na mužskou a ženskou část. Jako součást sy-

<sup>1</sup> Prezentovaná stať je kondenzovaným textem diplomního výzkumu: *Mechitza jako metafora: separace nebo jednota?* (Crofony 2020). Datum obhájení: 22. 9. 2020. Vedoucí: doc. Věra Sokolová, Ph.D.

nagogální architektury ji můžeme nalézt v různých formách: ženám bývá vyhrazena galerie nebo sedí za muži tak, aby na ně muži při modlitbě neviděli. V egalitárnějších komunitách je rozdělení řešeno sezením na opačných stranách modlitebního prostoru. Nalezneme také stěny z různého materiálu a různé výšky – mechitzy mohou být dřevěné, skleněné, ale průhledné pouze z ženské strany, může se jednat o závěsy, nebo být čistě symbolické (např. z květináčů).

Povinnost ustavovat mechitzu je vykládána s určitou variabilitou, která se promítá právě do jejích různých forem. Častým výkladem ustavovací povinnosti je předpoklad, že muži by pohledem na ženy mohli být rušeni a odváděni od modlitby nečistými a nemravnými myšlenkami.<sup>2</sup> Z feministické perspektivy je mechitza jako praxe konkrétním projevem „dělání“ náboženství<sup>3</sup>, který má jasně genderovaný kontext a mocenské implikace pro vlastní subjekty: mechitza své subjekty „vygenderovává“ do pouhých dvou kategorií, do mužů a žen, a ovlivňuje konkrétní možnosti jejich participace na náboženském životě.

Na první pohled mechitza vyvstává jako určitá nerozporná danost, jako běžná součást ortodoxního judaismu<sup>4</sup>, na pohled druhý však představuje problém: skrze mechitzu jsou ženy marginalizovány nejen v prostoru, ale i na symbolické úrovni jako subjekty náboženské praxe. Feministickým pohledem zvnějšku by ale bylo odmítnutí praxe mechitzy jako čistě patriarchálního nástroje oprese žen příliš jednoduché. Zajímá mne proto, co mechitza znamená pro osoby, pro něž je součástí jejich téměř každodenní žité zkušenosti? Jak je praxe vyjednávána, jak se proměňuje a jaké symboliky nabývá? Odpovědi jsem hledala v partikulárním kontextu židovské moderní ortodoxie<sup>5</sup> prostřednictvím poststrukturalistické diskurzivní analýzy textů s mechitzovou tematikou publikovaných v magazínu *The JOFA Journal*, který vydává organizace *Jewish Orthodox Feminist Alliance* (dále jen JOFA). *The JOFA Journal* představuje platformu, skrze kterou jsou vyjadřovány a formovány názory na podobu feministické moderní ortodoxie (zejména) v USA.

<sup>2</sup> Interpretace o nutnosti ustavovat mechitzu z důvodu nemravných myšlenek bývá rozporována jako nezakládající se na původních pramenech, ale na dobovém kontextu a praxi, blíže viz Noam (2013); k historii mechitzy a ženské části (*ezrat nashim*) dále Grossman (1992); k historii mechitzy v USA a rabínským responsám Baumel Joseph (1992).

<sup>3</sup> Zde „dělání“ náboženství odkazuje ke konceptu „doing gender“ v práci West a Zimmerman (1987).

<sup>4</sup> Stať se věnuje otázce mechitzy pouze v partikulárním kontextu ortodoxního židovského feminismu v proudu moderní ortodoxie (viz následující komentář). Mechitzová praxe byla většinou zrušena u liberálních a reformních proudů judaismu.

<sup>5</sup> Ve stati se zaměřuji na moderní ortodoxii, protože jsou to právě její členky a členové, kteří skrze své komunity vůbec vyjednávají jednotlivé pozice a nesmířují se s pouhým: *je to zakázané*, jak můžeme vidět v ortodoxních a ultraortodoxních směrech.

## Metodologie a mechtizové diskurzy

V analýze vycházím z poststrukturalismu, který přistupuje k realitě jako k sociálně konstruované, vytvářené v rámci určitého či určitých diskurzů. Diskurz v tomto kontextu souvisí s jazykem jako produktivním činitelem a s na něj navázanými kulturními praktikami, kdy lze diskurz postihnout jako „rozpoznatelný způsob zvýznamňování a organizace sociální reality, jež má vždy specifické důsledky z hlediska odlišných práv, privilegií a vztahů moci, do nichž umisťuje sociální aktéry a aktérky“ (Záborská 2009: 12). Diskurz tedy stratifikuje bytí ve světě prostřednictvím určitých jazykových prostředků a praktik, kdy některé osoby nebo skupiny osob zneviditelňuje a marginalizuje. Jazyk totiž může něčí bytí zastírat, a tím jej paradoxně umlčovat: něčí realitu vytváří a něčí odsuzuje do stavu nebytí.

Texty uchopuji způsobem, který navrhuje Judith Baxter (2008) a nazývá ho feministická poststrukturalistická diskurzivní analýza (dále FPDA). S širokou tradicí kritické diskurzivní analýzy sdílí určité základní prvky a přesvědčení: subjektivita je diskurzivně konstruována a diskurz je sociální praxí (viz Fairclough 1989, 1995), identity mluvčích jsou performativní, a nikoli esenciální, jsou mnohvrstevnaté, význam řečeného či tvrzeného je nutné vnímat kontextuálně a analýza má zájem na dekonstrukci hierarchizovaných a hierarchizujících binarit a na interdiskurzivním přístupu (Baxter 2008: 2). Dle Baxter je ve FPDA patrné kladení většího důrazu na emancipaci marginalizovaných skupin, uvědomování si genderu jako organizačního prvku společnosti s mocenskými důsledky a zaměření se na komplexitu vztahů: jedním řečovým prostředkem v té samé chvíli může subjekt vyjadřovat svou moc či bezmoc zároveň.

Z obsahu zdrojového materiálu The JOFA Journal jsem vybrala ze všech dostupných čísel (v době analýzy se jednalo o čísla od roku 1988 do roku 2019) texty, ve kterých se objevilo slovo mechtiza a jeho variace a *ezrat nashim* (ženská část). Z nich jsem pak vybrala pouze ty, které jsou buďto textem popisujícím osobní zkušenost, akademickým článkem, názorovou polemikou, nebo alespoň recenzí knihy s osobním sdělením. Tímto postupem bylo dosaženo 49 konečných textů určených k analýze.<sup>6</sup> Do centrální analýzy jsem nezařadila texty, které slovo mechtiza sice obsahují, ale nepojí se k němu žádná další explicitní sdělení. Tato neproblematičnost je však také významová, a proto jsem dané texty držela v paměti jako širší kontext v závěrečné, interpretativní části.

Podle Záborské se diskurzivní analýza „zajímá o to, co je říkáno, jak je to říkáno a s jakými důsledky...“, přičemž hledáme „variace a konzistence..., které nás upozor-

<sup>6</sup> V době prováděného výzkumu byla veškerá čísla The JOFA Journal dostupná online. V současné době tomu tak již není, a proto ne všechny úryvky obsahují veškeré informace potřebné pro splnění žádoucí citační normy. Z tohoto důvodu jsou některé úryvky označeny pouze jménem autora\*ky a rokem vydání v The JOFA Journal bez uvedení čísla stránky.

ňují, že se v textu objevuje soudržný a regulovaný systém významů, jenž specifickým způsobem zvýznamňuje zkoumané diskurzivní objekty..." (Zábrodská 2009: 88–89). Zkoumaným diskurzivním objektem zde byla mechitza, jejíž praxe je vyjednávána nábožensky genderovanými subjekty v kontextu feministického ortodoxního judaismu, jak je prezentován v The JOFA Journal. Subjekty nevnímám jako stabilní a statické. Naopak, pokud mluvím o subjektu, mluvím o jeho otevřeném jazykovém ohraničení, jež se neustále ocitá v často kontradiktorních diskurzivních trajektoriích. Mechitza sama není žádnou identitou, je však praxí a konceptem s určitou symbolikou. Sama povinnost ji ustavovat je zároveň diskurzivní praxí i jejím objektem a skrze její tematizaci můžeme rozklíčovat různorodé způsoby jejího zvýznamňování.

Do analýzy vstupovala má pozicionalita a politika lokace: pro mne jako feministku se mechitza na první pohled zjevuje jako opresivní praktika, která stojí na neakceptovatelných předpokladech duality pohlavně-genderovaného bytí, brání ženám v aktivní participaci na veřejné modlitbě, a pokud sledujeme důvody pro ustavování mechitzy, nedává její ustavení smysl v případě neheterosexuální touhy. Svůj vlastní předpoklad jsem se však pokusila upozadit, protože pro jiné osoby nabývá mechitza jiných významů a integruji ji určitými způsoby do svého vlastního sociálního kontextu. Právě tyto významy a způsoby vztahování se k nim jsou ostatně předmětem analýzy ve zkoumaných textech.

## Mechitza jako hranice a limit

Jako první jsem identifikovala diskurz, který jsem nazvala *mechitza jako hranice a limit*, neboť se ve zkoumaných výrociích mechitza vynořuje jako určitý limitující prvek či bariéra. Ačkoli lze na analyzovaných textech vysledovat (často i jen subtilní) přesvědčení o nutnosti mechitzy, které vyplývá z kontextu ortodoxie, způsobuje její praxe a některé její formy pocity negativní, úzkostné a ambivalentní. Mechitza může být vnímána jako problém v určitých životních situacích z emočního hlediska, také jako praktický problém a může nabývat negativních konotací při spojení s určitým věkem, jak ukazuje následující úryvek:

*Jsmе rozvedené **matky**<sup>7</sup> **vychovávající syny** v komunitě moderní ortodoxie... jednou z **nejsložitějších věcí k řešení** je, jak vybrat synagogu, ve které bychom se mohli **cítit komfortně jako rodina**... Když vybírám shul<sup>8</sup>, který bychom*

<sup>7</sup> V úryvku je uvedeno doslova „již ne-vdané“ (*no-longer-married*), což může znamenat jak rozvedené (jako autorka úryvku v analyzovaném textu), ale i matky samoživitelky nebo vdovy.

<sup>8</sup> Shul je název synagogy v jidiš. Stejně, jako je v textech zaměnitelně používáno slovo synagoga jak ve smyslu určité kongregace (komunity), tak ve smyslu konkrétní budovy, je nakládáno i se slovem shul.

*mohli zkusit, vždycky vyberu ten, kde někoho znám. Opatrně **naviguji svého devítiletého syna do mužské části**, aby si sednul vedle souseda nebo přítele. **Můj syn se ne vždy cítil komfortně... Šeptala jsem synovi, kde budu sedět a kam si může sednout on, aby na mě viděl.** (Kohl 2017)*

Úryvek představuje zkušenost matek bez mužských partnerů, které kvůli mechitzze sedí na jiném místě než jejich synové. Mechitza může způsobit separační úzkost a narušuje *komfort rodiny*, její sounáležitost. Volba vhodné synagogy je *nejméně* otázkou, protože jen synagoga, kde je v *mužské části* nějaká známá osoba, může pomoci opuštěnému malému synovi najít pocit bezpečí. Jeho matka totiž sedí za mechitzou, přičemž musí pro oba nalézt v oddělených částech synagogy takové místo, které jim dovolí alespoň oční kontakt. Zde tedy mechitza představuje limit pro společné rodinné prožívání a „dělání“ náboženství. Otázky rozdílného sezení rodičů a dětí mají i jinou než emočně separační dimenzi, a to dimenzi praktickou:

*Jako mladí **rodiče musíme často řešit mechitzu kvůli potřebám našich dětí: kdo má tašku s plenkami? Kde jsou svačinky?... Některé mechitzy nám dovo-lují mluvit přímo** (a jednoduše), **kvůli jiným musíme svatostánek opustit**, abychom si mohli vyřešit krátké rodičovské otázky... Tyhle výzvy mladé rodiny by mohly být jednoduše **řešeny sezením rodin pospolu**, ale protože máme ve svatostánku zavedenu **kulturu separovaného sezení, nechci to zpochyb-ňovat – alespoň ne v našem shulu**<sup>9</sup>... (Sakofs 2016)*

Mechitza zde působí jako praktický limit pro rodiče, kteří se rozhodli sdílet rodičovské povinnosti. Úryvek ukazuje, že potřeby pro děti mohou mít u sebe oba rodiče, ovšem neprakticky na jiném místě, než se zrovna nachází druhý rodič s dítětem. *Některá mechitza dovo-luje* rodičům krátkou promluvu či signál, *kvůli jiným*, neprostupně řešeným mechitzám pak musí synagogu opustit. Je zajímavé, že je zde mechitza prostřednictvím užitých slov znázorňována jako aktivní činitelka, jako něco, co samo o sobě *dovoluje*. Není to tedy konkrétní komunita, která formu mechitzy zvolila, ale je to přímo mechitza jako něco daného, co způsobuje onu nepraktičnost. Řešením by bylo rodinné uspořádání, kdy všichni členové jedné rodiny sedí pospolu. Taková praxe však není zavedena. Veřejné zpochybnění zavedeného separátního sezení jako by nebylo možné – *alespoň ne v našem shulu*. Slovo *alespoň* může naznačovat, že v abstraktní rovině či v jiných synagogách by tímto směrem uvažovat šlo. Praktická komunikační bariéra zároveň souvisí i se symbolickou otázkou možnosti participace žen na náboženské praxi:

<sup>9</sup> Jiné označení pro synagogu pocházející z jidiš.

**Mechitza je výzvou, protože překáží mému přístupu k těm, kteří vedou modlitbu. Ani nedokážu říct, kolikrát jsem stála čekajíc, až si rabín nebo gab-bai<sup>10</sup> všimnou, že se snažím zachytit jejich pozornost.** (Kohl Finegold 2016)

Modlitba je vedena muži, a proto je z mužské části možné s rabínem nebo gabbaiem komunikovat napřímo. Z ženské části definované mechitzou takový přímý způsob komunikace není možný, je nutné čekat, až si někdo *snahy všimne*. Čekání je nejenom nepraktické, ale symbolicky představuje limit participace a viditelnosti žen jako náboženských subjektů.

Mechitza jako separace a limit sdílení se také jasně projevuje i v případech, kdy právě sdílení emocí a vzájemná podpora fyzickou blízkostí bývají stěžejní – při pohřbech:

*Minulý podzim zemřel můj tchán... jeho pohřeb se konal v synagoze, kterou pomáhal před 20 lety založit... pro naši rodinu to **nebyla vítaná vyhlídka**. Tato synagoga je ortodoxní a má ve svatostánku **zavedené separátní sezení**. Moje manželka mluvila před bohoslužbou s rabínem a řekla mu, že **rodina bude sedět pospolu**. Rabín její přání nerozporoval, **moje manželka, její matka a její tři bratři seděli spolu**. **Všichni ostatní, kteří se sešli, byli separováni podle genderu**. Říkal jsem si, že tohle je **divné**, protože ztráta byla hluboce rodinnou záležitostí... pro mě tahle **separace jen zdůraznila pocit osamění** a věřím, že **mnozí ostatní to cítili stejně**. (Sakofs 2016)*

Separátní sezení a rozdělení prostoru *zdůrazňuje pocit osamění*, je to něco *divného* ve chvílích, když má jít o sdílení smutku a podporu. Ztráta širší rodiny a nutnost vzájemné podpory nebyly rabínem reflektovány a právě separace pak prohloubila již tak zažívanou samotu. Pocity osamění, které praxe mechitzy v určitých případech zapříčiňuje, se ve výrocích pojí i s dalšími důležitými životními momenty, jakými může být přechod z dětství do dospělosti prostřednictvím rituálu (slavnosti) bat mitzvah:

*Když jsem vyrůstala v San Franciscu, moji rodiče uspořádali jednoduchý kiddush<sup>11</sup> v shulu na oslavu mé bat mitzvah... Abych řekla pravdu, to, co si z té události pamatuji nejvíc, bylo, **jak jsem byla nešťastná**, že už **nemůžu sedět se svým otcem**. (Drazin 2010: 36)*

<sup>10</sup> Označení pro pomocnou osobu při vedení bohoslužby.

<sup>11</sup> Požehnání, v jiném smyslu také pohoštění po bohoslužbě.

*Když mi bylo 11, bylo mi **silně doporučeno sednout si za mechitzu**, udělala jsem to **zdráhavě** a **zvykala jsem si** na tu myšlenku **pomalu**, s pomocí několika skvělých žen... (Tillinger Wolkenfeld 2009: 5)*

***Nikdy se mnou nebylo jednáno jinak než s mými třemi bratry... Cokoli se očekávalo od nich ve věci návštěvy shulu, to se očekávalo i ode mě... dětské roky jsem strávila v mužské části... To byly pro mě ty hezké časy... Přesun do ženské části po mé bat mitzvah byl těžký. Shul se pro mě stal osamělým zážitkem*** poté, co jsem se už nemohla modlit s otcem a svými bratry. (Farber 2009: 14)

Zvýznamnění mechitzy se v uvedených úryvcích děje prostřednictvím negativních konotací se symbolickým přechodem dívky v ženu. V judaismu je totiž s určitým věkem spojená tzv. náboženská dospělost. *Dětství*, tedy období do dosažení náboženské dospělosti, dle úryvků *byly hezké časy*. Přechod v ženu v náboženském smyslu znamenal i „přesun“ do ženské části, který představoval *neštěstí* ze ztráty místa vedle otce, *osamělost* z nemožnosti modlit se s otcem a bratry. Takový přesun je pak nutně *zdráhavý* a *těžký*, nedobrovolný a nechtěný, na který je třeba si *zvyknout*. Nutnost separátního sezení při dosažení náboženské dospělosti je zde rámována jako nehezky zažívaný čas, přičemž je zajímavé, že úryvky nabízejí čtení jakési „genderově neutrální“ výchovy, se kterou je spojena nostalgie po oněch hezkých časech. *Cokoli, co se nábožensky očekávalo od bratrů ve věci návštěvy synagogy, očekávalo se i od dívky*. Nutnost sezení za mechitzou je pak v kontrastu s egalitárními dětskými vzpomínkami a jako taková se jeví jako určitý druh zrady. Dívka nábožensky označená za ženu najednou nemůže náboženskou praxi provádět způsobem, na který byla zvyklá, a očekává se od ní něco jiného než od bratrů. Nejenže předěl dospělosti je tu spojen s druhem nespravedlivého zacházení, ale je zde zdůrazněna i genderovanost náboženských subjektů. Dívky jsou odtrženy od svých rodin, jejichž zástupnou roli pak v ženské části může hrát *několik skvělých žen*. Mechitza tu funguje jako hranice, bariéra či limit hned na dvojí úrovni: na materiální úrovni působí jako rozdělení rodin a způsobuje pocity osamění, na symbolické úrovni pak figuruje jako hranice či mezník dospělosti spojené s bytím v ženské části.

Mechitza může dále značit i pocit bytí „tou druhou“, jak vyjadřuje následující úryvek:

*Měly jsme diskuzi ohledně úlohy náboženské praxe v komunitě a v rodině. Dívky se často ptaly: „Proč v nás **rabíni vždycky vyvolávají pocit druhořadosti?**“ a **vyjadřovaly pocity, jak je umístění za mechitzu dělá „skrytými“**. (Sakofs 2016)*

Mechitza tedy může být i hranicí viditelnosti a neviditelnosti v náboženské praxi. Zmíněnou skrytost, či schovanost, zde chápu jako skrytost nejen před zraky mužů a chlapců (a jejich potenciální touhou), ale i před rabíny jako náboženskými autoritami. Ti jsou totiž těmi, *kdo vyvolávají pocit druhořadosti*. Skrytost, pokud by byla chtěná či žádoucí přímo skrytými subjekty, by pocit druhořadosti vyvolávat nemohla. Důležité je totiž i použití předložky „za“ ve spojení mechitzou, což znamená, že mechitza neprochází středem mezi mužskou a ženskou částí synagogy, ale pravděpodobně se nachází za mužskou částí. To znamená, že ženy jsou umístěny za muže, jako *druhořadé*, tedy nábožensky méněcenné a neviditelné. Dívky tedy necítí, že jsou rovnoprávnými členkami při participaci na náboženské praxi. Zde mechitza působí jako limit uskutečnění práva na prostor a participaci v něm (blíže viz Bell 1999; Fenster 2006).

Požadavek rovnoprávnosti a možnosti participovat na náboženských rituálech, a tedy nutně i prostoru, v prostředí ortodoxního feminismu silně rezonuje. Určité formy mechitzy nebo kontexty, ve kterých je zvýznamňována, představují také limity možnosti simultánního prožívání ortodoxní a feministické identity:

*... shuly prostě musí začít být místem pro obojí: pro muže i ženy. Co ale považují za nejvíc frustrující na šabat, nemá co do činění s rozhodnutím, kdo bude vařit nebo uklízet nebo jak v tom všem najít čas i na zábavu. Můj manžel a já jsme tohle vyřešili jako i další věci v našem manželství: **spravedlivým rozdělením zodpovědnosti a nějakými kompromisy**. Místo toho **bojuji** s tím, **jaký obrázek šabatu mým dětem poskytnout**, a tím i **obrázek židovského života, který souzní s mým náboženským a feministickým přesvědčením**. Shul, který navštěvujeme, už udělal v tomhle ohledu velké kroky... nedávno se shul rozhodl, že **žena ponese Tóru skrze ženskou část při cestě Tóry zpátky do schrány... Stejně ale to pro mě není dost**. Chci, aby moje děti viděly **shul plný mužů i žen**, kteří... **participují na modlitbě**. Ale moje děti pořád vidí **hlavní minjan, kde jsou muži v centru**... Zkušenosti ze shulu pro mě představují **shrnutí zápasu ortodoxního feminismu**. **Navštěvují ortodoxní shul, neboť se cítím vázána halachou<sup>12</sup>**. Pro ortodoxní židovku je tohle **moje komunita**. Ale pořád se snažím zjistit, jak svým dětem pomoci **porozumět vnitřnímu konfliktu**, když se snažím najít vlastní smysl v tom, **co pro mě znamená nedokonalá modlitba o každém šabat**.*

(Goldberg, Scheininger 2009: 23)

<sup>12</sup> Halachou je označován korpus židovského práva vycházející z Tóry (Pět knih Mojžíšových) a dalších zdrojů (např. Talmudu, autoritativních rabínských výkladů a další).



*Frustrace, vnitřní boj a konflikt* zde představují hlavní pocity: frustrace nepramení toliko z rozdílných rolí v domácí sféře, ale z rozdílné role žen ve sféře náboženské a možnosti na ní participovat. Konkrétní synagoga má separátní sezení – *Tóra je nesena skrze ženskou část*, byť až na zpáteční cestě do své schrány. Taková změna je *velkým krokem* směrem k rovnějšímu uspořádání bohoslužebné praxe. *Muži jsou* ale stále *v centru* modlitby, nejen prostorově, ale jsou stavěni i do centra praktikování náboženství jako hlavní účastníci. Takové uspořádání je *nedokonalé*, neumožňuje totiž plně prožít modlitbu, což proti sobě staví dvě žité zkušenosti a přesvědčení – ortodoxii vázanou na halachu a feminismus. Touha po souladu ortodoxie a feminismu jako dvou osobně důležitých a zažívaných součástí subjektivity se skrze mechitzu jeví jako tenzní a zejména v neustálém konfliktu:

*Ortodoxie vidí ženskou roli v domácí sféře, zatímco feminismus zdůrazňuje veřejné role. Tyto tenze jsou komplexní a hluboké... Mnoho dvacetiletých religiózních žen má internalizovanou zásadu rovnosti na pracovišti, ale nikoli u sebe doma. Tyto ženy pracují „druhé směny“ v domácnosti, stejně jako „třetí směny“ v náboženském životě, a očekává se od nich, že budou budovat kariéru, ale zároveň budou matkami velkých rodin, které budou rády sedět potichu za mechitzou.* (Sztokman 2002: 3 a 10)

Sezení *potichu za mechitzou* zde na symbolické úrovni značí samotnou roli žen v ortodoxii, která by měla být přijímána pokorně, snad i s radostí (*rády sedět*). Očekávání, které musí ženy naplnit, tedy *být matkami velkých rodin* a realizovat se v *domácí sféře*, jde do přímého kontrastu s idejemi feminismu. V uvedeném úryvku je zajímavé zaměnění významovosti domácí a veřejné sféry: Fenster (2016) kritizuje ono dichotomní dělení veřejný versus soukromý prostor. Její kritika se přitom zaměřuje na rámování domova jako „hájemství ženy“, které ženy vylučuje z rozhodování a podílu na věcech veřejných. Je to totiž právě domov (a s ním spojené neviditelné mocenské působení), který je spojen s *druhou směnou*, tedy s nerovností. Veřejný prostor je ale v úryvku spojen s *internalizovanou zásadou rovnosti*. Tato rovnost se do domácí sféry a potažmo synagogy jako kvazi veřejného místa nepromítá. Mechitza tu vystupuje jako určitá hranice mezi ortodoxií a feminismem a také jako symbol kontradiktornosti.

## Mechitza jako možnost a příležitost

V předchozích úryvcích vnímám jako zásadní opakovanou artikulaci vnitřních konfliktů, tenzí, pocitů frustrace a jejich důsledků, které se různorodým způsobem k mechitze vztahují jako k limitu, hranici či bariéře. Tyto pocity byly sdělovány ženami i muži, ačkoli důvody se mohly lišit. Vzájemná interdiskurzivita, tedy provázanost jednotliv-

vých způsobů zvýznamňování mechitzy, se ale projevuje ve vyjevování mechitzy naopak jako určité možnosti či příležitosti. Prvním ze směrů artikulace mechitzy jako příležitosti je její zvýznamňování v konotacích subverzivních aktů a praktik. Jedná se o praktiky, které určitým způsobem nakládají s opresivním či limitujícím charakterem některých forem mechitz. Určité formy vybízejí k subverzi či rezistenci, někdy je pohled *přes* mechitzu iniciačním momentem pro vznik touhy pro subverzivní nakládání s náboženskou praxí:

*... ortodoxní komunity se rozhodly měřit svou úroveň religiozity tím, jak striktně budou regulovat sebedefinování, zvyky, oblékání a žitou zkušenost svých žen. Ve zvýšené míře ortodoxní komunity dokazují, jak moc jsou pobožné, tím, jak přísně omezují své ženy... Mnoho žen pracuje mimo domov... a většina žen si nezakrývá vlasy. Ve zkratce, jsou typickou komunitou moderní ortodoxie. Když navrhovali novou synagogu, původně ji postavili s mechitzou blízko bimě, která ženám umožňovala vidět (skrže zatmavené sklo) a slyšet bohoslužbu... po pár měsících se členové synagogy rozhodli, že taková mechitza se pro jejich potřeby nehodí. Nahradili ji tedy mechitzou mnohem vyšší, která byla umístěna na straně synagogy. Nová mechitza sahala od podlahy ke stropu a byla zakrytá závěsem. Poté, co začala renovace, byla navržena další nová mechitza. Ženy nyní sedí směrem do zadní části synagogy, uzavřené dvěma zdmi a blokované závěsy. Nevidí jasně bimu, skoro neslyší bohoslužbu... Ortodoxní židovky budou čím dál více marginalizovány ve jménu halachy, ale ve skutečnosti je to často navzdory halaše... Toto je oprese. A opresi se musí vzdorovat.* (Dolgin 2001: 1 a 5)

V úryvku sledujeme fascinující popis zpřisňování pravidel ve jménu *halachy* a *ortodoxie*. V textu je způsob ustavování mechitzy přímo spojen s *opresí žen*, je vykreslen jako nástroj oprese. Není to však mechitza samotná, tedy povinnost ji ustavovat, která opresi způsobuje. Ta nastává až ve chvíli, kdy je mechitza užita právě jako onen nástroj ve jménu *halachy*, ačkoli spíše *navzdory halaše*, protože takové přísné upozadění žen *halacha* nikde nepožaduje. Co nejvíce striktní forma mechitzy, která ženám nedovoluje vidět a slyšet, vystupuje hned na několika vzájemně provázaných úrovních: jako bariéra ženské účasti na synagogální praxi a limitace jejich existence jako náboženských subjektů, jako symbol a nástroj oprese, ale i jako důvod k rezistenci, ke *vzdoru*. Prostorový vývoj úpravy mechitzy se pohyboval od mechitzy, která byla ustavena *blízko bimě*, tedy centrálnímu místu, ze kterého je čteno z Tóry, umožňujícímu vidět a slyšet. Taková forma byla tedy v pořádku, proti ní nebylo třeba protestovat. Zdá se, že *vidět a slyšet* je v ortodoxním světě postačujícím požadavkem vycházejícím z žen-

ské části. Zpětná aktivita, tedy být viděna a slyšena, už by byla jakousi nadstavbou. K ní požadavky v úryvku nesměřují. Nelze rozpoznat, zda *zatmavené sklo* dovoluje pouze *vidět* nebo i *být viděna*. Z jakého důvodu je však zatmavené? Je průhledné pouze z ezrat nashim? Tyto otázky v textu nejsou tematizovány. V každém případě se následně *členové synagogy rozhodli, že taková mechitza jejich potřebám nevyhovuje*. Kdo jsou členové synagogy? Jedná se o celou komunitu, tedy o ženy i muže, nebo pouze o muže či pouze o ženy? Zdá se nepravděpodobné, že ženy samy by se chtěly co nejvíce vyloučit z podílu na bohoslužebné participaci. Pokud zpřísnění formy mechitzy bylo společným rozhodnutím, jaké *potřeby, jimž původním stav nevyhovoval*, za tímto rozhodnutím stály? V daném případě mohlo jít o potřebu následujícího druhu: pocít málo ortodoxní formy mechitzy, která nepostačuje pro účely pohlavně-genderové binární separace, čemuž napovídá úvodní výrok. V něm je kriticky nahlížen způsob zvažování *úrovně religiozity tím, jak striktně se budou regulovat sebe-definování, zvyky, oblékání a žitá zkušenost žen*. Jak napovídá i další věta, tedy že *ortodoxní komunity dokazují, jak moc jsou pobožné tím, jak přísně omezují své ženy*, jako komunita a jako činitelé tu v binárním genderovém řádu musí vystupovat muži. Ženy, jejich vzhled a prožívání jsou objekty takového omezení. Touto optikou pak lze (být spekulativně) dojít k závěru, že rozhodnutí o přísnější formě mechitzy vzešlo s ohledem na genderovanost mocenských vztahů rovněž pouze od mužů konkrétní synagogy. Jako jednoznačná oprese je pak identifikována nejaktuálnější verze mechitzy, která ženy vykazuje do „náboženského nebytí“ tím, že *ženy nyní sedí směrem do zadní části synagogy, uzavřené dvěma zdmi a blokované závěsy. Směr do zadní části* naznačuje, že jejich sezení není ani náznakem orientováno do prostoru, v němž se odehrává náboženská praxe, natož aby na ní mohly mít nějakou účast. Zdi, které kolem nich stojí, jako by rámovaly jejich bytí v „nebytí“. Taková forma mechitzy je na stránkách zdrojového materiálu vnímána už jako neobhájitelná svévole, v zásadě odporující halaše. Svévolné, opresivní marginalizaci žen je třeba *vzdorovat*. Jak jsem tedy již uvedla v začátku tohoto odstavce, ne každá forma mechitzy vyžaduje rezistenci, vzdor či potřebu subverze. Nutnost jejího ustavení rozporována není. Tato nerozporovanost ustanovování mechitzy se ostatně odehrává i v následujícím textu:

*Když jsem se začala dívat přes mechitzu na svého manžela zahaleného v jeho bílém talitu, zjistila jsem, že bych si také přála být zabalená v bílé, cítit chladnou bavlnu, jak přenáší mou existenci do prostoru svatosti... Jako ortodoxní feministka jsem si už dávno řekla, že nebudu měnit své chování jenom proto, že na mě budou lidé pohlížet svrchu, pokud to já budu považovat za správné... Řeším neustálé dilema. Víím, že pro ostatní lidi je nekomfortní mě v talitu vidět. A cítím se kvůli tomu špatně... Takže co tu vyhraje: ta část mě, která je aktivistkou/feministkou, nebojící se změny? Nebo ta část mě, kte-*

***rá se stará o svou komunitu a nechce, aby se kvůli ní lidé cítili nekomfortně na místech, kde se modlí? Přála bych si mít nějaké jednoduché odpovědi.***  
(Marcus 2014: 4–5)

Úryvek se nevztahuje přímo k mechitze jako takové, ale ke způsobu provádění modlitby v ženské části synagogy: zahalování se do talitu (modlitebního šálu) ženou, tak jak to činí při modlitbě muži. Zároveň je to mechitza, a především pohled *přes* ni na manžela, který tuto touhu iniciuje. Je to pohled *přes* určitou bariéru do mužské části, ve které se odehrává předmět touhy. Touha po způsobu performování modlitby „mužským“ způsobem je místem konfliktu ortodoxní židovky a feministky, která touží po změně. Mechitza tu ale není zdrojem onoho vnitřního boje – tenzí je samotný způsob modlitby, který je pro muže a ženy jiný za použití jistých materiálních pomůcek či atributů praxe: zde je to modlitební šál. Jakou roli zde však hraje pohled *přes* mechitzu? Už samotný akt dívání se *přes* něco, *přes* bariéru, je možné vnímat jako subverzivní. Pohled *přes* do prostoru zde čtu jako iniciační moment subverzivní touhy mít stejné možnosti, jaké jsou dostupné v mužské části. Frustrace a *neustálé* dilema je spojeno s vyjednáváním nikoli formy mechitzy, ale samotného bytí ortodoxní židovky a *aktivistky/feministky*.

Zatímco předchozí úryvky spojovaly mechitzu s limitem simultánního prožívání ortodoxie a feminismu, na jiných místech je to ona, která chtěnou synchronicitu umožňuje, nebo jí alespoň nebrání, a tvoří tak další ze směrů artikulace mechitzy jako možnosti:

*Některé/některé<sup>13</sup> jste si možná všimlily současné kontroverze týkající se zdi, nebo skleněného stropu, která limituje ženy v působení v náboženských funkcích. K naší radosti, mnoho z těchto zdí se pomalu rozpadá... Toto vydání JOFA Journal hovoří o jiném druhu zdi – o mechitze, dělitzu v našich shulech, které separuje **muže od žen**. Pro mnoho z nás **vhodná mechitza hraje důležitou roli. Zachovává určitou atmosféru a vytváří jednogenderový prostor, který může být uschopňující**... jsou tu samozřejmě zdi, které jsou **hodnotné a smysluplné**. Tyto zdi jsou **respektovány a udržovány**. Toto jsou zdi, které slouží funkci, **neuráží ani nevylučují**, a tyto zdi **musí zůstat nedotknuté**, pokud ne nesporné.* (Marcus 2016)

Úryvek staví proti sobě mechitzu jako žádoucí zeď oproti abstraktní zdi, kterou musí ortodoxní ženy překonat, pokud chtějí působit v náboženských funkcích. Me-

<sup>13</sup> Angličtina nemá generické maskulinum. Výraz „some“ je tedy v originálu daného textu všeobijmající. Překlad podobných případů je výzva, neboť v češtině je nutné určit, ke komu se hovoří, chceme-li se generického maskulina vyvarovat. Volím proto konzistentně se zbytkem pro překlad oba tvary.

chitza tu je prezentována jako něco žádoucího a opečovávaného, a není vnímána jako bariéra pro ženy v právu na užití prostoru a participaci. Zároveň je zajímavé užití adjektiva *vhodná* (appropriate): vhodnost zde v kontextu dalších textů odkazuje k její formě, ke způsobu jejího uspořádání – taková mechitza *neuráží* a *nevyklučuje* z podílu na bohoslužbě. Separace *mužů od žen*, a nikoli naopak, není problematizována a vytváření *jednogenderového prostoru* je při splnění vhodné formy vnímáno jako pozitivum. Mechitza zde vytváří binární genderové identity bez variací a presumuje heterosexuální touhu. Heterosexuální touha mužů k ženám je brána jako fakt a ženská sexualita je neviditelná (viz Irshai 2015): konstrukce toho, kdo je od koho separován a z jakého důvodu, tak má důležitý význam. Důvod není v úryvku rozváděn, lze jej však interpretovat z širšího kontextu. Zmiňovaný *jednogenderový prostor*, který mechitza vytváří, je uschopňující. Nelze sice rozpoznat, k čemu uschopňuje nebo v čem uschopňuje, je však patrné, že uschopnění je pozitivní. *Vhodná* mechitza tak může uvádět v soulad ortodoxní i feministické bytí a jako taková je pro mnohé ortodoxní židovské feministky preferovaným uspořádáním:

*Jsem na soustředění židovské obnovy<sup>14</sup> se svým manželem. Organizátoři se rozhodli, že by měla být zajištěna rozmanitost minjanů<sup>15</sup> k výběru, ale nechtějí realizovat ortodoxní minjan, protože ho považují za sexistický. Pár ortodoxních židů, kteří tam jsou, většinou muži, protestuje. Já také. Náš minjan je tedy znovu zaveden a já se k němu připojuji, **ačkoli** je zároveň nabízena **ženská bohoslužba** vedená liberálními ženami. **Nikdo mi nebude brát můj ortodoxní minjan. Moje feministické sestry jsou překvapené... Lidé z venku vnímají mechitzu jako pro ženu ponižující. Zároveň ale lidé zevnitř mechitzu akceptují**, často s velkým klidem, a **dokonce s úlevou**... Ve skutečnosti musím uznat, že pokud [přes mechitzu] vidím a slyším věty na uspokojivé úrovni, **jsem za ni také raději** – hrdý **feministický pocit překvapivého záchvěvu potěšení**, když procházím dozadu, na stranu, nebo **dokonce nahoru** do ženské sekce. Minimálně **je mechitza cenou, kterou jsme ochotny platit** za to zůstat součástí komunity, kterou milujeme. (Greenberg 2016)*

Ortodoxní způsob modlitby vyžaduje mechitzu: mechitza v tomto úryvku značí příslušnost k ortodoxii jako důležité součásti subjektivní identity. Ve chvíli, kdy by ortodoxní identita měla být zpochybňována někým zvenčí jako sexistická, je třeba ji ochránit. A to *ačkoli* je zde možnost volby čistě ženské modlitby. Mezi čím je však

<sup>14</sup> Zde překládám doslovně, ale „Jewish renewal“ znamená judaismus s prvky hnutí New Age.

<sup>15</sup> Minjan v daném kontextu není použit pro označení svého původního významu, tedy nutně kvórum dospělých mužů pro realizaci veřejné bohoslužby, ale ve významu samotné bohoslužby.

voleno? Implicitně zde vyvstává možnost volby mezi naplněním identity ortodoxní židovky a identity feministky, u které se presumuje, že zvolí raději společenství žen. To však volí s potěšením pouze ve chvíli, kdy není zpochybňována ortodoxní praxe, a tedy i mechitza, která se s ní nutně pojí. Mechitza za předpokladu nezpochybňování ortodoxie může být pro ženy příjemná. Zároveň se ke konci úryvku odehrává zajímavý zvrat: byť je mechitza něco chtěného a uklidňujícího, najednou je závěrem *mechitza cenou, kterou jsou ortodoxní ženy ochotny platit za setrvání v ortodoxii*. Mechitza je zde vyjednávána různými směry: směrem ven vůči nařknutím ze sexistické praxe, směrem dovnitř komunity s ohledem na její formu (musí přes ni být *vidět a slyšet*) i směrem k sobě samým při konstruování identity. Takové mnohovrstevnaté vyjednávání není jednoduché a není ani nijak stabilně dokonané: jedná se o neustálou procesualnost, kdy ve stejném kontextu je mechitza vítána a opečovávána jako symbol ortodoxie a zároveň vnímána jako ústupek ve jménu zachování tohoto symbolu. Pokud je totiž mechitza symbolem ortodoxní identity, je nutné ji akceptovat, jestliže nechceme danou identitu opustit. Zároveň ji lze také číst jako symbol protestu proti znevažování ortodoxie, protože *nikdo mi nebude brát můj ortodoxní minjan*. Mechitza totiž dovoluje a umožňuje bytí v ortodoxii, jak je patrné z následujícího úryvku:

*Ezrat nashim* **reflektuje a umožňuje** halachickou **distinkci mezi muži a ženami** v oblasti modlitebních povinností... **Bez ezrat nashim** by se žena **přicházející hodinu po svém manželovi** musela drát o místo vedle něj nebo, **nešíkovně, sedět vedle manžela někoho jiného**... V neortodoxních synagogách přichází rodiny společně, ve většině ortodoxních shulů **manželé přichází před svými manželkami, které si doma čtou s dětmi nebo připravují šábesový oběd** nebo prostě vyráží ve stejnou hodinu, jakou vyrážely **generace žen před nimi**. *Ezrat nashim* se hodí pro tenhle model **dvouúrovňové, genderově rozdílné modlitební povinnosti, která je pro ortodoxii unikátní**. (Greenberg 2016)

Oproti mechitze, která figurovala jako praktická bariéra rodičů výše, se nyní mechitza ukazuje jako *možnost realizace halachické distinkce mezi muži a ženami v oblasti modlitebních povinností*. Tato modlitební distinkce je *pro ortodoxii unikátní* a v jiných proudch judaismu již není akcentována. V úryvku můžeme vyzorovat určitou obrácenou kauzalitu: nejsou tu rozporovány rozdílné povinnosti podle toho, ke kterému genderu z binární nabídky judaismu osoba přináleží, ale je zdůrazněna praktičnost rozdělení synagogy, které odpovídá rozdílným genderovým rolím. Uvedeným argumentem se *ezrat nashim* stává praktickou záležitostí pouze reflektující samozřejmou roli ženy v domácnosti. Na subtilnější úrovni pak sdělení artikuluje samozřejmost he-

terosexuality, rozdělení na dva konkrétní gendery a předpoklad manželství. Mechitzu je zde možné číst také jako užitečné opatření pro naplnění potřeb genderového řádu ortodoxního judaismu.

Pokud se vrátím k uschopnění v *jednogenderovém prostoru* tematizovaném výše, pak mechitza vytváří skutečně „ženský“ kódovaný prostor, ve kterém její aktérky nachází sílu, a jako takovou ji lze vnímat i jako subverzivní reartikulaci:

*Už dlouho cítím, že **mnohé ženy, pokud mají tu možnost, přistupují k modlitbě rozdílně než muži**... To, co známe, známe z **pouhého pozorování „druhé strany mechitzy“**. Naše modlení se nezdálo přirozené... Více uspokojující je každoroční **ženská Simchat Tora**<sup>16</sup>, což je setkání organizované mou šábessovou **ženskou studijní skupinou**... První rok jsme **dostaly vlastní prostor**... Možnost vytvořit **ženský prostor** k oslavě s Tórou byla silným a hlubokým zážitkem... Tahle **esenciální femininní energie** byla dynamická a duchovně povznášející. Tohle je zážitek, který hledáme, když se **jako ženy** společně modlíme, takový, který je **spontánní, přirozený a provázaný s tradicí**. (Horovitz 2005: 6–7)*

Čistě *ženský prostor*, tedy *vlastní prostor* k rozvoji potenciálu *femininní energie*, umožňuje ženám projevit vlastní způsob modlitby. Tento způsob je pak rámován jako *ženský, spontánní, přirozený*, oproti *mužskému*, jenž se pro ženy jeví jako nepřirozený, *rozdílný*. Co zde značí „*druhá strana mechitzy*“, navíc v uvozovkách? Jaká by byla „první“ strana mechitzy? Domnívám se, že uvozovky pojem *druhá strana mechitzy* ukotvují jako určitý užívaný termín, s jehož obsahem je čtenářstvo obeznámeno. Je v něm určité povědomí, co vše *druhá strana mechitzy* značí a obsahuje. Druhost je nutně odvislá od nějaké normy, kterou není třeba označovat jako „první stranu mechitzy“, protože je samozřejmostí.<sup>17</sup> Normu představuje „mužský“ způsob modlitby, který se odehrává v hlavním prostoru na opačné straně mechitzy. Na té *druhé* pak může probíhat jen *nepřirozená* a nedokonalá nápodoba, veskrze *pouhé pozorování*. V momentě, kdy ženy *dostaly vlastní prostor*, mohly se začít modlit způsobem, který považovaly za vlastní – ten již nebyl pouhou nápodobou, ale autentickým prožitkem. Lze se ptát, od koho tento prostor *dostaly*, popřípadě proč si ho nevytvořily samy. Je však nutné si uvědomit, že se stále jedná o kontext ortodoxie: je to rabín, který k vytvoření *vlastního prostoru* musí dát svolení. Nelze si na daném úryvku nevšimnout také

<sup>16</sup> Svátek, doslova „radost z Tóry“, při kterém se vynáší svitky Tóry a tančí se s nimi. Tradičně se Tóry dotýkají pouze muži.

<sup>17</sup> Druhost zde chápou ve stejném smyslu, jako o ní hovoří např. v úvodu k *Druhému pohlaví* Simone de Beauvoir (1967).



esencializujícího chápání bytí ženou nebo mužem. Mechitza zde opět vystupuje v několika odlišných významech: jako hranice mezi pozorováním a skutečným zažíváním modlitby, jako materiální dělítko umožňující separaci na základě pohlavně-genderové binární difference, ale také jako možnost či příležitost *druhou stranu* transformovat a nalézt v ní subverzivní „ženskou“ sílu, jak dokládá následující text:

*Ale v mé **pozici v ženské části je i určitá síla**... Stála jsem vedle ženy recitující birkat hagomel<sup>18</sup> po porodu, a ujistila jsem se, že **muži ji poskytnout prostor** k tomu, aby mohla ve správný čas říct brachu<sup>19</sup>. Ve chvílích, **kdy jsem říkala divrei Tora<sup>20</sup> z ženské části, dávalo mi to pocit vedení** zakotveného právě **v tom daném prostoru**. Jsem **často jediný ženský hlas, který je slyšet**... a vím, že **tím symbolicky dávám hlas půlce zúčastněných**.* (Kohl Finegold 2016)

Spojka *ale*, která uvozuje úryvek, ukazuje na dvojznačnost „bytí za mechitzou“, bytí v ženské části synagogy. Mechitza je zároveň zneschopňující i uschopňující: *v ženské části je i určitá síla*. Tato síla vyvěrá přímo z *daného prostoru, z ženské části*. Bytí ženou s náboženskou funkcí vedle „normálních“ žen vytváří *pocit vedení*, ale i sounáležitosti a síly ve stejnosti. Mechitza, která ženský prostor ohraničuje, tak umožňuje resignifikovat v něčem podřízené postavení žen k uschopnění, v tomto ohledu je rovněž i subverzivním kontextem. Byť je zároveň limitem, jak ze spojky *ale* vyplývá, otevírá také příležitost pro onu ženskou sounáležitost. Zde tedy nikoli mechitza samotná, ale ženská část nabývá symboliky určitého „sesterství“, demonstrovaného *symbolickým dáváním hlasu půlce zúčastněných* nebo podporou při recitaci požehnání po porodu – tedy po něčem, co je kódováno jako navýsost ženská záležitost.

Zdá se také, že mechitza je příležitostí pro realizaci nebo způsobem realizace požadavků egalitárnějšího směřování ortodoxie:

*V severozápadním Londýně... byl založen nezávislý minjan s odděleným čtením Tóry pro ženy... **Během bohoslužby mohou ženy recitovat kadish<sup>21</sup>, dávat drashot a nosit talit, pokud si tak přejí. Mechitza prochází středem, nikoli ze strany na stranu**...* (The JOFA Journal 2000: 3)

<sup>18</sup> Požehnání, které se recituje po události, jež byla potenciálně život ohrožující, ale osoba ji přežila ve zdraví.

<sup>19</sup> Druh požehnání.

<sup>20</sup> Komentář k probírané týdenní části Tóry.

<sup>21</sup> Druh modlitby recitované v synagoze, pouze pokud je přítomen dostatek dospělých mužů, ženám tradičně nepřísluší její recitace, stejně jako nošení talitu, modlitebního šálu nebo dávání rabínských lekcí/výkladů (drashot).



Ukázka informuje o založení nové modlitební skupiny, kde ženy *mohou* participovat na bohoslužbě, *pokud si tak přejí*. Ono *mohou* značí, že za běžných okolností ortodoxie tomu tak není, tedy je to něco výjimečného, na co je třeba upozornit. Opět je zde mechitza naprostou samozřejmostí, a tedy vystává jako symbol ortodoxie. Zároveň se však znovu *prochází středem, nikoli ze strany na stranu*, jak je tomu u jiných ortodoxních synagog. Je vyjednávána či zvýznamňována pouze forma mechitzy, která souzní s dalšími možnostmi participace žen na náboženském životě, a jako taková je i symbolem samotné rovnosti. Být takovým symbolem a možností však lze jen za splnění několika podmínek. Jaké jsou podmínky toho, aby bylo možné performativně reiterovat svou účast v prostoru a vytvářet tak procesuálně pocit přináležení, který je součástí práva na prostor, jeho užití a participaci na něm (Bell 1999; Fenster 2006)? Odpověď může přinést následující úryvek:

*Správa každé synagogy by se měla snažit **vytvořit přívětivé prostředí pro všechny členy kongregace, muže i ženy...** je nutné **rozvolnit pravidla týkající se mechitzy**, aby se **pro ženy vytvořilo příjemné synagogální prostředí...** Navrhují některá z praktických řešení, která mi **navrhly samy ženy**: rozšířit prostor ezrat nashim (což může zvýšit i návštěvnost žen), **situovat ezrat nashim do rovnocenné lokace** tak, aby byla otočená na schránu [Tóry] a bimu, nainstalovat **skleněnou mechitzu** nebo jinak změnit **materiál na k ženám více vstřícný**, umístit **mechitzu doprostřed** synagogy, připomenout všem mluvčím, aby se **obraceli k oběma částem**, nebo **pokud je to nezbytné, odstranit mechitzu** během divrei Tora, projít skrze ezrat nashim a **ujistit se, že všechny [ženy] vidí a slyší dostatečně ke splnění mitzvot**, ujistit se, že ezrat nashim je ženám **přístupná po celý rok**. **Moderní mechitza nemá být pouhým rozdělením**. Ženy požadují v synagoze **prostor, který je komfortní, inkluzivní a navázaný na bohoslužbu**. (Hirsh 2016)*

*Přívětivé prostředí* si zaslouží nejenom muži, ale i ženy. Znamená to tedy, že dosavadní synagogální prostředí, lépe řečeno *správa synagogy*, počítalo s přívětivostí jen pro muže a nyní se objevuje apel na zahrnutí požadavků žen. *Správa synagogy* je tu orgánem – z kontextu se lze domnívat, že orgánem tvořeným mužskými činiteli – protože pokud by ženy samy měly na této správě podíl, pak by bylo zvláštní, že by se již o přívětivost „vlastního prostoru“ nesnažily. Podle citovaného úryvku je *pravidla mechitzy nutné rozvolnit*, což nabízí interpretaci, že nejsou neměnná, jsou otevřená vyjednávání a úpravám tak, aby zážitek v synagoze byl pro ženy *příjemný*. Mechitza na tomto místě figuruje jako možnost vyjednávání, tedy i jako symbol vývoje ortodoxní komunity. Je totiž nutný posun, protože dosavadní pravidla tuto *příjemnost* nedovoľovala. *Příjemnost* je podmíněna nebo umožněna skrze úpravy mechitzy a samotné

ženské části: *rovnocenná lokace mechitzy* předkládá požadavek zmiňovaný v předchozích ukázkách, tedy vedení mechitzy středem synagogy. Mechitza může být dokonce odstraněna, *pokud je to nezbytné*, byť nejsou vyjmenovány podmínky takové nezbytnosti. Tato nezbytnost však může naznačovat, že pokud forma mechitzy je natolik zastaralá, tedy nesplňující podmínky *moderní mechitzy*, a *ženy to požadují*, pak je její přítomnost či nepřítomnost možné vyjednat. Byť je text apelem na *inkluzi a komfort žen*, je zde přítomný i jistý na první pohled nepostřehnutelný aspekt kontradikce a paternalismu: ona *skleněná mechitza* nebo mechitza z *jiného materiálu více k ženám vstřícného* nemohou vypovídat o inkluzi ve smyslu vzájemné rovnosti. V textu se hovoří jen o vstřícnosti směrem k ženám, kterým jako by tato vstřícnost byla poskytována někým, kdo má nad vstřícností moc. Inkluze se tu také nevztahuje k bytí pospolu, ale k umožnění ženám být zahrnuty prostorovým uspořádáním do bohoslužebné zkušenosti a zážitku. I tento zážitek má však svůj velmi nuanční limit: má být zajištěno, aby ženy *dostatečně viděly a slyšely ke splnění mitzvot*, které jsou někdy spojené právě se sluchovým vjemem. Taková definice by pak ale naznačovala, že za jiným účelem ženy vidět a slyšet nemusí.

## Mechitza jako symbol a metafora

Na symbolické úrovni se již mechitza vyjevila jako symbol v několika různých a často i protichůdných významech. Jednalo se o symbol separace ve smyslu materiální separace rodin a separace mužů od žen a také o symbol dospělosti pro ženy. Dále se mechitza objevila jako symbol ortodoxie samotné, přičemž tento symbol je velmi silný a objevuje se i na jiných místech, jak dokládá příklad níže:

*Proč ji [mechitzu] bráním, i když ji kritizují?... Věrnost tradici a halaše hraje největší roli... [mechitza] totiž přináší pocit kontinuity a hlubokou satisfakci z dodržování halachy... Na osobní úrovni se mechitza stala také jakýmsi odznakem identity – zkrácené shrnutí, jak žijeme naše každodenní židovské životy...* (Greenberg 2016)

Mechitza zde opět způsobuje tenzi: je třeba ji *bránit*, ale zároveň má aspekty, které jsou *kritizovány*. Mechitza tu vystupuje ve spojení s *pocitem kontinuity*, a nabývá tak také významu symbolu ortodoxní tradice. Pokud halacha požaduje mechitzu, pak je mechitza současně zástupným symbolem pro halachu samotnou. *Věrnost tradici*, potažmo halaše, *přináší hlubokou satisfakci* z naplnění žití ortodoxního života správným, halachicky tradičním způsobem. Zdá se, že tato *satisfakce* v textu převažuje nad důvody, kvůli kterým může být mechitza kritizována. *Odznak osobní identity*, kterým je mechitza v úryvku také, nevypadá jako vnucený zvenčí, naopak – je připnutý dob-

rovolně, protože jasně vymezuje onu hranici způsobu žití *každodenního židovského života* v ortodoxii. Mechitza je tak v oblasti identity symbolem hned dvojím: jednak symbolem kolektivní ortodoxní identity uvnitř různých židovských proudů a jednak symbolem identity osobní.

Jako symbol ortodoxie pak mechitza ve zdrojových materiálech figuruje jak v pozitivním, tak v negativním smyslu podle toho, zda se jedná rovněž o symbol ortodoxní oprese (Dolgin 2001), nebo naopak o symbol rovnosti v moderní ortodoxii:

*bylo důležité, aby **naš prostor**, a specificky **naše mechitza**, vysílal zprávu o **inkluzi jak pro muže, tak pro ženy**. Hlavním principem, který mne vedl..., bylo **strukturovat naši mechitzu tak, aby byla věrná našemu silnému závazku halaše, zároveň tak, aby se ženy cítily zahrnuté**...* (Starr 2016)

V textu se hovoří o *našem prostoru* a *naší mechitze*, což naznačuje, že se opravdu počítá při bohoslužbách *inkluzivně jak s muži, tak s ženami*. Mechitza je *naše*, není pouze záležitostí či problémem žen. Je to prostorový prvek, který zásadním způsobem ovlivňuje *naš prostor*, tedy prostorové bytí celé komunity. Užití přivlastňovacího zájmena *naše* souzní se zmiňovanou *inkluzí*. Jak ale potom chápat výrok „*aby se ženy cítily zahrnuté*“? Tím, že je požadavek na *pocit zahrnutí* spojen s *věrností silnému závazku halaše*, poskytuje skladba věty návod k následujícímu čtení: tradiční ortodoxie věrná halaše přikazuje mechitzu ustavovat. Dosavadní způsoby ustavování nebyly inkluzivní – mechitza nebyla součástí *našeho*, tedy kolektivního prostoru. Muži se mohli cítit zahrnutí vždy, protože právě oni stáli prostorově i nábožensky v centru praxe. Proto *pocit žen, že jsou zahrnuté*, že jsou součástí prostoru a praxe, je určitou novinkou – požadavkem moderní ortodoxie. Tento pocit je však nutně odvislý od vůle či chtění mužů: zda tento pocit, tedy kolektivní bytí, také umožní.

Podle způsobu, jakým je mechitza vystavěna, se také vyjevila jako symbol druhořadého postavení žen v ortodoxii a symbolem jejich neviditelnosti (Sakofs 2016), zároveň ale nabývá symbolického významu ženské síly, sesterství (Kohl Finegold 2016; Horovitz 2005) nebo je – v kontrastu s druhořadostí – symbolem rovnosti a jednoty:

*Skrze tento design **mluví prostor svatostánku sám za sebe. Ženy nejsou v shulu přítomny jako pozorovatelky, ale jako účastnice. Přítomnost žen a jejich modlitba je důležitá a bez nich nejsme kompletním tziburem. Dirigentem sice možná musí být muž, ale orchestr, který produkuje symfonii, se skládá z mužů a žen rovným dílem.*** (Starr 2016)

Forma mechitzy tu prostorově *mluví sama za sebe*: již na první pohled je patrné, že její design nejenže počítá s přítomností žen, ale i s jejich aktivní účastí. Forma mechitzy

mění ženu z *pozorovatelky* na *účastnici*. Nejen ženská přítomnost, ale právě i aktivní participace prostřednictvím *jejich modlitby* vytváří *kompletní tzibur* (společenství). Poslední větou je však požadavek jednoty a rovnosti uváděn v kontrast s oním *dirigentem, kterým je muž*. Na první pohled překvapivá nekonzistentnost tvrzení však dává smysl v kontextu ortodoxie, byť moderní, kde tímto dirigentem je rabín jako autorita. Ze své pozice však ovlivňuje i možnosti, jakými orchestr danou *symfonii* bude *produkovat rovným dílem*. Poslední souvětí úryvku vymezuje mocenské pozice, které nejsou stejné, byť rovnost a *rovný díl* mužů a žen na tvorbě kompletní komunity jsou hlavní zprávou. Důležitost jednoty je akcentována i dále:

*Mechitza je nejvýznamnějším rysem našeho svatostánku. Navrhli jsme ji tak, aby nebyla pouhým dělítkem, ale uměleckým dílem. Stojí jako hrdý symbol našeho odevzdání se halaše a ortodoxii, strukturována tak, aby ukázala, že ačkoli modlitby možná vycházejí ze separovaných stran mužů a žen, spojují se společně v jeden kompletní hlas naší kehily*<sup>22</sup>... (Starr 2016)

Mechitza je zde pojmenována jako *nejvýznamnější*, nejdůležitější charakteristika dané synagogy. Je dokonce přímo pojmenována jako *symbol odevzdání se halaše a ortodoxie*, ale „jedním dechem“ také, byť ne explicitně, jako *symbol kompletního hlasu kehily*. Tento *jeden kompletní hlas* je tvořen muži a/i ženami. Mechitza tu symbolizuje obojí: jak ortodoxii, tak rovnost, byť ne stejnost, protože se stále jedná o *separované strany*. Mechitza jako symbol je tu v podstatě stavěna na jakýsi pomyslný piedestal i ve velmi konkrétním fyzickém způsobu: je *uměleckým dílem*, nikoli *pouhým dělítkem*. Taková mechitza zároveň *separuje*, zároveň *spojuje*, což je dalším zajímavým mechitzovým oxymóronem.

Zatímco byla v rozebíraných úryvcích určitá verze mechitzы symbolem rozdílu mezi pasivní ženskou přítomností a aktivní participací, na jiných místech je obnažována sice jako stejný symbol, ale s opačným (negativním) významem:

*Další obvyklou stížností je, že mechitza způsobuje v ženách pocit pozorovatele namísto aktivních účastnic v modlitbě... členky kongregace často pociťují, že ezrat nashim je méněcenná vůči mužské sekci ve velikosti, uspořádání a ve správě.* (Hirsh 2016)

Vypadá to, že mechitza sama o sobě je znovu aktivní činitelkou v již tematizovaném pocitu bytí *pozorovatelkou namísto aktivní účastnice*. Něco neživotného je nadáno aktivní mocí působit na pocity recipientek a tato depersonalizace osob, které jsou

<sup>22</sup> Rovněž další z názvů pro židovskou kongregaci či společenství.

nadány skutečnou mocí změnit mechitzu tak, aby se z *pozorovatelky* stala *účastnice*, způsobuje zamlžování místa, kde skutečná moc leží. To, co mechitza vytváří, tedy *ezrat nashim*, ženskou část, vnímají její subjekty kódovaně jako *méněcenné vůči mužské sekci* v různých aspektech. Byť je text k takové formě mechitzы kritický, podtrhuje označením ženské části jako *ezrat nashim* a mužské části jako *mužské sekce* jejich rozdílnost, a to bez zvláštního povšimnutí. Ženská část má speciální název, mužská sekce nikoli, přičemž z daného lze odvodit normativní sílu jazyka v názvosloví: mužská sekce nepotřebuje svůj speciální název, protože je normou.

Vrátím-li se k problematice či významu neviditelnosti, ukazuje se mechitza jako symbol neviditelnosti v několika úrovních. Mechitza se už objevila jako symbol neviditelnosti žen jako náboženských subjektů, ale také nabývá rozměru symbolu netematizace ženské sexuality – ovšem nikoli pro své subjekty. Mechitza jako symbol netematizované či neproblematizované ženské sexuality je mojí interpretací a čtu ho jako svého druhu latentní diskurz. Latentním diskurzem myslím limity textů a jejich sdělení, které se vážou k tomu, co v textu není, a tím „to ono“ vylučují z viditelnosti bytí. Netematizace zneviditelňuje subjekty, identity a prožívání, které nespádají do genderového binárního rámce a matrice heterosexuální touhy. Je to paradoxně diskurz, který „není“, který nehovoří nahlas. Tato „mechitza neviditelnosti“ značí v mém podání mechitzu metaforickou, která spíše než jako fyzická praxe působí na symbolické úrovni. Mechitza je zvýznamňována náboženskými subjekty, pro ně a skrze ně: subjekty jsou heterosexuální ženy a muži. „Mechitza neviditelnosti“ symbolického řádu staví bariéru mezi viditelnými, uchopitelnými a inteligibilními subjekty a mezi těmi, jejichž bytí je zamlčováno, respektive není „vidět“. Z analyzovaných textů pouze jeden zmiňoval „sexuální minority“:

*Samozřejmě, všechny tyto **výhody genderové distinkce** [prostřednictvím mechitzы] mohou nyní **být podrobeny otázkám**, když **dlouho upozadované sexuální minority získaly viditelnost** ve společenských institucích, synagogy nevyjímaje. V souvislosti s **nově nabytým kulturním povědomím**, že **LGBT orientace jsou podmíněny biologicky** a že je nalezneme ve všech populacích skoro stejně zastoupené, se synagogy začínají zabývat otázkami, které řeší lidskou sexualitu a společenství. **Tohle je neprobádané území** a ortodoxní synagoga, se svým **unikátním řešením separátního sezení, může být pomocnicí v mapování nových cest porozumění**. (Greenberg 2016)*

Dle řečeného, genderová distinkce, kterou mechitza umožňuje a zdůrazňuje, je někdy *výhodou*, tedy něčím žádoucím, může být zpochybněna a *výhoda* zrelativizována. Relativizace může proběhnout skrze *podrobení otázkám*, které do diskuze o výhodách a možnostech mechitzы vnáší existence *dlouho upozadovaných sexuálních minorit*.

Sexuální minority jsou však *neprobádaným územím*, ačkoli se *nově*, tedy krátce, ví, že jejich *LGBT orientace je podmíněna biologicky*. Implicitně je v úryvku řečeno, že dříve se minority považovaly za otázku volby. Mechitza, potažmo *ortodoxní synagoga* definovaná *unikátností separátního sezení*, může přinést *nové cesty porozumění*, ačkoli není naznačeno, o jaké cesty konkrétně by se mělo jednat. Pokud je totiž separátní sezení symbolem ortodoxie a možností a symbolem genderové distinkce, pak je sice diskurzivně naznačena otevřená cesta k redefinici či změně takového chápání, ale *neprobádanost území* ji zase zpětně uzamyká.

Neviditelnost určitých druhů sexuality nebo jejich netematizace v souvislosti s mechitzou však může být i v ostrém kontrastu na jiných místech, kde je mechitza symbolem pro viditelnou, téměř zhmotněnou sexualitu, jak konkretizuje následující text:

*Věřím, že je tu **doplňkové uspokojení a kompenzace, které jdou ještě dál za věrnost právu** a společenské formování, které **vysvětlují, proč mechitza unikla obvinění ze sexismu** a proč **nenajde v brzké době své místo v ortodoxně židovské feministické agendě... mechitza zdůrazňuje mystérium lidské sexuality**. Ve světě, který čím dál více **zamlžuje rozdílnost, separátní sezení** v shlu způsobuje **téměř hmatatelný pocit mužnosti a ženskosti**, pro mnohé **pronikavé a uspokojující mystérium**, takové, které **nenarušuje modlitební vztah s Bohem**. Někteří tvrdí, že když **muži a ženy sedí dohromady, sexuální přitažlivost** narušuje proces obracení srdce k Bohu. Ale přátelé, kteří se modlí v liberálních synagogách, říkají, že **kromě občasného provokativně oblečeného návštěvníka... je společné sezení běžné a asexuální**. Paradoxně tedy, **ortodoxní separátní sezení zdůrazňuje genderovou binaritu**. Pro lidi, kterým vadí **zamlžující se okraje genderových hranic**, může být souběžnost **otevřeného potvrzení sexuálního faktoru a jeho současné zakrytí uklidňující**... (Greenberg 2016)*

Aby bylo možné úryvek analyzovat tak, aby se z něj nevytratil jeho původní záměr, je nutné se zaměřit nejprve na první část. Nelze určit, komu mechitza přináší *uspokojení* a zda jsou to ti samí lidé, kterým přináší i *kompenzaci*. *Uspokojení* může pravděpodobně pramenit ze zmiňované *věrnosti právu*. Výše totiž mechitza figurovala jako symbol ortodoxie a tradice a její ustavování se pojilo se slovy *hrdý* nebo slovním spojením *pocitu záchvěvu potěšení*. Pak jsou tu ovšem ještě ony *kompenzace*, přičemž kompenzovat znamená něco vynahradit, nějaký ústrk nebo negativní emoce. Opět lze kompenzaci kontextuálně interpretovat jako náhradu za mechitzu, která v různých případech limituje nebo je bariérou. Tato *uspokojení* a *kompenzace* však musí sahát dále, musí zde být nějaký jejich další zdroj, kvůli kterému není mechitza v kontextu ortodoxního feminismu vnímána jako sexistická a *není součástí jeho agendy*.

Takové tvrzení je velmi překvapivé vzhledem k tomu, že četnost zmiňování mechitzy na stránkách The JOFA Journal je vysoká. Zároveň, jak vyplývá z mnohosti významů, které jsou mechitzě přisuzovány a analyzovány v různých kontextech výše, mechitza je důležitým a opakovaným tématem, a lze tedy tvrdit, že je i *součástí agendy* ortodoxního feminismu. Predikce o *nenalezení místa v ortodoxně židovské feministické agendě* působí svým způsobem normativně, uzavírajíc možnosti takového nalezení. Popis zdroje dodatečného či *doplňkového uspokojení a kompenzace* pak toto uzavření podporuje: *mechitza zdůrazňuje mystérium lidské sexuality* a právě takové zdůraznění je oním zmiňovaným zdrojem *uspokojení a kompenzace*. Význam druhé části výroku je tak nutné číst právě ve spojení s první částí a je to veskrze fascinující oxymóron. Mechitza je ustavována kvůli možné sexuální touze. Úryvek takovému vnímání dává částečně za pravdu, protože *někteří tvrdí, že když muži a ženy sedí dohromady, sexuální přitažlivost narušuje proces obracení srdce k Bohu*. Zkušenosti z liberálních synagog však takovou zkušenost vyvrací – společné sezení je *běžné a asexuální*. Je to tedy mechitza, která *zdůrazňuje mystérium* (heterosexuální) *sexuality*, *způsobuje hmatatelný pocit mužnosti a ženskosti* a *zdůrazňuje genderovou binaritu*. Mechitzu zde vnímám jako symbol heterosexuální touhy, protože tuto touhu zhmotňuje a akcentuje. A to *paradoxně* ve chvíli, kdy je mechitza konstruována na symbolické úrovni na jiných místech jako symbol cudnosti či mravnosti, se kterou je ortodoxie spojována. Mechitza zde způsobuje právě to, čemu se snaží zároveň zabránit – vzbuzuje touhu po jiném, po opačném, po *otevřeném sexuálním faktoru*. A právě tento faktor zde figuruje jako onen zmiňovaný a zpočátku nejasný zdroj *uspokojení a kompenzace*. Zatímco vnější svět *čím dál více zamlžuje rozdílnost a okraje genderových hranic*, mechitza tuto rozdílnost a hranice akcentuje, což může *uklidňovat a uspokojovat*. *Uklidnění a uspokojení* pramení ze známosti a zřejmosti dvou genderových kategorií, které mechitza stvrzuje.

Kromě symbolické roviny mechitzy je tu ještě rovina, kterou nazývám metaforickou. V ní je mechitza také často symbolem, ale v širším měřítku i metaforou, tedy přeneseným významem:

*Zatímco [náboženské] vzdělávání žen už není delší dobu „problém“... role žen v synagoze zůstává zdrojem zmatení, radosti nebo frustrace – to jsou všechno znaky komunity v procesu změny... Může mechitza sloužit jako paradigma pro rozdílné, ale rovnocenné role? Pokud ano, co jsou nové halachické standardy pro dodržení pravidel tak, aby mechitza vytvářela pocit rovnosti?* (Greenber 2000: 1)

V textu je proti sobě postaveno náboženské vzdělávání žen a role, tedy úloha a postavení žen v synagoze. Zatímco první už není „problém“, role žen zůstává zdrojem



*zmatení, radosti nebo frustrace.* Užití uvozovek u slova *problém* naznačuje, že se jedná o problém v přeneseném významu, jakým je právě nyní ona *role žen v synagoze*. Otázka úlohy a postavení žen v synagogálním prostoru, která se vinula v jiných úryvcích jako otázka řešení, jak se stát z *pozorovatelky účastnicí*, je nyní tímto *problémem*: jedná se o zdroj kontradikcí, tenzí a ambivalence. *To jsou všechno znaky komunity v procesu*, přičemž *proces* naznačuje očekávání nějakého vývoje skrze vyjednávání a nalezení konsenzu, tedy vyřešení *problému*, jako tomu bylo u vzdělávání žen. Jedním z problémů k vyřešení a nalezení konsenzu je v kontextu úryvku i mechitza. Její význam je tematizován dvojím způsobem: hledáním *nových halachických standardů pro dodržení pravidel separace za současného vytváření pocitu rovnosti*. Jde tedy v zásadě o hledání a vyjednávání materiálních forem mechitzy, které umožňují zmiňovaný požadavek rovnosti v oddělenosti. Druhý způsob zvýznamnění je pak otázka, zda *mehitza může sloužit jako paradigma pro rozdílné, ale rovnocenné role*. Jedná se o role žen a mužů, jejichž rozdílnost je dána tradicí ortodoxie, potažmo halachou. *Mehitza jako paradigma* se již dotýká její metaforické roviny: mechitza je metaforou pro ortodoxní genderový řád, metaforou neukončeného vývoje ortodoxního judaismu (*komunitou v procesu*) a metaforou vyjednávání požadavků ortodoxie a feminismu (*rozdílné, ale rovnocenné*).

K mechitzě jako metafoře ortodoxního genderového řádu se vážou také všechny výroky, které implicitně nebo explicitně vyjadřují binaritu pohlavně-genderových kategorií a esenciálních kategorií vlastností žen a mužů:

***Jako první bychom měli zajistit, že ezrat nashim bude odpovídat genderovému modelu „rozdílné, ale rovné“, taková ezrat nashim, která bude vyhovovat těm nejegalitárnějším a zároveň i nejtradičnějším shulům.*** (Greenberg 2016)

V textu je formulován imperativ souladu mechitzy na materiální úrovni, potažmo ezrat nashim s metaforou mechitzy ortodoxního genderového řádu (*genderový model „rozdílné“ v nejtradičnějších shulech*) a požadavky feminismu (*genderový model „rovné“ v nejegalitárnějších shulech*). Tento imperativ se jeví jako otázka nejvyšší důležitosti, je proto nutné ho zajistit *jako první*. *Zajištění* pak může být řešením onoho „problému“ (viz Greenberg 2000).

## Shrnutí

Ve zkoumaných textech z The JOFA Journal jsem identifikovala tři vzájemně propojené, někdy však kontradiktorní diskurzy. Jednalo se o mechitzu jako hranici a limit, o mechitzu jako možnost a příležitost a mechitzu jako symbol a metaforu.



V diskurzu mechitzy jako hranice a limitu je mechitza zvýznamňována jako limit pro rodinné sdílení a společné „dělání“ náboženství, je praktickým limitem pro komunikaci rodičů i limitem sdílení s rodinnými příslušníky. Vytýčuje hranice pro aktivní participaci žen na bohoslužbě, limituje viditelnost žen jako náboženských subjektů a vytváří materiální hranici v separaci žen a mužů. Rovněž je konstruována jako limit uskutečnění práva na prostor a některé její formy pak představují limity možnosti simultánního prožívání ortodoxie a feminismu.

Mechitza však zároveň umožňuje bytí v ortodoxii – oproti mechitze jako bariéře poskytují její určité formy možnost synchronicity ortodoxie a feminismu. Rovněž je prezentována jako možnost pro realizaci rozdílných modlitebních povinností žen a mužů, a tím se vyjevuje jako možnost realizace ortodoxního genderového řádu. Některé formy mechitzy zavadávají příčinu či umožňují rezistenci nebo iniciují touhu po reartikulaci náboženské praxe. Dále mechitza představuje možnost subverzivní transformace ženské síly a vytvoření vlastního, ženského prostoru. Dle charakteru jejího designu je mechitza rámována jako příležitost pro realizaci požadavku rovnocennosti žen v ortodoxii a jako taková představuje možnost vyjednávání. Paradoxně je také příležitostí pro zachování heterosexuální touhy a udržení genderových a sexuálních distinkcí. Význam mechitzy jako limitu nebo příležitosti se pak promítá i do mechitzy jako symbolu. Mechitza je zvýznamňována jako symbol míry religiozity v negativním, ale i pozitivním smyslu – jako symbol ortodoxie, halachy a tradice. Je symbolem separace rodin a separace žen a mužů, symbolem dospělosti a symbolem kontradiktorních požadavků ortodoxie a feminismu. Rovněž figuruje jako symbol postavení žen v ortodoxii v negativním významu, kdy mechitza symbolizuje druhotné postavení, nebo v moderním, ortodoxně-feministickém prostředí, kde určité formy mechitzy symbolizují rovnost. Další symboliky nabývá ve významu protestu ve dvou ohledech: jako symbol protestu proti striktním pravidlům ortodoxie nebo naopak jako symbol protestu proti znevažování ortodoxie. Představuje symbol sesterství a symbol jak kolektivní intražidovské identity, tak identity individuální. Je symbolem samotné feministické ortodoxie, protože umožňuje realizaci požadavku „rozdílné, ale rovné“ a hesla „z pozorovatelky účastnicí“. V neposlední řadě symbolizuje mechitza i neviditelnost: některé druhy, proti kterým je artikulována rezistence, způsobují neviditelnost žen jako náboženských subjektů a interpretací neviditelného působení zmiňovaných diskurzů jsem odhalila i symboliku mechitzy v neviditelnosti ženské sexuality a v neviditelnosti nenormativních identit a sexualit. Mechitza pak v širším měřítku představuje metaforu ortodoxního genderového řádu, metaforu neukončeného vývoje ortodoxního judaismu a metaforu pro vyjednávání požadavků ortodoxie a feminismu.

V rámci poststrukturalistické diskurzivní analýzy můžeme obnažovat místa střetů, kdy se zdánlivě koherentní sdělení a zprávy rozpadají na fragmenty, které při bližším ohledání ukazují na neustálou procesuální povahu bytí ve světě – v diskurzivním řádu.

Praxe mechitzy zcela jistě disciplinuje, ale jak je tato disciplinace čtena, jak je vyjednávána a jak je subvertována (ať už rekontextualizací, apropriací, nebo resignifikací) je předmětem a součástí pozicování subjektu, které není nikdy finální.

## Mechitzová touha a možnosti subverze

V rámci kritické diskursivní analýzy se mechitza „obnažuje“ ve své komplexnosti, nejednoznačnosti a mnohvrstevnatosti. Nyní považuji za nutné uchopit mechitzové diskurzy i interpretativně: interpretaci zaměřuji především na dva aspekty mechitzových diskurzů, a to na heterosexuální touhu a otázku subverze.

Identifikované diskurzy mechitzu v kontextu halachy představují *jako něco nutného, jako něco samozřejmého a běžného* nebo *jako něco tradičního*. Mechitza tak působí jako nutný předpoklad pro zachování ortodoxie samotné. Prostředky, kterými je toho dosahováno, jsou někdy explicitní, někdy téměř nepostřehnutelné – právě onou nepostřehnutelností a samozřejmostí je dosahováno implicitního imperativu mechitzy jako něčeho nutného a tento imperativ následně dokáže překlenout i subjekty formulované negativní pocity. Ačkoli je ustavování mechitzy spíše nerozporné – jako nutnost, která k ortodoxii patří – jsou situace, kdy není nejpraktičtějším řešením a její forma často nepočítá s variabilitou životních situací, do nichž se lidé dostávají. Zároveň je v analyzovaných textech patrné, že je zdůrazňována pouze jedna určitá variabilita: rodina. Rodina, prokreace a naplnění životního úkolu k zakládání rodin, tedy presumpce heterosexuality, je možným pádným důvodem, proč pravidla mechitzy rozvolnit. V tomto ohledu pak identifikované diskurzy vnímám jako plné narace genderového esencializmu a duality pohlavně-genderových kategorií, které rozdělují osoby na mužské a ženské kategorie bytí.<sup>23</sup> Mechitza je zvýznamňována jako symbol distinkce mezi bytím mužem a bytím ženou, přičemž to, co dovoluje distinkci nehierarchizovat, je zajištění parametrů inkluzivní mechitzy pro obě pohlavně-genderové kategorie.

V mechitzových diskurzích je mechitza tematizována pro a skrze své subjekty: heterosexuální ženy a muže. Diskurzivní řád staví bariéru (a tedy symbolickou mechitzu) mezi viditelnými, uchopitelnými a inteligibilními subjekty a mezi těmi, jejichž bytí je zamlčováno. Jak je patrné z představení předchozích diskurzů výše, subjekty, o kte-

<sup>23</sup> V analýze jsem nepracovala se zviditelňováním genderové identity mluvčích, neboť diskurzivním objektem pro mne byla mechitza samotná. Zajímalo mne, jakým způsobem je mechitza prostřednictvím konkrétního média v konkrétním diskurzivním kontextu zvýznamňována. Nelze však přehlédnout, že tyto významy pak zpětně nutně odkazují k binárním kategoriím mužství a ženství jako dvěma odlišným kategoriím, a to jak na materiální, tak na symbolické úrovni jazyka. Otázkám viditelnosti a neviditelnosti „žen“ a „ženství“ a možností psaní „ženským hlasem“ v normativní patriarchální diskurzivní formaci se ve svých dnes již kanonických textech věnovaly autorky jako Hélène Cixous, Lucre Irigaray a další. V českém kontextu k *l'écriture féminine* blíže viz např. práce Jana Matonohy (2008).

rých se v podstatě nemluví, jsou ty, které nespádají do pohlavně-genderového heterosexuálního rámce poznatelnosti. Heterosexuální touha se presumuje, a to dokonce natolik, že je v textu až „zbytnělá“ a mechitza se vyjevuje i jako pozitivum, které ji ve světě ohrožení pomáhá udržet. Paradoxně přes to, že její povinnost měla zabránit právě touze. *Ve světě, který zamlžuje hranice* mezi muži a ženami (Greenberg 2016), mechitza tyto hranice zhmotňuje a „... zákony cudnosti ve skutečnosti akcentují vnímání ženy jako sexuálního objektu“ (Irshai 2015: 418). Zdá se však ale, že je nutné zachovat pouze heterosexuální touhu, která může implicitně vést k prokreaci. Uchování statu quo se tak děje i skrze touhu, přičemž implikací je touha stratifikovaná: netematizací v jazyce jsou neheterosexuální touhy zneviditelňovány, nepočítá se s nimi, a dochází tak ke zdání neohrožující stability genderového řádu a heterosexuální matrice.

Velmi zajímavým momentem agentnosti subjektů mechitzy je způsob, jakým diskurz mechitzy jako možnosti a diskurz mechitzy jako symbolu dovoluje mechitzu přeznačovat z opresivního prostředku do uschopňujícího nástroje ženské síly v ženském prostoru. Jedná se dle mého názoru o otázku poslušnosti a neposlušnosti vůči zákonu u Judith Butler ([1993] 2016), přičemž za zákon v daném smyslu považuji jeho oba významy: jak moc rabínského judaismu a jeho zákony, tak širší, transhistorický zákon subjektivace skrze interpelační diskurzivní praktiky společenského řádu (Butler [1993] 2016)<sup>24</sup>. V judaismu se muži modlí modlitbu, která obsahuje větu: „Děkuji, B-že, že jsi mne neučinil ženou...“ Zde lze citovat Butler, která se ptá: „Jestliže člověk vstoupí do diskurzivního života tím, že je nazván či osloven urážlivými výrazy, jak potom může obsadit interpelaci, již je sám již obsazen, aby nasměroval možnosti přeznačení proti násilným záměrům?“ (Butler [1993] 2016: 169) Jako by bytí ženou již bylo urážlivým výrazem samo o sobě. Působení diskurzivní moci ale není jen negativní, ale působí zde původně nezamýšlená, dvojná vazba: jedinec je vždy konstituován, interpelován do určité diskurzivní praxe, ale být se jí podvoluje, je to zároveň ona praxe, která ho uschopňuje. Zpětně je subjekt tím, kdo uschopňuje i samu diskurzivní moc (Butler [1993] 2016: 168–169). Jako prostředek subverze subjekt resignifikuje urážlivé konstituce, reartikuluje je v momentech své agentnosti. Nezamýšlená dvojná vazba moci značí, že norma si sice volí nás, ale my ji „obsazujeme, převracíme a přeznačujeme v té míře, v jaké se jí nedaří nás cele a bezvýhradně určovat“ (Butler [1993] 2016: 173). Nezamýšlený důsledek interpelace židovské ženy nacházím v momentě přeznačení ženského prostoru a bytí v něm, který reartikuluje jako prostor, ve kterém nachází sílu, sesterství a „podhoubí“ pro svůj vlastní náboženský rozvoj. Subverze samozřejmě není dokonalá, nejedná se o „rozbití“ či zrušení řádu, ale o jeho užití ke svým vlastním potřebám. Na tomto místě pak mechitza symbolizuje ženskou sílu v ženském

<sup>24</sup> Butler odkazuje na Louise Althussera ([1968] 1971) a jeho pojmem interpelace, kterým je popsán proces stávání se subjektem.

společensví, která je spojována s feminismem. Pokud byla mechtiza nástrojem upo-  
zadění žen, pak jejím přivlastněním do feministického diskurzu je „rovněž příležitost  
k využití mobilizující moci urážky, interpelace, kterou si člověk nikdy nezvolil“ (Butler  
[1993] 2016: 169).

Zdá se také, že se na stránkách The JOFA Journal zároveň odehrává participace jako  
druh subverzivní strategie, či snad participativní rezistence. Zde vycházím z Wolosky  
(2009), která provádí analýzu mechtizové praxe za využití Foucaultova konceptu moci  
(Foucault 1980). Wolosky tvrdí, že Foucaultova analýza moci nepracuje dostatečně  
se vzájemností a neposkytuje řešení pro situaci nábožensky ortodoxních feministek.  
Oproti Foucaultovi tak Wolosky navrhuje koncept participace jako nástroje rezisten-  
ce, což dovoluje sjednocení halachické praxe (reprezentující opresi) s feministickými  
požadavky náboženských subjektů. Jak nábožensví, tak určité druhy feminismu jsou  
si podobné v tom, že jsou paradigmaticky ukotveny v „závazku vůči komunitě a v po-  
rozumění ‚Já‘ ve vztahu ke společensví. V obojím je ‚Já‘ součástí kultury a historie,  
odpovědné vůči ostatním... ‚Já‘ a komunita jsou pro sebe navzájem konstituující...“  
(Wolosky 2009: 26). V textech tak spatřuji dvě hlavní linie subverzivních strategií: re-  
artikulaci prostorového vyčlenění z marginalizujícího do uschopňujícího vjemu a par-  
ticipaci, která s touto reartikulací souvisí. Síla komunity, která určitou skupinu osob  
uvrhá do podřízeného postavení, je zároveň tou samou silou, která dovoluje této  
skupině participativně reartikulovat význam urážlivého prostoru.


## Literatura


- Althusser, L. (1968) 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly  
Review Press.
- Baumel Joseph, N. 1992. Mehitza: Halakhic Decisions and Political Consequences.  
Pp. 117–134 in S. Grossman, R. Haut (eds.). *Daughters of the King: Women and the  
Synagogue*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Baxter, J. 2008. *Feminist Post-structuralist discourse analysis: a new theoretical  
and methodological approach?* Staženo 31. 3. 2023 ([www.researchgate.net/  
publication/41231669\\_Feminist\\_Post-structuralist\\_discourse\\_analysis\\_a\\_new\\_  
theoretical\\_and\\_methodological\\_approach](http://www.researchgate.net/publication/41231669_Feminist_Post-structuralist_discourse_analysis_a_new_theoretical_and_methodological_approach)).
- Beauvoir, S. de. 1967. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bell, V. 1999. Performativity and Belonging: An Introduction. *Theory, Culture and Society* 16  
(2): 1–10, <https://doi.org/10.1177/02632769922050511>.
- Butler, J. (1993) 2016. *Závažná těla. O Materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha:  
Nakladatelství Karolinum.
- Crofony, T. 2020. *Mechtiza jako metafora: separace nebo jednota?* Praha, 2020. Diplomová  
práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií.  
Vedoucí práce doc. Věra Sokolová, Ph.D.
- Dolgin, J. 2001. At Whose Expense? *The JOFA Journal* Winter 2001: 1 a 5.

- Drazin, R. 2010. From Generation to Generation: A Special bonding. *The JOFA Journal* 9 (1): 36.
- Fairclough, N. 1989. *Language and Power*. London: Longman.
- Fairclough, N. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Logman.
- Farber, M. 2009. The Evolving Phases in the Life of a Female Shul-Goer. *The JOFA Journal* 3 (1): 14–15.
- Fenster, T. 2006. The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life. *Journal of Gender Studies* 14 (3): 217–231, <https://doi.org/10.1080/09589230500264109>.
- Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972–1977*. New York: Pantheon.
- Goldberg, I., P. Scheininger. 2009. A Balancing Act: Feminism Meets Motherhood. *The JOFA Journal* 3 (1): 21–23.
- Greenberg, B. 2016. Why Mehitza Matter. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Greenberg, B. 2000. Bless this Holy Congregation. *The JOFA Journal* 2 (2): 1 a 6.
- Grossman, S. 1992. Women and The Jerusalem Temple. Pp. 15–38 in S. Grossman, R. Haut (eds.). *Daughters of the King: Women and the Synagogue*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hirsh, E. The Synagogue Mehitza Revisited. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Horovitz, S. 2005. Conscientious Consciousness. *The JOFA Journal* 5 (3): 6–7.
- Irshai, R. 2015. Judaism. Pp. 413–431 in A. Thatcher (ed.). *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Kohl Finegold, R. 2016. The Maharat Behind the Mehitza. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Kohl, C. 2017. Single Moms Raising Sons. *The JOFA Journal* 3 (1).
- Marcus, B. 2014. Why This Orthodox Woman Wears a Tallit. *The JOFA Journal* 12 (1): 1, 4–5.
- Marcus, B. 2016. Walls and Mehitza: A Big Difference. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Matonoha, J. 2008. „Ženské psaní“ jako inscenace limit textu. *Česká literatura* 56 (2): 201–227.
- Noam, V. 2013. Beyond the Inner Mehitza. Staženo 31. 3. 2023 ([www.academia.edu/18089484/Beyond\\_the\\_Inner\\_Mehitza](http://www.academia.edu/18089484/Beyond_the_Inner_Mehitza)).
- Sakofs, J. 2016. Family Seating at Life-Cycle Events. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Starr, A. 2016. Form Follows Values. *The JOFA Journal* 14 (1).
- Sztokman, E. 2002. Conflict Messages: Feminism in Religious High Schools. *The JOFA Journal* 3 (2): 3 a 10.
- The JOFA Journal (nezjištěné autorství). 2000. New and Noteworthy. *The JOFA Journal* 2 (2): 3.
- Tillinger Wolkenfeld, S. 2009. Celebrating Shabbat: Redefining Roles. *The JOFA Journal* 3 (1): 5–6.
- West, C., D. H. Zimmerman. 1987. Doing Gender. *Gender and Society* 1 (2): 125–151, <https://doi.org/10.1080/09589230500264109>.
- Wolosky, S. 2009. Foucault and Jewish Feminism: The Mekhitzah as Dividing Practice.

*Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 17 (1): 9–32,  
<https://doi.org/10.2979/nas.2009.-.17.9>.

Zábrodská, K. 2009. *Variace na gender: poststrukturalismus, diskurzivní analýzy a genderová identita*. Praha: Academia, Průhledy, sv. 7.

 BY-NC Timea Crofony, 2023.

 BY-NC Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., 2023.

Timea Crofony je doktorandkou etnologie a kulturní antropologie na Ústavu etnologie a středoevropských a balkánských studií, Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Dlouhodobě se věnuje průsečíkům genderových, židovských a izraelských studií. Publikovaná stať vychází z její diplomové práce na Katedře genderových studií Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy pod vedením doc. Věry Sokolové. ORCID: 0000-0002-5278-8026. Kontaktní e-mail: [timea.crofony@gmail.com](mailto:timea.crofony@gmail.com).