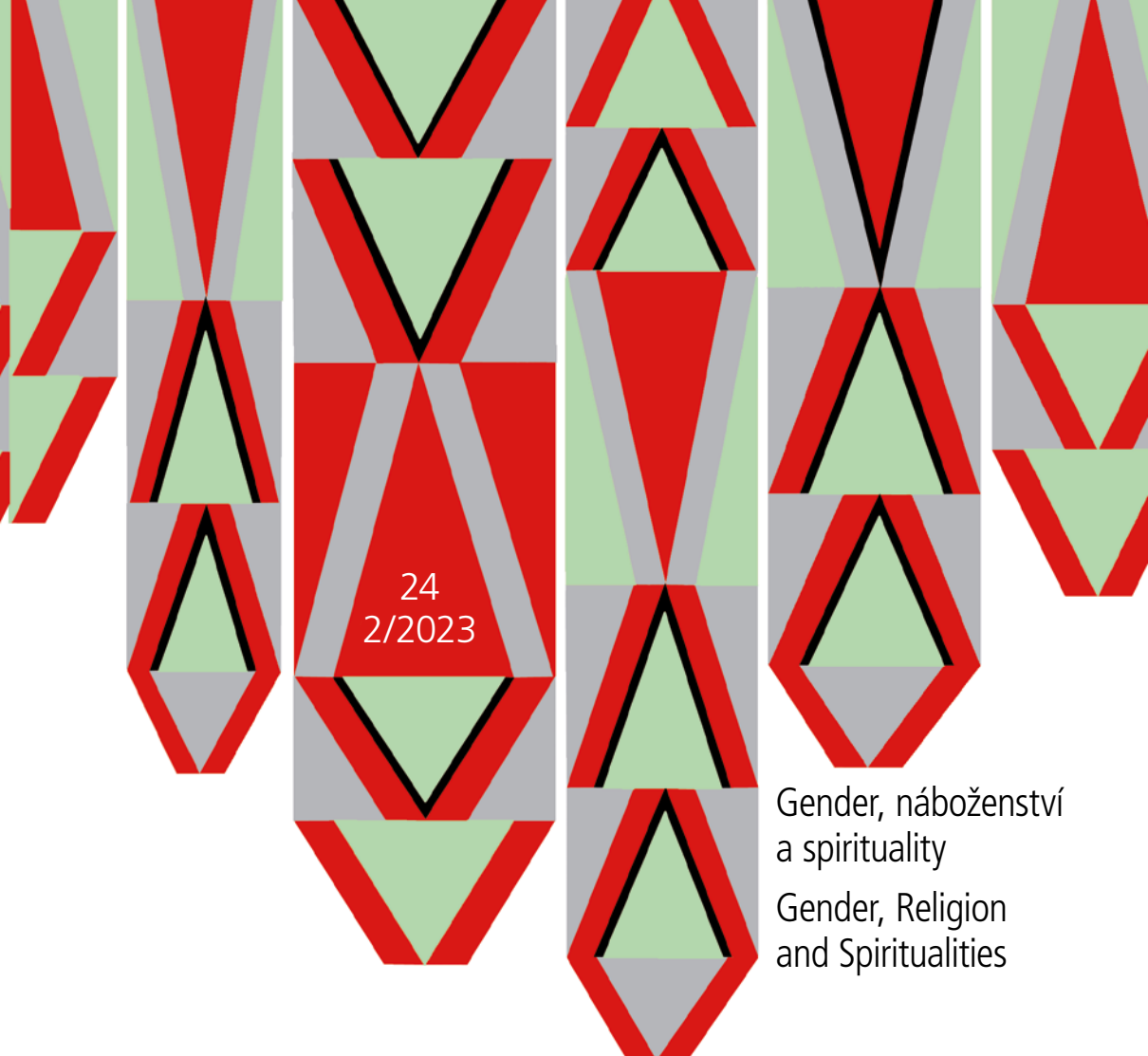




24
2/2023

Gender, náboženství
a spirituality

Gender, Religion
and Spiritualities

GENDER  VÝZKUM
GENDER AND RESEARCH

Časopis vydává Sociologický ústav Akademie věd ČR, v.v.i.
The journal is published by the Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences

Redakční rada časopisu *Gender a výzkum / Gender and Research*

Mgr. Marie Heřmanová, Ph.D. (šéfredaktorka, SOÚ AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Zuzana Uhde, Ph.D. (zástupkyně šéfredaktorky, SOÚ AV ČR, v.v.i., Praha)
PhDr. Marie Čermáková (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Radka Dudová, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Delia Dutra, Ph.D. (Universidad de la República Uruguay, Montevideo)
doc. Éva Fodor, Ph.D. (Central European University, Budapest)
prof. Haldis Haukanes, Ph.D. (University of Bergen)
PhDr. Hana Hašková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
prof. Jeff Hearn, Ph.D. (Örebro Universitet)
Mgr. Ema Hrešanová, Ph.D. (Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd UK)
Mariya Ivancheva, Ph.D. (University of Strathclyde)
Mgr. Lucie Jarkovská, Ph.D. (Masarykova univerzita, Brno)
prof. Nancy Jurik, Ph.D. (Arizona State University, Tempe)
Jilly Kay, Ph.D. (University of Leicester)
PhDr. Alena Křížková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Marcela Linková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
PhDr. Hana Maříková, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha)
Mgr. Zuzana Maďarová, M.A. Ph.D. (Fakulta sociálních a ekonomických věd,
Univerzita Komenského v Bratislave)
Dr Victoria Flavia Namuggala (Makerere University, Kampala)
Ing. Petr Pavlík, Ph.D. (Fakulta humanitních studií UK, Praha)
Mgr. Zdeněk Sloboda (Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc)
doc. Irena Smetáčková, Ph.D. (Pedagogická fakulta UK, Praha)
doc. Iva Šmídová, Ph.D. (Fakulta sociálních studií MU, Brno)
PhDr. Jana Valdová, Ph.D. (Universität Innsbruck)
PhDr. Lenka Vochocová, Ph.D. (Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova, Praha)

Asistentka redakce: Eva Nechvátalová

Adresa redakce:

časopis Gender a výzkum / Gender and Research
SOÚ AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1
telefon: +420 210310351
e-mail: genderteam@soc.cas.cz
<http://www.genderonline.cz>

Časopis vychází dvakrát ročně. Druhé číslo 24. ročníku vychází v prosinci 2023.
Časopis je registrován pod číslem MK ČR E13740.
Časopis je veden v databázi SCOPUS, ERIH PLUS, DOAJ, CEJSH a v dalších databázích.

Návrh obálky a sazby Rudolf Štorkán
Sazba TYP A, spol. s r. o.
Tiskárna Protisk, s. r. o.
Vytlačeno na recyklovaném papíře.

Do roku 2016 časopis vycházel pod názvem Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research.
Until 2016, the journal was published under the name Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research.

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

ISSN-print: 2570-6578
ISSN-online: 2570-6586

Téma / Special issue

Gender, náboženství a spirituality / Gender, Religion and Spiritualities

Editorky / Guest editors: Tereza Jiroutová Kynčlová, Blanka Knotková Čapková, Ivy Helman

Knotková-Čapková, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza, Helman, Ivy: Genderové dimenze ve zkoumání náboženství a spiritualit / Gender Dimensions in the Study of Religions and Spiritualities **I 3**

Stati / Articles

Pavlík, Jiří: „Jako muže a ženu je stvořil“: Rozporný přístup římskokatolické církve k genderu **I 26**

Crofony, Timea: Mechitza jako metafora: separace, nebo jednota? **I 53**

Bierhanzl, Jan: Bůh/Bohyně jako transcendentně imanentní zdroj života. K ekofeministické tea/ologii a spiritualitě Rosemary Radford Ruether **I 83**

Helman, Ivy: Rejecting ‘Do Not Destroy’ When it Comes to Nature: An Ecofeminist Argument to Expand the Traditional Jewish Category of the Poor to Include Nature and Its Care **I 97**

Kostičová, Zuzana Marie: Fenomén spirituální „energie“ jako centrální motiv alternativní spirituality: Kamila „Kamu“ Chadimová a její Vesmír **I 119**

Ort, Jakub: Za hranice sekulární autonomie? Pojetí emancipace u Saby Mahmood a Judith Butler **I 146**

Stati mimo téma / Articles outside the special issue

Šudila Žilinská, Miroslava, Bianchi, Gabriel: Sexuálna subjektivita žien, aktérstvo a zmocnenie: kritická konceptuálna analýza **I 171**

Pospíšilová, Kristýna, Křížková, Alena: Organizační charakteristiky, transparentnost v odměňování a GPG **I 195**

Lāma, Elza, Zelče, Vita: ‘Am I Grateful Enough?’: Emotions and Communication in the ‘Deep Story’ of New Mothers in Latvia **I 231**

Recenze / Book reviews

Svatoňová, Eva: Feministkou snadno a rychle (Jarkovská, L., Lišková, K. Feministkou snadno a rychle: Příručka argumentů pro debaty s rodinou a přáteli) | **255**

Zprávy / Information

Za Janou Opočenskou | **259**

Genderové dimenze ve zkoumání náboženství a spiritualit

Blanka Knotková-Čapková ^a, Tereza Jiroutová Kynčlová ^a, Ivy Helman ^a

^a) Fakulta humanitních studií UK

Gender Dimensions in the Study of Religions and Spiritualities

Knotková-Čapková, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza, Helman, Ivy. 2023. Genderové dimenze ve zkoumání náboženství a spiritualit / Gender Dimensions in the Study of Religions and Spiritualities. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 3–25, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.023>.

Téma průniku dvou oborů, genderových studií a religionistiky, potažmo teologie, je stále více diskutováno, a to z pohledu obou těchto perspektiv. Nejde zde jen o odbornou a akademickou problematiku a dosud nevyčerpané výzkumné pole, nýbrž i o aktuální společenské a politické téma. Nejen v českém kontextu vidíme, nakolik instituce církví v sekulárních společnostech ovlivňují politická rozhodnutí týkající se jak genderově, tak (ne)heteronormativně podmíněné praxe (viz již tradičně témata manželství pro neheterosexuální páry či (ne)přijetí tzv. Instanbulské úmluvy nebo téma přístupu či omezení reprodukčních práv). Gender je však významnou kategorií i v diskusích v rámci církví, například s ohledem na téma svěcení žen. Jak ale současně upozorňují autorky Corredor (2019) nebo Graff a Korolczuk (2022) a další, církevní instituce světových náboženství jsou výraznými a formativními globálními aktéry v tzv. antigenderových hnutích, která se v lokálních kontextech s různou mírou radikalizace vymezují vůči demokratizujícím liberálním snahám o redefinici společenského i církevního statu quo a která usilují o otevření náboženských tradic větší genderové a obecně společenské diverzitě a rovnosti. Jinými slovy, zkoumat intersektory genderu, náboženství a spirituality je z mnoha různých důvodů nejen žádoucí, ale i nutné.

V případě religionistiky a genderových studií zde představuje zřetelný průsečík feministická teologie, která se rozvíjí na půdě různých náboženství, v širším smyslu



feministická spiritualita,¹ která má s teologií společné zacílení na otázky duchovního hledání a prožívání, ale nedrží se nezbytně v rámci mantinelů existujících teologií a jejich klíčových dogmat. Zatímco se feministické teologie i spirituality rozvíjely a rozvíjejí v mnoha evropských zemích už více než půl století a ve Spojených státech již dokonce od konce 18. století, v Československu a pak v České republice k tomu začalo docházet až od 90. let 20. století. Nedávno zesnulá ThDr. Jana Opočenská, evangelická teoložka a farářka Českobratrské církve evangelické, která českou feministickou teologii z křesťanských pozic představovala po několik desetiletí (cf. zejména Opočenská 1995) a jejíž odborný přínos v tomto čísle shrnují vzpomínkové texty, byla v tomto úsilí dlouho osamocena. Její práce nicméně podnítila zájem o feministickou teologii i mimo akademické kruhy.

K poměrně pozdnímu prolnutí zmíněných disciplín, tedy genderových studií a studií náboženství, v českém kontextu přispěla i mylná představa, že feminismus a náboženství stojí v rozporu. Pravda jistě je, že feministická východiska a ortodoxně tradicionalistická náboženská východiska v rozporu bývají, a to z obou stran. Pro pohled současných feministických přístupů nejsou přijatelné nejen apriorně patriarchální postoje a mocenské hierarchie, ale ani biologický determinismus či diktát heteronormativity, vydávaný za jedinou správnou „přirozenost“. Konzervativní náboženské proudy (nemluvě o vysloveně fundamentalistických) však právě na těchto principech stavějí a jejich kritiku vnímají jako výpad proti samotnému náboženství. V posledních dvou desetiletích se však situace mění; o feministickou teologii a spiritualitu roste zájem v rámci výukových i výzkumných projektů genderových studií a mnohé české teologické fakulty (výrazně např. Evangelická teologická fakulta nebo i Husitská teologická fakulta), ba i některé církve (zejména, ale nejen Českobratrská církev evangelická) se v tomto směru liberalizují a otevírají širší diskusi, což ostatně dokládají i články tohoto čísla.

Zamýšleným plánem editorského týmu bylo představit různé přístupy genderové analýzy náboženství v komparativní perspektivě. Předkládané monotematické číslo se ve dvou textech věnuje kontextu judaismu, čtyři další výzkumné statě se zaměřují na křesťanský kontext, a to jak z hlediska teoretického, tedy na křesťanskou feministickou teologii, tak praktického, kde jde především o kritické pohledy na stávající praxi v rámci některých českých církví, které reflektují i diskuse uvnitř nich samotných. Vnitřní heterogenita je tedy příznačná jak pro církve, tak pro feministické debaty. Zde považujeme za cenné, že zde předkládané kritické pohledy vzešly primárně právě

¹ Zde je důležité rozlišovat mezi feministickou spiritualitou, která může náležet jakékoliv náboženské tradici, a feministickou spiritualitou, která je specifická pro náboženskou praxi soustředěnou kolem Bohyně a spojená s druhou vlnou feminismu. Její základní principy jsou rozebírány později v tomto textu.

z církevních kontextů a dále také od autorů a autorek zabývajících se religionistikou či antropologií.

Jak již bylo nastíněno, monotematické číslo *Gender, náboženství a spirituality* přináší šest odborných statí, z nichž jedna je psaná v angličtině. Jedná se o text Ivy Helman, propojující židovskou povinnost péče o chudé s ekofeministickou perspektivou. Autorka argumentuje ve prospěch rozšíření kategorie chudých tak, aby s ohledem na klimatický rozvrat, kterému lidstvo společně se svými příbuznými mimo lidské společenství (non-human relatives) čelí, zahrnovalo péči o přírodní prostředí tak, jak vyžaduje židovská tradice. Židovství se věnuje i text Timey Crofony, který metodologicky čerpá z feministicky orientované kritické diskursivní analýzy. Crofony z úvah židovských žen o mechitzte, uveřejněných v *The JOFA Journal*, abstrahuje tři odlišné koncepty mechitzy, a sice mechitzy jako hranice, jako příležitosti a jako metafory. Naopak text Jiřího Pavlíka přenesse čtenářstvo do křesťanské tradice, konkrétně do v současnosti probíhající a nadále se dynamicky vyvíjející polemiky stran uchopení genderu v římskokatolickém úzu. Pavlík v dokumentu „*Jako muže a ženu je stvořil*“: *Cestou dialogu o otázkách genderu ve výchově*, vydaném v roce 2019 vatikánskou Kongregací pro katolickou výchovu, zevrubně odhaluje rozpory ve vnitřní logice doporučení k tomu, jak a zda tematizovat genderové otázky (či otázky spojené s pohlavím) v katolickém vzdělávání a výchově. Neméně současné je téma statí Zuzany Kosticové. Ta na příkladu kuchařské knihy, kterou lze kategorizovat (také) jako příklad duchovní literatury, od slavné kuchařky a instgramové influencerky Kamily „Kamu“ Chadimové zkoumá konstrukce (primárně ženských) genderových rolí a spirituální energie. Kosticová argumentuje, že pouze důsledné uchopení základních rysů příznačných pro tzv. alternativní spirituality umožňuje číst text Chadimové *Jak si uvařit (vlastní) vesMÍR* také jako dílo o ženství a duchovním růstu. Teoretické základy ekofeministické tea/ologie v uvažování ikonické postavy feministické teologie, Rosemary Radford Ruether, zevrubně přibližuje text Jana Bierhanzla, a to s přihlédnutím k problematice strukturálních nerovností a systémového násilí, jakož i k otázkám souvisejícím v kontextu ekofeminismu se zranitelností, nezajištěností a vzájemnou závislostí životů. Monotematické číslo uzavírá komparativní text Jakuba Orta k pojetím sekulární autonomie v diskusích o emancipaci v díle Judith Butler a Saby Mahmood. Autor ukazuje, že porovnávaná pojetí se doplňují a společně prohlubují diskusi o prekaritní, nezajištěné povaze života.

Zaměření odborného časopisu *Gender a výzkum* je interdisciplinární a kombinace různých odborných perspektiv v tomto monotematickém čísle tuto orientaci naplňuje beze zbytku. Zkusme zde z důvodu víceoborovosti statí stručně shrnout naše pojetí základních perspektiv a metodologických východisek při genderové analýze náboženství. Zásadní otázkou je, jak pojmu náboženství rozumíme. Zda jej chápeme spíše ve významu víry a duchovního hledání, nebo jako instituci – ať už ve smyslu ideolo-



gickém, sociálním, nebo politickém a mocenském. Jde-li o duchovní hledání, nejsou tu žádné mantinely (např. dogmata nebo doktríny) a jde o záležitost individuální volby – i když naplňování onoho hledání nemusí být jen individualistické, může zahrnovat i potřebu sounáležitosti a sdílení více lidí (např. rodiny či komunity). Náboženství v tomto významu by se de facto krylo s pojmem spiritualita.

Pokud chápeme náboženství ve smyslu institucionalizovaném, do jisté míry to tento pojem zužuje, ale zároveň jej to vcelku jasně strukturuje. Z hlediska ideologického pak náboženství vytváří ohraničený ideový rámec – byť jeho hranice mohou být (v případě liberálních proudů) i rozostřené, zde se pak vedou teologické diskuse vně i uvnitř institucí. Ze společenského hlediska je tu sociální obec, která bývá více či méně hierarchizovaná, přinejmenším v tom, že v jejím čele stojí vůdčí autorita. Toto je také oblast, kde se zejména v případech etablovaných genderových nerovností (ženy jsou podřízeny mužům, neheterosexuální identity nejsou vůbec respektovány, církev představuje de facto hierarchicky ustavenou mocenskou pyramidu) polemika s feminismem jeví jako nevyhnutelná. Pokud jde o politickou institucionalizaci náboženství a jeho politické prosazování, může se tato polemika stát i propastí (např. v případě teokracií). Shrňme, že institucionalizované náboženství obnáší mocenský aspekt prakticky vždy, záleží jen na míře a formě prosazování moci a na otevřenosti či uzavřenosti této moci vůči případné kritice a diskusi.

Vraťme se ale k otázce metodologické. Z principu věci je jasné, že klíčovou kategorií pro genderovou analýzu náboženství bude kategorie genderu – i když hned dodejme, že současné feministické myšlení klade zásadní důraz na to, aby tato kategorie nebyla jediným kritériem nerovností a aby byly vždy intersekcionálně zohledňovány i další kategorie (především rasa a třída, ale i např. věk, postižení, resp. znevýhodnění, sexualita, kultura nebo lokace). Nyní můžeme uvést dvě hlavní sféry, kde se výrazně projeví, jak je gender konstruován, a to zaprvé, jak je koncipováno božství, a zadruhé, jak je koncipováno lidství.

Pokud jde o božství, načrtněme pět typů reprezentace božství (cf. Knotková-Čapková 2008: 5–15), které se liší, i když se mohou i vzájemně v některých případech prolínat. Prvním typem jsou náboženství, kde hlavní důraz nejen nespočíval na definování božství, ale ani nebyl koncept božství v rané formě vyjádřen. Týkalo by se to např. raného indického buddhismu, který byl v zásadě nemystický; sice neodmítal mytologii tehdejšího kontextu védské kultury, rozhodně ji neoznačoval za „pohan-skou“, ale vlastní mytologii vytvářel až později. Také později zde došlo v některých proudech ke zbožštění Buddhy, ale v původním buddhismu byl Buddha jen učitelem.

Druhým typem by byl koncept božství či transcendentní tvůrčí síly, která není genderově podmíněna, je abstraktní, neviditelná, genderově neutrální, a to explicitně i v jazyce jako neutrum – např. výraz „tat“, doslova „to“, označující prvopočáteční koncept bytí, ve védských hymnech starověké Indie, jež představují nejstarší vrstvu, z níž se

vyvinul hinduismus. Ve filosofických textech upanišadách z mladší doby védské je pak tento prazdroj bytí vyjádřen pojmem „brahma“, které je duchovní, transcendentní podstaty (cf. např. Zbavitel 1993). Zde je však ihned třeba dodat, že konceptualizace tohoto prazdroje nijak nebránila tomu, aby v mytologické vrstvě přetrvávaly představy božstev, bohů i bohyně, které byly mnohdy antropomorfizované a zobrazované jako materiální idoly (nechceme zde používat výrazu modla, poněvadž je v našem kulturním kontextu vnímán většinou pejorativně). Je otázkou, zda by bylo na místě zařadit do této skupiny i pojetí božství v monoteistických náboženstvích; pokud bychom skutečně brali tyto reprezentace božství jako abstraktní a negenderované, což je samozřejmě možná interpretace, patřila by sem i tato náboženství (judaismus, křesťanství, islám) – křesťanská feministická teologie by takovou perspektivu podpořila. Problém ovšem je, že v těchto náboženstvích byly představy božství postupně více či méně maskulinizovány, proto je zařazujeme do jiného typu níže.

Třetím typem by byla náboženství, v nichž je božství genderováno v podobách maskulinních i femininních, tj. figurují zde bohové i bohyně. Toto je charakteristické pro mnohá tzv. archaická náboženství, kde byly zbožštěny součásti přírody nebo přírodní jevy. Vystupuje zde základní ploditelská dvojice Nebesa a Země, a ač je zpravidla genderována tak, že Nebesa jsou homologizována s mužským principem a Země s ženským (např. v hinduismu), není tomu tak vždy – viz např. starověká egyptská mytologie, kde je pojetí opačné (nebeská klenba Nút je sestrou a zároveň manželkou Era, který představuje Zemi). Dále jsou zbožštěny a zpravidla i genderovány či přinejmenším spiritualizovány např. hory, řeky, nebeská tělesa (Slunce, Měsíc, hvězdy), jevy jako bouře, vítr atd. Nicméně v náboženstvích, kde tomu tak je, se toto pojetí vůbec nemusí vylučovat s předchozím typem – tj. např. v hinduismu, kde se setkáváme paralelně jak s takto popsanou mytologií, tak s filosoficko-duchovním pojetím neutrálního, abstraktního prazdroje bytí. Dualistických pojetí opačně genderovaných kosmických sil pak představuje i např. komplementarita dvou protikladných principů *jīn* (ženský, tmavý, pasivní) a *jang* (mužský, světlý, aktivní) v čínském taoismu. Tyto dvě síly se reálně manifestují v opakujících se obdobích, kdy je *tao* jako prasíla, prazdroj bytí, ve fázi disharmonie; v období vnitřní harmonie *tao* projeveny nejsou, neexistují tedy ani protiklady, a tudíž ani tento materiální svět.

Čtvrtým typem je koncept femininního božství – většinou jde o archetyp Bohyně Matky. Objevuje se zpravidla v náboženstvích, která vnímají vývoj života a světa jako cyklický proces (opět např. hinduismus). Koncept Bohyně Matky zde bývá propojen s přírodními ději (střídání ročních období), vegetačním cyklem a objevuje se zde výrazná metafora lůna jako zdroje života, případně místa, z něhož život pochází a kam se zase vrací; zůstaneme-li u hinduismu, je příznačné, že při pohřebním rituálu se po kremaci popel zesnulých odevzdává vodě – ideálně posvátné řece Ganze, ale může to být i třeba jezero apod. Země a voda (v podobě řek) jsou přitom



v hinduismu personifikovány jako ženská božstva. Analogické přístupy k přírodě lze ale také spatřovat v dílech feministické spirituality např. u Zsuzsanny Budapest a Carol Christ (oboje 1992).

Uvádíme-li hinduismus jako příklad tohoto typu, je však třeba zmínit i abstraktnější metafyzickou konceptualizaci tvůrčího, transcendentního femininního principu. Je jím vesmírná síla *Šakti* (v několika indických jazycích to znamená doslova „síla“). Ta může být vnímána i jako nejvyšší transcendentní vesmírná síla, což rozvíjí neortodoxní proud hinduismu šaktismus; je však také pojednávána jako komplementární vůči mužskému transcendentnímu principu a vůči němu rovnocenná. V mytologii je pak často personifikována právě jako bohyně (např. Kálí, Durga či Párvatí), v klasickém hinduismu jako božská choť boha Šivy, který personifikuje mužský tvůrčí i plodivý princip, i jako Bohyně Matka, jejíž koncept může odkazovat i k panteonům původních obyvatel Indického subkontinentu před příchodem indoevropských kmenů, kdy hrála samostatná ženská božstva zásadní roli.

Jako pátý typ konceptualizace božství bychom pak charakterizovali monoteistická náboženství (judaismus, křesťanství a islám), v nichž je sice božství abstraktní, jediné a teoreticky bezrodé, ale v praktických diskurzech církví či náboženských obcí i v jazyce pak bylo a je dosti výrazně maskulinizováno. Zde ovšem musíme rozlišovat několik aspektů. Zaprvé, míru antropomorfizace božství, která odráží mj. časový odstup vzniku těchto tří náboženství; Bůh, Alláh, je nejméně antropomorfizovaný v nejmladším islámu, podle Koránu se mu nesmějí připisovat žádné atributy (jako otec, král nebo soudce), které ovšem Bohu připisuje Tanach i Bible. Zadruhé, klíčem je zde hermeneutika, kdy zejména u polysémické staré hebrejštiny bychom některé charakteristiky božského otcovství mohli přeložit i jako rodičovství, tj. ne výlučně maskulinně (cf. Opočenská 2008: 68–109). Zatřetí můžeme věnovat pozornost i otázce archetypálních charakteristik, jejich ambivalence a proměnlivosti. Ve všech třech případech zmíněných náboženství se prolínají charakteristiky tradičně maskulinních archetypů (přísnost, až tvrdost, autorita, moc) s femininními (lásky, milosrdenství, odpuštění, soucítění), ale v proměnlivém poměru. Aniž bychom chtěli zjednodušeně generalizovat, je Bůh Tanachu (a tedy i Starého zákona) většinou z tohoto pohledu „maskulinnější“ než novozákonní křesťanský Bůh, což vrcholí v postavě Ježíše, Syna Božího, dovolme si říci androgyna, jehož charakterizují femininní archetypální vlastnosti v mužském těle. Toto je jistě jedním z důvodů, proč je v křesťanské feministické teologii právě christologie tak velkým tématem (cf. např. Heyward 1999). U islámského Alláha se silně prolíná obojí v dosti vypjaté podobě – uvedme jen na jedné straně verše vyzývající k tvrdým trestům (s nimiž si ovšem nijak nezádá Tanach a Starý zákon), na druhé straně tzv. *basmalu*, úvodní verš ke každé súře kromě jedné (Pokání), tedy „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného“. Tuto stránku božství v islámu zdůrazňují i islámské feministické teoložky, jako např. Leila Ahmed (Ahmed 1992).

Zajímavým komparativním aspektem také je, zda je to které náboženství z hlediska konceptualizace božství či duchovna spíše inkluzivistické, nebo exkluzivistické. Exkluzivistická náboženství se zpravidla radikálně distancují od předchozích pojetí, která nejen odmítají, označují jejich uctívání jako „pohanství“ a rouhání, ale i je pronásledují či trestají, resp. historicky pronásledovala a trestala. Náboženství inkluzivistická tuto otázku příliš neřeší, jejich mytologie jsou nezdědka velmi pestré a rozvětvené, není pro ně charakteristický věroučný boj mezi jednotlivými proudy a směry; to ovšem nezbytně neznamená, že jsou vždy otevřená či nediskriminační – ač mohou být pluralitní po věroučné stránce, mohou je po stránce sociální reprezentovat i tvrdě nastavené hierarchie (např. kastovní a genderové hierarchie v hinduismu, cf. Mukherjee 1999; nebo Mohanty 2004).

Pokud jde o pojetí toho, jak je konceptualizováno lidství, zde si můžeme pokládat následující otázky. Zaprvé, jak je konstruován gender? Binárně – biologicky determinovaně a fixně, heteronormativně, esencialisticky? Nebo nebinárně – dynamicky, fluidně, neheteronormativně, konstruktivisticky? Nebo je tu více proudů, možností a interpretací? Zadruhé, je-li lidství nastaveno binárně jako mužství a ženství, existuje mezi nimi hierarchie? Je např. představena už v jednom kanonickém či více pluralitních mýtech o stvoření světa? Jsou tu muž a žena stvoření zároveň (k čemuž směřuje 1. a 5. kapitola První knihy Mojžíšovy, Genesis, nebo verze o stvoření v Koránu), nebo je tu ontologická druhotnost ženy, jako ve 2. kapitole Genesis, což kriticky rozebrala Simone de Beauvoir ve *Druhém pohlaví* (1949, česky 1966)? Směřuje pak dále model společnosti k nějaké podobě patriarchátu, mužské dominanci a podřízenosti žen, jak o rozšířených, tzv. světových náboženstvích uváděly některé feministické kritičky už na počátku 70. let 20. století (cf. např. už Daly [1973] 1985; nebo Millett 1970)? A zatřetí, jak je konstruována sexualita? Je např. tabuizována? Je tu diktát heteronormativity? Má vést výlučně k prokreaci a kontinuitě rodu? Je prokreace povinností – což neplatí v náboženstvích, která směřují k askesi? Poskytují asketická náboženství (např. buddhismus nebo džinismus) ženám nějaké alternativy k podřízené roli v rodině a společnosti (o tom též Gross 1993)? Je sexualita svobodná, nebo je nějak disciplinována, a je tato disciplinace přísnější pro ženy než pro muže?

Klíčovými zdroji k zodpovídání (ne zodpovězení, dokonavost by působila jednoznačným a konečným dojmem) zde jsou mýty o stvoření – u monoteistických náboženství je jeden kanonický, jak jej prezentuje Bible a v parafrázi Korán; zde islámská feministická teologie velmi zdůrazňuje, že podle Koránu jsou Adam a Eva stvoření zároveň a také hřeší zároveň (Súra 7 Rozpoznání), zatímco v biblickém mýtu je první hříšnicí žena, která svede k hříchu i muže (Gn 3). V nemonoteistických náboženstvích je zpravidla mýtů o stvoření více, není zde jediný kanonický, takže jejich dopad na další etické koncepty není tak zásadní.

V nemonoteistických náboženstvích (neříkáme zde „polyteistických“, poněvadž na rozdíl od monoteismu v těch monoteistických polyteismus není příkazem, jen možnos-



tí) by se na první pohled mohlo zdát, že konceptualizace bohyní znamená pro věřící ženy velké posílení. Je to jistě pravda potud, že tu ženy mají genderově sobě blízké obrazy, k nimž se mohou uchýlovat o pomoc či porozumění; v katolickém křesťanství toto do jisté míry nahrazují svěťice, nicméně svěťice samozřejmě nejsou božské, je to řekněme nižší kategorie. V případě zemí Střední a Latinské Ameriky podobnou funkci může plnit Panna Marie Guadalupská, jejíž figura s ohledem na sedimenty prekoloniálního ženského božského kultu, z něhož čerpá, propojuje koncept předkřesťanské bohyně i křesťanské svěťice. Je však třeba jisté opatrnosti, pokud bychom se domnívali, že se věřící ženy mohou s bohyněmi ztotožnit. Mezi „božskými matkami“ a „pozemskými dcerami“ je totiž, v patriarchální společnosti, jeden zásadní rozdíl: Božské matky jsou mocné, nezávislé na pozemských soudech a mohou dle svého uvážení tvořit i ničit, tedy ve smyslu přísného trestu. Pozemské ženy však naproti tomu podléhají androcentrickému genderovému řádu, rozhodně nejsou ani mocné, ani nezávislé. Navíc je tu moment jisté esencionalizace obrazu bohyní – vzorem pro věřící ženy jsou bohyně jako *matky*, ne jako ženy v obecném smyslu.

Tématem feministické teologie je i společensko-politický kontext, v němž byly posvátné náboženské texty kanonizovány, a kdo v dané době disponoval mocí rozhodovat o jejich konečných verzích. Důležité je i to, co z těchto textů vešlo v obecnou známost (a proč) a co znají jen lidé, kteří je hlouběji studují – zde je v kontextu křesťanské (nikoliv však nutně židovské) tradice typickým příkladem právě široce známá druhá kapitola Genesis o stvoření Evy z Adamova žebra, ale podstatně méně známý je 27. verš z kapitoly první, který žádnou posloupnost nevyjadřuje: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, muže a ženu je stvořil.“ (Gn 1,27) Pozoruhodně podobné jsou i charakteristiky žen jako nebezpečných svůdnic či obecně osob, jež je třeba disciplinovat a vést. Tento obraz se objevoval i v pozdějších textech napříč různými náboženstvími, např. u křesťanských církevních otců či buddhistických mnichů, o jejichž generalizujících charakteristikách žen hovoří buddholog Alan Sponberg jako o „asketické mizogynii“ (Sponberg 1992), nebo v hinduistických dharmášástrách, které plnily roli etických kodexů (cf. *Mánava dharmášástra* 2009). Ukazuje se, že rozhodujícím faktorem byl mocenský diskurs a genderový řád, působící v dané společnosti v určitém místě a čase, který zpětně ovlivňoval i porozumění náboženským textům a jejich interpretaci. A pokud jde o interpretaci, je feministická teologie zásadně vzdálena jakémukoliv fundamentalistickému pohledu, chápeme-li fundamentalismus jako přístup, který si činí nárok na jediný správný výklad. Feministická teologie otevírá možnost více interpretací i způsobům čtení, které přihlížejí vždy k historickému a společenskému kontextu, kdy text vznikl, způsobu, jakým se vyvíjel či byl reprodukován, i případným politizacím, jejichž tlaku byl vystaven. A především, jako zásadní rozdíl ve smyslu východiska pro interpretaci se tu nejvíce jeví hranice mezi jednotlivými náboženstvími, ale hranice (byť mnohdy dynamická a fluidní) mezi

ortodoxními a liberálními diskursy. V tomto ohledu feministická teologie principiálně patří mezi diskursy liberální, tedy otevřené kritickému pojetí.

Jak píše Rita Gross v knize *Feminism and Religion* (1996), feministky ve Spojených státech amerických se začaly zajímat o náboženství na konci 17. století v souvislosti s pracemi Abigail Adams a Mary Wollstonecraft (Gross 1996: 29–31). V této rané fázi měl feministický zájem o náboženství mnoho různých podob, směrů a důvodů. Jedním z mnoha příkladů této pestré historie je „kult pravého ženství“ z 19. století, jehož cílem bylo převrátit křesťanské stereotypy a prosadit ženství jako spirituálně pokročilejší a morálně čistší formu než mužství (Gross 1996: 3). Převládalo přesvědčení, že větší zapojení žen do veřejného života povede k vytvoření lepší společnosti. Právě tento a podobné průsečíky feministického myšlení a náboženství vedly například k prohibici ve Spojených státech.

Zásadní roli v oblasti náboženství a feminismu pak sehrály feministky druhé vlny. Díky osvětové činnosti různých skupin, které se snažily šířit povědomí o ženských právech, a také díky vznikajícímu formálnímu vzdělávání v rámci různých náboženských tradic si mnoho žen uvědomilo, jak hluboko je zakořeněný sexismus v náboženstvích, která vyznávají (Gross 1996: 39).

Podle Carol P. Christ a Judith Plaskow (1992) nabídly feministky zapojené do náboženského života nejenom kritiku náboženských tradic, která byla popsána výše, ale také se věnovaly konstruktivní práci uvnitř svých vlastních tradic i mimo ně. V rámci kritiky křesťanské a židovské tradice zdůrazňovaly, že například používání čistě mužského jazyka při popisování božství na jedné straně ovlivňuje to, jaké role jsou v rámci těchto tradic dostupné ženám, a na druhé straně také reifikuje a svým způsobem zbožšťuje mužství a maskulinitu jako takovou (Christ, Plaskow 1992: 3). V podobném duchu feministky rovněž upozorňovaly, že náboženství podporuje dualistické myšlení a rozkol mezi duší a tělem a že duševno vnímá jako hodnotnější než tělesno a materiálně (Christ, Plaskow 1992: 5). Zdůrazňování nadřazenosti mysli a duše nad tělem mělo přímý dopad na ženy, protože ty jsou v patriarchátu vnímány jako více spojené s tělesností. Tento důraz také limituje jejich spirituální příležitosti, protože mužský jazyk se soustřeďuje především na ženská těla, jejich nečistotu a tak podobně. Tento problém byl důležitý zvláště pro ekofeministky, které se zajímaly o náboženství, protože antimateriální postoje ovlivňují také to, jak se vztahujeme k životnímu prostředí. Například pokud je naším cílem dostat se do nebe a pozemský svět je jenom dočasnou zastávkou na cestě k životu na věčnosti, tak na tom, jak zacházíme s naším pozemským prostředím, moc nezáleží. Feministky kritizovaly patriarchát uvnitř náboženských tradic, ale ty z nich, které se přímo v těchto tradicích pohybovaly, věřily, že náboženství nejsou ve svém základu patriarchální. Jinými slovy, že může existovat křesťanství osvobozené od pasti patriarchátu, buddhismus a hinduismus emancipované od androcentrismu zaměřeného na maskulinitu atd.

Některé feministky nakonec shledaly náboženské tradice jako natolik patriarchální, že se rozhodly zavedená náboženství úplně opustit (Christ, Plaskow 1992: 10). Tak vzniklo například Hnutí Bohyně (také často označované jako feministická spiritualita). Tato spirituální tradice, která částečně vychází z kořenů hnutí Wicca, ženám znovu připisuje kategorii čarodějnice (resp. v pozitivním smyslu, čarodějnice jako vědma) a zastánkyň spirituálního spojení s Bohyní. Spiritualitu ukotvuje v přírodě, cykličnosti života se specifickým důrazem na ženský život. Ukotvuje ji též v tomto, pozemském, světě a povzbuzuje ženy (a v některých variacích i muže), aby se navrátily ke svému já, svému tělu a spojení se světem kolem nás. Podle Carol P. Christ, jedné z hlavních vůdkyň Hnutí Bohyně, ženy potřebují Bohyni ze čtyř důvodů: posílení vazeb na ostatní ženy, svobodného vyjádření vlastní vůle, zmocnění vlastního ženství a (opětovného) naučení se lásce k vlastnímu tělu (Christ 1992: 276). Archaický kult Bohyně tak může nalézt a nalézá svou revitalizaci i v moderní době.

Tento editorial je jen stručným vhledem do velmi pestrého výzkumného pole, které se s tímto neméně tematicky pestrým monotematickým číslem pokoušíme (nejen v českém kontextu) zpřístupnit a otevřít k dalšímu uvažování o analytickém potenciálu genderu pro výzkum náboženství a spiritualit.

Literatura

- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Beauvoir de, S. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bible. 1979. Ekumenický překlad. Praha: Ústřední církevní nakladatelství.
- Budapest, Z. 1992. Self-Blessing Ritual. Pp. 269–272 in C. P. Christ, J. Plaskow (ed.). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Corredor, E. 2019. Unpacking 'Gender Ideology' and the Global Right's Antigender Countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 613–638.
- Christ, C. P. 1992. Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections. Pp. 273–287 in C. P. Christ, J. Plaskow (ed.). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Christ, C. P., J. Plaskow. 1992. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Daly, M. (1973) 1985. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- Gelles, E. B. 1998. *First Thoughts: Life and Letters of Abigail Adams*. London: Prentice Hall International.
- Gross, R. 1993. *Buddhism After Patriarchy*. Albany: State University of New York Press.
- Gross, R. 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*. Beacon Press.
- Heyward, C. 1999. *Saving Jesus from those who are right*. Minneapolis: Fortress Press.
- Knotková-Čapková, B. 2008. Ke genderové analýze náboženství. Pp. 5–15 in B. Knotková-Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.
- Korán. 1991. Přel. Ivan Hrbek. Praha: Odeon.

Korolczuk, E., A. Graff. 2022. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. London, New York: Routledge.

Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě. 2009. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan Zbavitel. Praha: ExOriente.

Millett, K. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.

Mohanty, M. (ed.). 2004. *Class, Caste, Gender*. New Delhi: Sage Publications.

Mukherjee, P. 1999. *Hindu Women. Normative Models*. Hyderabad: Orient Longman Limited.

Opočenská, J. 2008. Křesťanství. Pp. 68–109 in B. Knotková-Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.

Opočenská, J. 1995. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.

Sponberg, A. 1992. Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In J. I. Cabezón (ed.). *Buddhism, Sexuality and Gender*. New York: SUNY.

Zbavitel, D. 1993. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia.

 BY-NC Blanka Knotková Čapková, Tereza Jiroutová Kynčlová, Ivy Helman, 2023.

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

Doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D., vyučuje na magisterském programu genderových studií FHS UK (feministické literární teorie, gender a náboženství) a magisterském programu asijských studií Metropolitní univerzity Praha (světová náboženství, postkoloniální teorie, indologické kurzy). Výzkumně se zabývá genderovými analýzami moderní bengálské literatury a kultury. Přes dvě dekády hostovskky přednáší na indických univerzitách (Kolkata, Šántiniketan, Guváhatí, Silčar, Manípál). V zahraničí publikovala především v Indii, dále ve Velké Británii, Polsku, USA, na Slovensku a v Nizozemsku. V roce 2022 jí byla v Kolkatě udělena státní cena za přínos v oblasti komparativních indických literatur. ORCID: 0000-0001-7082-4564. Kontaktní e-mail: blanka.knotkova@fhs.cuni.cz, blanka.knotkova@mup.cz.

Mgr. et Mgr. Tereza Jiroutová Kynčlová, Ph.D., vyučuje na magisterském programu genderových studií na FHS UK a ve svých pracích se zabývá feministicky orientovanou literární teorií, postkoloniálními a dekoloniálními studií a současnou etnickou a regionální literaturou v USA. V letech 2022–2023 působila jako Senior Fellow v rámci Elisabeth List Fellowship Programme for Gender Research u výzkumného projektu Everyday Creativity in (Post)Socialism při univerzitě v rakouském Grazu. ORCID: 0000-0003-0325-0032. Kontaktní e-mail: tereza.jiroutovakynclova@fhs.cuni.cz.

Ivy Helman, Ph.D., působí na magisterském programu genderových studií a na katedře sociologie FHS UK v Praze. Ve výzkumu se zaměřuje na feminismus, ekofeminismus, náboženská studia, tělesnost, umění a queer teorii. Pravidelně také přispívá na blog feminismandreligion.com. ORCID: 0009-0000-8075-9890. Kontaktní e-mail: ivy.helman@fhs.cuni.cz.

Gender Dimensions in the Study of Religions and Spiritualities

Blanka Knotková-Čapková ^a, **Tereza Jiroutová Kynčlová** ^a, **Ivy Helman** ^a

^a) Faculty of Humanities, Charles University

Knotková-Čapková, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza, Helman, Ivy. 2023. Genderové dimenze ve zkoumání náboženství a spiritualit / Gender Dimensions in the Study of Religions and Spiritualities. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 3–25, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.023>.

The intersection of Gender Studies and Religious Studies has become the subject of increasing discussion in both disciplines. This is not only a matter of mere academic or specialised concern, or about a field of research that is yet untapped; it is also a current social and political issue. Not only in the Czech context do we see just how much of an influence religious institutions have in secular societies in terms of political decision-making relating to both gendered and (non-)heteronormative practices (traditional examples being the issue of marriage for non-heterosexual couples, the adoption (or not) of the Istanbul Convention, and the issue of access to or restrictions of reproductive rights). However, gender is also an important category in discussions going on within churches – for example, the question of the ordination of women. However, as the authors Corredor (2019) or Graff and Korolczuk (2022) and others point out, church institutions of world religions are significant and formative global actors in the so-called anti-gender movements. Anti-gender movements differ on the national and local levels in their varying degrees of radicality against the democratising liberal efforts to redefine the social and ecclesiastical status quo. In their redefinition, the democratising liberal efforts strive to open religious traditions to greater gender and social diversity and equality, notions frequently countering some established religious traditions. In other words, exploring the intersectionality of gender, religion, and spirituality is for a variety of reasons not only desirable but also necessary.

A clear example of the intersection of Religious Studies and Gender Studies is feminist

theology¹, which is being advanced within different religions, and in a broader sense also in feminist spirituality. These approaches share a common focus on questions of spiritual exploration and experience but do not necessarily remain within the bounds of existing theologies and their key dogmas. While feminist theologies and spiritualities have been developing and evolving in many European countries for more than half a century and in the United States since as far back as the late 18th century, it is only in the 1990s that this began happening in Czechoslovakia and then in the Czech Republic. The recently deceased ThDr. Jana Opočenská, an evangelical theologian and a pastor in the Evangelical Church of Czech Brethren, who for several decades promoted Czech feminist theology from a Christian standpoint (cf. especially Opočenská 1995) and whose professional contribution is summed up in two commemorative essays inside this issue, long remained alone in this endeavour. Her work, nevertheless, sparked an interest in feminist theology even outside of academic circles.

Czech Gender Studies and Religious Studies have come together at this relatively late date in part because of the erroneous notion that feminism and religion are at odds with each other. It is indeed true that the principles of feminism and those of orthodox traditionalist religion often appear incompatible and are seen to be so on both sides. Contemporary feminism rejects not just a priori patriarchal views and power hierarchies but biological determinism and the dictates of heteronormativity, which is regularly presented as 'natural'. Conservative religious currents (not to mention explicitly fundamentalist ones) are founded on these very principles and see criticism of them as an attack on religion itself. The situation has been changing, however, in the past two decades. There has been a growing interest in feminist theology and spirituality in teaching and research projects in Gender Studies, and many Czech theological faculties (e.g. the Evangelical Theological Faculty and the Hussite Theological Faculty, Charles University) and even some churches (mainly but not only the Evangelical Church of Czech Brethren) have been growing more liberal and are promoting a wider discussion in this area, as evidenced by the articles in this issue.

The aim of the editorial team was to present different approaches to gender analyses of religion in a comparative perspective. As such, this thematic issue devotes two articles to Judaism, while four others focus on the Christian context, both from a theoretical perspective, centred on Christian feminist theology, and from a practical perspective, primarily in the form of critical examinations of current practices. Internal heterogeneity thus characterises debates taking place within religious institutions

¹ Here it is important to distinguish between a feminist spirituality, which can pertain to any religious tradition, and feminist spirituality, which is a specific kind of religious/spiritual practice centred on Goddess and which was a creation of the second-wave feminist movement. Its basic tenets are examined later in this editorial.



and in feminism. It is, in our view, valuable that the critical perspectives presented here have primarily emerged from within church environments or are authored by researchers working in Religious Studies or Anthropology.

As already indicated, this thematic issue, titled 'Gender, Religion and Spiritualities', brings together six articles, one of which is written in English. This is the paper by Ivy Helman, uniting the Jewish commandment (*mitzvah*) to care for the poor with an ecofeminist perspective. Helman argues for expanding the category of the poor so that in the light of the climate crisis faced by humans and our non-human relatives the category encompasses care for the natural environment, as Jewish tradition demands. Judaism is also the focus of the paper by Timea Crofony, who methodologically draws on feminist critical discourse analysis. Working with Jewish women's reflections on the *mechitzah* published in the *JOFA Journal*, Crofony traces out three distinct conceptions of the *mechitzah* – as a boundary, as an opportunity, and as a metaphor. Jiří Pavlík's paper, by contrast, takes the reader into the Christian tradition and specifically into the ongoing and still dynamically evolving dispute over the understanding of gender in Roman Catholicism. Examining the document 'As Male and Female He Created Them: Towards a Dialogue on Gender Issues in Education', published in 2019 by the Vatican's Congregation for Catholic Education, Jiří Pavlík sheds a detailed light on the contradictions in the internal logic underpinning the recommendations on how and whether to discuss issues related to gender in Catholic education and upbringing. Equally current is the article by Zuzana Kostířová. She explores constructions of (primarily female) gender roles and spiritual energy through the example of a cookbook that can also be categorised as spiritual literature, written by the famous cook and Instagram influencer Kamila 'Kamu' Chadimová. Kostířová argues that one can only read Chadimová's *Jak si uvařit vesMÍR (How to Cook Your (Own) Universe)* as a work about femininity and spiritual growth if one has a thorough understanding of the basic features that characterise 'alternative' spiritualities. The article by Jan Bierhanzl describes the theoretical underpinnings of ecofeminist thea/ology in the thinking of the iconic feminist theologian Rosemary Radford Ruether, while also examining the issues of structural inequalities and systemic violence, as well as questions within the frame of ecofeminism relating to the vulnerability, precarity, and in/dependence of our lives. This thematic issue concludes with a comparative article by Jakub Ort on the concept of secular autonomy in the discussion of emancipation in the works of Judith Butler and Saba Mahmood. Ort shows that their concepts complement each other and together deepen the discussion of the precarious nature of life.

Gender and Research is interdisciplinary in focus and the mix of perspectives from different fields in this thematic issue fully achieves this aim. Given the multidisciplinary nature of the articles, let us briefly summarise the theoretical foundations and methodological principles involved in gender analysis of religion. The fundamental

question is how we understand the concept of religion: whether we understand it more in the sense of faith and a spiritual quest or more as an institution – be it in an ideological or social sense or in the sense of politics and power. If we understand religion as a spiritual quest, there are no boundaries (such as dogma or doctrine) and it is a question of individual choice – although fulfilling this quest might not be just an individualistic pursuit and might be accompanied by a need for belonging and for sharing with others. Religion in this sense *de facto* coincides with the notion of spirituality.

If we understand religion in the sense of an institution, this narrows the concept to some extent, but it also clearly structures it. In terms of ideology, religion forms a defined frame of ideas; the edges of this frame, however, may (in the case of liberal currents) be blurry, and this is where theological debates unfold within and outside the institution. In social terms there exists a community; it may be hierarchical to some degree, at the least in the sense that there is a chief authority at its head. This is also an area where a dispute with feminism seems inevitable, particularly over established gender inequalities (women are subordinate to men, non-hetero identities are not respected at all, the church represents a *de facto* hierarchical power pyramid). When religion is politicised and institutionally asserted, this dispute can assume immense proportions and can become an insurmountable abyss (e.g. in the case of theocracies). In summary, institutionalised religion almost always involves an aspect of power; what matters is the degree to which this power is asserted and in what form and how open or closed this power is to potential criticism and debate.

Let us return for a moment to the question of feminist methodology. It is clear that, in principle, the key category for the gender analysis of religion would be gender. But it is important to note that contemporary feminist thinking places major emphasis on ensuring that gender is not the only criterion of inequality and that other categories (primarily race and class, but also, for example, age, disability, sexuality, culture, and location) are always intersectionally taken into consideration. There are two areas where one can see how gender is constructed: first, it is in the way divinity is conceived of, and second, it is in the conception of humanity.

There are five types of representations of the divine (cf. Knotková-Čapková, 2008: 5–15). Each is distinct but in some ways they may also overlap. The first type involves religions that did not place much emphasis on defining/establishing definitions, and moreover in their early form did not even have a concept of divinity. This would be the case, for example, of early Indian Buddhism, which was essentially non-mystical; it did not reject the mythology of the Vedic cultural context of the time, and it certainly did not label it ‘pagan’, but it did not create its own mythology until later. Buddha was deified in some streams later on, but in the original Buddhism Buddha was only a teacher.

The second type would be the concept of divinity as a transcendent creative force that is not gendered, and that is abstract, invisible, and is explicitly neutral even in



language – for example, the word ‘tat’, literally meaning ‘it’, to denote the primordial concept of being in the Vedic hymns of ancient India, the oldest stratum from which Hinduism evolved. In the philosophical texts of the Upanishads in the early Vedic period, this primordial source of being is then expressed in the concept of ‘brahma’, which is of a spiritual, transcendent nature (cf., e.g., Zbavitel, 1993). It should be added, however, that the way this primordial source was conceptualised did not in any way prevent the continued existence on the mythological level of deities, gods, and goddesses that were often anthropomorphised and depicted as material ‘idols’. It is a question whether this group should also include conceptions of the divine in monotheistic religions. If we were to genuinely see these (monotheistic) representations of the divine as abstract and non-gendered, which is, of course, one possible interpretation, these would include Judaism, Christianity, and Islam. Christian feminist theology would support such a perspective. The problem, however, is that in these religions the divine and their representations have become progressively more or less masculinised. For this reason, we class them as a different type below.

The third type would be religions in which divinity is gendered in masculine and feminine forms – there are both gods and goddesses. This is characteristic of many archaic religions in which elements of nature or natural phenomena were deified. This is where we find the basic procreative pair of Heaven and Earth, and though they are usually gendered, with Heaven homologised with the male principle and Earth with the female (e.g. in Hinduism), this is not always the case – for example, in ancient Egyptian mythology the concept is reversed (Nut, the vault of the heavens, is both sister and wife of Eros, who represents Earth). Mountains, rivers, celestial bodies (the sun, moon, and stars), and phenomena such as storms and wind, etc., are also deified and are usually gendered or at least invested with spirituality and/or divinity. However, in religions where this is the case, this conception is not necessarily incompatible with the previous type – for example, in Hinduism we find both this kind of mythology and a philosophical-spiritual conception of a neutral, abstract original source of being. Dualistic conceptions of reverse-gendered cosmic forces can also be seen, for example, in the complementarity of the two opposing principles of yin (feminine, dark, passive) and yang (masculine, light, active) in Chinese Taoism. These two forces are in the real world manifested in recurring periods, where Tao, as the primordial force, the original source of being, occurs in the phase of disharmony, but does not occur in periods of internal harmony, so no opposites exist, and nor, therefore, does our material world.

The fourth type is a concept of feminine divinity, usually the archetype Mother Goddess. This is usually found in religions that see the evolution of life and the world as a cyclical process (again, e.g., Hinduism). The Mother Goddess concept is here usually linked to natural events (the changing seasons) or to the vegetation cycle,

and the womb figures as a powerful metaphor representing the source of life or the place from which all life has emerged and to which it returns. Staying with Hinduism here, it is telling that in the funeral rite, after cremation, the ashes of the deceased are surrendered to water – ideally to the sacred river Ganges, but it can also be a lake. Earth and water (in the form of rivers) are personified in Hinduism as female deities. Similar approaches to nature, however, can also be found in writings on feminist spirituality – for example, by Zsuzsanna Budapest and Carol Christ (both 1992).

If we cite Hinduism as an example of this type, we also need to mention a more abstract metaphysical conceptualisation of the creative, transcendent feminine principle, which is the cosmic force Shakti (which in several Indian languages literally means 'force'). Shakti may also be seen as the supreme transcendent cosmic force, a view maintained by Shaktism, an unorthodox branch of Hinduism. Shakti is also sometimes seen as complementary and equal to the masculine transcendent principle. In mythology, she is often personified as a goddess (e.g. Kali, Durga, or Parvati), and in classical Hinduism she is the divine consort of the god Shiva, who personifies the male creative and procreative principle, or the Mother Goddess, a conception that may refer back to the pantheons of the indigenous peoples of the Indian subcontinent before the arrival of Indo-European tribes, when an important role was played by individual female deities.

The fifth type of conceptualisation of divinity is characteristic of monotheist religions (Judaism, Christianity, and Islam), which each have a single, abstract, and theoretically genderless divinity, but it has been and is significantly masculinised in the practical discourses of their churches and religious communities as well as in language. There are several aspects, however, that can be distinguished. The first is the degree to which the divinity is anthropomorphised, which reflects, among other things, the distance in time between the emergence of these three religions. God, Allah, is the least anthropomorphised in the youngest of the three, Islam. According to the Quran, Allah, must not be assigned any attributes (such as father, king, or judge); the Tanakh and the Bible, however, do give God attributes. Second, there is the key issue here of hermeneutics, as in polysemic Old Hebrew in particular some characteristics of the fatherhood of God could be translated as parenthood, i.e. as not exclusively masculine (cf. Opočenská, 2008: 68-109). Third, there is also the question of archetypal characteristics, their ambivalence and mutability. In all three of these religions, the characteristics of traditionally masculine archetypes (strictness or even severity, authority, power) are intertwined with feminine ones (love, mercy, forgiveness, compassion), but in different proportions. Without wishing to simplistically generalise, we can say that the God of the Tanakh (and thus of the Old Testament) is usually more 'masculine' in this respect than the New Testament Christian God, and then there is Jesus, the Son of God, whom we might call an



androgynous figure, characterised by feminine archetypal qualities in a male body. This is surely one of the reasons why Christology is such a major theme in Christian feminist theology (cf., e.g., Carter Heyward, 1999). In Islam, both sets of archetypes are intertwined in Allah in a somewhat tense way: on the one hand we can point to verses of the Quran calling for harsh punishments (no worse of course than in the Tanakh), while on the other hand we can point to the Basmala, the opening line of every Surah but one (Repentance), which reads 'In the name of God, the Most Gracious, and the Most Merciful'. This aspect of the divine in Islam has also been highlighted by Islamic feminist theologians, such as Leila Ahmed (Ahmed, 1992).

Another interesting comparative aspect is whether a religion is more inclusivist or exclusivist in terms of its conceptualisation of the divine, or in faith. Exclusivist religions ordinarily distance themselves radically from any past concepts, which they not only reject, deeming their form of worship 'paganism' and blasphemy, but also persecute or punish those who practice them, or they did so historically. Inclusivist religions deal little with this issue, their mythologies are often very diverse and multibranched, and they are not marked by religious struggles between different currents and directions. This does not necessarily mean that they are always open or non-discriminatory, as while they may be pluralist in belief, they may also be socially represented by rigidly fixed hierarchies (e.g. the caste and gender hierarchies in Hinduism; cf. Prabhati Mukherjee, 1999, or Manoranjan Mohanty, 2004).

Feministists consider questions of how humanity is conceptualised in religious traditions important. We can therefore ask the following: First, how is gender constructed? Is it a binary construct – biologically determined and fixed, heteronormative, essentialist? Or is it non-binary – dynamic, fluid, non-heteronormative, constructivist? Are there multiple streams, possibilities, and interpretations of gender? Second, where there is a binary conception of humanity as masculine and feminine, is there a fixed hierarchy between them? Is this hierarchy, for example, set out in a canonical way or in multiple creation myths? Are man and woman created at the same time (as suggested in Genesis, chapters 1 and 5, or in the Quranic version of creation), or are women ontologically second, as in Genesis 2, which Simone de Beauvoir critically analysed in *The Second Sex* (published in 1949). Is society then modelled on some form of patriarchy, with male dominance and the subordination of women, as some feminist critics were already saying in the early 1970s about the widespread 'world' religions (cf., e.g., Mary Daly, 1973, and Kate Millett, 1970)? And third, how is sexuality constructed? Is it taboo? Is it heteronormative? Is it intended exclusively for the purpose of procreation and the continuity of gender? Is procreation an obligation – which is not the case in religions that tend towards asceticism? Do ascetic religions (e.g. Buddhism and Jainism) provide women with any alternatives to a subordinate role in the family and society (also

discussed in Rita Gross, 1993)? Is sexuality free or is it disciplined in some way, and is this discipline harsher for women than for men?

The key sources for trying to find answers to these questions are the creation myths. In the monotheistic religions, there is one canonical myth, as presented in the Bible and paraphrased in the Quran; Islamic feminist theology strongly emphasises that, according to the Quran, Adam and Eve were created at the same time and they both also committed the first sin at the same time (Surah 7 The Heights), whereas in the biblical myth, it is the woman who sinned first and seduced men to sin as well (Genesis 3). In non-monotheistic religions, there are usually multiple creation myths, not one canonical myth, so they do not have as fundamental an impact on other ethical concepts.

In the non-monotheistic religions (we do not say 'polytheistic' because, unlike monotheism in the monotheistic religions, polytheism is not a command, only a possibility), it might seem at first glance that the conceptualisation of goddesses would be very empowering for women of those faiths. This is certainly true in so far as there are gendered images of women to which they can turn for help or understanding; in Catholic Christianity, this role is to some extent served by the saints, but saints do not contain divinity. Saints are holy which implies something related to divinity, but not of the same substance as divinity. Saints are, so to speak, of a lower order. In the case of Central and Latin America, this function may be fulfilled by the Virgin of Guadalupe, a figure who combines the concepts of pre-Christian goddess and Christian saint by drawing on the sediments of a precolonial cult of the divine feminine. We need to be cautious, however, if we assume that women believers can identify with goddesses, because there is one crucial difference between 'divine mothers' and 'earthly daughters' in a patriarchal society: divine mothers are powerful and independent from earthly judgements and are able, at will, to create and to destroy in the sense of imposing severe punishment. Earthly women, by contrast, are subject to an androcentric gender order and are certainly neither powerful nor independent. There is moreover a certain essentialisation of the image of goddesses – the role models for women believers are goddesses as *mothers*, not goddesses as women in a more general sense.

Another subject of interest to feminist theology is the sociopolitical context in which sacred religious texts were canonised and who had the power to decide on their final versions at the given time. What is also important is which of these texts became part of common knowledge (and why), and which are known only by people who study them in depth. A typical example of this in the Christian tradition is the widely known second chapter of Genesis about the creation of Eve from Adam's rib, but considerably less well-known is Genesis 1:27 (KJV), which reads: 'So God created man in his own image, in the image of God created he him; male and female created he them'.



Feminist theology also points out the remarkably similar characterisations of women as dangerous seductresses or generally as persons to be disciplined and led. This image also appeared in later texts across different religions, such as in the writings of the Christian Church Fathers. Or, Buddhist Alan Sponberg labels some writings of Buddhist monks who generalise the characterisations of women to be 'ascetic misogyny' (Sponberg, 1992). Such images can also be found the Hindu dharmashastras that served as codes of ethics (cf. *Manusmriti*). A decisive factor in these representations turns out to be the discourse of power and the gender order operating in a given society in a given place and time, which has had a retroactive influence on how religious texts have been interpreted and understood. When it comes to interpretation, feminist theology remains far from adopting any fundamentalist perspective, if we understand fundamentalism to be an approach that claims its interpretation to be the only correct one. Feminist theology is open to multiple interpretations and readings that always take into account the historical and social context in which a text was created, how it was produced or reproduced, and any politicisation to which it may have been subjected. Above all, it is not the boundaries between religions that emerge here as the crucial difference in the approach to an interpretation, but rather the boundary (albeit often dynamic and fluid) between orthodox and liberal discourses. In this respect, feminist theologies rank with the liberal discourses, which is to say that they are open to critical interpretations.

According to Rita Gross' (1996) *Feminism and Religion: An Introduction*, United States feminists began to take an interest in religion in the late 1700s with Abigail Adams and Mary Wollstonecraft (1996: 29–31). Feminist interest in religion, during this early period, had many forms, concerns, and reasons. One example of this varying history is the 19th century 'cult of true womanhood', which hoped to reverse Christian stereotypes of women and instead advocated for women as more spiritually attuned as well as morally purer than men (Gross 1996: 33). It was thought that women, if they were able to participate more in public life, would create a better society. It was this type of interest at the intersection of religion and feminist thought that led for instance to the prohibition movement in the United States.

Real work in the area of religion and feminism began with second-wave feminists. It was in the midst of consciousness-raising groups and the beginning of formal education within religious traditions that women awoke to the profound sexism within their traditions (Gross 1996: 39).

Feminists involved in religion, according to Judith Plaskow and Carol P. Christ (1992), have generally offered critique of religious traditions, as we have mentioned, and also done constructive work within and outside of their traditions. In terms of critique for Christianity and Judaism, the use of male-only language for the divine affects the roles available for women within the religion and also deifies in a way maleness

and masculinity (Christ, Plaskow 1992: 3). Relatedly, another critique of religion by feminists has been the ways in which it supports the dualist thinking of the split between the mind or soul and the body, valuing the mind or soul above the body and material matter (Christ, Plaskow 1992: 5). Emphasising the mind or soul over the body has directly affected women, as women are in patriarchy more connected to the body. It has also limited their spiritual opportunities as much as male-only language has, as it has focused on their bodies, its impurities, and so on. In addition, this concern has been particularly important for ecofeminists interested in religion, as anti-material stances also affect how we treat the environment. For example, if we hope to go to heaven and this world is only a temporary stop on our way to eternal life, how we treat the earth matters considerably less. Feminists have critiqued the patriarchy within religious traditions, yet for those feminists working within religious traditions, all of them believe that their religions are, at their very cores, not patriarchal. In other words, there can be a Christianity free of its patriarchal trappings, a Judaism, a Buddhism, etc., emancipated from the masculinity-centring androcentrism.

Some feminists have found traditional religions so patriarchal that they have left established religion altogether (Christ, Plaskow 1992: 10) and created the Goddess Movement (often called feminist spirituality). This spiritual tradition, drawing on some tenets of Wicca, reclaims women as witches and advocates spiritual connection with Goddess. It grounds its spirituality in nature, the seasons and cycles of life highlighting those of women. It is unabashedly this-worldly centred and works to empower women (and in some versions men) to reclaim their spiritual selves, their bodies, and their connection to the world around them. According to Carol P. Christ, one of the main leaders of the Goddess movement, women need Goddess for four reasons: to strengthen bonds with other women; to express their wills; to be empowered as females; and to love their bodies again (Christ 1992: 276). The ancient Goddess cult may thus find and is finding its revitalisation in the modern era.

In this editors' introduction, we offer the reader a brief glimpse into a diverse field of research, hope to provide greater access to the subject area (and not just in the Czech context), and wish to inspire further reflections on the analytical potential of gender for research within religion and spirituality.

References

- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Beauvoir de, S. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Budapest, Z. 1992. Self-Blessing Ritual. Pp. 269–272 in C. P. Christ. J. Plaskow (ed.). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. HarperSanFrancisco.
- Christ, C. P. 1992. Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and



- Political Reflections. Pp. 273–287 in C. P. Christ. J. Plaskow (ed.). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. HarperSanFrancisco.
- Christ, C. P., J. Plaskow. 1992. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. HarperSanFrancisco.
- Corredor, E. 2019. Unpacking 'Gender Ideology' and the Global Right's Antigender Countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 613–638.
- Daly, M. (1973) 1985. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- Gross, R. 1993. *Buddhism After Patriarchy*. Albany: State University of New York Press.
- Gross R. 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*. Beacon Press.
- Heyward, C. 1999. *Saving Jesus from those who are right*. Minneapolis: Fortress Press.
- Holy Bible. 2012. English Standard Version of the Bible. HarperCollins Publishers.
- Knotková-Čapková, B. 2008. K genderové analýze náboženství. Pp. 5–15 in B. Knotková-Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.
- Korolczuk, E., A. Graff. 2022. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. London, New York: Routledge.
- Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*. 2009. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan Zbavitel. Praha: ExOriente.
- Millett, K. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Mohanty, M. (ed.). 2004. *Class, Caste, Gender*. New Delhi: Sage Publications.
- Mukherjee, P. 1999. *Hindu Women. Normative Models*. Hyderabad: Orient Longman Limited.
- Opočenská, J. 2008. Křesťanství. Pp. 68–109 in B. Knotková-Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.
- Opočenská, J. 1995. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.
- Sponberg, A. 1992. Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In J. I. Cabezon (ed.). *Buddhism, Sexuality and Gender*. New York: SUNY.
- The Qur'an*. 2007. Transl. by Alan Jones. Gibb Memorial Trust.
- Zbavitel, D. 1993. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia.

- © BY-NC Blanka Knotková-Čapková, Tereza Jiroutová Kynčlová, Ivy Helman, 2023.
- © BY-NC Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2023.

Doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D., teaches in the Graduate Program of Gender Studies at Charles University (feminist literary theory, gender and religion), and in the Master's Programme in Asian Studies at Metropolitan University Prague (world religions, postcolonial theory, Indian Studies courses). In her research she focuses on gender analyses of modern Bengali literature and culture. For over two decades she has been a guest lecturer at universities in India (Kolkata, Shantiniketan, Guwahati, Silchar, Manipal). Internationally she has published work mainly in India and also in the United Kingdom, Poland, the United States, Slovakia, and the Netherlands. In 2022, in Kolkata, she received a state award for her contributions to the field of comparative Indian literatures, The Bankim Chandra International Literary Award. ORCID: 0000-0001-7082-4564.

Contact email: blanka.knotkova@fhs.cuni.cz , blanka.knotkova@mup.cz

Tereza Jiroutová Kynčlová, Ph.D., is an Assistant Professor in the Graduate Program of Gender Studies at Charles University, Prague. In 2022–2023 she was a Senior Fellow with Elisabeth List Fellowship for Gender Research at University of Graz, Austria, focused on Everyday Creativity and Gender in (Post)Socialism. Tereza's research focuses on feminist literary theory, postcolonial and decolonial thought, contemporary ethnic and regional US literature, and cultural studies. ORCID: 0000-0003-0325-0032.

Contact e-mail: tereza.jiroutovakynclova@fhs.cuni.cz.

Ivy Helman, Ph.D., is a faculty member in the Graduate Program of Gender Studies at Charles University, Prague. Her research interests include feminism, ecofeminism, religious studies, embodiment, art, and queer theory. In addition, she regularly contributes to the blog: feminismandreligion.com. ORCID: 0009-0000-8075-9890.

Contact e-mail: ivy.helman@fhs.cuni.cz.

„Jako muže a ženu je stvořil“: Rozporný přístup římskokatolické církve k genderu

Jiří Pavlík 

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

‘Male and Female He Created Them’: The Roman Catholic Church’s Inconsistent Stance on Gender

Abstract: The article deals with the document ‘Male and Female He Created Them: Toward a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education’, published by the Congregation for Catholic Education in June 2019. The document is a guideline for Catholic schools, which they can apply to control and moderate the discussion on gender issues at the level of local churches and educational institutions. The article presents several worldwide responses to the document chiefly in the Catholic media, and then provides a rhetorical analysis and critique of its content. The analysis reveals some of the text’s rhetorical devices, including labelling, the self-referentiality typical of Church documents, and inconsistencies arising from attempts to balance its message, reflecting the conflicting loyalties of representatives of the church hierarchy since the Second Vatican Council. The article then carries out a more general critique of the Roman Catholic discourse on gender, which plays a significant role in fuelling the contemporary culture wars. This critique reveals the Church’s lack of self-reflection on its position and the arbitrary nature of its interpretations of gender related phenomena. Finally, it also highlights the political nature of the Church’s gender discourse, which seeks to uphold the status quo of the Church’s power structure.

Keywords: Catholic church, gender theory, anti-gender movement, ideology, heteronormativity, homosexuality, transgender, intersexuality

Pavlík Jiří. 2023. „Jako muže a ženu je stvořil“: Rozporný přístup římskokatolické církve k genderu. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 26–52, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.014>.

Vatikánský dokument o genderu a zesílení českého antigenderového diskursu

Vatikánská Kongregace pro katolickou výchovu¹, úřad vykonávající dohled nad římskokatolickým školstvím, vydala v únoru 2019 dokument „*Jako muž a ženu je stvořil*“: *Cestou dialogu o otázkách genderu ve výchově*², v němž se věnuje vztahu církve k genderovým teoriím. Dokument je další, tentokrát monotematickou a adresnou reakcí římskokatolických církevních představitelů na prosazování genderových teorií do školních osnov v řadě zemí rozvinutého světa. Byl vydán krátce poté, co se i v českých křesťanských kruzích rozproudila intenzivní diskuse o genderových otázkách.

Polarizace názorů v místních církvích v ČR vzrostla v souvislosti se snahami o ratifikaci *Úmluvy Rady Evropy o prevenci a potírání násilí vůči ženám a domácího násilí* (dále *Istanbulská úmluva*). V neděli 13. května 2018 byl v římskokatolických kostelích přečten pastýřský list českých a moravských biskupů k *Istanbulské úmluvě* (Čeští a moravští biskupové 2018), ve kterém se biskupové odvolávají na zažitě „formy rytířského chování vůči ženám“ předávané rodiči při výchově dětem, díky kterým není žádné další úmluvy třeba, a zvláště ne takové, která nestaví na „přirozeném řádu“, nýbrž „veškeré chování vůči ženám chce vidět jen ve světle historicky nerovného poměru sil mezi muži a ženami“.³

Toto byl klíčový okamžik, kdy oficiální reprezentace české římskokatolické církve ukázala, že otázka nerovnosti žen a mužů je pro ni věcí tak zásadního významu, že je ochotná velmi aktivisticky a vyhraněně zasahovat do politiky sekulárního státu. Dosud bylo toto téma možno chápat jako pole působnosti jednotlivých konzervativních aktivistických spolků působících v rámci této církve, jako je Aliance pro rodinu, ale nyní tento aktivismus nabyl vyšší legitimacy. Nechvalně proslulé kázání probošta Královské kolegiální kapituly Všech svatých Petra Piřhy ve svatovítské katedrále dne

¹ V rámci reformy římské kurie apoštolskou konstitucí papeže Františka *Praedicate evangelium*, promulgované 19. března 2022, byla Kongregace pro katolickou výchovu sloučena s Pontifikální radou pro kulturu do nového úřadu s názvem Dikasterium pro kulturu a výchovu. Pokud však budu v tomto článku hovořit o publikaci dokumentu, budu stále hovořit o „kongregaci“ v souladu s nomenklaturou roku 2019.

² Dokument je dostupný v sedmi jazykových mutacích (it, en, es, fr, pt, pl, de) na stránkách Dikasteria (z rozcestníku na adrese <http://www.educatio.va/content/cec/en/documents/documents-of-the-Congregation.html>). Český překlad pod titulem *Jako muž a ženu je stvořil. Cestou dialogu o otázkách genderu ve výchově* (překladař neuveden) vydal pro vnitřní potřebu sekretariát České biskupské konference v roce 2020 jako 45. svazek červené řady, publikující dokumenty vatikánských dikasterií, a je dostupný na stránkách ČBK (https://cbk.cirkev.cz/dokumenty/dokument-c-45-jako-muze-a-zenu-je-stvoril_248).

³ Na tento text se znovu odvolává společné prohlášení České biskupské konference, vydané na Velehradě 5. července 2023, k aktuálnímu dění ve společnosti, které se týká rodiny, manželství a Istanbulské úmluvy. Ke dni zpracování dostupné pouze na stránkách cirkev.cz (Čeští a moravští biskupové 2023).

28. září 2018 hrozící apokalyptickou vizí vlády nadřazené třídy homosexuálů už bylo jen nejkřiklavějším veřejným projevem této nové oficiální linie české partikulární církve.

Nelze ovšem pominout, že se v této církvi ozvala také řada oponentních hlasů a těm nejvýraznějším – Tomáši Halíkovi a Tomáši Petráčkovi (Pergler, Klézl 2018; Honzejek 2018) – se dokonce za jejich vystupování ve prospěch *Istanbulské úmluvy* dostalo trestního postihu ve formě úředního napomenutí (Heroldová 2018). Do této rozjitřené atmosféry v české a moravské církevní provincii římskokatolické církve přišel uvedený dokument vatikánské kongregace, který někteří zastánci vstřícnějších postojů k *Istanbulské úmluvě* a genderovým teoriím přijali vlastně s úlevou jako „vyvážené stanovisko“.⁴

Vydání dokumentu a mediální ohlasy

Dokument je signován prefektem kongregace kardinálem Giuseppem Versaldim a sekretářem kongregace arcibiskupem Angelem V. Zanim⁵ dne 2. února 2019 a tento den je také uváděn na webu dnešního Dikasteria pro kulturu a výchovu jako datum jeho vydání. Nicméně zveřejněn byl teprve v červnu téhož roku, kdy se také vzedmula vlna mediálních ohlasů celé řady katolických komentátorů. Jeho zveřejnění proběhlo v nezvyklé tichosti, jak upozorňuje severoamerický dopisovatel z Vatikánu pracující pro francouzský katolický deník *La croix* Robert Mickens ve druhém červnovém dílu svého sobotního seriálu „Letter from Rome“ s barvitým titulkem „Vatican document on gender is like lipstick on a pig“ (Mickens 2019).

Mickens v článku uvádí, že dokument byl vypuštěn 10. června 2019 bez předchozího upozornění. Někteří novináři se prý sice dozvěděli o jeho existenci už čtyři dny před vydáním, avšak bylo to ze zdrojů mimo Vatikán. Obvyklý postup při vydávání dokumentů římské kurie přitom bývá, že několik dní předem vydá tisková kancelář Svatého stolce oficiální tiskovou zprávu, stanoví datum zveřejnění a alespoň několik hodin před zveřejněním rozešle embargované kopie akreditovaným novinářům a novinářkám. Velmi často také představený daného úřadu, případně odborníci, kteří se podíleli na formulování textu, pořádají tiskovou konferenci. Tento proces

⁴ Za vyvážený pokládal text např. David Bouma (Bouma 2019) nebo plzeňský biskup Tomáš Holub (Honzejek 2019), který v rozhovoru dává najevo, že stojí na pozicích prezentovaných dokumentem a chápe jeho vydání jako uklidnění rozjitřené vnitrocírkevní debaty a jeho obsah jako středovou pozici mezi dvěma ideologickými tábory.

⁵ Signace neznamená u vatikánských dokumentů autorství. Dokumenty a podklady k nim zpracovávají anonymně různí teologové podle zadání daného úřadu. Jejich jména jsou v některých případech známa, jindy jsou předmětem historického výzkumu (např. zkoumání encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae* ukazuje vliv krakovského kardinála a budoucího papeže Karla Wojtyły; srov. Barberi, Selling 2013). Jméno autora nebo autorky (Mickens uvažuje i o ženě, belgické antigenderové autorce a poradkyni Pontifikální rady pro kulturu Marguerite Peeters; srov. Mickens 2019) dokumentu o genderu známo není.

u dokumentu o genderu neproběhl, novináři pouze zničehonic dopoledne před vydáním dostali jeho kopii e-mailem se striktním embargem do půl čtvrté. Mickens dále uvádí, že ještě 14. června nebyl dokument na oficiálních stránkách Vatikánu, a to ani v sekci dané kongregace.⁶ Nezvyklý postup přivedl Mickense k závěru, že dokument o genderu není něco, čím se Kongregace pro katolickou výchovu chtěla chlubit, a že se jedná spíš o jakýsi ústupek, jímž chce římská kurie uklidnit tradicionalisty a sociální konzervativce, kteří jsou nejhlasitějšími kritiky pontifikátu papeže Františka.

Na vydání tohoto textu načasované na měsíc červen, kdy probíhají velké LGBTQ+ Pride aktivity, zareagoval okamžitě veřejným prohlášením výkonný ředitel New Ways Ministry, severoamerické organizace zastupující práva a zájmy LGBTQ+ lidí v katolické církvi, Francis DeBernardo (DeBernardo 2019). Píše, že dokument je škodlivý nástroj, který bude používán k utlačování a zraňování nejen transgender lidí, ale i leseb, gayů a bisexuálních osob; že Vatikán uvázl v době temna, ignoruje vědecký diskurs a životní zkušenost LGBTQ+ osob a prosazuje chybné učení spočívající na mýtech, pověrách a klamu; a že je sice pěkné, když Vatikán zve lidi k dialogu, ale že dialog je zbytečný, jestliže církev předem oznámí, že lidé, kterým chce údajně naslouchat, jsou ovlivněni ideologií.⁷

Na DeBernardovo prohlášení poté odkazovala některá katolická i sekulární média, která o publikaci dokumentu referovala kriticky, a citovala z něj také některé pasáže (McElwee 2019; La Croix International 2019; Pullella 2019). Jiná katolická média informovala o dokumentu bez hodnoticích poznámek a poskytla i podrobnější seznámení s obsahem textu (O'Connell 2019; Catholic News Agency 2019). Rozsáhlejší článek hodnotící dokument kladně, ale dávající prostor i kritikům (zejména otevřenému zastánci LGBTQ+ komunity, americkému jezuitskému knězi Jamesi Martinovi, který o textu kriticky tweetoval a sdílel odmítavé stanovisko New Ways Ministry) vyšel na webu kanadského katolického týdeníku *The Catholic Register* (Jones 2019). Totéž médium v tentýž den vydalo také krátkou zprávu, že biskupské konference biskupů Spojených států amerických a biskupů Anglie a Walesu uvítaly prohlášení Vatikánu, že „genderová ideologie se protíví víře i rozumu“ (Bachmann 2019). Triumfálním tónem komentuje vydání textu článek konzervativního amerického média *National Catholic*

⁶ Tento stav platí prakticky dodnes. Dokument se stále poměrně těžko dohledává, což je umocněno nedávnou změnou struktury a nomenklatury vatikánských úřadů.

⁷ Jedna z argumentačních figur dokumentu staví na protikladu přirozenosti a ideologie, v němž katolické pojetí figuruje jako přirozené, zatímco alternativní genderové teorie jsou označovány jako ideologie. Termín „genderová ideologie“ nemá žádná hlubší teoretická zdůvodnění, ale je užíván jako rétorický nástroj boje konzervativních politiků, představitelů katolické církve a evangelikálních církví proti aktivistům a aktivistkám za práva žen a LGBTQ+ lidí a proti badatelům a badatelkám, kteří zpochybňují esencialistické a naturalistické interpretace genderu a sexuality (Kuhar, Paternotte 2017: 5).

Register končí děkováním Bohu, že v duchovním boji proti genderovému relativismu zasadil tento úder (Armstrong 2019).

Po těchto bezprostředních reakcích převážně profesionálních novinářů přišla také řada důkladnějších a osobnějších reflexí vyjadřujících nad novým dokumentem znepokojení. Například diakon Ray Dever z Floridy se obává, že vyjádření kongregace zhorší diskriminaci transgender studentů na katolických školách a povede k jejich další stigmatizaci (Dever 2019). Blog projektu zkoumajícího vztahy náboženství a genderového násilí The Shiloh Project převzal kritickou analýzu vatikánského textu, kterou britská teoložka Susannah Cornwall publikovala na Facebooku 13. června 2019 a v níž odhaluje manipulativnost dokumentu a reakční a defenzivní charakter jeho argumentace bez vnímavosti pro zkušenost druhých lidí (Cornwall 2019). Brzy nato teolog z jezuitské univerzity v kalifornské Santa Claře Paul J. Schutz poukázal na to, že dokument nerespektuje stav současné vědy, je v rozporu se soudobými katolickými přístupy k interpretaci Bible a postrádá pastorační citlivost, protože je slepý k obtížím, kterým čelí LGBTQ+ lidé v každodenním životě v církvi i ve společnosti (Schutz 2019).

Proti dokumentu se ve společném prohlášení ohradily také organizace zastupující intersexuální osoby. Text prohlášení má formu petice žádající změnu stanoviska k odchylkám pohlavních znaků a dialog uznávající existenci intersexuálních osob a přiznávající jim právo na rozhodnutí, jak se bude zacházet s jejich tělem. Prohlášení bylo publikováno anglicky, španělsky a italsky 17. června 2019 na stránkách Intersex Human Rights Australia a ke dni poslední aktualizace bylo podepsáno 56 organizacemi zastupujícími intersexuální osoby v různých částech světa, 122 dalšími organizacemi s příbuznou agendou a velkým množstvím jednotlivců (Intersex Human Rights Australia 2019).

Metodologické poznámky

Hodnota mediálních ohlasů

Uvedený přehled ohlasů je demonstrativní a má několik základních omezení. Jde o přehled ohlasů v internetových médiích, který se zaměřuje výhradně na ohlasy v anglické jazykové oblasti. Obdobnou vlnu reakcí registrujeme i ve španělském, polském, německém prostředí a dalších katolických jazykových oblastech a bylo by zajímavé pro poznání geografické různosti katolické komunity provést mapování četnosti pozitivních a kritických ohlasů textu i jinde. To však není cílem této práce. Zamýšlel jsem pouze demonstrovat, že katolický svět není názorový monolit, že v něm existuje kvalifikovaná vnitřní opozice, která dostává hlas v etablovaných katolických médiích, což se na anglickém prostředí dobře ukazuje, protože má stále nejvýznamnější globální dopad.

Dále může přehled vyvolávat námitku, že dávám více prostoru kritickým hlasům. Osobně se mi sice zdá, že četnost negativních reakcí je vyšší, a výběr je tedy propor-

cionální, avšak jde o subjektivní dojem nepodložený vyčerpávající rešerší. Na počtu explicitně podpůrných referencí však nezáleží, protože v normotvorbě katolické církve se legitimita názoru neopírá o množství podporovatelů, nýbrž o postavení jeho zastánců v hierarchii církevní struktury. Legitimita a autorita katolického církevního učení je založena na úředním pověření (magisterium) a je konstruována interpretací historických pramenů (Písmo a tradice). Pouze sekundárně je podepřena úsudkem řadových katolíků a katoliček o tom, co je hodno víry (*sensus fidei* či *s. fidelium* – „smysl/cit pro víru“ či „smysl/cit věřících“). Církev nemá institucionalizované metody zjišťování *sensu fidei*,⁸ takže tato veličina bývá zpravidla spíše metafyzicky předpokládána než zastoupena skutečně projeveným souhlasem. Praxe formulování katolického myšlení nepracuje se *sensu fidei* jako s proměnnou, jejíž hodnota se má zjišťovat, nýbrž jako s konstantou. Proto jsou všechny nesouhlasné hlasy „z lidu“ velmi cenné pro zjišťování rozmanitosti reálné víry katolíků, na druhou stranu bývají nepohodlné pro církevní hierarchii, která u konstanty očekává, že je dána.

Cíle analýzy dokumentu

V dalším textu se budu věnovat kritice dokumentu, a to ve dvou rovinách. Nejprve popíšu jeho podobu a shrnu výsledky rétorické analýzy, která určuje, z jaké pozice dokument hovoří a k jakému publiku se obrací, jakým způsobem spoluutváří rétorickou situaci, do níž hovoří, a jak prezentuje sám sebe a své cíle. Zhodnotím také hlavní prostředky použité k posílení přesvědčivosti a upozorním na některé kompoziční nedostatky. Poté se budu zabývat kritikou užitých argumentů. Text má celou řadu nedostatků proto, že názory, s nimiž polemizuje, značně zjednodušuje nebo i překrucuje. Avšak systematické napravování této vady není záměrem článku. Jeho cílem je identifikovat v dokumentu myšlenkové konstrukce, u kterých lze poukázat na nedůslednost či vnitřní rozpornost argumentace církevního magisteria nebo jeho nedostačnou sebereflexi, díky níž se nevědomky obrací samo proti sobě. Dokument totiž v oblasti genderu několikrát uplatňuje postupy a zásady, které by se církevní autority v jiné oblasti církevního myšlení či praxe aplikovat zdráhaly.

⁸ Určitá snaha o posun v této oblasti nastala za papeže Františka, který zahájil tzv. „synodální proces“ (srov. General Secretariat of the Synod 2021) spočívající v dotazování se věřících na jejich vnímání problémů církve v jejich okolí. Není to však pevná součást rozhodování o věroučných a disciplinárních otázkách a neprovádí se kvantifikace těchto hlasů tak, aby se tento proces blížil přímo hlasování. Jde spíše o jakýsi širší brainstorming před plenárními zasedáními římské biskupské synody. K takovému neformálnímu celosvětovému dotazování náhodných respondentů na všech úrovních došlo před synodou o rodině (2014–2015) a synodou o mládeži (2018). Nyní probíhá synoda o synodalitě (2021–2025), která by mohla tomuto modelu zjišťování církevního veřejného mínění dát formálnější podobu a její první fáze (říjen 2021 – květen 2022) spočívala v diskusích na zadaná témata v malých skupinkách ve farnostech na celém světě, jejichž závěry byly zaznamenávány a dále zpracovány (šlo tedy o jakousi kvalitativní analýzu globálních rozměrů).

Kritika dokumentu *Jako muže a ženu je stvořil*

Popis dokumentu a rétorická analýza

Vatikánský dokument *Jako muže a ženu je stvořil*, byl vydán v několika jazykových mutacích.⁹ U dokumentů katolické církve se za autoritativní znění (*editio typica*) pokládá zpravidla verze latinská, je-li publikována,¹⁰ nebo jazyková verze vydaná v oficiálním věstníku *Acta Apostolicae Sedis* (AAS). Tento text však v AAS publikován nebyl a jeho latinská mutace na stránkách Dikasteria pro kulturu a výchovu také není uvedena, takže se domnívám, že všechny publikované verze v živých jazycích můžeme pokládat za stejně autentické originály. Tento článek však vychází v českém jazyce, a bude se proto odvolávat na český překlad, který na stránkách dikasteria publikován není, a jeho váha je tedy nižší. V několika případech, kdy bude záležet na tónu formulace, upozorním proto také na odchylky od anglického nebo italského znění.¹¹

Text je poměrně krátký, v češtině má rozsah 25 normostran.¹² Podobně jako jiné moderní církevní dokumenty, ať už papežské či koncilní anebo dokumenty různých dikasterií římské kurie, je členěn na číslované odstavce, kterých se standardně používá k lokaci místa ve zdrojovém textu při jeho citování. Dokument má těchto číslovaných odstavců 57 a je rozdělen na úvod, tři části s několika podkapitolami a závěr. Jednotlivé části jsou nadešpsány v češtině infinitivy „naslouchat“, „přemýšlet“, „navrhovat“. Většina ostatních jazyků volí v nadpisech také infinitiv, jen angličtina a polština mají gerundium, resp. slovesné substantivum, což je určitá indicie, že český překlad bude mít za předlohu nikoli anglickou verzi, ale nejspíše některou románskou, pravděpodobně italskou.¹³

⁹ Srov. pozn. 2.

¹⁰ Platí to i v případě *Katechismu katolické církve*, který byl vydán v roce 1992 nejprve francouzsky a teprve později přeložen do latiny. Právě tento latinský překlad byl prohlášen apoštolským listem *Laetamur magnopere* Jana Pavla II. z 15. srpna 1997 za *editio typica* (Jan Pavel II. 1997b).

¹¹ Významné rozdíly bývají i mezi oficiálními překlady některých dokumentů. Např. v *Dokumentu o lidském bratrství pro světový mír a společné soužití*, podepsaném papežem Františkem a velkým imámem islámské univerzity al-Azhar Ahmadem al-Tayyibem 4. února 2019 v Abú Zabí, je pozoruhodný rozdíl hned v první větě: „Faith leads a believer to see in the other a brother or sister to be supported and loved.“ Ekvivalent formulace „or sister“ obsahuje pouze anglická a polská verze, zatímco arabská, německá, francouzská, italská (tu možno pokládat za autoritativní, protože vyšla v AAS), španělská a portugalská tato slova nemá. Z nepřítomnosti slov v neoficiálním českém překladu lze proto spíše usuzovat, z jakého textu čeští překladatelé vycházeli, než na jejich úmysl.

¹² Rozsah v italštině je 28 normostran, v angličtině 30 normostran (měřeno včetně poznámek pod čarou a nadpisů).

¹³ Český překlad neuvádí překladatele ani předlohu překladu. Vzhledem k tomu, že v češtině by byl nadpis „Naslouchání“ stejně přirozený jako „Naslouchat“, můžeme vyvozovat, že volba infinitivů bude motivována předlohou. Odchylky od anglické verze směrem k italské se pak ukazují i na jiných místech.

Autorem textu je úřad, který vykonává dohled nad katolickými školskými a výchovnými institucemi, a adresáty jsou primárně tato zařízení. Dokument se ale v závěrečném odstavci úvodu obrací také na všechny, „kdo jsou vedeni křesťanským pohledem na život a působí v jiných školách“, a také na rodiče a žáky, biskupy a kněze a další duchovní hnutí a výchovné organizace (*Jako muže a ženu* 7).

Dokument nemá charakter právního předpisu a jeho požadavky nejsou tedy přímo vymahatelné, nicméně do složitého komplexu vztahů mezi církevními zřizovateli (zpravidla biskupové) a vedením škol, mezi zaměstnavateli a zaměstnanci i mezi konzervativními katolickými rodiči a katolickými školami vnáší určitý nástroj, který může v závislosti na aktuální mocenské dynamice těchto vztahů zafungovat jako efektivní posila tradičních pozic.

Vytvoření konfrontační situace

Úvod textu začíná odstavcem (*Jako muže a ženu* 1), který má velmi aktivizující tón sugerující čtenáři, že jsou v ohrožení klíčové hodnoty. Demonstrovat to můžeme použitými formulacemi, v nichž kurzívou zvýrazňuji jistotní modifikátory a další výrazy manipulativního charakteru. První část prohlašuje, že „čelíme *skutečné* výchovné *krizi*“, protože jsou navrhována vzdělávací kurikula, která „předkládají *údajně neutrální* pojetí člověka a života, *ve skutečnosti však* vycházejí z antropologie odporující víře a *zdravému* rozumu“. Hovoří pak o dnešní „antropologické *dezorientaci*“, která má tendenci smazávat rozdíly mezi mužem a ženou a která „*bezpochyby* přispěla k *rozkladu* rodiny“. V tomto závěru česká verze volbou výrazu „rozklad rodiny“ evokujícího přímo biologickou degradaci posiluje emocionální náboj. Anglická verze (*Male and female He created them* 1) zde používá abstraktnější výrazivo a upřesňuje formulaci tak, že je zřejmé, že se jedná pouze o ohrožení instituce: „to destabilise the family as an institution“. Rovněž italská verze (*Maschio e femmina li creò* 1) má výraz asociující se spíše s narušením obecného řádu a apelující více na rozum než na emoce: „destrutturare la famiglia“.

Výrazně manipulativní postup zaznamenávám také v druhém odstavci, který cituje jednu z nejproblematictějších pasáží jinak převážně empatické a hřejivě přátelské postsynodální exhortace papeže Františka *Amoris laetitia* (František 2016). Na tomto místě se za výzvu pro výchovné posílání pokládají různé formy

ideologie obecně nazývané *gender*,¹⁴ která popírá přirozenou rozdílnost a vzájemnost muže a ženy (...) a tím odstraňuje antropologický základ rodiny. Tato ideologie

¹⁴ Kurzíva je převzata ze zdrojového textu. Formulace vychází z italské předlohy. Angličtina má exaktnější vyjádření „from varying forms of an ideology that is given the general name ‚gender theory‘“, které je však ještě problematictější, protože nezanechává pochyby, že každá genderová teorie je ideologií.

zavádí výchovné programy (...), které podporují osobní identitu a afektivní intimitu, jež je radikálně oddělena od biologické rozdílnosti muže a ženy. Lidská identita je tak ponechána na volbě jedince, který si ji časem může také změnit. (*Jako muže a ženu 7; Amoris laetitia 56*)

Manipulační strategie tohoto úseku se rozvíjí na dvou rovinách. Jedna spočívá v nálepkování, protože určité názory jsou hned v úvodu označeny negativním hodnoticím výrazem „ideologie“, aniž by se referovalo o analýze nebo argumentaci, která autora opravňuje k použití tohoto označení.¹⁵

Druhá manipulační strategie je závažnější, protože těží z mocenské dynamiky katolických struktur. Uvedené věty jsou totiž citátem papežského dokumentu a v katolickém diskursu není snadné taková prohlášení smést ze stolu. Papežské výroky mají vysokou vážnost a potenciál, že budou studovány a citovány po staletí, a to i když nemají nejvyšší stupeň závaznosti.¹⁶ Výrok o genderové ideologii v *Amoris laetitia* je citací ze závěrečné zprávy synody o rodině (Synod of Bishops 2015: 8),¹⁷ která je předlohou, již papež v *Amoris laetitia* jakožto postsynodální exortaci vlastními slovy a s vlastními důrazy tlumočí. Svým obsahem se pasáž o genderové ideologii přímo nabízí k tomu, aby byla autory dokumentu o genderu využita jako autoritativní booster katolického antigenderového aktivismu, z něhož vlastně také samo užití této propagandistické nálepky vychází (Kuhar, Paternotte 2017: 8–13).¹⁸ Reprodukováním v dalších oficiálních dokumentech církve se ovšem této nálepce propůjčuje větší a větší legitimita.

¹⁵ Srov. pozn. 7.

¹⁶ Papež se na základě rozhodnutí prvního vatikánského koncilu (vyhlášeno dne 18. července 1870 dogmatickou konstitucí citované incipitem *Pastor aeternus*) těší neomylnosti ve věcech víry a mravů, pokud hovoří „ex cathedra“, tedy pokud má jeho vyhlášení formální náležitosti neumožňující pochybovat, že bylo předneseno plnou vahou jeho úřadu. Tuto možnost papežové využili nezpochybnitelně pouze jednou (Pius IX. v r. 1950 při vyhlášení nového dogmatu o nanebevzetí Panny Marie). Přesto však po zavedení institutu neomylnosti papežské výroky vyvolávají vyšší zájem a diskuse řadových katolíků i teologických profesionálů, do jaké míry konkrétní papežský výrok zavazuje. Jedním z nejpalčivějších předmětů odborných diskusí katolických dogmatiků dnes je např. míra definitivnosti prohlášení Jana Pavla II. v apoštolském listu *Ordinatio sacerdotalis* (1994), podle kterého ke kněžskému svěcení nelze připustit ženy.

¹⁷ Vlastní citace z *Relatio finalis* má tento rozsah: „popírá přirozenou rozdílnost (...) který si ji časem může také změnit“.

¹⁸ Kuhar a Paternotte připisují vytvoření nálepky „genderová ideologie“ katolické církvi a sledují její vznik do 90. let 20. stol. v reakci na prosazování sexuálních a reprodukčních práv, zejména na závěry konference OSN o populaci a rozvoji v Káhiře v roce 1994 a na konferenci o ženách v Pekingu v roce 1995 (srov. také Corredor 2019: 615). Marchlewska, Cichocka, Łozowski (2019) zjišťují na vzorcích polské katolické populace, že kritika genderových teorií má znaky konspirační teorie a koreluje s defenzivní identifikací svých zastánců s vlastní náboženskou skupinou postiženou náboženským kolektivním narcismem.

Předposlední odstavec úvodu hovoří o potřebě zahájit o otázkách genderu ve výchově dialog a tím se snaží rámovat výklad do smířlivějších, méně autoritativních termínů. Jako nutnou podmínku stanoví zohlednění rozdílu mezi genderovou ideologií na jedné straně a zkoumáním genderu v humanitních a sociálních vědách na straně druhé. Nicméně upřesňuje, že tím má na mysli pouze vědy, které se snaží „zjišťovat, jak je v různých kulturách chápána pohlavní odlišnost mezi mužem a ženou“, čímž pro dialog kvalifikuje pouze zastánce binární genderové difference založené na biologickém pohlaví. Ve vztahu k nim je prý „možné se otevřít naslouchání, přemýšlení a návrhům“ (*Jako muže a ženu* 6); v těchto slovech už se odkazuje na nadpisy jednotlivých kapitol dokumentu.

Naslouchání ve vatikánském podání

Nadpisy kapitol navozují dojem otevřené a konstruktivní diskuse, která se bude zabývat o argumenty oponentů a bude vnímat jejich situaci („Naslouchat“), bude se jimi vážně zabývat („Přemýšlet“) a bude neautoritativně předkládat vlastní koncepce jako skromný příspěvek do celospolečenské diskuse („Navrhovat“). Je to však dojem velmi klamný, neboť porovnání s obsahy kapitol odhalí, že jejich nadpisy jsou pouhou rétorickou ozdobou.

„Prvním postojem člověka, který chce vést dialog, je naslouchání“, tvrdí první věta první kapitoly a vzbuzuje očekávání, že dokumentu jde skutečně o dialog s oponenty církevního stanoviska,¹⁹ tedy o snahu porozumět jejich důvodům a argumentům a v dalších kapitolách tlumočit pro ně srozumitelným jazykem vlastní stanovisko. Hned následující věta však čtenáře vyvádí z omylu – dokumentu „jde především o naslouchání událostem posledních desetiletí a o jejich pochopení“. Ukazuje se, že jako naslouchání se zde prezentuje vlastní interpretace událostí intelektuálního vývoje západního světa posledních desetiletí, a to dokonce bez odkazů na jednotlivé autory či autorky a díla. Takto ovšem nevypadá ten druh naslouchání, který by mohl být

¹⁹ Dialog se světem a lidmi nejrůznějších názorů přitom není nějaký cizorodý požadavek, ale závazek, který katolická církev přijala na druhém vatikánském koncilu (srov. pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* 92 nebo 44, kde koncil připomíná přímo církevním hierarchům, že „neustálým studiem se musí připravovat, aby se mohli účastnit dialogu se světem a s lidmi nejrůznějších názorů“). Druhý vatikánský koncil (1962–1965) byl posledním celosvětovým koncillem katolické církve. Došlo na něm ke změně v sebeporozumění církve (oslabení hierarchického modelu církve jako instituce složené z nositelů úřadu [klérus] a klientů tohoto úřadu [laici] a zdůraznění biblické metafory jednoho putujícího Božího lidu), k uznání náboženské svobody založené na důstojnosti lidské osoby, k otevření se spolupráci s jinými křesťanskými církvemi, k překonání nedůvěry k sekulární občanské společnosti a k zárodečnému překonání exkluzivity křesťanství (deklarace respektu k jiným náboženským tradicím). Na pořad jednání se však nepodařilo prosadit revizi sexuální morálky.

předpokladem skutečného dialogu.²⁰ Jsme zde v podstatě svědky stavění slaměného panáka, při kterém autor nebo autorka²¹ některými formulacemi hned jasně dává najevo, v čem se mu či jí daný vývoj jeví problematický.²²

Dokument poté shrnuje některé styčné body církevní politiky s těmito kritizovanými snahami. Spatřuje je hlavně v boji proti „nespravedlivé diskriminaci“, ve výchově k úctě ke každému člověku a v ocenění hodnoty ženství (*Jako muže a ženu* 15–18).²³ Kapitulu pak uzavírá odstavci nadepsanými „Kritika“, v nichž kritizuje to, co označuje jako „radikální teorie genderu“ (19). Není ovšem poněkud neobratné přiznat, že se pouštíme do kritiky ještě pod hlavičkou „Naslouchání“, tedy vlastně dříve, než jsme vůbec začali „Přemýšlet“?

Kapitola „Naslouchat“ vyvolává ještě další pochybnosti. Při pohledu na reference pod čarou je vidět, že se zde uvádějí pouze církevní dokumenty, takže text otevřeně přiznává, že církev zde naslouchá pouze sama sobě. Text se tímto nevymyká zvyklostem dokumentů katolické církve. I poslední sociální encyklika papeže Františka *Fratelli tutti* (2020), která má 288 poznámek, odkazuje v drtivé většině na církevní dokumenty nebo papežská kázání, v menšině pak na díla klasických církevních nebo moderních křesťanských autorů a jen v jednotkách případů na díla nekřesťanských autorů, avšak pouze klasiků jako Cicero, Vergilius nebo babylonský Talmud.

Tento jev, který můžeme označit jako autoreferencialitu katolického církevního diskursu, působí dojmem nadřazenosti, přezíravosti a přesvědčení o exkluzivitě církve, která nemá ve své výjimečnosti zapotřebí zaobírat se prchavými diskusemi odehrávajícími se mimo její hranice. Sděluje také, že v ryzím církevním textu církev rozmlouvá pouze sama se sebou a vnějšímu světu ve skutečnosti nenaslouchá, i když explicitně hovoří o dialogu. Ačkoli tato autoreferencialita není překvapující rys, ale spíše standard podobných dokumentů, v rámci rétorické analýzy tohoto textu nicméně musíme konstatovat, že jeho vnější členění vyvolává očekávání, že bude postupovat jinak a po-

²⁰ Naslouchání v současném diskursu katolické církve není omezeno pouze na naslouchání Bohu, ale je rozšířeno také na naslouchání druhému člověku, zejména chudému a marginalizovanému, na naslouchání členům církve i lidem na okraji církve či nevěřícím sympatizantům, jak je patrné z konceptu synodálního procesu (srov. pozn. 8). Toto naslouchání druhému je zmiňováno v apoštolských exhortacích *Evangelii gaudium* (František 2013) 171, 187, 190 a 269 a *Amoris laetitia* (František 2016) 191 a 312 (zde je také mnoho dalších výzev k vzájemnému naslouchání manželů a rodinných příslušníků) a v encyklice *Laudato si'* (František 2015), kde se hovoří výslovně o naslouchání debatě vědců (61, v kontextu postojů k environmentální problematice) a naslouchání hlasu přírody, která je „plná slov lásky“ (225).

²¹ K možnosti, že by autorkou či spoluautorkou byla žena, srov. spekulaci R. Mickense v pozn. 5.

²² Např. „... pohlavní identita je spíše sociálním konstruktem než přirozenou a biologickou daností. Tento přístup pramení z popření prvotního daru, který nás předchází.“ (*Jako muže a ženu* 8–9); „Ve stále větším rozporu mezi přirozeností a kulturou se genderové nabídky sbíhají v tzv. *queer*.“ (*Jako muže a ženu* 12)

²³ I zde cítíme rétorickou strategii (například přívlastek „nespravedlivá“ diskriminace předpokládá, že nějaká diskriminace je „spravedlivá“, jak poznamenává i Cornwall 2019) a vnímáme jisté ideologické pozadí, ale nyní hodnotíme rétoriku, neanalyzujeme myšlení.

vede dialog, a toto očekávání poté zklamává. To, co dokument o genderu prezentuje, zkrátka není skutečná cesta dialogu, protože s texty zastávajícími opačné názory se dokument nekonfrontuje²⁴ a nedává si práci, aby na ně byl jen odkázal.

Citováním k vyváženosti

Kapitola „Přemýšlet“ je nejkratší částí textu (pouhých šest odstavců) a nepřináší specifickou rétorickou techniku. Informuje pouze, a to vlastně velice povrchně, že existují nějaké racionální, biologické, medicínské a filozofické argumenty pro pohlavní dimorfismus (*Jako muže a ženu* 24 a 26), a proti tomu prezentuje „neutrální“ nebo „třetí rod“ jako „smyšlenou konstrukci“, která „brání procesu identifikace“ (25). V závěru vyslovuje názor, že ve výchově ve školách se mohou položit základy pokojného dialogu mezi lidmi různých názorů, v čemž hraje významnou roli „rozšíření rozumových úvah o transcendentní dimenzi“²⁵ (29).

Propracovanější argumentaci přináší teprve kapitola „Navrhovat“. Při podrobnějším pohledu se však ukáže, že polovinu jejího rozsahu tvoří citace textů tří posledních papežů, a obsahová kvalita i argumentační síla této části spočívá výrazně na kvalitě excerptce a na papežské autoritě. První podkapitola je nadepsána „Křesťanská antropologie“ a je myšlenkovým jádrem celého dokumentu, kde se formuluje katolická pozice v oblasti teorie sexuálního dimorfismu, která se odvíjí od slov starozákonní knihy *Genesis* (Gn 1,27: „Bůh stvořil člověka jako svůj obraz... stvořil je jako muže a ženu.“).

Následující tři podkapitoly pojednávají o výchovné úloze rodiny, školy a společnosti²⁶ a zdůrazňují princip subsidiarity (39 a 46), který ponechává hlavní odpovědnost ve výchovném procesu na rodině jako nejnižším článku společenské organizace a zásahy školy a společnosti do výchovy podmiňuje souhlasem, či dokonce pověřením rodičů (46). Text formuluje katolický pohled na výchovnou problematiku, avšak většinou bez konfrontačního tónu. Poslední podkapitola (47–51) shrnuje požadavky na formaci vychovatelů, které s výjimkou tří míst, kde se vyskytuje adjektivum „křesťanský“, jsou formulovány tak obecně, že by se jimi asi mohli inspirovat vychovatelé jakékoli tradice.

Více konfrontační tóny zaznívají v závěru dokumentu, jenž staví dialog, který tento text vede, opět do protikladu k ideologickým přístupům k otázkám genderu (52) a opakovaně zdůrazňuje, že to, proti čemu stojí křesťanský model výchovy, je ideo-

²⁴ Přitom např. Martha C. Nussbaum před lety ukázala (Nussbaum 1999, 2022), že lze vést věcnou polemiku i s dílem Judith Butler, kterou katolická antigenderová propaganda nejčastěji cituje, jako by šlo o jakousi „matku genderové ideologie“ (Kuhar, Paternotte 2017: 5). Aby mohla církev vést věcnou diskusi, musela by ovšem být v řešení sociálních problémů spojených s genderem doopravdy zainteresována.

²⁵ Transcendentní dimenzí má text na mysli reflexi „ontologicko-metafyzické pravdy“, jak sděluje citace z proslovu Benedikta XVI. k účastníkům VI. evropského symposia univerzitních učitelů (Řím, 7. červen 2008).

²⁶ *Jako muže a ženu* 36–38: rodina; 39–42: škola; 43–46: společnost.

logie²⁷ (53 a 54); prezentuje také návrh křesťanské pedagogiky jako odpověď na to, co označí poněkud pohrdavě jako „fragmentované či provizorní typy antropologie“ (55). Poslední dva odstavce závěru jsou však znovu plné respektu k individuálnímu životnímu příběhu jednotlivce a zaslouží si rozsáhlejší ocitování. Odstavec 56 vybízí k diskrétnímu a důvěrnému doprovázení ohleduplnému k člověku prožívajícímu složitou a bolestnou situaci a požaduje vytvoření prostředí vnímavého „naslouchání bez jakékoli nespravedlivé diskriminace“.²⁸

Odstavec 57 uzavírá dokument citací proslavu papeže Františka k italskému sdružení křesťanských učitelů z 5. ledna 2018, kde se dostává ke slovu František humanistický a lidský, nikoli ideologický a manipulativní jako v druhém odstavci úvodu:

... křesťanským učitelům, kteří působí v katolických nebo státních školách a (...) motivují žáky, aby byli otevření vůči druhému, za kterým je tvář, osoba, sestra nebo bratr, jehož je třeba poznat a respektovat s jeho životním příběhem, jeho chybami i přednostmi, bohatstvím i nedostatky. Jsme zváni, abychom spolupracovali na takové výchově dětí a mládeže, která je povede k otevřenosti, k zájmu o okolí a ke schopnosti pečovat o druhé a být laskaví.

Celkové hodnocení rétoriky textu

Dokument byl vydán za pontifikátu papeže Františka a je vhodné hodnotit ho na tomto pozadí. Papežova veřejná vyjádření k otázkám genderu jsou nejednoznačná – v oficiálních dokumentech spíše konzervativní, v mediálních projevech někdy značně liberální –, a tím zneklidňují konzervativní křídlo církve. Někteří komentátoři poznamenávají, že papež dokument o genderu nepodepsal, i když s jeho obsahem pravděpodobně souzní (Mickens 2019), a dokument také nevyšel ve vatikánském věstníku *Acta Apostolicae Sedis*, což oslabuje jeho dlouhodobější dopad. Tento fakt můžeme připsat na vrub vatikánské diplomatické strategii a může být součástí opatrné politiky vydávající sice ostrá vyjádření, ale zprocesovaná tak, aby bylo v závislosti na dalším vývoji snadnější na ně eventuálně zapomenout.

Text se evidentně snaží zavděčit konzervativnímu křídlu katolické církve potřebujícím v turbulentních dobách kulturních a společenských změn autoritativní ujištění, že normy zůstávají nezměněny. Součástí této strategie je také excerpce značného množství takových pasáží z nejrůznějších dokumentů církevního magisteria (posledního koncilu, posledních papežů a dokumentů vatikánských úřadů), které potvrzují kontinuitu konzervativního kursu v nové době. Pozoruhodná je skladba excerpova-

²⁷ Srov. pozn. 7.

²⁸ Zde se můžeme opět pozastavit snad pouze nad tím, jakou možnost „spravedlivé diskriminace“ by dokument připouštěl (srov. též pozn. 23).

ných zdrojů. Kongregace nepřistupuje na zjednodušující a mylné schéma protikladu tradicionalistického Benedikta XVI. a liberálního Františka, s nímž operuje diskurs ultrakonzervativní opozice současného papeže. Jakožto vatikánský úřad si to ani nemůže dovolit, aniž by jeho představitelé riskovali svou úřední kariéru. Když se podíváme na frekvenci referencí, odkazuje dokument na Františkovy texty dvacetkrát, desetkrát na Jana Pavla II., sedmkrát na dokumenty druhého vatikánského koncilu²⁹ a na Benedikta XVI. pouze pětkrát. Působí to celé dojmem velmi rozvážně a státotvorně vyvažovaného mixu.

Rétoriku dokumentu můžeme tedy nazvat rétorikou vyváženosti neboli záměrné snahy vyhovět největšímu množství čtenářů – v jedněch vyvolat dojem, že text hájí doktrinální kontinuitu vyžadovanou konzervativci, v druhých, že je vnímavý a mluví duchem a slovy druhého vatikánského koncilu³⁰ a aktuálního Františkova pontifikátu. Je to rétorika reprezentující jakýsi konflikt loajalit představitelů církevní hierarchie v situaci vnitřních názorových pnutí po druhém vatikánském koncilu a zejména za současného pontifikátu, kdy se stalo zvykem vyjadřovat disentní názory mnohem otevřeněji. Touto snahou o vyváženost je po mém soudu motivován také verbální důraz na naslouchání, který se do samotného obsahu textu ale přesvědčivě nepromítl.

Naslouchání je jedním z klíčových slov dokumentů papeže Františka a jakožto významný prvek křesťanského duchovního života je ceněno i v konzervativních kruzích. Ve spirituálních textech se „nasloucháním“ míní naslouchání Bohu (Písmu, Božímu slovu, Duchu svatému atp.), kdežto papež vedle tohoto spirituálního rozměru zdůraznil také rozměr sociální a hovoří o naslouchání druhému člověku, zejména slabému, chudému, marginalizovanému.³¹ V textu dokumentu se slovo „naslouchání“ či „naslouchat“ objevuje včetně názvu první kapitoly čtrnáctkrát a nikdy nejde explicitně o ono naslouchání spirituální, zaměřené na Boží hlas. Nicméně nekoná se zde ani ono naslouchání „františkovské“, protože jeho skutečným primárním objektem je vposledku učení církevní autority, nikoli hlas utlačovaného. Verbální důraz na naslouchání je proto spíše cynickou rétorickou figurou než vážně míněným metodickým pokynem.

Kritické poznámky k obsahu

Kongregace pro katolickou výchovu vydáním textu potvrdila podporu antigenderového hnutí, které vyrůstá v prostředí pravicové politiky a konzervativních katolických a evangelikálních aktivistů.³² Katolická církev a evangelikální křesťanství se

²⁹ Srov. pozn. 19.

³⁰ Mentalitu druhého vatikánského koncilu navozuje výraz „dialog“, který je v podtitulu dokumentu, v textu samotném se vyskytuje dvanáctkrát a je charakteristickým prvkem rétoriky dokumentů koncilu (srov. O'Malley 2015: 41).

³¹ Srov. pozn. 20.

³² Srov. Kuhar, Paternotte (2017) pro Evropu.

v této věci staví na stranu nukleární rodiny a heteronormativních hodnot. Papež František dokonce v exhortaci *Amoris laetitia* používá obraty „evangelium o rodině“ a „evangelium o manželství a rodině“,³³ což jsou v křesťanské teologii značně inovativní prvky, které vlastně heterosexuální rodinu a manželství muže a ženy prezentují jako základní obsah poselství církve (evangelium), a jdou tak přímo proti novozákonní interpretaci Ježíšova kázání, která rodinné vztahy relativizovala (srov. Mt 10,28–31, 37; Lk 8,19–20).

Tezi dokumentu bychom mohli shrnout několika větami. Biologické pohlaví je dáno Božím stvořením člověka jako muže a ženy. Na základě faktu stvoření můžeme označit rozdílnost mužů a žen jako přirozenou a přirozená je také komplementarita pohlaví, která je dána jeho reprodukční finalitou a tvoří antropologický základ heterosexuální rodiny. Přirozenost má jakožto výraz Boží vůle normativní charakter a individuální cíťení se biologické danosti musí přizpůsobit. Správná výchova má proto vést k osvojení si pohlavního dimorfismu a má vychovávat biologické muže k mužství a biologické ženy k ženství a připravovat je na založení plodné heterosexuální rodiny. Rozlišovat genderovou identitu jako sociální konstrukt oproti pohlaví jako biologické danosti nemá žádný základ v realitě stvoření. Všechny genderové teorie, které nehájí binární genderový model a zpochybňují pevné zakotvení genderu v biologickém pohlaví, jsou proto podle dokumentu ideologické.³⁴

Kriticky se vypořádávat s touto pozicí nebo s jednotlivými argumenty na její podporu je na tomto fóru zbytečné, protože tato práce byla už mnohokrát odvedena. Lékařské a psychologické kazuistiky ukazují, že existují odchylky od pohlavního dimorfismu, že genderové sebepojetí se ne vždy ztotožňuje s biologickou tělesností jedince a že za odlišným sebeprožíváním nestojí u dané lidské bytosti mnohdy dobrovolná volba. Teoretická studia se zase propracovala k závěrům, že vztah mezi přírodní realitou a diskursem je obousměrný a komplikovaný, takže pojem „přirozenost“ je spíše problémem než řešením. V oblasti týkající se našeho tématu např. Thomas Laqueur ([1990] 2017) demonstroval diskursivní konstruovanost samotné biologie. Tyto argumenty není potřeba zde znovu rozvíjet, jsou v sociálních vědách známé.

„Jako muže a ženu je stvořil“ Gn 1,27

Dokument staví křesťanskou antropologii na vyprávění o stvoření v knize *Genesis*, které zakládá binárnost genderu na božském původu pohlavního dimorfismu. V první kapitole této knihy čteme: „Bůh stvořil člověka jako svůj obraz... stvořil je jako muže a ženu.“ (Gn 1,27) Je to tatáž kapitola, která líčí, jak Bůh stvořil svět v šesti dnech

³³ *Amoris laetitia* 60, 76, 89, 200, 201 a 293.

³⁴ Srov. pozn. 7.

tím, že druhý den udělal nebeskou klenbu, jíž oddělil prvopočáteční vody a vytvořil pro svět prostor mezi vodami pod klenbou a vodami nad klenbou, a na klenbu umístil čtvrtého dne svítilny, aby oddělovaly den od noci (stejný den a stejnou noc, které však už stvořil prvního dne); mezitím také ve dvou dnech stvořil všechny rostlinné a živočišné druhy (Gn 1,1–25).

Katolická církev dnes uznává, že se při výkladu biblických textů má přihlížet k jejich žánru a myšlenkovému horizontu starověkých kultur.³⁵ Proto pasáž knihy *Genesis* jakožto starověký hymnus na oslavu stvoření má být vykládána jako básnické dílo korespondující s kosmologickými názory tehdejšího člověka, a nikoli jako normativní přírodovědný výklad. Zpráva o stvoření člověka jako muže a ženy šestého dne je integrální součástí tohoto hymnu, do kterého je neoddělitelně začleněna kompozičním motivem šesti dnů Boží práce a sedmého dne Božího odpočinku, a pro vyčlenění právě tohoto verše z literárního celku hymnu nejsou žádné textové důvody. Jestliže církevní úřady neprotestují, aby se na katolických školách vyučovalo přírodním vědám v souladu s poznatky současné astrofyziky a evoluční biologie,³⁶ v rozporu se zněním tohoto biblického hymnu, nejsou pak legitimní důvody, aby se na základě téhož hymnu omezovala autonomie vědeckého myšlení a výchovy v oblasti genderu.³⁷

Použití biblického textu na podporu tvrzení o přirozenosti binárního genderu a o přirozené komplementaritě muže a ženy trpí ještě jednou slabinou. Jde o jistý klam víry, že biblický hymnus přináší normativní pravdu o přirozeném ustrojení člověka, a že tedy jeho interpretace v argumentaci reprezentuje hlas přirozenosti proti genderovým teoriím reprezentujícím pouhý sociální konstrukt. Avšak biblický text je produktem víry vyznavačských komunit a autoritu Božího slova mu přiznávají jiné texty čerpající autoritu z dalších psaných i nepsaných výpovědí členů týchž vyznavačských komunit. Biblická zpráva o stvoření proto není reprezentantem přirozené reality, nýbrž opět jen reality diskursivně a sociálně konstruované. Biblický text jakožto text stojí rovněž na straně diskursu a reprezentuje pouze konkurenční diskursivní konstrukt.

³⁵ Srov. konstituce druhého vatikánského koncilu (1995) *Dei verbum* 12.

³⁶ K evoluční biologii nebylo ovšem řečeno poslední slovo. Encyklika *Humani generis* Pia XII. (1950) označila evoluci za pouhou hypotézu a odsoudila evolucionismus jako pokus o materialistické vysvětlení vzniku přírody (*Humani generis* 5), zároveň však nezakázala zkoumat evoluční hypotézu jako možné vysvětlení procesu vzniku lidského těla (36). Jan Pavel II. poté označil v projevu před Pontifikální akademií věd 24. října 1996 (Jan Pavel II. 1997a) evoluci za vědeckou teorii, kterou se musí církevní magisterium vážně zabývat. Odpůrci evoluce však poukazují na to, že jeho vyjádření nemá takovou váhu jako papežská encyklika.

³⁷ Obdobnou námitku proti tomuto dokumentu vnesl Schutz (2019).

Naslouchat normativitě těla

Dokument v kapitole „Naslouchat“ kritizuje, že v tom, co souhrnně odsuzuje jako genderovou teorii či ideologii, se klade důraz na individuální a plně autonomní rozhodnutí jednotlivce, které se opírá o momentální citovou touhu a může se i protivit biologickému pohlaví, jež je chápáno jako normativní fakt reprezentující Boží stvořitelskou vůli. Tomuto objektivnímu kritériu těla se člověk protiví buď tak, že ignoruje pohlavní komplementaritu muže a ženy (homosexualita),³⁸ nebo tak, že si zvolí rod neodpovídající biologickému pohlaví (transgender).³⁹ S obdobným argumentem se kritizuje queer identita, pod kterou dokument zahrnuje fluidní a nebinární identifikace (*Jako muže a ženu* 12), a polyamorie (13). Dále se uvádí, že „všechny tyto teorie, od umírněných po radikální, tvrdí, že gender je důležitější než biologické pohlaví“ (20).

Z těchto míst v kapitole „Naslouchat“ je zřejmé, že jde skutečně spíše o stavění slaměného panáka než o ryzí snahu porozumět motivům a obsahu genderového diskursu. Neboť některé teze protistrany dokument formuluje tak, aby se z jeho úhlu pohledu pohodlněji vyvracely. Jednou z asi nejkřiklavějších dezinterpretací je snaha klást citovou touhu a individuální volbu do přímého protikladu k biologické danosti, a interpretovat tak homosexualitu a genderovou dysforii jako svévoli. Zarážející na této manipulaci je, že se jí autor či autorka dopouští v kapitole s nadpisem „Naslouchat“, který vyvolává čtenářská očekávání, že se zde budou prezentovat právě výsledky naslouchání nelehké životní zkušenosti těchto lidí, nikoli její takto ostentativní přeslechnutí.

Tyto slabiny textu je dnes snadné podrobit kritice z pozice genderových i mediálních studií, proto se zde na ně podíváme naopak z perspektivy katolické církevní praxe a církevního diskursu. Akceptujme provizorně argumentační figuru, kterou dokument používá, když kritizuje separaci těla a vůle a opozici pocitů a biologické fakticity a trvá na normativitě těla. Je to pozice hluboce zakořeněná v tradici křesťanské teologie a spirituality a je jinak velmi přínosná, protože má potenciál – někdy naplněný více, jindy méně – učinit z křesťanství náboženskou tradici s hluboce humanistickými ideály.

³⁸ „V mezilidských vztazích jsou údajně důležité pouze citové vazby mezi jednotlivci, bez ohledu na pohlavní odlišnost a předávání života...“ (*Jako muže a ženu* 9), „Na začátku devadesátých let minulého století se [teorie genderu] zaměřila na možnost jednotlivců osobně rozhodovat o vlastní sexuální náklonnosti bez ohledu na vzájemnost a komplementaritu vztahu muže a ženy...“ (10), „Z této separace [pohlaví a genderu] je odvozeno rozlišení různých „sexuálních orientací“, které již nejsou definovány podle pohlavního rozdílu mezi mužem a ženou, ale mohou mít jinou formu, kterou určí pouze radikálně autonomní jedinec.“ (11)

³⁹ „Samotné pojetí genderu závisí na subjektivním postoji osoby, která si může zvolit rod neodpovídající biologickému pohlaví, a tedy způsobu, jak ho vnímají ostatní (transgender).“ (*Jako muže a ženu* 11)

Tato pozice vychází z teologických sporů v prvních křesťanských staletích, během kterých vykrytalizovalo přesvědčení, že Ježíš nebyla božská bytost, která by jen zdánlivě přijala lidské tělo jako jakýsi přelud nebo která by se jen dočasně spojila s cizím lidským tělem a potom ho opustila nebo jejíž lidství bylo nějak nadlidské, nýbrž že jeho lidství i se svou tělesností bylo a je úplné, skutečné a trvalé (KKC 456–478).⁴⁰ Normativita těla a tělesnosti má tedy v křesťanské teologii hluboké kořeny.⁴¹ Proto je zarážející, že dokument stavící na těchto ryze křesťanských důrazech, respektuje tělesnost pouze selektivně. Největší problém s ní má u intersexuálních osob, kde chválí medicínu za to, že na nich provádí invazivní terapii (24). Tělo je tedy z pohledu tohoto dokumentu normativní jen za podmínky, že se i za cenu použití fyzického násilí podrobí normě binárního genderového diskursu, takže text zde fakticky přiznává normativitu diskursu nad biologickou fakticitou.

Ambivalentní autonomie duše

Problematické je dle dokumentu oddělování těla a duše, neboli materiální a mentální stránky člověka. „Pohlavní identita a rodina se (...) nezakládají již na pravdě bytí, nýbrž na špatně pochopené svobodě prožívání a rozhodování, na momentální citové touze a individuální vůli“, tvrdí dokument (*Jako muž a žena* 19) a pokračuje, že „teze výše uvedené teorie jsou odvozeny z antropologického dualismu: ze separace těla, redukovaného na netečnou materii, a vůle, která se stává absolutní a s tělem nakládá, jak se jí zlíbí“ (19).

Podle katolické tradice důraz na hodnotu těla neznamena omezení lidství na materiální tělo. Křesťanství přejalo z antického myšlení přesvědčení, že lidská bytost je tvořena tělem i duší, a trvalo na tom, že podstatou lidství není sama tělesnost, ale právě jednota těla a duše,⁴² tedy propojení mrtvé materiální stránky se stránkou oživující a mentální. Tyto předpoklady křesťanského myšlení kořeně také ve starověkých polemikách s extrémně spiritualistickými názory některých gnostických škol nebo platoniků přesvědčených, že tělo je jen dočasné vězení jediné skutečně živé bytosti, již je lidská duše. V tomto kontextu je křesťanská intuice, že není správné, aby se mentální stránka člověka úplně odtrhla od stránky tělesné, dobře srozumitelná; a je to také zdravý apel, aby jedinec nebyl v křesťanském kulturním prostředí vystavován přemrštěným spirituálním nebo asketickým nárokům.

⁴⁰ *Katechismus katolické církve (KKC)* (Katolická církev 1995) není standardním pramenem pro kritické zkoumání katolické věrouky, ale jako reprezentace aktuální oficiální interpretace víry je pro účely tohoto článku dostatečný.

⁴¹ Tělesnost má však i stránky, které křesťanství vytěšňovalo: sexualita byla v křesťanství problematizována od začátku (Brown [1988] 2000; Shaw 1998).

⁴² Důraz na to, že člověk je jednotou těla a duše, se opakuje několikrát i v dokumentu (*Jako muž a žena* 23 a 32). Srov. také KKC 362–368.

Vedle důležitosti těla zastává katolická teologie také názor, že lidská duše je svobodná (KKC 1731), že tedy budoucnost člověka není determinována jeho původem, osudem nebo konstelacemi hvězd při jeho narození, ale že ji má každý ve svých rukou. Je s podivem, že v případě transgender nebo homosexuálních lidí je tato svoboda brána vážně pouze tehdy, když svobodně zaměří všechny síly jedince k uniformitě se společenskou normou. Vyhraněné teze binárního genderového diskursu, které zastává vatikánský dokument, vedou pak vlastně také k antropologickému dualismu, kdy se čistě materiální, mrtvá tělesná struktura separuje od mentálních podmínek a stává se absolutní objektivizující normou, jíž se musejí všechny inklinace vnitřního člověka nesmlouvavě podrobit. Zdá se tedy, že tento přístup, který dokument pokládá za čistě biologický, se svým nezájmem o vnitřní konstituci „vybočujících duší“ dopouští oddělení těla a duše podobnou měrou jako kritizované genderové teorie.

Tato analýza přivádí k dalšímu paradoxu. Katolická církev si velice cení některých případů, kdy se inklinace vnitřního člověka radikálně rozcházejí s „prokreační finalitou“ jeho biologického pohlaví a s přirozenou komplementaritou muže a ženy. Jsou to případy osob, které „ucítily Boží volání“⁴³ zavázat se k doživotnímu celibátu jako kněží nebo složit slib čistoty v nějaké řeholní komunitě. Celibát nebo slib čistoty můžeme interpretovat jako svobodnou volbu duše nenaplnit plodivý potenciál vlastního těla, ke které člověk není veden ničím jiným než vnitřní touhou. Je to tedy také „vůle, která s tělem nakládá, jak se jí zlíbí“ (19), co primárně rozhoduje o volbě této prestižní identity. Analogická vůle je tedy v jednom případě přijímána, v druhém odsuzována.

Kněžská a řeholní identita je genderová, protože spočívá ve společenské konstrukci prožívání pohlavnosti vlastního těla a ve specifických společenských nárocích kladených na těla celibátních lidí. Celibátní identita jakožto jakýsi „třetí gender“ se také těší v různých prostředích různé pozornosti. Prožívání sexuality celibátních osob vylučuje vaginální styk, a tyto osoby jsou proto vystavovány zvědavým pohledům, dotěrným otázkám, narážkám na soukromí a podobným nepříjemnostem, což dále prohlubuje gender-queer charakter této identity.⁴⁴ Čekal bych, že se v této

⁴³ Cituji z osobní zkušenosti typickou frázi diskursu katolické subkultury celibátních osob, abych demonstroval, že rozhodování pro celibát předpokládá emocionální stránku. Typický je i koncept „touhy po kněžství“, který nereflektovaně reprodukuje i dva slovenští kněží Peter L. Baláž a Michal Lajcha ve své knize kritické k povinnému celibátu (Baláž, Lajcha 2018; o kritice konceptu touhy po kněžství srov. Pavlík 2020: 199–201).

⁴⁴ Queer charakter celibátu obhájí např. David G. Hunter (2015); Maia Kotrosits (2015: 47–83) se zabývá průnikem queer teorie do historiografie raného křesťanství. Anthony M. Petro (2015: 39–40 a 45–46) na jednu stranu varuje před rozšiřováním pojmu queer, které by mohlo vést k tomu, že queer magicky zahrne úplně všechno, na druhou stranu uzavírá, že celibát může být chápán nikoli jako restrikce sexuální touhy, ale příležitost pro nové, duchovní druhy tužeb – queer bez sexu.

subkultuře nalezne větší pochopení pro individuální zkušenosti jednotlivců vybočujících z dominantních konvencí. Ve vatikánském dokumentu o genderu se však tato vnímavost neprosadila.

Přemýšlet, ale raději nedomýšlet

Kapitola „Přemýšlet“ je nejkratší a není právě myšlenkově nejsilnější částí textu. Najdeme zde silný logický argument, že pojem intersexuality a transgenderu se snaží popřít přirozenost, zatímco implicitně ji potvrzuje, protože oba pojmy předpokládají sexuální odlišnost, která má být popřena nebo překonána (*Jako muže a ženu* 25). Toto by byl vážný argument, který by si zasloužil zamyšlení, kdyby tyto pojmy genderového diskursu byly produktem čistě spekulativního filozofického myšlení. Ony však nepovstaly z pouhé autonomie čistého rozumu, nýbrž ze snah etablovat a demarginalizovat netypické případy lidské existence a zkušenosti, které jsou empiricky dané a s rozvojem možností medicínské vědy a praxe stále zjevnější a častější.

Poté navazuje odstavec, který tvrdí, že filozofická analýza ukazuje zásadnost sexuálních rozdílů mezi mužem a ženou pro lidskou identitu, a odkazuje nejprve na řeckou a latinskou filozofii, ve které je údajně „essence transcendentním prvkem, který uspořádává a harmonizuje rozdíl mezi ženskostí a mužskostí v jedinečnosti lidské osoby“ (26). Toto nejasné vyjádření se zcela míjí se závěry nejcitovanějších publikací posledních čtyř desetiletí o genderu a sexualitě ve starověku, které vlastně vatikánský dokument zcela ignoruje. Starověké myšlení nepracovalo s rozlišením genderu a pohlaví a rozdíly mezi muži a ženami pojímalo spíše jako rozdíl společenské hierarchie (gender) než jako biologickou či esenciální diferenci; rozdíl vidělo spíše v míře lidství než v metafyzickém esenciálním mužství a ženství.⁴⁵

Na samém začátku kapitoly „Přemýšlet“ se zdůrazňuje, že pohlavní dimorfismus je prokázán genetikou, podle níž jsou mužské buňky s pohlavními chromozomy XY odlišné od ženských s chromozomy XX. Tento genetický poznatek prý opravňuje medicínu, aby v případě intersexuálních osob provedla stanovení konstitutivní identity daného člověka na základě objektivních parametrů (24), a rozptýlila tak pochybnosti o binární pohlavní diferenci. Odvolání církve na základy genetiky je však ošemetné. Je to nutně pouze taktický, pragmatický a dočasný manévr. Jakmile totiž obrátíme

⁴⁵ Thomas Laqueur ([1990] 2017) přišel s radikální tezí o jednopohlavním modelu, v němž se sexuální difference ve starověku a středověku odvíjela od genderových rozdílů; před ním se Michel Foucault ([1984] 2003a, 2003b) a Aline Rousselle ([1983] 1988) zabývali z různých metodologických pozic postavením mužů a žen v sexuálních, rodinných a reprodukčních vztazích; Teresa Shaw (1998) zkoumá asketickou praxi raných křesťanů a ukazuje jejich víru v možnost překonat regulaci životosprávy biologickou determinací a obnovit originální lidskou přirozenost, která byla asexuální; Malin Grahn-Wilder (2018) analyzuje názory na gender a sexualitu ve stoické filozofii, která zpochybňovala genderovou hierarchii mužů a žen na základě přesvědčení o jedné sdílené lidské přirozenosti.

pozornost k jinému, a to mnohem zásadnějšímu křesťanskému učení, stane se na jednu dogmatické lpění na genetice kontraproduktivní. Jedním z hlavních dogmat katolické církve je trvalé panenství Ježíšovy matky Marie, které mimo jiné znamená, že Ježíš byl počat bez mužského semene.⁴⁶ Jestliže budeme trvat na normativitě genetiky pro výklad křesťanské víry, znamená to, že Ježíš při své parthenogenezi nemohl dostat chromozom Y, a musel být tedy transgender nebo intersexuální osobou, mužem v ženském těle nebo ženou s mužskými orgány.⁴⁷ Je to opravdu vrcholná ironie: tak dlouho se snažíte vypudit transgender a intersexualitu z myšlení církve, až se vaším rozhodujícím argumentem vrátí přímo do jádra vaší víry...

Závěrečné úvahy

Rétorická analýza dokumentu o genderu ukázala některé jeho problematické stránky. Text pravděpodobně odráží komunikační záměr autorů vyhovět recipientům s rozmanitými očekáváními, a většina jeho nedostatků tak padá na vrub této rétorické strategii. Rétoriku díla jsem proto označil jako „rétoriku vyváženosti“. Dokument se snaží uspokojit konzervativní křídlo církve tím, že poskytuje stanovisko potvrzující kontinuitu církevních norem ohledně manželství a sexuality a odmítající autonomii diskursivně konstruovaného genderu. Snaží se ale také, a to možná zcela upřímně, podpořit na katolických výchovných a vzdělávacích institucích prostředí přátelsky vnímavé k lidem, jejichž prožívání genderu a sexuality vybočuje z prosazovaných tradičních konceptů, i když se nemohu zbavit pochybností, zda tato snaha může mít bez změny diskursu dostatečný efekt.

Výhrady k argumentaci textu odkrývají inkonzistenci dokumentu s širším církevním diskursem. Nicméně podobným nedostatkem trpí více katolických dokumentů, aniž by to omezovalo jejich význam. Katolická církev nezakládá svou autoritu a identitu na konzistenci vlastního myšlení, nýbrž naopak platnost učení zakládá na své autoritě. Jistá míra inkonzistence je dokonce pro identitu církve prospěšná, protože otevírá prostor pro vnitřní názorovou diverzitu spojující dohromady lidi konzervativní i liberální, tradicionalistické i progresivní. Existují však prvky, které jsou od katolické identity takřka neodmyslitelné. Jedním z nejdůležitějších je hierarchičnost a s tímto konceptem dokument koresponduje velmi dobře. Nahrazuje sice požadavek nadřazenosti muže nad ženou v heterosexuální rodině neutrálnějším (nebo spíše eufemistickým)

⁴⁶ Přesvědčení o Ježíšově početí bez zapojení mužského rodiče a Mariině panenství se odráží už v novozákonních textech (*Mt* 1,18–20 a 25; *Lk* 1,30–38). Víra v Mariino fyziologické panenství po porodu je naturalisticky podchycena v *Protoevangelii Jakubově* (2. stol. n. l.). Tyto tendence vyvrcholily v dogmatu o Mariině trvalém panenství (*KKC* 496–507).

⁴⁷ Tuto tezi hájí Virginia Ramey Mollenkott (Mollenkott, 2001: 105–107; Weekly, s. 34). Srov. také Patrick Cheng (2011: 83–84 a 91).

konceptem komplementarity pohlaví,⁴⁸ nicméně právě stávající hierarchický model církve je jedním z rámců, ve kterých nabývá dokument o genderu plného smyslu, zvláštní naléhavosti a snad i konzistence.

Církevní mocenské uspořádání má totiž sakrálně patriarchální ráz. Moc v katolické církvi může vykonávat pouze osoba s kněžským svěcením, které je přístupno pouze mužům. Udělení svěcení je podmíněno celibátem,⁴⁹ který znamená závazek žít bez manželství, což v rámci katolické sexuální morálky, legitimující oficiálně pouze nechráněný⁵⁰ vaginální sex v rámci manželství, implikuje naprostou sexuální zdrženlivost. Současné genderové teorie nejen zpochybněním principů tradiční sexuální morálky relativizují výlučnost celibátu, ale také svými koncepty ohrožují samotnou církevní mocenskou strukturu. Kdyby se totiž prosadily, přestaly by platit důvody pro mužskou nadřazenost a exkluzivitu, a dokonce by mohlo být v některých případech nemožné rozlišit muže od ženy. V rámci platných řádů církve by se tak základy katolické hierarchie propadly do chaosu a vyžadovaly by radikální přepracování. Hájením tradičních pozic v otázce sexuality a genderu se struktury této instituce změnám v dělbě moci účinně brání.

⁴⁸ V textu je dokonce pasáž, která zní jako výslovná sebekritika církve: „Nelze popřít, že během staletí se v různých formách projevovala nespravedlivá podřízenost, která smutně poznamenala dějiny a projevila se i uvnitř církve. Způsobila rigiditu a strnulost, která brzdila nezbytnou a progresivní inkulturaci Ježíšova poselství o *stejně důstojnosti muže a ženy*. Dala prostor pro nařčení z určitého maskulinismu víceméně maskovaného náboženskými důvody.“ (*Jako muž a ženu* 15)

⁴⁹ Celibát je závazná podmínka svěcení v římském ritu, v řeckém ritu je svěcení podmíněno alternativně celibátem nebo heterosexuálním manželstvím.

⁵⁰ Oficiální katolická sexuální morálka vylučuje veškerou „umělou“ antikoncepci s výjimkou metody neplodných dnů a sexuální abstinence manželů v plodných fázích periody. Církev už v encyklice Pia XI. *Casti connubii* (1930), v níž trvala na primárně prokreační finalitě sexu, připustila, že sekundárním cílem je také kultivace vzájemné lásky a že je tedy legitimní „využití manželských práv“ i po menopauze nebo při neplodnosti manželů. Encyklika Pavla VI. *Humanae vitae* (1968) pak přichází s rozvinutím myšlenky, že sex má dvojí finalitu (plodivou a sjednocující) a připouští užití metody neplodných dnů. Ostatní formy antikoncepce ale odmítá jako umělé. Fakticky tedy posuzuje dovolenost a nedovolenost pohlavního styku mezi manžely bez ohledu na úmysl páru předejít touto metodou početí a etickou relevanci jednání přenáší z oblasti vnitřního rozhodnutí do oblasti materiálních technik sexuálního aktu. Tyto požadavky encykliky *Humanae vitae* byly předmětem kritiky teologů i řadových katolíků (pro poslední kritiku těchto pozic z českého medicínského prostředí srov. Greguš 2019) a cílem mediálních útoků na církev až do pontifikátu papeže Františka. František však tuto doktrínu nezměnil, pouze zpočátku odvedl pozornost k sociálním a ekologickým otázkám a později tyto věci zcela přehlušilo řešení problémů mnohem závažnějších, vyvolaných mnohaletým systémovým krytím případů sexuálního zneužívání mladistvých a zranitelných osob ze strany kléru.

Literatura

- Armstrong, P. M. 2019. 'Male and Female He Created Them' Rejects Gender Ideologies. *NCR* 11. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.ncregister.com/blog/male-and-female-he-created-them-rejects-gender-ideologies>).
- Bachmann, E. 2019. U.S., English bishops welcome Vatican document on gender ideology. *The Catholic Register* 11. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.catholicregister.org/home/international/item/29707-u-s-english-bishops-welcome-vatican-document-on-gender-ideology>).
- Baláž, P. L., M. Lajcha. 2018. *Tragédie celibátu – mrtvá manželka*. Martin: Klák.
- Barberi, M. J., J. A. Selling. 2013. The Origin of *Humanae Vitae* and the Impasse in Fundamental Theological Ethics. *Louvain Studies* 37 (4): 364–389, <https://doi.org/10.2143/LS.37.4.3047125>.
- Bouma, D. 2019. Zpráva z konference: „Jako muže a ženu je stvořil (Gen 1,27)“ (7. listopadu 2019, Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha). *AUC Theologica* 9 (2): 170–171, <https://doi.org/10.14712/23363398.2020.15>.
- Brown, P. (1988) 2000. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: CDK.
- Catholic News Agency. 2019. New Vatican Document Says Gender Theory Is 'Cultural and Ideological Revolution' (tisková zpráva). *CNA* 10. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.catholicnewsagency.com/news/41503/new-vatican-document-says-gender-theory-is-cultural-and-ideological-revolution>).
- Congregation for Catholic Education. 2019. *'Male and Female He Created Them': Toward a Path of Dialogue on The Question of Gender Theory in Education*. Vatican City: Vatican Press. Staženo 6. 2. 2023 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf).
- Congregazione per l'educazione cattolica. 2019. *'Maschio e femmina li creò': Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*. Città del Vaticano: Tipografia Vaticana. Staženo 6. 2. 2023 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_it.pdf).
- Cornwall, S. 2019. The Vatican's Male and Female He Created Them – A Response. *The Shiloh Project* 17. 6. 2019. Staženo 8. 2. 2023 (<https://www.shilohproject.blog/male-and-female-he-created-them-a-response-to-the-vatican-report-on-gender-education>).
- Corredor, E. S. 2019. Unpacking "Gender Ideology" and the Global Right's Antigender Countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 613–638, <https://doi.org/10.1086/701171>.
- Česká biskupská konference. 2022. Červená řada: dokumenty vydávané vatikánskými dikasteriemi. Staženo 17. 11. 2023 (https://cbk.cirkev.cz/dokumenty/dokument-c-45-jako-muze-a-zenu-je-stvoril_248).
- Čeští a moravští biskupové. 2018. Společný list biskupů českých a moravských diecézí ke schvalování tzv. Istanbulské úmluvy. *Acta České biskupské konference* 23: 365–367. Staženo 23. 5. 2023 (https://cbk.cirkev.cz/public/media/files/25/source/orig/24065_acta-cbk-2018.pdf).

- Čeští a moravští biskupové. 2023. *Prohlášení ČBK k aktuálnímu dění ohledně manželství a rodiny* 6. 7. 2023. Staženo 21. 7. 2023 (https://www.cirkev.cz/prohlaseni-cbk-k-aktualnimu-deni-ohledne-manzelstvi-a-rodiny_25218).
- DeBernardo, F. 2019. New Ways Ministry Responds to New Vatican Document on Gender Identity. *New Ways Ministry* 10. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.newwaysministry.org/2019/06/10/new-ways-ministry-responds-to-new-vatican-document-on-gender-identity/>).
- Dever, R. 2019. The Vatican's New Document on Gender: Is There Hope? *Association of Catholic Priests*. 13. 6. 2019. Staženo 8. 2. 2023 (<https://associationofcatholicpriests.ie/the-vaticans-new-document-on-gender-is-there-hope>).
- Dicastery for Culture and Education. Documents of the Dicastery (The Section for Education). Staženo 6. 2. 2023 (<http://www.educatio.va/content/cec/en/documents/documents-of-the-Congregation.html>).
- Druhý vatikánský koncil. 1995. Dei verbum. Věřoučná konstituce o Božím zjevení. Pp. 105–123 in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství.
- Druhý vatikánský koncil. 1995. Gaudium et spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. Pp. 179–265 in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství.
- Foucault, M. (1984) 2003a. *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Překlad K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka. Hermann & synové.
- Foucault, M. (1984) 2003b. *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Překlad M. Petříček, L. Šerý, J. Fulka. Hermann & synové.
- František, A. Al-Tayyib. 2019. *A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*. Libreria editrice vaticana. Staženo 9. 2. 2023 (https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html).
- František, A. Al-Tayyib. 2019. Documentum De Humana Fraternitate pro Pace Mundiali et communi convictu subsignatum a Summo Pontifice Francisco et Magno Imam al-Azhar Ahamad al-Tayyib Abu Dabi. AAS 111 (3): 349–356.
- František. 2013. *Evangelii gaudium*. AAS 105 (12): 1019–1137. Libreria editrice vaticana. Staženo 4. 3. 2023 (https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- František. 2015. *Laudato si'*. AAS 107 (9): 847–945. Libreria editrice vaticana. Staženo 4. 3. 2023 (https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).
- František. 2016. *Amoris laetitia. Radost z lásky*. Praha: Nakladatelství Paulínky.
- František. 2020. *Fratelli tutti. On fraternity and Social Friendship*. Libreria editrice vaticana. Staženo 4. 3. 2023 (https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).
- General Secretariat of the Synod. 2021. Synodal Process. *Synod 2021–2024*. Staženo 27. 2. 2023 (<https://www.synod.va/en/synodal-process.html>).

- Grahn-Wilder, M. 2018. *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Greguš, J. 2019. Catholicism and Contraception. *Česká gynekologie* 84 (6): 468–474.
- Heroldová, M. 2018. Duka: Halík opakovaně napadá moje stanoviska, proto dostal napomenutí. *Aktuálně.cz* 20. 12. 2018. Staženo 6. 2. 2023 (<https://zpravy.aktualne.cz/domaci/duka-halik-opakovane-napada-moje-stanoviska-proto-dostal-nap/r~cc8eaffc045911e9a446ac1f6b220ee8/>).
- Honzejek, P. 2018. Piťhovo kázání o vládě homosexuálů byl agresivní bulvár. Církev se nemá chovat jako netolerantní sekta, říká kněz Petráček. *Hospodářské noviny* 1. 11. 2018. Staženo 6. 2. 2023 (<https://archiv.hn.cz/c1-66320690-s-rozbehem-petra-honzejka-cirkev-se-nema-chovat-jako-sekta-hodne-katoliku-se-rozmysli-jestli-v-ni-jeste-zustavat-rika-teolog>).
- Honzejek, P. 2019. Nacionalismus není cesta do nebe, ale do pekla, říká plzeňský biskup Tomáš Holub. *Hospodářské noviny* 9. 9. 2019. Staženo 8. 2. 2023 (<https://archiv.hn.cz/c1-66636640-nacionalismus-neni-cesta-do-nebe-ale-do-pekla-rika-plzensky-biskup-tomas-holub>).
- Hunter, D. G. 2015. Celibacy was Queer. Rethinking Early Christianity. Pp. 13–24 in K. T. Talvacchia, M. F. Pettinger, M. Larrimore (eds.). *Queer Christianities. Lived Religion in Transgressive Forms*. New York, London: New York University Press.
- Cheng, P. S. 2011. *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. New York, N.Y.: Seabury Books.
- Intersex Human Rights Australia. 2019. Joint statement to the Congregation for Catholic Education. *IHRA* 17. 6. 2019, poslední aktualizace 16. 3. 2021. Staženo 8. 2. 2023 (<https://ihra.org.au/35418/joint-statement-congregation-catholic-education>).
- Jan Pavel II. 1994. *Ordinatio sacerdotalis*. AAS 86: 545–548.
- Jan Pavel II. 1997a. *Ad Pontificiae Academiae Scientiarum sodales*. AAS 89: 186–190.
- Jan Pavel II. 1997b. *Laetamur magnopere*. AAS 89: 819–821.
- Jones, K. J. 2019. Catholic 'Gender Theory' Document: Clarity for a Wounded, Oversexed Culture? *The Catholic Register* 11. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.catholicregister.org/home/international/item/29700-catholic-gender-theory-document-clarity-for-a-wounded-oversexed-culture>).
- Katolická církev. 1995. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství.
- Kongregace pro katolickou výchovu. 2020. „Jako muže a ženu je stvořil“: Cestou dialogu o otázkách genderu ve výchově. Praha: Sekretariát České biskupské konference. Staženo 6. 2. 2023 (https://cbk.blob.core.windows.net/cms/ContentItems/296_00296/jako-muze-a-zenu-je-stvoril-final-web.pdf).
- Kotosits, M. 2015. *Rethinking Early Christian Identity. Affect, Violence, and Belonging*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kuhar, R., D. Paternotte (eds.). 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. London – New York: Rowman & Littlefield International.
- La Croix International. 2019. Vatican's new document on gender identity (tisková zpráva). *La Croix International* 11. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://international.la-croix.com/news/religion/vaticans-new-document-on-gender-identity/10299>).

- Laqueur, T. (1990) 2017. *Rozkoš mezi pohlavími: Sexuální difference od antiky po Freuda*. Překlad M. Pokorný. Praha: Karolinum.
- Marchlewska, M., A. Cichocka, F. Łozowski, P. Górska, M. Winiewski. 2019. In Search of an Imaginary Enemy: Catholic Collective Narcissism and the Endorsement of Gender Conspiracy Beliefs. *The Journal of Social Psychology* 159 (6): 766–779, <https://doi.org/10.1080/00224545.2019.1586637>.
- McElwee, J. J. 2019. Vatican Office Blasts Gender Theory, Questions Intentions of Transgender People. *National Catholic Reporter* 10. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.ncronline.org/vatican/vatican-office-blasts-gender-theory-questions-intentions-transgender-people>).
- Mickens, R. 2019. Vatican Document on Gender Is Like Lipstick on a Pig. *La Croix International* 14. 6. 2019. Staženo 6. 2. 2023 (<https://international.la-croix.com/news/letter-from-rome/vatican-document-on-gender-is-like-lipstick-on-a-pig/10334>).
- Mollenkott, V. R. 2001. *Omnigender: A Trans-Religious Approach*. Pilgrim Press.
- Nussbaum, M. 1999. The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler. *The New Republic*. Staženo 4. 3. 2023 (<https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>).
- Nussbaum, M. 2022. Profesorka parodie. Módní defétismus Judith Butlerové. Překlad M. Kettner. *Reflexe* 62: 113–134, <https://doi.org/10.14712/25337637.2022.19>.
- O'Malley, J. W. 2015. Druhý vatikánský koncil: Humanistický koncil a řečová událost. *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 25 (4): 35–45.
- O'Connell, G. 2019. Vatican Issues New Document Criticizing 'Gender Theory'. *America Media: The Jesuit Review* 10. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.americamagazine.org/faith/2019/06/10/vatican-new-document-gender-theory>).
- Pavlík, J. 2020. Tragédie církevní disciplíny aneb polemika nad „mrtvou manželkou“. *Studia Theologica* 22 (2): 193–205, <https://doi.org/10.5507/sth.2020.002>.
- Pergler, T., T. Klézl. 2018. Spor Duky a Halíka se vyostřuje. Kardinál profesora pokáral kvůli Istanbulské úmluvě. *Aktuálně.cz* 11. 12. 2018. Staženo 6. 2. 2023 (<https://zpravy.aktualne.cz/domaci/spor-duky-a-halika-se-vyostruje-kardinal-profesora-pokaral-k/r~36406e08fd6711e8a446ac1f6b220ee8/>).
- Petro, A. M. 2015. Celibate Politics. Queering the Limits. Pp. 37–47 in K. T. Talvacchia, M. F. Pettinger, M. Larrimore (eds.). *Queer Christianities. Lived Religion in Transgressive Forms*. New York, London: New York University Press.
- Pavel VI. 1968. *Humanae vitae*. AAS 60: 481–503.
- Pius XI. 1930. *Casti connubii*. AAS 22: 539–592.
- Pius XII. 1950. *Humani generis*. AAS 42: 561–578.
- Pullella, Ph. 2019. Vatican Condemns Gender Theory as Bid to Destroy Nature. *Reuters* 11. 6. 2019. Staženo 7. 2. 2023 (<https://www.reuters.com/article/us-vatican-gender-idUSKCN1TB20E>).
- Rousselle, A. (1983) 1988. *Porneia, On Desire and the Body in Antiquity*. Transl. by F. Pheasant. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Shaw, T. M. 1998. *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Schutz, P. J. 2019. A Response to the Vatican Document, Male and Female He Created

- Them'. *National Catholic Reporter* 24. 6. 2019. Staženo 9. 2. 2023 (<https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/response-vatican-document-male-and-female-he-created-them>).
- Synod of Bishops, XIV Ordinary General Assembly. 2015. *The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis*. Vatican City 24. 10. 2015. Staženo 9. 2. 2023 (https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html).
- Weekley, D. E. 2018. Becoming Grateful Allies: An Interview with Dr. Virginia Ramey Mollenkott. *Journal of Feminist Studies in Religion* 34 (1): 25–36, <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.34.1.04>.

 BY-NC Jiří Pavlík, 2023.

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

Doc. PhDr. Jiří Pavlík, Ph.D., působí na katedře biblistiky a judaistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy. Zabývá se antickou filozofií a kulturou, konstruktivistickými přístupy k interpretaci dějin raného křesťanství a problematikou sexuality a genderu v antice. ORCID: 0000-0003-0324-1013. Kontaktní e-mail: jiri.pavlik@htf.cuni.cz.

Mechitza jako metafora: separace, nebo jednota?¹

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-

¹ 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.² Z feministické perspektivy je mechitza jako praxe konkrétním projevem „dělání“ náboženství³, 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 judaismu⁴, 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 ortodoxie⁵ 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.

² 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).

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

⁴ 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.

⁵ 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“ (Zábrowská 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.⁶ 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 Zábrowské 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-

⁶ 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..." (Zábrowská 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 mechitz, 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 mechitz, 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:

*Jsmo rozvedené **matky**⁷ 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*⁸, který bychom*

⁷ 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.

⁸ *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**⁹... (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*, neprostop-ně 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:

⁹ 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-bai¹⁰ 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 zapřičiňuje, 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 kiddush¹¹ 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)

¹⁰ Označení pro pomocnou osobu při vedení bohoslužby.

¹¹ 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**. **Navštěvuji ortodoxní shul, neboť se cítím vázána halachou¹²**. 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)

¹² 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 nesená 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 (skrze 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 nerozporovatelnost 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/některé¹³ 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, dělítku 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-

¹³ 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 obnovy¹⁴ se svým manželem. Organizátoři se rozhodli, že by měla být zajištěna rozmanitost minjanů¹⁵ 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 uspokojující 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

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

¹⁵ 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 mnohohrstevnaté 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**¹⁶, což je setkání organizované mou šábesovou **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.¹⁷ 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

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

¹⁷ 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 hagomel¹⁸ po porodu, a ujistila jsem se, že **muži ji poskytnout prostor** k tomu, aby mohla ve správný čas říct brachu¹⁹. Ve chvílích, **kdy jsem říkala divrei Tora²⁰ 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 kadish²¹, dávat drashot a nosit talit, pokud si tak přejí. Mechitza prochází středem, nikoli ze strany na stranu**...* (The JOFA Journal 2000: 3)

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

¹⁹ Druh požehnání.

²⁰ Komentář k probírané týdenní části Tóry.

²¹ 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*²²... (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

²² 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 mechitzta „obnažuje“ ve své komplexnosti, nejednoznačnosti a mnohovrstevnatosti. 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*. Mechitzta 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.²³ Mechitzta 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 mechitzta 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-

²³ V analýze jsem nepracovala se zviditelňováním genderové identity mluvčích, neboť diskurzivním objektem pro mne byla mechitzta samotná. Zajímalo mne, jakým způsobem je mechitzta 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 možnostem 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)²⁴. 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 byť 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

²⁴ 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 upozadění 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 rezistence, 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 porozumění ‚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: reartikulaci prostorového vyčlenění z marginalizujícího do uschopňujícího vjemu a participaci, 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).
- 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).
- 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.

Bůh/Bohyně jako transcendentně imanentní zdroj života. K ekofeministické tea/ologii a spiritualitě Rosemary Radford Ruether¹

Jan Bierhanzl 

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií

God/dess as the Transcendently Immanent Source of Life: On the Ecofeminist Thea/ology and Spirituality of Rosemary Radford Ruether

Abstract: In the following paper on the ecofeminist dimension of the considerable work of the feminist theologian Rosemary Radford Ruether, I will limit myself to questions and themes that are not purely theological, but which at the same time resonate with the themes and questions addressed in contemporary (eco)feminist philosophy, which revolve around issues of structural inequality and structural or systemic violence on the one hand, and the interdependence of lives, precariousness, and vulnerability on the other. Of the classic questions of systematic theology, two seem to me particularly relevant in this regard, namely the question of structural sin and the very understanding of who God/dess is. Structural sin is the subject of the first part of this paper. God/dess in an ecofeminist perspective is the subject of the second part. The third part focuses on theological ethics and specifically on the articulation between the ethics of the 'preferential option for the poor', based on liberation theology, and the ethics of ecological sustainability. Finally, I devote the fourth and final section to examples of the concrete everyday spiritual practices of lived Christian ecofeminist spirituality.

Keywords: Rosemary Radford Ruether, ecofeminist theology, God/des, sin, vulnerability, ecofeminist spirituality, sustainability

Bierhanzl, Jan. 2023. Bůh/Bohyně jako transcendentně imanentní zdroj života. K ekofeministické tea/ologii a spiritualitě Rosemary Radford Ruether. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 83–96, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.017>

¹ Tento výstup vznikl v rámci programu Cooperatio, vědní oblasti Filosofie.

Ekofeministická tea/ologie

Jestliže ekofeminismus jako myšlenkový směr spojuje výzkumy ekologické a feministické, zkoumá zejména historickou spojitost (zároveň symbolickou a strukturální) mezi nadvládou nad ženami a nadvládou nad přírodou, přičemž pro většinu autorek tato souvislost není dána esenciálně, ale je historicky a sociálně konstruovaná (Robinson 2007) – a je tudíž možné si zároveň představovat a praktikovat osvobozující alternativy vůči tomuto dvojímu útlaču – křesťanská ekofeministická tea/ologie na tento základní konsensus navazuje v obou ohledech: Bible vzniklá v patriarchální společnosti a křesťanská tradice obecně hrají podle feministických bohoslovek v ekologickém kontextu dvojí roli: utlačující a osvobozující (Opočenská 1995: 130).

Tuto dvojí diagnostiku západní křesťanské tradice sdílí také Rosemary Radford Ruether (1936–2022), americká feministická badatelka, římskokatolická teoložka a politická aktivistka, známá pro svůj významný přínos v oblasti feministické teologie a ekofeministické teologie. Její pedagogická činnost a její odborné práce pomohly etablovat tyto oblasti teologie jako samostatné studijní obory; je uznávána jako jedna z prvních akademiček, které vnesly ženský pohled na křesťanskou teologii do hlavního proudu akademického diskurzu (Parsons 2022). V 60. letech byla aktivní v hnutí za občanská práva a její vlastní dílo bylo ovlivněno teologií osvobození a černošskou teologií. Kromě feministické teologie v různých obdobích svého života a kariéry psala o antisemitismu, izraelsko-palestinském konfliktu, reprodukčních právech nebo o klimatické krizi. Ruether byla zastánkyní svěcení žen na kněze v římskokatolické církvi. Po desetiletí působila jako členka představenstva a poté emeritní členka aktivistické skupiny *Catholics for Choice*, podpůrné skupiny žen za reprodukční práva a také usilující o změnu oficiální doktríny katolické církve zakazující antikoncepci a interrupce. Ač se v aktivismu za reprodukční práva v katolické církvi původně nechtěla veřejně angažovat, v roce 1963 jí otrásl zážitek z porodnice, kde se setkala s Asunción, mexickou ženou, která právě porodila své deváté dítě, a přestože jí lékař důrazně doporučil antikoncepci s tím, že další porod by ji mohl zabít, tak kněz ji jakoukoli antikoncepci zakázal (Radford Ruether 2013: 41). Pobouřena z této veliké nespravedlnosti, která se týkala milionů především chudých a nevzdělaných žen, Rosemary R. Ruether napsala dnes již slavný článek do *Saturday Evening Post* s názvem „Why I Believe in Birth Control: A Catholic Mother Speaks Out“². Poté, co se její na poměry katolické církve odvážný článek zpochybňující oficiální nauku církve v této záležitosti začal diskutovat na celonárodní úrovni, si ji k sobě pozval místní katolický biskup, ona však

² Článek vyšel 4. dubna 1964 v novinách *Saturday Evening Post*. Jednalo se o jeden z prvních článků v populárním tisku, který pojmenovával problémy katolických žen, jež chtěly dělat kariéru a zároveň mít rodinu (srov. Hunt 2015: 5).

pozvání odmítla s tím, že je katolická laička a že tedy biskupovi neslíbila poslušnost. Svůj celoživotně svobodný vztah vůči disciplinačním a klerikálním aspektům katolicismu Ruether přičítá vlivu své matky, která rozlišovala dva typy katolicismu, a celkově matricentrickému rodinnému prostředí, v němž vyrůstala. „Nevyslovené poselství, které nám předala, bylo, že katolicismus je hluboká duchovní tradice, která ji naplňuje, ale zkostnatělé a dogmatické požadavky lze ignorovat. Neměla pochopení pro to, co považovala za ignorantské pověry nebo ‚vulgární katolicismus‘.“ (Radford Ruether 2013: 37) Její celoživotní radostně subverzivní vztah k mužskému klerikalismu v katolické církvi krásně ilustruje následující desítky let stará příhoda. Během eucharistické bohoslužby Ruether v kostelní lavici poslouchala, jak se kněz v rámci kázání snažil vysvětlit, že ženy nemohou být vysvěceny, protože se „přirozeně nepodobají“ Ježíši. Údajně požádala kněze, jestli by nebyl tak laskav a svou „přirozenou podobnost“ názorně neukázal (Hunt 2023).

Své místo v rámci katolicismu vnímala jako součást hnutí odporu, v němž cítila souvazečnost s progresivními katoličkami a katolíky, a ne s papežem a hierarchií, a své aktivistické úsilí proto nevnímala jako bušení do zavřených dveří, ale spíš jako vytváření alternativních organizací a společenství „dobré církve“. Jako ekumenicky a mezinábožensky orientovaná křesťanka dokonce množství energie, které věnovala aktivistické práci dovnitř katolické církve, vyjádřila číselně (s odkazem na středověké desátky):

Samu sebe vidím jako člověka, který věnuje desátek, tedy nejméně 10 procent své energie tomuto úsilí o vytváření možností pro více dobra a méně zla v katolickém prostředí, a zároveň pokračuje v práci na dalších projektech v ekumenickém a mezináboženském prostředí. (Radford Ruether 2013: 64)

Západní křesťanská tradice je tedy podle Rosemary Radford Ruether bytostně dvojnásobná. Na jednu stranu je utlačující v tom, že je spoluzodpovědná za destruktivní propojení genderových společenských hierarchií s kořistnickým pojetím země, hmoty, přírody.

Nadvláda nad ženami představovala klíčové pojítko, jak sociálně, tak symbolicky, s nadvládou nad zemí, z čehož vyplývá tendence v patriarchálních kulturách spojovat ženy se zemí, hmotou a přírodou, zatímco muže ztotožňovat s nebem, intelektem a transcendentním duchem. (Radford Ruether 1994: 3³)

³ V článku „Dualism and the Nature of Evil in Feminist Theology“ navíc Radford Ruether ukazuje, jak je v západní náboženské a filosofické tradici tato dichotomie spojena s podvojností dobra a zla (srov. Radford Ruether 1992).

Výsledkem je ekologická krize, která ohrožuje přežití všeho na zemi i život sám, z čehož vyplývá nutnost transformovat také západní křesťanskou teologii, a to v jejích klíčových oblastech, jako jsou teologie stvoření, christologie, antropologie nebo morální teologie, ale také v základním porozumění tomu, kdo je Bůh. Právě o takovou křesťanskou systematickou teologii z feministické (a ekofeministické) perspektivy se Rosemary Radford Ruether pokusila ve svém stěžejním díle *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*, kde se postupně věnuje všem základním otázkám systematické teologie, jakými jsou: Bůh, stvoření, antropologie, dobro a zlo, christologie, církve, vykoupení a eschatologie (Radford Ruether 1983: xiii). Z hlediska feministické epistemologie přitom reflektuje, zda převzetím klasického pořadí témat systematické teologie zároveň nepřejímá i předpoklady tohoto pořadí spojené se silně patriarchálním nastavením této tradice, rozhodne se nicméně toto tradiční schéma využít, aby otázky, kterými se zabývá, byly lépe přístupné pro čtenářstvo, které je na toto pořadí navykklé a ona tak mohla lépe komunikovat feministickou kritiku těchto pojmů i jejích ekofeministickou rekonstrukci (Radford Ruether 1983: xvii). Toto metodologické rozhodnutí jako by celkově odráželo specifičnost její teoretické i aktivistické činnosti jakožto *feministky, která zůstala katolickou křesťankou*.

Ruether patří mezi feministické teoložky, které zároveň zdůrazňují, že ne všechny náboženské postoje podporují útlak žen a ničení přírody. Ve svém ekumenicky prožívaném a praktikovaném katolicismu spatřuje též emancipační potenciál osvobození od představy Boha jako absolutně jiného, která byla v západní tradici až příliš často spojena s mocenskou hierarchií. Ruether naopak zdůrazňuje Boží imanenci a Boha/Bohyni si představuje jako „matrici životodárné energie, která je ve všech věcech, skrze ně a pod nimi“ (Radford Ruether 2005: 125). V knize *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions* konkrétně uvádí, že „musíme o této životodárné matrici (matrix) uvažovat jako o „pan-entheistické“ neboli transcendentně imanentní. Podporuje neustálou obnovu přirozených životních cyklů a zároveň nám dává sílu bojovat proti hierarchiím nadvlády a vytvářet obnovené vztahy vzájemné afirmace“ (Radford Ruether 2005: 125). Důraz na Boží imanenci ani panentheismus jistě nejsou výsadou pouze feministické teologie. Proti „zcela jinému“, čistě transcendentnímu pojetí Boha se vymezují i další autoři a autorky a teologické směry (např. teolog naděje J. Moltmann) a ke katolické verzi panentheismu (podle kterého je Bůh ve všech věcech, ale také je přesahuje) se hlásí např. františkán Richard Rohr. Originalita teologického myšlení Radford Ruether nicméně spočívá v tom, pokusím se ukázat, že tyto pojmy konstruuje důsledně na ekofeministických základech. Toto nové porozumění božství, spojené s křesťanskou spiritualitou a se společenstvími, z nichž můžeme čerpat emoční, etické a duchovní zdroje (Radford Ruether 2005: 81) pro ekofeministické jednání ve světě, přitom podle Radford Ruether sdílí feministické teoložky napříč různými denominacemi a geografickými původy (Robinson 2007).

V následující studii o ekofeministickém rozměru rozsáhlého teologického díla Radford Ruether (její dílo čítá úctyhodných 47 knih a soupisu kompletní bibliografie je v její autobiografii vyhrazeno celých 35 stran) se omezím na otázky a témata, která nejsou čistě teologická, ale v nichž zároveň nějakým způsobem podstatně rezonují témata a otázky, kterými se zabývá současná (eko)feministická filosofie, a která gravitují na jedné straně kolem otázek strukturální nerovnosti a strukturálního či systémového násilí a na druhé straně kolem tématu vzájemné závislosti životů, nezajištěnosti a zranitelnosti. Z klasických otázek systematické teologie nám v tomto ohledu připadají obzvláště relevantní dvě, sice otázka strukturálního hříchu a samotné porozumění tomu, kdo je Bůh/Bohyně. Hřích totiž Radford Ruether chápe především jako útěk od lidské zranitelnosti, jako popírání konečnosti, jež bývá vybudováno jako systém zneužívání a vykořisťování žen a přírody dominantními muži (strukturální hřích bude předmětem první části této práce). Bůh/Bohyně je v ekofeministické teologii naopak pojímán/a jako imanentní zdroj života, jako matrice (matrix), která podpirá životodárnou vzájemnou závislost jednotlivých životů a dává nám sílu proti strukturálnímu hříchu bojovat (Bohu/Bohyni v ekofeministické perspektivě bude věnována druhá část). Třetí část zaměříme na teologickou etiku a konkrétně na artikulaci mezi etikou tzv. „přednostní opce pro chudé“ vycházející z teologie osvobození (k jejímuž odkazu se Radford Ruether také hlásí) a etikou ekologické udržitelnosti. Rosemary Radford Ruether si dávno před encyklikou papeže Františka *Laudato sí* byla dobře vědoma nutnosti souběžně naslouchat jak pláči země, tak nářku chudých, zároveň však, na rozdíl od papeže Františka, reflektovala tragické napětí, které mezi těmito dvěma etickými imperativy někdy nastává. Čtvrtou, poslední část konečně věnujeme příkladům konkrétních každodenních praktik či duchovních cvičení žité křesťanské ekofeministické spirituality, které Radford Ruether zmiňuje ve svých textech.

Hřích sexismu

Pojetí hříchu ve starověkém pozdně židovském a raně křesťanském myšlení, které později vyústilo v učení o takzvaném dědičném hříchu, podle Radford Ruether správně v hříchu rozpoznalo vzájemné propojení mezi individuálním a sociálním zlem, mezi osobní a systémovou stránkou hříchu. Tragicky se ale zmýlili jednak v tom, že vstup dědičného hříchu spojili s ženami (skrže příběh z Genesis, 2, kde Eva jako první jí ovoce ze zakázaného stromu poznání dobrého a zlého), jednak v tom, že systémové zlo, které má sociální původ, abstrahovali do démonické síly překračující lidstvo. Ve své ústřední knize *Sexism and God-Talk* navazuje na nauku o původním hříchu a zároveň tuto nauku historizuje a spojuje se sexismem.

Starověcí náboženští spisovatelé pozdního judaismu a raného křesťanství se nemýlili, když tvrdili, že existuje všeprostupující ‚atmosféra‘ zlovolných vlivů, která člově-

ka vede k tomu, že si častěji volí zlo než dobro. Mocnosti a knížectví existují jako předpoklad zlých rozhodnutí. Tyto mocnosti a knížectví jsou však právě dědictvím společenského zla, které podmiňuje naše osobní volby dříve, než se rozhodneme, a brání nám plně pochopit naše vlastní volby a činy. (Radford Ruether 1983: 181)

A právě sexismus je jednou z těchto mocností a knížectví historického, systémového a společenského zla, jež podmiňuje naše osobní volby jako mužů a žen dříve, než se vůbec narodíme. Tato původní tendence ke zlu, která nás na jednu stranu předchází jako individua, na druhou stranu je ale produktem lidské aktivity v dějinách a ve společnosti, se však netýká jen vztahu k našim bližním (tedy zejména vztahu dominantních mužů k ženám a k podrobeným mužům), ale také vztahu ke stvoření, tj. k zemi, přírodě, ostatním živým tvorům a hmotě. „Nemůžeme oddělit duchovní, antisociální vykoupení od lidského já jako společenské bytosti, zasazené do sociálně-politických a ekologických systémů. Hřích musíme rozpoznat právě v tomto rozštěpení a deformaci našich skutečných vztahů ke stvoření a k bližnímu/bližní.“ (Radford Ruether 1983: 215)

Vedle sexistického spojování prvotního hříchu s ženou a demonizace sil zla, které může vést k čistě duchovnímu a individuálnímu boji se zlem, jenž popírá nebo vytěšňuje to, že hřích vychází z reprodukce sociálně-politických systémů zneužívání a vykořisťování jiných lidí a země, Ruether dále v představách prvotního hříchu kritizuje spojování hříchu s konečností a se smrtí, které najdeme například v listě apoštola Pavla Římanům. „Jako skrze jednoho člověka přišel na tento svět hřích a skrze hřích smrt, a tak smrt přešla na všechny lidi“, píše apoštol Pavel v páté kapitole listu Římanům. Z pohledu ekofeministické teologie je naopak třeba otázky hříchu a konečnosti důsledně oddělovat, neboť smrt není v žádném případě důsledek hříchu, ale součástí života a jeho tragična. „Prvotní hřích spočívá ve snaze uniknout smrtelnosti, konečnosti a zranitelnosti“ (Radford Ruether 2000: 105), píše Radford Ruether ve svém skvělém článku „Ecofeminism: The Challenge to Theology“. Představy ráje bez smrti a tragična podle ní ani tak neodkazují k ideálnímu stavu lidstva před prvotním hříchem jako spíš k fantasmatům dominantních mužů popírajících svou zranitelnost a konečnost⁴: „tyto mýty o nesmrtelných a dokonalých začátcích a koncích nejenže zkreslují naše skutečné možnosti, ale samy o sobě jsou projekcí úniku před zranitelností, která je podstatou hříchu“ (Radford Ruether 2000: 106).

Toto hříšné popírání své vlastní zranitelnosti a konečnosti přitom nemá jen psychickou či duchovní stránku, ale je také jádrem etiky a spirituality, které naši společnou provázanost se zemí, s rostlinami a zvířaty buď opomíjely, nebo dokonce sloužily jako

⁴ K významu rozlišení konečnosti, smrtelnosti, včetně jejich tragiky na straně jedné a hříchu na straně druhé, viz též Radford Ruether 1992: 36.

ideologie pro systémy zneužívání a vykořisťování jiných lidí a země, které vybudovali dominantní muži při svém hledání vykoupení ze své vlastní zranitelnosti (Radford Ruether 2000: 105).

Hodnocení smrtelného života jako zla a plodu hříchu se promítlo do etiky a spirituality útěku od Země, což nepochybně přispělo k zanedbávání Země, k popírání naší pospolitosti s rostlinami a zvířaty a k pohrdání prací udržující každodenní život, který je sice konečný, ale obnovitelný. (Radford Ruether 1994: 139)

Radford Ruether přitom jako vhodnější pro ekologický způsob života vidí židovskou předapokalyptickou (Radford Ruether 1994: 139) etiku, podle níž je smrtelnost naším přirozeným údělem, který sdílíme se všemi ostatními živými bytostmi na zemi, a vykoupení spočívá v plnosti života v rámci těchto limitů konečnosti.

V neposlední řadě je hřích sexismu a popírání vlastní zranitelnosti, včetně jeho důsledků, jakými jsou vykořisťování práce druhých lidí a biotické komunity kolem nich, hříchem proti sobě samému v tom smyslu, že násilňuje samotné základní vztahy, na nichž spočívá veškerý život, tedy i život vykořisťovatele. „Život je udržován biotickou vztahovostí, v níž celek dosahuje plnosti díky vzájemným limitům v rámci vzájemné závislosti. V konečném důsledku vykořisťovatelé rozvracejí i základy svého vlastního života.“ (Radford Ruether 1994: 141)

Bůh/Bohyně a „dobrá církev“

Feministická teologie zcela změnila způsob, jak myslet Boha. Klade nově otázku moci a „osvobozuje ji z autoritářského myšlenkového modelu ‚zcela jiného‘ Božího panovníka“ (Sölle 1995: 5). Nejde však jen o to, myslet Boží transcendenci bez mocenské hierarchie, nýbrž také transcendenci vepsat do imanence, myslet ji ekofeministicky jako „vevázanou do předu života“ (Sölle 1995: 5). Bůh/Bohyně je v ekofeministické teologii pojímán/a jako transcendentně imanentní zdroj života, jako matrice (matrix), která podpírá životodárnou vzájemnou závislost jednotlivých životů a dává nám sílu bojovat proti strukturálnímu hříchu, který právě násilně podkopává samotné vztahové základy, na nichž spočívá veškerý život.

Bůh v ekofeministické spiritualitě je imanentním zdrojem života a obnovy života, který udržuje celé planetární a kosmické společenství. Bůh není mužský ani antropomorfní. Bůh je pramenem, z něhož v každé generaci „spoluvznikají“ rozmanité konkrétní bytosti, matricí (matrix), která podporuje jejich vzájemnou životodárnou závislost. (Radford Ruether 2000: 106–107)

Podobně jako ekofeministická teologie odmítá striktní dichotomii transcendence a imanence, také odmítá dichotomii ducha a hmoty (Radford Ruether 1983: 85), včetně hierarchie, kterou určitá tradice západního křesťanství přisoudila nemateriálnímu duchu nad nespírituální hmotou.

Rosemary Radford Ruether tuto zásadní změnu ve způsobu, jak myslet Boha, nebo možná spíše zpřesnění obrazu, který si o Bohu vytváříme, ve své autobiografii také dokládá silnou osobní zkušeností, kterou popisuje jako sen či vizuální halucinaci.

Připadalo mi, že stojím ve velkém sále obrovské pevnosti. Na konci haly stálo schodiště. Začala jsem stoupat po tomto schodišti a zjistila jsem, že stoupám po jednom schodišti za druhým a na vrcholu každého z nich se otevírají dveře. Nakonec jsem se dostala do nejvyššího patra. Cítila jsem, že uvnitř je trůnní sál Boha. S velkým vzrušením a nervozitou jsem otevřela dveře a uviděla uvnitř velkou místnost s trůnem, ale trůn byl prázdný! Jasně jsem viděla, že Bůh nesedí na trůně v trůnním sále na vrcholu světového systému v podobě hierarchického paláce. Místo toho jsem si uvědomila, že božství je zcela jiné a existuje jinde. Bůh byl velkou pečující a posilující energií, která existovala ve všech věcech a skrze ně, udržovala je a obnovovala (...). Uvědomila jsem si, že jsem nikdy ve skutečnosti nevěřila v Boha jako starce vládnoucího z trůnu na nebesích. Do mého operativního chápání božství vstoupila zakládající božská energie Velké Matky. Matka (matrix) matek, které mě vychovávaly a posilovaly, když jsem vyrůstala, je zkušenostním základem této vize Velké Matky. (Radford Ruether 2013: 18)

Tuto vizi Velké Matky a pojem Bohyně je jistě možné definovat jako protikladný pohled na tradiční představy Boha. Bohyně je imanentní, a nikoli transcendentní, identifikovaná jako žena, a nikoli jako muž, je vztahová spíše než dominující, multientrická spíše než uniformní a monocentrická (Radford Ruether 1994: 247). Na druhou stranu ale ve většině textů Rosemary Radford Ruether upřednostňuje méně jednoznačný pojem God/ess s lomítkem, tedy česky Bůh/Bohyně, poněvadž nevidí cestu v pouhém převrácení tradičních dichotomií, ale prosazuje více imaginativní řešení. Jak píše v úvodu knihy *Gaia and God*: „Pouhé nahrazení mužského transcendentního božstva imanentním ženským je nedostatečnou odpovědí na ‚problém Boha‘.“ (Radford Ruether 1994: 4) Odmítnutí pouhého nahrazení otce matkou v představách Boha je třeba chápat v širším kontextu její kritiky „romantického feminismu“⁵ jako „obrácené dualistické ideologie, v níž se ti, kdo jsou považováni za utlačované a oběti, stávají vzorem nedostižné ušlechtilosti a dobroty, zatímco

⁵ Analýzu historických kořenů a současných forem „romantického feminismu“ naleznete v knize *Sexism and God-talk* (srov. Radford Ruether 1983: 104–109).

ti, kdo mají historickou moc, jsou schopni pouze kruté podlosti“ (Radford Ruether 1992: 33).

Toto odmítnutí pouhého převrácení tradiční dichotomie mužství a ženství v obrazu Boha přitom úzce souvisí s její vizí církevního společenství a emancipace žen v rámci katolické církve. Pouhé prosazení svěcení žen na kněze⁶ by bez celkového odmítnutí patriarchátu a přijetí vzájemné závislosti jako principu sebeorganizace nepředstavovalo nic než liberálně feministický ústupek klerikálnímu systému, který je však založený na odcizeném životě mužů, jejichž odcizený způsob života je možný pouze díky vykořisťování žen, které jsou úzce spjaté s „přírodou“. „Dobrou církev“ vidí Radford Ruether jako společenství rovných, kteří se navzájem podporují a hlásají osvobození od sexismu a konec patriarchátu.

Církev je místem, kde se hlásá dobrá zpráva o osvobození od sexismu, kde je přítomen Duch svatý, který nás posiluje, abychom se zřekli/y patriarchátu, kde se shromažďuje a rozvíjí společenství oddané novému životu ve vzájemnosti a kde ono společenství šíří tuto vizi a tento boj ve světě. (Radford Ruether 1983: 213)

Její vize „dobré církve“ je přitom založena na ekofeministických základech v tom smyslu, že ono společenství životů, které se vzájemně podporují, není exkluzivně lidské (Radford Ruether 1992: 31).

Etika opce pro chudé a etika udržitelnosti

„Chudí i země křičí: Pane, ujmi se nás svojí mocí a svým světlem k záchraně každého života“ (papež František 2021: 154), modlí se papež František v závěru své encykliky Laudato sí. Rosemary Radford Ruether toto dvojí volání po ekologické udržitelnosti

⁶ Radford Ruether z tohoto důvodu nepodporuje hnutí Roman Catholic Woman Priest, které sice praktikuje svěcení žen a ženatých mužů na kněze, ale hlásí se stále ještě k apoštolské posloupnosti a prosazuje svátost svěcení jako kolektivní akt celého místního společenství. Jako příklad „dobré církve“ uvádí Mary Magdalene Apostle Catholic Community ze San Diega v Kalifornii. Toto společenství bylo spoluzaloženo v roce 2005 Jane Via, křesťanskou učitelkou a právníčkou, která byla vysvěcena na kněze v hnutí Roman Catholic Woman Priest. V roce 2010 se původně protestantská teoložka Nancy Coran, která v komunitě již několik let pracovala, rozhodla, že by se chtěla stát katoličkou a být v tomto společenství vysvěcena. Po určitých úvahách se Mary Magdalene Church rozhodla nenechat Nancy Coran vysvětit prostřednictvím hnutí Roman Catholic Woman Priest, ale vysvětit ji kolektivně jako společenství, podobně jako to činily původní křesťanské komunity. „30. a 31. července 2010 byla Nancy Coran vysvěcena celou komunitou, všichni, včetně dětí, jí vkládali ruce na hlavu. Nancy pak předsedala eucharistii jako kněz v neděli 1. srpna. Byla to silná posilující zkušenost pro celou komunitu i pro přátele, jako jsem já, kteří se společně zúčastnili tohoto nádherného zážitku „dobré církve““ (Radford Ruether 2013: 52).

a po přednostní opci pro chudé, které se dnes někdy nazývá klimatická spravedlnost, hlásala již několik desítek let před papežovou ekologickou encyklikou. V knize *Sexism and God-talk* z roku 1983 píše: „Ekologická etika musí být zároveň etikou ekologické spravedlnosti, která uznává vzájemné propojení sociální dominance a dominance nad přírodou.“ (Radford Ruether 1983: 91)

„Přednostní opce pro chudé“ je přitom původně teologický princip vycházející z teologie osvobození, který přijali biskupové Latinské Ameriky na biskupské synodě v Medellinu (1968) a v Pueble (1979). Přijetí „přednostní opce pro chudé“ pro teologii křesťanské praxe ve světě znamenalo „zásadní změnu perspektivy vnímání. Církev se vědomě postavila na stranu chudých a utlačovaných. Východiskem pro tuto ‚teologii zdola‘ jsou zkušenosti a problémy lidí v jejich společenském kontextu.“ (Maryšková 2016: 88)

Zatímco Radford Ruether sdílí s papežem Františkem toto sociálně teologické dědictví teologie osvobození, v případech, kdy se tyto dvě etiky (etika opce pro chudé a etika udržitelnosti) dostanou do vzájemného napětí, se naopak dobře ukáže, v čem je Františkova morálně teologická „ochrana každého života“ neslučitelná s ekofeministickým přístupem. Zatímco Radford Ruether do etiky udržitelnosti života zahrnuje otázku udržitelnosti rapidně stoupajícího počtu lidí na planetě, a tedy podporu anti-koncepce a reprodukčních práv žen, a tuto možnost také vztahuje ke konkrétní sociální a ekonomické situaci žen, pro papeže Františka je ochrana života „od početí“ principiální otázkou, závazkem vůči „životu samému“, který se nediskutuje.

Radford Ruether přesvědčivě ukazuje, proč není dobré v tomto napětí sklouzávat k neslučitelnému dualismu a proč je potřeba hledat křehkou rovnováhu mezi nároky spravedlnosti a udržitelnosti.

Etika přednostní volby pro chudé nás vyzývá, abychom nakrmili a vyživovali dítě chudých, které umírá na podvýživu a nečistou vodu, a abychom napravili podmínky, které způsobují jeho předčasnou smrt, zatímco etika udržitelnosti nás vyzývá, abychom pomohli matce tohoto dítěte omezit plození dalších dětí. Tyto dvě etiky jsou často v tragickém napětí, ale neměly by se dostat do nesmiřitelného dualismu, kde na jedné straně stojí válečný Bůh vítězství silných nad slabými a na druhé straně Bůh soucitu se slabými, který je deformován v obranu plodů proti ženám. Musíme hledat správnou rovnováhu mezi spravedlností a udržitelností. (Radford Ruether 2000: 109–110)

V tomto tragickém napětí mezi udržitelností a ochranou a závazkem k zachování spíše než destrukci nezajištěného života tak Ruether v zásadě předjímá argumentaci Judith Butler z knihy *Rámce války*, kde etika nezajištěnosti životů paradoxně znamená, že by všechno, co může zemřít, s sebou nutně neslo závazek k zachování, ale při rozhodnutí o zachování života (např. při rozhodování o interrupci) je nutné zo-

hlednit, zda bude k dispozici sociální a ekonomická podpora nutná proto to, aby byl život snesitelný, a to včetně udržitelnosti environmentální. „Závazek vyplývá z faktu, že jsme od začátku bytosti sociální, závislé na svém okolí, na druhých, na institucích a na trvalém a udržitelném prostředí.“ (Butler 2013: 27) Butler v této pasáži podobně jako Ruether polemizuje s papežským učením o principiální ochraně nenarozeného života a nabízí levicovou etiku nezajištěnosti života, který proti sobě nestaví reprodukční práva žen a závazek zranitelný život spíše zachovat jako nesmiřitelný dualismus.

S cílem hledat onu rovnováhu mezi spravedlností a udržitelností v období klimatické krize, vyjmenujeme v poslední části několik příkladů konkrétních každodenních praktik či duchovních cvičení žité křesťanské ekofeministické spirituality, které Ruether zmiňuje ve svých textech.

Ekofeministická spiritualita

Rozsáhlému ekofeministickému teologickému dílu Ruether bývá vytýkáno, že jakkoli přesně dokázala popsat zásadní problémy současného světa spojené se vzájemnou provázaností společenských hierarchií, zejména rasových, genderových a třídních, a dominancí nad přírodou, nenabízí stejně přesný výklad své vlastní alternativy ani metodologii, jak této alternativy dosáhnout. Tuto kritiku shrnuje Fiona Robinson následujícími slovy:

Ruether má sice jasno v tom, co si myslí, že je na světě špatně, ale už méně jasno má v tom, jaká je přesná povaha její vlastní alternativy a jaké nástroje potřebuje k tomu, aby si tuto alternativu představila a následně zkonstruovala. Nakonec je zřejmé, že Ruether obhájí „integraci spirituality, náboženské vize a ekologické praxe“ prostřednictvím „ekofeministického opětovného čtení náboženských tradic“ (Radford Ruether 2005: 177–178); teoretické rozpracování tohoto feminismu a metodologické nástroje potřebné k jeho využití však nejsou specifikovány. (Robinson 2007)

Tato námitka má jistě své oprávnění, pokud se jedná o holistický přístup Radford Ruether, který neustále propojuje různé typy útla-ku, což vede k tomu, že analýza současného stavu světa i imaginace osvobozeného světa přesahujícího tento systém útla-ku mají značně obecnou povahu. Na druhou stranu ale cílem jejího teoretického úsilí i aktivistické práce nemá být metodická příručka k ekofeministické transformaci světa, ale právě kultivace politické imaginace pomocí nové interpretace starých náboženských textů a také experimentální praxe křesťanské ekofeministické spirituality. Od autorů, jako je Ernst Bloch, dobře víme, jak důležitá pro schopnost kriticky se stavět ke statu quo je práce na imaginaci lepšího světa, včetně hledání zrněk naděje ve starých zapomenutých náboženských tradicích (Bloch 2022). Fakt, že Radford Ruether ani Bloch nenabízejí

přesný popis světa bez odcizení ani návod, jak takového světa docílit, nesvědčí ani tak o jejich metodologické nedůslednosti, jako o jejich intelektuální poctivosti a otevřenosti jejich myšlení vůči bytostně kolektivní experimentální praxi sociálních hnutí, která s jejich příspěvky k rozvíjení politické imaginace pracují. Na závěr zmíním tři příklady ekofeministických duchovních praktik, které Rosemary Radford Ruether navrhuje pro život na naší „nové drsné planetě“ (Radford Ruether 2013: 155).

První inspirativní náboženskou tradicí pro dnešek, kterou zmiňuje Radford Ruether, jsou sabatické zákony a tzv. Milostivé léto v židovské tradici. Radford Ruether v nich vidí model výkupné ekologické spravedlnosti. Sabatické zákony a Milostivé léto jsou popsány zejména v biblické knize Leviticus. Jedná se o zákony, které nařizují pravidelný odpočinek a obnovu vztahů mezi lidmi, zvířaty a zemí. Podle 25. kapitoly knihy Leviticus je sabatický rok celoroční období, které měli Židé dodržovat jednou za sedm let a během něhož měla být pole ponechána neobdělaná a všechny zemědělské práce měly být pozastaveny. Jubilejní rok je rokem na konci sedmi cyklů sabatických let. Rosemary Radford Ruether v této praktické spiritualitě spatřuje

rozšíření etiky lidského jedince a komunity na biosféru, v níž se na planetě snoubí vše živé. Vtělení této etiky ekologické spravedlnosti do politiky a praxe je konkrétním způsobem, jak přerozdělit moc a projevit péči o společenství na Zemi deformované chamtivostí, nadvládou a zbytečným utrpením.

(Radford Ruether 2000: 609–610)

Sabatické zákony jsou tedy především příkladem duchovní praxe, která rozostřuje hranici mezi lidským a nelidským a připomíná nám, západním lidem, že zvířata a rostliny jsou součástí našeho „self“⁷ (Radford Ruether 1992: 31).

Nová křesťanská ekofeministická spiritualita má rovněž obsahovat prvek asketismu či oběti (Radford Ruether 2013: 156). Nejde však o to, nenávidět fyzický svět jako takový, nýbrž o to vzdát se především vykořisťujících vztahů k přírodnímu světu, vzdát se praktik, které znečišťují přírodní svět, zabíjejí ryby a ptáky a utlačují chudší část lidstva, jako jsou například létání nebo nadužívání individuální automobilové dopravy (Radford Ruether 2013: 156).

Křesťanská ekofeministická spiritualita vychází z každodenní zkušenosti žen, a nikoli z abstraktních idejí či věčných pravd. „Cílem je rozpoznat síť vztahů, které nás spojují

⁷ V článku „Dualism and The Nature of Evil in Feminist Theology“ Radford Ruether kritizuje západní tradici právě za to, že prostřednictvím pojmu vědomí příliš jednoznačně oddělila lidský život od nelidského, a odkazuje ke kultuře kmene Shona v Zimbabwe, kde lidé identifikují svou skupinu s určitými zvířecími a rostlinnými totemy. (Radford Ruether 1992: 31)

s lidmi kolem nás, v našich rodinách, v naší společnosti, na zemi a v přírodě kolem nás, a nakonec rozpoznat, jak je to všechno propojeno v životních systémech vesmíru.“ (Radford Ruether 2013: 145) V neposlední řadě Radford Ruether nabízí specificky mužskou spiritualitu, která velmi prakticky odpovídá na dějinné spojení mužství s transcendencí, duchem, intelektem a iluzí autonomního individualismu. Muži mají podle Radford Ruether pravidelně dělat to, co téměř nikdy nedělali ani v předzemědělských společnostech: krmit, oblékat, umývat a objímat děti od kojeneckého věku, vařit jídlo a uklízet nepořádek, včetně kompostování a sdílení vypěstovaného jídla se sousedy (Radford Ruether 1994: 266).

Tyto příklady žité křesťanské ekofeministické spirituality, jakkoli skromně mohou znít, poukazují k hluboké jednotě a provázanosti ohromného díla Rosemary Radford Ruether na poli feministické křesťanské teologie na straně jedné a její aktivistické a sesterské angažovanosti na globální i lokální úrovni na straně druhé. Tato předběžná studie se pokouší o první krůček k tomu, představit její dílo a osobnost českému čtenářstvu⁸. Pokusil jsem se představit šíři a originalitu jejího myšlení jednak na dvou teologických otázkách, které patří do kánonu katolické systematické teologie a které Radford Ruether dokázala nově formulovat v ekofeministické perspektivě: za prvé se jedná o problém sociální povahy hříchu, za druhé o problém identity Boha/Bohyně, zejména ve vztahu k genderu a k rozlišení imanence a transcendence. Originalita její pozice jako feministky, jež zůstala katoličkou, je pak obzvláště patrná v její schopnosti formulovat napětí mezi katolickou etikou sociální spravedlnosti a etikou udržitelnosti života bez nesmiřitelného dualismu, který známe z tzv. „pro-life“ postojů.

Literatura

- Bloch, E. 2022. *Filosofie naděje. Výbor z díla*. Praha: Filosofia, přeložil Martin Pokorný.
- Butler, J. 2013. *Rámce války. Za které životy netruchlíme?* Praha: Karolinum, přeložil Antonín Handl.
- Červinská, M. 2004. *Feministická teologie Rosemary Radford Ruether*. Diplomová práce. Praha: Evangelická teologická fakulta. Katedra systematické teologie.
- Hunt, M. E. 2015. Review: Cross with the Church. Reviewed Work(s): Good Catholics: The Battle over Abortion in the Catholic Church by Patricia Miller. *The Women's Review of Books* 32 (2): 5–7.
- Hunt, M. E. 2023. Be Not Ordained: Move Beyond the Same Old Song and Dance on

⁸ V češtině máme z rozsáhlého díla Rosemary Radford Ruether přeložen jen jeden krátký text: „Může mužský spasitel spasit ženy?“, publikovaný v *Antologii teologie 20. století* (Radford Ruether 2007: 231–239). A ze sekundární literatury pouze zmínky o jejím díle (zejména o knize *Sexism and God-talk*) v u nás průkopnické, nicméně přehledové studii k feministické teologii *Zpovzdálí se dívaly také ženy* od Jany Opočenské (Opočenská 1995). Na Evangelické teologické fakultě byla také obhájena diplomová práce Martiny Červinské *Feministická teologie Rosemary Radford Ruether* (Červinská 2004).

- Women's Ordination. *National Catholic Reporter*, April 3, 2023. Staženo 14. 4. 2023 (<https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/be-not-ordained-move-beyond-same-old-song-and-dance-womens-ordination>).
- Maryšková, J. 2016. Vybrané kontexty současné teologie: teologie křesťanské praxe ve světě. *Studia theologica* 3: 83–100.
- Opočenská, J. 1995. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva Feministické teologie*. Praha: Kalich.
- Papež František. 2021. *Laudato sí – Buď pochválen. Encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky.
- Parsons, M. 2022. Rosemary Radford Ruether, a Founding Mother of Feminist Theology, Has Died at Age 85. *National Catholic Reporter* May 22. Staženo 14. 4. 2023 (<https://www.npr.org/2022/05/22/1100596818/rosemary-radford-ruether-feminist-theologian-dies-at-age-85>).
- Radford Ruether, R. 1983. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Radford Ruether, R. 1992. Dualism and the Nature of Evil in Feminist Theology. *Studies in Christian Ethics* 5 (1): 26–39.
- Radford Ruether, R. 1994. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperOne.
- Radford Ruether, R., D. T. Hessel (eds.). 2000. *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Radford Ruether, R. 2000. Ecofeminism: The Challenge to Theology. Pp. 97–112 in R. Radford Ruether, D. T. Hessel (eds.). 2000. *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Radford Ruether, R. 2005. *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Radford Ruether, R. 2007. Může mužský spasitel spasit ženy? Pp. 231–239 in K. J. Kuschel (ed.). *Antologie teologie 20. století*. Praha: Vyšehrad.
- Radford Ruether, R. 2013. *My Quests for Hope and Meaning. An Autobiography*. Eugen, Oregon: Cascade Books.
- Robinson, F. 2007. Curiosity and Imagination in a Patriarchal World. *Hypatia* 22 (4): 213–219.
- Sölle, D. 1995. Předmluva. Pp. 5–6 in J. Opočenská. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva Feministické teologie*. Praha: Kalich.

© BY-NC Jan Bierhanzl, 2023.

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

Jan Bierhanzl je vědeckým pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR a učí filosofii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Odborně se zabývá především současnou etikou a politickou filosofií, které vycházejí z fenomenologie a kritické teorie. Jeho zatím poslední kniha se týká vztahu estetiky, ontologie a politiky (*Estetika ambiguity*, Karolinum, 2021).
ORCID: 0000-0002-8795-4952. Kontaktní e-mail: jan.bierhanzl@gmail.com.

Rejecting ‘Do Not Destroy’ When it Comes to Nature: An Ecofeminist Argument to Expand the Traditional Jewish Category of the Poor to Include Nature and Its Care

Ivy Helman 

Charles University, Faculty of Humanities

Abstract: This work of constructive Jewish ecofeminism argues for an expanded category of the poor to include nature, as both nature and the poor have similar states: they are in need. After a survey of the Torah and the tannaim, the author concludes that both sources do not define the category of the poor as anything more than those in need, thus we are well within our means to make the change. In addition, the current state of the environment, detailed by the most recent IPCC report, illustrates just how much the environment is in need. In this expansion of the category of the poor, the author also critiques traditional Jewish models of what constitutes care and suggests instead Carol Gilligan’s ethics of care as a starting point towards a more holistic, feminist understanding of the care. This argument to expand the category of the poor is not possible without also a survey of traditional Jewish understandings of nature and embodiment because how Jews understand the divine is related both to our bodies and to how we treat nature. As part of this, the author examines contemporary Jewish scholarship, both ecofeminist and not, in search of various models for understanding the relationship between humanity, nature, and the divine, which lend themselves towards a more ecofeminist Judaism.

Keywords: ecofeminism, Judaism, the poor

Helman, Ivy. 2023. Rejecting ‘Do Not Destroy’ When It Comes to Nature: An Ecofeminist Argument to Expand the Traditional Jewish Category of the Poor to Include Nature and Its Care. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 97–118, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.020>.

In March 2023, the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), a body of the United Nations, released its latest assessment on the current state of our planet. It declares unequivocally that the earth is warming in no small part due to human

activity, including the release of greenhouse gasses, land overuse, and uncontrolled production and consumption. The report describes the effects of this planetary warming as new forms of severe weather patterns, the destruction of environmental habitats, rising ocean temperatures, changes in the carbon cycle, and temperature extremes throughout the globe. It maintains that if current trends continue the earth will continue to warm, which will raise sea levels, increase temperature extremes, and bring on drought, which will affect soil quality and thus food production (4.3). The IPCC report also confirms what we already know: this warming unproportionally affects those who have both contributed the least to the crisis and are the most vulnerable to such environmental change: the world's poor (2.1). Yet, globally, everyone will be affected. Food and water insecurity as well as health, including mental health, will become some of the most pressing issues in the years to come (2.1, 4.3). This is also an issue being addressed by Jewish ecofeminists, as we will come to see.

Yet, the IPCC report is not all doom and gloom. Thanks to the Kyoto Protocol, the Paris Convention, and the United Nations Framework Convention on Climate Change, governments have heeded the call to curb greenhouse gas emissions and introduce other mitigating practices into policies (2.2.1). We have even seen some reductions in the amount of greenhouse gasses produced (2.2.2). In addition, a large range of grassroots movements, including indigenous, gender, human rights, and other activists and social media campaigns, have raised awareness of the issue of climate change among the general public, which the report believes to be helpful in convincing individuals and governments to make changes on the policy level (2.2.1). According to the report, the most helpful initiatives for environmental sustainability are 'multisectoral solutions...that cut across systems. When such options are combined with broader sustainable development objectives, they can yield greater benefits for human well-being, social equity and justice, and ecosystem and planetary health' (4.9). These solutions should be local and site-specific and utilise local knowledge (4.7). Yet, the report seems to rely heavily on technology, governments, and money to reverse the tide, and it only rarely mentions the gendered dimensions of these problems and never once names patriarchy or capitalism as its causal agents.

Nevertheless, the report clearly illustrates the needs of nature. In this article, I focus on how, from a Jewish ecofeminist standpoint, these needs of nature can be addressed. Given the state of nature summarised in the IPCC report, in my opinion, traditional Jewish environmental ethics focusing on 'do not destroy' (*bal tashchit*) are no longer enough. Instead, I suggest including nature within the traditional Jewish category of the poor. This inclusion then situates nature as something needing care. In other words, I reject the traditional understandings of Jewish environmental ethics as do not destroy (*bal tashchit*) and instead promote the commandment (*mitzvah*) to care, which I consider to be a more ecofeminist stance. Another goal of mine

is to further both ecofeminists' knowledge of and interaction with Judaism and Jewish scholars' understanding of ecofeminism. Thus, I build my argument gradually, including information that, depending on the audience, may seem unnecessary or even elementary, yet all of it I deem necessary to bring the two audiences together.

The Poor in the Torah

In the Torah,¹ we find the poor as one of five categories of people in need of specific treatment by the Jewish community, the other four being: the Levite; the stranger; the widow; and the orphan. Yet, each grouping is vulnerable for quite different reasons. The Levite relies on the prosperity of the community for their support as they have been granted specific important religious functions and thus not land. The widow is in a culturally precarious situation (and may or may not be destitute). The stranger is unfamiliar with the community and vice versa. The orphan lacks family to provide for them. Finally, the poor, whether due to recent circumstances or distant events, lack the basic means of survival. The poor are mentioned many times in the Torah utilising a variety of words. According to Rosenfeld and Perlmutter (2016), it is not always clear what the different words mean, although the word *ani* means poor while *evyon* is someone who is destitute.

The Torah also outlines how one should provide for and treat the poor. One who farms should provide for the sustenance of the poor by leaving for the poor gleanings (of a field, Leviticus 19:9; of grapes, Leviticus 19:11 and Deuteronomy 24:21), forgotten bundles of grain (Deuteronomy 24:19), and improperly formed grape bunches (Leviticus 19:10). In addition, they should not cut the corners of their fields (Leviticus 19:10), so that the poor may harvest what they need.

While much of caring for the poor includes the land, as the Israelites were a predominately agricultural people, the land is not always considered. For example, judges must treat poor individuals the same as those who are not poor (Exodus 22:24). There should be a tithe for the poor (Deuteronomy 14:28). Finally, one should not refuse to help the poor (Deuteronomy 15:7) and in particular to loan them money (Exodus 22:24). If they cannot pay, no one should force them to do so (Exodus 22:24).

¹ This article follows the methodology of Julia Watts Belser (2014) in 'Privilege and Disaster: Towards a Jewish Ethics of Climate Silence and Environmental Unknowing'. She sees Jewish texts 'as a goad, a provocation to consider unexpected dimensions of the question - not as a straight-forward source of normative instruction about Jewish obligation' (Watts Belser 2014: 87). In other words, while, for some, texts may provide one with rules or better understandings of obligations even if there is still room left there for debate, for Watts Belser and myself, textual study emphasises, not the looking for rules or even the understanding them, but specific concern when readings those texts for additions, reinterpretations, creativity, and renewal (2014: 87).

While what we should do for the poor is clear, it is not clear who exactly the poor are. The most we can say at this point is that they are in need and that need affects their ability to survive.

We are not helped by Judaism's oral Torah either. In fact, there is a difference of opinion as to whether or not the rabbis provide us with a definition of the poor. Rosenfeld and Perlmutter (2016) note a marked increase in concern for the poor with the destruction of the second temple. According to them, the rabbis define someone in need as poor and one who has no needs as not; they also draw the reader's attention to the five levels of poverty described in the Mishnah (Rosenfeld, Perlmutter 2016: 424). Gregg E. Gardner (2014), on the other hand, in 'Who Is Rich? The Poor in Early Rabbinic Judaism', suggests that the rabbis of the Mishnah (tannaim) are more worried about their own religious obligations to the poor than they are about defining what poor means (2014: 517). He writes, '...the tannaim are uninterested in the poor as such. Rather...the poor are understood as a legal category constructed and explored for the sake of clarifying the rabbinic audience's religious obligation' (Gardner 2014: 529–530). In other words, the rabbis need the poor so that they can be Torah observant and that is why they care. The tannaim also show a lack of concern for the specifics of the poor by labelling all of the poor using the same word, '*ani*', which unfortunately ignores their social status and situation (Gardner 2014: 529–530; Gardner 2015a: 20). Gardner also begrudges the fact that the rabbis have decided what they think the poor need without really knowing them (Gardner 2014: 534). In other words, the poor are not given a voice. Not only that, but the rabbis on occasion are wary that the poor are lying about their situation but decide to err on the side of caution assuming the liars will be exposed eventually (Gardner 2015a: 19). Much of this happens because the rabbis are not poor. Most of the tannaim are well-to-do landowners (Gardner 2014: 517–520).²

Despite this, the tannaim do acknowledge that a spectrum of wealth exists in Jewish society and thus provide various ways to fulfil one's obligations to the poor (Gardner 2014: 522–523). For example, they allow spoken words to be counted as an act of charity for those who do not really have enough to give but want to fulfil their religious obligation to the poor (Gardner 2014: 525). They also outline how much the poor must give. But really, they create a system to care for the poor that consists of a soup kitchen and monetary donations to a charitable community fund (Gardner 2015a: 17).³ They also expand the biblical category of produce forgotten in

² Although, there exists among them some diversity in their means

³ See also Gardner (2015b) 'Pursuing Justice: Support for the Poor in Early Rabbinic Judaism' and Frank Loewenberg (2018) *From Charity to Social Justice : The Emergence of Communal Institutions for the Support of the Poor in Ancient Judaism*.

the fields to include olives, grapes, and vegetables (Gardner 2015a: 16). Finally, they outline the amount of help needed; newly poor individuals must be supported in the manner to which they are accustomed (i.e. giving to the point that it restores their previous state) (Gardner 2015a: 16; Rosenfeld, Perlmutter 2016: 421).

The rabbis of the Talmud also worry about the causes of poverty, blaming it on either immorality (for the newly poor) or outsider domination. According to Rosenfeld and Perlmutter, in the writings of the rabbis, one can tell that they worry about humiliating the poor and work to make the poor feel included in society (2016: 425). In addition, the rabbis offer suggestions to prevent poverty by advising Jews to teach their sons professions and by warning them about selling property prematurely lest it lead to trouble down the road (Rosenfeld, Perlmutter 2016: 432). For the most part, the rabbis do not blame the poor for their own circumstances, but they do on occasion conjecture that a rich man who is now poor may have behaved immorally and lost his fortune due to divine punishment (Rosenfeld, Perlmutter 2016: 434). Yet, while the newly poor may have lost their fortune due to their own shortcomings, 'the rabbis instruct that the charity fund must restore the poor at any cost, which could entail expensive outlays if he [sic] used to be rich' (Gardner 2015a: 17). Thus, the rabbis see that some might qualify as poor on account of a change in circumstance. That situation requires specific, perhaps considerable, contributions from the community.

As is clear from what is mentioned above, the poor are those in need and their level of need affects their ability to survive. The same is true about nature, according to the IPCC report. Thus, I suggest that nature fits into the category of poor in the Torah because it needs so much that its very survival has been threatened. How we see and treat nature has to change. It is only through an ecofeminist lens and the rejection of the traditional Jewish environmental ethics of 'do not destroy' that we will be able to bring about positive ecofeminist change when it comes to the health of our planet. Let us start with ecofeminism.

Foundations of Ecofeminism

The term ecofeminism was coined in 1974 by the French feminist Françoise d'Eaubonne. Mary Mellor (1997), in *Feminism and Ecology*, defines ecofeminism as 'a movement that sees a connection between the exploitation of the natural world and the subordination and oppression of women' (1997: 1). This movement argues that we cannot solve the environmental crisis without addressing gender relationships and patriarchal systems of oppression, such as racism, classism, colonialism, capitalism, globalisation, Western imperialism, and so on. Thus, as Stephanie Lahar (1991) puts it, 'Ecofeminism is transformative rather than reformist in orientation, in that ecofeminists seek to radically restructure social and political institutions. Women's liberation is

contextualised in human liberation and a more ecological way of living on the earth' (1991: 30). In general, ecofeminists agree on the following: all life is interdependent and interconnected, humans, as embodied beings, are part of nature, and hierarchical dualism needs to end.

Ecofeminists trace the connection between women and nature to patriarchy and its system of hierarchical dualism. Dualist thinking sets up either/or categories and is not in and of itself problematic. It becomes problematic when it values one side of these categories more and thus creates hierarchy. In the context of Judaism, hierarchical dualistic thinking often becomes evident in the relationship between the divine and creation (humans and nature) and between those very aspects of creation, humans and nature.

Throughout its history, ecofeminism has addressed many aspects of patriarchy. One area of patriarchal society that has been both criticised and lauded by ecofeminists is religion.⁴ Religion is particularly problematic because patriarchal religions often place humans in a specific relationship with the earth that causes harm, whether that is to proclaim humans as having control over the earth or being able to use the earth as they see fit. Some religions posit that this earth is not our true home and a better life awaits us at death. This offers the adherent little if any incentive to care for this world. In addition, images of the divine are often those that invoke power-over, such as king, lord, master, conqueror, warrior, and so on, rather than power-shared or a power that enables (Plaskow 1990: 257, footnote 21). The concept of power-over divides humans from the divine and weakens human capacity for action (Plaskow 1990: 130) and responsibility. More will be said about this later in the article.

Interestingly, one of the ways that some ecofeminists have dealt with the problem of patriarchal religion is to advocate a specific type of spirituality.⁵ This spirituality emphasises women's bodies and directly connects them to the natural world and its cyclical nature. In addition, it emphasises the sacred feminine as Goddess. This is an alternative to the transcendent, predominantly male, warrior god addressing among others the concerns of Plaskow mentioned in the paragraph above. The spirituality is this-worldly focused advocating divine immanence. Divine immanence is fundamental, as Carol P. Christ (2013), one of the foremost theologians,⁶ argues that the body of Goddess and the earth are coterminous. In this way, it seeks to revalue the earth, since it directly connects nature with divinity in a tangled web.

How does Judaism see nature? Is its understanding of nature different from the

⁴ The basics of this paragraph can be found in my blog post: 'The Importance of Religion for Ecofeminism.' Some of the ideas are also expanded upon further there.

⁵ It is rather unclear whether this spirituality grew out of ecofeminism or if ecofeminism grew out of it.

⁶ Thea means goddess here. Thus, theology speaks to who Goddess is.

understanding of ecofeminist spirituality described above? If so, how? What is the divine's relationship to nature? These are the questions to which we now turn.

Nature in Judaism

Nature has a mixed heritage in Judaism. Perhaps one of the most well-known names in Jewish environmental ethics is Hava Tirosh-Samuelson, the Director of Jewish Studies and a professor of modern Judaism at Arizona State University. Before I discuss what I find problematic about her solutions to environmental ethics, we need to explore her argument itself.

In 'Nature in the Sources of Judaism', she lays out a more traditional Jewish perspective regarding nature (2001). First, Judaism acknowledges God as the creator of the world and humans and nature as God's creation. For Tirosh-Samuelson, this cannot be denied. In fact, our failure to respect the environment and treat it properly is directly related to our denial of having a creator and being created beings (Tirosh-Samuelson 2001: 118). And, given the state of the earth, we have the religious and moral obligation to act (Tirosh-Samuelson 2001: 118). Yet, we can find inspiration for a renewed sense of care for the land in the Jewish principle of do not destroy (*bal tashchit*) (Tirosh-Samuelson 2001: 116) and 'the rabbinic values of loving-kindness, humility, moderation, and self-control' (Tirosh-Samuelson 2001: 118).

She begins by examining the rich history of Jewish interaction with nature both in the oral and written Torah, starting with the creation story. To create the world, God has imposed order onto the existing chaos causing separation and boundaries between land and water, earth and sky, humans and animals, and so on. As a distinct creation, humans have looked to nature as a source of inspiration and pummelled it for a deeper understanding of the divine. Yet, Judaism also acknowledges how the sequence of creation has humanity at its pinnacle. While this requires great responsibility in partnership with the divine, we do not create like the divine does (Tirosh-Samuelson 2001: 102). We will see later how this dualist thinking between divine, human, and nature is harmful.

Besides nature as created, we often see and understand nature through the lens of the Torah, where nature is the gift of the Promised Land, the ploughed field, the olive orchard, and the vineyard. In the Torah, there is often a direct connection between Torah observance and land flourishing; follow my commandments and you will flourish and live long in the Promised Land. For example, Tirosh-Samuelson directly connects the poor and the land. She writes, 'What makes the Jewish approach to nature most distinctive is the links it establishes between the human treatment of God's earth and social justice... By observing these particular commandments [all part of what is to be left for the poor - *pe'ah*, *leket*, *shikhekhah*, *peret*, and *olelot*], the soil itself

becomes holy, and the person who obeys these commandments ensures the religio-moral purity necessary for residence on God's land' (Tirosh-Samuelson 2001: 109).⁷ In other words, do not follow my commandments and the land will not provide for you. Yet, it is more than just observance/flourishing or non-observance/destruction. There are holy days timed with the cycles of the seasons, requirements to leave the land fallow for a year, ritual bathes in living waters, and the principles of *bal tashchit* (do not destroy) and *tza'ar ba'aley hayim* (the suffering of a living creature). The rabbis expanded the Jewish connection with the land, according to Tirosh-Samuelson, in daily prayers and in blessings for such things as rainbows, storms, blossoming trees, and the workings of the human body (Tirosh-Samuelson 2001: 104).

Yet, it must be acknowledged, according to Tirosh-Samuelson, that Jews have lost much of their connection to the land on account of the exile. We have become people of the book, where study is our primary form of worship and city-life our main abode.⁸ Nonetheless, both the Kabbalah and Hasidic practices have attempted to reconnect us to our roots in the land. Yet, Tirosh-Samuelson believes it is an individual choice as to how we view nature (Tirosh-Samuelson 2001: 116). Opposed to deep ecology, we cannot as Jews choose a biocentric viewpoint as it amounts to paganism and the worship of nature (Tirosh-Samuelson 2001: 116). To be true to the Torah, we must acknowledge God as Creator and the planet as well as us as created (Tirosh-Samuelson 2001: 117).

To Tirosh-Samuelson (2001), Jewish tradition finds that 'the obligation to respond to the needs of the other is at the core of the covenantal model, the foundation of Judaism...If extended to the earth as a whole, a covenantal model would spell out obligations of humanity toward the earth and its inhabitants as manifestations of humanity's obligation to God' (Tirosh-Samuelson 2001: 117). On the whole, I find this idea agreeable. Unfortunately, though, she continually brings any concern for the environment back to the question of: is this good for humans? This, in turn, nullifies whatever supposed obligation we might have to consider the environment's needs.

David Vogel (2001) is quite pessimistic about how environmentally friendly Judaism can be and in exploring this argument also explains what nature is in Judaism. In 'How Green is Judaism? Exploring Jewish Environmental Ethics', Vogel states that 'Judaism may contain "green" elements ... [but] it is not a "green" religion' (2001: 360). Its focus is mitzvot observance and thus quite anthropocentric. This does not

⁷ She repeats those words on page 382 of 'Religion, Ecology, and Gender: A Jewish Perspective' (2005).

⁸ She is not the only one to discuss this separation from the land as part of the problem for Jews. See also M. Immergut's 'Adamah (Earth): Searching for and Constructing a Jewish Relationship to Nature' (2008). Ellen Bernstein (2005) also acknowledges humanity's separation from the land in *The Splendor of Creation: A Biblical Ecology*, but as more of a general human condition than as related to Jewish history. However, the establishment of Israel has changed this. This topic is outside of the scope of this paper.

mean that there are not some ecocentric elements that can be found. For example, the principle of do not destroy (the fruit tree in a time of war) has been interpreted by Rashi in a way that gives inherent value to trees' existence independent of human need (Vogel 2001: 351). The rabbis also discuss certain animals, which are forbidden to eat in the Torah. They surmise that the existence of such animals as the lion, the eagle, the hippopotamus, and the crocodile is independent of human need (Vogel 2001: 353). Both of these ideas, according to Vogel, allow for an ecocentric position to exist within Judaism. In other words, nature, because it is God's creation, can exist for itself and outside of any discussion of how it meets humans' needs (Vogel 2001: 351).

Yet, that is perhaps not the primary position of the Torah. In fact, Vogel contends that nature has no inherent rights in Judaism and is often seen as something to be used or, perhaps, as an aspect of human responsibility (2001: 360). For example, looking at the substitution of a ram for Isaac's life, Vogel asserts that nature is never privileged over human life (2001: 360). If anything, it is up to us to draw the line when using nature for our benefit begins to infringe on protecting what God has created (Vogel 2001: 361).

Finally, we have to acknowledge the ways in which nature is destructive. Vogel cites the flood, the Egyptian famine, the drowning of the pursuing Egyptians in the Reed [Red] Sea, the plagues, and the wilderness during the years of wandering as all examples of the ways in which nature and humans interact. However, it is important to note that these events are all occasions where nature is used either to deliver divine wrath or to intimidate through displays of divine power (Vogel 2001: 357).

Following Tirosh-Samuelson and Vogel, nature is an aspect of divine creation made, more or less, for human use. We cannot gain principles by which to live, as nature can be rather destructive, although our observation of nature can help us understand nature's needs. We find out how to live rather from divine revelation, the written and oral Torah. These supply us with principles to follow, such as do not destroy, use in moderation, and so on. Both authors emphasise humans as the primary concern of Judaism and the Torah. In addition, we cannot forget how Tirosh-Samuelson puts it: '...from a Jewish perspective the current failure to interact respectfully with the physical environment is symptomatic of a deeper human failure to accept the existence of a creator and recognize the created status of all beings, including human beings' (2001: 118). She argues, as we will also see later in this article, that a Jewish environmental perspective is not Jewish if it does not acknowledge this creator/created dualism. In summary, for Judaism, how we act, how much nature we use, whether we choose to change our habits regarding nature, and even how we define nature is for the most part left up to individual choice. This is patriarchal, androcentric logic at work that, according to ecofeminism, fails to acknowledge humanity as embodied beings embedded within and interconnected to nature. Neither can survive

without the other. Yet, Jewish scholars, including Tirosh-Samuelson, have addressed some of this criticism. Let us turn to that now.

Jewish Ecofeminism

Tirosh-Samuelson (2005) continues her argument in ‘Religion, Ecology, and Gender: A Jewish Perspective’. While she addresses ecofeminist concerns, she ultimately rejects ecofeminist propositions in favour of a principle-based Jewish environmental ethics. That principle is *bal tashchit*, do not destroy, which can ‘be used as a useful guideline for a range of environmental policies’ (Tirosh-Samuelson 2005: 397),⁹ including how we use the environment, whether we are contributing to its pollution, concerns about conservation and the like.

Tirosh-Samuelson begins her argument outlining what is specific about Judaism as it relates to the environment. First, as Jews, we must acknowledge our existence as created beings and God as creator; we would be at pains to label any environmental ethic or approach as Jewish that does not adhere to this foundational relationship between humanity and divinity (Tirosh-Samuelson 2005: 394). Second, in the covenant, we see the direct impact our observance of the mitzvot have on the land (Tirosh-Samuelson 2005: 380). Third, within Judaism, there exists certain principles that can direct our environmental responsibility. For example, the Torah mandates both *bal tashchit*, do not destroy, and *tza’ar ba’aley hayim*, do not cause pain to animals (Tirosh-Samuelson 2005: 380–381). Tradition has also developed a range of virtues that have environmental benefits, including humility, modesty, and moderation (Tirosh-Samuelson 2005: 382).

She is willing to acknowledge some truth to the claims of ecofeminists. For example, we can see a direct connection between the patriarchal treatment of women and Jews with these humans being seen as closer to nature (Tirosh-Samuelson 2005: 384). In addition, ecofeminism and Judaism share similar values, such as ‘contextualist, pluralistic, inclusive, rooted in lived experience, not value-neutral, not based on abstract individualism, relational, and concerned with care and love’ (Tirosh-Samuelson 2005: 388–389). Yet, that does not mean that we can accept ecofeminism’s form of earth-based spirituality (Tirosh-Samuelson 2005: 392). According to Tirosh-Samuelson, there was never a single goddess religion in the Ancient Near East and the worship of goddesses was already in decline well

⁹ Arthur Waskow (1995) explains how the rabbis applied *bal tashchit* to more than just trees. Oil must be preserved and not needlessly wasted. Likewise, for the rabbis, even clothes should be respected. Waskow adds that the rabbis thought the waste of resources distanced us from the divine for two reasons. First, the world belongs to the divine, and, second, we reject the divine when we destroy the earth as the divine is the Creator of the world (Waskow 1995: 95–96).

before the emergence of monotheism. The critique of Judeo-Christian traditions by ecofeminists ignores and subsumes the position of Jews within that equation. Finally, she struggles with Jews who adhere to a Goddess-based spirituality (Tirosh-Samuelson 2005: 393). First, according to her they suggest that Judaism should be replaced with their religion, which *should not* be done. Second, Judaism should only be critiqued by insiders of the tradition. In a related fashion, any attempts to reclaim the Shekinah as a Jewish Goddess is misguided and, if using the Kabbalah as a source, highly problematic (Tirosh-Samuelson 2005: 395–396).

Further, Tirosh-Samuelson finds ecofeminism and what to her is its accompanying spirituality suspect. First, one cannot find values in nature the way feminist spirituality attempts to do, as nature can be destructive and violent (Tirosh-Samuelson 2005: 394).¹⁰ In addition, she argues that humans are more than just a body, and that the ecofeminist critique of the mind-body split, while it may be a central concern for Christianity, does not apply to Judaism and Islam (Tirosh-Samuelson 2005: 394–395). Likewise, not all dualistic thinking is necessarily hierarchical and thinking in dualisms is not in and of itself problematic as ecofeminists often claim (Tirosh-Samuelson 2005: 395). Finally, it would behove ecofeminists to increase their knowledge of Judaism so as to continue dialoguing and learning from each other (Tirosh-Samuelson 2005: 396).

I find Tirosh-Samuelson problematic in that in her conclusion she does not take ecofeminist criticism to heart. Rather, she perpetuates a principle-based form of Jewish environmental ethics, relying on *bal tashchit*, do not destroy, and ignores the patriarchal dimension of our current situation. In addition, she cannot separate ecofeminism from feminist spirituality and thus often equates ecofeminist ideas with idolatry. This is unfortunate. However, there are Jewish ecofeminists who do not shy away from ecofeminist criticism nor the insights of feminist spirituality and yet fully ground their work within the Jewish tradition, as we will soon see.¹¹

Tirosh-Samuelson is also too quick to dismiss ecofeminist understandings of embodiment as too close to feminist spirituality. It is possible, and suggestable, however, to separate them as acknowledging embodiment is an important ecofeminist principle that should be more of a focus in Judaism. Instead, Tirosh-Samuelson contends, on the one hand, that Judaism and Islam are not as dualist as Christianity when it comes to the mind-body split but, on the other hand, insists that humans

¹⁰ It is debatable how much feminist spirituality really wants to do this, and as Tirosh-Samuelson offers no models or examples of values which feminist spirituality have garnered from nature, it is hard to comprehend what she means by this critique.

¹¹ I also find it completely acceptable to do ecofeminist analysis without any reference to religion or spirituality, although given the entanglement of religion within patriarchy, religion must sometimes be, at the very least, acknowledged.

are more than their bodies. What she means by this, she unfortunately does not discuss, pointing instead to other authors for further explanation. Addressing her concerns about humans being more than bodies, she is correct that some feminist spirituality proponents, like Carol P. Christ (2011), do argue that we do not exist after the body dies, but it seems important to mention that not all ecofeminist theorists have such a clear opinion on embodiment in this regard. Rather, embodiment for ecofeminism requires us to acknowledge a few things. First, humans have bodies which have material needs. Second, humans' bodies and minds are connected in complex, interdependent ways, not all of which we completely understand and which we may never understand.

The final issue I have with Tirosh-Sameulson's work is her heavy reliance on a dualistic understanding of the divine as creator and humanity (and nature) as creation. Once again, she is so worried about idolatry that she fails to acknowledge an important ecofeminist insight: separating divinity from creation furthers the environmental crisis. For one, it furthers the dualistic thinking of creator/created and the power of one (creator) over the other (created). In addition, it fails to acknowledge from an ecofeminist perspective the complex relationship between humanity as embodied beings embedded within and dependent on nature for our survival. Rather, in a creator/created dualism, nature is for human use and/or human dominion. While in my opinion, it is possible to be grounded in Judaism and incorporate ecofeminist principles as well as different understandings of and relationships to the divine.

Irene Diamond (2004) offers us an example of this. In 'Towards a Cosmology of Continual Creation: from Ecofeminism to Feminine Ecology and Umbilical Ties', Diamond criticises those Jews who gate-keep, creating boundaries between Judaism/anti-idolatry and paganism/idolatry (2004: 13). For her, establishing firm boundaries between paganism and monotheistic religions is similar to the boundaries established between colonisers and the colonised or Jews (and other feminised peoples) and non-Jews (Diamond 2004: 13).¹² Both are highly problematic as they require firm boundaries when we should be dismantling and questioning boundaries.¹³

In addition, Diamond sees a need for more discussion in both Jewish ecofeminism and ecofeminism of embodiment in general. We are often too wrapped up in materialist explanations which ignore our connection to the sensual, although there are many examples of embodiment's connection to divinity in feminist spirituality movements (Diamond 2004: 9). We cannot deny the fact that ancient Israelites heard the Torah and experienced the divine through nature (Diamond 2004: 8). Diamond provides the mikveh as an example of a connection between nature, the body, and

¹² She does not explain here what she means by the Jews being lumped with other feminised peoples.

¹³ These boundaries could also be called dualisms and dualist thinking.

divinity, if we are willing to explore it. Likewise, Judaism contains a rich tradition in the Torah and Talmud that discusses the body, which, to our own detriment, we do not look to much (Diamond 2004: 8).

In this quest, she suggests that we heed the book of Jeremiah as well as stories from the midrash and kabbalah that call for the return, or reascent, of the feminine (Diamond 2004: 13). She labels her brand of ecofeminism 'feminine ecology,' defining it as 'hold[ing] the potential of shifting attention to the sensuous ground that sustains all life and challenging the notion of ecological science as the master narrative for saving a planet at the brink of destruction' (Diamond 2004: 14). She uses the metaphor of the umbilical cord connecting us to the earth and grounding us in a location, much like the roots of a tree (Diamond 2004: 14). Importantly, this umbilical cord also attaches us to the divine. She concludes, 'My argument is that the strange and wandering Jewish tribe has served as the cultural umbilical tie between traditional tribal cultures that acknowledge the power of birth, magic, and a living, unfolding cosmos, and the belief in human agency, compassion for the oppressed, and continual learning and questioning that permitted the flourishing of Western science, tolerance, and human rights... Shabbat-observant Jews have prayed for the end of their exile, the return of the *shekinah* (the feminine presence of g-d),¹⁴ and the rebuilding of Jerusalem, imaged as the navel of the world' (Diamond 2004: 15). In other words, Judaism can bridge the gap and connect us both to the earth and to the divine in much the way tribal religions have done for ages. We should embrace the feminine, not as a passive creation of patriarchy, but as holding the key to a more ecological future.

Diamond's emphasis on the umbilical cord connecting us, grounding us to the earth, highlights both our embodiment but also our responsibility – one cannot live without the other. That connection requires our care and compassion. This idea is also distinct from a creator/created dualistic vision of the divine. The cord literally connects us to the earth and not to some transcendent being who created it. If Diamond discusses any ideas around divinity at all, those ideas are grounded in the sacred feminine and immanent presence which is again a rejection of the creator/created dualism that Tirosh-Samuelson says we must embrace to be considered Jewish.

¹⁴ Luke Devine's (2014) 'How Shekhinah Became the God(dess) of Jewish Feminism' offers the reader a good overview of Jewish understandings of the Shekinah even though the title is somewhat misleading; he does not conclude that the Shekinah becomes the goddess in Judaism as he acknowledges the scepticism of many Jewish feminists. For example, Marcia Falk (1987), in 'Notes on Composing New Blessings', rejects the Shechinah as a rather late development within Judaism that is also rather patriarchal, whereas Judith Plaskow (1990) finds that the term can be embraced for its ambiguity, bringing the divine down to earth and rooted among us, whereas traditional images do not do this (1990: 165–166).

Another important point in Diamond's thinking about the divine is the connection the Israelites have with the land. In the Torah, they literally hear and see the workings of the divine through the nature and land around them. God appears as clouds, fire, in earthquakes, in abundance, and in famine. The ancient Israelites partake in rituals, like the mikveh, to further connect themselves with the natural world and its elements surrounding them. The mikveh is a ritual that could have such meaning for us Jews today.

Irene Diamond continues her creation of a Jewish ecofeminism in conversation with David Seidenberg in 'Sensuous Minds and the Possibilities of a Jewish Ecofeminist Practice' (1999). The article begins with Diamond's experience of burying her mother and how that experience allowed her to see the ways in which Judaism is both connected to the earth and works within its seasons (Diamond, Seidenberg 1999: 186). Diamond reminds the reader that Judaism does not adhere to a mind-body split in the way that a basic Judeo-Christian perspective would have us believe. No, in Judaism, according to Diamond, the body and mind are all called by the same word, *nefesh*, thus signifying their oneness (Diamond, Seidenberg 1999: 186).¹⁵ The article continues by describing the ways in which rituals and bodies interact and what this interaction means for a Jewish ecofeminism: arguing that Jewish rituals, first and foremost, relate to the body (Diamond, Seidenberg 1999: 190). They show how the body opens outward to connect with other bodies, both human and non-human, as well as the earth, Diamond describing these interactions as sensuous (Diamond, Seidenberg 1999: 190).

Be that as it may, we cannot ignore the ways in which in Judaism bodies are also gendered (Diamond, Seidenberg 1999: 190). The primary body in the Talmud and thus in Judaism in general is presumed to be male (Diamond, Seidenberg 1999: 191). One example of this is the mikveh and how in the Talmud and Halakhah it has been focused on women's bodies and their sexual availability to men, even though it used to apply to both men and women and their fertility equally (Diamond, Seidenberg 1999: 191). In the mikveh, Diamond sees great ecological potential in the way that bodies join with water and the earth and thus with creation (Diamond, Seidenberg 1999: 192).¹⁶ In fact, Seidenberg notes the similarity between this ritual and Shabbat.

¹⁵ Katja von Schöneman (2021), in 'From Primordial Being into Genders: Ecofeminist Reading of the Biblical Human Creation Narratives in Rabbinic Literature', addresses the creation of humankind arguing that what distinguishes humans from animals is the gift of divine wisdom (2021: 11). This wisdom, given upon our creation (Genesis 2:7), requires people to 'understand by nature their responsibility for both the environment as well as the all-encompassing equality of people...' (von Schöneman 2021: 11). She also argues that the 'verb *shamar* used in Genesis 2;15 means to protect, care, nurture, and respect...' nature (von Schöneman 2021: 11).

¹⁶ This is a significantly different perspective than Carey Glass Morris (1995) in 'Jewish Women and

According to Seidenberg, Shabbat reminds us of creation for two reasons. First, it reconnects us to the animal world, which does not create in the way we do,¹⁷ and second, it reminds us of the creation of the world, as the divine also rested (Diamond, Seidenberg 1999: 193). More importantly, Shabbat teaches us, by forbidding all activities associated with the construction of the Tent of Meeting, that our day-to-day lives should replicate the goals of the Tent of Meeting. As the Tent 'reproduce[s] the structure of creation', meaning that we spend the week building up creation and reproducing it, on Shabbat we have the opportunity to marvel at it (Diamond, Seidenberg 1999: 193).

For Diamond and Seidenberg, we need to restore the 'practical tribal wisdom about preserving the sacredness of the world amidst all the busy upheaval of humanity activity' (Diamond, Seidenberg 1999: 193). This wisdom is contained in our ancient rituals of once indigenous tribal people from the land of Israel who have been forced to live elsewhere. In other words, we have a tradition that was once deeply connected to the land through rituals involving our own bodies. The question is, according to Diamond and Seidenberg, whether we will use it and learn from it or not.

Diamond and Seidenberg are correct that Judaism used to be much more connected to the land than it is now. The Torah is full of land-based symbolism and rituals like the mikveh, and the divine often interacts with humans in nature-based phenomena. The Torah also stresses the need for the land to rest (Shabbat and the sabbatical years) and associates holy days with the seasons.¹⁸ Finally, they point to something that we must be reminded of when we attempt to disconnect ourselves from nature: the Torah connects mind and body in the one word, *nefesh*. Just as the mind and body are connected, so are our bodies connected to the natural world that surrounds us. As we have already discussed, ecofeminism labels this embodiment.

Building on what Diamond and Seidenberg begin, I suggest that rather than rejecting embodiment, the Torah actually acknowledges our embodiment. We see this in the laws concerning care for the poor in the Torah. Let us explore further the relationship between nature and the poor before we look at what it means to care.

Ecofeminism', who suggests that women are welcome to reimagine the ritual or use the ritual to reconnect with their life-giving potential (1995: 77). She does not imply that the ritual itself has a deeper ecological meaning except perhaps for its association with the feminine (as it is described in Halakhah). She believes affirming the feminine could help us develop a more environmentally friendly way of life.

¹⁷ Seidenberg specifically mentions baking bread, tilling fields, using fire, and building the Tent of Meeting on page 193.

¹⁸ For a good resource on the connection between Jewish holy days and the seasons, see Arthur Waskow's *Seasons of Our Joy: A Modern Guide to the Jewish Holidays* (1982).

Nature within the Category of the Poor

As we have already discussed, I suggest that nature should be included within the Torahic¹⁹ and rabbinical category of the poor, as nature's poverty is evidenced in the IPCC report, which lays out how, like the poor, nature's very survival is at stake. Further evidence for nature's inclusion within the category of the poor comes from the rabbis' acknowledgement that a change in circumstance could create poverty. We have misused and abused the planet and created a change of circumstance: the environmental crisis. Most importantly, including nature within the category of the poor, then, would give us the obligation (the *mitzvah*) to work at returning nature as close to the way it once was as possible, just as we have to attempt to return the once-rich person to their previous state.

Perhaps the closest we get in Jewish thinking to this ecofeminist suggestion is Rabbi and Jewish thinker Arthur Waskow's book *Down-to-Earth Judaism: Food, Sex, Money, and the Rest of Life* (1995). In the book, Waskow, like others I have discussed, contends that the Torah is a source of wisdom for the modern age, as it is much closer to the earth than either rabbinic or modern Judaism (1995: 228). He also acknowledges that Judaism has been quite patriarchal. He writes, 'Many of the men who have shaped religion and society have seen both the earth and women as sensual, pleurably seductive, and productive only if subjugated to the will and work of men' (Waskow 1995: 229). Judaism is no exception, as it, too, has been shaped by men to focus on transcendence (other-worldly, world-denying) rather than immanence (this-worldly, world-embracing), and women and nature have often suffered the consequences (Waskow 1995: 230). This echoes ecofeminist concerns.

Yet, much of the book is more practical, so to speak, diving into, as the title suggests, food, money, and sex.²⁰ When it comes to our use of the land for food, Waskow, with the help of others, has developed the concept of eco-kosher, a dialogue between the current state of our environment, how we treat it, our traditional laws of *kashrut*, and other Jewish principles. The term eco-kosher comes from the 1970s and Waskow credits Rabbi Zalman Schachter-Shalomi with its creation (1995: 117). Waskow defines eco-kosher and its purpose as '...joining the most expansive sense of the healing of the earth to the most precise code of daily conduct [halakah], it signaled the importance of broadening *kashrut* at the same time as it signaled the importance of turning ecological consciousness into everyday action' (Waskow 1995: 126). While kosher separates the permitted from the forbidden, eco-kosher acknowledges the

¹⁹ As pertaining to the Torah.

²⁰ The sex section of the book is beyond the scope of this article and thus will not be discussed.

separation at the same time that it stresses the need for a sense of awareness of the interconnectedness of life (Waskow 1995: 129).

Addressing money, Waskow connects it both to the land and to the poor. The Torah includes proscriptions as to how to care for the land, importantly requiring its need to rest, as we can see from the commandment for the sabbatical and Jubilee years (Waskow 1995: 153). In addition, the Torah brings the land into conversation with the political, the economic, and the spiritual (Waskow 1995: 162). For example, the divinely created land is considered an integral part of how we, as divine creations, care for the poor. 'Money is in fact land... *a fluid version of the earth*', says Waskow (1995: 213). Thus, he cautions us when it comes to money.²¹ Relating what the Torah says about land to money, Waskow asks: do we spend our money in ways that allow for the earth to rest? If we do not, then we should look for ways in which our money creates Shabbat for the earth. Do we further the exploitation of the earth in our use of money? If we do, then we should look for less or non-exploitative uses for our money (Waskow 1995: 214).

Waskow spends considerable time discussing how we care for the poor, most of which should sound familiar. The primary method the rabbis used to care for the poor is *tzedakah*, which 'invokes social responsibility more than it does individual generosity' (Waskow 1995: 186). He explains this by mentioning that even the poor have been required to contribute a share of their money to help others (Waskow 1995: 186). Yet, the rabbis also prioritise one's responsibility, first to relatives, then to the community, and then outwards from there (Waskow 1995: 188). And, in rabbinical writing, there has also been a concern for the psychological health of individuals according to Waskow. The rabbis decree that a once wealthy individual should be provided enough food that it mimics how they used to eat so as not to stress them more with only a very meagre amount (Waskow 1995: 188).

In addition to *tzedakah*, Waskow also discusses the use of the land in caring for the poor. We are commanded to leave the corners of the fields (*pe'ah*) so that the poor might glean food from them. Waskow argues that this *pe'ah* connects the individual landowner to the community, this community being identified not with king or priest but with the poor (1995: 163). He continues the association by adding that just as the fringes on the four corners of our garments remind us of our connection to the divine, so do the left corners of the fields remind us of our connection to the poor, and all of this '...affirm[s] that what connects us with others is what makes us holy'

²¹ Waskow does not seem to be concerned here with saving money or the like for the purposes of capital growth, but rather that there is a direct relationship between the buying power of money and the exploitation of the earth. Money is how, in our modern world, someone who doesn't own land participates in the destruction of the earth and its resources. One can be rich without land ownership today, whereas in the Torah and at the time of the rabbis that was unthinkable.

(Waskow 1995: 163). In other words, our relationships with the land and amongst ourselves are holy. Thus, he believes that how we treat the earth and each other as well as how we use money are spiritual questions, and Judaism can help provide the answers, as we have just seen (Waskow 1995: 216).

Waskow's book raises important points. There is a connection between the food we eat, how we produce it, who grows and picks it, and social justice. As ecofeminists, I think there is much to learn from Waskow's position. For example, we cannot call food kosher, or permissible, without taking into consideration the interconnections between humans with each other as well as between humans and nature. Correspondingly, he highlights the connection between the poor and nature, finding the poor dependent on nature and money, the new 'fluid' form of nature. Yet, nature has been misused and overused by humanity. To fix this, Waskow argues that we have to change the way we think about nature and like Tirosh-Samuelson incorporates the Jewish principle of *bal tashchit*, do not destroy, into his approach to nature. Yet, he also goes further. We have to allow nature time to rest and be considerate with our use of money. Unfortunately, again like Tirosh-Samuelson and in spite of acknowledging feminist concerns about transcendence, Waskow upholds the divine as Creator and insists that the destruction of nature distances humans from their Creator, instilling again a dualism between creator and created.

While I think Waskow's ideas are a start in the right direction and much of what he says echoes some ecofeminist arguments, he returns again to the Jewish principle of *bal tashchit* when looking at the environment. In fact, one could argue that he grounds the entire premise of his book on the principle of *bal tashchit* (Waskow 1995: 94-96) and thus individual choice and action. The problem with *bal tashchit* is that, as the IPCC report illustrates, the state of nature is not in a condition where individual choice and action work. In other words, nature now needs more than a principle-based ethics of self-imposed limitations regarding destruction and waste, with occasional rests built in; nature needs concerted help in order to ensure its basic survival.

That is why I suggest we include it within the talmudic category of the poor and thus we are required to care for it. The question then becomes: how do we care for nature? The best model I have found to date is the feminist *ethics of care*.

The Ethics of Care

As we have seen, the rabbis argue that care concerns money and soup kitchens run in the public sphere. Yet, Angy Cohen (2020), in 'Hospitality, the Ethics of Care, and the Traditionalist Feminism of Beit Midrash Arevot', argues that care does not take place in the public sphere. Rather, it takes place in the home, the traditional domain

of women. While men may offer hospitality, it is the women who care for the guests (Cohen 2020: 94). This caring entails feeding, healing, sheltering, and providing. Yet, the important work of the private sphere has been ignored in the Torah and by the rabbis;²² and not even in the stories about hospitality in the Torah do we learn anything about the home itself (Cohen 2020: 98). The work done in the home is not seen, and it is not valued. Yet, according to Cohen, it, too, is a moral and religious contribution to society, even if women have been forced to develop it under patriarchy (Cohen 2020: 102).

Carol Gilligan (2003) echoes many of these thoughts and ideas in her book *A Different Voice*, defining further this unique contribution of women and the moral voice through which they speak, naming it the *ethics of care*. When making decisions that affect themselves and others, women have often considered relationships to be important factors. How will my decision hurt or impact someone else? Who will suffer more? Am I being selfish by doing what I consider important? In other words, women emphasise connection and responsibility to others rather than separation, differentiation, or individualisation (Gilligan 2003: 19). Part of this different emphasis certainly comes from the way girls are socialised and the gendered roles assigned to women under patriarchy as nurturer, carer, helper, child-raiser, and so on. However, it is important to acknowledge that, for Gilligan, while arising out of patriarchally assigned roles, *the ethics of care* can be practised by any gender as it is more concerned with certain themes (Gilligan 2003: 2). The themes of responsibility, care, concern, and careful consideration of the needs of others are key aspects of Gilligan's *ethics of care*.

This *ethics of care* Gilligan describes has been applied to the environment by ecofeminists. Karen Morrow (2019), in 'The Fragility of Climate, Human Responsibility, and Finding the Impetus to Act Decisively – Investigating the Potential of the Ethics of Care', argues that given the current state of the environment, we have no choice but to act responsibly and care for our environment (2019: 115, 131). She sees the *ethics of care* to coincide well with ecofeminist principles (Morrow 2019: 119), writing, 'As the ethics of care acknowledges, the human condition is indeed concerned centrally with human relationships; but this is not an exclusive focus, and in ecological terms these connections are themselves grounded in our relationship to the natural world. The concepts of connection, knowledge, power and responsiveness that characterize Gilligan's ethics of care can, and indeed must, also be applied to the human relationship with nature, because our interdependence with it too is pervasive and inevitable' (Morrow 2019: 120). Not only are we in relationship with other humans but we are also importantly in relationship with nature, upon whom we depend for our very

²² Thus, one could say that the care the rabbis provide in their allocations of money and food is not really care at all. But this is a topic for another article.

survival as embodied and embedded beings. Thus, we must care; we must respond to the ways in which we have harmed our connection with nature and threatened the survival of not only ourselves but the planet as a whole, since we are part of nature, not above it (Morrow 2019: 123–124).

Importantly, Morrow finds that one can care for nature even if nature cannot speak for itself. Just as one cares for babies and humans of differing abilities who often cannot express their own needs well, we can understand what the environment needs through observation. Likewise, as embodied, embedded beings our care for each other is linked to the environment that surrounds us and a poor environment hinders our ability to care. Thus, we have a responsibility to start local as an individual knows the specifics of their location better (Morrow 2019: 124; 127–128). However, local care may translate into larger and larger circles. We should base our care, according to Morrow, minimally on the survival of the next few generations (Morrow 2019: 128). We are no longer in a position where we can ignore the damage we have done to the earth.

Hence, nature belongs, within Judaism, within the category of the poor. This shift in religious thinking is one small step in creating a more ecofeminist Judaism. Yet, it can, as we have seen, have larger consequences. These include creating a Judaism that honours human embodiment, connecting humanity to nature in a more profound way, and developing how we care in a way that addresses real needs and specific contexts. Expanding our definition of the poor to include nature also, and perhaps more importantly, requires us to look at traditional understandings of the divine and question their hierarchical dualistic mindset. In other words, a more ecofeminist Judaism, that requires us to care for the impoverished world around us, will no longer find spiritual sustenance in distancing both divinity and humanity from the world, so in need of care.

In conclusion, I have argued that, from a Jewish ecofeminist point of view, we should add nature to the Jewish category of the poor as both are in need to the point that their very survival is at stake. *Bal tashchit* (do not destroy) is no longer enough given its individualistic approach and the dire state of our environment as laid out in the IPCC report. Furthermore, I have explained how rabbinical teachings surrounding care are inadequate when it comes to both the needs of the poor and the needs of nature. Rather an *ethics of care*, like those of Morrow and Gilligan, should be embraced. Finally, an ecofeminist Judaism takes embodiment seriously and honours the interconnections between humanity, nature, and the divine in ways that bring us closer together. In this radical shift towards caring for nature, the Jewish ecofeminist contribution hopes to bring humanity one step closer to healing the damage we have done to our one and only home, planet Earth.

References

- Bernstein, E. 2005. *The Splendor of Creation: A Biblical Ecology*. Falmouth: Pilgrim Press.
- Christ, C. P. 2011. The Last Dualism: Life and Death in Goddess Feminist Theology. *Journal of Feminist Studies in Religion* 27 (1): 129–145, <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.27.1.129>.
- Christ, C. P. 2013. Our Mother Whose Body is the Earth. Retrieved 4/5/2023 (<https://feminismandreligion.com/2013/03/11/our-mother-whose-body-is-the-earth-by-carol-p-christ/>).
- Cohen, A. 2020. Hospitality, Ethics of Care and the Traditionalist Feminism of Beit Midrash Arevot: An Experimental Essay. *Approaching Religion* 10 (2): 92–109, <https://doi.org/10.30664/ar.94926>.
- Devine, L. 2014. How Shekhinah Became the God(dess) of Jewish Feminism. *Feminist Theology* 23 (1): 71–91, <https://doi.org/10.1177/0966735014542380>.
- Diamond, I. 2004. Toward a Cosmology of Continual Creation: From Ecofeminism to Feminine Ecology and Umbilical Ties. *CrossCurrents* 54 (2): 7–16.
- Diamond, I. M., D. M. Seidenberg. 1999. Sensuous Minds and the Possibilities of a Jewish Ecofeminist Practice. *Ethics and the Environment* 4 (2): 185–195.
- Falk, M. 1987. Notes on Composing New Blessings toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer. *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1): 39–53.
- Gardner, G. 2014. Who Is Rich? The Poor in Early Rabbinic Judaism. *The Jewish Quarterly Review* 104 (4): 515–536.
- Gardner, G. 2015a. Care for the Poor and the Origins of Charity in Early Rabbinic Literature. Pp. 13–32 in L. J. Greenspoon (ed.). *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Gardner, G. 2015b. Pursuing Justice: Support for the Poor in Early Rabbinic Judaism. *Hebrew Union College Annual* 86: 37–62, <https://doi.org/10.15650/hebruniocollannu.86.2015.0037>.
- Glass Morris, C. 1995. Jewish Women and Ecofeminism. *Bridges* 5 (2): 74–79.
- Gilligan, C. 2003. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Gross, R. 1981. Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology. *Judaism* 30 (2): 183–193.
- Helman, I. 2012. *Women and the Vatican: An Exploration of Official Documents*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Helman, I. 2017. The Importance of Religion for Ecofeminism. Retrieved 15/5/2023 (<https://feminismandreligion.com/2023/01/08/from-the-archives-the-importance-of-religion-for-ecofeminism-by-ivy-helman/>).
- Immergut, M. 2008. Adamah (Earth): Searching for and Constructing a Jewish Relationship to Nature. *Worldview* 12 (1): 1–24, <https://doi.org/10.1163/156853508x276815>.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). 2023. AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023, IPCC Report. Interlaken, Switzerland: Intergovernmental Panel on Climate Change. Retrieved 15/5/2023 (<https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>).

- Lahar, S. 1991. Ecofeminist Theory and Grassroots Politics. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 6 (1): 28–45, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00207.x>.
- Loewenberg, F. 2018 *From Charity to Social Justice: The Emergence of Communal Institutions for the Support of the Poor in Ancient Judaism*. London and New York: Routledge.
- Mellor, M. 1997. *Feminism and Ecology*. New York: New York University Press.
- Morrow, K. 2019. The Fragility of Climate, Human Responsibility and Finding the Impetus to Act Decisively – Investigating the Potential of the Ethics of Care. Pp. 114–131 in J. Jaria-Manzano, S. Borrás (eds.). *Research Handbook on Global Climate Constitutionalism*. Cheltenham, UK, and Northampton, MA: Edward Elgar Publishing.
- Plaskow, J. 1990. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: HarperSanFrancisco.
- Rosenfeld, B., H. D. Perlmutter. 2016. The Attitude to Poverty and the Poor in Early Rabbinic Sources (70-250 Ce). *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 47 (3): 411–438.
- Tirosh-Samuelson, H. 2001. Nature in the Sources of Judaism. *Daedalus* 130 (4): 99–124.
- Tirosh-Samuelson, H. 2005. Religion, Ecology, and Gender: A Jewish Perspective. *Feminist Theology* 13 (3): 373–397.
- Vogel, D. L. 2001. How Green Is Judaism? Exploring Jewish Environmental Ethics. *Business Ethics Quarterly* 11 (2): 349–363.
- Von Schöneman, K. 2022. From Primordial Being into Genders: Ecofeminist Reading of the Biblical Human Creation Narratives in Rabbinic Literature. *Women in Judaism: A Multidisciplinary e-Journal* 18 (1), <https://doi.org/10.33137/wij.v18i1.38906>.
- Waskow, A. 1995. *Down-to-Earth Judaism: Food, Money, Sex, and the Rest of Life*. New York: William Morrow.
- Waskow, A. 1982. *Seasons of Our Joy: A Modern Guide to the Jewish Holidays*. New York: Bantam Books.
- Watts Belser, J. 2014. Privilege and Disaster: Toward a Jewish Feminist Ethics of Climate Silence and Environmental Unknowing. *Journal of the Society of Christian Ethics* 34 (1): 83–101.

© BY-NC Ivy Helman, 2023.

© BY-NC Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences, 2023.

Ivy Helman, Ph.D., is a faculty member in the Gender Studies Program at the Faculty of Humanities at Charles University, Prague, Czech Republic. Her research interests include feminism, ecofeminism, religious studies, embodiment, art, and queer theory. In addition, she regularly contributes to the blog: feminismandreligion.com.

ORCID: 0009-0000-8075-9890. Contact email: ivy.helman@fhs.cuni.cz.

Fenomén spirituální „energie“ jako centrální motiv alternativní spirituality: Kamila „Kamu“ Chadimová a její *Vesmír*¹

Zuzana Marie Kosticová 

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

The Phenomenon of Spiritual ‘Energy’ as Alternative Spirituality’s Central Theme: Kamila ‘Kamu’ Chadimová and Her *Vesmír*

Abstract: The article explores the concept of gender and gender roles in a spiritual book titled *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* (How to cook up (your own) universe) by Kamila ‘Kamu’ Chadimová, a famous Czech chef and Instagram influencer. As the book is based on the worldview of Alternative (New Age) Spirituality, a full understanding of its concept of gender and gender roles needs to be put in the context of Alternative Spirituality’s core doctrinal traits. The article emphasizes the importance of the concepts of (spiritual) energy and (spiritual) holism as two of the most important traits of Alternative Spirituality and examines them in the context of Kamu’s life story.

Keywords: spirituality, new age spirituality, internet influencers

Kosticová, Zuzana Marie. 2023. Fenomén spirituální „energie“ jako centrální motiv alternativní spirituality: Kamila „Kamu“ Chadimová a její *Vesmír*. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 119–145, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.019>.

Fakt, že se v globalizované západní kultuře šíří nové náboženství, které samo sebe nazývá „spiritualita“, je ve vědě známý mnoho desítek let. V českém prostředí je nicméně hlubší studium tohoto fenoménu stále v počátcích, a to zejména takové studium, jež by pracovalo primárně hermeneutickou metodou. Existuje slušné množství sociologických studií zejména z pera Dany Hamplové (zvláště Hamplová 2008, 2013), ale i jiných odborníků (např. Lužný, Nešpor 2008; Nešpor, Lužný 2007; Nešpor 2010;

¹ Článek je zpracován za finanční podpory GA ČR a je součástí grantového projektu s registračním číslem 23-06394S.

Nešporová 2008), které se touto problematikou zabývají. Kromě nich je pak k dispozici několik dalších, které se na tento fenomén dívají obecnější sociologickou nebo religionistickou perspektivou (např. Hošek 2016; Nešpor, Lužný 2007; Vojtíšek 1999, 2004; online též např. Zbíral 2001), část jich je ale zastaralá a některé např. stále řadí alternativní spiritualitu (označovanou jako „new age“ nebo „hnutí nového věku“) mezi nová náboženská hnutí. Zásadně však schází hloubkové sondy do českého prostoru alternativní spirituality, které by vycházely z důkladné hermeneutiky.

Cílem tohoto textu je ukázat českou alternativní spiritualitu pod drobnohledem, a to ve specifickém kontextu a) jejích ústředních doktrinálních motivů, b) genderových rovin, které s tímto konceptem souvisejí. Materiálem, na kterém budeme obě témata sledovat, tu bude význačná česká influencerka Kamila Chadimová (roz. Rundusová), vystupující pod přezdívkou Kamu, a její kniha *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* (Kamu a Robi 2021). Tento text, který čítá bezmála šest set stran, představuje vynikající laboratoř pro rekonstrukci doktrinálních aspektů alternativní spirituality, zvláště vzhledem k mediální popularitě své autorky. Nutně tak ukazuje spiritualitu na průsečíku mezi tradičními a novými médii, mezi náboženstvím a vědou a samozřejmě i v kontextu tradičně chápaných kategorií „ženského“ a „mužského“. Text pak zároveň oborově spadá do religionistiky, nikoli sociologie (a snad je třeba explicitně zdůraznit, že též nikoli do teologie) a jeho teoretické i metodologické zázemí tomu odpovídá (podrobněji viz metodologická pasáž níže).

Nezbytný terminologický úvod: new age, „ezo“, alternativní spiritualita

Současná alternativní spiritualita, dříve zvaná „new age“ a populárně (trochu pejorativně) přezdívaná „ezo“, je nejen zásadním hráčem na náboženské scéně globálního Západu, ale v současnosti i nejrozšířenějším náboženstvím v Česku (čítajícím cca 40 % obyvatelstva; Hamplová 2008, 2013).² Přesto patří mezi spíše okrajová témata ležící na periferii vědeckého zájmu i veřejné mediální debaty. Experty/expertky, kteří se jí specificky věnují, bychom v Česku mohli spočítat na prstech jedné ruky, a širší

² Pro podrobnější informace o tom, jak se má současná alternativní spiritualita k fenoménu sekularizace a jak se vyvinula z prostředí západního esoterismu, viz Hanegraaff (1996) a Heelas (2009), stručně a v českém jazyce pak též v mých vysokoškolských skriptech (Kostičová 2000). Pokud jde o české prostředí, snad je záhodno zdůraznit, že data o náboženskosti populace, která vyplývají z výsledků výzkumu veřejného mínění, situaci spíše zkreslují: jak bude patrné z terminologické diskuse, která bezprostředně následuje, příznivci alternativní spirituality pro sebe odmítají používat výraz „náboženství“ a kvantitativní dotazníky, které tento problém nereflakují, generují zkreslená data (respektive data, která spolehlivě zachycují tu část populace, která vyznává nebo praktikuje „náboženství“, ale ne už tu část populace, která tento termín odmítá a sama se označuje za „spirituální“). Blíže též viz např. Kostičová (2018).

porozumění jejím hlavním rysům a doktrinálním motivům je neobvyklé dokonce i mezi religionisty a sociology/antropology náboženství, natož mezi veřejností.

Věci nepomáhá ani terminologická konfúze, která kolem ní panuje. Termín „new age“ či „hnutí nového věku“, jímž ji odborníci dlouho označovali, je v angličtině podobně pejorativní jako české „ezo“, a co hůř, naprosto se mívá se sebeepochopením a sebeoznačením jejich příznivců. Ti pro sebe používají označení „spiritualita“, někdy specificky „nenáboženská“ nebo „neinstitucionalizovaná“, což navazuje na anglické „spiritual not religious“ (Kostičová 2018; viz též Huss 2015). Pro odborný diskurs to znamená, že malá hrstka současných expertů/expertek na toto náboženství už více než čtyři dekády hledá přijatelný termín, jímž celý fenomén označovat. Od „new age“ (či raného Hanegraaffova „náboženství nového věku“, Hanegraaff 1996) přes Campbellovo „kultické milieu“ (Campbell 1972), rané Heelasovo „holistické milieu“ a pozdní Heelasovu „spiritualitu života“ (Heelas 2009), Albanese „metafyzické náboženství“ (Albanese 2007) až po „spiritualitu nového věku“ (*New Age spirituality*) Sutcliffea, Gilhus a dalších (viz např. Sutcliffe 2013; Sutcliffe, Bowman 2000), žádný z těchto termínů není konsensuální. Přestože se stále dokola terminologicky točíme kolem „nového věku“ (*New Age*), zdůrazňují i ti, kteří tento termín stále zdráhavě používají (např. právě Sutcliffe), jak nevhodný je a jak nutně je třeba jej opustit. Mimo jiné právě i proto, že i v anglicky mluvícím prostředí je označení „New Age“ silně pejorativní – typicky totiž implikuje totiž jakousi vágní, naivní „sluníčkovou“ spiritualitu. Je pochopitelně nevhodné používat takto zatížený a hodnotící termín v odborném diskursu. Emické sebeoznačení „spiritualita“ však bez dalšího použít nelze – na to je slovo „spiritualita“ v odborném diskursu příliš zakotvené jako obecný, a nikoli konkrétní historický jev.

V češtině pak není situace o nic lepší. Pomalu se vžívající označení „ezoterika“ a zvláště jeho zkrácená varianta „ezo“ nejsou pro odborné použití příliš vhodné. Jednak mají tentýž problém jako termín „new age“ či „hnutí nového věku“, totiž rozcházení se s emickým sebeoznačením. A za druhé se mívají s porozuměním západnímu esoterismu, z něhož se sice tento fenomén zrodil, s nímž se ale již dávno nekryje. V odborném diskursu pak stále převažuje „hnutí nového věku“ nebo „new age“, což snad bylo na místě ještě před dvaceti lety, dnes jde však o termín stále nevhodnější. Významným důvodem k tomu je, že velká část z těch, které lze do jeho vod bez sebemenšího zaváhání zařadit, vůbec netuší, co termín „new age“ nebo „hnutí nového věku“ znamená. Druhou příčinou je pak důraz na mileniální rozměr fenoménu, který v badatelských kruzích dokonce někdy vede k představě, že se „new age“ víceméně kryje s očekáváním příchodu nového věku, popřípadě s ním dokonce stojí a padá (např. Vojtíšek 2004). Termín „spiritualita“, popřípadě „nenáboženská spiritualita“, má pak tytéž nevýhody jako „spiritual not religious“ v angličtině: naskakuje příliš bezproblémově na emický diskurs, například tím, že automaticky a bez otázek

akceptuje, že se nejedná o náboženství. Takové tvrzení je však daleko spíše třeba brát jako výzkumnou otázku než jako paradigmatický fakt (Kostičová 2018; Huss 2015).

Z výše uvedené diskuse vyplývá, že jak v anglofonním, tak v českém prostředí momentálně neexistuje univerzálně přijatelný termín, jímž se někdejší „new age“ dá srozumitelně a bez pejorativního rozměru označovat. A je proto individuální věcí každého odborníka či odbornice, k jakému termínu se přikloní a proč. Sama jsem v průběhu cca patnácti let postupně dospěla od neproblematického používání obratu „new age“ přes „postmoderní spiritualitu“ až k termínu „alternativní spiritualita“. Ten pak budu používat i v tomto článku. Chci zdůraznit, že se nejedná zdaleka o ideální řešení, spíše o provizorní záplatu situace, v níž ideální řešení fakticky neexistuje: obrat „alternativní spiritualita“ pochopitelně vyvolává mnohá nedorozumění, včetně otázek, zda sem třeba v českém kontextu nemůžeme náhodou řadit i buddhismus nebo náboženství Indie (Štampach 2023). Jsem přesvědčená, že diskursivní rekonfigurace termínu „spiritualita“, již jsem stručně charakterizovala zhruba před pěti lety (Kostičová 2018), postupně dospěje do stavu, kdy se „spiritualita“ bude již zcela vylučovat s termínem „náboženství“. Dosavadní běžná slovní spojení typu „křesťanská spiritualita“ tak dost možná začnou být v populárním kontextu vnímána jako *contradictio in adiecto* a výraz „spiritualita“ se postupně v zásadě stane synonymem pro to, co jsme dříve nazývali „new age“. Bude to ostatně věrně odpovídat i emickému sebepochopení členů této mladé tradice. Dokud k tomu však nedojde, je třeba k „spiritualitě“ přidávat nějaká adjektiva, aby zůstalo jasné, že máme na mysli specifickou tradici zarámovanou nějakým kulturním a historickým kontextem. A tedy nikoli obecné lidské duchovní potřeby a jejich individuální formy naplňování (což je zhruba pojetí „spirituality“ v dosavadní religionistice a psychologii náboženství; Kostičová 2018). Mé dosavadní preferované adjektivum „postmoderní“ naneštěstí přestává stačit, jelikož se postmoderna postupně blíží svému konci, není-li již dokonce definitivně za námi. Momentálně tak pracuji s provizorní variantou „alternativní spiritualita“. Sklidila jsem za to samozřejmě v kuloárech i na sociálních sítích mnohou kritiku, a to nejen kvůli nejasnosti a vágnosti tohoto termínu. Typickou poznámkou je např. konstatování, že vzhledem k procentuálnímu zastoupení „tradičních“ náboženství (15 %) oproti novým formám religiozity (40 %, viz Hamplová 2008, 2013)³ je u nás ve skutečnosti „alternativní spiritualitou“ křesťanství. A na tom je skutečně mnoho pravdy. Termínem „alternativní“ se však pokouším narýsovat vztah vůči náboženstvím „tradičním“, a to např. právě včetně buddhismu, který snad není „tradiční“ u nás, nicméně z celosvětového hlediska jde

³ Zde je třeba opět upozornit, že tu porovnáváme data vzniklá dvěma různými způsoby: u tradiční religiozity jsme je získali v rámci sčítání lidu, u alternativní spirituality pak mnohem složitějšími cestami a prací s daleko méně transparentními pojmy a diskursem (reflektuje to ostatně sama Dana Hamplová ve svých textech; Hamplová 2008, 2013). Vzhledem k výše popsaným terminologickým problémům v odborném jazyce i v běžné češtině nám však v současné chvíli nic jiného nezbyvá.

o systém velmi starý. „New age“ je naproti tomu náboženství velmi mladé a vzdor velké rozšířenosti v sobě stále nese dimenzi revolty (původně generační, dnes spíše všeobecně světonázorové) proti starším náboženským systémům Západu. A zvláště právě proti křesťanství (Kostičová 2018). V této perspektivě termín „alternativní spiritualita“ snad stále není ideální, ale je přijatelný. A jak jsem již zdůrazňovala, v situaci, kdy žádný lepší nemáme, představuje rozumný kompromis.

S ohledem na terminologické vymezení a všeobecné charakteristiky alternativní spirituality je pak třeba poznamenat ještě jednu věc. Neurčitý charakter termínu „spiritualita“, stejně jako vehementní odmítání, že by se jednalo o „náboženství“, přispívá k mlhavému dojmu, že se jedná o vágní eklekticismus bez výraznějších charakteristik. Tedy o jakýsi „náboženský supermarket“, kde si každý může zakoupit to, co se mu líbí, a zahodit cokoli, co mu nejde pod nos. I ve světovém kontextu vede tento optický klam ke zdůrazňování partikulárního, vernakulárního charakteru alternativní spirituality (Kapusta, Kostičová 2020). Posledních zhruba deset let však dochází k postupnému přehodnocování této představy a začínají se množit odborné texty poukazující na to, jak se přímo před našima očima v tomto mladém dynamickém náboženství rodí instituce a doktrína. Nejvýznamnější komentáře k tomu samozřejmě přinesli Stef Aupers s Dickem Houtmanem (Aupers, Houtman 2006) a Ann Taves s Michaellem Kinsellou (Taves, Kinsella 2014); k této debatě jsme spolu s Janem Kapustou přispěli také, a to před cca třemi lety textem, který se pokouší vytyčit institucionální a doktrinnální dimenzi alternativní spirituality (Kapusta, Kostičová 2020). Co přesně je jádrem této doktríny, je stále námětem debat, nicméně většina badatelů a badatelek se zdá především shodovat na klíčovém významu konceptu energie.

Cíle textu a jeho metodologické zakotvení

Tento fakt samozřejmě volá po hloubkovém prozkoumání toho, jak pojetí energie v alternativní spiritualitě vypadá. Na této rovině už bylo samozřejmě leccos probádáno – experti se věnují pojetí energie primárně po dvou liniích, a to za prvé s ohledem na přejímky ze současné fyziky a jejich nejširší dějiny (např. Albanese 1999; Asprem 2011; Hammer 2001;) a za druhé s ohledem na alternativní medicínu a energetické léčení (např. Zoehrer 2020). S ohledem na současný materiál drtivě dominuje kvalitativní výzkum (jak v rámci sociologie, tak antropologie), objevují se i výzkumy kvantitativní, existuje však překvapivě málo případů, kdy se na alternativní spiritualitu aplikuje hermeneutický přístup. Výraznou výjimku v tom představuje dnes již klasické Hanegraaffovo dílo *New Age Religion in Western Culture* z konce 90. let (Hanegraaff 1996). Tato kniha, ač dnes již pochopitelně zastaralá, zůstává v mnoha ohledech nepřekonaná, mimo jiné právě kvůli svým ambicím postihnout i doktrinnální a filosoficko-náboženské pozadí současné alternativní spirituality s pomocí nástrojů

klasické gadamerovské hermeneutiky textu. Vzhledem k tomu, že se drtivá většina odborného výzkumu alternativní spirituality, a to českého i zahraničního, v současné době odehrává na rovině sociologie a antropologie, je o to podstatnější doplňovat tento přístup právě o rovinu klasické hermeneutiky.

Snad je však třeba uvést tuto metodu podrobněji, vzdor tomu, že z ní její stáří i výsostné postavení v rámci filosofie a humanitních věd činí absolutní metodologický základ většiny relevantních disciplín, včetně religionistiky. Hermeneutika je základní metodou interpretace textu, a to textu v nejširším slova smyslu – jako „text“ tu lze chápat např. i film, divadelní nebo počítačovou hru apod. Jedná se o metodu cílenou na hloubkové porozumění prameni z něho samého, jež se odehrává skrze tzv. „hermeneutický kruh“, během něhož se celek v rámci opakovaného čtení interpretuje z kontextu částí a části z kontextu celku. To celé opakovaně v postupném cyklu zpřesňování porozumění. To, jak přesně tento proces probíhá, je dobře popsáno např. v textu Ingvid S. Gilhus (2014), publikovaném v *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*: ty čtenáře a čtenářky, kteří se s touto metodou setkávají poprvé, odkazují na něj.

Zároveň je nutno zdůraznit, že jelikož článek spadá do oborového rámce religionistiky, uplatňuji v něm principy badatelské neutrality, čímž se, řečeno slovy Paula Ricoeura, nacházím v ranku „hermeneutiky přijetí“, nikoli „hermeneutiky podezření“ (podrobněji opět Gilhus 2014). Vzhledem k tomu, že téma genderu se typicky studuje perspektivou kritické teorie, jež je příkladem „hermeneutiky podezření“ *par excellence*, je však zároveň nutné zdůraznit, že aplikace neutrálního přístupu nikterak *a priori* nevylučuje přístup kritický, naopak k němu v mnoha ohledech otvírá cestu. Neutrální „hermeneutika přijetí“ je tak v jistém smyslu něčím na způsob „základního výzkumu“, který však nejen neznemožňuje, ale naopak usnadňuje následné kritické interpretace. Na této bazální rovině pak zároveň konstatujeme, že požadavek neutrality neznamena, že si budeme nalhávat, že badatel nemá žádná výchozí předporozumění či předsudky, popřípadě že lze vůbec dosáhnout absolutně neutrálního pochopení textu. Reflexe vlastního biasu (či prostě individuální pozice) tu naopak slouží jako výchozí bod pro postupné vytvoření porozumění a budování neutrálního výkladu – a konečně samozřejmě i jako možné východisko či inspirace pro kreativní a inovativní pohled na pramen (alespoň ve chvíli, kdy jsme mu již skutečně porozuměli a kdy nehrozí dezinterpretace). Podrobněji se rolí vlastních předsudků, postojů a předporozumění zabýval např. Hans Georg Gadamer, jehož klasická *Pravda a metoda* (1960, česky viz Gadamer 2010) buduje základní principy hermeneutiky ve filosofii a humanitních vědách.

Závěrem snad ke vztahu hermeneutiky k jiným humanitněvědním metodám interpretace, např. k historické kritice či ke strukturální, kritické nebo diskursivní analýze. Snad je v tomto smyslu třeba vyjasnit především vztah k diskursivní analýze, zvláště pak ke kritické diskursivní analýze, jež je dnes možná nejznámější filosofickou/huma-

nitněvědní interpretativní metodou. Je samozřejmě možné pojímat diskursivní analýzu odděleně od hermeneutiky, jak ostatně činil i Foucault, s nímž je nejvýrazněji spojena (Foucault 2016; viz též Dreyfus, Rabinow 2010). Osobně je mi však bližší přístup Kockua von Stuckrada, který chápe důkladnou, poctivou a gadamerovsky neutrální hermeneutiku jako základní první krok a diskursivní analýzu až jako krok druhý, v němž zúročujeme výsledky předchozího neutrálního pochopení (zjm. Stuckrad 2014: 10–18, v češtině též Kosticová 2023: 27–40). Stuckradova přístupu jsem se držela i v tomto textu. Prvním krokem výzkumu tak bylo porozumět Kamuině knize *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* do hloubky a z ní samé s pomocí typického hermeneutického kruhu. Na něj pak teprve nasedly doplňkové metody, zejm. historická kritika (především s ohledem na propojení textu s Kamu, jejím životem a dalšími aktivitami) a především vlastní religionistická analýza,⁴ jež se soustřeďuje na pojetí jadrového pojmu „energie“ a jeho genderových aspektů. Metody a teoretická zázemí kritické teorie byly použity pouze doplňkově.

Shrme-li, článek ve výsledku ukazuje směrem, o němž se domnívám, že je klíčový a nezbytný pro prohloubení a zpřesnění stávajícího stavu bádání. Jeho cílem je za pomoci klasické hermeneutiky textu detailně zmapovat a interpretovat a) obecné pojetí energie a spirituálního holismu a b) specificky pak energie ženské a mužské (či mužské a ženské role, což je v tomto specifickém případě prakticky totéž) a jejich holistický rovnovážný vztah v knize *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* Kamily „Kamu“ Chadimové a Roberta Chadima.

Kamu kuchařka – Kamu kráska – Kamu spirituální osobnost

Kamu jako taková není v české odborné literatuře nikterak prozkoumána. Není v tom ostatně sama – stejná situace se týká obecně českých spirituálních influencerek, ať už působily v duchovní sféře od začátku, nebo se k ní, jako Kamu, postupně propracovaly z jiných kontextů. Marginálně se tohoto tématu dotkla pouze digitální antropoložka Marie Heřmanová, a to specificky v kontextu konspiracismu. Zatímco v textu „Sisterhood in 5D“ pojednává o významné české celebritě, modelce a duchovní vůdkyni Heleně Houdové (Heřmanová 2022a), v textu „We Are in Control“ se zabývá hned několika influencerkami a jejich tvorbou, která se v průběhu pandemie posunula do průsečíku spirituality a tzv. „konspirituality“ (Heřmanová 2022b). Na článek však

⁴ Chceme-li, můžeme ji označit dokonce za „fenomenologickou“, a to v tom smyslu, že se soustřeďuje na konkrétní fenomén, jež interpretuje, vykládá a analyzuje při simultánním „uzávorkování“ otázky jeho reálné existence v nejlepší tradici religionistické práce. Problematický status staré fenomenologie náboženství, zvláště vzhledem k jejímu hojně kritizovanému esencialismu, stejně jako nedostatek prostoru k dalšímu upřesňování terminologie i metody, mě však vede k tomu, že v tomto textu termín „fenomenologická analýza“ raději nepoužívám.

v našem případě detailněji odkazovat nelze, jelikož jména jsou v něm anonymizována, a nelze ho tudíž ke Kamu jakkoli vztahovat. Další studie o spiritualitě českých influencerů a influencerek se pak zatím neobjevily. O Kamu jako takové vyšel v kontextu náboženství/spirituality pouze jeden článek, tedy můj vlastní příspěvek v časopisu *Dingir*, jenž předtím zazněl v podobě příspěvku na konferenci ke dvacátému výročí *Dingiru* (Kostičová 2022a). Specificky jsem se v něm zabývala tím, jak osobnosti typu Kamu dokládají hybridní podobu současné alternativní spirituality, jež se pohybuje rovným dílem ve světě offline a online a výmluvně se tak ukazuje jako „síťové náboženství“ (*networked religion*), jak jej definovala religionistka digitálních náboženství Heidi A. Campbell (Campbell 2012). V témže čísle se shodou okolností objevil (a na téže konferenci zazněl) i příspěvek Heleny Dyndové, která zkoumá kritické antikultovní hnutí Lovci Klamu. To se zformovalo kolem cíle potříit komerční aktivity spirituálních influencerů (a především právě Kamu), jež jeho zakladatelé považují za tahání peněz z kapes lehkověrných lidí (Dyndová 2022). Tématu komercializace se ostatně ještě záhy dotkneme.

Kdo je ale Kamu a proč má smysl o ní psát religionistické studie? Zvláště známe-li ji z její nejznámější role, tedy ze dvou televizních sérií *Kamu ve Vietnamu* (2015) a *Kamu v Mexiku* (2018), jeví se nám zvenčí především jako slavná kuchařka, jež si udělala jméno v televizi, publikovala dvě populární kuchařské knihy (*Nejbarevnější kuchařka*, 2017, a *Nejbarevnější Mexiko*, 2018) a založila si populární účet na Instagramu, který v dubnu 2023 nesl jméno *chefkamu* a měl 298 000 sledujících. Už osobní info na tomto účtu, kde stojí „visionary / holistic chef / book creator“, však naznačuje, že zveřejňovaný obsah je v současnosti podstatně komplexnější, než bylo jeho původní úzké zaměření na jídlo, recepty a vaření. A především to, že zasahuje právě do sféry alternativní spirituality.

Počátek procesu Kamuina posunu od obsahu striktně zaměřeného na jídlo směrem k „holistické šéfkuchařce“ podle všeho začal v době, kdy se rozhodla zhubnout. To mělo několik důsledků. Za prvé, na jejích sociálních sítích to přineslo velké množství obsahu souvisejícího s wellness a zdravou výživou, které mnohdy fakticky hraničilo s alternativní spiritualitou (např. pusty, vegetariánství, „zelená spiritualita“, spiritualitou ovlivněná vizualita atd.). Propojení wellness kultury se „spiritualitou života“ se zabýval mimo jiné Paul Heelas (2009) ve svém slavném díle *Spiritualities of Life*, kde zdůrazňoval, že po přelomu tisíciletí, zvláště v nultých letech, se spojení ekonomické konjunktury v globalizované západní společnosti a průlomu alternativní spirituality do mainstreamu, k němuž došlo během 80. a 90. let, společně podílelo na vzniku mainstreamové „wellbeing spirituality“ (do češtiny lze asi nejlépe překládat jako „wellness spiritualita“). Ta propojila lifestylová témata související se zdravím, konvenčně chápánou tělesnou krásou a subjektivně pociťovanou pohodou s holistickými koncepcemi alternativní spirituality využívající především téma duševní i tělesné „rovnováhy“ (Hee-

las 2009). Pro téma femininity, jak se projevuje v Kamuině spiritualitě, je ale zároveň důležité zdůraznit, že se jednalo o proces vedoucí k dosažení konvenčně chápáného ženského ideálu „krásy“, jež se odrazil především na rovině posunu Kamuiných fotografií směrem k typičtější instagramové vizualitě, včetně důrazu na „barevnost“ (což se ostatně projevuje i v titulu *Nejbarevnější kuchařky*). Kamu sama konstatuje, že tento proces probíhal na více rovinách, tedy nejen na té tělesné a vizuální (kde se z „oplácané“ holky, která nosila převážně černou, stala „nejbarevnější“ štíhlou celebritou), ale i na rovině psychického zdraví a osobního naplnění. V autobiografické pasáži v knize *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* popisuje svůj výchozí bod v intencích komplikovaných (a jistě bolestných) rodinných poměrů, neuspokojivých vztahů se sobeckými muži, výrazných ambic, stresu, nesmírně tvrdé práce a neustálého přepracování – ale také úzkostných stavů, zneužívání návykových látek (zvláště alkoholu) a poruchy příjmu potravy (Kamu a Robi 2021: 12–23). Zdůrazňuje mimo jiné, že se v té době ráda „stavěla do mužské role“ (Kamu a Robi 2021: 22). Jak uvidíme, otázka (konvenčních) genderových rolí se knihou proplétá jako červená nit a promítá se mimo jiné právě i do problematiky mužské a ženské energie. Proces, během něhož se Kamu postupně podařilo svůj život proměnit k lepšímu, pak zjevně zahrnoval právě konverzi k alternativní spiritualitě.

Než k němu však zcela došlo, je třeba konstatovat, že proměna instagramové vizuality i fakt, že populární kuchařka zhubla o cca 35 kg, přinesl Kamu obdiv a zájem dalších sledujících. S wellness tématy pak na sítích kráčel ruku v ruce posun směrem k environmentálním tématům, šetrnosti, udržitelnosti, vegetariánství a boji proti znečišťování planety. V tomto kontextu je třeba zdůraznit, že tematika sakralizace přírody a související etiky environmentální šetrnosti a vegetariánství/veganství leží celkem přirozeně na průsečíku alternativní spirituality a environmentálního hnutí. Zvlášť od dob nárůstu diskursu klimatické krize ve veřejném prostoru se pak ekologický důraz stal významnou součástí fenoménů, jež alternativní spiritualita zahrnuje. Není to nic překvapivého vzhledem k tomu, že environmentální témata byla součástí už raného new age a historie jejich propojování s netradičními spiritualitami Západu se táhne přes Lebensreform německy mluvících zemí až k evropskému romantismu a jeho idealizaci a romantizaci přírody. Alternativní spiritualita tu jen navazuje na preexistentní témata, která v kontextu současné ekologické krize nabrala ve veřejném diskursu alarmující (a někdy dokonce katastroficky mileniální) povahu (podrobněji k tomu viz např. Kostíková 2022b).

Skutečný přelom nastal v období, které Kamu popisuje jako „vyhoření“. Nárůst stresu, úzkostí, negativních pocitů a zjevně i zdravotních problémů ji tehdy přivedl k metodě Wima Hofa. Hof přitom patří v rámci současné alternativní spirituality k těm známějším jménům a jeho metoda vzniklá kombinací dechových cvičení, otužování a jógou a buddhismem inspirovaných meditací se objevila i v českých médiích. Kamu

se podle své autobiografické pasáže v *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* začala dýchání a otužování věnovat právě po epizodě, kterou označuje slovem „vyhoření“, a zdůrazňuje, jak blahodárné to na ni mělo účinky, jak fyzicky (údajně včetně snížení spotřeby alkoholu), tak psychicky (Kamu a Robi 2021: 27–28). Mimochodem, v té době už byla v dlouhodobém vztahu s Robertem „Robím“ Chadimem, kterého si později vzala a který představuje spoluautora a důležitou součást knihy *Jak si uvařit (vlastní) vesmír*.

Osobní seznámení s Wimem Hofem však mělo ještě podstatnější účinky: přivedlo Kamu do nitra alternativní spirituality ještě hlouběji a dovedlo ji nakonec až do Sedony, známého arizonského města úzce spojeného s alternativní spiritualitou (blíže se mu věnovala např. antropoložka náboženství Susannah Crockford; zejm. Crockford 2021). Kamu se podařilo domluvit s Hofem, že se bude se svým týmem starat o stravování na jednom z jeho retreatů v Polsku, a zde se seznámila s mnoha dalšími osobnostmi, především však s Aubrey Marcusem, americkým podnikatelem a duchovním učitelem. Na akci také přijala pozvání, aby vařila na dalším podobném retreatu v Salt Lake City v USA, kam také s Robím opravdu posléze vyrazili. Krátce po jejich příjezdu do Ameriky však vypukla pandemie, a než akce skončila, došlo k uzavření hranic a mladý pár uvízl v USA, aniž zřejmě disponoval dostatečnými finančními prostředky pro dlouhodobý pobyt. Právě Marcus jim v této situaci nabídl, aby zlé období přečkali na jeho ranči v Sedoně, kam Kamu a Robi skutečně odjeli. Vzhledem k délce doby, po níž pandemie trvala, tu ve výsledku strávili mnoho měsíců (Kamu a Robi 2021: 29–31).

Pobývání v přítomnosti Marcuse, jeho ženy a přátel, kteří se všichni aktivně věnovali spirituální praxi, zcela zjevně na Kamu i Robího hluboce zapůsobilo. Kamu popisuje, že se tu „lécili, propojovali se se sebou i se starými dušemi Indiánů, meditovali“ (Kamu a Robi 2021: 29) a pod vedením Marcuse a ostatních absolvovali „různé terapie formou povídání a krásných rituálů i ceremonie za využití psilocybinu“ (Kamu a Robi 2021: 30). Zvlášť o psilocybinovém zážitku mluví Kamu jako o něčem, co obrovsky urychlilo proces jejího „duševního probuzení“ (Kamu a Robi 2021: 31). V té době začal dále narůstat a prohlubovat se i spirituální obsah na Kamuiny sociálních sítích. Přineslo to s sebou samozřejmě jisté kontroverze a zřejmě i částečný odliv těch sledujících, kteří ji sledovali pouze kvůli vaření. Zároveň se ale Kamu v podstatě stala jednou z nejvlivnějších českých internetových spirituálních celebrit a zařadila se tak např. právě po bok zmíněné Heleny Houdové. Snad má smysl zmínit i to, že se v USA s Robertem Chadimem vzali a Kamu přestala ve veřejném prostoru používat dívčí jméno Rundusová, pod nímž se proslavila, a začala používat vydané příjmení Chadimová (Kamu a Robi 2021: 32).

Po návratu do Česka Kamu diagnostikovali syndrom polycystických vaječníků, který vedl k další vlně příspěvků na průsečíku wellness, alternativní spirituality a alternativní medicíny, spojený v tomto případě specificky s pústy (a opět s metodou Wima Hofa). Nakonec však Kamu opět odcestovala, totiž na Kostariku, kde si otevřela nejprve

zmrzlinárnu a nakonec i restauraci. Nárůst dvojjazyčného, anglicko-českého obsahu na jejích sociálních sítích pak potvrzuje, že se v současnosti snaží zaměřit již nejen na českou, ale zvláště na světovou klientelu. Charakterem svého podnikání i velkou částí obsahu svých sociálních sítí tak Kamu dále zůstává úspěšnou šéfkuchařkou a kuchařskou celebritou s mezinárodními ambicemi.

Pro naše potřeby je podstatné, že materiálním dítětem jejího duchovního probuzení a spirituální konverze se stala publikace *Jak si uvařit (vlastní) vesmír* (Kamu a Robi 2021). Tato téměř šestisetstránková kniha má přitom více než jednoho autora. Oficiálně jsou pod ní podepsáni oba manželé (na přebalu stojí „by Kamu and Robi“, v tiráži na konci knihy Kamila a Robert Chadimovi) a u každé kapitoly je jasně patrné, který z nich je jejím hlavním autorem (rozsáhlé autobiografické pasáže psané v ich formě o tom nenechávají žádnou pochybnost). Jejich texty jsou však doplněny o další pasáže, jasně barevně odlišené, jejichž autoři jsou Vojtěch Hlaváček a Jiří Kryštof Jarmar, autoři populárně-vědeckého podcastu *Brain We Are*, a známá výživová poradkyně Margit Slimáková. Už v této fázi můžeme zahlédnout pro alternativní spiritualitu (i moderní esoterismus) typické propojení vědy (zde v nejširším slova smyslu), respektive témat z vědy pocházejících (srov. Asprem 2011; Hammer 2001; Hanegraaff 1996), s tématy duchovního naplnění, psychospirituálního uzdravení a nalezení sebe sama. V celkem sedmačtyřiceti kapitolách (plus rozsáhlém autobiografickém úvodu) se Kamu věnuje nejrůznějším tématům souvisejícím se spiritualitou, sebeuzdravením, seberealizací a osobním štěstím – namátkou např. Zpomalení, Koncentrace, Sebereflexe, Stravování, Odpouštění, Přijímání, Propojení, Tvořivost, Detox, Guru, Otuzování, Vůle, Dýchání nebo Probuzení. Vzdor tomu, že kniha obsahuje také množství receptů, nejde v žádném případě o kuchařku, nýbrž o jednoznačně spirituální text. Výčet autorů a autorek, kterými se Kamu a Robi v textu inspirovali a které místy explicitně citují, tomu rovněž nasvědčuje: najdeme tu jména jako Joe Dispenza, David Hawkins, Miguel Ruiz (chybně uvedený jako José Luis Ruiz), Alan Watts, Wim Hof, Carl Gustav Jung, Stanislav Grof, Louise L. Hay, Carlos Castaneda nebo Osho (Kamu a Robi 2021: 590–591). Jako svého klíčového duchovního učitele, který je explicitně tematizován v kapitole Guru, pak autoři identifikují Ram Dasse, někdejšího přítele Timothy Learyho, význačnou postavu psychedelické revoluce a alternativní spirituality (Kamu a Robi 2021: 558–565). Kniha, již nelze sehnat běžným způsobem a lze ji zakoupit pouze na Kamuině e-shopu (jinými slovy se jedná o klasický influencerský „merch“), se navíc prodává v jednom balení s „vesmírnými“ kartami, „díky kterým si budeme nové učení stále připomínat“. „Ty karty prostě fungují!“ zdůrazňuje Kamu. „Jak to? Zeptejte se vesmíru! Karty jsou od toho, abyste si po přečtení knihy vylosovali každý den kartu, a ta vám ukáže přesně to, co zrovna potřebujete. Doporučujeme se společně s kartičkou vrátit k dané kapitole a vracet se k ní s každým vylosováním tak dlouho, dokud nebudete v daném okruhu úplný ‚master‘.“ (Kamu a Robi 2021: 4)

Zmínka o „merchi“ si možná, na závěr této pasáže, žádá drobný komentář o propojování spirituálních a komerčních aktivit. Z tradičních náboženství jsme typicky zvyklí na odpor k jakékoli formě obchodování s posvátnem, takže představa, že si někdo účtuje za duchovní služby velké peníze nebo obecně na sakralitě vydělává, nás má tendenci naplňovat podezřením a opovržením. Je však nutno konstatovat, že jsou to pouhé předsudky pocházející z křesťanského prostředí, které s sebou dále táhne rozsáhlé obsahy pocházející z úplně jiných politicko-ekonomických systémů, než je současná globalizovaná tržní ekonomika (zejm. z feudalismu). V současné situaci je však nevýdělečné postavení náboženských specialistů neudržitelné, zvláště nemají-li za sebou silnou a bohatou instituci, jako např. katolickou církev, která by je subvencovala. Nutí je to pak věnovat se duchovnímu působení pouze marginálně, ve volném čase, což není výhodné ani pro ně, ani pro jejich klienty. Spiritualita, původně ostře kontrakulturní, proto postupně vplynula do kapitalistického tržního prostředí (po přelomu milénia pak i do prostředí korporátního, podrobněji viz Kostičová 2020) a propojení duchovna a peněz pro ni nepředstavuje žádný etický problém. Je to však jedna z klíčových rovin, na níž se odehrává konflikt mezi ní a většinovou společností, a to zvláště v dnešní době, kdy je ve veřejném prostoru natolik masivně přítomná, že už opravdu nejde šmahem odmávnout jako marginální fenomén. Vznikají proto různé antikultovní aktivity, které se poukazováním na její komerční dimenzi snaží spiritualitu bagatelizovat a prohlásit za pouhý cynický kšeft. Už jsem zmiňovala např. Lovce klamu, kteří vznikli mimo jiné právě kvůli Kamu a o nichž psala Helena Dyndová v *Dingiru* (Dyndová 2022; doplňkově viz též Kostičová 2022a). Argument „ale vždyť je to komerce“ se nicméně podstaty věci vůbec nedotýká. Máme tu prostě před sebou nové náboženství, jehož vztah k trhu a obchodu se od toho křesťanského diametrálně liší. Ano, alternativní spiritualita obsahuje skutečně gigantickou materiální dimenzi, v jejímž rámci se točí obrovské peníze. Ano, duchovní učitelé se v jejím rámci stávají úspěšnými podnikateli a úspěšní podnikatelé (např., jak vidíme, internetoví influenceři) mohou začít paralelně působit jako duchovní vůdci. Snad se nám to instinktivně přičí. Nic z toho však spiritualitu nedevaluje – a už vůbec by to nemělo *a priori* narušovat naši schopnost ji rozpoznat a porozumět jí.

Energie v alternativní spiritualitě a ve *Vesmíru*

Na rozdíl od útržkovitých informací obsažených na sociálních sítích je *Vesmír* výtečnou příležitostí, jak do hloubky postihnout rodící se nauku alternativní spirituality u konkrétní české vlivné duchovní osobnosti, navíc s mimořádným dosahem ovlivňujícím stovky tisíc osob. Už jsem zmiňovala, že témata, která nás budou zajímat, budou v zásadě dvě. Za prvé, pojetí (spirituální) energie. A za druhé, to, jak se tento koncept prolíná s pojetím genderu v Kamuině textu, konkrétně (ale ne výlučně) s ohledem na

pojetí mužství a ženství a mužské a ženské energie. Toto druhé téma prozkoumáme s ohledem na způsob, jakým jejich působení Kamu interpretuje ve svém partnerském vztahu s Robertem Chadimem.

Pro lepší porozumění místu, jaké má (spirituální) energie v díle Kamu, je potřeba rozumět základním zdrojům, z nichž se tento koncept v alternativní spiritualitě zrodil. Za prvé, je přirozeně dědicem fyzikálního konceptu energie, který v současné fyzice v podstatě označuje abstraktní (ale kvantifikovatelné) aktivní procesy, které probíhají v hmotném světě. Striktně vzato je energie ve fyzice „schopností konat práci“, nicméně tato „práce“ je opět obecné vyjádření jakéhokoli typu účinku, který se nějak projevuje v hmotném světě. Je důležité chápat, že termíny „hmota“ a „energie“ jsou v podstatě vzájemně převoditelné i ve fyzice – bez této informace se spirituální přesvědčení, že „vše je energie“, může jevit vágní a mystické. Z fyzikálního hlediska je to nicméně v jistém smyslu pravda. V užším smyslu se výraz „energie“ používá v energetice a v zásadě označuje palivo, které něco pohání – v tomto kontextu se „energie“ úžeji pojí s fenomény, jako je oheň, sluneční světlo, vítr, pára, vodní proud, nukleární fúze, elektřina, ropa nebo benzín atd. Na energii v pojetí přírodních věd však nasedají mnohé další mimovědecké koncepty, které buď byly dříve jejich součástí, ale vědci od nich postupně ustoupili, nebo od počátku patřily spíše do hájemství filosofie či náboženství, ať už západních, nebo východních (Hanegraaff 1996). Vzdor tomu, že každý z těchto konceptů má jiné dějiny, propojují se v alternativní spiritualitě dohromady v ideji neosobní, univerzální, věčně se měnící, tekuté substance. Ta tvoří základ světa, vše z ní pochází a zase se do ní vrací, zároveň oživuje a zároveň „dodává energii“, „nabíjí“, posiluje (Albanese 1999; Hanegraaff 1996; Heelas 2009 a další). Vizualizace této substance v populární kultuře typicky navazují na výše zmíněné fenomény, jako je typicky elektřina, vodní tok nebo obecně tryskající kapalina, jaderná energie, oheň atd. Co je podstatné, vzhledem k tomu, že pojetí energie v alternativní spiritualitě je dědicem a sourozencem konceptu „magické energie“, který známe rovným dílem z populární kultury i modernějších forem západního esoterismu, tvoří jeho součást představa o možnosti energií manipulovat nebo ji využívat. A to nejen v striktně materiálním, fyzikálním smyslu, ale i ve smyslu duchovním, nehmotném. Tedy takovém, který se děje skrz myšlenky, přání a obecně spirituální praxi daného jedince.

Jak jsme viděli, koncept energie patří mezi nejvýznamnější doktrinální rysy alternativní spirituality a není tedy překvapivé, na jak obrovské ploše se mu *Jak si uvařit (vlastní) Vesmír* věnuje. Pojetí energie jako univerzální pralátky a podstaty hmotného světa je tematizováno zcela explicitně a s jasným odkazem na přírodní vědy (byť pochopitelně reinterpretované v intencích spirituality). „Kvantová fyzika říká, že všechno kolem nás je energie v různých vibračních stavech a že fyzická hmota prakticky neexistuje,“ konstatují Kamu a Robi (2021: 85). „Všechno kolem nás je energie, která má určité vibrace. To platí třeba pro strom, stůl, jídlo vzduch, ale i pro naše myšlenky,

slova a pocity. Naše tělo je vytvořeno z vody a atomů, které jsou v neustálém pohybu, což zjednodušeně znamená, že „vibrují“ (Kamu a Robi 2021: 124).

„Vibrace“, které se v textu objevují, umožňují alternativní spiritualitě rozlišovat různé „kvality“ energie podle toho, nakolik působí blahodárně a nakolik destruktivně. Koncept vibrací tak de facto slouží jako hlubší základ odlišení „pozitivní“ a „negativní“ energie, poměrně známého konceptu, který zlidověl natolik, že se plně integroval do běžné kolokviální mluvy. Kamu in text implicitně potvrzuje, že energie *jako taková* je neutrální, ani pozitivní, ani negativní (a jak bude podstatné záhy, ani mužská, ani ženská), a je to až člověk, přesněji řečeno lidské vědomí, které ji myšlenkami (a posléze případně i činy) usměrňuje a zesiluje či zeslabuje její vibrace. Na této rovině poměrně významně vyvstává pop-psychologický rozměr alternativní spirituality, který je důsledkem jejího propojení s tzv. hnutím lidského potenciálu a o kterém mluvil už Wouter Hanegraaff, když konstatoval, že zásadní vlastností postmoderní religiozity Západu je dvojí proces psychologizace sakrálna a sakralizace psychologie (Hanegraaff 1996). Emoce, myšlenky a další psychické stavy, které se v individuálním vědomí odehrávají, generují energii různých úrovní vibrací, které zároveň zpětně ovlivňují ono vědomí samo, ať už pozitivně, nebo negativně. Zároveň ale mají moc působit navenek. Kamu tu navazuje na Davida Hawkinse a jeho „mapu vědomí“, v níž seřadil různé psychické jevy na stupnici od nejnižších vibrací k nejvyšším: stud, vina, apatie, smutek, strach, touha, hněv, hrdost, odvaha, neutralita, ochota, přijetí, rozum, láska, radost, mír, osvícení (Kamu a Robi 2021: 124). Fakt, že hierarchie vibrací končí osvícením, propojuje pojetí spirituální energie se známým konceptem „transformace vědomí“, jenž tvoří zásadní součást alternativní spirituality už od doby jejích kontrakturních počátků charakteristických očekáváním nového spirituálního věku (Hanegraaff 1996; viz též Kostičová 2011). Transformace vědomí, či osvícení, jak to formuluje Kamu, se v tomto smyslu odehrává jak na rovině individuální (spirituální a psychologické), tak ale i na rovině celospolečenské, kde je předkládána jako nezbytný a vytoužený katalyzátor žádoucích globálních civilizačních změn. V této progresivně mileniální vizi jsou lidé, kteří prošli transformací vědomí, schopni vytvořit spravedlivější, laskavější a všeobecně lepší společnost a přestat generovat problémy, bolesti a nespravedlnosti, které jsou důsledkem vědomí na nižších stupních vývoje (Kostičová 2011).

Je však podstatné zdůraznit, že schopnost měnit svět se neodehrává jen na rovině osvícení a zmoudření celé společnosti, která se pak začne chovat lépe, šetrněji a laskavěji. Význačnou součástí alternativní spirituality je totiž i představa, že k proměně reality může docházet (a dochází) i na mikroúrovni konkrétního jedince a že, doslova vzato, si každý z nás aktivně a neustále tvoří svou vlastní realitu. Jak jsme viděli, tento koncept se opírá o dvě základní premisy: za první, hmota v tvrdém slova smyslu neexistuje a všechno je ve skutečnosti energie, a za druhé, pozitivní a negativní energie se generují v lidském vědomí a fyzicky se odlišují intenzitou vibrací. Člověk se v této

optice stává jakýmsi zářičem nebo generátorem, z něhož se šíří energie na všechny strany, a to, jaká je kvalita (resp. intenzita vibrací) této energie, záleží de facto pouze na jeho myšlenkách. V této představě lze samozřejmě zahlédnout reinterpretovaný a spiritualizovaný fyzikální koncept pole. Stejně jako zdroj elektrické energie ovlivňuje svým nábojem prostředí ve své bezprostřední blízkosti, tak i člověk je zdrojem nehmotného, neviditelného působení, které se kolem něho rozkládá podobně jako např. elektromagnetické pole.

Schopnost „tvořit si svou vlastní realitu“ se tak stává důsledkem jádrových konceptů alternativní spirituality, zvláště pak právě představ o podstatě a fungování spirituální energie. Jedná se o koncept poměrně známý, který se dostal do veřejných diskusí hlavně v souvislosti s tím, že v důsledku hlásá plnou odpovědnost člověka za negativní věci, jež se mu přihodily, a to jak na rovině fyzických nemocí, tak na rovině vnějšího světa (známé jsou tím zvláště osobnosti alternativní medicíny, za všechny např. nedávno zesnulá Louise L. Hay). Je to pak zároveň rozhodně jeden z nejkontroverznějších aspektů alternativní spirituality, který bývá často kritizován z nejrůznějších pozic, po pandemii asi nejčastěji lékařských. Běží tu zvláště o představu neblahého působení myšlenek přímo v našem těle, v jehož rámci si pacient za svou nemoc může zcela sám – platí to ale i o dalších věcech včetně strukturálních nerovností, diskriminace nebo bídy. Zde se k tomu navíc připojuje i představa, již se v tomto textu z kapacitních důvodů nemohu rozsáhleji věnovat, že si totiž duše při reinkarnaci dobrovolně volí své vtělení a že veškeré překážky, kterým v životě čelíme, jsme si tudíž dobrovolně z karmických důvodů vybrali (blíže opět Kostíková 2020). Celé to možná zní laickému čtenářstvu poměrně nepochopitelně, podstatný však je historický a sociologický kontext vzniku této ideje. Představa, že si každý tvoří svou vlastní realitu, se ve své současné podobě vyvinula během éry dlouhé konjunktury a blahobytu druhé poloviny dvacátého století. Co víc, demografické jádro alternativní spirituality, vzdor jejím kontrakturním začátkům, se rekrutuje z blahobytné a privilegované západní střední třídy proscené meritokratickými ideály. Na hliněné nohy tohoto konceptu se proto dramaticky a plošně narazilo až během pandemie, kdy představa, že za svá neštěstí můžeme sami, ostře kolidovala se zkušeností nezaviněného hromadného utrpení, již náhle sdíleli všichni napříč společnostmi. V alternativní spiritualitě to vyvolalo masivní vlnu konspiračních teorií, která byla sice samozřejmě propojena s jinými, mimo-spirituálními formami konspiracismu, ale která v této konkrétní podobě dobře nasedla právě na představu, že každý tvoříme vlastní realitu, a protože realita je náhle rozsáhle negativní pro všechny, musí existovat viník, který za to může (o propojení spirituálního konspiracismu s vinou viz např. Kostíková 2022b). Způsob, jakým se to projevilo mezi českými spirituálními influencerkami, dobře popisuje již zmiňovaný článek Marie Heřmanové (2022b).

Nyní však zpět ke Kamu. *Vesmír* představuje koncept tvorby vlastní reality v kapitole *Odvaha*, kde zdůrazňuje, že myšlenky a pocity musí být v rovnováze s energetickým

nastavením buněk v těle a že tam, kde myšlenky působí neblaze, mohou způsobovat nejprve vnitřní nerovnováhu a následně i choroby. Je dobré znovu zdůraznit, že nebýt negativní energie (respektive energie s nízkými vibracemi) tvořené vědomím, k nerovnováze by nedošlo. Alternativní spiritualita má v současné době tendenci předpokládat, že svět je nastaven rovnovážně, energie jím protéká tak, jak má, a veškeré negativní jevy, které se v tomto směru ve světě objevují, jsou dílem člověka. Kromě jeho samého však energetické působení vědomí ovlivňuje i bezprostřední fyzický svět kolem nás. Není to nic překvapivého, připomeneme-li si, že vycházíme z premisy (či náboženského paradigmatu), že vše je energie. Hmota a myšlenky se tak v této optice od sebe ničím neliší:

A jestli jsou naše myšlenky energií, tak je jasné, že naše myšlenková energie působí i na jiné energie. A pokud hmota vzniká na základě energií a naše myšlenky jsou energií, dává rozum, že kolem nás vznikají nejen různé situace a události, ale také hmotné věci, které sami materializujeme. Takže co musíme udělat pro to, abychom do svého života přivolali všechny své sny, cíle a přání? No přece využít sílu našich myšlenek! (Kamu a Robi 2021: 141)

Další ilustrací faktu, jak se v těchto konceptech proplétají staré esoterní představy o magické moci s moderními fyzikálními koncepty, představuje fakt, že na doklad tohoto procesu citují Kamu a Robi zákon zachování energie:

Vezměme si, že pokud se hmota může transformovat v jiné hmotné formy či energií, kterou nevidíme, může se pro nás i zpočátku neviditelná energie proměnit v hmotu. Jak už dle zákona o zachování energie víme, nic nemůže zmizet, takže ani naše myšlenky se nemohou jen tak vypařit, ale naopak, pokud jsou naše myšlenky energií, mohou energií zůstat, anebo se přeměnit na hmotu. Připomeňme si, že naše myšlenková energie je cílená, usměrňovaná a udržovaná naším vědomím. (Kamu a Robi 2021: 141)

Nakonec zbývá zdůraznit, že pozitivní (tedy vysokovibrační) energie je v tomto pojetí chápána jako podstatně mocnější než energie negativní (tedy energie s nízkými vibracemi). Negativní energie nemizí, ale zůstává v člověku – tím vznikají energetické bloky, které zabraňují energii volně plynout žádoucím způsobem a podílejí se na vzniku psychických problémů. Pozitivní energie, tzn. energie s vyššími vibracemi, je ale „mnohonásobně silnější“ (Kamu a Robi 2021: 123–125) než ta negativní a je možné s její pomocí „zaútočit“ na zablokovaná místa (Kamu a Robi 2021: 123–125). Jinou variantou je provést „energetické čištění“, například s vodou nabitou pozitivní energií (Kamu a Robi 2021: 509–510 a 514).

Kamu nakonec spatřuje ve víře v energii nejstarší a původní náboženství lidstva, které bylo charakteristické pro „animismus“ (Kamu a Robi 2021: 243); tyto představy pocházejí z akademických debat na průsečíku humanitní vědy a alternativní spirituality (viz např. Znamenski 2007; Kostičová 2023) a předkládají tento čas jako „dobu, kdy vše bylo spirituální, duchovní a energické“ (Kamu a Robi 2021: 243). Koncept energie je v tomto pojetí úzce propojený s uctíváním přírody a její síly: pro tehdejší kmeny byla Matka Země bohyně (Kamu a Robi 2021: 2010). Postupným úpadkem však nastoupilo nejdříve „mnohobožství“ a následně „jednobožství“ (Kamu a Robi 2021: 243):

Když půjdeme daleko do historie a vzpomeneme si na kmeny, které žily v harmonii s přírodou, matka Země pro ně byla tou nejposvátnější bohyní a bohem. Jejich příslušníci věřili ve společnou energii, věřili v duše, posmrtné životy, v karmu – a podle toho se chovali. Samotná možnost života pro ně byla velkým darem. Postupně s vývojem západního světa jsme se začali předhánět a víru v jednoho společného boha, tedy společnou jedinečnou energii, která je všude kolem nás a v každém z nás, jsme začali nahrazovat narůstající touhou po moci, slávě a uznání. (Kamu a Robi 2021: 210)

Na okraj tu můžeme poznamenat, že femininní pojetí božství (Matka Země nebo jiné obdoby sakralizované přírody/planety/galaxie) je velice charakteristické nejen pro alternativní spiritualitu, ale i pro jiné její příbuzné, zejm. novopohanství. Tento článek se úžeji zabývá specifickým pojetím maskulinity/femininity, které jsou z feministického hlediska spíše tradiční, na příkladu Matky Země je však dobře vidět, že feminismus (jak současný, tak jeho starší formy) a ženská emancipace přesto alternativní spiritualitu silně ovlivnily. Ta má proto tendenci se vyhrožovat, často dokonce dosti agresivně, proti starším patriarchálním formám náboženství. A to vzdor tomu, že, jak vzápětí uvidíme, sama zároveň stále obsahuje mnoho motivů spíše tradičních – či (z pohledu současného feminismu) vyloženě šovinistických.

Energie genderovou optikou: holismus, mužská a ženská energie a partnerské vztahy

Shrňme tedy nyní nejdůležitější závěr z předchozího textu: jak jsme viděli, energie v alternativní spiritualitě je chápána v zásadě jako neutrální fenomén. Přesto nabývá takových charakteristik, jaké je individuální lidské vědomí, které s ní zachází, a to především s ohledem na intenzitu vibrací. Podle nich se dá rozlišovat na energii pozitivní a negativní. Existuje ale ještě jiné rozdělení, opět pro alternativní spiritualitu poměrně typické, a to je rozdělení na energii mužskou a ženskou. A zde se fenomén energie

v pojetí alternativní spirituality stýká s jiným jejím jádrovým doktrinárním rysem, jímž je (spirituální) holismus.⁵

Tento poměrně složitý nábožensko-filosofický koncept se v průběhu času dynamicky vyvíjí. V rané fázi, v níž ho např. zaznamenal Wouter Hanegraaff (Hanegraaff 1996), představovalo jeho typickou podobu známé trojitě schéma *mind-body-spirit* (do češtiny lze přeložit jako tělo–duše–duch). To se snažilo propojovat základní aspekty lidské existence tak, jak se v tehdejší new age zformovaly pod vlivem západního esoterismu i populární psychologie.

Tato raná podoba existuje dodnes a lze se s ní nadále často setkat, jádro holismu se však postupně transformovalo do *de facto* dualistické podoby. To zní pochopitelně poněkud paradoxně, podívejme se tedy na ni podrobněji. Základní premisou holismu obecně je přesvědčení, že celek je více než suma jeho částí: platí to i v alternativní spiritualitě. Oproti opozici redukcionismus–holismus, charakteristické především pro přírodní vědy, se však spirituální holismus proti dualismu ostře vymezuje, respektive vymezuje se proti své vlastní konstrukci dualismu, již připisuje především mechanistické přírodovědě a tradičním náboženstvím (zvláště křesťanství). Výsledkem je podoba spirituálního holismu, kterou jsem se pokusila popsat ve své knize 2012: *Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, kde jsem jejím prizmatem vykládala mileniální jevy spojené s prosincem 2012 (Kostičová 2011). Podstatou této podoby holismu je odmítání binární logiky buď–anebo, která je připisována starším náboženstvím a která má (údajně) tendenci favorizovat jeden pól a zavrhnout nebo devalvovat pól druhý.⁶ Typické duality, na které se tato rovina spirituálního holismu

⁵ Protože termín „holismus“ je, podobně jako energie, velmi obecný a nabývá různých významů v různých kontextech, mám tendenci mluvit specificky o „spirituálním holismu“ (stejně jako např. o „spirituální energii“), abych jasně specifikovala, že mám na mysli jeho podobu spjatou s alternativní spiritualitou. A nikoli např. metodologický holismus ve vědě (jakožto opak redukcionismu), který přináší důraz na emergentní vlastnosti komplexních systémů. Je samozřejmě patrné, že oba koncepty pramení z podobného východiska (zjednodušeně vyjádřeného s pomocí klasického „celek je víc než součet jeho částí“), přesto je však významné, že se vyznačují jiným kontextem a jsou doma v jiných diskurzech.

⁶ Zdroje, z nichž tento koncept dualismu pramení, jsou různé – vtékají sem motivy z postmoderní filosofie (zejm. Jacques Derrida), filosofického a metodologického holismu, gender studies, freudovské a jungovské psychologie (zejm. s ohledem na koncept vytěšňování) a mnoha dalších směrů. Na této rovině je naprosto zásadně vidět, jak se klíčové dobové myšlenky (či celá dobová milieu) nerealizují jen na rovině racionální, nýbrž se promítají i do ve své podstatě neracionálních, emočních, intuitivních a tělesných obsahů náboženství a spiritualit. Na jednu stranu se tak lze jistě dívat na spirituální holismus jako na spiritualizovanou, zlidovělou odnož postmoderního a feministického myšlení druhé poloviny 20. stol. Na druhé straně však zdánlivě ryze racionální koncepty vlastní filosofii, sociologii, gender studies a dalším rovinám intelektuální kultury ukazují svou rozsáhlou mimoracionální stránku, která se promítá do duchovního života současné civilizace. Výsledkem takto komplexního pohledu na ně je na jednu stranu celistvější porozumění lidské kultuře, včetně vědy. Zároveň je tu ale patrná i silná dobová podmíněnost provázaná s konkrétním životním stylem, která činí ze zdánlivě pouze intelektuálních východisek silné symbolické a spirituální koncepty.

soustřeďuje, jsou člověk–příroda, systém–svoboda, technologie–život, práce–volný čas, racionalita–intuice – a pro naše potřeby v tuto chvíli nejvýznamnější muž–žena (podrobněji k tomu, jak chápou spirituální holismus, viz též Kostičová 2020). Co je podstatné, spirituální holismus tyto duality typicky neruší, jen odmítá, že by jeden z pólů měl utlačovat nebo pronásledovat ten druhý: jeho ideálem je pak *rovnováha*, která má mezi jednotlivými dualitami zavládnout. V tomto smyslu je myšlenka rovnováhy dualit naprostým klíčem k porozumění spirituálnímu holismu jako takovému a *de facto* jedním z klíčových doktrinárních aspektů alternativní spirituality (Kostičová 2011).

V Kamuině *Vesmíru* je důraz na rovnováhu patrný také, přestože z hlediska četnosti zmínek převažuje význam spirituální energie (a potažmo) energetického přenosu a čištění, síly myšlenek, individuální genese vlastní reality a dalších konceptů, které se kolem pojetí energie točí. Přestože je však spirituální holismus zastoupen méně než energetická témata, jeho význam nelze podceňovat. Kamu na jednom místě specificky konstatuje, že rovnováha neboli „balanc“ (navazuje na typické anglické *balance* používané v alternativní spiritualitě jako synonymum k *equilibrium* nebo *harmony*) představuje jádrový koncept, kolem kterého se celá kniha točí:

Tancovali jsme na tenkém ledě různých směrů a pokaždé nám z toho vycházelo jedno jediné a magické slovíčko – balanc. Jinými slovy „rovnováha“ je hlavní myšlenkou nejen celé této knížky, ale vůbec našeho nového myšlení, které se díky této naší knize učíme aplikovat do našich životů. (Kamu a Robi 2021: 46)

Klíčový důraz je v tomto úryvku kladen na rovnováhu mezi pocitem štěstí na jedné straně a kariérními ambicemi a touhou po úspěchu na straně druhé. To se dá v abstraktním smyslu vyjádřit dualitami práce–volný čas a systém–svoboda, které skutečně do velké míry určují život současného obyvatele západní globalizované civilizace; alternativní spiritualita dokáže tento fakt dobře symbolicky postihnout. Stejně tak zároveň dobře vystihuje problém neustálé expanze práce a „systému“, který někdy téměř pohlcuje veškerý smysluplný prostor v lidském životě a devastuje ho workoholismem, přepracováním a vyhořením. Kamu to ze své perspektivy popisuje následovně:

Je například kariéra opravdu to, po čem toužíme? Drtivá většina staříků na smrtelné posteli se shodla na tom, že se celý život hnali za prací na úkor toho, co by dělali opravdu rádi, protože mysleli, že práce je nejdůležitější. I já myslela, že kariéra je to, na čem nejvíce záleží. Měla jsem pocit, že čím víc knížek vydám, tím víc se zavděčím lidem i sobě. Žila jsem v domnění, že až dosáhnu pomyslného vrcholu, dostane se mi i naplnění. Dnes vím, že je to úplná blbost. Nyní si jdu za svými sny a vnímám, že každý pracovní úspěch v mém životě je naplňující a zároveň motivační motor k tvoření dalších projektů, ale už to není na mém žebříčku

číslo jedna. Proč? Protože kvůli tomu, že jsem na sebe byla tak tvrdá, jsem prohlubovala svůj vnitřní stres a sabotovala své vlastní zdraví. Neuvědomovala jsem si bohatství v podobě skvělého partnera a rodiny, upřednostňovala jsem práci a úspěch. A když jsem ho najednou měla, tak místo toho, abych si ho užívala, jsem se jím nechala požírat. Nakládala jsem si tolik, že mě postupně moje práce přestávala bavit. (Kamu a Robi 2021: 46)

Pro alternativní spiritualitu je podstatné, že panující nerovnováhu, která s sebou nese nejrůznější typy problémů, nespatřuje pouze na rovině individuální, ale i globální. Holistický požadavek vybalancování se tak netýká jen nastavení zdravějších priorit v rámci životního stylu jedince, ale celé společnosti, která se od ideálu skutečné rovnováhy dávno vzdálila (opět je to dobře vidět na mileniálním tématu; viz Kostíková 2011). Vzor tu opět představují idealizovaně pojaté indigenní společnosti zejm. amerického kontinentu, které z toho důvodu často slouží spiritualitě jako terč obdivu a zdroj duchovní inspirace (což ale na druhé straně mnohdy vede k povrchnímu spirituálnímu turismu a kulturní apropriaci; tento fakt bývá hojně kritizován v současné antropologii). Už jsme viděli, jak jim Kamu ve shodě s obecnými utopickými idejemi alternativní spirituality připisuje víru v živé energie, kterou nazývá „animismem“: v téže pasáži zdůrazňuje i to, že žili v „harmonii“ a neznali žádné duality. Jak uvidíme, vyznění je v tomto případě silně environmentální a odkazuje nejen k dualitám systém–svoboda a práce–volný čas, ale zvláště k dualitě člověk–příroda, popřípadě civilizace–divočina:

Všechno mělo hloubku, všechno mělo lásku a všechno bylo propojené. Neexistovala žádná dualita a žádné dělení celku na více částí, jako je tomu dnes, kdy nežijeme s planetou a všemi organismy na ní žijícími v čisté harmonii. Dnes svoje prostředí převracíme, abychom našli materiální bohatství, které považujeme za nejdůležitější aspekt našich životů. (Kamu a Robi 2021: 247)

Výsledkem současného životního stylu je pak drastický chaos, který ničí životní prostředí i lidské životy a ze kterého je třeba rázně vystoupit:

A právě nyní můžeme stav na planetě Zemi vnímat jako stav naprostého chaosu. Když se podíváme na zprávy, tak všechno kolabuje. Můžeme si říct, že je to nahodilé a že se všude děje něco, což působí jako naprostý blázeň, ale není. Za tím vším je jasný plán, který ukazuje, že nežijeme v harmonii s celým systémem, který před našimi zraky kolabuje, a že se budeme muset toho starého systému zbavit a vytvořit nový funkční systém. Dobrá zpráva je, že už se začíná formovat a ti, kteří mají svoji mysl otevřenou, už ho dokonce začínají vnímat a pozorovat. Cítíte to taky? (Kamu a Robi 2021: 248)

V této perspektivě se genderová rovnováha, jak je v alternativní spiritualitě pojímána, stává jen další instancí spirituálního holismu, respektive dalším specifickým případem dualit, jejichž vzájemná rovnováha byla porušena. Je poměrně typické, že tu holismus vychází z konzervativního, binárního pojetí genderu, které se aplikuje jak na rovině individuální, tak ale především na rovině partnerského vztahu, kde jeden partner naplňuje konzervativně „ženskou“ a druhý konzervativně „mužskou“ roli. Zásadní je tu opět koncept energie, který s holistickým pojetím partnerského vztahu interaguje – mužský pól ve vztahu disponuje mužskou energií, ten ženský energií ženskou. Někteří duchovní učitelé/učitelky, kteří se soustřeďují na partnerské vztahy a pohybují se na pomezí populární psychologie (resp. žánru *self-help books*) a alternativní spirituality, specificky zdůrazňují, že biologické pohlaví ani gender páru nejsou podstatné a že binární dynamika se týká např. i gay nebo lesbických párů (výrazným příkladem je např. David Deida). Je však poměrně typické, že u heterosexuálních párů se v zásadě automaticky očekává, že muž bude hrát roli „mužského“ pólu a žena „ženského“. V tomto pojetí mají ženy i muži svá typická očekávání a potřeby spjaté s relevantním typem energie (viz např. Teal Swan a její idea „obsazení“, *containment*), a pokud se snaží vystupovat v opačné roli, může to být škodlivé pro celý vztah a jeho dynamiku. V českém prostředí se tento poměrně konzervativní přístup k genderovým rolím promítl např. do marginální, ale bulvárně vděčné akce „ženy se omlouvají mužům“, která proběhla sociálními médii před několika lety a v níž se příznivkyňe tradičního pojetí ženskosti omlouvaly mužům, že se to s ženskou emancipací hrozně přehnal. Konzervativní pojetí genderových rolí a negativní chápání feminismu, které je s nimi spjato, se tu prezentuje jako moment, v němž ženy nejen jako individua, ale především jako skupina výrazněji expandují mimo symbolický prostor, který je s nimi organicky spojen. Tím pak ochromují nebo poškozují i druhou polovinu duality, již jsou muži. Podkladem tu však není tradiční chápání mužské a ženské role zakotvené např. v tradičních náboženstvích, nýbrž podstatně novější spirituální holismus.

Je zajímavé, že se tak feminismus či emancipace v tomto pojetí stávají aktérem nerovnováhy, která je paradigmaticky chápána jako negativní a škodlivá pro oba póly. Je to zásadní paradox, tím spíš, že spiritualita, jak jsme ostatně už na více místech viděli, je feminismem a genderovými studiemi hluboce ovlivněná, a tím spíš, že feminismus (a genderová studia s ním) sám sebe naopak chápe právě jako aktéra nastolujícího rovnováhu v dramaticky nerovnovážném světě. Co víc, spiritualita to ve většině případů akceptuje. Na tomto místě je ale důležité zdůraznit, že přestože je nerovnováha v genderových tématech alternativní spirituality dále typicky vnímána tak, že mužský pól utlačuje ženský, neexistuje žádná principiální překážka opačnému chápání. Podobně u polarity řád–chaos se typicky zdůrazňuje přebujelý řád, který je plošným problémem současné doby, na individuální rovině alternativní spiritualita však umí rozpoznat i přebujelý chaos, jehož dobrým příkladem by byla např. drogová

závislost nebo vážné psychické problémy. Ve stejném smyslu se standardní chápání mužsko-ženské civilizační nerovnováhy může překlomit ve svůj protiklad, jako např. u žen omlouvajících se mužům za emancipaci. Jádrový koncept, totiž (ne)rovnováha v rámci konkrétní duality, zůstává zachován.

Vesmír samozřejmě nejde do takového extrému, aby se omlouval mužům za feminismus. Kamu sama je ostatně příkladem emancipované, na kariéru orientované ženy *par excellence*. Přesto jsme viděli, jak zdůrazňuje, že nic se nemá přehánět, a volá po rovnováze mezi světem práce a světem soukromí (která samozřejmě není nijak genderově specifická). Stejný přístup pak uplatňuje i v genderových tématech jako takových, která se pochopitelně projevují především na rovině jejího vztahu s Robertem Chadimem. Zásadní impuls k tomuto chápání zjevně přišel zřejmě opět v Sedoně během pandemie, kde byli v čilém kontaktu s Aubreym Marcusem, jeho ženou a dalším manželským párem (vystupujícím v knize jako „lékař Dan a vědkyně Mickra“). Kamu popisuje, jak si je „vzali do parády“ (Kamu a Robi 2021: 30) a učili je pracovat s energií způsobem adekvátním jejich genderovým rolím.

Považuji za velké štěstí, že nám na naší cestě byly oba páry tak nápomocné. Věnovaly nám svou energii a čas v podobě terapií, rituálů a ceremonií, a když vyčítily, že mezi námi a naší láskou stojí nějaká pomyslná stěna, pomáhaly nám ji rozbít. Prvním krokem bylo, aby naše ega a soutěživost šly úplně stranou. Učily nás o vyvážení mužské a ženské energie a řekly mi, že já té mužské mám až příliš, že je na čase se s ní naučit pracovat a předat roli „spasitele“ Robímu. Prý se jí ale zbavovat úplně nemám, protože díky ní jsem svědomitá a mám v sobě silné ambice naplňovat svoje cíle. Že se mám jen naučit mít ji pod kontrolou a nechat na Robím, aby v našem vztahu „nosil kalhoty“ on. A že je na čase, abych oblékla sukni a probudila v sobě ženskou jemnost, protože jen tím se mnoho vyřeší. Ze začátku jsem trochu bojovala, protože jsem měla pocit, že to znamená stát se domácí putškou, ale skutek utek. Jakmile jsem nechala Robímu víc prostoru starat se a začala jsem ustupovat v situacích, kdy nebylo potřeba boje, začaly se dít věci. (Kamu a Robi 2021: 432)

Rozměr tvorby vlastní individuální reality, který jsme v předchozí pasáži představovali na rovině energetické interakce mezi myšlenkami a hmotou, se tady objevuje v populárně psychologickém hávu dynamiky individuálního partnerského vztahu. Titul knihy *Jak si uvařit (vlastní) Vesmír* tu tak nabývá obojaké povahy. Na jedné straně si každý z nás „vaří svůj vesmír“ sám tím, jak vypadají jeho myšlenky, emoce a celý jeho vnitřní svět, skrz něž se následně formuje i vnější realita. Na straně druhé je však „vlastním vesmírem“ i partnerský vztah, včetně specifických genderových rolí, jež v něm každý z partnerů zaujímá. „Společně tvoříte jedno univerzum, které je dále

nerozdělitelné“ (Kamu a Robi 2021: 433), zdůrazňuje Kamu v pasáži, která pojednává o bezpodmínečné lásce a ideálním partnerském vztahu. Sama přitom implicitně předkládá svůj vlastní vztah k Robimu jako vzor. Důležité však je, že takový vztah se jen tak nezrodí na zelené louce, ale minimálně v Kamuině a Robiho případě k němu vedla dlouhá a postupná cesta skrze spirituální konverzi, osobní dozrávání a postupně přijetí té role, která danému člověku ve dvojici odpovídá. Alespoň tedy dle představ alternativní spirituality a jejího pojetí ve *Vesmíru*.

V těchto intencích má smysl vrátit se ke Kamuině autobiografické pasáži v úvodu knihy a porozumět jí nejen v perspektivě konverze k alternativní spiritualitě, ale právě i v perspektivě hledání ideálního partnera a následné realizace naplněného vztahu (v němž dochází k „vybalancování“ mužských a ženských energií). Jak turbulentní a nezdravý vztah Kamuiných rozvedených rodičů, tak i předchozí partnerské vztahy Kamu samé tu představují odstrašující příklady, jak to vypadá, když se to nezdaří. Spiritualita je naopak chápána jako důležitý nástroj k tomu, aby se to ve finále konečně povedlo. Ambiciózní směřování k úspěchu a tvrdá práce na něm, které Kamu popisuje, se snad do nějaké míry stávají prerekvizitou jejího osvobození a osamostatnění, ale záhy jsou prezentovány jako nerovnovážné a extrémní jednání, které vede jen k poruchám příjmu potravy, přepracování a vyhoření. V protikladu k němu stojí hluboké spirituální porozumění fungování „vesmíru“ a jeho ryzí energetické podstatě, což umožňuje mentální zaměření na „tvoření vlastní reality“. V rámci partnerského vztahu však tato realita musí být přizpůsobená mužsko-ženské dynamice, která v něm vládne, a přijetí své vlastní genderové role v něm má stejnou zklidňující, naplňující a snad i extatickou roli, jako spirituální konverze sama. Obojí je ostatně intimně propojeno přes jádrové koncepty energie a spirituálního holismu. To, kým se Kamu v tomto procesu stala, výmluvně figuruje v závěru její autobiografie:

My už své štěstí totiž našli. Máme ho v sobě. A taky máme ty svoje sny! Žijeme u oceánu, rekonstruuje restauraci a stavíme zmrzlinkárnu. Já se z „krutopřísné“ řeznice, která neumí dát najevo city, stávám něžnou duší, dělám „holčičí“ věci, pečů sladké, vyrábím zmrzlinu a rozdávám lásku. (Kamu a Robi 2021: 35)

Genderová témata samozřejmě nejsou ústřední rovinou knihy; tou je konverze, spiritualita a duchovní naplnění. Druhou stránkou duchovního rozvoje je tu však zcela zjevně i naplnění partnerské – a jeho důležitou součástí je právě nalezení svého místa a vzájemná harmonizace mužsko-ženské energie v páru. A naopak: role, které oba partneři v páru zauímají, a způsob chování, jaký se od nich očekává, tu mají v konceptu energie a ve spirituálním holismu důležitý a nepominutelný kontext.

Bylo by samozřejmě snadné nyní prohlásit, že pojetí genderu, které alternativní spiritualita nabízí, je výlučně konvenční, dichotomní, veskrze tradiční a vrací ženu do

polohy spojené se submisivitou, péčí o partnera a disproporčním důrazem na fyzický vzhled. Příklad Kamu však ukazuje, že se pojetí femininní energie s emancipací nevylučuje a naopak se s ní může vhodně doplňovat. Jiné studie na podobné téma dospěly k podobným závěrům – příkladem může být např. starší text Eevy Sointu a Lindy Woodhead (Sointu, Woodhead 2008) nebo novější článek Chia Longman o ženských kruzích (Longman 2018); podobně též text Yael Keshet a Dalit Simchai o genderových rolích v alternativní spiritualitě a holistické medicíně (Keshet, Simchai 2014). Individuální případ Kamuina přiblížení tradičnější genderové roli lze samozřejmě perspektivou gender studies vnímat jako krok zpět do patriarchátu. Keshet a Simchai také poukazují na nepopíratelnou slabou stránku tohoto pojetí genderu v alternativní spiritualitě, jíž je snížený důraz na rezistenci a na tlak na změnu poměrů. Nesmíme ale přitom ztratit ze zřetele emickou interpretaci – sama Kamu (a nejen ona) totiž celou situaci prezentuje pozitivně coby formu svého osobního, individuálního ženského osvobození a naplnění. Na této rovině je opět zásadně patrné, jak silně je alternativní spiritualita zaměřená na individuální zkušenost a prožitek i na osobní transformaci jedince. Proměna společnosti, popř. společenského řádu, která samozřejmě rovněž tvoří její důležitou součást (a která samozřejmě i v mnoha polohách alternativní spirituality nabývá ostře feministických akcentů), je až sekundárním důsledkem transformace individuální. A ohlédneme-li se za pojetím energie a tvorby své vlastní reality, jíž se alternativní spiritualita vyznačuje, dává to skutečně smysl.

Závěrem je třeba poznamenat, že přestože Kamuina kniha v zásadě dobře reprezentuje širší genderové aspekty doktríny alternativní spirituality (zvláště s ohledem na energii a spirituální holismus), neznamená to, že nejsou možná jiná pojetí a jiná východiska. Zvláště důležité se v tomto ohledu jeví, že „balancování“ mužské a ženské energie se odehrává na rovině páru a v partnerském vztahu, který, jak jsem už výše citovala, tvoří dohromady „jedno universum“. Jsem nicméně přesvědčená, že neexistuje žádná překážka k tomu, aby se toto „balancování“ odehrávalo i na rovině individua, pochopíme-li jako „jediné universum“ nikoli partnerskou dvojici, ale právě jedince. Ten pak může sám v sobě, ještě před zahájením partnerského vztahu (nebo mimoběžně k němu), hledat svou vlastní individuální rovnovážnou pozici na škále vedoucí od mužského k ženskému a protínající mnoho jiných, nebinárních identit. Pojetí spirituální energie a nábožensko-filosofický koncept spirituálního holismu to bez problémů umožňuje.

Význam současné alternativní spirituality je v současné globalizované západní kultuře nepřehlédnutelný; v Česku se pak jedná o nejpočetněji zastoupené náboženství, které vyvrací populární českou sebeidentifikaci jako „nejateističtější země Evropy.“ V této perspektivě představují doktrinální základy alternativní spirituality mimořádně významné téma výzkumu. Lepší a hlubší porozumění spirituálnímu učení největšího

českého náboženství pak tvoří důležitý kontext pochopení dalších specifitějších témat, mezi něž patří například právě pojetí genderu. Text ukázal na to, jak se specifické pojetí genderových rolí a vztahů v heterosexuálním páru zakládá jednak na učení o spirituální energii a schopnosti ji ovlivňovat, formovat a manipulovat s ní, a jednak na spirituálním holismu, jehož odmítnutí dualismu a důraz na rovnováhu zásadním způsobem formuje vlastní pojetí genderu v alternativní spiritualitě. Analýza knihy *Jak si uvařit vlastní Vesmír* autorské a partnerské dvojice Kamily a Roberta Chadimových nám posloužila jako hloubková sonda do způsobu, jakým toto učení konkrétně pojímá nesmírně vlivná česká internetová celebrita, a zároveň jako odrazový můstek k porozumění širším kontextům celé věci. Přestože pojetí genderu a příběh přijetí genderové role, které kniha prezentuje, se mohou z jistého hlediska jevit konzervativní a limitující, v kontextu Kamuiny autobiografie jsou prezentovány jako naplňující a osvobozující. A nejen to, dokonce jako transformační a v jistém smyslu „magické“. To pak odpovídá závěrům dalších odborných studií zaměřených na výzkum pojetí genderu v alternativní spiritualitě a způsobu, jakým s nimi pracují konkrétní ženy či ženské kruhy. A konečně i konkrétní muži a mužské kruhy.

Bibliografie

- Albanese, C. 1999. The Subtle Energies of Spirit: Explorations in Metaphysical and New Age Spirituality. *Journal of the American Academy of Religion* 67 (2): 305–325.
- Albanese, C. 2007. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Asprem, E. 2011. Pondering Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics. *Aries* 11 (2): 129–165.
- Aupers, S., D. Houtman, 2006. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 21 (2): 201–222.
- Campbell, C. 1972. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Pp. 119–136 in M. Hill (ed.). *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*.
- Campbell, H. 2012. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of American Academy of Religion* 80 (1): 64–93.
- Crockford, S. 2021. *Ripples of the Universe: Spirituality in Sedona, Arizona*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dreyfus, H. L., P. Rabinow. 2010. *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann a synové.
- Dyndová, H. 2022. Kolik může stát duchovno?: Zaslouží si alternativní spiritualita odsouzení jako pouhý byznys? *Dingir* (4): 119–122.
- Foucault, M. 2016. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Gadamer, H. G. 2010. *Pravda a metoda I: Návys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- Gilhus, I. S. 2014. Hermeneutics. In M. Stausberg, S. Engler (eds.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Oxon, New York: Routledge.

- Hammer, O. 2001. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hamplová, D. 2008. Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století. Pp. 20–33 in D. Lužný, Z. Nešpor, Zdeněk (eds.). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Hamplová, D. 2013. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum.
- Hanegraaff, W. J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Heelas, P. 2009. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Willey-Blackwell.
- Heřmanová, M. 2022a. Sisterhood in 5D: Conspirituality and Instagram Aesthetics. *M/C Journal* 25 (1).
- Heřmanová, M. 2022b. "We Are in Control": Instagram Influencers and the Proliferation of Conspiracy Narratives in Digital Spaces. *Slovenský národopis/Slovak Ethnology* 70 (3): 349–368.
- Hošek, P. 2016. *A bohové se vracejí*. Jihlava: Mlín.
- Huss, B. 2015. Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion/Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 27: 97–103.
- Kamu a Robi. 2021. *Jak si uvařit (vlastní) Vesmír*. Praha: KORU Production.
- Kapusta, J., Z. M. Kostičová. 2020. From the Trees to the Wood: Alternative Spirituality as an Emergent 'Official Religion'? *Journal of Religion in Europe* 13 (3–4): 187–213.
- Keshet, Y., D. Simchai. 2014. The 'gender puzzle' of alternative medicine and holistic spirituality: A literature review. *Social Science and Medicine* 113: 77–86.
- Kostičová, Z. M. 2011. 2012: *Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*. Praha: Malvern.
- Kostičová, Z. M. 2018. Religion, Spirituality, Worldviews, Discourses: Revisiting the Term "Spirituality" as Opposed to "Religion". *Central European Journal of Contemporary Religion* 4 (2): 81–97.
- Kostičová, Z. M. 2020. *Současná alternativní spiritualita: Skripta*. Praha: Husitská teologická fakulta UK. Dostupné z: <https://docplayer.cz/199304149-Soucasna-alternativni-spiritualita.html>.
- Kostičová, Z. M. 2022a. Kamu a její vesmír: Několik slov ke spiritualitě internetových influencerů. *Dingir* (4): 117–119.
- Kostičová, Z. M. 2022b. Konspiracismus jako vzpoura proti pocitu viny. *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* (3): 13–30.
- Kostičová, Z. M. 2023. *Kosmické stromy a magické portály: Náboženství a alternativní spiritualita v mayských studiích*. Praha: Karolinum.
- Longman, C. 2018. Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions* 9 (1). Dostupné z: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/1/9>.
- Lužný, D., Z. Nešpor (eds.). 2008. *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.

- Nešpor, Z., D. Lužný. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešpor, Z., 2010. *Příliš slábi ve víře: Česká neligiozita ve světovém kontextu*. Praha: Kalich.
- Nešporová, O. 2008. Českolipská necírkevní spirituální scéna. Pp. 143–166 in D. Lužný, Z. Nešpor (eds.). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Sointu, E., L. Woodhead. 2008. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (2): 259–276.
- Stuckrad, K. von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Boston, Berlin: De Gruyter.
- Sutcliffe, S., M. Bowman. 2000. Introduction. In S. Sutcliffe, M. Bowman (eds.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburg University Press.
- Sutcliffe, S. 2013. New Age, World Religions and Elementary Forms. Pp. 17–34 in S. Sutcliffe, I. S. Gilhus (eds.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Abingdon, New York: Routledge.
- Štampach, I. O. 2023. Poznámka k diskusím o alternativní spiritualitě. *Náboženský infoservis*. Staženo 15. 4. 2023 (<https://info.dingir.cz/2023/04/poznamka-k-diskusim-o-alternativni-spiritualite/>).
- Taves, A., M. Kinsella. 2014. Hiding in Plain Sight: The Organizational Forms of “Unorganized Religion”. Pp. 84–98 in S. Sutcliffe, I. S. Gilhus (eds.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge.
- Vojtíšek, Z. 1999. *Netradiční náboženství u nás*. Hradec Králové: Gaudeamus.
- Vojtíšek, Z. 2004. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.
- Zbíral, D. 2001. New Age a novopohanství. Staženo 15. 4. 2023 (<http://www.david-zbiral.cz/NewAge.htm>).
- Znamenski, A. 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford a New York: Oxford University Press.
- Zoehrer, D. 2020. Pranic Healing: A Mesmerist Echo in the New „Holistic“ Age. *Religion in Austria* (5): 139–200.

 BY-NC Zuzana Marie Kostičová, 2023.

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

Zuzana M. Kostičová, Ph.D., je religionistka. Působí na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy a zabývá se současnou alternativní spiritualitou. ORCID: 0000-0002-7765-6089.
Kontaktní e-mail: zuzana.kosticova@htf.cuni.cz.

Za hranice sekulární autonomie? Pojetí emancipace u Saby Mahmood a Judith Butler^{1 2}

Jakub Ort 

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav politologie

Beyond Secular Autonomy? The Concept of Emancipation According to Saba Mahmood and Judith Butler

Abstract: The article deals with a feminist critique of the secular notion of autonomy as a normative basis for the emancipation of the subject. It does so on the basis of discussions related to the so-called post-secular turn in feminist thought. The text is based on a comparison and interpretation of the theoretical insights of Saba Mahmood and Judith Butler. According to Mahmood, the poststructuralist critique of the Enlightenment conception of the subject, as seen in Butler, still places too much emphasis on secular detachment from tradition. In contrast, Saba Mahmood's approach seeks to rehabilitate a 'consolidationist' conception of the subject through which a more positive interpretation of religious ethics can be made, especially (but not only) in the case of Muslim women. The text also shows, however, that while Mahmood's reflections challenge Judith Butler's notion of performative identity they connect well to her later reflections on the precarity of life. The article concludes by assessing to what extent and in what sense the critique of the autonomy of the subject put forward here can be evaluated as post-secular.

Keywords: Judith Butler, Saba Mahmood, postsecular turn, autonomy of subject

Ort, Jakub. 2023. Za hranice sekulární autonomie? Pojetí emancipace u Saby Mahmood a Judith Butler. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 146–170, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.018>.

¹ Tento článek je přepracovanou verzí kapitoly dizertační práce *Postsekulární obrat v současné feministické teorii* obhájené 16. 5. 2023 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

² Článek vychází v rámci projektu OLIPOL, Ochrana lidských práv v polarizovaném kontextu financovaného Norskými fondy pod číslem LP-HRMGSA-026.

Pod vlivem širší kritiky tzv. sekularizační teze v sociálních vědách, ale také v reakci na instrumentalizaci diskurzu ženských práv a některých feministických důrazů v boji proti islámu se rozvinula mezi některými feministickými autorkami diskuse, která kriticky zkoumá vztah mezi feminismem a sekulárními hodnotami a myšlenkovými vzorci. V některých textech můžeme v tomto ohledu dokonce narazit na poněkud schématické označení postsekulární feminismus (Braidotti 2008; Vasilaki 2016;). Mezi ně lze počítat především antropoložku Sabu Mahmood, autorku zásadní knihy *Politics of Piety*, (Mahmood 2012) Judith Butler a její texty z období po roce 2001 (především Butler 2013) a Joan Wallach Scott, zejména její knihu *Sex and Secularism* (Scott 2017). V následujícím textu představím feministickou kritiku sekularismu postavenou především na kritice emancipace postavené na normativním důrazu na autonomii subjektu. V první části článku představím obecnější východiska této kritiky a v druhé se budu podrobněji zabývat myšlenkami Saby Mahmood a Judith Butler a jejich vzájemnou diskusí. Naznačím také způsob, jak je možné na základě jejich myšlenek rekonstruovat pozitivní nárys feministické emancipace subjektu. V této fázi také spojím argumenty Butler a Mahmood s východisky Kompozicionistického manifestu Bruna Latoura (Latour 2017). Ačkoli v jeho textu nejde o feminismus, argumentuji, že vykazuje strukturálně podobný přístup k problému modernity a postmodernity, a to jak na analytické, tak na normativní rovině.

Nejprve musím stručně vymezit používání ne zcela jasných a vzájemně se překrývajících pojmů sekularizace, sekularismus a sekularita, od nichž se pak odvíjí i používání pojmů jako postsekularita. Rozdíly mezi pojmy chápu takto: *Sekularizace* popisuje historicko-společenský proces spojený s modernizací, patří především do sociologie a je spojen s tradiční a zároveň problematizovanou sekularizační tezí (Vido 2011). *Sekularismus* je pak ještě širším pojmem. Rozlišit ho můžeme spolu s Josém Casanovou na „státnickou doktrínu“ a filosoficko-historický či ideologický postoj (Casanova 2009: 1061). V prvním případě se jedná především o typ institucionálního politického uspořádání, který určitým způsobem odděluje církev od státu a nastavuje jejich vzájemný vztah. V druhém případě jde o širší a někdy velmi volný soubor světonázorových představ a hodnot, často spojených osvícenským dědictvím, které se mohou radikalitou svého vztahu k náboženství velmi různit. Třetím termínem je *sekularita*, kterou Casanova nazývá „ústřední moderní epistemickou kategorií“ (Casanova 2009: 1050). Tento termín nám pomáhá přesunout pozornost z roviny legálně-politického diskurzu o institucích či formulací idejí a hodnot na rovinu žité zkušenosti sekulárního člověka. Jak píše Saba Mahmood, její charakteristiky nevyvěrají ani tak ze „státních výnosů a opatření, ale spíše z kultury jako celku, kde se diseminují, reprodukují a vtělují jakožto sensibility“. Sekularita je tedy určitý způsob, jak prožívat a poznávat svět, ale také jak se formuje lidská subjektivita i tělesnost.

Feministickou diskusi, kterou na následujících stránkách umísťuji mezi sekularismus jako širší světonázorový a hodnotový rámec a sekularitu jako určitou strukturu subjek-

tivace a žité zkušenosti. V prvním případě jde především o normativní vzorce a představy, které se do feminismu propisují skrze jeho (vnitřně kontradiktorní) vazbu na osvícenskou emancipační tradici, v druhém případě jde především o vztah genderové subjektivace na její další aspekty, ke kterým sekularita patří. Takto vymezené konceptuální pole pak také může předejít určitým nedorozuměním ohledně postsekulárního obratu. Ten zde nevypovídá přímo o „návratu náboženství“, jak je tomu v případě, že postsekulární obrat postavíme proti určitým variantám klasické sekularizační teze. Neznamená ani výzvu k desekularizaci státních institucí a rozpuštění oddělení církve od státu tam, kde funguje. (I když pro legálně-institucionální uspořádání vztahu náboženství a státu může mít tato diskuse relevanci.)

Jedním z klíčových aspektů sekulárního étosu je důraz na lidskou autonomii. Člověk sám má být mírou pravdivosti poznání, etičnosti vlastního jednání a aktérem při úsilí o hledání smyslu. Sekulární autonomie stojí v protikladu k náboženské heteronomii, k metafyzickým zdrojům pravdy, smyslu a dobra podpíraným tradicí či církevní autoritou. Charles Taylor pokládá důraz na autonomii za jeden ze čtyř konstitutivních komponentů velkých vyprávění, které společně podpírají sdílenou zkušenost „uzavřených struktur světa“, typickou pro „imanentní rámec“ sekulárního zakoušení světa. Hodnoty mají být nově „autorizovány“ autonomním já (Taylor 2007: 590). Tento důraz můžeme najít vyjádřený v dílech osvícenských filosofů, typicky např. v Kantových spisech, Taylor ale upozorňuje, že se jedná o širší narativ, který přesahuje argumenty jednotlivých myslitelů a čerpá svou sílu ze zdání samozřejmosti, které vytváří (Taylor 2007: 591).

Přechod od závislosti na heteronomních rámcích k autonomní autorizaci hodnot a morálního jednání je pochopitelně také jedním ze základních kamenů pojetí emancipace, které se v různých podobách promítá do emancipačních hnutí a myšlení. To feministické je jedním z nich. Ne vždy a všude je přitom myšlenka autonomie explicitně formulována v protikladu k *náboženské* heteronomii. Dichotomie náboženství/sekularita a heteronomie/autonomie se jistě zcela nepřekrývají. Destabilizace této představy je ostatně jedním z cílů tohoto článku. Dějiny osvícenské myšlenky autonomie jsou plné i kontinuit s křesťanstvím.³ Jak ale vidíme v současných diskusích, autonomie subjektu je jednou z hodnot, která se v současných diskusích o náboženství a feminismu znovu a znovu mobilizuje. Antropoložka Orit Avishai upozorňuje, že i na akademické úrovni se stále znovu palčivě vyjevuje paradox, který lze s příděchem ironie (vůči těm, kteří a které ho kladou) vyjádřit: Proč ženy

³ Zásadní je v tomto ohledu reformace a Lutherův důraz na spasení pouhou vírou, které věřícího do jisté míry emancipuje od instituce církve, a i mnozí teologové tak tento posun pokládají za jeden ze základních předpokladů zrodu moderního subjektu. S tím pak souvisí i povaha německého osvícenství, které nikdy nebylo jednoznačně protináboženské.

praktikují patriarchálně laděné náboženství a jak emancipovat ty, které si zřejmě emancipované být nepřejí?⁴

Antropoložka Orit Avishai ve svém textu o ortodoxních židovkách popisuje tři způsoby, jakými se sociální vědci a vědkyně pokouší vysvětlit to, co se z hlediska sekulárního pojetí emancipace jeví jako paradox. Jak vůbec chápat motivace a způsoby jednání žen, které se přimykají k rigidním formám náboženství? Kde je zdroj jejich aktérství? Avishai popisuje tři obvyklé strategie, kterými se s problémem vyrovnávají současné sociální vědy (Avishai 2008: 411). První z nich klade důraz na ambivalenci náboženství, negativní efekty patriarchálních struktur mohou být vyvažovány určitými pozitivními efekty, např. ochranou před sociálními riziky moderní společnosti. Druhá interpretační strategie klade důraz na určité prvky subverze obsažené ve způsobech, jakými ženy náboženství praktikují. Ačkoli to nemusí být zřejmé na první pohled, při bližším zkoumání se ukazuje, že ženy nenaplníují náboženskou ortodoxii či ortopraxi slepě. Nepřímo se tak posiluje předpoklad, že jednání je spojené se subverzí. Nakonec zbývá interpretace, která klade důraz na mimonáboženské cíle – náboženství plní funkce spojené s politickými ideologiemi, kulturní identitou či ekonomickými zisky.

Není pochyb o tom, že všechny tři výkladové přístupy mají své přednosti. Zajímavý a problematický je ale jejich sdílený předpoklad problematičnosti náboženství, se kterým je třeba se tím či oním způsobem vyrovnat. Jak píše Avishai, za všemi těmito přístupy proznívá slaběji či silněji dědictví sekulárního důrazu na autonomii, spojené s feministickou opozicí vůči náboženství. „Nábožensky praktikující ženy jsou utlačované a jednají podle falešného vědomí,“ popisuje Avishai kriticky implicitně přítomné východisko těchto snah (Avishai 2008: 411). Ačkoli popisované přístupy ukazují, že badatelé a badatelky nechtějí zůstat u této jednostranné interpretace a snaží se ji doplnit či diferencovat, stále ji považují za určité sdílené východisko společných úvah. V tomto článku mě naopak zajímají způsoby, jakými feministické autorky sekulárně pojatou autonomii jako východisko emancipace subjektu kritizují, problematizují, či dokonce nahrazují jinými důrazy a normativními obrazy emancipace.

Článek začíná kritickou analýzou dvou základních zdrojů autonomie subjektu, historicky ranějším důrazem na rozum a pozdějším důrazem na sexuální touhu. Na ni navazuje část o poststrukturalistickém pojetí emancipace jako transgrese a jejích limitech. V druhé části článku interpretuji tři pokusy o rozvržení takového pojetí subjektu, které nepracuje v první řadě s měřítkem autonomie a je otevřené i náboženským tradicím. Zvláštní prostor budu věnovat konceptualizaci Saby Mahmood a jejímu obratu k aristotelské etice ctnosti. Dále srovnám melancholickou a afirmativní snahu

⁴ Stále silnější je ovšem také kritika takto položené otázky. Kromě Avishai a dalších autorek diskutovaných v článku existuje už téměř klasická kritika ze strany postkoloniálního feminismu (Mohanty 1984).

vykročit ze sekulárně humanistického pojetí subjektu, založenou na pozdějších textech Judith Butler.

Autonomní rozum

Klíčovým zdrojem autonomie jedince je v sekulárním osvícenství rozum. Na jeho univerzální moci se může podílet každý jedinec a sám za sebe tak přezkušovat, co je správné a co nikoli. Klasickou filosofickou formulaci tohoto přesvědčení předložil Immanuel Kant. Rozum je zdrojem emancipace jako cesty člověka „z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti“ a poručnictví, které nad ním vykonávají druzí, mj. duchovní. Kanta nelze v žádném smyslu považovat za radikálně protináboženského osvícence, jeho filosofie pracuje i s jakýmsi „zachraňujícím přivlastněním“ zásadních obsahů víry křesťanského náboženství (Habermas 2004: 463). Vychází navíc i ze sebeomezení samotného rozumu, kterému zapovídá výpovědi o metafyzické, nadsmyslové oblasti. Pevným bodem se naopak stává praktický rozum, zdroj rozhodnutí pro naše morální jednání, jehož základní pravidlo je vyjádřené kategorickým imperativem. Ten se stává zdrojem přezkušování, oné Taylorem zmiňované autorizace, vnějších pravidel a obsahů víry tradovaného náboženství, ale také zdrojem hodnoty každého člověka.

Morálka se zakládá na pojetí člověka jako bytosti, která je svobodná, a právě proto váže svým rozumem sebe sama na nepodmíněné zákony. [...] Morálka tedy sama pro sebe vůbec nepotřebuje náboženství (ani objektivně pokud jde o chtění, ani subjektivně pokud jde o schopnost jednat), nýbrž na základě čistého praktického rozumu postačuje sama sobě,

píše Kant na začátku první předmluvy ke knize *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (Kant 2013: 49). Autonomní rozum má být také základem svobodné výměny názorů ve veřejné sféře, a proto by měl být oddělován od donucování státní moci, ale také od náboženských přesvědčení. To je jeden z kantovských principů, který se, často ve zjednodušené podobě, stal samozřejmým prvkem liberálního sekularismu (Weidner 2007: 98).

Feminismus měl vždy k autonomnímu rozumu jako základu emancipace rozporuplný vztah. Pavel Barša rozděljuje feministické tradice na humanistické, diferencialistické a poststrukturalistické (Barša 2002: 16). Toto dělení odpovídá i různým postojům k univerzalitě rozumu. Diferencialistická pozice trvá na odlišnosti ženy od muže a pozitivně je zhodnocuje. Humanistická tradice („Mary Wollstonecraft počínaje a Susan Moller Okin konče“ [Barša 2002: 16]) zdůrazňuje to, že rozum nemá pohlaví, požaduje, aby byl chápán skutečně univerzálně a byl tedy (navzdory některým osvícenským filosofům jako byl právě Kant) důsledně rozšířen i na ženy. Žena tak může a má

vystoupit ze své „nesvéprávnosti“ spolu s mužem na základě univerzálně sdílených lidských kvalit. Jedním z příkladů, jak se osvícenský důraz na autonomii rozumu vrací do současných diskusí, je francouzská feministická filosofka a publicistka Elisabeth Badinter, která nazvala svůj esej o jedné z „šátkových kauz“ na francouzských školách „Zahalený rozum“. Spojila náboženský a kulturní symbol pokrývky hlavy s omezením v přístupu k univerzálnímu rozumu. Sama ostatně uvádí, že argumentuje z „univerzalistických“ a „racionalistických“ pozic navazujících na osvěcenství (Badinter 2008: 176).

Vyčlenění nezávislého rozumu jako základu emancipace ovšem má i své problémy, které se z feministických pozic dosti jasně vyjevují. Zbylé složky lidského subjektu mohou být podceňovány a zanedbávány nebo mohou být naturalizovány a vyčleněny z kritiky nerovností. To popisuje Wendy Brown, podle které je liberální rámec pro snahu o dosahování genderové rovnosti nedostatečný, protože „abstrahuje od ženských podmínek a aktivit v soukromé sféře (podmínek a aktivit, které implikuje ženská sexualita a určení žen skrze mateřství) a zvětčuje ženský subjekt, místo aby zachycoval diskurzy, které tento subjekt utvářejí. Společenská rovnost žen tak zůstává nekompletní.“ (Brown 2008: 74)

Nejde však jen o rozšíření rovnosti do všech oblastí lidského života, ale i o samotné její docenění – kantovské pojetí emancipace založené na rozumu má totiž vysloveně podezřívavý postoj k tělesnosti, smyslovosti a emocionalitě jako k morálně i epistemologicky nespolehlivým složkám lidské bytosti. Právě to je moment, ve kterém se střetává určitý typ feministické kritiky politického myšlení, zdůrazňující čistotu autonomního rozumu, s kritikou sekularismu, jak ji formuluje politický filosof W. Connolly ve své knize *Proč nejsem sekularistou* (Connolly 1999).

Ačkoli Kant předřazuje nezávislost intelektu a morálky církevně hájenému dogmatu, podle Connollyho jeho přístup vykazuje některé strukturální podobnosti právě s rysy dobového křesťanství. Tím je např. samotná snaha najít jeden nezávislý pevný bod, který by byl uchráněn jakýchkoli pochybností (Connolly 1999: 32); tento bod musí být stabilní, protože je skrze něj souzeno vše ostatní. „Místo aby kotvil morálku v církevní víře, kotví Kant racionální náboženství v zákoně morálky. Zachovává tak příkazový model morálky Augustinova pojetí křesťanství, ale posouvá místo velení z křesťanského Boha k samotnému morální subjektu.“ (Connolly 1999: 31)

Connolly v tomto směru navazuje na filosofickou tradici Nietzscheho a Deleuze. Deleuze kritizoval Kanta z důsledně imanentistických pozic právě za transcendentální pojetí rozumného subjektu, které jaksí předchází a přesahuje imanentní skutečnost. Connolly se od této kritiky odráží a tvrdí, že ačkoli Nietzscheho ani Deleuze nelze podezřívát z velkých sympatií ke křesťanství či jiným náboženstvím, jejich důrazy mohou otevírat nové „asekulární“ pojetí etiky a politiky (Connolly 1999:20), které může být podle Connollyho svým způsobem otevřeno i komunikaci s teistickými a nesekulárními aktéry (Connolly 1999: 26).

Takový pokus o překonání sekularismu na první pohled nečekaně zdůrazňuje důslednější imanentismus. V pojetí emancipace jde o důraz na dynamičtější pojetí subjektu, který se neformuje podle předem daného univerzálníhoustru (v tomto případě daného určitou formulací univerzálního rozumu), ale otevřeností světu a širšímu rejstříku zkušeností, které mohou *já* formovat předem těžko předvídatelnými způsoby. Pro Connollyho je v tomto ohledu zásadní to, co nazývá „viscerálním rejstříkem“ lidské zkušenosti a poznání, který podle něj stojí za novými a experimentálnějšími strategiemi rozvíjení lidské subjektivity. Takové strategie jsou podle něj „důležité pro teorii, protože mohou rozvázat uzly ve vlastním myšlení, jsou důležité pro politiku, protože mohou dláždít cestu novým hnutím politiky stávání se (*politics of becoming*), a jsou přínosné pro étos pluralitní kultury, protože mohou pomoci nastolovat velkorysost a trpělivost do etických *sensibilit* ve světě mnohodimenzionální plurality“ (Connolly 1999: 27).

Feministické myšlení i kritika sekularismu navazující na tradici nietzscheánské filosofie tedy vykazují určité průsečíky. Ukazují, jak důraz na autonomii rozumu jako základ emancipace zanedbává či přímo potlačuje různé další složky lidské existence a jednání, které souvisejí především s tělesností a smyslovostí. Zpochybnění univerzality osvícenského rozumu je ostatně směr, kterým se ubírala v druhé polovině 20. století poststrukturalistická filosofie jako taková. Nebyl to přitom ojedinělý trend, ale filosofický výraz prohlubující se nedůvěry v univerzální platnost rozumu jako základu poznání a morálního jednání. Tento obrat lze zaznamenat v širších společenských a kulturních trendech a do jisté míry i v samotném feministickém hnutí šedesátých let, které do jisté míry zpochybňovalo dominantní vzorce racionality. Ačkoli lze v tomto ohledu těžko mluvit o čistě oddělených epochách, můžeme sledovat rostoucí důraz na svobodnou tělesnost a posilování hodnoty autonomie touhy spojené se sexuální revolucí.

Autonomní touha

Tělo se začalo hlásit o slovo v teorii a praxi. Feministické myšlení ukazovalo omezenost lidského subjektu založeného na abstraktním pojetí rozumu a zdůraznilo jeho tělesnost. Politické a kulturní hnutí šedesátých let si dalo za cíl osvobodit touhu ze zatuhlých krusty zbytku křesťanské morálky, ale také měšťanské patriarchální rodiny. Sexuální revoluce se probojovávala do společnosti v celé řadě podob: od radikálních experimentů volné lásky, polyamorie a pokusů překonat nukleární rodinu až po nové módní a popkulturní trendy. Je třeba předeslat, že většina feministických teoretiček chápala tělesnou a sexuální autonomii mnohem komplexněji než pouze jako neoomezované uspokojování vlastních tužeb. Luce Irigaray např. rozvíjí takové pojetí tělesné autonomie, které právě skrze tělesnost otevírá vztah k druhému, jenž není limitem,

ale do jisté míry zdrojem vlastní emancipace (Irigaray 1985). Touha a možnost jejího uspokojení se nicméně v západních společnostech začaly dostávat do středu představy o svobodě lidské individuality a slast se stala jedním z měřítek lidské realizace. Scott mluví o sexuální touze dokonce jako o novém univerzálním měřítku lidské svobody (Scott 2012a: 155).

Pokud stál osvícenský rozum proti náboženskému dogmatu, stojí sexuální touha proti náboženské morálce. Tento protiklad se s novou silou začal aktualizovat ve vztahu se současným islámem. Zvláště diskuse okolo zahalování pomohla narýsovat hranice veřejné diskuse mezi svobodnými a autonomními sekulárními ženami volně projevujícími svoje ženství a sexualitu a muslimskými ženami, jejichž sexualita je doslova zakryta. Scott přichází s termínem „sexularismus“ (Scott 2012a), jímž popisuje situaci, ve které jsou „sekulární a sexuální osvobození synonymy“ (Scott 2012a: 157).

Téměř doslovně ilustruje tuto situaci film *Sex ve městě 2* (2010), natočený jako pokračování slavného seriálu, který se sám stal symbolem určitého mainstreamového proudu liberálního feminismu a ženské emancipace. Hrdinky filmu zažívající krizi středního věku se rozhodnou posílit své přátelství společnou dovolenou v Abú Dhábí. Radovánky luxusní dovolené kalí jen nutnost přizpůsobovat v některých momentech svůj západní životní styl místním konzervativním zvyklostem. To se ovšem nakonec nepodaří. Samantha, jedna z hlavních postav, dostane sebe a své přítelkyně do neštěstí, když se jí na ulici plné mužů spěchajících k pravidelné modlitbě vysypou z kabelky prezervativy. Před muži rozlícenými setkáním s ženskou sexualitou je zachráněna skupina zahalených žen. Ty nakonec v bezpečném prostoru sejmou z tváře nikáby a k překvapení západních turistek začnou sdílet svou vášeň pro luxusní značkovou módu, kosmetiku a západní popkulturu.

Není těžké odhalit celou řadu předsudků a stereotypů, na kterých je postaven v podstatě celý film (Wajhat 2010). Abú Dhabí zobrazuje jako kombinaci kouzelné zahrady orientálních slastí a místa ovládaného rigidními náboženskými fanatiky a pokrývá tak oba základní póly tradice západního orientalismu. Muslimská praxe je tu definovaná prostě jako negace západního pojetí sexuální emancipace. Nejkriklavější je ovšem asi představa o univerzalitě vlastního životního stylu, která se projeví v závěrečném odhalení místních muslimských žen. Příležitost pro skutečné setkání hrdinek *Sexu ve městě* s muslimskými ženami, jejich nadějemi a problémy film odmítne, aby místo toho nabídl úlevu hrdinkám při zjištění, že všechny ženy světa jsou ve skutečnosti stejné jako ony. Problémy, kterým ve svých životech čelí, se navíc nakonec ukážou v kontrastu s útlakem muslimských žen jako malicherné. Morální ponaučení zní jasně: západní ženy, buďte vděčné za to, co máte.

Nebylo by fér smést ze stolu diskusi o náboženství a sexuální svobodě poukazem k hollywoodskému filmu. *Sex ve městě* ale ukazuje některé hlubší problémy spojené se ztotožněním svobody se sexuální touhou. Nejzřetelněji zde vyvěrá problém ztracení

sexuality spojený s tím, jak se zájmy neoliberálního kapitalismu protnuly s některými aspekty dědictví roku 1968. Dalším tématem, které se ve filmu projevuje a které sahá daleko za popkulturu, je představa o určité univerzalitě touhy jako síle vlastní každému lidskému tělu, která se pokouší dostat ven navzdory jakýmkoli zákazům a zahalením. Právě tuto představu, kterou nazval represivní hypotézou, podrobil kritice v prvním díle svých *Dějiny sexuality* Michel Foucault.

Represivní hypotéza pracuje s představou, že sexualita je mohutnost, kterou je obdařený každý lidský subjekt a která se dostává do střetu se zakazující mocí, která ji omezuje, zapovídá a staví bariéry v podobě studu. Represivní hypotéza, se kterou se vyrovnává Foucault, pracuje především s vývojem západní společnosti posledních 300 let, kdy byl nastolen viktoriánský režim potlačování, pokrytecké sexualita a přepjaté stydlivosti, úzké spojení sexuality s účelností plození a soukromím manželské ložnice (Foucault 1999: 9–10). S takovou hypotézou je spojen také jistý morální imperativ, potřeba odhalit závoje studu, útlak pokrytecké morálky a sex znovu osvobodit.

Foucault ovšem přichází s překvapivým obratem. Podle něj není latentní moc sexuality ukrytá v temných sférách lidské bytosti, deroucí se na povrch protikladem rigidní společenské moci, ale samotná tato představa je do jisté míry jejím efektem. Sedmnácté století a století následující podle Foucaulta nevytlačila sexualitu z veřejného diskurzu, ale naopak rozvinula celou řadu nových diskurzů o sexu.

Podstatné je ale právě nové rozmnožení diskursů o sexualitě na poli vykonávání moci samotné: toto institucionální podněcování k tomu, aby se o sexu mluvilo a aby se o něm mluvilo čím dál víc; zatvrzelý požadavek instancí moci slyšet, že se o něm mluví, a nutit samotný sex, aby promlouval explicitně a neomezeně v hromadících se detailech. (Foucault 1999: 24)

spojená se sexualitou není podle Foucaulta založená na zákazu, ale na doznání. Jedná se o tradici sahající ke katolické zpovědi, která se ale rozvinula v mnohosti moderních vědeckých diskurzů: medicíně, psychiatrii, pedagogice či demografii. Cílem těchto věd není vynutit si mlčení o sexu, ale podobně jako zpovídající katolický kněz chtějí o sexualitě získat vědění, je to forma moci, která „pracuje metodou zkoušek a nepřetržitého pozorování“ (Foucault 1999: 54). Samotná představa o sexualitě jako skryté pravdě o člověku tu není navzdory mocenskému aparátu, ale je do jisté míry jeho účinkem. Celá tato síť moderních institucí do jisté míry vytvořila představu sexu jako pravdy o člověku. „Důležité je, že sex už není jen záležitostí pocitu a slasti, zákona nebo zákazu, ale také pravdy a nepravdy – že pravda o sexu se stala podstatnou věcí, užitečnou nebo nebezpečnou, vzácnou nebo strašlivou – zkrátka že sexualita se konstituovala jako věc pravdy,“ píše Foucault (1999: 67).

Ve světle Foucaultových analýz se ukazuje, že představa o touze jako jakési univerzální síle dřímající či planoucí uvnitř každé lidské bytosti moci navzdory, na které by bylo možné založit lidskou svobodu, je problematická. Sexualita totiž není protikladem moci, ale spíše dalším prostorem moci a samotné pojetí sexuality jako tajemství o člověku je účinkem jedné z podob moderních mocenských diskurzů. Sexuální osvobození si tak těžko můžeme představit jako prosté proražení krupobití zakazování skrze autentické lidské pudy, ale spíše jako nové pole utváření lidského subjektu, které je s různými podobami moci přímo spojené.

I v tomto ohledu platí, že sekulární subjektivace se uskutečňuje skrze určité typy disciplinace a není prostá moci. Zdánlivě banální módní znaky osvobozené sexuality spojené s líčením a módou, které reprezentuje právě zmiňovaný seriál *Sex ve městě*, nejsou prostým vyvřením ženské přirozenosti, ale je třeba se je učit a formovat své vlastní tělo a jednání podle jejich logiky. Socioložka Nilüfer Göle popisuje na příkladu Turecka, že sekularita je spojená s rozvojem tělesných disciplinačních technik, které se týkají i vzájemného vztahování mužů a žen. Sekularita znamená v tomto smyslu úkol, je třeba se učit, jak obývat sekulární prostory, kde se „muž a žena procházejí ruku v ruce, zdraví se podáním ruky, tančí na plesech a stolují spolu“ (Göle 2013).

Naopak muslimské šátky na hlavách žen mohou získat v nových kontextech celou řadu významů. Göle popisuje, jak „asertivní“ nošení šátku může proměnit znamení stigmatu na znak zmocnění či prestiže, výraz nového typu módní estetiky, ale také projev přivlastnění si náboženské tradice, na jejichž interpretaci si činí exkluzivní nárok muži (Göle 2013: 257).

Joan Wallach Scott přidává další argumenty proti nekritickému spojení emancipace se sexualitou. Kromě již zmiňované komodifikace sexuality je to také naturalizace jednoho partikulárního aspektu lidské bytosti.

Toužící těla mají materialitu, kterou abstraktní rozum postrádá, ale sex jako přirozený společný jmenovatel lidství, stejně jako rozum, stále pracuje s abstrakcí od celé řady sociálních determinant vědomí a materiálního života [...]. Sexuální sebeurčení je ve stejné míře fantazií jako racionální sebeurčení... (Scott 2012b)

Takový přístup za prvé zastiňuje další zásadní rysy lidské bytosti, které mají být předmětem emancipace, jako je např. pozice člověka v sociálních vztazích. Nejde ovšem jen o běžný poukaz na to, že by otázky spojené s genderem vytlačily otázky spojené s třídou a ekonomickou spravedlností. Scott upozorňuje, že redukci lidské přirozenosti a svobody na uspokojování vlastní touhy se vytrácí i z feministické politiky intersubjektivní rovina genderové rovnosti a v posledku může být ohroženo samotné pojetí politiky v širším smyslu (Scott 2012b: 163–64). Pokud se totiž vyčlení sexuální touha jako nezávislá kvalita z přediva společenských vztahů a mocenských působení

a přiřkne se jejímu uspokojování nekriticky emancipační potenciál, vytratí se otázka, která má být základem politiky: jak spravedlivě uspořádat vztahy, jichž je sexualita součástí a jimiž je spoluurčována?

Postmoderní Prometheus

Judith Butler vychází z poststrukturalistického myšlení a představu o tom, že je možné najít jakýsi pevný základ, o který bychom mohli jednou pro vždy opřít emancipaci ženy, odmítá. Její zásadní kniha *Gender Trouble* je vystavěná kolem kritiky feministické politiky, která pracuje s esenciální ženskou identitou, což samo o sobě není nic zcela nového (Butler 2003). To, že je žena v patriarchální společnosti do jisté míry definovaná svým vztahem k muži, tvrdila již Simone de Beauvoir (Beauvoir 1966: 10). Butler ale tento postřeh ještě radikalizuje. Diskurzivní označování podle ní pomáhá utvářet samotnou genderovou binaritu žena/muž. Pokud bychom se chtěli vrátit k lidskému tělu a pohlaví jako k nějakému pevnému východisku předřazenému systému společenských vztahů, upadneme do pasti. Přijmeme totiž za dané a přirozené právě to, co se stávající diskurzivní řád snaží jako přirozené představit. Proto Butler odmítá návrat k pevnému bodu mimo síť diskurzivního působení, ať už by se jednalo o tělesnou identitu nebo o jakési předdiskurzivně konstituované já čekající na své vyjádření (Butler 2003: 196).

V pozdější knize *Rámce války* Butler navazuje na tento přístup v kontextu vztahu náboženství a sekularity (Butler 2013). Jak náboženský, tak sekulární subjekt se utváří skrze diskurzivní matici vztahů. Oba jsou nějakým způsobem podmíněné. Můžeme se ptát, jakým způsobem, a můžeme tyto způsoby i hodnotit, nemůžeme ale sekulární subjekt označit za kvalitativně jinak utvářený než ten náboženský. Poststrukturalistický posthumanismus, ze kterého Butler čerpá, jí zcela jistě pomohl obrousit určité hrany, které se objevují mezi náboženstvím a humanisticky pojatou feministickou politikou zakotvenou v představě o různých podobách autonomie. Zároveň se ale v tomto pojetí emancipace utvářejí dichotomie, které mají tendenci novým způsobem nasedat na opozici mezi náboženstvím a sekularitou.

Butler přichází s konceptem performativní identity, podle které není identita pevným a nehybným bodem, ale efektem diskurzivních praktik. Naše identita, včetně té genderové, je utvářena společenským působením. Síla ohraničení této identity tkví v tom, že je výsledkem široké sítě systému vztahů, které si nevybíráme, ale působí na nás a do jisté míry nás utváří. Její slabost tkví v tom, že ji nelze chápat substančně, jelikož její trvání v čase je možné jen díky jejímu opakování. To ale otevírá cestu k posunům od originálu a pro feministickou politiku je zásadní „vytýčit strategie subverzivního opakování“ (Butler 2003: 201). Takové opakování má za úkol radikální „zmnožení rodu“ (Butler 2003: 202) a zpochybnění ontologického řádu, který chce

sám sebe postavit do pozice neutrálního ukazatele základu, ale je přitom normativním příkazem (Butler 2003: 202). Právě tato subverze identit se stala jedním ze znaků queer politiky, pro niž je Butler zásadní.

Teoretička J. B. Puar se v knize *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Puar 2007) zabývá způsobem, jak se ve Spojených státech amerických protínala sexuální politika se vztahem k islámu a válkou proti teroru. Queer hnutí sice podle ní nepracuje s „osvobozovacím paradigmatem“, ale má vlastní normativní impuls, kterým je právě důraz na překračování identit. „Queer subjekt je exkluzivně transgresivní,“ píše Puar (2007: 22). Důraz na transgresi je podle ní problematický právě proto, že vytváří opozici mezi subjekty schopnými překračovat identity a těmi náboženskými, svázanými tradicí, dogmatem či tabu. „Queer sekularita vyžaduje zvláštní transgresivní norem, náboženských norem, které jsou chápány jako přivazující k restriktivnímu náboženskému rámci.“ (Puar 2007: 13)

Samotná transgrese tak nakonec může nahradit univerzalistické transcendentální rysy subjektu, které měla nahradit původně. Na konci *Gender Trouble* Butler varuje před snahou „prosadit hledisko, které je mimo konstruované identity představou epistemologického modelu, který se bude distancovat od svého vlastního kulturního umístění, a tak se povýší na globální subjekt,“ a tvrdí, že právě to je „pozice rozvíjející imperialistické strategie, kterou by měl feminismus kritizovat“ (Butler 2003: 200–201). Důraz na subverzi pevných identit měl tento problém vyřešit, ale může se skrze něj vrátit jako bumerang. Představa, že každá identita musí být soustavně zpochybňována, může vytvořit pojetí „transcendentního subjektu, který si je vždy již vědom normalizujícího působení moci a je vždy připraven a schopen je podvracet, překračovat či jimi odporovat“ (Puar 2007: 24). Sara Ahmed píše, že spojení queer s negativním pojetím svobody a překračováním hranic kladených uspokojováním neheteronormativních tužeb může „ironicky zvrátit queer slast v narativ objeovávání, který není tak vzdálený od žánrů, které vyprávějí o slastech kolonialismu: o cestách do nezmapovaných oblastí“ (Ahmed 2010: 164).

Problém takového pojetí subjektu pak nakonec může spočívat i v tom, že klade těžko splnitelné normativní nároky na ty, kteří se jim snaží dostát. Jako by se tu vytvořil jakýsi obraz „postmoderního Promethea“. Zatímco moderní Prometheus objevuje netušené možnosti člověka v moderním průmyslu, vědě, kultuře a politických projektech, ten postmoderní napírá své titánské úsilí do nekonečné transgrese. Přes rozdílné důrazy tu můžeme vidět jakousi kontinuitu s osvícenským pojetím rozumu, subjektu a emancipace. Talal Asad mluví v této souvislosti o „heroickém“ prvku sekularity (Asad et al. 2013: 55).

Podobnou kritiku najdeme i u Saby Mahmood, která se výslovně odkazuje na způsob, jakým Butler dekonstruuje humanistickou představu o autonomii subjektu, zároveň ale kritizuje přehnaný důraz na transgresi. „Ačkoli transcendentální liberální

subjekt podpírající (negativní a pozitivní) pojetí svobody je v analýze Butler (stejně jako pojetí autonomní vůle) zpochybněn, co zůstává bez zásahu, je přirozený status přiřknutý touze po odporu vůči sociálním normám a vtělení tohoto pojetí jednání do prostoru emancipační politiky.“ (Mahmood 2001: 211) Butler je tu příkladem určitého posunu, ke kterému přispěl poststrukturalistický obrat ve feministické teorii, ale zároveň se u ní vyjevují přetrvávající pojetí poststrukturalistického a humanistického feminismu, která spočívají právě v binární opozici podřízení/subverze spojené s představou o emancipačním jednání (Mahmood 2001: 14).

Mahmood ukazuje, že performativní identita subjektu se ovšem může utvářet i jinak. Rozlišuje přitom parataktické a kumulativní (Mahmood 2001: 216) či transgresivní a konsolidační pojetí (Mahmood 2012: 164). Parataktické či transgresivní pojetí reprezentuje Butler a normy jsou zde buď úspěšně, či neúspěšně zopakovány. Hledí se na to, jakým způsobem je případný posun v opakování přetvoří. Normativní důraz je přitom kladen na posun těchto norem. Mahmood oproti tomu nabízí pohled spojený s jeho etnografickým výzkumem zbožných muslimských žen v egyptské Káhiře. Ty podle ní reprezentují kumulativní či konsolidační pojetí performativní identity. Opakování norem se zde vrší na sebe a subverzi norem nahrazuje naopak kontinuita jejich aplikace do sebetvorby subjektu. Pokud dojde k odlišnostem mezi jednotlivými verzemi opakování norem v praxi, klíčovým se stává to, jak úspěšně normy skrze tu kterou „zakořenily v těle a mysli“ (Mahmood 2001: 216).

Mahmood a ctnostný subjekt

Kniha Saby Mahmood *Politics of Piety* (Mahmood 2012) je především antropologickou studií tzv. hnutí mešit situovaného v Káhiře. Jedná se o proud sunnitského islámu blízkého salafismu, který klade důraz na probuzení osobní zbožnosti a návrat islámských hodnot zpět do každodenního života. Ženy, které jsou v rámci tohoto hnutí činné, se aktivně vzdělávají v koránu a muslimské tradici a hledají společně cesty, jak žít svou zbožnost uprostřed společnosti, která je do velké míry sekularizovaná či v ní hraje islám často spíše kulturní roli. Zatímco celá řada badatelů a badatelek interpretuje islám skrze právní a náboženská pravidla a zbožný subjekt chápou jako ten, který se rozhodl tato pravidla přijmout, Mahmood zdůrazňuje praktický aspekt zbožnosti a náboženskou pedagogiku. Nejde jí pouze o samotné hodnoty, ale o způsob, jakým se tyto hodnoty naplňují v praxi a jak věřící subjekty skrze ně zároveň uskutečňují sebe sama (Mahmood 2012: 119).

Mahmood chce sledovat, jak se v sociální realitě utvářejí klíčové elementy subjektu na základě komplexního vztahu mezi normami a různými aspekty praxe, ve kterých se potvrzuje a naplňuje jejich platnost.

Specifická gesta, styly, formální vyjádření, které charakterizují vztah já k morálnímu kódu, nejsou nahodilým, ale nezbytným prostředkem mezi já a strukturami sociální autority, mezi tím, čím člověk je a čím chce být a jakou práci chce vykonávat sám na sobě, aby uskutečnil konkrétní modalitu bytí osobou.

(Mahmood 2012: 120)

Jedním z příkladů významu konkrétních praktik pro utváření zbožného subjektu jsou pravidelné modlitby. Mahmood zachytila způsob, jakým mluvila o významu pravidelnosti ranních modliteb jedna z kazatelek a náboženských učitelek hnutí mešit. Ženě, která měla problém s důsledným dodržováním rituálu ranních modliteb, vysvětlovala, že cílem je dosáhnout takové pravidelnosti, která nejenže bude mít dopad na zvnitřnění kýžených náboženských ctností, jako je sebekontrola a trpělivost, ale stane se pro ni předmětem vlastní touhy.

Provozování ranní modlitby by mělo být jako jedna z věcí, bez kterých nemůžeš žít: když nejíš nebo když neuklízíš svůj dům, máš pocit, že to *musíš* udělat. To je pocit, o kterém mluvím: něco uvnitř tebe, díky čemu se chceš modlit, díky čemu vstaneš časně ráno a modlíš se. (Mahmood 2012: 125)

Tento výrok lze chápat spolu s Freudem jako výraz náboženské neurózy (Freud [1939] 2010). Takové stanovisko ale předpokládá, že rozumíme zbožným ženám lépe než ony samy sobě. Touha modlit se by pak byla takovým projevem omezení individuální svobody, které by sestoupilo tak hluboko, že by ženám zamezilo uvědomit si vlastní závislost na rituálu a vzepřít se jí. Ženy ovšem nechápou rituál modlitby jako omezení, ale jako prostředek rozvinutí vlastní subjektivity. Probuzení pocitu, který touží po modlitbě, je jedním ze způsobů, jak prohloubit a rozšířit vlastní zakoušení světa. Mahmood píše: „Ženy, se kterými jsem pracovala, nechápaly svou snahu následovat autorizované modely jednání jako výsledek externího společenského donucení. Zacházely se společensky autorizovanými formami performance jako s potencialitami, jako se základem, skrze který se realizuje já.“ (Mahmood 2012: 31)

Mahmood se pokouší popsat subjektivaci zbožných žen způsobem, který vykračuje z dichotomie mezi náboženskými normami a svobodou subjektu. S tím souvisí i druhý aspekt: náboženství se zde nepojímá intelektualisticky, ale je spojené s praxí, a dokonce i tělesností. Identita subjektu i s jeho touhami existuje nezávisle na praxi stejně málo jako náboženské normy, obojí se ustavuje opakováním, tak jako je tomu u Butler a jejího popisu performativní identity spojené s genderem. Mahmood jde o to, zrušit nutné spojení mezi konceptem jednání a odporem proti normám. Náboženská subjektivace neznamena nutně omezení subjektu, ale můžeme ji chápat jako rozvíjení jeho potencialit.

Jak ale pracuje Mahmood s pojmy ctnosti a tradice, které jsou spojené s konsolidačním pojetím performativní identity a vyznačují tedy oblast, kde se její úvahy od Butler vzdalují? Co se týče tradice, Mahmood pracuje stejně jako Talal Asad se spojením přístupu Foucaulta a Alasdaira MacIntyry. Asad jejich přístupy využívá pro zkoumání islámu, který navrhuje chápat jako „diskursivní tradici“ (Mahmood 2012: 115). Je to do jisté míry otevřené pole, které formuje subjekty, ale také jim otevírá nové možnosti jednání a zakoušení skutečnosti. „Tradice v tomto pojetí není sbírka symbolů a kulturních preskripcí, které legitimizují současnou praxi, nejde ani o kulturní příkazy, které stojí v kontrastu k tomu, co je moderní. Minulost je spíše samotným základem, skrze který je utvářena subjektivita a sebeporozumění přívrženek tradice,“ píše Mahmood (2012: 115).

Tradice v tomto pojetí je navíc praktická záležitost. Pravda kanonických textů se osvědčuje skrze jednání a autorizuje se v síti praxí, vztahů a mocenských dynamik. Ačkoli mohou mít jednotlivá ustanovení autoritativní vyznění, jejich skutečná autorita v každodenním životě souvisí se způsobem, jakým jsou provázána s jednáním. Právě to je každodenní práce žen z hnutí mešit, které sice nijak nepochybňují autoritu kóránu, hadísů či právních komentářů patřících k muslimské tradici, ale kladou si především otázku, jak jejich význam znovu ustavovat ve střetu s každodenními situacemi.

Hnutí mešit lze do jisté míry chápat jako snahu znovu rozvíjet pojetí náboženské tradice silněji propojené s osobní zbožností, ale i s komunitními vztahy. To nakonec explicitně formulují i některé příslušnice tohoto hnutí, které viní sekularizaci a westernizaci z toho, že z islámského vědění učinila abstraktní věrouku bez přímého vztahu s každodenním životem (Mahmood 2012: 4).

Téma ctnosti je spojené také s odklonem od deontologické kantovské etiky, která činí racionálně zakotvené rozhodnutí tradicí a zvyku navzdory, k aristotelsky pojaté etice, která vidí zdroj morálního jednání v prakticky osvojené ctnosti. Druhý přístup jí umožňuje překonat dichotomii mezi subjektem a vnějšími morálními normami, ale i tělesností a morálním rozvažováním.

Jedním z inspiračních zdrojů Saby Mahmood je Michel Foucault, který sám navazuje na antickou etickou a filosofickou tradici a odmítá ve svém pojetí péče o sebe platnost jakéhosi univerzálního nezávislého morálního kódu, kterým by se měl subjekt řídit, ale vidí možnost vybírat do jisté míry v síti mocenských působení, norem a diskurzivních praktik ty, které budou utvářet jeho vlastní subjektivitu. Místo absolutního se zbavení moci subjekt rozvíjí strategie protimoci, „umění nebýt ovládán právě takto a za takovou cenu“ (Bierhanzl 2021: 97). Takový eticko-politicky orientovaný projekt je založený na etické formaci opřené o různé formy technologií sebetvorby, na oné kumulaci opakování a zvnitřňování norem.

Butler ukazuje, že ve Foucaultově případě jde stále o jakýsi typ kritického přístupu, který hledá způsoby, jak konfrontovat dominantní moc. Ačkoli Foucault dobře ví, že

neexistuje pevný bod usazený mimo moc, který by mohl subjekt osvobodit od moci jednou pro vždy, pouští se do ustavování vlastního subjektu, i když si je vědom, že se při této snaze nikdy nebude moci vyhnout určitým formám podřízení. Podle Butler je samotné toto rozhodnutí aktem odvahy, která je v tomto ohledu dominantní Foucaultovou ctností. „Jedná se o ctnost v minimálním smyslu právě proto, že nabízí perspektivu, díky níž subjekt získává kritický odstup od etablované autority.“ (Butler 2002: 9–10, cit. dle Bierhanzl 2021: 98)

Zatímco Butler se k tomuto typu odvahy jako ctnosti hlásí a svým způsobem tak ukazuje jeho kontinuitu s osvícenskou kritikou autority, Mahmood na Foucaultovy koncepty záměrně navazuje způsobem, který se od těchto důrazů více vzdaluje. To se projevuje i ve způsobu, jakým spojuje foucaultovský přístup s myšlením filosofa Alsdaira MacIntyry. MacIntyre je deklarativně konzervativní autor, který silněji zdůrazňuje konstruktivní prvek tradice, ve kterém je utváření morálního i politického subjektu zakotveno. Kritizuje kantovský vliv na moderní pojetí morálky a iluzorní touhu zavěsit morálku na jakýsi nezávislý bod. Pojem tradice je oproti tomu místem, skrze které jsme napojení na sociální a dějinnou síť rozvíjení ctností, síť, ze které čerpáme při procesu učení se etickému jednání. Mahmood nakonec ukazuje, že dokonce existuje spojení mezi aristotelským pojetím etiky ctnosti a každodenní praxí hnutí mešit, kterou představuje Al-Ghazálí, středověký muslimský učenec a aristotelik, jehož konkrétní duchovní cvičení tyto muslimské ženy praktikují (Mahmood 2012: 137).

Mahmood popisuje rozvíjení ctností na příkladech ze svého výzkumu a ukazuje, jak se tento přístup v praxi vymyká prostému rámci, který staví do opozice odpor a podřízení. Příkladem může být ctnost trpělivosti, které se ženy snaží dosáhnout tváří v tvář útrapám, na něž v životě naráží, a to včetně těch, které jsou založené na jejich genderu a způsobené nerovným postavením ve společnosti. Trpělivost není v sekulárně-feministickém prostředí vnímána pozitivně: značí pasivitu a neochotu vzeprít se nespravedlivému sociálnímu řádu. Mahmood se nesnaží popírat, že se trpělivost liší od sekulárně pojaté emancipace genderové nespravedlnosti, zároveň ale ukazuje, že neznamená nutně pasivitu ani iluze ohledně nespravedlností, ve kterých ženy žijí.

Odlišnou logiku jednání s nábožensky pojatou ctností ukazují dilemata ohledně ženských snatků. Muslimská učitelka Nadia podle Mahmood viděla stejně jasně jako sekulárně laděná Sana nespravedlnost spojenou se sociálním tlakem na ženy kolem 30 let, které nebyly vdané. Ten je namířen v nesrovnatelně větší míře na ženy než na muže ve stejné situaci. Odlišují se ale strategie, jakými se s touto situací vyrovnat. Sana sází na budování sebevědomí, které by ji obrnilo před názory okolí a umožnilo jí rozhodovat se autonomně. Nadia místo toho vidí klíč v trpělivosti tváří v tvář těžkostem, kterým ženy čelí. (To může nakonec v různých situacích znamenat preferenci pro různé typy rozhodnutí.) Trpělivost může pomoci ženám snášet těžkosti spojené s nespravedlivým genderovým řádem, zároveň to však není hlavní motivací ani kritéri-

em pro kultivaci této ctnosti. Hodnota trpělivosti není chápána instrumentálně, ale je zakotvená v Bohu. Její pozitivní důsledky pro lidský život jsou podle Nadiy sekundární.

Jak píše Mahmood, jednání zdůrazňující sebedůvěru se primárně opírá o sociální strukturu, jednání zdůrazňující trpělivost o eschatologickou strukturu (Mahmood 2001: 222). Nelze ale říci, že by trpělivost znamenala defétismus nebo absenci jakéhokoli jednání. Zároveň Mahmood upozorňuje, že důraz na ctnost nijak nevylučuje vědomí lidské odpovědnosti za nespravedlivé společenské jevy ani možnost sociální reformy (Mahmood 2001: 222). Spíše než prostou oddanost osudu zde kultivace vlastní trpělivosti znamená schopnost „žít těžkosti *správně*,” tvrdí Mahmood (2012: 172). Ta je založená primárně na respektu k božské kauzalitě, na pokorném přiznání omezení vlastního vědění. Zároveň ale nabízí možnosti vyrovnání se se sociálním utrpením, které na rozdíl od liberálně-sekulárního přístupu nepracuje prostě s představou jeho eliminace, ale staví na předpokladu, že existují lepší a horší způsoby, jak se k tomuto utrpení vztáhnout a jak jím nenechat určit svůj život.

Spojením poststrukturalistické tradice zakotvené běžně v prostoru progresivního politického myšlení s praxí žen z hnutí měřit se podařilo Mahmood posunout momenty kritické k osvícenské tradici až na samotnou hranici toho, co lze ještě považovat za emancipační diskurz, a v mnoha polohách i za ni. Mahmood zde neopouští jen představu autonomie subjektu, ale vykračuje i z představy politického jednání jako kritiky či překračování sociálních norem. Většinou už tak nelze mluvit o rozšíření pojetí emancipace, přitom je zřejmé, že se v případě muslimských žen nejedná ani o prosté pasivní podřízení. Jedná se o specifický typ sebetvorby, který nelze zahrnout pod představu osvobození už proto, že pracuje se zvnitřňováním určitých jednoznačně patriarchálních norem, zároveň však rozšiřuje rejstřík jednání, etického cítění i sebevědomí žen.

Zde je třeba zmínit, že perspektiva Saby Mahmood je v rámci práce specifická tím, že je etnografická. Na několika místech zdůrazňuje, že jí nejde na prvním místě o normativní přístup, ale o rozšíření analytických nástrojů. Při setkání s neliberálními náboženskými hnutími je podle ní třeba podniknout dočasnou „suspenzi soudu“ (Mahmood 2001: 196). Na jiném místě upozorňuje, že jejím cílem není „zpochybnit zásadní transformaci, kterou umožnil liberální diskurz svobody a emancipace v životech žen po celém světě, ale obrátit pozornost ke způsobům, jakými byly jeho předpoklady naturalizovány v bádání o genderu“ (Mahmood 2001: 208).

Zároveň je však zřejmé, že nejde o pouhou analytickou přesnost, ale o politickou a hodnotovou výzvu současnému feminizmu, kterou by měl podle Mahmood přijmout. „Nemůžeme nadále předpokládat, že sekulární rozum a morálka vyčerpávají formy hodnotného lidského rozkvětu.“ (Mahmood 2001: 255) Lidský rozkvět (*human flourishing*) je termín, který znovu odkazuje k aristotelské tradici. Jde o anglický překlad pojmu *eudaimonia*, který se do češtiny obvykle převádí jako blaženost (Aristotelés

1996). Jde o naplnění dobrého života spojeného s uskutečňováním ctností. Mahmood tak odkazem na Aristotela rozšiřuje pole vymezené sekulární emancipací a zároveň uchovává pozitivní hodnocení, které v sobě toto označení nese.

Butler, truchlení a ohrožený subjekt

Jestliže byl důraz na transgresi přítomný v ranějších textech Judith Butler na předchozích stránkách do jisté míry terčem kritiky, je na místě upozornit, že pozdější vývoj jejího myšlení k němu do jisté míry nabízí alternativu. Jedná se především o texty, které můžeme datovat do období po přelomu tisíciletí, mezi nimi je i kniha *Rámce války*.

Podle Birgit Schippers vykazuje současnější myšlení Judith Butler „výrazně normativní přístup“, „obrat k etice“ a „revidované úvahy o otázkách ontologie“, ačkoli velká část myšlenek byla v jejím myšlení v „zárodečné podobě“ přítomná již dříve (Schippers 2014: 3). Na následujících řádcích stručně pojednám o tématu zranitelnosti, se kterým Butler pracuje především v *Rámcích války*. Ačkoli její úvahy jsou spojené především se sociální ontologií a kritikou násilí, mohou představovat určité doplnění či přenesení důrazu z pojetí emancipace a politického jednání přítomného v *Gender Trouble* a přispět k diskusi o autonomii subjektu v diskusi o postsekularitě.

Pokud v dřívějších textech odmítala Butler silné humanistické pojetí autonomie kvůli závislosti subjektu na společensky konstruovaných normách, skrze něž se utváří vlastní identita, později zdůrazňuje především relacionalitu a závislost subjektu na druhých. Tyto dvě perspektivy ovšem nejsou v rozporu. V knize *Undoing Gender* popisuje, jak je lidský subjekt spojen s druhými i skrze sexuální touhu: „Jakožto sexuální bytosti jsme závislí na světě druhých, zranitelní k potřebám, násilím, zradě, nutkáním a fantazii; projektujeme touhu a touha je projektována na nás.“ (Butler 2004: 33) Lidský subjekt je v tomto smyslu ekstatický. Nejen že vychází ze sebe, ale je konstituován skrze vztah s druhými. Takové pojetí subjektu zároveň otevírá možnost zohlednit silněji témata ekonomických vztahů a sociální spravedlnosti. Na druhých jsme závislí i materiálně. Druzí i společenské instituce jsou samotnou podmínkou našeho života. Jak píše Butler, již naše zrození je závislé „na společenské síti rukou“ (Butler 2013: 20).

Nezajištěnost je tedy hlavním a do jisté míry univerzálním ontologickým rysem lidského subjektu. Koncept nezajištěnosti Butler doplňuje konceptem prekarity, který se týká spíše politické úrovně (Butler 2013: 28). O míře prekarity již rozhodují sociální, ekonomické a politické faktory. Liší se tedy např. podle toho, jak je nám dostupná zdravotní péče či bydlení. Butler ale upozorňuje, že jde také o hlubší otázku uznání života a násilí, což je klíčové téma *Rámců války*. Hodnota života je podle Butler zprostředkována různými typy společenských a kulturních rámců, které pomáhají uznat život jakožto život a zároveň rozhodují o síle etické reakce proti násilí vůči němu.

Jak napovídá podtitul knihy, jedním ze způsobů, který vyjadřuje hodnotu lidského života, je smutek projevový v okamžicích jeho ztráty. Truchlení je proces, který spojuje niternou emocionální reakci s veřejnou a částečně institucionalizovanou reakcí na ztrátu života. Podle Butler se tento typ smutku týká životů, u nichž jsme předpokládali možnost dalšího žití, je to do jisté míry jejich budoucnost, která je oplakávána. Podle Schippers je pro Butler truchlení jakýmsi „lakmusovým papírkem žitelného života“ (Schippers 2014: 41). Různé reakce na války, které v současné době probíhají, a lidé, kteří v nich umírají nebo před nimi prchají, bolestně ukazují aktualitu, s jakou toto kritérium stále znovu odhaluje rozdílnou míru, s níž jsou různé životy ukotveny v rámci společenského uznání.

Subjekt tak není definován skrze autonomii, která by mu dávala jakýsi typ suverénní kontroly nad sebou samým. Pokud můžeme chápat různé zdroje a normativní měřítka autonomie jako způsoby zajištění subjektu a spolehlivý zdroj jeho svobodného jednání ve světě, Butler zde místo toho zdůrazňuje nezajištěnost. Kromě prvku relacionality, která zdůrazňuje intersubjektívni vztahy, jež subjektu předcházejí, je tu propojena tělesnost s otázkou společensko-ekonomických struktur. Místo perspektivy osvobození sexuality, ke které tenduje důraz na autonomii touhy, se zde dostává do popředí zranitelnost a závislost na druhých, která je konkrétním tělesným a materiálním znakem každého života a zároveň vždy již také politickou otázkou, otázkou po tom, zda je tato prekarita spravedlivě distribuována. Butler se tak zároveň daří překonat falešnou dichotomii mezi sexuální politikou spojenou s kulturním progresivismem a politikou zaměřenou na témata ekonomické spravedlnosti.

Důrazy pozdějších textů Judith Butler nelze číst jako odmítnutí východisek z *Gender Trouble*. Právě zprostředkování mezi tělesným a společenským je jedním z přetrvávajících témat, stejně jako předpoklad, že lidský subjekt je vždy již utvářen druhými a společensky konstituovanými normami a institucemi. Místo dřívějšího důrazu na podvracení norem, které nás svazují do binárních genderových identit, se zde objevuje pozitivnější zhodnocení sítí vztahů, které nás spojují s okolním světem. Místo transgrese norem, které určují podobu subjektu, se zde objevuje konstruktivní prvek podpory sítí vztahů, na kterých je subjekt závislý. Namísto svobody spojené se množováním možných identit se zde otevírá hledisko budování solidárních spojení mezi těmito identitami. „Pozornost je třeba upřít méně na politiku identity nebo na druhy zájmů a přesvědčení, formulovaných na základě identitárních nároků, a více na prekaritu a její rozdílnou distribuci,“ píše Butler (2013: 34).

V *Rámci války* Butler úvahy o zranitelnosti a vzájemné závislosti životů přímo spojuje se snahou otevřít cestu politice koalic, která by byla schopná vykročit z dělení na sekulární a náboženské, svobodné a nesvobodné subjekty. Tato cesta má překonat „slovní konstrukci protichůdnosti a bezvýchodnosti“ mezi právy sexuálních menšin a právy imigrantů a zamezit instrumentalizaci feminismu pro válečné násilí

(Butler 2013: 31). Zároveň však Butler upozorňuje, že je v těchto úvahách přítomné něco z náboženské tradice. V knize *Parting Ways: Jewishness and Critique of Zionism* (Butler 2012) se zabývá izraelsko-palestinským konfliktem a vede přítom rozhovory s židovskými filozofy a filozofkou 20. století: Emannuelem Levinasem, Walterem Benjaminem, Primem Levim a Hannah Arendt. Ačkoli odmítá esencionalizovat židovství, vidí ho jako určitou historicky utvářenou tradici, pracující s určitým typem zkušeností. Butler se přitom opírá o předpoklad, že do myšlenky židovství je nějakým způsobem vpletena zkušenost exilu a diaspory (Butler 2012: 15). Jak Butler upozorňuje, samotné židovství je přitom kategorie, která odporuje jednoduchému označení náboženské a sekulární (Butler 2012: 8–9).

Není na místě dělat z Butler náboženskou myslitelku, lze ale uvést příklady, které ukazují, jak je její myšlení otevřené vzájemné komunikaci sekulárních a náboženských motivů. Motiv, ke kterému se Butler v knize hlásí a který má asi nejbližší k tradičnímu pojetí náboženství, je praxe rituální modlitby za mrtvé. „Praktiky truchlení (šiva a odříkávání kadiš) trvají na důležitosti komunitního a veřejného uznání ztráty jako cesty pokračování v přitakání životu,“ píše Butler (2012: 21). Ukazuje tak možnou souvislost mezi filosoficko-politickým důrazem na relacionalitu a nezajištěnost subjektu.

Postsekulární feminismus mimo autonomii?

Na závěr článku bych se rád obrátil k *Manifestu kompozicionismu* Bruna Latoura (2010). Ač Latour nemluví přímo k našemu tématu, jsem přesvědčen, že nám jeho přístup může pomoci konstruktivně uchopit problém, se kterým se vyrovnává i Mahmood. V jedné pasáži Manifestu se Latour snaží nabídnout „kompozicionistickou“ alternativu ke kritice. „Aby bylo jasno, kritika udělala skvělou práci v odhalování předsudků, osvětě národů a podněcování myslí, [...] ,došla jí ale pára‘, protože byla nastavená směrem k objevení pravdivého světa skutečností ležícího za závojem jevů.“ (Latour 2010: 474–475) Kritika tedy čerpá z utopického potenciálu rozdílu mezi tím, co se jeví, a skrytou skutečností. Víra, že za jevy je cosi podstatnějšího a opravdovějšího, a ona má privilegovanou schopnost cosi ono objevit, jí dává novou a novou sílu ke strhávání závoje stereotypů, předsudků a tradice. Podobně jako v případě pokroku, i zde můžeme mluvit o transcendentním a utopickém prvku sekularity. „Ironicky [...] spočívá kritika na představě světa za jevy, na transcendenci, která není o nic méně transcendentní tím, že je sekulární.“ (Latour 2010: 475)

V oblasti subjektu zpochybňuje poststrukturalistická filosofie právě onu představu transcendence v podobě skutečného pevného bodu, který zakládá subjekt a jeho autonomii oproti externím tlakům tradice či dogmatu. Kritika Kantova pojetí rozumu ze strany Connollyho, stejně jako pojetí sexuality jako základu lidské přirozenosti a svobody ze strany J. W. Scott se opírají právě o toto teoretické gesto. Zpochybňují status

rozumu, ale nakonec i sexuality jako univerzálních veličin a zároveň vrozených vlastností lidského subjektu. Místo toho upozorňují na to, že jsou samy spoluurčeny sociálními normami, které se nakonec otiskují i do subjektů, jež se skrze ně utváří. Paradox subjektivace ukazuje, že přes jakoukoli snahu o sebeautorizaci subjektu se nemůžeme vyhnout vlivu jiných norem nebo účinku mocenských sítí na podobu vlastního já.

Tento myšlenkový obrat lze ovšem stále číst do velké míry jako sebekritiku, nebo dokonce radikalizaci osvícenského myšlení. To se ostatně projevuje v alternativním pojetí emancipace, kterou v tomto textu reprezentuje za všechny Judith Butler, a politické závěry její slavné knihy *Gender Trouble*. Místo osvobodování subjektu předem narysovaného podle humanistického vzoru nabízí Butler subverzi, transgresi sociálních norem určujících identitu subjektu. Saba Mahmood a J. B. Puar ovšem ukazují i meze tohoto přístupu. Jejich výtky by mohly částečně rezonovat s Latourem, který o pár řádků níže píše, že

postmodernismus můžeme definovat jako jinou formu modernismu, plně vybavenou stejnými ikonoklastickými nástroji jako ti moderní,⁵ ale bez víry ve skutečný svět za hranicemi jevů. Není divu, že mu nezbývá nic jiného než rozbít sama sebe na kusy, než odhalovat odhalovače. (Latour 2010: 475)

Puar a Mahmood ukazují, že na úrovni myšlení o emancipaci se může tato postmoderní ztráta víry převrátit v jakousi novou formu heroismu, který překračuje a rozbíjí struktury svazující identitu subjektu, i když ví, že za nimi není žádný svět čisté svobody. Podle Latoura „kompozicionisté věří, že je zde již dost ruin a vše je třeba kousek po kousku skládat dohromady“ (Latour 2010: 475–476).

Podobnými slovy bychom mohli volně popsat i pokus Saby Mahmood, která trasuje „konsolidační“ pojetí utváření subjektu skrze performativní opakování. Právě její dílo vzbuzuje nejemotivnější diskuse, protože některé vhledy poststrukturalistických autorů nepoužívá jen k radikálnější kritice zbažené naivní modernistické víry, ale k otevření nového promyšlení vztahu k náboženské tradici. V případě hnutí mešit jde pak navíc o tradici s jednoznačně patriarchálními prvky.

Co tedy vlastně Saba Mahmood nabízí? Obohacuje svým zkoumáním nějak vizi feminismu? Na základní rovině jde především o to ukázat, jak jsou některé náboženské normy vpletené do životní praxe a jaké skrze ně získávají pro zbožné ženy významy. Rozrušení dichotomie mezi autoritativními náboženskými předpisy a subjektivitou žen nám pak pomáhá nesklouznout do příliš jednoznačného hodnocení náboženství jako překážky emancipace a omezení svobody. Antropologická citlivost, která ukazuje praktický kontext a síť vztahů, ve které se normy realizují, komplikuje představu, že

⁵ „Ti moderní“ je Latourovo označení pro lidi, kteří věří modernitě.

určité náboženské znaky můžeme jednou pro vždy označit jako symboly útlaču. Význam symbolů totiž není ukryt v jejich esenci, ale vzniká skrze kontext, který se může měnit. Proto celá řada autorek upozorňuje například na velmi rozdílné významy, které mohou muslimky přiřazovat hidžábům nebo jiným náboženským pokrývkám hlavy.

Druhá rovina spočívá v rozšíření legitimacy různých pojetí života. Citlivější popis způsobu, jak muslimské ženy uskutečňují své životy, pomáhá rozbíjet stereotypy a může vést k větší toleranci a pluralitě, zamezovat různým pokusům o „nucenou emancipaci shora“, spočívající např. v zákazu nošení pokrývek hlavy do veřejných institucí. Jde o odvážný pokus vykročení z vlastních normativních pozic ve snaze pochopit, jak jsou uskutečňovány normy, které jsou na první pohled protikladné. Minimální efekt těchto teoretických podniků tak může být rozšíření legitimacy různých pojetí životních praxí na poli feministického myšlení, řečeno slovy Judith Butler „posunutí podmínek uznatelnosti“ (Butler 2013: 13), které může být protiváhou k různým typům instrumentalizace feminismu. Kdybychom ale na této rovině zůstali, to nejprovokativnější a nejzajímavější z příspěvku Saby Mahmood bychom příliš otupili.

Nejzajímavější otázka dle mého spočívá na rovině skutečného normativního dialogu mezi emancipací založenou na autonomii subjektu od externích norem a podobou subjektivace spojenou s náboženskou tradicí, kterou popisuje Mahmood. Pokud spolu s Latourem a autorkami citovanými v tomto článku ukážeme limity moderního a postmoderního přístupu, nabízí Mahmood jakousi alternativu? A jak by měla vypadat? V etnograficky laděném textu Saby Mahmood nalezneme v tomto ohledu spíše skromné náznaky. Používat termín emancipace pro popis subjektivace zbožných žen by bylo asi přílišné rozšíření tohoto pojmu. To ostatně netvrdí ani Mahmood. Způsob, jakým ji popisuje, ale může být dle mého názoru užitečný i pro samotné feministické hnutí. Odvaha opustit jednoznačnou normativní dichotomii mezi svobodně jednajícím a potlačeným subjektem může pomoci překonávat rozpory mezi sekulárně a nábožensky orientovanými ženami, ale také nabídnout jemnější aparát pro uvažování o některých rozporech feministické politiky.

Zvláštní důraz na konsolidační aspekt performativní identity se totiž nakonec netýká jen zbožných žen, ale každého subjektu. Jak píše Mahmood, subjektivace založená na překračování genderových a dalších norem není jen otevřením prázdného prostoru svobody, ale vyžaduje určitý typ „rekvalifikace sensibilit, afektů, tužeb a sentimentů“ (Mahmood 2012: 188). I v rámci feministického hnutí je možné upřít pohled nejen na svazující normy, které mají být překračovány, ale i na sensibility a afekty, které se utvářejí na způsob, jakým se konsolidují kýžené subjekty. I když to pravděpodobně bude mít málo společného s pravidelnými modlitbami. Důležitost tohoto přístupu se ukazuje i v současných kauzách kolem hnutí MeToo, které otvírají nejen otázky po překračování sexistických norem a otázky soudních trestů za sexuální násilí, ale také ukazují potřebu rozvíjení nového typu etické sensibility na straně žen, nicméně pře-

devším na straně mužů. I v tomto případě je určité pojetí svobodného subjektu jako normy spíše problematické.

Ačkoli věřím, že existují způsoby, jak tyto důrazy Saby Mahmood prakticky rozvíjet, lze souhlasit s Lépinard, podle které není zcela jasné, jak na jejích analýzách vystavět jasnou politickou alternativu. Mahmood podle ní zasáhla srdce „morálního individuálního subjektu feminismu i životnost kolektivního politického subjektu feminismu“, když zde „odhalila implicitní liberální přesvědčení“, její analýzy nás ovšem „zanechaly s určitým stupněm politické bezmoci“ (Lépinard 2020: 7).

Snahy o formulaci normativních východisek jdoucích směrem podobným Sabě Mahmood bychom mohli hledat v textech teoreticky spřízněného Talala Asada, jenž se ještě jednoznačněji vymezuje proti liberálnímu pojetí autonomie a svobody. V knize *Formation of the Secular* odkazuje Asad na filosofku Susan Wolf, která navrhuje nahradit představu o sebeosvobozujícím se subjektu subjektem, který „je při smyslech“ (*being sane*) (Wolf 1987: 55). Nejde už o získání sebekontroly nad sebou samou, ale o jiný způsob spojení se světem (Asad 2003: 73). Podobným směrem uvažuje i antropoložka Elisabeth Povinelli, která se ve svém textu *Flight from Freedom* staví vyloženě proti normativní orientaci na koncept svobody jako „stavu sociální neurčenosti, něčeho, co se obecně chápe jako samospráva“ (Povinelli 2005: 146), a navrhuje, abychom se učili hledat „praktiky sociální koordinace místo praktik odloučení“ (Povinelli 2005: 163).

Mluví-li Povinelli o praktikách sociální koordinace, je to podobný směr, kterým se vydává ve svých pozdějších textech i Butler. Nakonec je to snad ona, kdo ve své koncepci nezajištěnosti a prekarity nabízí možný, i když stále poněkud obecný normativní základ pro pojetí politiky, která poněkud ustoupí z normativního důrazu na svobodu jako autonomii subjektu a bude klást důraz spíše na rovnější a solidárnější formy „sociální koordinace“. Znovu se tedy ukazuje, že nejde o příklon k náboženství, ale spíše o hledání normativního rámce, který neposiluje neproduktivním způsobem dichotomii mezi náboženstvím a sekularitou. Pokud Latour vybízí k opuštění politiky ikonoklastu a místo toho vybízí k opatrnému skládání světa kousek po kousku, mohou být důrazy Mahmood a pozdější Butler pobídkou a náznakem takového skládání. Postsekulární prvek pak spočívá především v tom, že se při tomto skládání nenecháme omezit některými sekularistickými předpoklady, které nám nakazují, jaké kousky mohou a nemohou patřit k sobě.

Literatura

- Ahmed, S. 2010. *The Cultural Politics of Emotion*. Reprinted. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
Aristotelés. 1996. *Etika Nikomachova*. Praha: OYKUMENH.
Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

- Asad, T., W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. 2013. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Avishai, O. 2008. "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society* 22 (4): 409–433.
- Badinter, E. 2008. Der verschleierte Verstand. Pp. 167–175 in A. Schwarzer (ed.). *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Barša, P. 2002. *Panství člověka a touha ženy: feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Beauvoir, S. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bierhanzl, J. 2022. *Estetika ambiguity*. Praha: Karolinum.
- Braidotti, R. 2008. „In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism“. *Theory, Culture and Society* 25 (6): 1–24.
- Brown, W. 2008. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton Oxford: Princeton University Press.
- Butler, J. 2002. What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. Pp. 212–226 in I. Malden (ed.). *The Political. Blackwell Readings In Continental Philosophy*. Mass: Blackwell Publishers.
- Butler, J. 2003. *Trampoty s rodom: Feminismus a podryvanie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender*. New York; London: Routledge.
- Butler, J. 2012. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia Univ. Press.
- Butler, J. 2013. *Rámce války: za které životy netruchlíme?* Praha: Karolinum.
- Casanova, J. 2009. The Secular and Secularisms. *Social Research* (4): 1049–1066.
- Connolly, W. E. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. 1999. *Dějiny sexuality. I*. Praha: Herrmann & synové.
- Freud, S. (1939) 2010. *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*. Stuttgart: Reclam.
- Góle, N. 2013. Civilizational, Spatial and Sexual Powers of the Secular. Pp. 243–264 in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. J. Calhoun (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. 2004. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung Kants Religionsphilosophie. *Revue de métaphysique et de morale* (4): 460–484.
- Irigaray, L. 1985. *This Sex Which Is Not One*. New York: Cornell University Press.
- Kant, I. 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad.
- Latour, B. 2010. An Attempt at a "Compositionist Manifesto". *New Literary History* (41): 471–490.
- Lépinard, É. 2020. *Feminist Trouble: Intersectional Politics in Postsecular Times*. New York, Oxford University Press.
- Mahmood, S. 2001. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology* 16 (2): 202–236.
- Mahmood, S. 2012. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

- Mohanty, C. T. 1984. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. Pp. 333–358 in *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*. Duke University Press.
- Ort, J. 2023. *Postsekulární obrat v současné feministické teorii*. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav politologie. Praha. Vedoucí práce Barša, Pavel.
- Povinelli, E. A. 2005. A Flight from Freedom. Pp. 145–165 in A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton, J. Esty (eds.). *Postcolonial Studies and Beyond*. Duke University Press.
- Puar, J. K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Scott, J. W. 2012a. The Vexed Relationship of Emancipation and Equality. *History of the Present* 2 (2): 148–168.
- Scott, J. W. 2012b. *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- Scott, J. W. 2017. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Schippers, B. 2014. *The Political Philosophy of Judith Butler*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vido, R. 2011. *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Vasilaki, R. 2016. The Politics of Postsecular Feminism. *Theory, Culture and Society* 33 (2): 1–22.
- Wajhat, A. 2010. "Sex and the City 2's" Stunning Muslim Clich. *Salon.com*. Staženo 23. 11. 2023 (www.salon.com/2010/05/26/sex_and_the_city_cultural_tone_deafness/)
- Weidner, D. 2007. Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59 (2): 97–120.
- Wolf, S. 1987. Sanity and Metaphysics of responsibility. In F. Shoeman (ed.). *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

© BY-NC Jakub Ort, 2023.

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

Jakub Ort vystudoval evangelickou teologii. Doktorské studium absolvoval na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy s disertační prací, která mapuje postsekulární obrat v současné feministické teorii. Spolu s Michalem Hauserem a Josephem Grimem Feinbergem vydal kolektivní monografii *Politika jednoty ve světě proměn* (2021). Spolu s Janem Bierhanzlem připravil k vydání a opatřil předmluvou výbor z textů Ernsta Blocha *Filosofie naděje* (2022). Zabývá se politickou teorií, vztahem náboženství a emancipace a teorií sociálních hnutí. ORCID: 0000-0003-4198-9436. Kontaktní e-mail: jakub.ort@gmail.com.

Sexuálna subjektivita žien, aktérstvo a zmocnenie: kritická konceptuálna analýza

Miroslava Šudila Žilinská  ¹, Gabriel Bianchi  ²

Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV, v. v. i.

The Sexual Subjectivity of Women, Agency, and Empowerment: A Critical Conceptual Analysis

Abstract: Sexual subjectivity in women together with sexual agency and empowerment have been receiving growing attention in sex research in recent decades. In this article we highlight the conceptual uncertainty and challenges research field, mostly in the context of #MeToo initiatives and the current discussion around understanding sexual violence in Czech Republic and the Slovak Republic. We propose a conceptual map, in which we show the key role of sexual subjectivity for sexuality research, in contrast to other terms, such as sexual self-concept or sexual self-schema. We demonstrate how the important conceptual components of subjectivity, sexual agency, and empowerment have been misunderstood in the postfeminist and neoliberal discourse and have brought new forms of oppression to female sexuality – in the forms of the agency imperative and pseudoempowerment. The article offers an integrated conceptual framework for female sexual subjectivity based on a critical reflection of existing sexuality research from the perspective of second-order psychology as opposed to mainstream positivist approaches. We propose adopting approaches to sexual subjectivity that (1) allow us to reflect on the dynamics of intrapersonal and interpersonal scripting rooted in normative

¹ Participácia prvej autorky bola podporená grantom VEGA 2/0063/23 Moc, kontrola a zraniteľnosť v intímnych vzťahoch – digitálne technológie a starostlivosť a DoktoGrant APP0374. Tento príspevok vznikol počas doktorandského štúdia Miroslavy Šudily Žilinskej na Ústave aplikovanej psychológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave (študijno-pedagogická časť) a na Ústave výskumu sociálnej komunikácie SAV, v. v. i. (vedecká časť).

² Participácia druhého autora bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja SR na základe zmluvy č. APVV-18-0303, ako aj grantom VEGA: 2/0035/21 Rodinné konštelácie s biologickými a nie biologickými deťmi.

social and cultural contexts, while (2) allowing for the authentic experience of lived, self-generated, and diverse subjectivities.

Keywords: sexual subjectivity, sexual agency, sexual empowerment

Šudila Žilinská, Miroslava, Bianchi, Gabriel. 2023. Sexuálna subjektivita žien, aktérstvo a zmocnenie: kritická konceptuálna analýza. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 171–194, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.012>.

Ochota a schopnosť povedať „áno“/„nie“ v sexuálnej interakcii otvára komplexnú diskusiu o rodových vzťahoch, moci, ale aj o povahe sexuálneho aktérstva a subjektivity (Fahs, Swank, Shambe 2020; Linander et al. 2021). Pojmy sexuálneho aktérstva či zmocnenia znovunadobudli na dôležitosť a relevanciu práve vďaka kampani #MeToo, ktorá rozvírila otázky ohľadom sexuálneho súhlasu, hraníc, či šedej zóny v sexuálnych interakciách (Bay-Cheng 2019; Gunnarsson 2018; Hinds, Fileborn 2019; Mark, Vowels 2020). Opätovne otvárajú diskusiu spreď viac ako 30 rokov: „Môžu byť ženy sexuálnymi aktérkami? Môžu konať na základe seba?“ dopytuje sa Vance (1984: 6), ktorá nastolila dilemu o ženskej sexualite v pokusoch odolávať patriarchálnej kultúre. Na jej otázku nadväzuje následne Fine (1988), ktorá upozorňuje na problematický diskurz o ženskej sexualite, ktorý stavia ženu do neustálej pozície potenciálnej obete a objektu, ignoruje možnosť existencie sexuálnej túžby. V takomto diskurze žena nikdy neprezentuje „subjekt sama o sebe“ (Fine 1988: 30), nie je schopná sexuálneho aktérstva. Zároveň dodáva, že ženská sexuálna subjektivita je kľúčová pre pochopenie sexuality v existujúcich mocenských rodových vzťahoch a sociálno-kultúrnom kontexte. Optika sexuálnej subjektivity, aktérstva, zmocnenia, ale aj sexuálneho potešenia a túžby sa tak stali dôležitými aspektami vo výskume sexuality žien v ďalších rokoch a otvorili nové možnosti nazerania na ženskú sexualitu. Podľa Sharon Lamb (2010) sa diskusia o subjektivite, potešení a túžbe vyvinula ako reakcia na objektivizáciu a viktimizáciu žien, v rámci ktorých sú ženy vždy v pasívnej role. Vznikla tak potreba novej definície zdravej sexuality, ktorá je ukotvená v zážitku seba-samej, v „stelesnenej, aktérskej, subjektívnej, autenticknej sexualite“ (Lamb 2010: 302). Zážitok zmocnenej sexuality však v rámci posledných rokov a špecificky v kontexte vynorených iniciatív ako je #MeToo dostáva spätný úder a sýti argumentáciu protistrany, ktorá očakáva od žien asertívne „nie“ a porozumenie vlastných hraníc v sexuálnych interakciách bez uznania mocenskej nerovnováhy a rodových stereotypov.

Výskum sexuality v nadväznosti na zážitok seba, subjektivity a aktérstva zo svojej podstaty bude vždy prinášať isté konceptuálne nejasnosti (Fahs, McClelland 2016).

V minulosti sa už objavili systematickejšie pokusy o debatu o týchto konceptoch³, no práve aktuálne iniciatívy o sexuálnom súhlase a hraniciach v sexe ukazujú na dôležitosť naďalej hovoriť a skúmať skutočné významy a limity sexuálnej subjektivity žien v nadväznosti na aktérstvo a zmocnenie, o ktorých polemika dočasne utíchla. Tá sa však ocitá v protiklade s tlakom postsekulárnej spoločnosti, v ktorej sa opätovne objavuje vplyv tzv. tradičných hodnôt v oblasti sexuality a rodových rolí a diverzita nových podôb subjektivity je obzvlášť výzvou pre mladé ženy (Bianchi 2013), neopomínajúc normatívne očakávania postfeminizmu⁴, v ktorom dochádza k „zvláštnej zmesi feministických a antifeministických prvkov, v ktorej sa ženy považujú za emancipované, ale naďalej majú akceptovať podmienky sexuality stanovené heteronormatívnymi diskurzmi“ (Burkett, Hamilton 2012: 828).

V prvej časti práce v rámci prvej konceptuálnej výzvy preto otvoríme otázku toho, čo vlastne skúmame, ak sa chceme dostať k zážitku seba v oblasti sexuality a v čom sa líšia používané, často vzájomne zamieňané a nejednoznačné pojmy sexuálna subjektivita (v ang. sexual subjectivity), sexuálny self-koncept (v ang. sexual self-concept), sexuálne aktérstvo (v ang. sexual agency) a sexuálne zmocnenie (v ang. sexual empowerment)⁵ a predstavíme nami navrhovanú konceptuálnu mapu pojmov. Vzhľadom na zasadenie sexuálnej subjektivity do normatívneho spoločenského a kultúrneho rámca v ďalšej časti polemizujeme o pojmoch sexuálne aktérstvo a sexuálne zmocnenie. Táto druhá konceptuálna výzva prináša kritickú debatu, ktorá reflektuje predovšetkým neoliberalný a postfeministický diskurz, v nadväznosti na diskusiu o hranici medzi chceným a nechceným v sexe. Pojmy sexuálne aktérstvo a sexuálne zmocnenie, ktoré mali pôvodne slúžiť na podporu žien, sú v neoliberalnom a postfeministickom diskurze posúvané do pozícií, ktoré vytvárajú nový normatívny a represívny rámec pre ženskú sexualitu (e.g. Bay-Cheng 2015a; Gavey 2012; Vanwesenbeeck et al. 2021). Posledná, tretia konceptuálna výzva otvára otázku vzájomnej odlišnosti pojmov aktérstvo a zmocnenie a sumarizuje možné konceptuálne ukotvenie pojmu sexuálne zmocnenie s jeho politickými implikáciami. Záverom sa pozrieme, čo tieto konceptuálne výzvy

³ Časopis *Sex roles* priniesol v ročníku 66, čísle 11, polemiku o koncepte sexuálneho zmocnenia (Bay-Cheng 2012; Gavey 2012; Lamb, Peterson 2012) a o pár rokov neskôr v ročníku 77, čísle 7–8, práce polemizujúce o pojme sexuálneho aktérstva (Bay-Cheng 2015a, 2015b; Lerum, Dworkin 2015; Tolman, Anderson, Belmonte 2015).

⁴ Tento článok nemá priestor bližšie predstaviť koncept postfeminizmu a jeho rôznorodé uchopenia. V tejto práci ho používame jednak v chápaní „backlash“, kde je feminizmus v niečom vnímaný ako prekonaný, resp. jeho ciele ako naplnené (Gill, Donaghue 2013), ako „citlivosť“, „diskurzívnu formáciu“ či „kultúrny dispozitív“ (Gill, Kelan, Scharff 2017: 5), kde sa kladie dôraz na slobodné rozhodnutie, aktérstvo a zmocnenie, ktoré formujú nový obraz ženskosti a ženskej sexuality (Gill 2007; Gill, Donaghue 2013; Gill et al. 2017).

⁵ V zátvorkách uvádzame anglické ekvivalenty pojmov, nakoľko nechceme prekladom prispievať ku konceptuálnej nejednoznačnosti.

znamenaajú pre chápanie a výskum sexuálnej subjektivity žien. Naša zvedavosť sa, aj vzhľadom na naše odborné psychologické zázemie, zameriava na to, ako rôznorodé pojmy, ktoré vstupujú do výskumu sexuality žien a snažia sa opísať „jadro“ prežívania ženskej sexuality, spolu fungujú, v čom sa dopĺňajú a naopak, v čom si odporujú a aké sú ich nedostatky. Chceme pritom zobrať do úvahy práve feministickú optiku psychologického prežívania a kritických prístupov (Rutherford 2018) a ich dopad na sexuálnu subjektivitu žien, ktorá následne otvára nové možnosti prístupu k výzvam vynárajúcim sa v rámci diskusií o #MeToo.

Naša konceptuálna analýza ako aj kritická reflexia pojmov je súčasťou širšieho výskumu o hraniciach medzi chceným a nechceným v sexuálnych interakciách, ktorá nás práve priviedla k potrebe dekonštrukcie používaných pojmov vo výskume sexuality. Tento výskum je primárne súčasťou dizertačného projektu a projektu VEGA 2/0063/23 Moc, kontrola a zraniteľnosť v intímnych vzťahoch – digitálne technológie a starostlivosť. Jedným z cieľov je preskúmať, ako dospelé ženy vo veku 35–64 rokov konštruujú a negociujú hranice chceného a nechceného v sexe práve optikou žitej sexuálnej subjektivity. Dynamiku konštrukcie hraníc v existujúcich rodových a heteronormatívnych očakávaniach nám umožňuje práve kriticky analyzovaný koncept subjektivity. Reagovať tak chceme na charakteristický prístup na Slovensku, v rámci ktorého chýba systematická reflexia vývoja sexuality (Bianchi 2013). Na Slovensku chýba aj podpora vzdelávania v oblasti prevencie sexuálneho obťažovania, vrátane zapojenia médií o šírení informácií o problematike obťažovania; nemožno opomenúť ani skôr negatívne odozvy v slovenských médiách na kampaň #MeToo (Valkovičová, Kuruc 2020). Na Slovensku nie je výnimkou trivializácia a legitimizácia prípadov obťažovania, vrátane presúvania zodpovednosti na osobu dotknutú obťažovaním – v duchu a v nadväznosti na postfeministickú rétoriku s dôrazom na individuálnu zodpovednosť (Valkovičová 2021). Tieto skutočnosti sú podčiarkované prítomnosťou antirodových diskurzov, ktoré vstupujú do diskusie o sexuálnej výchove na Slovensku. „Subjektivita dieťaťa/mladého človeka ako autonómneho jedinca s právami na informácie [o sexualite] je v tomto paternalistickom naratíve popretá.“ (Libáková, Valkovičová, Jesenková 2019: 144) Aj keď je slovenské a české prostredie v mnohých aspektoch odlišné, spájajú ho viaceré prvky. Kým konzervatívny diskurz proti sexuálnej výchove v Českej republike je viac ukotvený v kultúrnych normách a argumentoch o fyzickom a psychickom zdraví (Jarkovská, Lišková 2013) a na Slovensku je jednoznačne previazaný na katolícke inštitúcie⁶ (Libáková et al. 2019), ich rétorika v mnohom ostáva podobná. Dokonca v českom kontexte autorky identifikovali stratégiu konzervatívneho prúdu

⁶ Na Slovensku sa „ujal“ hanlivý výraz „gender idelógia“, ktorý sa používa na odsúdenie rodovo emancipačných iniciatív, a používajú ho „intuitívne“ rôznorodé zoskupenia bez ohľadu na ich hodnotové a epistemologické východiská.

voči sexuálnej výchove, ktorý (zne)užíval koncept zmocnenia žien pre potrebu reprodukcie tradičnej roly ženy (Jarkovská, Lišková 2013). V oboch krajinách je téma hraníc v sexuálnych interakciách aktuálna. Na Slovensku aj v Česku organizácia Amnesty International zastrešuje kampane Hovorme o súhlase a Chce to souhlas, v rámci ktorej okrem osvetu podporujú legislatívne zmeny, ktoré by zadefinovali sex bez súhlasu ako znásilnenie (Amnesty International Česká republika (n.d.), Amnesty International Slovensko 2023). V Českej republike iniciatívu zmeny legislatívy podporuje aj organizácia Konsent (Konsent 2021). Prebiehajúce kampane zároveň prinášajú implikácie pre sexuálnu a vzťahovú výchovu v oboch krajinách.⁷

Tento článok si vzal za cieľ prispieť k vyjasneniu kľúčových konceptov, na ktorých stojí operacionalizácia psychologického výskumu sexuality motivovaného optimalizáciou podmienok pre zdravú sexualitu (Bianchi 2020) a sexuálne zdravie (World Health Organization n.d.) žien. Tento výskum je v súčasnosti poznačený konfúziou pojmov, ktorá primárne vyplýva z tzv. tektoniky, teda vzájomného pôsobenia relevantných diskurzov (Curt 1994) (postfeminizmus, neoliberalizmus...). Chceme teda poukázať na to, že debata o významoch predstavených pojmov stále nie je celkom ukončená a prináša nemalé dôsledky pre chápanie sexuálnej subjektivity a pre ďalšie smerovanie nielen v psychologickom, ale aj sociologickom výskume sexuality, v oblasti edukácie, advokácie a mediálnej práce. Práve pojmy sexuálnej subjektivity, aktérstva a zmocnenia sú zaujímavé z ich interaktívnej podstaty. Chceme preto využiť príležitosť a v našom príspevku pojmy nielen konceptuálne prepojiť, ale prepojiť aj kritiky existujúcich pojmov a ukázať ich relevanciu v aktuálne prebiehajúcich diskusiách o hraniach sexuálneho násillia a povahe sexuálnej negociácie.

Metodologický rámec: kritická konceptuálna analýza

Pre zámer tejto štúdie sme zvolili konceptuálnu analýzu pojmov, ktorú podobne ako predchádzajúce autorky (Fahs, McClelland 2016) vnímame ako dôležitú súčasť kritického prístupu vo výskume sexuality. Kritický prístup vo výskume sexuality, ktorého súčasťou je práve konceptuálna analýza nám umožňuje pochopiť možné dopady našich rozhodnutí v rámci výskumu, jeho metodológie a pojmov, s ktorými pracujeme (Fahs, Swank, McClelland 2018). V rámci našej analýzy vychádzame z predpokladu, že koncepty samé o sebe nikdy nebudú jednoznačne ukotvené, naopak, sú zo svojej podstaty dynamické a putujú naprieč disciplínami a časom, preto ich analýza má hodnotu sama o sebe a konceptuálna analýza tvorí nástroj interdisciplinárneho prepájania (Bal

⁷ V ČR aktuálne prebieha petícia (Konsent 2021), v SR petíciu iniciovala organizácia InTYMYta (bývalá Spoločnosť pre plánované rodičovstvo) a vyzbierala viac ako 10 000 podpisov; petícia požaduje systematickú vzťahovú a sexuálnu výchovu v rámci reformy vzdelávania.

2009). Hlavnou úlohou konceptuálnej analýzy je „odhaliť, opísať, prípadne konštituovať vzťahy medzi pojmami v rámci určitého konceptuálneho systému“ (Zouhar 2016: 411). Kritický prístup nám zároveň umožňuje reflektovať, ako sa rôznorodé pojmy menia, prispôsobujú či odolávajú aktuálnym kultúrnym tlakom (Fahs et al. 2018). Zaujíma sa o spomínanú tektoniku diskurzov, ktorá je charakterizovaná „spôsobmi, akými na seba navzájom pôsobia rôzne príbehy a reprezentácie, z ktorých texty čerpajú, keď sa vytvárajú, formujú, aktivujú a archivujú v čase a sociálnom priestore“ (Curt 1994: 11). V našom prípade sme vychádzali predovšetkým z prác výskumu sexuality v oblasti psychológie a iných sociálnych vied. Naším cieľom nebol systematický prehľad literatúry, ale konceptuálna kritická analýza, ktorá by zodpovedala otázky ako: V čom sú zásadné podobnosti a odlišnosti pojmov sexuálna subjektivita, self, sexuálne aktérstvo a zmocnenie? V akom význame sa aktuálne pojmy využívajú a ako reflektujú aktuálne diskusie v oblasti hraníc v sexe, sexuálneho súhlasu či iniciatívy #MeToo? Ako na seba jednotlivé pojmy nadväzujú, narážajú a v čom si protirečia? Komu/čomu slúžia tieto koncepty a prečo/ako? Konceptuálna analýza predstavuje súčasť širšieho výskumu o hraniciach medzi chceným a nechceným v sexuálnych interakciách v kontexte sexuálnej subjektivity žien na Slovensku. V rámci rešeršu literatúry sme pracovali s databázami Web of Science, EBSCOhost a Google scholar, pri čom sme využili nasledovné vyhľadávané pojmy: sexual subjectivity, sexual self, sexual agency, sexual empowerment a sexual self-schema, ako samostatne, tak aj jednotlivé pojmy vo vzájomných súvislostiach. Predmetom hľadania boli články publikované v odborných periodikách a zamerané na dospelé a dospelávajúce ženy, pričom primárne sme sa zamerali na existujúce konceptuálne analýzy, prehľady literatúry, práce, ktoré mali za cieľ definovať tieto pojmy, ale aj kvalitatívne sondy, ktoré ponúkali hlbšie pochopenie jednotlivých pojmov, kritické práce, či práce, ktoré tieto pojmy špecificky aplikovali na problematiku hraníc v sexuálnych interakciách a kampaň #MeToo.

Konceptuálna výzva 1: Čo skúmame, ak skúmame zážitok seba v sexualite žien?

Výskum jadra prežívania svojej vlastnej sexuality je väčšinou ukotvený v dvoch kľúčových pojmoch – sexuálna subjektivita alebo self (napríklad self-koncept alebo self-schéma), ktoré sú previazané s ďalšími pojmami, najčastejšie ide o pojmy sexuálne aktérstvo a sexuálne zmocnenie.

Sexuálna subjektivita

Samotný pojem subjektivita sa vzťahuje na schopnosť človeka reflektovať a prežívať seba samú*sameho, čo je možné len v kontakte so sociálnym svetom, hoci interakcia s inými, jazykom, diskurzmi a kultúrami je nikdy nekončiaci a nie úplne rozpoznateľný

proces (McQueen 2015; Zábrowská 2009). Podľa Foucaulta ([1988] 2000) sa subjekt buď podriaďuje, alebo vymedzuje v rámci existujúcich pravidiel v spoločnosti a kultúre. Sexuálna subjektivita, podobne ako neskôr diskutovaný koncept sexuálneho self, sa týka vzťahovania človeka k svojej sexualite. Fahs a McClelland (2016) uvádzajú, že koncept sexuálnej subjektivity opisuje spôsoby, akými ľudia vytvárajú významy a naratívy o svojich subjektívnych sexuálnych skúsenostiach, resp. ako sa stávajú (v anglickom origináli *becoming*) sexuálnymi bytosťami (k stávaniu sa cf. Braidotti 2009; Brown, Stenner 2009; Foucault [1988] 2000) a vznikol ako reakcia na pozitivistické prístupy vo výskume sexuality. Tie sa odzrkadľujú napríklad v snahe „odmerať“ sexuálnu subjektivitu a viedli k vytvoreniu dotazníka *Female Sexual Subjectivity Inventory (FSSI)* (Horne, Zimmer-Gembeck 2006). Ten zadefinoval sexuálnu subjektivitu ako koncept, ktorý pozostáva zo 1) sebaúčinnosti (pri hľadaní túžby a potešenia), 2) sexuálneho sebavedomia a 3) sexuálnej sebareflexie (ktorá okrem priamych vedomostí a skúseností zdôrazňuje úlohu metakognitívnej reflexie). Môžeme si všimnúť, že prvý aspekt bude nápadne pripomínať koncept sexuálneho aktérstva a tretí aspekt koncept sexuálnej self-schémy, ktoré predstavujeme nižšie. Nesmieme ale zabúdať, že koncept sexuálnej subjektivity vznikol ako reakcia na pozitivistické prístupy (Fahs, McClelland 2016), preto by sme chápanie subjektivity v rámci vymedzeného dotazníka nemali vnímať ako konečné a jeho hlavným limitom môže byť práve neschopnosť kriticky reflektovať spoločenský kontext žitej subjektivity. Okrem toho táto operacionalizácia sexuálnej subjektivity predpokladá automaticky aj absenciu, či „nízke“ hodnoty nameranej subjektivity. Čo však znamená získať nízke skóre sexuálnej subjektivity? Môže to pravdepodobne navádzať k sklznutiu k dichotómii subjekt–objekt, teda, ak nie som dostatočne subjektom, som objektom, čo v prípade sexuality nemusí byť tak jednoznačné; Lamb (2010) napríklad tvrdí, že túžba byť sexuálnym objektom nás nezbavuje vlastnej subjektivity.

Tolman (2002: 5–6) subjektivitu opisuje ako „zážitok seba ako sexuálnej bytosti, ktorá sa cíti oprávnená na sexuálne túžby a sexuálne bezpečie, ktorá robí aktívne sexuálne rozhodnutia a ktorá má identitu sexuálnej bytosti“. Vo výskumnej praxi sa teda sexuálna subjektivita dodnes prezentuje ako kombinácia prioritizácie sexuálneho pôžitku a sexuálneho aktérstva (Kettrey 2018). Práve zdôraznenie túžby je v diskusii o subjektivite často kľúčové. Normatívne spoločenské nastavenie totiž vníma ženskú sexualitu ako pasívnu, bez túžby, čo robí zo žien len objekty sexuálnej túžby, no nie sexuálne subjekty (Fine 1988; Lamb 2010; Tolman 2002; Vance 1984). Výskum medzi mladými ženami ohľadom prežívania ich sexuálneho ja ukázal, že sexuálna subjektivita je konštruovaná z vonkajších, často normatívnych očakávaní a z pokusov vzdorovať sociálnym normám (Bianchi 2020; Bianchi, Reháková 2013; Costa, Nogueira, López 2009). V momente prekročenia mantinelov sexuálnej pasivity a hľadania autentickej sexuálnej subjektivity sú ženy nálepkované ako „zlé dievčatá“ (Kettrey 2018; Tolman

2002). Práve preto je kľúčovým aspektom sexuálnej subjektivity jej vzťahovanie sa k diskurzom o ženskej sexualite. Koncept sexuálna subjektivita presadzuje aj Bianchi (2020, 2022), ktorý ju chápe ako jednu z početných plurálnych subjektivít človeka chápaného v paradigme psychológie druhého rádu, ktorá sa neuspokojuje s úzko operacionalizovanými psychologickými premennými a ich meraním a vyžaduje reflexiu seba tvárjúcich procesov stávania sa sexuálnym subjektom. Sexuálna subjektivita sa v jeho poňatí vzťahuje prinajmenšom k: subjektívnemu významu sexu, konštrukcii sexuálnej spokojnosti, nakladaniu so sexuálnymi tabu, hriechmi a rizikami, sexuálnemu násiliu a neželanej sexualite, ale aj v širšom pohľade ku všetkým sexuálnym diskurzom a ich tektonike.

Sexuálny self-koncept a sexuálna self-schéma

Podľa Fahs a McClelland (2016) nám diskusia o sexuálnej subjektivite ukazuje práve to, ako sa vyvíja, konštruuje a chápe *sexuálne self* v rámci sociálneho a kultúrneho priestoru. Výskumné práce primárne pracujú s pojmom sexuálny *self-koncept*. Ten je chápaný ako dynamický a flexibilný koncept (Potki et al. 2017), cez ktorý človek vníma seba ako sexuálnu bytosť (O'Sullivan, Meyer-Bahlburg, McKeague 2006). To je podmienené sexuálnymi zážitkami z obdobia adolescencie (Hensel et al. 2011) a vstupujú doň rôznorodé biologické (napr. vek, pohlavie, rasa, zdravotné znevýhodnenie), psychologické (napr. duševné zdravie, skúsenosť so zneužívaním) a sociálne faktory (médiá, vrstovnické skupiny, rodina) (Potki et al. 2017). V duchu pozitivistického psychologického prístupu orientovaného na potrebu merania boli vytvorené prinajmenšom dva nástroje. *The Sexual Self-Concept Inventory* (SSCI) (O'Sullivan et al. 2006) operacionalizuje sexuálne self do 3 škál: sexuálna vzrušivosť, sexuálne aktérstvo a negatívny sexuálny afekt. *The Women's Sexual Self-Schema Scale* (Andersen, Cyranowski 1994) operacionalizuje *sexuálnu self-schému*, ktorá sa však vzťahuje skôr ku kognitívnej generalizácii seba ako sexuálnej bytosti a bola operacionalizovaná prostredníctvom dotazníka a neskôr prepracovaného aj do verzie pre výskum sexuality mužov (Andersen, Cyranowski, Espindle 1999). Práve v rámci kognitívneho pohľadu je zaujímavé zdôraznenie variability videnia seba samej. Autorky identifikovali celkom 4 seba-schémy. Pozitívna schéma je spojená s celkovou sexuálnou otvorenosťou a spokojnosťou so sexuálnymi vzťahmi, kým negatívna seba schéma sa vyznačuje skôr zdržanlivosťou a neistotou v sexuálnych vzťahoch. Pri tzv. koschematickej schéme sa objavuje zastúpenie silných pozitívnych aj negatívnych schém (často vo veľmi konfliktnom vzťahu). Nakoniec autorky identifikovali aj aschematické vnímanie seba, pre ktoré je príznačná nízka tendencia vzťahovania sa k sebe ako k sexuálnej bytosti, či už pozitívnym alebo negatívnym smerom (Andersen, Cyranowski 1994).

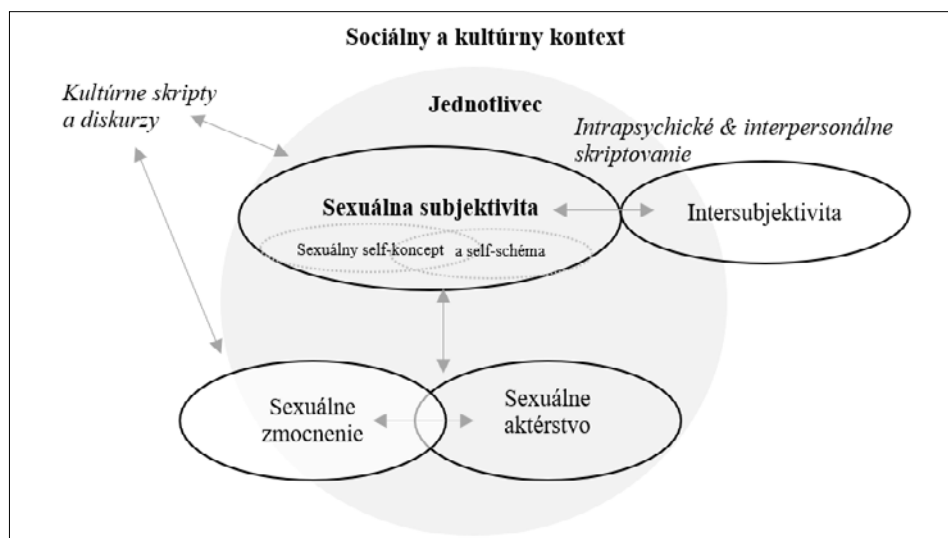
Kto z koho, alebo sexuálne skripty a diskurzy prichádzajú na pomoc

Zo stručného predstavenie pojmov sa otvára otázka, ako sa teda sexuálny self-koncept líši od sexuálnej subjektivity. Treba upozorniť, že oba pojmy, subjektivita a self (avšak nie self-koncept) sa vo viacerých prácach používajú ako synonymá, príp. sa bez vysvetlenia zamieňajú (pozri napríklad Bryant, Schofield 2007; Costa et al. 2009; McClelland 2011; Plante 2007). Pre odhalenie kľúčového rozdielu považujeme nosnú prácu o sexuálnych skriptoch od Simona a Gagnona (1984, 1986), neskôr rozpracovanú Simonom ([1996] 2003). *Skriptovanie*, teda osvojovanie si istého scenára sexuálneho správania sa deje na viacerých úrovniach – *kultúrnej*, ktorá predstavuje sociálne inštitúcie a normy kolektívneho života, *interpersonálnej*, v rámci ktorej sa abstraktné a všeobecné normy pretavujú do aktuálnej podoby sexuálneho scenáru a v rámci páru a *intrapsychickej úrovne skriptovania* vlastných vnútorných túžob (kde sa môže odohrávať kľúčové foucaultovsko-braidottiovsko-brown/stennerovské „stávanie sa“). Tie však nikdy nemôžu byť vytrhnuté zo spoločenského prostredia. Samotní autori hovoria, že vlastné self je zakorenené v sociálnych kontextoch, ktoré cez proces intrapsychického skriptovania vytvára a negociuje svoje privátne túžby v rámci existujúcich noriem. Aj výskumy aplikujúce pozitivistické prístupy varujú pred zužovaním sexuálnej subjektivity na sexuálne potešenie (Kettrey 2018) a upozorňujú na chýbajúcu reflexiu sexuálnej subjektivity a sexuálnej interakcie v spoločenskom a kultúrnom kontexte (Satinsky, Jozkowski 2014). Pri týchto pokusoch hrozí, že nebudeme schopní*í dostatočne odhaliť, ako do procesu intrapsychického skriptovania a vytvárania svojho sexuálneho repertoára vstupuje náš rod či spoločenské očakávania (McClelland 2011). McClelland (2011) uvádza, že každý výskum vlastného zážitku v sexualite nevyhnutne prekračuje zážitok seba a zahrňuje aj tých druhých – náš sociálny a kultúrny svet. Tvrdí, že výskum sexuálneho zážitku predpokladá proces „*intra-individuálnej reflexie*“, ale ide skôr o „*inter-individuálnu*“ reflexiu (McClelland 2011: 313). McClelland (2011) dokonca polemizuje, či to znamená zrieknutie sa ambície výskumu subjektivity, keďže rôzne kvantitatívne pokusy skúmania self nedokážu reflektovať „kontamináciu“ intrapsychického procesu rodovými a heteronormatívnymi očakávaniami.⁸ Crawford, Kippax a Waldby (1994) hovoria preto o *intersubjektivite* sexuálnej interakcie a negociácie, teda o interpersonálnej komunikácii počas sexuálneho kontaktu, kde sú potreby a túžby ľudí odhaľované, zdieľané a hľadá sa ich spoločné porozumenie. Intersubjektivita je tak závislá od predpokladaného zdieľaného a spoločného porozumenia toho, čo je norma a tá je hlboko zakorenená v existujúcich hegemonických diskurzoch, a preto tak náročná na vyjednávanie (Crawford et al. 1994). V kontexte iniciatív ako je #MeToo je následne intersubjektívny proces kľúčový pre rozpoznanie a vzájomné uznanie prípadov obťažovania, v rámci ktorých sa z obetí stávajú aktérky

⁸ Pojmy subjektivita a self uvádzame tak, ako ich používa autorka práce.

v rámci tejto kolektívnej akcie (Jackson 2018). Ak vezmeme do úvahy komplikované súvislosti sexuálnej negociácie, na ktorú aktuálne upozornila aj iniciatíva #MeToo, kritická konceptuálna analýza nám umožňuje reagovať na existujúce skripty a diskurzy, v ktorých je naše *ja* zasadené. Výsledkom je, že „diskurzívne konštruované self sa chápe ako konštituované sériou pohyblivých, neistých a nesúmerateľných pozícií subjektu“ (Bryant, Schofield 2007: 322). Podľa autoriek predstavuje sexuálna subjektivita generatívny projekt a ako uvádza Bianchi (2022), subjektivita je plurálna, seba-generujúca a musí byť žitá. Vo výsledku preto považujeme sexuálnu subjektivitu za kľúčový pojem, ktorého pozíciu znázorňujeme v nami navrhovanej konceptuálnej mape v Diagrame 1. Vystupuje do popredia oproti sexuálnemu self-konceptu, hoci kognitívnu generalizáciu sexuálneho seba v podobe sexuálnej self-schémy nezavrhujeme a považujeme ju za užitočný rámec vzťahovania sa k sebe samému*samej. Kým v pozitivisticky orientovanej psychológii dominoval pojem sexuálneho self-konceptu, ten zlyháva v schopnosti reflektovať komplikovaný mocenský kontext, nehovoriac o dynamickej intersubjektivite interakcií. Tento dynamický vzťah a seba-utváranie sa voči a v rámci sociálneho kontextu by nebol možný bez aktérstva (McQueen 2015), no ako naznačuje obojstranný vzťah, aktérstvo nie je len predpokladom pre subjektivitu, ale podľa Chmielewski, Bowman a Tolman (2020), subjektivita predstavuje prediktor aktérstva. Zároveň aktérstvo a zmocnenie sú čiastočne prekrývajúce sa, no nie totožné pojmy a ich konceptuálnym výzvam sa venujeme nižšie.

Diagram 1: Konceptuálna mapa sexuálnej subjektivity, aktérstva a zmocnenia



Zdroj: Autorstvo.

Pojmy sexuálna subjektivita, self-koncept, self-schéma, aktérstvo a zmocnenie sú často v literatúre zamieňané. Navrhovaná mapa pojmov znázorňuje, že individuálne aspekty sexuality nemožno interpretovať mimo normatívny spoločenský a kultúrny rámec, no zároveň nie každý z pojmov vo výskume sexuality tento aspekt reflektuje rovnako uspokojivo a s podobnými ambíciami. Konceptuálna mapa však nemá za cieľ podporovať redukciu alebo zjednodušenie jednotlivých pojmov. Naopak, chceme poukázať na to, že vzhľadom na spoločenský a kultúrny kontext (a nespochybňujúcu individuálnu variabilitu jednotlivca) je akákoľvek zjednodušujúca definícia skresľujúca. Nadväzujeme tým na paradigmu psychológie druhého rádu, ktorá sa vzdáva ambície výskumu ľudskej skúsenosti pod mikroskopom a namiesto toho uznáva jej nespočetné podoby, vrátane tých vytváraných samotným výskumom (Brown, Stenner 2009). Neznamená to však „zavrhnutie“ pôvodne pozitivistických a esencialistických konceptov, ale hľadanie prípadnej synergie tradičného a kritického prístupu k psychologickým javom. Stotožnenie sa s konceptualizáciou sexuálnej subjektivity musí rátať aj s tým, že pri „stávaní sa“ sexuálnym subjektom sa musí jednotlivec vyrovnávať aj s normami a stereotypmi, ktoré vychádzajú z diskurzov ukotvujúcich tradične sexualitu do esencialistických a socio-kognitivistických konceptov ako sú self-koncept a self-schéma.

Konceptuálna výzva 2: Imperatív sexuálneho aktérstva

V nadväznosti na predchádzajúcu diskusiu je potrebné bližšie preskúmať súvisiaci pojem sexuálne aktérstvo. Aktérstvo je v psychológii, napriek pôvodu tohto konceptu vo filozofii (Davidson 1971), kľúčovým pojmom a užitočným rámcom pre vysvetlenie ľudského správania (Frie 2008). Vníma sa ako kľúčová súčasť sexuálnej subjektivity (Kettrey 2018; Tolman 2002), ale aj sexuálneho self-konceptu (O'Sullivan et al. 2006). Ak sa pozrieme na literatúru, ktorá sa nezameriava výhradne na oblasť sexuality, subjekt sa môže pozicionovať v rámci diskurzívnej praxe práve prostredníctvom aktérstva (Davies, Harré 1990), „subjekty sú seba-reflexívni*e aktéri*aktérky“ (McQueen 2015: 5, prechýľovanie pridané). Sexuálne aktérstvo tak môže byť definované ako schopnosť akcie, schopnosť slobodných sexuálnych rozhodnutí smerom k naplneniu svojich sexuálnych potrieb a túžob, aktérstvo teda môže byť aj o vymedzení sa voči limitujúcim rodovým očakávaniam, čím podporuje nasledovanie svojej skutočnej a autentickej sexuality (Curtin et al. 2011; Horne, Zimmer-Gembeck 2005). Často sa prepája s takými psychologickými fenoménmi, ako je napríklad sebaúčinnosť či asertívne správanie (Chmielewski et al. 2020). Sexuálne aktérstvo je podľa iných autoriek vlastne prejavom individuálneho sexuálneho zmocnenia (Horne, Zimmer-Gembeck 2005), stáva sa tak ústredným pojmom feminizmu; bez schopnosti konať či vzdorovať nemožno očakávať akékoľvek zmeny v oblasti rodových vzťahov (Gill, Donaghue 2013). Čo je ale vlastne konkrétna podoba slobody a akcie, ktoré zo základnej definície charakte-

rizujú sexuálne aktérstvo? Táto otázka významne vstupuje do konceptuálnej diskusie a diskusie o hraniciach v sexuálnych interakciách.

Podľa Gill a Donaghue (2013) aktérstvo v postfeministickej konštrukcii získava nové podoby: osobné už nie je politické. Sexuálne aktérstvo ignorujúce historickú determináciu patriarchálnou dominanciou je vnímané ako osobnostná črta (Schobert et al. 2021), naučená schopnosť či zručnosť (Mark, Vowels 2020) porozumieť vlastným hraniciam a je úzko spätá so schopnosťou dávať a udeľovať sexuálny súhlas. Aktérstvo sa tak prepája s individuálnym správaním, ktoré prispieva k ochrane ženy, napríklad pred sexuálnym nátlakom (Bay-Cheng 2019; Cense 2018; Fahs, McClelland 2016) a ktoré sa možno naučiť, či rozvíjať (Vanwesenbeeck et al. 2021). Takéto zúženie (ktoré je vo výskume, najmä pozitivistickom, neraz vítané), znamená atribúovanie zodpovednosti do individuálnych aktérických – žien, s implicitnou výzvou, aby ženy posilňovali svoje aktérstvo (keďže je len na nich, ako sexuálna interakcia dopadne) (Fahs, McClelland 2016) a ignoruje mocenské vzťahy v spoločnosti a v dyadickej intímnej interakcii, v ktorých sa ženy nie vždy môžu správať v tomto zúženom význame aktérstva (Bay-Cheng 2019; Cense 2018; Vanwesenbeeck et al. 2021). Mohli by sme preto navrhnúť, aby sme ho pre prehľadnosť označovali ako *aktérstvo zručností*. Práve kampaň #MeToo priniesla pozornosť sexuálnemu násiliu, no často sa nepodarilo zdôrazniť úlohu rodových nerovností a moci v sexuálnom vyjednávaní a širší historicko-politický kontext žiaduceho aktérstva, (Cense, Bay-Cheng, Dijk 2018), v kontraste k aktérstvu zručností. Je teda evidentné, že takto zúžené chápanie aktérstva na zručnosť otvára príležitosť k obviňovaniu žien a cielene ignoruje interpersonálne a spoločenské kontexty, v ktorých sa sexuálny akt odohráva. Prináša stigma pre ženy, ktoré modernú predstavu slobodnej a zmocnenej sexuality nenapĺňajú (Bay-Cheng 2019; Vanwesenbeeck et al. 2021), dokonca takto posilňuje aj patriarchálne a konzervatívne tendencie (Fahs, McClelland 2016) a vytvára predstavu vlastného „ja“ absolútne vykoreneného z existujúcich spoločenských a kultúrnych rámcov (Gill, Donaghue 2013).

Postfeministická kultúra prináša až akúsi obsesiu aktérstvom, ktorá zatláča do úzadia vedomie sociálnych, kultúrnych, ale predovšetkým mocenských vzťahov (Gill, Donaghue 2013). Bay-Cheng (2015b) preto upozorňuje, že dnešné mladé ženy okrem tradičných moralistických imperatívov čelia novému imperatívu neoliberalneho scenára sexuálneho aktérstva. Kým v minulosti mladé ženy čelili nálepkovaniu ohľadom množstva sexuálnych partnerov či sexuálnej frekvencie a boli pozicionované na kontinuum „Panny-Kurvy“ (z ang. Virgin-Slut či Madonna-Whore), dnes dominante záleží, koľko vlastného rozhodnutia (aktérskych zručností) žena do tejto svojej pozície dala. Je „pannou“ či „kurvou“ zo svojho rozhodnutia a užíva si slobodu svojich sexuálnych možností? Alebo naopak, nie je schopná aktívne využívať výdobytky sexuálnej liberácie a feminizmu? Vo svojej práci preto okrem tradičnej dichotomickej línie „Panny-Kurvy“ Bay-Cheng (2015b) navrhuje reflexiu aj cez dichotómiu línie aktérstva (v ang.

agency line). Obe línie tak ústia do 4 nových pozícií na základe úrovni „množstva“ sexuálnych skúsenosti a miery aktérstva.

V tomto chápaní je aktérstvo pre ženy lákavá možnosť, ako podporiť u seba pocit slobodnej sexuality a zbaviť sa rodových očakávaní/stereotypov. Nastáva tak situácia „neoliberálneho imperatívu osobného aktérstva“ (Bay-Cheng 2015b: 280) alebo „povinného (sexuálneho) aktérstva“ (Gill 2008: 440). „Tento imperatív aktérstva zastiera mizogýniu a jej úlohu pri udržiavaní iných foriem nespravodlivosti (napr. rasizmu, ekonomickej nespravodlivosti) a oxymoronicky prikazuje dievčatám konať slobodne“ (Bay-Cheng 2019: 4). Ide o novodobý sexuálny skript sexuálneho aktérstva, disciplinárny nástroj na riadenie ženskej sexuality (Bay-Cheng 2015a). Bay-Cheng (2019) to deklaruje viac ako desať rokov po práci od Gill (2008), ktorá túto otázku nastolila:

Hlavne by ma zaujímalo, čo sa stalo so sociálnou teóriou, keď sa samotné uznanie kultúrneho vplyvu považuje za neúčtivé, keď sa ovplyvňovanie začalo vnímať ako hanba a nie ako bežná a nevyhnutná súčasť? A naopak, prečo sú autonómne voľby tak fetišizované? (Gill 2008: 435)

Kritické chápanie sexuálneho aktérstva tkvie v priznaní dynamickosti, v ne/schopnosti negociovať a existovať v existujúcich hraniciach, nie nutne iba sexuálnych, ale v hraniciach individuálnych potrieb a túžob na jednej strane a vzťahových, sociálnych, kultúrnych a štrukturálnych kontextov rodových nerovností na strane druhej (Bay-Cheng 2019; Cense 2018; Vanwesenbeeck et al. 2021). Nemali by sme sa preto zameriavať na výskum prítomnosti aktérstva v jeho pozitivistickom chápaní a meraní, ale skôr sa zaujímať o rôzne spôsoby manifestácie a negociácie v širšom spoločenskom a kultúrnom kontexte (Bay-Cheng 2019; Cense 2018), tak ako to zodpovedá požiadavkám psychológie druhého rádu (Bianchi 2022). Dáva tak priestor pre výskum práve interakcií sexuálnej negociácie, ktoré nikdy nebudú čierne-biele. Viaceré autorky (Lerum, Dworkin 2015; Tolman et al. 2015) kriticky reagovali na navrhovaný model línie aktérstva od Bay-Cheng (2015b) a odmietajú zamieňanie pojmu aktérstva s osobnou zodpovednosťou, naopak, zdôrazňujú aktérstvo napojené na zmocnenie, ktoré je skôr kolektívnej povahy.

Ako sme ukázali, to, ako konceptualizujeme aktérstvo, prináša rôzne dopady. Podpora aktérstva je teda vo svojej podstate dvojsečnou zbraňou – môže súčasne posilňovať aj ohrozovať sexuálnu subjektivitu žien, obzvlášť v prípade zamerania sa na aktérstvo zručností. Koncept sexuálneho aktérstva by sme teda nemuseli odmietnuť ako škodlivý, pokiaľ by sme hľadali jeho ukotvenie v princípoch práva na slobodu sexuálneho prejavu a ochrany pred sexuálnym násilím a vyhýbali sa zároveň zjednodušujúcim politickým a popkultúrnym pokriveniam feminizmu (Lerum, Dworkin 2015). V ďalšej časti chceme poukázať na to, že nie iba samotné aktérstvo, ale aj jeho inte-

rakcia s konceptom zmocnenia ponúka príležitosť vyjasniť si zisky alebo straty z ich aplikovania a posunúť sa od veľmi obmedzeného chápania aktérstva do konštruktívnejšie zóny. Uvidíme však, že ani tento, relatívne priamočiary zámer prepojenia aktérstva a zmocnenia, sa nezaobíde bez komplikácií. Tie sa týkajú diskusie prebiehajúcej nielen o samotnom koncepte zmocnenia, ale aj o jeho podobe v postfeminizme.

Konceptuálna výzva 3: Sexuálne zmocnenie alebo zmocňovanie?

Čo presne rozumieme sexuálnym zmocnením? Tento pojem je vo výskume sexuality používaný v rôznych významoch a čelíme tu podobne ako pri aktérstve nemalej konceptuálnej výzve (Bay-Cheng 2012; Lamb 2010; Lamb, Peterson 2012; Peterson 2010). Gavey (2012) potvrdzuje, že zmocnenie, ako aj aktérstvo, sú v neoliberálnom postfeministickom diskurze depolitizované. Gavey (2012) hovorí o únave zo zmocnenia a Gill (2012) upozorňuje na jeho sprofanovanosť a zdefomovanosť pre marketingové potreby a kultúru predaja. Iniciatíva #MeeToo otvára otázky, aké aktérstvo a zmocnenie potrebujeme (Ozkazanc-Pan 2019) a čelíme výzve, aby sa zmocnenie, podobne ako aktérstvo, nestalo imperatívom pre ženy v situáciách sexuálnej negociácie. Je teda pre historicky informovaný a politicky zorientovaný psychologický výskum sexuálne zmocnenie ešte uchopiteľný a užitočný pojem?

Začneme polemikou o umiestnení pojmu sexuálne zmocnenie v rámci konceptuálnej mapy v Diagrame 1. Môže ísť o (1) subjektívny stav, kedy máme pocit kontroly a moci nad svojimi voľbami⁹, alebo o (2) objektívny stav, ktorý predstavuje absenciu štrukturálnych prekážok pre slobodnú voľbu v oblasti sexuality a teda stelesňuje podmienky možnosti konať (Peterson 2010). Sexuálne zmocnenie sa tak pohybuje medzi dichotómiou (subjektívneho zážitku) vlastnej moci a objektívnych okolností (Lamb 2010; Lamb, Peterson 2012; Peterson 2010). Európsky inštitút pre rodovú rovnosť (European Institute for Gender Equality [EIGE]) na svojej webstránke definuje zmocnenie ako „proces, v ktorom ženy získavajú moc a kontrolu nad vlastným životom a schopnosť robiť strategické rozhodnutia“ (EIGE 2016). Podľa EIGE (2016) sa zmocnenie skladá z 1) (uvedomenia si) vlastnej hodnoty, 2) práva na voľbu, 3) práva na prístup k príležitostiam a zdrojom, 4) práva na riadenie vlastného života a napokon 5) potenciálu na väčší sociálny vplyv v zmysle sociálnej zmeny. Konceptualizácia EIGE je teda evidentne na strane „objektívnych“ podmienok pre konanie, ale formuluje ich implicitne slovníkom subjektívnej reflexie týchto podmienok. Vo výsledku prinesú zmätok, v ktorom sa síce potvrdí komplexnosť sexuálnej negociácie, no zmocnenie prepojí na schopnosť aktérského pomenovania potrieb v interpersonálnej sexuál-

⁹ Literatúra často stotožňuje zmocnenie aj so stavom vlastnej seba-účinnosti, a tak sa zmocnenie začne prekrývať s pojmom sexuálneho aktérstva (Bay-Cheng 2012; Lamb, Peterson 2012).

nej interakcii (Mark, Vowels 2020). Chýba tak politická optika, ktorá by reflektovala zmocnenie v rámci sexualizovanej kultúry, ale predovšetkým sexizmu a komplexnejšej perspektívy moci berúcej do úvahy homofóbiu, rasizmus či triedne nerovnosti. Pokiaľ je zmocnenie vnímané primárne ako subjektívny akt či postoj, zmení sa tak na pseudozmocnenie, keď sa ženy síce môžu slobodne sexuálne prejavovať, ale zároveň sú vlastne nútené (a následne za to aj „odmeňované“) nasledovať sexualizované obrazy a očakávania v systéme patriarchátu (Lamb 2010) (podobne ako v prípade kritiky neoliberálneho aktérstva). Gavey (2012: 721) zdôrazňuje, že všetky akty „v živote žien môžu mať rôznorodé možné významy a dôsledky, ale rovnako majú významy v rámci širšej logiky rodovej sexuality, ktorá je súčasťou širšieho sociálneho (ne)poriadku o rodovej sexualite“. Peterson (2010) preto odporúča, aby sme sexuálne zmocnenie nevnímali dichotomicky ako všetko-alebo-nič, ale ako kontinuum, ktoré počas života nabera v našom živote rôznorodé podoby a mieru naplnenia. Pripomína, aby sme za zmocnením videli multidimenzionálny konštrukt, ktorý pokrýva rôznorodé oblasti na individuálnej, aj spoločenskej úrovni. To zároveň môže priniesť situácie, v ktorých na jednej úrovni žena demonštruje zmocnenie a na úrovni inej jej (a nielen jej, ale aj iným ženám) toto zmocnenie neguje. Sexuálne zmocnenie je plné ambivalencií, čo je dôležitá črta sexuality, ktorú by sme mali podľa autorky rešpektovať. Takto zadefinované sexuálne zmocnenie potom okrem vlastnej účinnosti zahŕňa kritickú reflexiu sociálnej nespravodlivosti a nerovných sexuálnych zdrojov, akciu, či zážitok solidarity (Bay-Cheng 2012). Vo vzťahu k predchádzajúcim definíciám zmocnenia navrhujeme, aby sme sexuálne zmocnenie preto chápali ako proces získavania kontroly nad vlastným sexuálnym životom so silnými koreňmi v existujúcich štrukturálnych a kultúrnych zdrojoch s potenciálom pôsobiť na existujúci sociálny status quo. Musíme zavrhnúť zúženie sexuálne zmocnenia do pseudozmocnenia – teda len na individuálnu moc alebo na výsledok, ktorý sa následne nijak nelíši od aktérstva. Naopak, zameraním na *proces*, teda nie na zmocnenie, ale *sexuálne zmocňovanie*, sa nám otvára plný potenciál tohto pojmu.

Fahs (2014) nás pozyva na reflexiu výziev, ktoré sa objavili počas rokov posilňovania postavenia žien v oblasti sexuálnej liberácie. Tvrdí, že treba zahrnúť tak slobodu *od* útlaku a stereotypných požiadaviek, ako aj slobodu *pre* prežívanie a vyjadrovanie autentickej sexuality, a to tak pre ženy, ako aj pre mužov (a my by sme doplnili aj transrodové a nebinárne osoby). Fahs a McClelland (2016) vo svojej kritickej práci potvrdzujú, že obe diskusie o sexuálnom zmocnení aj o sexuálnom aktérstve zostávajú otvorené pre ďalšie skúmanie a polemiku. Koncept sexuálneho zmocnenia si tak vyžaduje neustálu reflexiu a to ako subjektívnej úrovni, tak úrovni kultúrnej (Fahs 2014). V kritickej reflexii sa tak vytvára priestor pre sexuálnu subjektivitu, ktorá sa vyvíja a flexibilne reaguje na výzvy, ktorým v interakciách čelí.

Byť mocnou aktérkou alebo vôbec nebyť? Implikácie pre sexuálnu subjektivitu žien (Diskusia)

Advokácia sexuálnej subjektivity žien bola často zasadená do diskusie o tom, že aj ženy majú túžbu mať uspokojivý sex (tak ako muži), majú právo rozhodovať o svojej sexualite v opozícii k dedičstvu objektivizácie, útlaku a požiadavkám na pasívnu ženskú sexualitu. Stačí sexuálne aktérstvo a sexuálne zmocnenie na to, aby nás „uchránil“ pred nástrahami sexuálneho násillia, nátlaku či obťažovania a dokážu tieto pojmy vstúpiť do polarizovanej diskusie o sexuálnom vyjednávaní?

Spomínaný imperatív sexuálneho aktérstva (zručností) vytvára podľa Gill (2008) novú podobu postfeministickej subjektivity. Západný svet, poznačený postfeminizmom tak vytvoril normatívne aktérstvo, ako aj zmocnenie, ktoré očakáva od žien, že budú tými aktívnymi, nezávislými, racionálnymi a uniformnými subjektami (Gill, Donaghue 2013).

Ocitli sme sa v situácii, kedy „sexuálna subjektivizácia sa ukázala byť objektivizáciou v novom a ešte škodlivejšom prevedení“ (Gill 2003: 105). Ide práve o existujúce imperatívy aktérstva a zmocnenia, ktoré ženám diktujú, aká by mala byť tá skutočná autentická ženská sexualita. Autorky Lamb a Peterson (2012) dokonca odmietajú, že by niečo ako autentická sexualita mohlo existovať, ospravedlňujúc toto stanovisko napríklad odkazovaním sa na prácu Simona a Gagnona (1984, 1986) o sexuálnych skriptoch, ktoré podobne ako diskurzy utvárajú možné rámce sexuálneho správania na úrovni kultúrnych, interpersonálnych a intrapersonálnych skriptov. Vidíme, že predstavená debata o neoliberalnom chápaní aktérstva, zmocnenia a postfeminizmu ukazuje na problematické dopady na sexuálnu subjektivitu žien. Uberá nás totiž o príležitosť takého výskumu sexuálnej subjektivity, ktorá dokáže odhaliť komplikované a protichodné tendencie, ktoré sexuálny subjekt utvárajú, napríklad v kontexte aktérstva a deklarovania pozície obete v kampani #MeToo. Gill a Donaghue (2013) sa trefne pýtajú, kde sa stratilo to ambivalentné ja, ktoré sa feministická práca snažila zdôrazniť a prečo musí ustupovať takej idealizovanej podobe subjektu. Dostávame sa tak k dôležitej úlohe feministickej kritickej psychológie, ktorá má jedinečnú príležitosť kriticky prehovoriť o rodových aspektoch a moci, postfeministickej optike a ich dopadoch na konštrukciu neoliberalnej subjektivity (Rutherford 2018). Potrebujeme také psychosociálne prístupy, v ktorých subjekt nie je plno podriadený vonkajším javom, no nie je od nich nezávislý (Gill, Donaghue 2013). Prichádza tak výzva k „prehodnoteniu subjektivity“ (Rutherford 2018: 631), k takému chápaniu, ktoré sa vymedzí voči ontologickému poňatiu neoliberalných foriem subjektivity a otvorí dvere dynamike kontinuálneho utvárania a formovania subjektu. Takéto chápanie navyše otvorí dvere interseksionalite (interakcii s problematikou rasy, veku, vzdelania, ekonomického statusu...) a nevyhnutnej politickej zákazke, ktorú by mal výskum sexuálnej subjektivity žien priniesť. Podľa Rutherford (2018: 631) „[s]ubjektivita nie je apriori „vo vnútri“.

Singularita (nie interiorita ani individualita) je dosiahnutá cez kontinuálny proces rozptýlenia seba vo veciach a druhých“. Plante (2007: 47) pozicionuje pocity svojho sexuálneho ja, túžby či aktérstva síce na úroveň intrapsychického sexuálneho skriptovania, no zároveň dodáva otázky na zamyslenie: „Aké druhy sexuálneho ja sú možné, ak vezmeme do úvahy kontext kultúrnych a interpersonálnych skriptov? A aké formy subjektivity sú realistické alebo možné?“ Výskumy sexuálnej subjektivity poukazujú množstvo rozporov a diskontinuity prežívania vlastného sexuálneho ja, ktoré ale tento pocit celostného ja v skutočnosti utvárajú (Bryant, Schofield 2007; Costa et al. 2009; Plante 2007). Toto chápanie je užitočné najmä v kontexte postštrukturalistického a postmoderného chápania sveta, v ktorom chýba istota a stabilita významov. Tam, kde #MeToo necháva len limitované možnosti objavovania neistých a nejasných skúseností v diskurzívne konštruovanej dichotómii sexuálneho násillia (Hindes, Fileborn 2019) sa rovnako otvárajú možnosti pre otázky o neistých a nejasných hraniciach v sexuálnych interakciách, ktoré však v skutočnosti „osvetľujú radikálne reálne a potenciálne produktívne aktérstvo pre sexuálnu subjektivitu“ (Wallace 2021: 3). Dynamické chápanie sexuálnej subjektivity, self, ale aj aktérstva a zmocnenia, ktoré priznáva ich rôznorodé formy a pozície, nám umožňuje rozšíriť výskum sexuality do kontextu existujúcich mocenských vzťahov, a tak prekonať „psychometrické“ ambície merať subjektivitu a aktérstvo a „trénovať“ ich. Feministická psychológia stavajúc na intersekcionalite by mala mať totiž ambíciu prinášať nové rámce sexuálnej subjektivity mimo jej neoliberalnej formy (Rutherford 2018), do podoby, kde je priestor pre neistotu, nejasné hranice, ktoré sú súčasťou flexibilnejšieho uchopenia sexuálnej subjektivity (Wallace 2021). Privedie nás k subjektivite (respektíve subjektivitám), ktorá je plurálna, žitá a seba-generujúca, tak, ako ju definuje jeden zo spoluautorov tohto článku (Bianchi 2022).

Záver

Pred viac ako 30 rokmi rezonovala výzva podporiť záujem o sexuálnu subjektivitu žien (Fine 1988; Vance 1984). Tá ostáva napriek (a aj kvôli) istým spoločenským zmenám, ktoré nastali relevantná dodnes. Náš prehľad potvrdzuje, ako upozorňujú aj Fahs a McClelland (2016: 15), na dôležitosť „jasného uznania, že koncepty *sa musia* a *mali by* sa meniť v priebehu času vo vzťahu k sociálnym kontextom, ktoré naďalej menia a znovuobjavujú sexuálne vzťahy“. Koncept sexuálnej subjektivity sa v posledných rokoch (znovu)vynoril práve ako reakcia na pozitivistické skúmanie sexuality v psychológii a sociológii a ponúka nám tak možnosť lepšie preskúmať konštrukcie subjektívnych sexuálnych skúsenosti (Fahs, McClelland 2016). Je to pri tom práve feministická psychológia, ktorá by mala ďalej narúšať umelé predstavy o objektívnom poznaní a subjektívnej konštrukcii (Rutherford 2018). V akomkoľvek výskume je kľúčová ontológia, teda odpoveď na otázky: akej povahy je skúmaný objekt? Konceptuálne vyjasnenie

operacionalizujúcich pojmov v oblasti ženskej sexuality – subjektivity, aktérstvo, zmocnenie – je teda primárnym predpokladom produktívneho (nielen) psychologického výskumu sexuality žien. A pri tom sa môže, ba priam musí, objasniť hodnotové východisko výskumu – či uprednostňuje pozitivistické, objektivizujúce pozície, alebo má odvahu postaviť sa do kritickej pozície a ukazovať na historicky informované a politicky orientované hodnotové východiská. Tento príspevok tak reaguje na výzvu: „My ako výskumníčky sa musíme dopytovať, čo koncepty znamenajú, aké predpoklady za nimi stoja, a ako tieto definície môžu zastierať alebo zatláčať do úzadia určité nuansy, nepredvídateľné okolnosti, identity alebo skutočnosti, ktoré predstavujú významnú stratu pre výskum sexuality.“ (Fahs, McClelland 2016: 16, prechyľovanie doplnené) Náš článok prináša nový teoretický rámec pre integrálne uchopenie sexuálnej subjektivity žien, vychádzajúc z kritickej reflexie doterajších výskumných operacionalizácií, pochádzajúcich prevažne z prostredia mainstreamovej pozitivistickej psychológie. Prínos tejto konceptuálnej analýzy je práve v upozornení na potrebu posunu výskumu sexuálnej subjektivity do opatrne sa vynárajúcej paradigmy psychológie druhého rádu (Bianchi 2022; Brown, Stenner 2009). Tento rámec otvára možnosti skúmania hraníc v sexuálnych interakciách, kde sa nemôžeme uspokojiť s dichotómiou, kde je realita natoľko komplexná, že akékoľvek zjednodušenie len posilňuje zažitú rodovú stereotypy. Sexuálna subjektivita má jednoznačný potenciál ukázať nám variabilitu prežívania a konštrukcie sveta, v ktorom sa tradičné skripty menia a so zmocňovaním žien môžu prichádzať iné typy útlaku, ale aj nové spôsoby vysporiadania sa s výzvami a variabilitou postmoderného sveta, obzvlášť v aktuálnom spoločenskom naladení o sexualite, sexuálnej výchove a porozumení sexuálneho násillia v českom a slovenskom kontexte.

Bibliografia

- Amnesty International Česká republika. (n.d.). Chce to souhlas. Stiahnuté 20. 3. 2023 (<https://www.amnesty.cz/chcetousouhlas>).
- Amnesty International Slovensko. 2023. Slovenská verejnosť si uvedomuje dôležitosť súhlasu pri sexe. Kedy si to uvedomia aj politici? Stiahnuté 11. 3. 2023 (<https://www.amnesty.sk/slovenska-verejnost-si-uvedomuje-dolezitost-suhlasu-pri-sexe-kedy-si-to-uvedomia-aj-politici/>).
- Andersen, B. L., J. M. Cyranowski. 1994. Women's Sexual Self-Schema. *Journal of Personality and Social Psychology* 67 (6): 1079–1100, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.6.1079>.
- Andersen, B. L., J. M. Cyranowski, D. Espindle. 1999. Men's Sexual Self-Schema. *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (4): 645–661, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.76.4.645>.
- Bal, M. 2009. Working with Concepts. *European Journal of English Studies* 13 (1): 13–23, <https://doi.org/10.1080/13825570802708121>.

- Bay-Cheng, L. Y. 2012. Recovering Empowerment: De-Personalizing and Re-Politicizing Adolescent Female Sexuality. *Sex Roles* 66 (11–12): 713–717, <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0070-x>.
- Bay-Cheng, L. Y. 2015a. Living in Metaphors, Trapped in a Matrix: The Ramifications of Neoliberal Ideology for Young Women's Sexuality. *Sex Roles* 73 (7): 332–339, <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0541-6>.
- Bay-Cheng, L. Y. 2015b. The Agency Line: A Neoliberal Metric for Appraising Young Women's Sexuality. *Sex Roles* 73 (7–8): 279–291, <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0452-6>.
- Bay-Cheng, L. Y. 2019. Agency Is Everywhere, but Agency Is Not Enough: A Conceptual Analysis of Young Women's Sexual Agency. *The Journal of Sex Research* 56 (4–5): 462–474, <https://doi.org/10.1080/00224499.2019.1578330>.
- Bianchi, G. 2013. Nové podoby sexuality, občianstva, noriem a reprodukcie: svet a Slovensko. *Sociológia – Slovak Sociological Review* 45 (1): 5–26.
- Bianchi, G. 2020. *Sexuality: From Intimacy to Politics: With Focus on Slovakia in the Globalized World*. Berlin, DE: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Bianchi, G. 2022. *Figurations of Human of Subjectivity: Contribution to Second-Order Psychology*. Basingstoke, UK and New York, USA: Palgrave Macmillan.
- Bianchi, G., L. Reháková. 2013. Konštrukcia Hranice Ne-Želaného Sexu. Pp. 47–52 in A. Neusar, L. Vavryšová (eds.). *Kvalitatívny prístup a metódy vo viedach o človeku XII : Hranice normality : zborník príspevků z XII. ročníku česko-slovenské konference s mezinárodní účastí*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Braidotti, R. 2009. Postsecular Feminist Ethics. Pp. 40–62 in E. H. Oleksy (ed.). *Intimate Citizenship*. London, UK: Routledge.
- Brown, P., P. Stenner. 2009. *Psychology without Foundations: History, Philosophy and Psychosocial Theory*. London, UK: Sage.
- Bryant, J., T. Schofield. 2007. Feminine Sexual Subjectivities: Bodies, Agency and Life History. *Sexualities* 10 (3): 321–340, <https://doi.org/10.1177/1363460707078321>.
- Burkett, M., K. Hamilton. 2012. Postfeminist Sexual Agency: Young Women's Negotiations of Sexual Consent. *Sexualities* 15 (7): 815–833, <https://doi.org/10.1177/1363460712454076>.
- Cense, M. 2018. Rethinking Sexual Agency: Proposing a Multicomponent Model Based on Young People's Life Stories. *Sex Education* 19 (3): 247–262, <https://doi.org/10.1080/14681811.2018.1535968>.
- Cense, M., L. Bay-Cheng, L. Dijk. 2018. Do I Score Points If I Say "No"?': Negotiating Sexual Boundaries in a Changing Normative Landscape. *Journal of Gender-Based Violence* 2 (2): 277–291, <https://doi.org/10.1332/239868018X15266373560443>.
- Chmielewski, J. F., C. P. Bowman, D. L. Tolman. 2020. Pathways to Pleasure and Protection: Exploring Embodiment, Desire, and Entitlement to Pleasure as Predictors of Black and White Young Women's Sexual Agency. *Psychology of Women Quarterly* 44 (3): 307–322, <https://doi.org/10.1177/0361684320917395>.
- Costa, C., C. Nogueira, F. López. 2009. 'My Sexual Self, I Stifled It': Sexual Subjectivities among Young Portuguese Women. *Culture, Health & Sexuality* 11 (4): 431–442, <https://doi.org/10.1080/13691050802710253>.

- Crawford, J., S. Kippax, C. Waldby. 1994. Women's Sex Talk and Men's Sex Talk: Different Worlds. *Feminism & Psychology* 4 (4): 571–587, <https://doi.org/10.1177/0959353594044010>.
- Curt, B. C. 1994. *Textuality and Tectonics : Troubling Social and Psychological Science*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- Curtin, N., L. M. Ward, A. Merriwether, A. Caruthers. 2011. Femininity Ideology and Sexual Health in Young Women: A Focus on Sexual Knowledge, Embodiment, and Agency. *International Journal of Sexual Health* 23 (1): 48–62, <https://doi.org/10.1080/19317611.2010.524694>.
- Davidson, D. 1971. Agency. Pp. 1–37 in A. Marras, R. N. Bronaugh, R. W. Binkley (eds.). *Agent, Action, and Reason*. Toronto, CA: University of Toronto Press.
- Davies, B., R. Harré. 1990. Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20 (1): 43–63, <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>.
- European Institute for Gender Equality. 2016. Empowerment of Women. Stiahnuté 25. 6. 2022 (<https://eige.europa.eu/taxonomy/term/1102>).
- Fahs, B. 2014. 'Freedom to' and 'Freedom from': A New Vision for Sex-Positive Politics. *Sexualities* 17 (3): 267–290, <https://doi.org/10.1177/1363460713516334>.
- Fahs, B., S. I. McClelland. 2016. When Sex and Power Collide: An Argument for Critical Sexuality Studies. *The Journal of Sex Research* 53 (4–5): 392–416, <https://doi.org/10.1080/00224499.2016.1152454>.
- Fahs, B., E. Swank, S. I. McClelland. 2018. Sexuality, Pleasure, Power, and Danger: Points of Tension, Contradiction, and Conflict. Pp. 229–247 in C. B. Travis, J. W. White, A. Rutherford, W. S. Williams, S. L. Cook, and K. F. Wyche (eds.). *APA Handbook of the Psychology of Women: History, Theory, and Battlegrounds (Vol. 1)*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Fahs, B., E. Swank, A. Shambe. 2020. I Just Go with It': Negotiating Sexual Desire Discrepancies for Women in Partnered Relationships. *Sex Roles* 83 (3): 226–239, <https://doi.org/10.1007/s11199-019-01098-w>.
- Fine, M. 1988. Sexuality, Schooling, and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire. *Harvard Educational Review* 58 (1): 29–53, <https://doi.org/10.17763/haer.58.1.u0468k1v2n2n8242>.
- Foucault, M. (1988) 2000. *Moc, subjekt a sexualita: výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980–1988*. Preložené M. Marcelli. Bratislava, SK: Kalligram.
- Frie, R. 2008. Introduction: The Situated Nature of Psychological Agency. Pp. 1–32 in R. Frie (ed.). *Psychological Agency: Theory, Practice, and Culture*. Cambridge, UK and Massachusetts, USA: The MIT Press.
- Gavey, N. 2012. Beyond 'Empowerment'? Sexuality in a Sexist World. *Sex Roles* 66 (11): 718–724, <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0069-3>.
- Gill, R. 2003. From Sexual Objectification to Sexual Subjectification: The Resexualisation of Women's Bodies in the Media. *Feminist Media Studies* 3 (1): 100–106, <https://doi.org/10.1080/1468077032000080158>.

- Gill, R. 2007. Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility. *European Journal of Cultural Studies* 10 (2): 147–166, <https://doi.org/10.1177/1367549407075898>.
- Gill, R. 2008. Culture and Subjectivity in Neoliberal and Postfeminist Times. *Subjectivity* 25, <https://doi.org/10.1057/sub.2008.28>.
- Gill, R. 2012. Media, Empowerment and the 'Sexualization of Culture' Debates. *Sex Roles* 66 (11): 736–745, <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0107-1>.
- Gill, R., N. Donaghue. 2013. As If Postfeminism Had Come True: The Turn to Agency in Cultural Studies of 'Sexualisation.' Pp. 240–258 in S. Madhok, A. Phillips, K. Wilson (eds.). *Gender, Agency, and Coercion*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Gill, R., E. K. Kelan, C. M. Scharff. 2017. A Postfeminist Sensibility at Work. *Gender, Work & Organization* 24 (3): 226–244, <https://doi.org/10.1111/gwao.12132>.
- Gunnarsson, L. 2018. "Excuse Me, but Are You Raping Me Now?" Discourse and Experience in (the Grey Areas of) Sexual Violence. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 26 (1): 4–18, <https://doi.org/10.1080/08038740.2017.1395359>.
- Hensel, D. J., J. D. Fortenberry, L. F. O'Sullivan, D. P. Orr. 2011. The Developmental Association of Sexual Self-Concept with Sexual Behavior among Adolescent Women. *Journal of Adolescence* 34 (4): 675–684, <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2010.09.005>.
- Hindes, S., B. Fileborn. 2019. Girl Power Gone Wrong: #MeToo, Aziz Ansari, and Media Reporting of (Grey Area) Sexual Violence. *Feminist Media Studies* 20 (5): 639–656, <https://doi.org/10.1080/14680777.2019.1606843>.
- Horne, S., M. J. Zimmer-Gembeck. 2005. Female Sexual Subjectivity and Well-Being: Comparing Late Adolescents with Different Sexual Experiences. *Sexuality Research and Social Policy* 2 (3): 25–40, <https://doi.org/10.1525/srsp.2005.2.3.25>.
- Horne, S., M. J. Zimmer-Gembeck. 2006. The Female Sexual Subjectivity Inventory: Development and Validation of a Multidimensional Inventory for Late Adolescents and Emerging Adults. *Psychology of Women Quarterly* 30 (2): 125–138, <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.2006.00276.x>.
- Jackson, D. L. 2018. 'Me Too': Epistemic Injustice and the Struggle for Recognition. *Feminist Philosophy Quarterly* 4 (4): 1–19, <https://doi.org/10.5206/fpq/2018.4.6231>.
- Jarkovská, L., K. Lišková. 2013. Tradice, Její rozpad a záchrana skrze sex: Diskurzivní strategie odpůrců sexuální výchovy. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 49 (2): 269–290.
- Kettrey, H. H. 2018. 'Bad Girls' Say No and 'Good Girls' Say Yes: Sexual Subjectivity and Participation in Undesired Sex during Heterosexual College Hookups. *Sexuality & Culture* 22 (3): 685–705, <https://doi.org/10.1007/s12119-018-9498-2>.
- Konsent. 2021. Souhlas. - Konsent - náprava definice znásilnění. Stiahnuté 11. 3. 2023 (<https://konsent.cz/souhlas/>).
- Lamb, S. 2010. Feminist Ideals for a Healthy Female Adolescent Sexuality: A Critique. *Sex Roles* 62 (5): 294–306, <https://doi.org/10.1007/s11199-009-9698-1>.
- Lamb, S., Z. D. Peterson. 2012. Adolescent Girls' Sexual Empowerment: Two Feminists Explore the Concept. *Sex Roles* 66 (11): 703–712, <https://doi.org/10.1007/s11199-011-9995-3>.

- Lerum, K., S. L. Dworkin. 2015. Sexual Agency Is Not a Problem of Neoliberalism: Feminism, Sexual Justice, & the Carceral Turn. *Sex Roles* 73 (7): 319–331, <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0525-6>.
- Libáková, L., V. Valkovičová, A. Jesenková. 2019. „Deti v tom majú jasno!“. Sexuálna výchova a etika starostlivosti v naratívoch slovenského „Referenda o rodine“ v roku 2015. *Gender a výzkum* 20 (1): 128–148.
- Linander, I., I. Goicolea, M. Wiklund, A. Gotfredsen, M. Strömbäck. 2021. Power and Subjectivity: Making Sense of Sexual Consent among Adults Living in Sweden. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 29 (2): 110–123, <https://doi.org/10.1080/08038740.2021.1903553>.
- Mark, K. P., L. M. Vowels. 2020. Sexual Consent and Sexual Agency of Women in Healthy Relationships Following a History of Sexual Trauma. *Psychology & Sexuality* 11 (4): 315–328, <https://doi.org/10.1080/19419899.2020.1769157>.
- McClelland, S. 2011. Who Is the ‘Self’ in Self Reports of Sexual Satisfaction? Research and Policy Implications. *Sexuality Research and Social Policy* 8 (4): 304–320, <https://doi.org/10.1007/s13178-011-0067-9>.
- McQueen, P. 2015. *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. Basingstoke, UK and New York, USA: Palgrave Macmillan.
- O’Sullivan, L. F., H. F. L. Meyer-Bahlburg, I. W. McKeague. 2006. The Development of the Sexual Self-Concept Inventory for Early Adolescent Girls. *Psychology of Women Quarterly* 30 (8): 139–149, <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.2006.00277.x>.
- Ozkazanc-Pan, B. 2019. On Agency and Empowerment in a #MeToo World. *Gender, Work & Organization* 26 (8): 1212–1220, <https://doi.org/10.1111/gwao.12311>.
- Peterson, Z. D. 2010. What Is Sexual Empowerment? A Multidimensional and Process-Oriented Approach to Adolescent Girls’ Sexual Empowerment. *Sex Roles* 62 (5): 307–313, <https://doi.org/10.1007/s11199-009-9725-2>.
- Plante, R. 2007. In Search of Sexual Subjectivities: Exploring the Sociological Construction of Sexual Selves. Pp. 31–48 in M. S. Kimmel (ed.). *The Sexual Self: The Construction of Sexual Scripts*. Nashville, TN: Vanderbilt University.
- Potki, R., T. Ziaei, M. Faramarzi, M. Moosazadeh, Z. Shahhosseini. 2017. Bio-Psycho-Social Factors Affecting Sexual Self-Concept: A Systematic Review. *Electronic Physician* 9 (9): 5172–5178, <https://doi.org/10.19082/5172>.
- Rutherford, A. 2018. Feminism, Psychology, and the Gendering of Neoliberal Subjectivity: From Critique to Disruption. *Theory & Psychology* 28 (5): 619–644, <https://doi.org/10.1177/0959354318797194>.
- Satinsky, S., K. Jozkowski. 2014. Female Sexual Subjectivity and Verbal Consent to Receiving Oral Sex. *Journal of Sex & Marital Therapy* 41 (4): 413–426, <https://doi.org/10.1080/0092623X.2014.918065>.
- Schobert, K., S. Cooper, N. Fries, M. S. Chervillil. 2021. I Thought We Were Vibin’: A Qualitative Exploration of Sexual Agency and Consent in Young People. *Sexualities* 24 (7): 906–921, <https://doi.org/10.1177/13634607211026457>.
- Simon, W. (1996) 2003. *Postmodern Sexualities*. Reprint, London, UK and New York, USA: Routledge.

- Simon, W., J. H. Gagnon. 1984. Sexual Scripts. *Society* 22 (1): 53–60, <https://doi.org/10.1007/BF02701260>.
- Simon, W., J. H. Gagnon. 1986. Sexual Scripts: Permanence and Change. *Archives of Sexual Behavior* 15 (2): 97–120, <https://doi.org/10.1007/BF01542219>.
- Tolman, D. L. 2002. *Dilemmas of Desire: Teenage Girls Talk about Sexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tolman, D. L., S. M. Anderson, K. Belmonte. 2015. Mobilizing Metaphor: Considering Complexities, Contradictions, and Contexts in Adolescent Girls' and Young Women's Sexual Agency. *Sex Roles* 73 (7): 298–310, <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0510-0>.
- Valkovičová, V. 2021. The Borders of Personal and Political: Argumentative Analysis of a (Possible) Sexual Harassment Case in the “#MeToo Era”. *Socialni studia* 18 (2): 125–143, <https://doi.org/10.5817/SOC2021-2-125>.
- Valkovičová, V., A. Kuruc. 2020. *Nástroje Na Prevenciu Sexuálneho Obťažovania Ako Formy Rodovej Diskriminácie*. Bratislava: Inštitút pre výskum práce a rodiny.
- Vance, C. S. 1984. Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality. Pp. 1–28 in C. S. Vance. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London, UK: Routledge & K. Paul.
- Vanwesenbeeck, I., M. Cense, M. van Reeuwijk, J. Westeneng. 2021. Understanding Sexual Agency. Implications for Sexual Health Programming. *Sexes* 2 (4): 378–396, <https://doi.org/10.3390/sexes2040030>.
- Wallace, S. 2021. In Defence of Not-Knowing: Uncertainty and Contemporary Narratives of Sexual Violence. *Feminist Theory* 22 (4): 536–555, <https://doi.org/10.1177/1464700120987387>.
- World Health Organization. (n.d.). Sexual Health. Stiahnuté 30. 12. 2021 (<https://www.who.int/westernpacific/health-topics/sexual-health>).
- Záborská, K. 2009. *Variace Na Gender: Poststrukturalismus, Diskursivní Analýza a Genderová Identita*. Praha: Academia.
- Zouhar, M. 2016. Konceptuálna analýza v analytickej filozofii. *Filozofia* 71 (5): 410–424.

 BY-NC Miroslava Šudila Žilinská, Gabriel Bianchi, 2023.

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

Mgr. Miroslava Šudila Žilinská je psychologička, špecializuje sa na rodovú nerovnosť, sociálnu nespravodlivosť a klimatickú krízu. Pôsobí na Ústave výskumu sociálnej komunikácie SAV, v. v. i. Je internou doktorandkou v programe psychológia zdravia na Fakulte sociálnych a ekonomických vied UK so školiacim pracoviskom na ÚVSK SAV, v. v. i. Ako spoluriešiteľka H2020 projektu ATHENA – Implementing gender equality plans to unlock research potential of RPOs and RFos in Europe sa pričnila o realizáciu rodového auditu SAV a tvorbu Plánu rodovej rovnosti. Okrem výskumu sa venuje poradenskej praxi a vzdelávaniu.
ORCID: 0000-0001-5253-7035. Kontaktný e-mail: miroslava.zilinska@savba.sk.

Doc. PhDr. Gabriel Bianchi, PhD., je sociálny psychológ, pôsobí na Ústave výskumu sociálnej komunikácie SAV, v. v. i., a externe vyučoval a vyučuje na rôznych fakultách

viacerých univerzít. Dlhodobu sa venuje nemedicínskemu výskumu sexuality, vrátane problematiky rodu a hodnôt, ako aj metodológii výskumu v sociálnych vedách. Pôsobí ako zodpovedný riešiteľ H2020 projektu ATHENA – Implementing gender equality plans to unlock research potential of RPOs and RFos in Europe, v rámci ktorého koordinoval a garantoval rodový audit SAV a tvorbu Plánu rodovej rovnosti SAV. Vydal knihy: Bianchi, G.: *Sexuality: From Intimacy to Politics: With Focus on Slovakia in the Globalized World*. Peter Lang International Academic Publishers, Berlin-Bern-Brussels-Oxford-New York, 2020 a *Figurations of Human of Subjectivity: Contribution to Second-Order Psychology*. Basingstoke, UK and New York, USA: Palgrave Macmillan. ORCID: 0000-0002-0470-3921. Kontaktný e-mail: bianchi@savba.sk.

Organizační charakteristiky, transparentnost v odměňování a GPG¹

Kristýna Pospíšilová , **Alena Křížková** 

Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.

Organizational Characteristics, Pay Transparency and GPG

Abstract: Previous research has pointed to the significant role of the characteristics of companies and workplaces in explaining differences in individuals' income. The gender pay gap (GPG) is most often analysed from the perspective of the personal characteristics of men and women and the characteristics of their work, but little attention has yet been paid to organisational characteristics. In this study, we focus on this less explored context influencing the GPG and ask the following questions: (1) What organisational characteristics are significant and how are they related to the average GPG in the company/workplace? (2) Do these characteristics act differently in the public and private sectors of the labour market? (3) Are the differences found according to organisational characteristics of a long-term nature?; and (4) Have there been significant changes in connection with the Covid-19 pandemic? We use data from the Information System on Average Earnings (ISPV) for the years 2010, 2020, and 2021 and apply multiple linear regression, where the dependent variable is the GPG in the company/at the workplace. We conclude that the GPG is significantly lower in the public sector than in the private sector. The classification of economic activities by NACE, the size of the company/workplace, the degree of gender segregation into positions within workplaces, but also the region and other characteristics prove to be important. These effects appear to be long-term but more subtle changes can be observed between the private and public sectors. The analysis confirms that organisational characteristics are significant when analysing the GPG and points to other areas of research that need to be explored.

Keywords: organizational characteristics, analysis of GPG in companies/workplaces, pay transparency, multiple linear regression, ISPV data

¹ Článek vznikl v rámci projektu Možnosti a podmínky inovace ISPV (reg. č. TL03000657), který finančně podpořila Technologická agentura ČR.

Pospíšilová, Kristýna, Křížková, Alena. 2023. Organizační charakteristiky, transparentnost v odměňování a GPG. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 195–229, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.015>.

Dosud byly genderové nerovnosti v odměňování zkoumány a diskutovány převážně, a v ČR téměř výhradně, ze dvou úhlů pohledu. Na individuální úrovni se v odborné debatě stavělo především na teorii lidského kapitálu (Becker 1957), kdy bylo poukazováno na rozdíly v odpracovaných hodinách a kvalifikaci žen a mužů. Na celospolečenské úrovni se vycházelo především z teorie genderové segregace (Charles, Grusky 2004; Reskin 1993). Pracoviště jsou často přehlížena jen jako určitý mezistupeň, přes který na mzdy působí tržní nebo společenské síly (Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2012). Sledování GPG pouze za celou populaci, resp. rozdíl v průměrné mzdě žen a mužů, však zakrývá fakt, že nerovnosti vznikají lokálně, na konkrétních pracovištích, v konkrétní organizační kultuře a mzdy jsou vyjednávány a definovány lidmi v konkrétních pozicích, kteří mají různý přístup k informacím i k moci. Samozřejmě se to děje v kontextu celospolečenské struktury, norem a politik. Ale konkrétní nastavování mezd a rozdělování zdrojů, např. v podobě různě odměňovaných pozic, probíhá primárně na pracovišti nebo v zaměstnavatelské organizaci (Smith-Doerr et al. 2019), i když se to někdy děje pouze v rámci určitých předem nastavených limitů, ať již daných legislativně, nebo kolektivním vyjednáváním vyššího stupně. Pracoviště se od sebe liší v míře genderových nerovností a ukazuje se, že v rozvinutých zemích rozdíly mezi pracovišti v průměrné mzdě rostou a jsou dokonce větší než nerovnosti ve mzdách uvnitř pracovišť (Tomaskovic-Devey et al. 2020). To znamená, že organizační pravidla a kultury se od sebe čím dál více vzdalují a produkují stále více odlišné režimy nerovností (Acker 2006). Konkrétní typ pracoviště, resp. jeho charakteristiky jsou tedy pro výši mzdy zcela zásadní a je důležité zjistit, jaké charakteristiky organizací přispívají ke genderovým nerovnostem v odměňování, případně jaké charakteristiky organizačního prostředí přispívají ke snižování GPG.

Předchozí výzkum ukázal, že v platové sféře je GPG výrazně nižší oproti sféře mzdové, což je pravděpodobně způsobeno větší transparentností systému odměňování v platové sféře. Také se ukázalo, že charakteristiky pracoviště vysvětlují významně větší část GPG než individuální charakteristiky nebo charakteristiky zaměstnání (Křížková et al. 2018). Výzkum GPG v závislosti na organizačním prostředí není dostatečně rozvinut mimo jiné kvůli špatné dostupnosti dat propojujících zaměstnané s jejich pracovišti (linked employer – employee data, resp. LEED). LEED jsou v ČR dostupná z Informačního systému o platu a Informačního systému o průměrném výdělku (ISP/ISPV). Přestože v kontextu zemí EU jsou data tohoto charakteru v ČR na velmi vysoké úrovni, a to jak pravidelností sběru, pokrytím populace, tak po obsahové stránce, neobsahují některé důležité proměnné, které by pro analýzu rozdílů v odměňování žen a mužů mohly být klíčové (Vohlídalová 2023).

V tomto článku využíváme data ISP/ISPV pro vysvětlení GPG v organizacích prostřednictvím jejich charakteristik. Touto analýzou se snažíme přispět k pochopení principů vzniku GPG v závislosti na charakteristikách pracoviště/firmy a k identifikaci oblastí či kontextů trhu práce, které jsou z hlediska genderových rozdílů v odměňování vyrovnanější, méně vyrovnané a nejvíce problematické. Z hlediska dlouhodobého vývoje ukazatele GPG se zaměřujeme na porovnání roku 2010 s lety 2020 a 2021, kdy jsou zřejmé dopady pandemie covidu-19 na trh práce. Limitem porovnávání v čase ovšem zůstává, že představená analýza neumožňuje zohlednit a odfiltrvat vliv strukturálních změn na trhu práce a že ne všechny změny v čase je možné bez dalšího bádání logicky vysvětlit. Dále se zaměřujeme odděleně na platovou a mzdovou sféru, jelikož se ukazuje, že mezi oběma jsou důležité rozdíly, a to i v působení jednotlivých charakteristik pracovišť.

Teorie genderových režimů nerovností v organizacích a podhodnocení ženské práce

Výzkum příčin GPG již dlouhodobě ukazuje, že rozdíly v individuálních charakteristikách, resp. v lidském kapitálu, jako je např. dosažené vzdělání, délka praxe či další kvalifikační předpoklady, mohou vysvětlit jen velmi malou část GPG a že podstatnou část GPG způsobuje segregace žen do zaměstnání, pracovišť a pozic s nižšími mzdami a také nerovné odměňování výkonu stejné práce na stejném pracovišti (Křížková et al. 2018; Křížková, Pospíšilová 2023; Penner, et al., 2023). Výzkum genderových aspektů organizačních prostředí a jejich souvislostí s GPG dosud není v ČR dostatečně rozvinut. Zahraniční výzkum ukazuje, že ke snižování GPG dochází v pracovních prostředích, která jsou více regulována ať již ze strany státu, nebo z pozice dalších aktérů vyjednávání mezd, jako jsou odbory a jejich silnější role v konkrétních odvětvích, ale i na pracovištích, kde jsou organizační procesy více formalizovány, jako např. vládní instituce, veřejná sféra a velké firmy (Anderson, Tomaskovic-Devey 1995; England 1992; Fuller, Cooke 2018; Hodson, England 1986; Triventi 2013). Předchozí výzkum v ČR ukázal, že významně nižší GPG je ve veřejné sféře, kde existují platové tabulky a celkově formalizovanější systém odměňování oproti sféře mzdové (Křížková, Pospíšilová 2023). Nejen systém řízení lidských zdrojů, ale i existence odborů a kolektivní smlouvy, resp. vyjednávání mezd na vyšší než jen individuální úrovni, souvisí s nižším GPG (Fuller, Cooke 2018).

Vycházíme zejména z teorie organizačních režimů nerovností Joan Acker (Acker 2006) a z přístupů, které na ni navazují, včetně teorie vztahových nerovností (Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2012; Stainback et al. 2010; Tomaskovic-Devey, Avent-Holt 2019), organizační variability (Smith-Doerr et al. 2019) a teorie podhodnocení ženské práce (Rubery 2017; Shaw et al. 2016).

Bielby a Baron (1986) jako jedni z prvních poukázali na roli genderové segregace pro mzdové nerovnosti a na to, že definice feminizovaných a maskulinizovaných zaměstnání se na různých pracovištích liší. Petersen a Morgan (1995) poukázali na zásadní roli pracovišť při generaci GPG. Tyto a další výzkumy zdůrazňují lokální procesy, které na pracovištích fungují a produkují specifické režimy genderových nerovností (Acker 2006; Acker 2012; Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2012). Tyto specifické režimy nerovností, zahrnují praktiky, procesy, jednání a významy udržující třídní, genderové, rasové, věkové a další (např. založené na sexualitě, zdraví) nerovnosti v organizacích včetně GPG. Jedná se o systematické nerovnosti v moci a kontrole nad cíli, zdroji, výsledky, rozhodování o organizaci práce, příležitostmi k povyšování a k zajímavé práci, nad jistotou zaměstnání a benefity, odměňováním, respektem a pracovními vztahy. Organizace se dle Acker liší podle toho, do jaké míry jsou tyto rozdíly na pracovišti přítomné a jakou roli hrají (Acker 2006: 443). Hlavními komponenty režimů nerovností, které určují jejich dopad na nerovnosti včetně GPG, jsou podle Acker: míra organizační hierarchie, protože nerovnosti jsou větší tam, kde je větší hierarchie pozic než ve více plochých strukturách pracovišť; organizace pracovních požadavků, kdy ideálem bývá živitel bez pečujících závazků – výzkumy genderovaného pracovního procesu dlouhodobě poukazují na představu ideálního pracovníka, kterou z principu lépe splňují muži, jelikož ideální pracovník není zatížen péčí o děti, těhotenstvím nebo dalšími mimopracovními závazky či tělesnými procesy (Acker 1990); role stereotypů o kompetencích a vhodných kandidátech při přijímání i o pečovatelských závazcích kandidátek; nastavení pohyblivé složky mzdy a způsob vyjednávání mezd, kdy individuální vyjednávání zpravidla zvyšuje nerovnosti; neformální interakce při práci včetně sexualizovaného obsahu práce a sexuálního obtěžování; viditelnost nerovností a jejich legitimita (Acker 2006). Tyto procesy se organizace od organizace liší včetně toho, do jaké míry je možná jejich změna. Pro větší možnost změny je dle Acker potřeba, aby byly nerovnosti dobře viditelné a málo legitimní. Nelegitimita nerovností je dána existující legislativou rovného odměňování, nicméně mzdové nerovnosti a procesy, v rámci nichž na organizační úrovni vznikají, nejsou dostatečně viditelné, což by se mělo změnit s novou Evropskou direktivou pro zvýšení transparentnosti v odměňování (Evropská komise 2021). Výzkum GPG dlouhodobě ukazuje, že formalizované organizační procesy, tedy prostředí s větší transparentností pravidel odměňování, generují nižší genderové rozdíly v odměňování (GPG) (Anderson, Tomaskovic-Devey 1995; Chicha 2008). OECD konkrétně upozorňuje na to, že přetrvávající vysoký GPG ve střední a východní Evropě je důsledkem diskriminace na základě rodičovství, ale i dalších procesů v organizacích a že zásadní bude zvýšit transparentnost procesů odměňování na pracovištích (Ciminelli et al. 2021).

K vyšší viditelnosti GPG, resp. k transparentnosti nerovností, přispívají jasně daná

pravidla odměňování a legitimitu GPG snižuje kromě legislativy i vůle a politická aktivita při zavádění dalších podpůrných opatření pro rovné odměňování. Můžeme tak předpokládat, že ve veřejném sektoru, resp. v platové sféře, kde jsou přesněji definovaná pravidla odměňování, je GPG nižší a že zároveň ve veřejné sféře jsou nerovnosti méně legitimní.

Na práci Acker navazuje výzkum, který zdůrazňuje fakt, že mzdy jsou vyjednávány mezi zaměstnanci a zaměstnavateli na sociálně vztahové úrovni (Acker 2006; Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2014; Bielby, Baron 1980; Tilly 1998; Tomaskovic-Devey, Avent-Holt 2019). Zaměstnaní působí na konkrétních pracovištích, pracoviště jsou součástí institucionálních kontextů na vyšší úrovni, jako jsou odvětví, sektory a národní kontexty, které ovlivňují vztahové procesy na pracovišti (Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2012; Melzer et al. 2018; Tomaskovic-Devey et al. 2015; Tomaskovic-Devey, Avent-Holt 2019). Teorie vztahových nerovností (Tomaskovic-Devey, Avent-Holt 2019) pracuje s organizačními režimy nerovností a předpokládá, že organizace importují institucionalizované kategorické rozdíly, jako je gender, rasa, vzdělání, z úrovně kultury společnosti a s pomocí nich potom vytvářejí a legitimizují dělbu práce na pracovišti. Tyto kategorické rozdíly se pak stávají zdroji, které mohou aktéři (většinou muži) využívat při vznášení požadavků na hodnotu, resp. mzdu nebo na konkrétní pozici, která v organizaci je nebo vzniká. Jestliže tedy gender představuje kulturně významné hierarchické statusové rozdíly, ženy mají tendenci být vylučovány z pracovišť a z pozic s vyššími průměrnými mzdami, ale jsou vylučovány i z procesů vyjednávání pravidel odměňování na pracovišti (Avent-Holt, Tomaskovic-Devey 2012; Ridgeway 2011). Příkladem může být proces sociálního uzavírání (social closure), který zásadně přispívá ke genderové segregaci a při němž si muži monopolizují privilegované pozice v organizaci. Tomaskovic-Devey a Skaggs (2002) ukázali, že k uzavírání dochází např. prostřednictvím procesu firemního vzdělávání, které v praxi poskytují většinou spolupracovníci, takže jeho získání do značné míry závisí na jejich ochotě, a ze kterého tak muži mohou vylučovat ženy, jež pak nemají možnost dostat se na pozice, na kterých je takové vzdělání podmínkou.

Výzkum, který navazuje na práce Acker (2006) a zaměřuje se na různé segmenty trhu práce, jako je finanční a výrobní sektor (Salzinger 2016) nebo na vládní vědecké agentury (Smith-Doerr et al. 2019), poukazuje na variabilitu mechanismů nerovností a odměňovacích praktik v různých typech organizací. Obory, pracovní prostředí nebo jednotlivé pozice, kde převažují ženy a obsahem práce je péče nebo jiná starostlivost o druhé, bývají podhodnoceny jako nevyžadující zvláštní kvalifikaci a vycházející z „ženské přirozenosti“, a tedy podhodnoceny i mzdově (Rubery 2017; Shaw et al. 2016). Jedná se např. o obory, jako je zdravotnictví a vzdělávání. Jakmile však do feminizovaných oborů nebo do konkrétního zaměstnání vstoupí ve větší míře muži, mohou změnit genderový rámec a celkově zvýšit jeho status i mzdy (Ridgeway 2011).

Ve feminizovaných oborech bývají muži povyšováni do řídicích pozic (Williams 2013), což může zvyšovat GPG. Zároveň ale nebyla prokázána významná souvislost mezi GPG na pracovištích nebo v kolektivech dle pohlaví řídicích pracovníků či pracovníc (Balcar, Hedija 2019; Jurajda, Paligorova 2009).

Příliš dlouhá rodičovská, která je především využívána ženami a muži k ní nejsou motivováni, nízká dostupnost zařízení péče o děti a také daňová sleva na nevydělávající partnerku, představují důležité příčiny vysokého GPG v České republice (Budig et al. 2016; Cukrowska-Torzewska 2017). Tyto celostátní politiky představují překážky v rozhodování k návratu do zaměstnání po období péče na straně žen a překážky ve vnímání žen jako plnohodnotné pracovní síly na straně zaměstnavatelů (Brady et al. 2020; Pytlíková 2015; Triventi 2013). Vnímání žen jako primárních pečovatelek s nižší produktivitou, případně nižší pracovní ambice žen v kontextu silně tradičních postojů veřejnosti k genderové dělbě práce a péče, představují neformální instituce, jež jsou s těmi formálními silně provázány (Bobbitt-Zeher 2011). Využívání stereotypů o ženách jako méně produktivních pracujících v situaci, kdy zaměstnávající nemají dostatek prostředků nebo ochoty zjišťovat skutečnou kvalifikaci a pracovní potenciál uchazeček, popisuje teorie statistické diskriminace (England 1992; Reskin 2000; Tomaskovic-Devey, Skaggs 1999). Takovým typem znevýhodnění pak bývají postihovány konkrétní skupiny populace, např. matky menších dětí s předpokladem, že s nimi budou často zůstat doma v případě jejich nemoci apod. Jednání zaměstnavatelů, kteří zaměstnání, kde převažují ženy, nebo ženy jednotlivě mzdově podhodnocují, je silně provázáno s nastavením politiky kombinace placené práce a péče, která v ČR podporuje ženy v roli primárních pečovatelek a prakticky neumožňuje všem stejnou volbu placené práce a péče sdílené s partnerem a podporované veřejně dostupnými službami (Havelková 2017; Křížková et al. 2011; Petersen et al. 2010). Nastavení institucionálního prostředí je tedy třeba brát v úvahu, protože ovlivňuje proces přijímání a povyšování v organizacích, ale i rozhodování jednotlivých žen.

Zaměření výzkumu, který představujeme v tomto článku, je explorativní, protože žádný výzkum se dosud v ČR nezaměřil specificky na charakteristiky organizačního prostředí jako na zdroje GPG. Nelze přímo testovat všechny proměnné navrhované teoriemi organizačního prostředí, protože soubor proměnných v datech ISP/ISPV je poměrně omezený. Nicméně, testujeme dopad jednotlivých dostupných charakteristik pracovišť na GPG na pracovišti. Takový výzkum má za cíl kromě zjištění míry souvislosti jednotlivých organizačních charakteristik a výše GPG také návrh na další výzkumné zaměření a zejména návrh na doplnění důležitých organizačních charakteristik do ISPV.

Analytická strategie

Touto analýzou navazujeme na předchozí analýzy rozkladu genderového rozdílu v odměňování pomocí Blinder-Oaxaca dekompozice, taktéž provedené na datech ISPV (Křížková et al. 2018). Tato předchozí analýza pomocí podrobného rozkladu GPG byla provedena na datech ISPV od roku 2010 do roku 2016, ale později byla aktualizována také na datech za roky 2017 až 2019 (Křížková et al. 2020b). Celkový GPG ve společnosti rozkládá pomocí obsáhlé řady faktorů. Ty jsou pro přehlednost rozděleny do tří skupin na individuální charakteristiky jednotlivých zaměstnanců a zaměstnanek, charakteristiky zaměstnání a charakteristiky firmy či pracoviště (v případě více poboček jedné firmy). Ve všech sledovaných letech se shodně ukázalo, že vliv individuálních charakteristik na genderové rozdíly v odměňování je velmi malý, až zanedbatelný. Přesněji řečeno, při zohlednění skutečnosti, že muži a ženy se liší z hlediska věku, národnosti, vzdělání, kvalifikace (délky praxe), výše úvazku, typu smlouvy a podílu vedoucích pozic, z celkového rozdílu v odměňování žen a mužů je těmito rozdíly možné vysvětlit pouze cca půl procentního bodu GPG² (Křížková et al. 2020b). Přitom často může být na tyto individuální rozdíly v populaci pracujících žen a mužů nahlíženo jako na zásadní zdroj vysvětlení genderových rozdílů v odměňování. Data však tuto skutečnost nepotvrzují. Jako důležitější se ukazují rozdíly charakteristik zaměstnání, která muži a ženy nejčastěji vykonávají, protože ženy pracují častěji v těch kategoriích zaměstnání a sektorech, kde jsou průměrné mzdy a platy nižší a kde je také nižší průměrný GPG. Jako nejzásadnější se však ukazují jednoznačně charakteristiky firem/pracovišť, ve kterých ženy a muži nejčastěji pracují. Jde např. o sektor, ne/existenci kolektivní smlouvy, průměrnou mzdu na pracovišti, variabilitu mezd na pracovišti, vlastnictví, region a další. Tyto charakteristiky přispívají k vysvětlení GPG nejvíce, společně představují až ¾ vysvětlené části celkového GPG (Křížková et al. 2020b). Výsledky této analýzy nás inspirovaly k výzkumné otázce, kterou si klademe v tomto článku: Jaké organizační charakteristiky a jakým způsobem souvisí s průměrným GPG ve firmě / na pracovišti?

Metodologie

Využíváme data z Informačního systému o průměrném výděлку (ISPV)³, a to za roky 2010, 2020 a 2021. Jedná se o velice kvalitní zdroj dat o výdělcích a odpracované době zaměstnaných osob a jejich pracovištích. Data shromažďuje společnost Trexima, s. r. o., gestorem šetření je Ministerstvo práce a sociálních věcí. Mezi výhody dat ISPV

² Obdobně pro roky 2018, 2019, 2020.

³ <https://www.ispv.cz/cz/O-ISPv.aspx>

patří velký vzorek zaměstnanecké populace (zhruba 2,5 milionu osob starších 15 let), propojení zaměstnaných s jejich pracovišti, data mají nízkou chybovost, jelikož údaje o mzdách a platech jsou reportovány ze mzdových systémů organizací a nejsou tak zkreslena chybou na straně zaměstnaných. Data o zaměstnaných a pracovištích s více než 10 zaměstnanými jsou navíc sbírána několikrát za rok.

Mezi limity těchto dat můžeme zmínit, že data neobsahují údaje za mikropodniky (tedy organizace s méně než 10 zaměstnanými) a menší podniky (do 50) jsou v datech podreprezentovány, v rámci platové sféry se jedná o šetření plošné, v rámci mzdové sféry ale výběrové, v datech ISPV zcela chybí zaměstnaní na dohody o pracovní činnosti a na dohody o provedení práce a OSVČ, data za jedince nemají charakter longitudinálních dat, tedy není možné sledovat jedince v čase: celkovou délku praxe, odchody a návraty do zaměstnání, délky čerpání mateřské či rodičovské dovolené a zcela chybí údaj o rodičovství, který je pro analýzu GPG klíčový. Ač datový soubor zahrnuje miliony zaměstnanců, Červenka et al. (2021) upozorňuje, že k interpretaci výsledků je třeba přistupovat obezřetně, jelikož data ani po vážení nejsou zcela reprezentativním vzorkem. I s přihlédnutím k těmto limitům se ale stále jedná o nejvhodnější datový zdroj pro analýzu GPG, především v kontextu organizačních charakteristik.

Pro zodpovězení naší výzkumné otázky aplikujeme na data vícenásobnou lineární regresi, což je účinná metoda pro analýzu vztahů mezi jednou závisle proměnnou a sadou nezávisle proměnných. V běžné praxi je při analýze GPG nezávisle proměnnou např. průměrný příjem zaměstnaných žen a mužů a rozdíl je pak vysvětlován pomocí jejich osobních charakteristik a charakteristik vykonávané práce.

Na rozdíl od běžné praxe, kdy je závisle proměnnou většinou rozdíl v příjmech žen a mužů a je vysvětlován jejich osobními charakteristikami a charakteristikami jejich pracovního místa, je ve zde představeném modelu závisle proměnnou výše GPG ve firmě / na pracovišti a vysvětlována je organizačními charakteristikami těchto pracovišť. Jedná se o tzv. neočištěný GPG, tedy rozdíl průměrné mzdy všech mužů a průměrné mzdy⁴ všech žen na daném pracovišti vyjádřený v %. Jednotkou jsou pak procentní body (p. b.). Nezávisle proměnnými je zde sada charakteristik firem/pracovišť, u kterých lze dle literatury předpokládat vliv na výši GPG a které jsou v datech ISPV dostupné.

Výpočetní vzorec pro vícenásobnou regresní analýzu je následující:

$$Y_i = a + b_1 X_{1i} + b_2 X_{2i} + b_3 X_{3i} + e_i,$$

kdy Y představuje závisle proměnnou (tedy GPG ve firmě / na pracovišti), jejíž hodnoty se snažíme modelem predikovat, index i označuje jednotlivé firmy či pracoviště,

⁴ Mzdou zde obecně rozumíme hrubou hodinovou mzdu nebo plat včetně odměn a dalších příplatků např. za práci přesčas.

a je konstanta modelu, hodnoty b_1 , b_2 , b_3 představují regresní koeficienty, X_1 , X_2 , X_3 jsou hodnoty nezávisle proměnné a e je chyba měření.

Cílem této metody je vysvětlit rozptyl v závisle proměnné Y za pomoci sledovaných charakteristik. K vyhodnocení podílu vysvětlené variability slouží koeficient determinace R^2 . Ten nabývá hodnoty od 0 do 1 a při převodu na procenta (hodnota koeficientu $\cdot 100$) představuje podíl variability závisle proměnné vysvětlené modelem.

Hlavním cílem analýzy je odhadnutí vlivu každé z nezávisle proměnných X na závisle proměnnou (při kontrole ostatních proměnných v modelu), přičemž sílu tohoto vlivu představují nestandardizované regresní koeficienty b (beta). Ty ukazují, o kolik se změní hodnota závisle proměnné Y , když se hodnota nezávisle proměnné změní o jednu jednotku, ve které je měřena. Více o metodě např. Fox (2016).

Konkrétně nám tedy analýza ukazuje, o kolik procentních bodů (p. b.) se liší GPG ve firmě / na pracovišti při různých charakteristikách pracoviště. U kategoriálních proměnných se změna GPG vždy vztahuje k tzv. referenční kategorii⁵, u spojitých znaků jde o změnu při změně o jednu jednotku.

Model je představen ve třech verzích, jednou pro celý trh práce a následně odděleně pro platovou a mzdovou sféru.⁶ Pokud se ukazuje významný rozdíl, uvádíme navíc výsledky i v kontextu dlouhodobé změny (porovnání roku 2010 a 2020) a v kontextu pandemie covidu-19 (porovnání roku 2020 a 2021). Jsme si při tom vědomy toho, že výsledky v čase ovlivňují i např. strukturální změny trhu práce, které tato analýza nedokáže zohlednit a odfiltrovat.

Sledované charakteristiky firem/pracovišť

Mezi nezávisle proměnné byly zařazeny charakteristiky firem/pracovišť, které jsou dostupné v datech ISP/ISPV a zároveň dřívější analýzy ukazují na jejich souvislosti s GPG (Křížková et al. 2018, 2020b). Sledována byla odlišnost mezi platovou (ref.) a mzdovou sférou, jelikož již dříve se ukázalo, že sféra je klíčovou organizační charakteristikou, která GPG do velké míry vysvětluje (Křížková et al. 2018, 2020b). Z tohoto důvodu

⁵ Jedna z kategorií kategoriální nezávisle proměnné je zvolena jako tzv. referenční kategorie. Ta má hodnotu závisle proměnné 0 a k této hodnotě se vztahují ostatní hodnoty a jsou s ní porovnávány.

⁶ Výsledky šetření ISPV jsou rozlišeny podle sféry, o které vypovídají. V ISPV se zařazují do mzdové sféry ekonomické subjekty, které odměňují mzdou podle § 109, odst. 2 zákona č. 262/2006 Sb., zákoníku práce, ve znění pozdějších předpisů. Ekonomické subjekty, které přísluší do platové sféry, odměňují platem podle § 109, odst. 3 zákona č. 262/2006 Sb., zákoníku práce, ve znění pozdějších předpisů. Platem jsou odměňováni zaměstnanci a zaměstnankyně státu, územních samosprávných celků (krajů a obcí), státních fondů, příspěvkových organizací, jejichž náklady na platy a odměny za pracovní pohotovost jsou plně zabezpečovány z příspěvků na provoz poskytovaných z rozpočtu zřizovatele, školských právnických osob zřízených Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy, krajem, obcí nebo regionální radou regionu soudržnosti.

byla analýza spočtena rovněž odděleně pro obě sféry, jelikož lze předpokládat také odlišnosti v působení ostatních charakteristik v každé z těchto sfér.

Důležitou organizační charakteristikou, sledovanou v modelu, je také sektor ekonomických činností NACE, ve kterém firma/pracoviště působí. Dřívější analýzy již poukázaly na extrémně vysoký GPG v sektoru K – Peněžnictví a pojišťovnictví a naopak nižší GPG například v sektoru P – Vzdělávání či Q – Zdravotnictví. Do analýzy proto zahrnujeme všechny sektory NACE A až S, kdy sektor C – Zpracovatelský průmysl byl stanoven jako referenční kategorie. Analýza tak umožňuje zkoumat odlišnosti mezi organizacemi z jednotlivých sektorů NACE a poukázat na rozdílnou výši GPG, který v nich panuje. Tyto odlišnosti do velké míry souvisí s rozdílnou mírou vertikální i horizontální genderové segregace v těchto sektorech. Tyto efekty jsou ale částečně v analýze odfiltrovány jinými proměnnými, které jsou do modelu zahrnuty a jsou představeny níže (blok proměnných sledujících rozdílné zastoupení žen a mužů, rozdílů v jejich charakteristikách a Duncanův segregační index).

Do modelu zahrnujeme také proměnnou kraj, ve kterém organizace sídlí. Středočeský kraj představuje referenční kategorii. Zde můžeme předpokládat, že vyšší GPG nalezneme v krajích, které se nachází na Moravě, kvůli silnějšímu přetrvání genderových stereotypů a výraznější genderové dělbě práce, tedy segregaci do odlišných pozic a nižší hodnotě přikládané práci žen, a zároveň v krajích, kde jsou vyšší průměrné mzdy (především hlavní město Praha).

Dále sledujeme velikost pracoviště (organizace do 50 zaměstnaných, organizace s 50 až 250 zaměstnanými (ref.) a organizace nad 250 zaměstnaných). Předpokládáme, že v malých firmách bude GPG spíše nižší. Částečně z toho důvodu, že v malých firmách jsou nižší příjmy, nemusí tam docházet k tak výrazné a systematické segregaci žen a mužů do odlišných pozic a zároveň může být systém odměňování více transparentní, jelikož se všichni vzájemně znají a mají větší šanci znát příjmy ostatních, tudíž to dává omezený prostor vytváření nerovností v odměňování.

Na základě předchozích analýz byl testován efekt kolektivní smlouvy s předpokladem, že pracoviště, na kterých kolektivní smlouva existuje, budou mít nižší průměrný GPG, než pracoviště bez kolektivní smlouvy (ref.). Sledován byl rok založení firmy s předpokladem, že ve starších firmách bude GPG nižší. Předpokládáme, že ve firmách založených před rokem 1989, tedy v době normalizace, budou více vyrovnané mzdy, tedy i nižší průměrný GPG oproti firmám založeným v době přechodu k ekonomice fungující na tržních principech a v období růstu nerovností (založení před rokem 1989 a po roce 1989 (ref.)). Předchozí analýza rozkladu GPG poukázala na důležitost vlastnictví firmy, resp. na to, že část GPG může být vysvětlena odlišným zastoupením žen a mužů v českých a zahraničních firmách. Souvisí to pravděpodobně s tím, že v zahraničních firmách jsou více zastoupeni muži, zároveň tam jsou průměrné příjmy vyšší, ale roli může hrát i odlišná úroveň průměrného GPG na pracovišti, z toho dů-

vodu byla sledována i tato charakteristika (zahraniční vs. česká firma (ref.), vztahuje se ale pouze na mzdovou sféru).

Pozornost je věnována také podílu zaměstnaných se smlouvou na dobu určitou. Jedná se o jakýsi ukazatel nejistoty pracovního vztahu, který může být častěji spojován s nižší mzdou/platem a zároveň je tento typ smlouvy častější v případě žen. Tento ukazatel tak může souviset i s vyšším GPG na pracovišti.

Do analýzy byl zahrnut podíl lidí v rodičovském věku, který byl pro účely této analýzy definován jako věk mezi 35. a 45. rokem, kdy lidé zpravidla mívají malé děti a rodiče (většinou ženy) se po MD/RD vrací zpět na trh práce⁷. Ve skupině rodičů malých dětí předpokládáme rozdílné působení některých faktorů, proto chceme sledovat efekt velikosti této skupiny na pracovišti jako samostatný faktor.

Zde předpokládáme, že vyšší podíl lidí v rodičovském věku bude souviset s vyšším GPG. Předchozí analýzy ukázaly, že GPG je nejvyšší ve věkových skupinách, kdy mají lidé zpravidla malé děti (Křížková et al. 2020a, 2020b; Křížková, Pospíšilová 2022), tato skutečnost je ovlivněna mnoha faktory. Jedním z důvodů tohoto efektu může být to, že lidé s malými dětmi (převážně ženy) jsou často nuceni volit taková pracoviště, která jim umožní lepší kombinaci rodinného a pracovního života i za cenu nižšího platového/mzdového ohodnocení. Zároveň je možné předpokládat, že v případě mužů/otců naopak stoupá tlak na roli muže jakožto živitele rodiny a muži v tomto věku poté vyhledávají lepší pracovní příležitosti v reakci na stoupající náklady v rodině. Oba tyto procesy pak mohou vést k rozevírání pomyslných nůžek v příjmech matek a otců, potažmo zvyšování GPG.

Další sledovanou proměnnou je průměrná mzda na pracovišti. Předpokládáme, že pracoviště s vyšší průměrnou mzdou budou zároveň ta, která budou mít vyšší průměrný GPG.

Dále je v modelu zařazeno několik proměnných, které se přímo zaměřují na sledování efektu vertikální i horizontální genderové segregace v rámci pracoviště. Zjišťován byl podíl žen na pracovišti. Tato charakteristika má testovat předpoklad, že ve feminizovaných firmách / na feminizovaných pracovištích bude GPG spíše vyšší, protože práce, kterou vykonávají převážně ženy, je podhodnocená (Rubery 2017; Shaw et al. 2016). Zároveň mnoho feminizovaných pracovišť – především nemocnice a školy – je sice obsazeno převážně ženami, ale na vyšších pozicích jsou zpravidla

⁷ Jelikož v datech ISPV není obsažen údaj o rodičovství přímo, může být efekt rodičovství sledován pouze takto nepřímou pomocí věkové skupiny. Např. v Jihomoravském kraji byl v roce 2021 průměrný věk otců 34,5 roku a průměrný věk matek 31,5 roku. Pokud přihlídneme k čerpání mateřské a rodičovské dovolené, předpokládáme, že ženy se na trh práce vrací přibližně okolo 35. roku života. Do 45. roku života lze předpokládat, že jsou rodiče zatíženi větší potřebou péče o malé děti. Z tohoto důvodu byl zvolen tento věkový interval. Více viz zde: <https://www.czso.cz/csu/xb/vek-rodicu-narozenych-v-jihomoravskem-kraji-v-roce-2021>.

disproporčně více zastoupení muži, což přispívá k vyššímu GPG. Rovněž byl sledován podíl žen ve vedoucích pozicích na daném pracovišti, kde naopak předpokládáme pozitivní efekt na GPG. Tam, kde je více žen ve vedoucích pozicích, předpokládáme větší genderovou senzitivitu a nižší genderovou segregaci, tudíž i nižší genderové rozdíly v odměňování, i když tuto souvislost zatím předchozí výzkum nepotvrdil (Balcar, Hedija 2019).

Dále byl do modelu zahrnut rozdíl v průměrné délce praxe mužů a žen u současného zaměstnavatele, rozdíl v průměrném počtu odpracovaných hodin mužů a žen a rozdíl v průměrném počtu přesčasových hodin mužů a žen. U všech těchto tří proměnných předpokládáme, že čím vyšší bude sledovaný rozdíl, tím vyšší bude i průměrný GPG na pracovišti. Poslední proměnnou související s genderovou segregací v našem modelu je Duncanův segregační index, který byl již dříve v českém kontextu využit pro odhad vlivu genderové segregace (např. Jurajda, Franta 2007). Jedná se o ukazatel, který vyjadřuje podíl lidí, kteří by museli změnit své zařazení v klasifikaci zaměstnání CZ-ISCO (4místné), aby bylo zastoupení žen a mužů v jednotlivých pozicích v rámci daného pracoviště vyrovnané. Jeho hodnota se pohybuje od 0 do 100, kdy 0 značí absolutní genderovou vyrovnanost a 100 naprostou segregaci. U tohoto ukazatele předpokládáme, že více segregovaná pracoviště budou mít výrazně vyšší GPG. Stavíme na předpokladu, že v českém prostředí jsou ženy více koncentrovány v zaměstnáních a pozicích, které jsou mzdově podhodnoceny. Segregace tak vede k vyššímu GPG.

Výsledky analýzy

Jak již bylo zmíněno, závisle proměnnou ve zde prezentovaném modelu představuje průměrný GPG ve firmě / na pracovišti v %. Nyní se tedy zaměříme na interpretaci výsledků regresní analýzy a popíšeme, jakým způsobem souvisí jednotlivé charakteristiky firmy či pracoviště s průměrným GPG na pracovišti, tedy konkrétně o kolik procentních bodů (p. b.) se liší GPG v souvislosti s jeho jednotlivými charakteristikami při kontrole všech ostatních proměnných v modelu (viz graf 1, pro přehled všech koeficientů viz tabulku 2 v příloze).

V souladu s předchozími analýzami se potvrdilo naše očekávání, že průměrný GPG na pracovišti je výrazně vyšší ve mzdové sféře oproti sféře platové, kde je odměňování více regulováno platovými tabulkami a tarify, a to i při kontrole všech ostatních proměnných v modelu. V roce 2010 byl průměrný GPG na pracovišti ve mzdové sféře o 10,73 p. b. vyšší než ve sféře platové. V roce 2020 byl tento rozdíl 11,31 p. b., za jedno desetiletí tak došlo k malému nárůstu tohoto rozdílu. V roce 2021 byl pak tento rozdíl 11,11 p. b., což je opět nepatrně méně než v roce předchozím. Dlouhodobě se ale jedná o celkem znatelný rozdíl, kterému je třeba věnovat další pozornost.

Tabulka 1: Popisná statistika, charakteristiky firem/pracovišť, celý trh práce, plátová a mzdová sféra, porovnání pro muže a ženy, data ISP/ISPV pro roky 2010, 2020 a 2021

	2010						2020						2021					
	Celkem			Plátová sféra			Mzdová sféra			Celkem			Plátová sféra			Mzdová sféra		
	Multi	Ženy		Multi	Ženy		Multi	Ženy		Multi	Ženy		Multi	Ženy		Multi	Ženy	
Kolektivní smlouva - ano	62%	56%	80%	65%	60%	52%	57%	50%	78%	61%	53%	45%	56%	49%	78%	61%	52%	44%
Kolektivní smlouva - ne	38%	44%	20%	35%	40%	48%	43%	50%	22%	39%	47%	55%	44%	51%	22%	39%	48%	56%
Podniky do 50 zam.	36%	36%	16%	32%	38%	37%	21%	23%	14%	28%	22%	21%	22%	23%	14%	27%	23%	21%
Podniky nad 50 zam.	23%	24%	20%	29%	24%	22%	27%	28%	20%	34%	28%	26%	27%	29%	20%	34%	28%	26%
Sféra podniků, 50 až 250 lidí	41%	40%	64%	38%	38%	41%	52%	49%	66%	38%	49%	53%	51%	48%	66%	38%	49%	53%
Podniky nad 250	5%	9%	29%	24%	2%	3%	5%	8%	28%	21%	2%	3%	5%	8%	28%	22%	2%	3%
Zakládání před r. 1989	95%	91%	71%	76%	98%	97%	95%	92%	72%	79%	98%	97%	95%	92%	72%	78%	98%	97%
Zakládání po r. 1989	74%	62%	100%	100%	71%	68%	66%	60%	100%	100%	61%	60%	67%	61%	100%	100%	62%	61%
Zahraniční	26%	19%	x	x	29%	32%	34%	33%	x	x	39%	40%	33%	23%	x	38%	39%	39%
Podíl žen na pracovišti	x	47%	x	66%	x	42%	x	46%	x	67%	x	41%	x	46%	x	67%	x	41%
Podíl žen ve vedení	x	41%	x	56%	x	36%	x	40%	x	57%	x	35%	x	40%	x	57%	x	35%
Podíl lidí v rodičovském věku	28%	28%	27%	27%	28%	29%	27%	26%	27%	24%	27	27%	26%	26%	23%	27%	27%	27%
Průměrná mzda na pracovišti	25 733	23 907	27 006	24 265	25 567	23 775	41 726	39 948	44 041	41 791	41 373	39 123	43 564	42 204	45 935	43 221	41 283	41 283
Rozdíly v práci mužů a žen	x	0,05	x	-0,72	x	0,24	x	0,26	x	0,43	x	0,43	x	0,21	x	-0,46	x	0,38
Rozdíly v počtu odpracovaných hodin mužů a žen	x	3,66	x	2,51	x	3,93	x	5,86	x	4,53	x	6,20	x	4,75	x	3,79	x	4,99
Rozdíly v převážek mužů a žen	x	2,01	x	1,54	x	2,13	x	1,59	x	1,18	x	1,69	x	1,65	x	1,15	x	1,78
Podíl lidí na dobu určitou	16%	20%	12%	17%	17%	21%	17%	21%	13%	20%	17%	21%	16%	21%	14%	20%	17%	21%
Durancitv segregací index	x	61	x	54	x	62	x	58	x	54	x	59	x	58	x	54	x	59
A - Zemědělství, lesnictví a rybářství	3%	2%	0%	0%	4%	2%	3%	2%	0%	0%	3%	2%	3%	2%	0%	0%	3%	2%
B - Těžba a dobývání	2%	0%	x	x	2%	0%	1%	0%	x	x	1%	0%	1%	0%	x	x	1%	0%
C - Zpracovatelský průmysl	32%	22%	x	x	37%	30%	36%	22%	x	x	41%	32%	36%	22%	x	x	41%	32%
D - Výroba a rozvod elektřiny, atd.	1%	0%	x	x	1%	1%	1%	1%	x	x	2%	1%	1%	1%	x	x	2%	1%
E - Zásobování vodou atd.	2%	1%	1%	0%	2%	1%	2%	1%	1%	0%	2%	1%	2%	1%	1%	0%	2%	1%
F - Stavebnictví	10%	2%	x	x	12%	3%	6%	1%	x	x	7%	2%	7%	1%	x	x	8%	2%
G - Veleobchod a maloobchod	11%	15%	x	x	13%	20%	9%	13%	x	x	11%	19%	10%	13%	x	x	11%	19%
H - Doprava a skladování	9%	4%	2%	0%	9%	6%	9%	4%	2%	0%	10%	6%	9%	4%	2%	0%	10%	6%
I - Ubytování, stravování a pohostinství	2%	4%	0%	1%	3%	5%	1%	2%	1%	0%	1%	3%	1%	2%	0%	1%	3%	5%
J - Informační a komunikační činnosti	3%	2%	0%	0%	4%	2%	4%	2%	0%	0%	5%	3%	4%	2%	0%	0%	5%	3%
K - Peněžnictví a pojišťovnictví	1%	3%	x	x	1%	4%	2%	3%	x	x	2%	4%	2%	3%	x	x	2%	4%
L - Činnosti v oblasti nemovitostí	1%	1%	0%	0%	1%	2%	1%	1%	0%	0%	1%	1%	0%	1%	0%	0%	1%	1%
M - Profesionální, vědecká a technická činnosti	4%	4%	1%	0%	4%	5%	3%	3%	1%	0%	4%	4%	3%	3%	1%	0%	4%	4%
N - Administrativní a podpůrné činnosti	3%	4%	0%	0%	4%	5%	4%	5%	0%	0%	5%	7%	4%	4%	0%	0%	5%	6%
O - Veletržní správa a obrana	7%	9%	61%	33%	0%	1%	8%	10%	61%	32%	0%	1%	8%	10%	61%	31%	0%	1%
P - Vzdělávání	3%	12%	16%	36%	2%	3%	4%	14%	13%	39%	2%	3%	4%	15%	13%	40%	2%	3%
Q - Zdravotní a sociální péče	2%	13%	13%	25%	1%	8%	3%	14%	13%	24%	1%	9%	3%	14%	13%	24%	1%	10%
R - Kulturní, zábavní a rekreační činnosti	1%	2%	5%	3%	1%	1%	1%	1%	5%	3%	1%	1%	1%	2%	5%	3%	1%	1%
S - Ostatní činnosti	1%	2%	0%	1%	1%	2%	1%	1%	0%	0%	1%	2%	1%	1%	0%	0%	1%	2%
Královéhradecký kraj	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%
Jihomoravský kraj	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%
Středočeský kraj	10%	11%	12%	12%	10%	10%	11%	11%	12%	12%	11%	10%	11%	11%	12%	12%	11%	11%
Karlovarský kraj	2%	3%	2%	2%	2%	3%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%	2%
Liberecký kraj	4%	4%	3%	3%	4%	4%	3%	3%	3%	4%	3%	3%	4%	3%	4%	3%	4%	4%
Moravskoslezský kraj	10%	11%	9%	12%	11%	10%	11%	11%	10%	12%	11%	10%	11%	10%	12%	11%	10%	10%
Olomoucký kraj	6%	6%	8%	6%	6%	6%	5%	6%	7%	6%	5%	5%	5%	7%	6%	5%	5%	5%
Pardubický kraj	4%	4%	4%	4%	4%	4%	4%	5%	4%	4%	4%	4%	5%	4%	4%	4%	5%	5%
Hlavní město Praha	18%	19%	23%	20%	18%	19%	19%	20%	22%	18%	21%	19%	20%	23%	18%	18%	21%	21%
Plzeňský kraj	6%	5%	5%	5%	6%	6%	6%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%	5%
Středočeský kraj	10%	10%	8%	8%	10%	10%	11%	10%	8%	9%	11%	10%	11%	10%	8%	9%	12%	11%
Ústecký kraj	7%	7%	7%	7%	7%	7%	6%	6%	7%	6%	6%	6%	6%	7%	6%	7%	6%	6%
Královéhradecký kraj	5%	5%	4%	5%	5%	4%	5%	5%	4%	5%	5%	4%	5%	4%	5%	5%	4%	4%
Zlínský kraj	6%	6%	4%	5%	6%	6%	5%	5%	4%	5%	5%	6%	5%	4%	5%	5%	6%	6%

Zdroj: Data ISPV 2010, 2020, 2021, vážená data, vlastní zpracování.

Odlišné roli genderové segregace v obou sektorech jsme se věnovaly v jiném textu (Křížková, Pospíšilová 2023), a ač je genderová segregace do odlišných pozic zásadnějším problémem právě v platové sféře, stále platí, že více regulovaný systém odměňování v platové sféře se projevuje pozitivně v nižším GPG na pracovišti.

Pokud se zaměříme na podrobnou analýzu výsledků za rok 2021 (ale i z dlouhodobé perspektivy), dospějeme ke zjištění, že jedním ze zásadních ukazatelů průměrného GPG na pracovišti je sektor ekonomických činností NACE, do kterého pracoviště spadá. V souladu s předchozími analýzami docházíme k závěru, že zcela specifická je situace v sektoru K – Peněžnictví a pojišťovnictví, ve kterém byl v roce 2021 průměrný GPG na pracovišti dokonce o 13,10 p. b. vyšší než u referenční kategorie (C – Zpracovatelský průmysl) při kontrole ostatních proměnných v modelu. Tento náález si jistě zaslouží další analytickou, ale i politickou pozornost, jelikož se jedná o celkem alarmující číslo. Znatelně vyšší je průměrný GPG také ve firmách ze sektoru L – Činnosti v oblasti nemovitostí (o 5,46 p. b.), lehce vyšší GPG pak můžeme pozorovat ještě ve firmách ze sektorů R – Kulturní, zábavní a rekreační činnosti (o 2,43 p. b.), O – Veřejná správa a obrana (o 2,18 p. b.), I – Ubytování, stravování a pohostinství (o 1,67 p. b.), M – Profesní, vědecké a technické činnosti (o 1,65 p. b.) a A – Zemědělství, lesnictví a rybářství (o 1,53 p. b. vyšší). V sektorech B – Těžba a dobývání, J – Informační a komunikační činnosti a P – Vzdělávání je průměrný GPG vyšší o méně než 1 p. b. ve srovnání s referenční kategorií a ve všech ostatních sektorech je již GPG nižší. Nejnižší GPG oproti referenční kategorii se ukazuje v sektoru S – Ostatní činnosti (o 8,99 p. b. nižší), E – Zásobování vodou atd. (o 7,93 p. b. nižší), Q – Zdravotní a sociální péče (o 6,88 p. b. nižší) a F – Stavebnictví (o 5,39 p. b. nižší). Nižší je také v H – Doprava a skladování (o 4,68 p. b.), v D – Výroba a rozvod elektřiny (o 3,97 p. b.) a v N – Administrativní a podpůrné činnosti (o 1,59 p. b. nižší). Sektor tedy hraje pro výši GPG v organizaci velmi významnou roli. Vysvětlení můžeme hledat jednak v genderové segregaci v těchto jednotlivých oborech, ale také v odlišnostech procesů nastavování mezd. V sektorech, jako je vzdělávání a zdravotnictví, které navíc z velké části spadají do platové sféry, jsou principy odměňování výrazně regulovány, zatímco v peněžnictví a pojišťovnictví je odměňování výrazně decentralizováno a vyjednáváno i na individuální úrovni, což ženy znevýhodňuje.

Při srovnání výsledků za rok 2010 a 2021 je zajímavé upozornit na to, že rozdíly v průměrném GPG na pracovištích dle sektorů NACE byly před 11 lety nižší (koeficienty za rok 2010, 2020 a 2021 v tabulce 2, viz přílohu). Nejvyšší GPG oproti referenční kategorii byl v roce 2010 taktéž patrný v sektoru K – Peněžnictví a pojišťovnictví, ale pouze o 5,24 p. b. Do roku 2020 tento rozdíl stoupl na 12,96 p. b. oproti referenční kategorii a za rok 2021 stoupl ještě na 13,10 p. b. Zajímavý je také vývoj v sektorech L – Činnosti v oblasti nemovitostí a R – Kulturní, zábavní a rekreační

činnosti, ve kterých byl v roce 2010 průměrný GPG výrazně nižší oproti referenční kategorii (o 5,78 p. b., resp. o 2,23 p. b. nižší), za následujících 10 let se ale přehoupal do pozitivních čísel (GPG o 3,44 p. b., resp. o 0,77 p. b. vyšší) a během začátku pandemie covidu-19 ještě stoupl (v roce 2021 o 5,46 p. b., resp. o 2,43 p. b. vyšší oproti referenční kategorii). Zde není možné jednoznačně odfiltrovat také změny v rámci referenční kategorie a celkové strukturální změny na trhu práce, ale jistý trend nám to i tak ukazuje.

Významné rozdíly v průměrném GPG na pracovišti můžeme pozorovat i v rámci krajů ČR. Referenční kategorií byl zvolen Středočeský kraj, ve kterém se ukazuje průměrný GPG ve firmách nejnižší. Oproti Středočeskému kraji je průměrný GPG ve firmách nejvyšší na Vysočině (vyšší o 2,69 p. b.), v Olomouckém kraji (o 2,49 p. b.), v Jihomoravském kraji (o 2,48 p. b.), ve Zlínském kraji (o 2,25 p. b.) a Moravskoslezském kraji (o 2,04 p. b.). V ostatních krajích je průměrný GPG také vyšší než v kraji Středočeském, ale již o méně než 2 p. b. Od roku 2010 můžeme v průměrných GPG ve firmách v rámci krajů ČR pozorovat jisté drobnější změny. Výraznější změny můžeme pozorovat např. v Pardubickém a Zlínském kraji, kde průměrný GPG ve firmách oproti referenční kategorii výrazně klesal (v Pardubickém kraji o 2,43 p. b. více v roce 2010, o 1,28 p. b. více v roce 2020 a o 0,91 p. b. více v roce 2021, ve Zlínském kraji o 3,19 p. b. více v roce 2010, o 2,56 p. b. více v roce 2020 a o 2,25 p. b. více v roce 2021). U hlavního města Prahy naopak došlo mezi rokem 2010 a 2020 k opačnému vývoji. Průměrný GPG byl v roce 2010 oproti referenční kategorii o 0,71 p. b. nižší, v roce 2020 ale o 1,46 p. b. vyšší a v roce 2021 o 1,21 p. b. vyšší.

Jistou souvislost průměrného GPG můžeme pozorovat také s velikostí pracoviště. Referenční kategorií byly středně velké podniky s 50 až 250 zaměstnanými. Výrazně nižší GPG oproti středním podnikům můžeme pozorovat u podniků malých (do 50 zaměstnaných), a to dlouhodobě (o 6,61 p. b. nižší v roce 2010, o 5,45 p. b. nižší v roce 2020 a o 5,54 p. b. nižší v roce 2021). Naopak velké podniky nad 250 zaměstnaných mají průměrný GPG dlouhodobě vyšší, oproti referenční kategorii a rozdíl ještě stoupá (o 2,68 p. b. vyšší v roce 2010, o 4,66 p. b. vyšší v roce 2020 a o 4,90 p. b. vyšší v roce 2021). Při zavádění opatření pro snižování GPG se proto ukazuje vhodné zaměřit se především na tyto velké podniky. Efektivní pomocí by mohla být směrnice Evropského parlamentu a Rady, kterou se posiluje uplatňování zásady stejné odměny mužů a žen za stejnou nebo rovnocennou práci prostřednictvím transparentnosti odměňování a mechanismů prosazování, která bude ukládat podnikům nad 100 zaměstnaných transparentně sdílet systém odměňování (Evropská komise 2021). Mělo by tím dojít k eliminaci vyjednávání o mzdě či platu na individuální rovině a odměna by měla být nastavována podle vykonávané práce a její hodnoty nezávisle na pohlaví toho, kdo ji vykonává, a na jiných neobjektivních charakteristikách.

V případě kolektivní smlouvy se ukazuje průměrný GPG o 0,04 p. b. vyšší tam, kde tato smlouva existuje. Na interpretaci se ale více zaměříme u oddělené analýzy pro platovou a mzdovou sféru, jelikož tento ukazatel se zdá mít v obou sférách protichůdné efekty, které se zde v celkovém modelu vyruší.

U firem založených před rokem 1989 pozorujeme GPG o cca 0,5 p. b. nižší než u firem mladších. Náš předpoklad o působení této proměnné se tedy potvrdil, z dlouhodobého hlediska se ale zdá, že se tento rozdíl ztrácí (v roce 2010 byl tento rozdíl 1,64 p. b.). Může to souviset i s úbytkem firem založených před rokem 1989, které se postupně z trhu práce vytrácí.

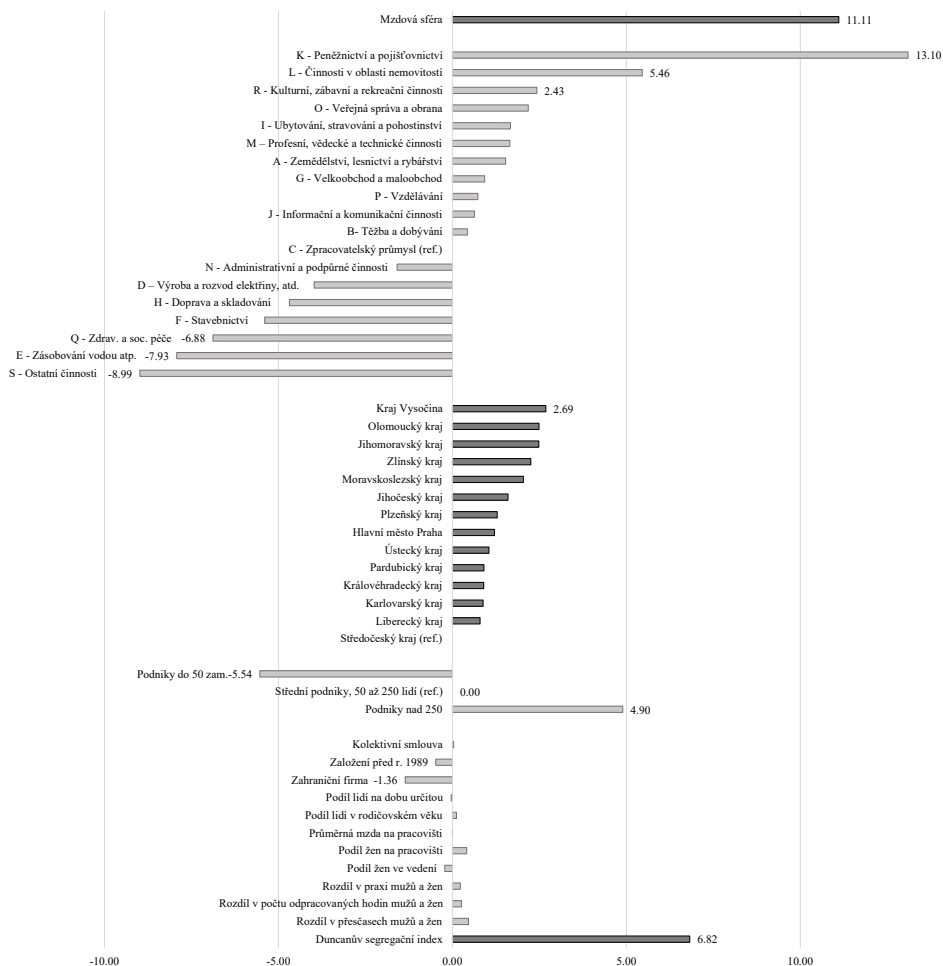
Všechny další proměnné v modelu jsou spojitého charakteru, interpretace koeficientů je v těchto případech složitější, jelikož změna GPG o jednu jednotku (1 p. b.) při změně spojitého znaku o jednu jednotku bývá nízká a celkový efekt je těžké si představit. V následující části textu se pokusíme stručně shrnout pozorované trendy a změny v čase.

Podíl lidí v rodičovském věku má očekávaný směr působení, tedy s vyšším podílem lidí v této věkové skupině GPG roste (koef. = 0,12 p. b.). Jeho efekt je možné si představit tak, že pokud by existovaly dvě firmy, kdy v jedné by byl podíl lidí v rodičovském věku nulový a ve druhé 50%, rozdíl v průměrném GPG by představoval 6 p. b. Obdobně je třeba efekty koeficientů vnímat i u dalších proměnných spojitého charakteru.

U všech tří proměnných týkajících se rozdílu mezi muži a ženami v odpracované době na daném pracovišti (délka praxe, odpracované hodiny a přesčasy) pozorujeme s rostoucím rozdílem zvyšující se GPG (koef. = 0,23; 0,26 resp. 0,46). Rozdíly v těchto charakteristikách žen a mužů v rámci pracoviště přispívají k vyššímu GPG, což je logické, jelikož přímo ovlivňují mzdu.

U všech proměnných popisujících genderovou segregaci v rámci pracovišť pozorujeme očekávaný a statisticky významný vliv. S rostoucím podílem žen na pracovišti roste také průměrný GPG (koef. = 0,41), podíl žen ve vedení naopak souvisí s nižším GPG (koef. = -0,22). U obou proměnných platí, že jejich efekt se ukazoval v roce 2010 jako silnější (koef. = 0,74, resp. -0,51). Podle předpokladů se ukazuje také souvislost průměrného GPG s genderovou segregací v rámci pracovních pozic na pracovišti, měřenou pomocí Duncanova segregačního indexu. Ten ukazuje, že vyšší genderová segregace souvisí s vyšším GPG a tento vztah za posledních 11 let ještě posílil (v roce 2010 koef. = 3,26, v roce 2020 již 6,24 a v roce 2021 6,82). Pro podrobný přehled koeficientů a změn mezi rokem 2010, 2020 a 2021 viz tabulku 2 v příloze.

Graf 1: Graficky znázorněné regresní koeficienty se závisle proměnnou GPG ve firmě / na pracovišti (v procentních bodech) pro jednotlivé charakteristiky pro celý trh práce, rok 2021 (přehled koeficientů viz tabulku 2 v příloze⁸)



Zdroj: Data ISPV 2021, vlastní výpočet.

⁸ Vzhledem k velikosti souboru a povaze ISPV dat (pokrývají celou platovou sféru a velkou část mzdové sféry) neuvádíme v grafu intervaly spolehlivosti. Jejich hodnota se od uvedených koeficientů ve většině případů liší až na čtvrtém desetinném místě. Odhady koeficientů jsou tedy velmi přesné.

Platová a mzdová sféra

Obdobný model byl následně aplikován na platovou a mzdovou sféru odděleně, aby bylo možné pozorovat odlišnosti souvislostí v těchto rozdílně fungujících sférách trhu práce. Mezi modely jsou malé rozdíly, které pramení z toho, že v rámci platové sféry nejsou některé sektory NACE zastoupeny⁹ a není zde dělení na české a zahraniční firmy/pracoviště. V rámci mzdové sféry je přidána jedna proměnná, a to podíl odpracovaných hodin na dohody¹⁰, který v platové sféře není v datech ISPV evidován.

Analýza dat ISPV pro mzdovou sféru nicméně ukazuje, že stoupá podíl lidí, kteří pracují na tzv. prekérní úvazky, resp. se smlouvou na dobu určitou nebo za nízkou mzdu. V rámci firem je stále větší podíl financí na mzdy vyplacen na DPP či DPČ a stále větší podíl hodin odpracovaných na pracovištích ve mzdové sféře je na tyto smlouvy (Křížková et al. 2018). Tyto krátkodobé smlouvy s sebou přináší nejistotu budoucí práce, nižší sociální ochranu, ale často také nižší finanční ohodnocení a zároveň na tyto smlouvy častěji pracují právě ženy, matky malých dětí, jelikož jim za cenu nižší jistoty a nižších příjmů často mohou poskytovat větší časovou flexibilitu a lepší možnost sladit práci a péči o rodinu (Hašková et al. 2016). Ženy, zejména ty s nižšími příjmy a ze sociálně zranitelných skupin, jako jsou ženy po rodičovské nebo v předdůchodovém věku, jsou vytlačovány do prekerálních forem práce, např. práce na dohody, a pokud tyto pracovní poměry nejsou obsaženy v datech, GPG je nižší než kdyby data zahrnovala i zaměstnané na dohody. Z toho důvodu předpokládáme, že větší podíl hodin odpracovaných na tyto smlouvy bude souviset s nižším GPG. Tato proměnná je dostupná pouze pro mzdovou sféru. Kromě zmíněných odlišností jsou oba modely totožné, výsledky se ale pro obě sféry liší.

Výsledky analýzy pro platovou a mzdovou sféru

I v rámci platové a mzdové sféry se ukazuje sektor ekonomických činností NACE jako důležitá charakteristika pracoviště, související s vyšší průměrného GPG na pracovišti. Mezi oběma ale pozorujeme zásadní rozdíly. Referenční kategorií je v obou případech opět kategorie C – Zpracovatelský průmysl, který je zastoupen v platové i mzdové

⁹ Jedná se o obory těžba a dobývání; výroba a rozvod elektřiny, plynu a tepla; stavebnictví; velkoobchod a maloobchod; peněžnictví a pojišťovnictví.

¹⁰ Definováno jako $(HODDPQC/(ODPRACD+HODDPQC))*100$, tedy počet hodin na dohody (DPP a DPČ) podělený celkovým počtem hodin (na dohody i v zaměstnaneckém poměru) krát sto. U roku 2010 je tento údaj vypočten jako podíl hodin na DPČ na celkové odpracované době ($DPČ / (zaměstnanci + DPČ)$), jelikož položka DPP se v roce 2010 ještě v ISPV nesledovala. Tato proměnná je zároveň dostupná pouze za mzdovou sféru, jelikož u sféry platové tyto položky nejsou sledovány, resp. nejsou poskytovány ke zpracování ISPV.

sféře. Podíly zaměstnaných v kategoriích NACE, jež jsou zastoupeny jak ve mzdové, tak i v platové sféře, se značně liší. Např. v ubytování, stravování a pohostinství je 97 % zaměstnaných ve mzdové sféře a pouze 3 % ve sféře platové, ve vzdělávání je ve mzdové sféře zaměstnáno 24 % a ve sféře platové 76 % a ve zdravotní a sociální péči je 48 % zaměstnáno v platové a 52 % ve mzdové sféře.¹¹

V platové sféře byl v roce 2021 oproti průmyslu nejvyšší průměrný GPG na pracovištích v sektoru I – Ubytování, stravování a pohostinství, a to dokonce o necelých 16 p. b. O 10,6 p. b. byl GPG vyšší v sektoru L – činnosti v oblasti nemovitostí, ve většině zbylých sektorů se pak průměrný GPG pohybuje mezi 6 a 9 p. b. nad GPG v průmyslu. Pouze v sektoru Q – Zdravotní a sociální péče je GPG vyšší pouze o cca 1 p. b. a nižší GPG oproti referenční kategorii můžeme pozorovat pouze v sektoru H – Doprava a skladování, a to o 0,6 p. b.

Ve mzdové sféře je situace značně odlišná. Nejvyšší GPG oproti průmyslu se v roce 2021 ukázal v již zmíněném sektoru K – Peněžnictví a pojišťovnictví, a to o 11,45 p. b., výrazně nižší rozdíl pak vidíme v sektoru P – Vzdělávání (o 4,40 p. b. vyšší než v průmyslu), A – Zemědělství, lesnictví a rybářství (o 4,10 p. b. vyšší), J – Informační a komunikační činnosti (o 3,56 p. b. vyšší), M – Profesní, vědecké a technické činnosti (o 2,07 p. b. vyšší), L – Činnosti v oblasti nemovitostí (o 1,97 p. b. vyšší) a B – Těžba a dobývání (o 0,93 p. b. vyšší). Ostatní sektory NACE mají oproti průmyslu nižší GPG, a to nejvýrazněji v sektoru Q – Zdravotní a sociální péče (o téměř 12 p. b. nižší), S – Ostatní činnosti (o 11,13 p. b. nižší) a E – Zásobování vodou atd. (o 9,49 p. b. nižší). V obou sférách je tedy situace v rámci sektorů ekonomických činností NACE značně odlišná.

V případě krajů byl referenční skupinou opět Středočeský kraj. V rámci obou sfér můžeme pozorovat rozdíly mezi kraji, jejich pořadí dle GPG se ale lehce liší. V platové sféře se v roce 2021 rozdíly pohybovaly mezi +1,61 p. b. v Moravskoslezském kraji až –1,45 p. b. v Libereckém kraji a kromě toho byl nižší průměrný GPG pozorován ještě v Plzeňském kraji, v hlavním městě Praze a v Karlovarském kraji. Ve mzdové sféře se rozdíly v rámci krajů pohybovaly mezi +2,31 p. b. ve Zlínském kraji až –0,43 p. b. v Královéhradeckém kraji a nižší GPG oproti referenční kategorii byl zaznamenán již pouze v Karlovarském kraji. Oba sektory tedy shodně naznačují, že nižší průměrný GPG můžeme pozorovat ve firmách / na pracovištích na severu a západě ČR oproti vyššímu GPG ve firmách / na pracovištích se sídlem na jihovýchodě ČR.

Pro platovou i mzdovou sféru se potvrzuje, že roli hraje velikost pracoviště, a to s výraznějšími rozdíly ve sféře mzdové. V platové sféře se ukazuje, že organizace do 50 zaměstnaných měly v roce 2021 GPG o 2,75 p. b. nižší oproti těm středně velkým, velká pracoviště nad 250 zaměstnaných pak měla GPG naopak o 2,28 p. b. vyšší.

¹¹ Viz <http://www.ispv.cz>.

Ve mzdové sféře měla malá pracoviště GPG o téměř 9 p. b. nižší, velká pracoviště zase o 3 p. b. vyšší oproti těm středně velkým. Opět se tedy ukazuje, že pozornost by měla být věnována především velkým podnikům, kde dochází k zásadnější segregaci žen a mužů do odlišných pozic, a to shodně v platové i mzdové sféře.

U kolektivní smlouvy docházíme k celkem překvapivému zjištění. Zatímco ve mzdové sféře ve shodě s našimi očekáváními kolektivní smlouva ukazuje na nižší GPG, a to o 1 p. b., v platové sféře naopak ukazuje kolektivní smlouva na vyšší GPG, a to o 1,12 p. b. Otázkou zůstává, zda je součástí kolektivní smlouvy požadavek na rovné odměňování z hlediska genderu. Můžeme předpokládat, že tomu tak v ČR většinou není, takže pro výši GPG budou hrát roli zřejmě jiné charakteristiky pracovišť s kolektivní smlouvou nebo bez ní. Vyšší GPG na pracovištích s kolektivní smlouvou v platové sféře si ale jistě zaslouží další analytické bádání. Dle navrhované evropské směrnice o transparentnosti v odměňování (Evropská komise 2021) by rovné odměňování mělo být povinnou součástí kolektivních smluv, takže pak by tato proměnná měla být spolehlivějším prediktorem. Zjištění, že existence kolektivní smlouvy na pracovištích mzdové sféry souvisí s nižším GPG, zřejmě poukazuje na to, že na těchto pracovištích jsou formalizovanější pracovní vztahy a pravděpodobně i systém odměňování.

Založení organizace před rokem 1989 také ukazuje celkem překvapivé výsledky. U platové sféry jsme žádný vztah neočekávaly, ale u dříve založených pracovišť se ukázal průměrný GPG o 2 p. b. nižší. Pravděpodobně na těchto pracovištích existuje nižší genderová segregace. Ve mzdové sféře efekt postupně klesal a v roce 2021 se již ukazuje jako statisticky nevýznamný, což pravděpodobně souvisí s postupným vymizením firem založených před rokem 1989.

V zahraničních firmách je GPG o 0,35 p. b. nižší oproti těm českým, což se vztahuje pouze na mzdovou sféru, jelikož v platové sféře toto dělení není. V zahraničních firmách mohou být systémy odměňování nastaveny více genderově neutrálně a nepanují tam tak silné genderové stereotypní představy o hodnotě práce žen či o jejich vhodném zařazení v rámci firemní struktury. Mohlo by to částečně odrážet fakt, že v České republice máme v porovnání s průměrem EU výrazně vyšší GPG (v roce 2020 Eurostat vyčíslil GPG pro ČR na 16,4 % v neprospěch žen, v zemích EU na 13 % v neprospěch žen)¹² a dle ukazatele genderové rovnosti EIGE byla v roce 2021 Česká republika šestá nejhorší v rámci EU¹³. V českých firmách tak mohou v systémech odměňování/povyšování přetrvávat jisté genderově znevýhodňující praktiky, které v zahraničních firmách nejsou tak časté. Pozorovaný rozdíl je ale celkem malý.

¹² Více zde: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Gender_pay_gap_statistics.

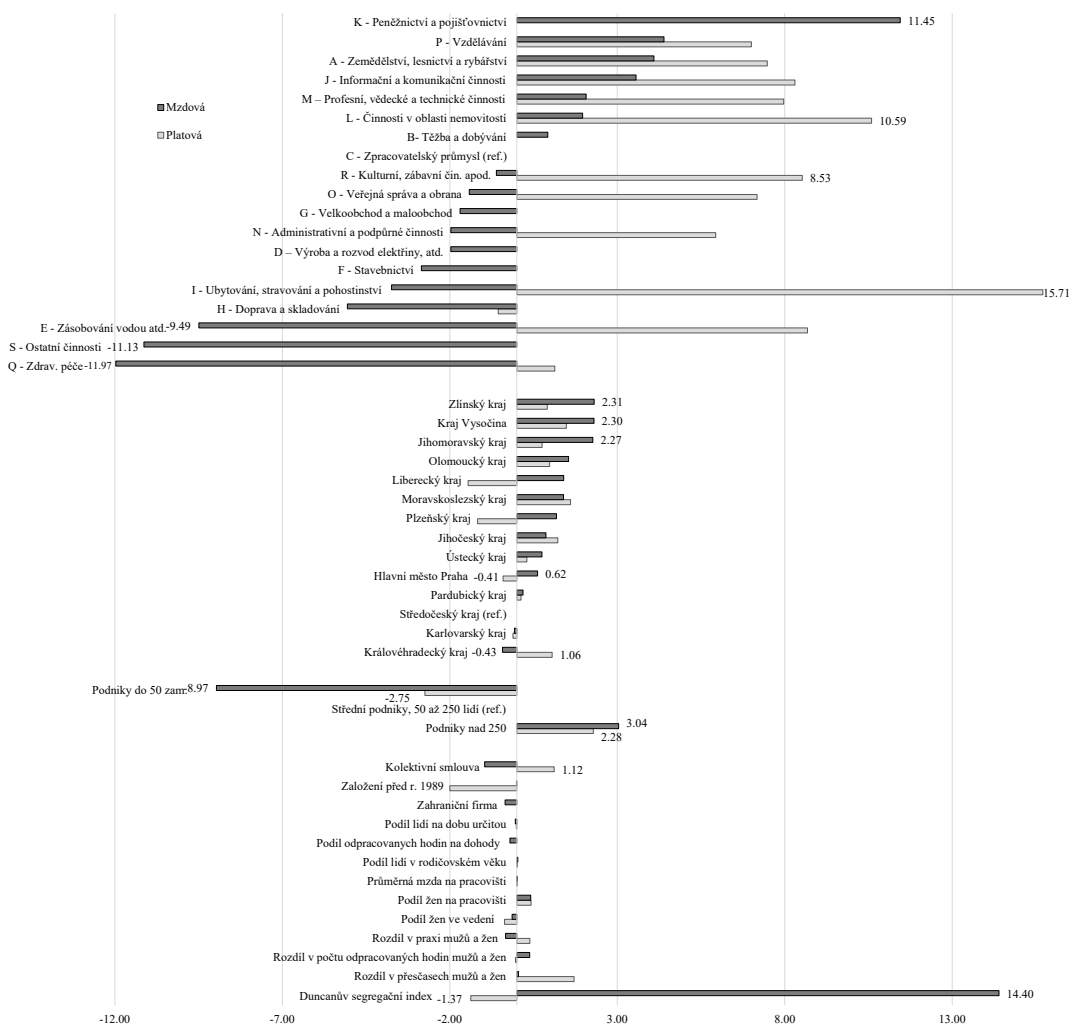
¹³ Více zde: <https://eige.europa.eu/gender-equality-index/2021/compare-countries>.

Podle předpokladu vyšší podíl lidí se smlouvou na dobu určitou souvisí s nižším GPG, a to jak u platové, tak u mzdové sféry ($-0,02$, resp. $-0,05$). Vyšší podíl hodin odpracovaných na dohody taktéž ukazuje spíše na nižší GPG (koef. = $-0,20$ p. b), což je možné sledovat pouze u mzdové sféry, jelikož v platové sféře tato proměnná není v datech ISPV evidována. To by mohlo poukazovat na homogenizaci pracovní síly zaměstnané na klasickou smlouvu a odsouvání hůře odměňovaných pozic a zaměstnaných žen s nižšími mzdami do režimu dohod. Nicméně tento předpoklad zatím nelze ověřit, protože ISPV data neobsahují informace o jednotlivých zaměstnaných na dohody.

Vyšší podíl lidí v rodičovském věku taktéž dle předpokladu souvisí s vyšším průměrným GPG na pracovišti ($0,01$ p. b u platové sféry a $0,03$ u mzdové sféry). Průměrná mzda na pracovišti navzdory předpokladům není důležitým ukazatelem průměrného GPG na pracovišti ani v jedné sféře, naopak podíl žen na pracovišti shodně v obou sférách na vyšší GPG poukazuje. Při vyšším zastoupení žen o 10 p. b. je průměrný GPG v platové i mzdové sféře odhadnut o $4,2$ p. b. vyšší (koef. = $0,42$). Náš předpoklad se potvrzuje také u podílu žen ve vedení, kde v platové sféře souvisí vyšší podíl žen ve vedení s nižším GPG výrazněji (koef. = $-0,37$ p. b.) a ve mzdové sféře méně výrazně (koef. = $-0,14$ p. b.). V obou sférách se ale zdá, že jsou koeficienty v roce 2021 nižší než před 11 lety i před rokem.

Za pozornost stojí Duncanův index segregace, který má v rámci platové a mzdové sféry rozdílné znaménko. V platové sféře byl v roce 2010 efekt segregace na GPG kladný, resp. vyšší genderová segregace na pracovišti ukazovala na vyšší GPG (koef. = $2,22$), v roce 2020 byl ale koeficient již záporný ($-0,96$) a o rok později ještě posílil ($-1,37$). V dalších analýzách by bylo vhodné se zaměřit na bližší zkoumání toho, co mohlo souviset s tímto obratem. Může se jednat například o krátkodobý efekt vyplacení speciálních COVID odměn v sektorech zdravotnictví a školství, které krátkodobě GPG v těchto sektorech snížily. Ve mzdové sféře pozorujeme po celou dobu efekt pozitivní (vyšší segregace = vyšší GPG), a to celkem vysoký. V roce 2010 byl koeficient odhadnut na $7,09$, v roce 2020 již na 13 a o rok později dokonce na $14,40$ (při zvýšení indexu segregace o 10 p. b. by byl GPG odhadnut o 140 p. b. vyšší). Tento výsledek nám ukazuje, že část GPG ve mzdové sféře může být vysvětlena rostoucím vlivem genderové segregace do různých pracovních pozic. V platové sféře je genderová segregace ještě větším problémem, tam ale není tak výrazně spojena se segregací žen do výrazně méně platově ohodnocených pozic (Křížková, Pospíšilová 2023).

Graf 2: Graficky znázorněné regresní koeficienty se závisle proměnnou GPG ve firmě / na pracovišti (v procentních bodech) pro jednotlivé charakteristiky, porovnání platové a mzdové sféry pro rok 2021 (přehled koeficientů viz tabulku 3 v příloze)



Zdroj: Data ISPV 2021, vlastní výpočet.

Shrnutí výsledků

Z nejdůležitějších poznatků můžeme shrnout, že jednou z klíčových charakteristik firem/pracovišť ovlivňujících průměrný GPG na pracovišti je to, zda pracoviště působí ve mzdové, nebo v platové sféře. Ve mzdové sféře se totiž průměrný GPG na pracovišti ukázal až o 11 p. b. vyšší než ve sféře platové a tento rozdíl můžeme pozorovat dlouhodobě. Ač je v platové sféře zásadním problémem vysoká míra genderové segregace do různých pozic (Křížková, Pospíšilová 2023), platové tabulky a tarify, indexace platů a další transparentní prvky v systému odměňování tam přispívají k nižším genderovým rozdílům v odměňování. Zavádění transparentnosti do systémů odměňování je tedy funkčním prvkem, který by měl být více prosazován i ve sféře mzdové. Otázkou však zůstává, které z těchto prvků by byly případně přenositelné i do mzdové sféry tak, aby i tam došlo k postupnému snížení GPG. Kolektivní smlouva by mohla být efektivním nástrojem na korekci genderových rozdílů v odměňování. Tato její funkce v ČR zatím není naplněna, jelikož existence kolektivní smlouvy na pracovišti ukazuje na jen nepatrně nižší GPG, a to pouze ve mzdové sféře. Vhodným opatřením by mohlo být zavedení genderové rovnosti v odměňování jako povinné součásti kolektivní smlouvy, resp. kolektivního vyjednávání.

Analýza také ukazuje na specifickou a značně problematickou situaci v některých sektorech ekonomických činností NACE. V platové sféře se jako extrémní ukazuje sektor I – Ubytování, stravování a pohostinství a L – Činnosti v oblasti nemovitostí. Ve mzdové sféře zase negativně vystupuje sektor K – Peněžnictví a pojišťovnictví. Zjištěné rozdíly tak nabádají k tomu, aby se příští analytické snahy zaměřily více na zkoumání odlišností fungování těchto sektorů a snažily se objasnit, co za nimi stojí. V peněžnictví pravděpodobně existuje interní systém odměňování, který je nastaven tak, že zásadním způsobem penalizuje např. přerušení pracovní dráhy u pečujících osob, tedy především u žen po návratu z MD/RD, či ženy jiným způsobem systematicky znevýhodňuje. Tyto systémy ale nejsou doposud dostatečně probádané a zde představené výsledky otevírají prostor pro navazující analýzy, které by se mohly těmto otázkám dále věnovat.

V rámci krajů jsou rozdíly nižší, ale patrné u platové i mzdové sféry. Ve většině krajů je průměrný GPG ve firmách většinou právě ve mzdové sféře oproti platové, pouze v Královéhradeckém kraji je tomu naopak. Nezávisle na sféře můžeme nejvyšší GPG pozorovat ve firmách / na pracovištích ve východní/jihovýchodní části ČR (kraje Vysočina, Olomoucký, Jihomoravský, Zlínský, Moravskoslezský, Jihočeský), naopak na severu a západě ČR se ukazuje GPG spíše nižší. Ve firmách sídlících v hlavním městě Praze se překvapivě ukazuje GPG nižší než ve většině ostatních krajů, a to jak v platové, tak ve mzdové sféře. I tato zjištění si zaslouží další analytickou pozornost. Nalezený vztah by mohl souviset např. s vyšší mírou genderové segregace trhu práce a silnějším

působení genderových stereotypů v krajích na jihovýchodě ČR. Tento vztah by měl být taktéž dále analyzován a rozklíčován tak, aby na základě zjištěných skutečností mohla být zaváděna příslušná opatření pro snížení GPG v těchto regionech. Další příčinou by mohla být vyšší míra fragmentace trhu práce v Praze, kdy firmy vylučují, resp. outsourcují, některé typy nízko placené práce, kterou vykonávají převážně ženy, např. úklid, některé administrativní činnosti, a jejich zaměstnanecká populace se tak stává více homogenní. Na tento mechanismus částečně poukazuje náš poznatek, že větší podíl hodin odpracovaných na pracovišti na dohody snižuje GPG mezi zaměstnanými na klasické zaměstnanecké smlouvy.

Jako zásadní se ukazuje také velikost podniku. V malých podnicích je průměrný GPG nižší, ve velkých zase vysoký a rozdíl je znatelnější v rámci mzdové sféry. Opět zde tedy můžeme zmínit důležitost transparentnosti systému odměňování, kterou je potřeba podporovat především ve velkých firmách a ve mzdové sféře celkově.

Za zmínku pak stojí ještě efekt genderové segregace do různých zaměstnání/pozic na pracovišti měřený pomocí Duncanova segregačního indexu. Ten ukazuje, že vyšší míra genderové segregace na pracovišti v platové sféře souvisí s nižším GPG na pracovišti, ve mzdové sféře ale s výrazně vyšším GPG.

Za uplynulé desetiletí mezi rokem 2010 a 2020 došlo k některým změnám, např. ke zvětšení GPG ve mzdové sféře oproti sféře platové (10,73 ku 11,31). V platové sféře se rozdíly GPG dle velikosti firem snížily, ve mzdové sféře se naopak zvýšily. Mezi rokem 2010 a 2020 také došlo ke zvětšení rozdílů v GPG ve firmách / na pracovištích v závislosti na sektoru ekonomických činností NACE. GPG v organizacích dle krajů zůstává v čase podobný (vyšší v organizacích na jihozápadě ČR, nižší na severu/západě ČR), pouze u hlavního města Prahy došlo mezi rokem 2010 a 2020 k výraznějšímu vzrůstu GPG oproti ostatním krajům, v Pardubickém a Zlínském kraji zase k zásadnějšímu poklesu GPG oproti ostatním krajům. Podíl žen ve vedení sice souvisí s nižším GPG v organizaci, dlouhodobě se ale tento pozitivní efekt vytrácí, a to v platové i mzdové sféře. Naopak se ukazuje jako výraznější souvislost GPG a genderové segregace v organizaci měřené pomocí Duncanova segregačního indexu, což je velmi patrné ve mzdové sféře. Některé změny v čase se ale ukazují jako ne zcela logické a je potřeba se na ně blíže zaměřit, např. posilující efekt založení před r. 1989 u platové sféry.

Pokud se zaměříme na zhodnocení změn mezi rokem 2020 a 2021, u většiny charakteristik najdeme koeficienty velmi podobné, odlišné až v rámci druhého desetinného čísla, k žádným závratným změnám tedy nedošlo. Rozdíl GPG v platové a mzdové sféře se lehce přiblížil (ve mzdové sféře byl v roce 2020 GPG vyšší o 11,31 p. b., v roce 2021 byl vyšší o 11,11 p. b.). Kolektivní smlouva ve mzdové sféře souvisí v roce 2021 s nižším GPG než v roce 2020 (o 0,96 vs. 0,82 p. b. nižší než v organizacích bez kolektivní smlouvy). V malých firmách oproti středním mezi rokem 2020/2021 GPG

poklesl či zůstal podobný, ve velkých firmách vzrostl, a to v platové i mzdové sféře. Jako slabší se ukazuje koeficient u zahraniční firmy, podílu žen na pracovišti, podílu žen ve vedení, rozdílu v praxi mužů a žen a rozdílu v přesčasech mužů a žen. Vyšší koeficient naopak pozorujeme u Duncanova segregačního indexu, což má na svědomí mzdová sféra. Všechny tyto rozdíly je však třeba brát s velkou rezervou, spíše jako orientační, protože se za nimi mohou skrývat strukturální změny na trhu práce, kterých se v průběhu roku 2020 a 2021 udála celá řada, ale tato analýza je nedokáže odfiltrovat. To je také největším omezením této analýzy, i tak se ale podařilo poukázat na některé přetrvávající souvislosti GPG a charakteristik pracovišť.

Diskuze

Na konci roku 2022 členské země EU schválily směrnici o mzdové transparentnosti s cílem dosahovat rovnosti v odměňování žen a mužů. Směrnice obsahuje celý soubor opatření, která bude nyní třeba přenést do legislativního prostředí každé členské země. Jedná se zejména o povinnost zveřejňovat výši mzdy již v pracovních inzerátech a při nástupu do zaměstnání informovat zaměstnané o způsobu tvorby jejich mzdy včetně pravidel kariérního postupu. Dále by měli mít zaměstnaní právo na informaci o průměrné mzdě na jejich pozici dle pohlaví, a to bez ohledu na velikost organizace. Organizace s více než 100 zaměstnanými by měly mít povinnost zveřejňovat analýzu GPG. Dále se upravují opatření související s porušením zákonné povinnosti odměňovat stejně za stejnou práci nebo práci stejné hodnoty včetně sankcí, sdíleného důkazního břemena a kompenzací pro poškozené (Evropská komise 2021). Tato nová opatření jsou v souladu se zjištěními naší analýzy, protože i ta prokázala, že větší regulace systému odměňování na pracovišti, jako je např. v platové sféře, souvisí s nižším GPG. Zaměření na větší organizace je také vhodné, protože v nich nacházíme vyšší GPG. Otázkou je, jakým způsobem bude do našeho práva přenesena povinnost informovat o mzdě již v pracovních inzerátech a zda bude povinné uvádět i rozmezí pohyblivé složky mezd. Sama o sobě tato opatření snížení GPG nezaručí. Bude potřeba vytvářet podpůrné a motivační nástroje pro zaměstnavatele a pro inspekce práce. Nicméně zviditelnění existujících nerovností, resp. jejich transparentnost, je vždy prvním a velmi důležitým krokem k odstranění nerovností.

Další výzkum organizačních zdrojů GPG by se měl zaměřit na procesy tvorby mezd v jednotlivých sektorech trhu práce v souvislosti se změnami ve struktuře pracovní síly a ve společnosti. Např. podhodnocení pečovatelské práce žen ve zdravotnictví se naplno projevilo v období pandemie covidu-19, ale nevedlo k trvalejšímu zvýšení finančního ocenění této pro společnost velmi důležité práce, ale pouze k jednorázovým odměnám. Další výzkum by se také měl zaměřit na trendy prekarizace, fragmentace a digitalizace trhu práce. Odsouvání části populace do

nejistých typů práce na dohody, švarcsystém či práci zcela bez smlouvy představuje obrovský problém pro celý trh práce, protože negativně ovlivňuje také pracovní podmínky těch, kdo „ještě“ mají standardní zaměstnaneckou smlouvu (Poutanen et al. 2019). Organizace se také spolu s trendem outsourcingu některých činností fragmentují (Rubery et al. 2018; Viscelli 2016) a vytváří se čím dál větší propast mezi těmi v zaměstnaneckých pozicích a mimo ně. Digitalizace také přispívá k prekarizaci pracovních podmínek rozšiřováním tzv. ekonomiky platform, jež zakládají svůj zisk na přenesení zodpovědnosti a nákladů práce na „zaměstnané“ (Ladegaard et al. 2022; Vallas, Schor 2020).

Jestliže jsou tedy do prekérních forem práce odsouváni ti ve zranitelných pozicích, většinou nízkopříjmové ženy, zaměstnanecká populace se stává více homogenní. Výzkum by měl na tyto trendy reagovat a inovovat datovou základnu, protože ta, např. v případě ISPV, nepokrývá prekérní úvazky, kterých je čím dál více.¹⁴ Problémem je, když na prekarizujícím se trhu práce sledujeme pouze zaměstnané na standardní zaměstnanecké smlouvy. Tak jsme např. svědky snižujícího se GPG v průběhu pandemie covidu-19, kdy trh práce opouštěly zejména ženy z nízkopříjmových skupin (Křížková, Pospíšilová 2022), a to není dobrá zpráva. Sběr dat by měl reagovat na nárůst prekarity na trhu práce a mapovat i situaci zaměstnaných mimo pracovní poměr. V ISPV by tak bylo vhodné začít sledovat všechny zaměstnané na dohody (DPP a DPČ) jako jednotlivce, a ne pouze jako objem hodin a financí, jako je tomu dosud, navíc pouze ve mzdové sféře.

A v neposlední řadě i zde představená analýza prokázala významný vliv rodičovství na GPG v organizacích, ale pouze nepřímo pomocí proměnné věk. Ukázaly jsme, že vyšší podíl zaměstnaných v rodičovském věku na pracovišti zvyšuje GPG. Předchozí výzkumy ukázaly, že rodičovství je jedním ze zdrojů GPG (Křížková et al. 2020a; Pospíšilová, Vohlídalová 2022; Zajíčková, Zajíček 2020). Nicméně informace o rodičovství v datech ISPV také chybí a měla by být doplněna, ať již přímo do šetření, nebo propojením s jinými datovými zdroji, aby bylo možné provádět přesnější analýzy. Na představenou explorativní analýzu by dále bylo možné navázat dalšími analýzami více zaměřenými na zkoumání kauzálních vztahů a dlouhodobý vývoj organizačních charakteristik a jejich dopadu na GPG. Vliv jednotlivých faktorů by také bylo vhodné sledovat v modelech s různými kombinacemi vysvětlujících proměnných v jednotlivých letech, aby bylo možné vyčíslit jednotlivé efekty přesněji. Již tato analýza nám ale ukazuje, že se jedná o důležité pole bádání, které ještě ponechává řadu otázek nevyřešených.

¹⁴ Např. víme, že podíl doby odpracované na dohody na době odpracované na jednotlivých pracovištích trvale roste (Vohlídalová 2023).

Literatura

- Acker, J. 2006. Inequality Regimes: Gender, Class, and Race in Organizations. *Gender & Society* 20 (4): 441–464, <https://doi.org/10.1177/0891243206289499>.
- Acker, J. 1990. Hierarchies, Jobs, Bodies: a Theory of Gendered Organizations. *Gender & Society* 4 (2): 139–158.
- Acker, J. 2012. Gendered Organizations and Intersectionality: Problems and Possibilities. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal* 31 (3): 214–224, <https://doi.org/10.1108/02610151211209072>.
- Anderson, C. D., D. Tomaskovic-Devey. 1995. Patriarchal Pressures: An Exploration of Organizational Processes That Exacerbate and Erode Gender Earnings Inequality. *Work and Occupations* 22 (3): 328–356.
- Avent-Holt, D., D. Tomaskovic-Devey. 2012. Relational Inequality: Gender Earnings Inequality in U.S. and Japanese Manufacturing Plants in the Early 1980s. *Social Forces* 91 (1): 157–180, <https://doi.org/10.1093/sf/sos068>.
- Balcar, J., V. Hedija. 2019. Influence of Female Managers on Gender Wage Gap and Returns to Cognitive and Non Cognitive Skills. *Gender, Work & Organization* 26: 722–737, <https://doi.org/10.1111/gwao.12261>.
- Becker, G. 1957. *The Economics of Discrimination*. The University of Chicago Press.
- Bielby, W. T., J. N. Baron 1986. Men and Women at Work: Sex Segregation and Statistical Discrimination. *American Journal of Sociology* 91 (4): 759, <https://doi.org/10.1086/228350>.
- Bobbitt-Zeher, D. 2011. Gender Discrimination at Work: Connecting Gender Stereotypes, Institutional Policies, and Gender Composition of Workplace. *Gender & Society* 25 (6): 764–786, <https://doi.org/10.1177/0891243211424741>.
- Brady, D., A. Blome, J. A. Kmec. 2020. Work – Family Reconciliation Policies and Women’s and Mothers’ Labor Market Outcomes in Rich Democracies. *Socio-Economic Review* 18 (1): 125–161, <https://doi.org/10.1093/ser/mwy045>.
- Budig, M. J., J. Misra, I. Boeckmann. 2016. Work-Family Policy Trade-Offs for Mothers? Unpacking the Cross-National Variation in Motherhood Earnings Penalties. *Work and Occupations* 42 (2): 119–177, <https://doi.org/10.1177/0730888415615385>.
- Ciminelli, G., C. Schwellnus, B. Stadler. 2021. *Sticky Floors or Glass Ceilings? The Role of Human Capital, Working Time Flexibility and Discrimination in the Gender Wage Gap* (Issue OECD Economics Department Working Papers No. 1668).
- Cukrowska-Torzewska, E. 2017. Cross-Country Evidence on Motherhood Employment and Wage Gaps: The Role of Work-Family Policies and Their Interaction. *Social Politics* 24 (2): 178–220, <https://doi.org/10.1093/sp/jxx004>.
- Červenka, F., V. Beran, D. Bílková. 2021. *Report o úpravě datových souborů pro projekt Vliv minimální mzdy na trh práce v ČR*. Staženo 01.12.2022 (https://katalog.vupsv.cz/fulltext/vz_513.pdf).
- England, P. 1992. *Comparable Worth. Theories and Evidence*. Aldine de Gruyter.
- Evropská komise. 2021. *Návrh Směrnice Evropského parlamentu a Rady, kterou se posiluje uplatňování zásady stejné odměny mužů a žen za stejnou nebo rovnocennou práci*

- prostřednictvím transparentnosti odměňování a mechanismů prosazování {SEC(2021)101 final} - {SWD(2021) 41 final}. 2021(0050).*
- Fox, J. 2016. *Applied Regression Analysis and Generalized Linear Models*, 3th ed. Los Angeles: Sage.
- Fuller, S., L. P. Cooke. 2018. Workplace Variation in Fatherhood Wage Premiums: Do Formalization and Performance Pay Matter? *Work, Employment and Society* 32 (4): 768–788, <https://doi.org/10.1177/0950017018764534>.
- Hašková, H., A. Křížková, R. Dudová. 2016. *Ekonomické náklady mateřství – kvalitativní sondy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Havelková, B. 2017. *Gender Equality in Law. Uncovering the Legacies of Czech State Socialism*. Hart Publishing.
- Hodson, R., P. England. 1986. Industrial Structure and Sex Differences in Earnings. *Industrial Relations: A Journal of Economy and Society* 25 (1): 16–32, <https://doi.org/10.1111/j.1468-232X.1986.tb00665.x>.
- Charles, M., D. B. Grusky. 2004. *Occupational Ghettos. The Worldwide Segregation of Women and Men*. Stanford University Press.
- Chicha, M.-T. 2008. *Gender-Neutral Job Evaluation for Equal Pay: a Step-By-Step Guide*. Staženo 01.12.2022. (http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_101325.pdf).
- Jurajda, S., M. Franta. 2007. Occupational Gender Segregation in the Czech Republic. *Finance a úvěr – Czech Journal of Economics and Finance* 57 (5–6): 255–271.
- Jurajda, S., T. Paligorova. 2009. Czech Female Managers and Their Wages. *Labour Economics* 16 (3): 342–351, <https://doi.org/10.1016/j.labeco.2008.11.001>.
- Křížková, A., Maříková, H., Hašková, H., L. Formánková. 2011. *Pracovní dráhy žen v České republice*. Praha: SLON.
- Křížková, A., K. Pospíšilová. 2022. Rodičovství a genderové mzdové rozdíly ve vybraných kontextech trhu práce před pandemií covidu-19 a na jejím začátku. *Fórum sociální politiky* 16 (4): 2–11.
- Křížková, A., K. Pospíšilová, H. Maříková, R. Marková Volejníčková. 2018. *Rozdíly v odměňování žen a mužů v ČR: pracoviště, zaměstnání, stejná práce a rozklad faktorů*. Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí / Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Křížková, A., K. Pospíšilová, R. Marková Volejníčková, H. Maříková. 2020a. Rozdíl v odměňování žen a mužů a rodičovství. *Fórum sociální politiky* 3: 19–25.
- Křížková, A., K. Pospíšilová, H. Maříková, R. Marková Volejníčková, L. Simerská, P. S. Haken. 2020b. *Co víme o rozdílech ve výdělích žen a mužů. Shrnutí publikovaných studií v rámci projektu 22 % K ROVNOSTI*. Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí. Staženo 01.12.2022 (https://rovnadomena.cz/wp-content/uploads/2021/07/Shrnuti_o_GPG_168x240_06_23032021_jednostrany.pdf).
- Křížková, A., K. Pospíšilová. 2023. Za stejnou práci stejná odměna? Genderová rovnost v odměňování v různých kontextech trhu práce. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 59 (1): 31–63, <https://doi.org/10.13060/csr.2022.036>.
- Ladegaard, I., A. J. Ravenelle, J. Schor. 2022. “God Is Protecting Me ... and I Have Mace”: Defensive Labour in Precarious Workplaces. *British Journal of Criminology* 62 (3):

- 773–789, <https://doi.org/10.1093/bjc/azab080>.
- Melzer, S. M., Tomaskovic-Devey, D., Schunck, R., & Jacobebbinghaus, P. (2018). A Relational Inequality Approach to First- and Second-Generation Immigrant Earnings in German Workplaces. *Social Forces*, 97(1), 91–128. <https://doi.org/10.1093/sf/soy021>.
- Penner, A., T. Petersen, A. S. Hermansen, A. Rainey, I. Boza, M. Elvira, O. Godechot, M. Hällsten, L. Henriksen, F. Hou, A. Kanjuo Mrčela, J. King, N. Kodama, T. Kristal, A. Křížková, Z. Lippényi, S. Melzer, E. Mun, P. Apascarietei, ... Z. Tufail. 2023. Within-Job Gender Pay Inequality in 15 Countries. *Nature Human Behaviour* 7: 184–189, <https://doi.org/doi.org/10.1038/s41562-022-01470-z>.
- Petersen, T., L. A. Morgan. 1995. Separate and Unequal: Occupation-Establishment Sex Segregation and the Gender Wage Gap. *American Journal of Sociology* 101 (2): 329–365, <http://www.jstor.org/stable/2782431>.
- Petersen, T., A. M. Penner, G. Hogsnes. 2010. The Within-Job Motherhood Wage Penalty. *Journal of Marriage and Family* 72 (5): 1274–1288, <http://www.jstor.org/stable/40865609>.
- Pospíšilová, K., M. Vohlídalová. 2022. Rozdíl v odměňování žen a mužů, efekt rodičovství a prekarity. *Sociologia/Slovak Sociological Review* 54 (3): 244–277, <https://doi.org/10.31577/SOCIOLOGIA.2022.54.3.10>.
- Poutanen, S., A. Kovalainen, P. Rouvinen (eds.). 2019. *Digital Work and the Platform Economy: Understanding Tasks, Skills and Capabilities in the New Era*. Routledge.
- Pytlíková, M. 2015. *Rozdíly ve výši výdělků ve vztahu k mateřství a dítěti v rodině*. Staženo 01.12.2022. (https://genderstudies.cz/download/IDEA_Studie_11_Rozdily_vydelku_ve_vztahu_k_materstvi (2).pdf).
- Reskin, B. 1993. Sex Segregation in the Workplace. *Annual Review of Sociology* 19: 241–270, <http://www.jstor.org/stable/2083388>.
- Reskin, B. F. 2000. The Proximate Causes of Employment Discrimination. *Contemporary Sociology* 29 (2): 319–328.
- Ridgeway, C. 2011. *Framed by Gender. How Gender Inequality Persists in a Modern World*. Oxford University Press.
- Rubery, J. 2017. *Why is Women's Work Low Paid?* OXFAM DISCUSSION PAPERS (Issue November). Staženo 01.12.2022. (<https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620379/dp-womens-work-low-paid-uk-101117-en.pdf;jsessionid=E0588525B381844E21B59FAFF954C6A4?sequence=1>).
- Rubery, J., D. Grimshaw, A. Keizer, M. Johnson. 2018. Challenges and Contradictions in the 'Normalising' of Precarious Work. *Work, Employment and Society* 32 (3): 509–527, <https://doi.org/10.1177/0950017017751790>.
- Salzinger, L. 2016. Re-Marking Men: Masculinity As a Terrain of the Neoliberal Economy. *Critical Historical Studies* 3 (1): 1–25, <https://doi.org/10.1086/685553>.
- Shaw, E., A. Hagevisch, E. Williams-Baron, B. Gault. 2016. *Undervalued and Underpaid in America. Women in Low-Wage, Female-Dominated Jobs*. Institute for Women's Policy Research.
- Smith-Doerr, L., S. Alegria, K. H. Fealing, D. Fitzpatrick, D. Tomaskovic-Devey. 2019. Gender Pay Gaps in U.S. Federal Science Agencies: An Organizational Approach. *American*

- Journal of Sociology* 125 (2): 534–576, <https://doi.org/10.1086/705514>.
- Stainback, K., D. Tomaskovic-Devey, S. Skaggs. 2010. Organizational Approaches to Inequality: Inertia, Relative Power, and Environments. *Annual Review of Sociology* 36 (1): 225–247, <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-120014>.
- Tilly, Ch. 1998. *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.
- Tomaskovic-Devey, D., D. Avent-Holt. 2019. *Relational Inequalities. An Organizational Approach*. Oxford University Press.
- Tomaskovic-Devey, D., A. Rainey, D. Avent-Holt, N. Bandelj, I. Boza, I., D.Cort, O. Godechot, ... Z. Tufail. 2020. Rising Between-Workplace Inequalities in High-Income Countries. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 201918249, <https://doi.org/10.1073/pnas.1918249117>.
- Tomaskovic-Devey, D., S. Skaggs. 1999. An Establishment-Level Test of the Statistical Discrimination Hypothesis. *Work and Occupation* 26 (4): 422–445, <https://doi.org/10.1177/0730888499026004003>.
- Tomaskovic-Devey, D., S. Skaggs. 2002. Sex Segregation, Labor Process Organization, and Gender Earnings Inequality. *American Journal of Sociology* 108 (1): 102–128, <https://doi.org/10.1086/344214>.
- Triventi, M. 2013. The Gender Wage Gap and Its Institutional Context: a Comparative Analysis of European Graduates. *Work, Employment and Society* 27 (4): 563–580, <https://doi.org/10.1177/0950017012460322>.
- Vallas, S., J. B. Schor. 2020. What Do Platforms Do? Understanding the Gig Economy. *Annual Review of Sociology* 46 (June): 273–294, <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-121919-054857>.
- Vohlídalová, M. (ed.). 2023. *GPG a rodičovství: inovace ISPV a možnosti jeho propojení s existujícími daty*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Viscelli, S. 2016. *The Big Rig: Trucking and the Decline of the American Dream*. University of California Press.
- Williams, C. L. 2013. The Glass Escalator, Revisited: Gender Inequality in Neoliberal Times, SWS Feminist Lecturer. *Gender & Society* 27 (5): 609–629, <https://doi.org/10.1177/0891243213490232>.
- Zajíčková, D., M. Zajíček. 2020. Motherhood Penalty in the Czech Republic: Its Evolution and Sources. *Politická ekonomie* 68 (5): 569–604, <https://doi.org/10.18267/J.POLEK.1292>.

Přílohy

Tabulka 2: Koeficienty lineární regrese analýzy, závisle proměnnou je průměrný GPG na pracovišti, výsledky pro celý trh práce, roky 2010, 2020 a 2021

	2010	2020	2021
Mzdová sféra	10,73***	11,31***	11,11***
Kolektivní smlouva	0,52***	0,13***	0,04**
Střední podniky, 50 až 250 lidí	ref.	ref.	ref.
Podniky do 50 zam.	-6,61***	-5,45***	-5,54***
Podniky nad 250	2,68***	4,66***	4,90***
Založení před r. 1989	-1,64***	-0,51***	-0,48***
Zahraniční	-1,44***	-1,43***	-1,36***
Podíl žen na pracovišti	0,74***	0,43***	0,41***
Podíl žen ve vedení	-0,51***	-0,24***	-0,22***
Podíl lidí v rodičovském věku	-0,08***	0,12***	0,12***
Průměrná mzda na pracovišti	0,00***	0,00***	0,00***
Rozdíl v praxi mužů a žen	0,72***	0,25***	0,23***
Rozdíl v počtu odpracovaných hodin mužů a žen	-0,98***	0,19***	0,26***
Rozdíl v přesčasech mužů a žen	1,02***	0,53***	0,46***
Podíl lidí na dobu určitou	-0,02***	-0,04***	-0,04***
Duncanův segregační index	3,26***	6,24***	6,82***
C – Zpracovatelský průmysl	ref.	ref.	ref.
A – Zemědělství, lesnictví a rybářství	-0,44***	0,72***	1,53***
B – Těžba a dobývání	2,61***	3,30***	0,43***
D – Výroba a rozvod elektřiny, atd.	-8,95***	-4,46***	-3,97***
E – Zásobování vodou atd.	-9,58***	-9,08***	-7,93***
F – Stavebnictví	-8,01***	-5,45***	-5,39***
G – Velkoobchod a maloobchod	2,11***	0,83***	0,93***
H – Doprava a skladování	-5,55***	-4,90***	-4,68***
J – Informační a komunikační činnosti	-2,13***	0,26**	0,63***

I – Ubytování, stravování a pohostinství	2,30***	2,79***	1,67***
K – Peněžnictví a pojišťovnictví	5,24***	12,96***	13,10***
L – Činnosti v oblasti nemovitostí	-5,78***	3,44***	5,46***
M – Profesní, vědecké a technické činnosti	-2,35***	1,49***	1,65***
N – Administrativní a podpůrné činnosti	-3,01***	-1,82***	-1,59***
O – Veřejná správa a obrana	-0,02	1,65***	2,18***
P – Vzdělávání	-4,21***	0,67***	0,73***
Q – Zdravotní a sociální péče	-4,72***	-6,62***	-6,88***
R – Kulturní, zábavní a rekreační činnosti	-2,23***	0,78***	2,43***
S – Ostatní činnosti	-7,18***	-10,39***	-8,99***
Středočeský kraj	ref.	ref.	ref.
Královéhradecký kraj	0,88***	1,07***	0,90***
Jihočeský kraj	1,79***	2,06***	1,60***
Jihomoravský kraj	2,01***	2,70***	2,48***
Karlovarský kraj	1,19***	0,94***	0,88***
Liberecký kraj	0,58***	0,69***	0,80***
Moravskoslezský kraj	1,84***	2,25***	2,04***
Olomoucký kraj	2,27***	2,64***	2,49***
Pardubický kraj	2,43***	1,28***	0,91***
Hlavní město Praha	-0,71***	1,46***	1,21***
Plzeňský kraj	1,53***	1,58***	1,29***
Ústecký kraj	1,46***	1,20***	1,05***
Kraj Vysočina	2,80***	3,05***	2,69***
Zlínský kraj	3,19***	2,56***	2,25***
Konstanta	-14,73***	-23,38***	-24,78***
Počet pozorování	1 731 641	2 211 655	2 191 463
R²	51 %	46 %	46 %
*** p < 0,01, ** p < 0,05, * p < 0,1			

Zdroj: Data ISPV 2010, 2020 a 2021, vlastní výpočet.

Tabulka 3: Koeficienty lineární regrese analýzy, závisle proměnnou je průměrný GPG na pracovišti, porovnání platové a mzdové sféry pro rok 2021

	Platová	Mzdová
Kolektivní smlouva	1,116***	-0,9585***
Střední podniky, 50 až 250 lidí	ref.	ref.
Podniky do 50 zam.	-2,746***	-8,968***
Podniky nad 250	2,283***	3,040***
Založení před r. 1989	-1,999***	-0,009
Zahraniční	-	-0,349***
Podíl žen na pracovišti	0,425***	0,417***
Podíl žen ve vedení	-0,367***	-0,142***
Podíl lidí v rodičovském věku	0,010***	0,032***
Podíl odpracovaných hodin na dohody	-	-0,204***
Průměrná mzda na pracovišti	0,000***	0,000***
Rozdíl v praxi mužů a žen	0,391***	-0,333***
Rozdíl v počtu odpracovaných hodin mužů a žen	-0,038***	0,384***
Rozdíl v přesčasech mužů a žen	1,711***	0,052***
Podíl lidí na dobu určitou	-0,016***	-0,046***
Duncanův segregační index	-1,374***	14,40***
C – Zpracovatelský průmysl	ref.	ref.
A – Zemědělství, lesnictví a rybářství	7,478***	4,095***
B – Těžba a dobývání	-	0,927***
D – Výroba a rozvod elektřiny, atd.	-	-1,970***
E – Zásobování vodou atd.	8,679***	-9,494***
F – Stavebnictví	-	-2,851***
G – Velkoobchod a maloobchod	-	-1,692***
H – Doprava a skladování	-0,555*	-5,057***
I – Ubytování, stravování a pohostinství	15,709***	-3,740***
J – Informační a komunikační činnosti	8,303***	3,560***

K – Peněžnictví a pojišťovnictví	-	11,446***
L – Činnosti v oblasti nemovitostí	10,592***	1,966***
M – Profesní, vědecké a technické činnosti	7,967***	2,070***
N – Administrativní a podpůrné činnosti	5,937***	-1,968***
O – Veřejná správa a obrana	7,172***	-1,418***
P – Vzdělávání	7,004***	4,3960***
Q – Zdravotní a sociální péče	1,134***	-11,974***
R – Kulturní, zábavní a rekreační činnosti	8,525***	-0,610***
S – Ostatní činnosti	-	-11,134***
Středočeský kraj	ref.	ref.
Královéhradecký kraj	1,055***	-0,427***
Jihočeský kraj	1,223***	0,869***
Jihomoravský kraj	0,757***	2,272***
Karlovarský kraj	-0,117	-0,069
Liberecký kraj	-1,453***	1,401***
Moravskoslezský kraj	1,607***	1,395***
Olomoucký kraj	0,981***	1,543***
Pardubický kraj	0,127	0,186***
Hlavní město Praha	-0,415***	0,621***
Plzeňský kraj	-1,168***	1,187***
Ústecký kraj	0,299***	0,750***
Kraj Vysočina	1,482***	2,303***
Zlínský kraj	0,911***	2,310***
Konstanta	-18,386***	-15,425***
Počet pozorování	627 234	1 564 229
R²	36 %	51 %
*** p < 0,01, ** p < 0,05, * p < 0,1		

Zdroj: Data ISPV 2021, vlastní výpočet.

 BY-NC Kristýna Pospíšilová, Alena Křížková, 2023.

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

Mgr. Kristýna Pospíšilová je vědeckou pracovnící Sociologického ústavu AV ČR, v. v. i., a působí jako odborná konzultantka na Ministerstvu práce a sociálních věcí ČR. Věnuje se problematice genderových nerovností na trhu práce a nástrojům pro analýzu rovného odměňování. Je spoluautorkou řady publikací např.: *Rozdíl v odměňování žen a mužů, efekt rodičovství a prekarity* (2022), *Linked employer-employee data týkající se mezd a rodičovství* (2022), *Rozdíly v odměňování žen a mužů v ČR: pracoviště, zaměstnání, stejná práce a rozklad faktorů* (2018). ORCID: 0000-0001-6788-5980.

Kontaktní e-mail: kristyna.pospisilova@soc.cas.cz.

PhDr. Alena Křížková, Ph.D., je vedoucí oddělení Gender a sociologie Sociologického ústavu AV ČR, v. v. i. Zabývá se ekonomickou nezávislostí žen, ekonomickou a sociální spravedlností, kombinací práce a soukromého života, genderem v organizacích a v podnikání. Je mimo jiné spoluautorkou knih *Genderové nerovnosti v odměňování: problém nás všech* (2018) a *Podnikatelky?* (2020). ORCID: 0000-0002-6616-3940.

Kontaktní e-mail: alena.krizkova@soc.cas.cz.



GILL (Gendered Innovation Living Labs) je projekt financovaný EU v rámci programu HORIZON Research and Innovation Actions (č. 101094812). Smyslem projektu je podpořit diverzitu a genderově senzitivní přístup k designu produktů, technologií a inovací v oblasti podnikání.

Projekt se zaměřuje na tři oblasti podnikání a inovací: zdraví a odolnost, ekologii a udržitelné životní prostředí a digitální transformaci. GILL si klade za cíl stát se otevřeným inovačním rámcem pro všechny evropské aktéry usilující o genderově citlivé inovace a k tomuto účelu vytváří celoevropské centrum pro spolupráci.

V rámci projektu vzniká otevřená vzdělávací platforma (GILL HUB), která bude nabízet metodiky, služby a nástroje prosazující genderově citlivé přístupy k inovacím a podnikání. GILL podporuje dialog a spolupráci při vytváření nástrojů a vzniku nových aktivit mezi klíčovými aktéry tohoto procesu, tedy akademickou obcí, státní a veřejnou správou, podnikatelskou sférou a občanskou společností. Na projektu spolupracuje 17 partnerů z deseti zemí Evropy, včetně oddělení Gender a sociologie Sociologického ústavu AV ČR.

Více informací o projektu na: www.gi-ll.eu

Twitter <https://twitter.com/gillprojecteu>

Linked-In <https://www.linkedin.com/company/gill-project/>

SOÚ AV ČR <https://www.soc.cas.cz/projekt/gendered-innovation-living-labs-gill>

'Am I Grateful Enough?': Emotions and Communication in the 'Deep Story' of New Mothers in Latvia¹

Elza Lāma ^a, Vita Zelče ^a

^a) University of Latvia, Faculty of Social Sciences

Abstract: The ever-watchful eyes of society have created burdensome challenges for mothers in the 21st century, who are constantly trying to manage their emotions and daily life in accordance with the dominant discourse of what a 'good mother' should be like. The aim of the paper is to explore the 'deep story' of new mothers in Latvia, employing the theoretical framework of sociologist Arlie Hochschild and her concept of 'emotion work'. Data were gathered from ten phenomenological interviews with women with a child under the age of two. The results of the narrative analysis show that new mothers systematically apply the principles of 'emotion work' and communicate negative experiences only to selected confidants out of a fear of being condemned for not complying with the dominant narrative of motherhood. Although the 'deep story' of mothers is rather bleak, the key is open communication without judgement or patronising remarks.

Keywords: motherhood, emotion work, deep story, communication, narrative analysis, phenomenological interviews

Lāma, Elza, Zelče, Vita. 2023. 'Am I Grateful Enough?': Emotions and Communication in the 'Deep Story' of New Mothers in Latvia. *Gender a vīzkum / Gender and Research* 24 (2): 231–254, <https://doi.org/10.13060/gav.2023.013>.

Time flies when you have an infant on your hands, and the period when all thoughts and efforts are devoted exclusively to the infant is relatively short. However, young parents, especially mothers, characterise this time as intense, tiring, and all-consuming, no matter how joyful. Unforeseen challenges, unclear guidelines for doing unprecedented tasks that a person cannot prepare for in advance, unrealistic

¹ This research is funded by the Latvian Council of Science, project 'Jeopardizing Democracy through Disinformation and Conspiracies: Reconsidering Experience of Latvia', project no. lzp-2019/1-0278.

expectations, and, in some cases, a lack of support and information result in various strong emotions, not all of which are positive or coincide with society's views on what constitutes a good mother. Exiled into motherhood, some women begin to question not only their capability but also their experience, often trying to hide their mistakes, doubts, or failures from those who might judge them.

In recent years, motherhood, the experiences of mothers, and the communication of those experiences have been explored by various researchers (Hays 1996, Miller 2005, Schoppe-Sullivan et al. 2017, Archer, Kao 2018, Moore, Abetz 2019); but, there has been little coverage of taboo topics or of mothers navigate between conflicting dominant narratives on motherhood and their own attitudes. Thus, the aim of this paper is to explore the 'deep story' of new mothers in Latvia, i.e. mothers whose youngest child is less than two years old, by employing the theoretical framework of sociologist Arlie Hochschild and her approach of 'emotion work'. Accordingly, the research questions are as follows:

1. Is it possible to observe emotion management and 'feeling rules' in the narratives of new mothers in Latvia?
2. What are the core themes visible in the 'deep story' of new mothers in Latvia?

Motherhood in the 21st century: uncertainty and loneliness

Although motherhood is not considered a 'gender fate' in the 21st century, one of the central ways in which a woman is defined is still on the basis of her becoming (or not becoming) a mother (Miller 2005: 48). The 'mommy myth' also implies that women are incomplete without children and are the best caregivers (Prikladko, Swank 2018: 279), even though it is several decades now since Friedan wrote of the 'problem with no name' (1963: 15–32) and Chodorow (1978: 207–209) published the ground-breaking *Reproductions of Motherhood*, arguing that a mother's role is not biologically determined but is in fact a product of the mother-daughter relationship dynamic. Thus, the persistent judgement of women on the grounds of how capable they are of providing childcare that is consistent with the prevailing authoritative knowledge (Miller 2005: 28), the still isolated nature of the motherhood experience, despite changes in society and gender roles, and the ideologies that still dictate the 'correct' forms of mother all mean the experience of motherhood is still a relevant topic (Feasey 2017: 6–7).

In contrast to previous generations, the dominant discourse in the 21st century supports 'intensive mothering', a term coined by Hays (1996) to refer to certain guidelines on how a mother should behave and what emotions she should feel (Hallstein 2006: 97-100). 'Correct' mothering involves lasting and loving affection for a child, whereby a mother's struggles with the tasks of motherhood and other emotions, including sadness, fear, or anger, are automatically classified as

inappropriate, and new mothers are then left feeling stress, guilt, and even shame (Murray, Finn 2012: 56). As Feasey argues, the mother is 'entirely responsible for the social, psychological and cognitive well-being of her children' (2017: 6).

The master narrative of motherhood dictates that mothers should feel an overwhelming, instantaneous, and absolutely positive bond with their new-born (Kerrick, Henry 2017: 9), and the whole mothering experience should create an unrelenting and rewarding sense of gratitude (Murray, Finn 2012: 44). In her recent study, Lehto (2020: 658–659) emphasises that mothers are aware of what society expects from them and this may lead to self-observation and the performance of 'proper' motherhood with intent, which at the same time may be in conflict with a mother's reality and actual emotional and pragmatic experiences.

Not being able to comply with the unrealistic ideal of a mother as an omnipotent, patient, content, and saintlike caregiver, new mothers often suffer from a sense of guilt (Prikhidko, Swank 2018: 278). Thus, while it is not uncommon to feel isolated, angry, or depressed in the postpartum period, new mothers may choose to hide these feelings when they conflict with the dominant discourse (Dubus 2014: 43). Negative emotions and experiences, such as not feeling an immediate bond with the infant and needing time to grow accustomed to the new role as a mother, may also come as a surprise (Kerrick, Henry 2017: 13).

Miller (2005: 56) argues that the dominant discourse combined with the prevailing ideologies of biological essentialists mean that women have a set of 'natural' knowledge about mothering that provides them with guidelines on how to care for a child and how to feel and behave. However, there is often a gap between reality and ideals – for instance, the existence of negative emotions towards motherhood that women feel forced to deny (Lee et al. 2019: 1335). Women feel pressured to appear grateful and fulfilled in their role as a caregiver. Social pressure and a lack of experience have a great impact especially on primipara mothers (Prikhidko, Swank 2018: 278). According to Forbes, Donovan, and Lamar (2020: 69), stress from intensive mothering and eagerness to conform to its standards is also common.

Other cultures, non-Western in particular, recognise the need for helping hands when raising a baby and to understand this sensitive period, as well as the need to devote special care and 'to mother the mother', to recognise her value, and to protect the woman's ability to mother her own child in the future (Dennis 2007: 497–498). By contrast, in Western Europe motherhood is often accompanied by physical and social isolation, thus, motherhood becomes a kind of 'exile', and a young mother's only companion 24/7 may be her infant, (Dubus 2014: 44). Moreover, 9% to 19% of women face major and/or minor postpartum depression in the year following childbirth (Rode 2016: 429).

While previous generations often shared a close bond with female relatives,

mothers in the 21st century generally live separately from their own mothers and in their 'exile' may lack simple, open communication and 'permission to be authentic'. New mothers recurrently experience confusion, self-doubt, guilt, and anger, which may be resolved by having an empathic conversation with an experienced mother without judgement or condemnation, who shows care and support and allows the woman to accept herself as a mother and shed unrealistic expectations or an idealised image of motherhood (Dubus 2014: 50). Most new mothers also need social support in the form of help with menial tasks around the house to escape the still existent 'second shift' (Hochschild, Machung 1989).

Nowadays the physical 'second shift' is often accompanied by unseen but time-consuming and emotionally draining 'mental labour'. As emphasised by Robertson et al. (2019: 184–185), cognitive tasks such as worrying, information processing, and the division of labour that are the most essential for running a household fall on the mother, contributing to her exhaustion. Social and physical isolation combined with an uneven distribution of household tasks and a lack of time for oneself also create a sense of loneliness. Up to 28% of first-time mothers feel lonely, according to a recent study by Lee, Vasileiou and Barnett (2019: 1334). Left without social support, a new mother may focus on self-analysis and may come up with a negative self-assessment if her experience as a mother does not coincide with her expectations of motherhood. Moreover, lonely individuals tend to mask their feelings and avoid discussing them with others, thus, failing to discover that other women may share similar problems.

To sum up, even though mothers' expectations from reproduction and the mothering experience are not universally the same and the context is socially constructed, depending on historical influences and culture and on the authoritative knowledge created and maintained in interaction with society (Miller 2005: 28), the dominant discourse of motherhood in Western modernity is consistent with the principles of 'intensive mothering'. Although historically this ideology has been 'a highly raced and classed discourse, driven strongly by white, middle-class values', its influence is evident in other classes and lower income groups (Das 2019: 499–507). It is held as the standard and the norm at the institutional level even in other cultures; a distinct branch of 'intensive mothering', called 'extensive mothering', has been adopted by working-class or working mothers (Meng 2020: 180). 'Extensive mothering' constructs the good, employed mother as a 'delegator' of caregiving tasks, while retaining the ultimate responsibility for her children and reinforcing the traditional belief that 'women – not men – are the best caregivers of children' (Christopher 2012: 91–94). It gives women power to 'enact responsibility and care while not always there' (Lazard, Capdevila, Dann et al. 2019: 4).

Motherhood in Latvia

Social surveys indicate that the people of Latvia view families as the foundation of society and accept the nuclear family as the norm (Jansone-Ratinika 2013: 7). Despite a progressive social transformation, a balance is still being pursued between traditional and transformative models, as the structure of the family and gender roles are in the midst of change. As Jansone-Ratinika and other researchers suggest, systemic transformation calls for the integration of equality principles into family life; however, the discourse portraying the man as the breadwinner and delegating the woman with childcare and household tasks remains strong (Jansone-Ratinika 2013: 8).

The importance of values that are commonly referred to as 'traditional' is diminishing, especially among the younger population, who share more liberal views, including the notion that children do not play a strong role in self-fulfilment (Trapeznikova et al. 2019: 26). Although the situation has improved, the inequality of women and the 'second shift' they face at home were recognised even in Soviet Latvia, according to a survey done in 1975, where it was concluded that men have 2–3 times less of a workload at home than their spouses (Jurciņa 1975: 101). Still, in 2018, 68% of respondents in an extensive survey revealed that women are more suitable for childcare duties than men; the majority of childcare chores at home are the woman's responsibility (Trapeznikova et al. 2019: 47–69). Yet, when it comes to education and employment and representation in the public sphere, the dominant viewpoint is that equality should exist, and that both women and men share the same rights and opportunities (Trapeznikova et al. 2019: 27).

During the last 50 years in Latvia the number of children in families has decreased, while the number of childless couples has grown; in 2019 at the time of first birth the average woman was 28 years old, had a partner, higher education, and moderately high income, and lived in the capital, Riga (Trapeznikova et al. 2019: 32–46). The mean age of mothers at childbirth in 2019 was 30.7 years and the total fertility rate was 1.61, which is slightly above the EU average of 1.51 (CSB 2020: 62). The total number of live births in 2019 was 18,786 (whereas in 1990 it was 37,918) (CSB 2020: 66).

Lastly, researchers have concluded that the family and demographic policy in Latvia has been pronatalistic and is aimed at increasing the number of children, but that it has been unsuccessful and has failed to provide equal opportunities for both parents (Āboliņa 2016: 23–90). In 2021, according to the Latvia Ministry of Welfare, 89% of parents chose to take a 1–1.5-year-long parental leave, but the majority of these parents were women (LSM 2021, VSAA 2020). Thus, mostly mothers stay at home with small children (for 1–1.5 years), and even after they return to active paid employment the majority of childcare and household chores are stacked on their shoulders. The EU directive (Directive (EU) 2019/1158) regulating that a part of paid leave is non-transferable to a partner, and thus both parents must take some leave

(passed in 2019) was introduced in Latvia with delay in 2023 and was accompanied by a discussion packed with arguments grounded in the ‘intensive mothering’ discourse (Lāma 2022a: 68), doubting the ability of a father to care for his child, expressing outrage at the mother being deprived of her ‘vacation’, and ignoring the long-term benefits of this particular policy.

Emotion work: ‘surface acting’ and ‘deep acting’

Emotions are not just a private experience, detached from social processes, but are also a significant part of social activity and organisation (Barbalet 2006: 53). One of the pioneers of the sociology of emotions, Arlie Hochschild, coins the concept of ‘feeling rules’ and ‘emotion work’, exploring the relationship between culture, politics, and emotion, and researching the ‘emotion management’ that people who work in service jobs have to engage in (Hochschild 1983: 10).

Hochschild suggests that emotion is the most important biological sense, that, similar to other senses like hearing, touch, or smell, it helps us understand our connection to the world; emotion concerns both action and cognition (Hochschild 1983: 229). ‘Emotional labour’ requires a person to ‘induce or suppress feeling in order to sustain the outward countenance that produces the proper state of mind in others’; this kind of labour ‘calls for a coordination of mind and feeling, and it sometimes draws on a source of self that we honour as deep and integral to our individuality’ (Hochschild 1983: 7). Hochschild uses the terms ‘emotion work’ and ‘emotion management’ when speaking about the private sphere of life, leaving ‘emotional labour’ to characterise manipulations of emotions in professional settings. ‘Emotion work’ concentrates on the act of creating, summoning, or repressing a feeling, but it does not guarantee a successful result (Watt 2017: 2).

The basis of emotion management is a social model – namely, the ‘feeling rules’ that guide our emotions, expression, and even how we are paid and make payments with emotions. They act as unwritten moral codes that are acquired during socialisation in specific cultural contexts (Hochschild 1983: 18; Wang 2020: 5). ‘Feeling rules’ dictate the appropriate emotion, level of expression, and precise timeframe in accordance with what society expects; thus, the need for ‘emotion work’ may manifest itself not only in public but also in the family circle or even when a person is alone.

When experiencing the presence of a ‘feeling rule’ Hochschild distinguishes two main methods of emotion work. Hochschild distinguishes two main methods of emotion work that people engage in when they are confronted with a ‘feeling rule’: ‘surface acting’ and ‘deep acting’. The first, less invasive technique uses facial expressions and controlled body language, such as an acquired forced smile or a ‘controlled sigh’, while the second method involves the manipulation of feelings and imagination (Hochschild 1983: 35–36). ‘Surface acting’ is a superficial display

of emotion, whereas ‘deep acting’ requires mental labour to conjure the actual feeling (Wang 2020: 5). These techniques may be used separately and together – for instance, Curran and McCoyd (2019: 9) found that women with a high-risk pregnancy may engage in ‘surface’ and ‘deep acting’ to create the illusion of being calm for the benefit of others (medical staff, family) and, for their own benefit, to reassure themselves of a positive outcome and to control actual negative emotions and stress.

The ‘feeling rules’ that guide a woman’s journey into motherhood are partly rooted in the hegemonic discourse in society – namely, ‘intensive mothering’, which is anchored in neoliberalism and demands that mothers ‘adopt the right kinds of feelings, such as positivity, confidence, resilience and aspiration’, at all times (Auðardóttir 2022: 237–238). To communicate personal failures and emotions outside the positive spectrum, such as ambivalence or regret, means ‘to disavow what is often considered a person’s most natural and sacred role’ (Moore, Abetz 2019: 391), and ‘feelings of anger, insecurity and frustration [...] are to be replaced with happiness, humour and positivity’ (Auðardóttir 2022: 238). Therefore, mothers are left to navigate their ‘surface’ and ‘deep acting’ in private, while in public they must try to fulfil the unattainable ideal of a mother as portrayed, for instance, in the media (Chae 2022: 551); the disparity between reality and the ideal is then an added burden on the shoulders of mothers (Forber 2020: 64).

As Goffman has concluded, social interaction is a ‘game’, where the individual is aware of the possibility of failing and of the need to correct mistakes (Goffman 1956: 156); thus, ‘emotion work’ is closely related to gratitude. People may experience satisfaction when conforming to ‘feeling rules’; however, as Schrodt (2019: 5) points out, emotion management is associated with ‘negative psychosocial effects’, such as ‘stress and self-alienation’, ‘depression and cynicism’, and a sense of ‘powerlessness’. ‘Feeling rules’ are responsible for the sense of glee felt when the rules are successfully followed and the guilt experienced in the case of failure.

‘Deep story’: a ‘feels-as-if’ web of narratives

Hochschild’s ‘deep story’ concentrates on feelings by speaking through symbols; it involves no judgement or facts as it speaks of pure emotions (Hochschild 2016: 135). A ‘deep story’ is a web of narratives that helps to capture the conflicting powers in a particular social context (Palmer 2019: 339–340), escaping rationality [leaving aside reason] and concentrating on how injustices are felt and maintained (Kantola 2020: 914–915). According to Palmer, a ‘deep story’ ‘feels true to people, and helps them make sense of contending forces in their world. [...] A deep story may not be rational or verifiable, but it resonates with peoples’ identities and worldviews, and can shape their choices and actions’ (Palmer 2019: 338). It expresses the underlying feeling felt towards a particular phenomenon, however irrational it may seem.

Hochschild designed the concept of a ‘deep story’ to understand and explain the behaviour of supporters of the Louisiana Tea Party, who voted (supposedly against their own interests) for Donald Trump in the presidential elections of 2016. Following diligent research, it was concluded that supporters of the Tea Party had voted ‘emotionally’, as they felt the future promised by Trump would correct the wrongdoing inflicted upon them by Barack Obama, who had created privileges for minorities (women, immigrants, etc.) and, thereby, had suppressed the freedoms and stolen the rights of the majority – older white men – and made them ‘strangers in their own land’ (Hochschild 2016: 135). She uses various metaphors and other stylistic devices to illustrate the elements of a ‘deep story’, which starts with ‘empathy walls’, ‘the great paradox’, ‘the keyhole issue’, and ‘the rememberers’, leading to the ‘deep story’, which unfolds in scenes – from ‘waiting in line’ and ‘line cutters’ to ‘betrayal’ (Hochschild 2016). At the end, after diving in detail into the emotions and motivations behind the ‘deep story’, she also concludes that she ‘had discovered that virtually everyone [...] embraced the same “feels-as-if” deep story’ (Hochschild 2016: 221). In recent years, the concept of a ‘deep story’ has also been employed in various kinds of research –for instance, to study the role of journalism in the United States (Palmer 2019) or the status of wealthy people in Finland (Kantola 2020). The ‘deep story’ is a powerful tool for exploring the source of emotional tension and otherwise hidden resentment.

Methods and research design

As there is a lack of a clear distinction in academic and socioeconomic circles as to how exactly to define a ‘new mother’, within the scope of this research a woman is considered to be a ‘new mother’ if she has a child under two years of age. This definition is drawn from Piaget’s theory of cognitive development stages, specifically the first or sensorimotor stage (Piaget 1952; Babakr et al. 2019), and from Erikson’s stages of psychosocial development (Erikson 1950; Sacco 2013), as well as from Labour Law in Latvia that ensures financial aid in the form of childcare support for the first two years of an infant’s life (VSAA 2020).

Interviewees for the research were approached through an open call, distributed by the author on the social media platform Instagram. The post invited women whose youngest child was less than two years old to share their motherhood story in terms of their everyday life, emotions, challenges, and victories, which they could do anonymously in an approximately hour-long interview. The open call did not specify the number of children a woman had to have to qualify for the study, as the main focus of the research is on the emotions and experiences of mothers who are at home with their child on parental leave; however, the nuances and possible differences in

narratives were recorded and taken in account. Thirteen women responded to the open call and were included in the study in sequence; three later declined. All ten respondents who were part of the study agreed to share their story voluntarily and proactively.

As a 'deep story' needs to capture 'in metaphorical form the hopes, fears, pride, shame, resentment, and anxiety in the lives' of new mothers' (Hochschild 2016: 135), a phenomenological approach to the interviews is most suitable. Therefore, to gather data for the creation of a 'deep story', use was made of a 'phenomenological interview' or 'semi-structured, ethnographically inspired interviews' (Cope 2005: 176; Høffding et al. 2022: 34). Phenomenology truly captures the essence of an experience and its hidden meaning (Prikhidko, Swank 2018: 164). In order to stay true to the phenomenological approach and grasp the theme without subjective, superficial stereotypes, researchers must try to avoid bias and have to distance themselves from their own personal experiences and they must try to understand the phenomenon from 'within' (Cope 2005: 166), as the true form of a phenomenon will only reveal itself if researchers leave their expectations and assumptions behind (Champlin 2020: 375–396). Phenomenological inquiry also concentrates on the context of the theme in question, as the matter is of a subjective nature. This method is specifically qualitative and holistic, aiming to join different experiences into an interconnected model in the context of the 'lived-world' (Cope 2005: 171). While conducting a phenomenological inquiry, the researcher must take a neutral position and try to describe the phenomenon only through the eyes of the interviewee, while bearing in mind the phenomenological question that should pervade all the stages of the research (Champlin 2020: 375–396); the interviewer also needs to assume a 'second-person perspective' and an 'empathic position whereby that experience and understanding of interviewer and interviewee resonate' (Høffding, Martiny 2015: 541).

The interviews were done over a period of five weeks (in March and April 2020) in person or by telephone. At the beginning of the interview the interviewer introduced the project and the topics of interest (the daily life, challenges, and emotions of new mothers) and urged the women to speak freely, at their own pace, and without interruption. The women were asked about their communication with close relatives, friends, and support groups and their use of social media. The data gathering stage was concluded when ten interviews had been completed. All the women were then given assumed names to ensure their anonymity. All ten new mothers (*Table 1*) who participated in the study were Latvian, lived in Riga or an adjoining region, and had higher education.

Table 1: Interviews with new mothers: general information

No	Given alias	Age	Education	Nationality	Residence	Number of children (age)
1.	Inga	30	Higher	Latvian	Riga	1 (5 months)
2.	Kate	31	Higher	Latvian	Riga	1 (1 year 3 months)
3.	Lina	31	Higher	Latvian	Riga	1 (1 year 3 months)
4.	Elīna	38	Higher	Latvian	Kekava (17 km from Riga)	2 (1 year 9 months, 4 months)
5.	Linda	32	Higher	Latvian	Riga	2 (3 years, 1 year)
6.	Elza	32	Higher	Latvian	Riga	1 (1 year 6 months)
7.	Magda	37	Higher	Latvian	Riga	2 (2 years 8 months, 1 year)
8.	Rita	34	Higher	Latvian	Riga	1 (1 year 6 months)
9.	Anete	27	Higher	Latvian	Riga	1 (1 year 6 months) and is pregnant
10.	Lita	33	Higher	Latvian	Riga	2 (8 years, 8 months)

Source: Authors.

Six of the respondents had only one child, while the others had two and thus had an older child as well (the oldest being 8 years old). All the new mothers were married, one of them remarried; they all lived in an apartment without grandparents or other relatives, thus representing typical educated urban mothers. Two of the new mothers had recently returned to work (working part time), others were at home on parental leave. The interviews ranged in length from 45 minutes to an hour and 15 minutes.

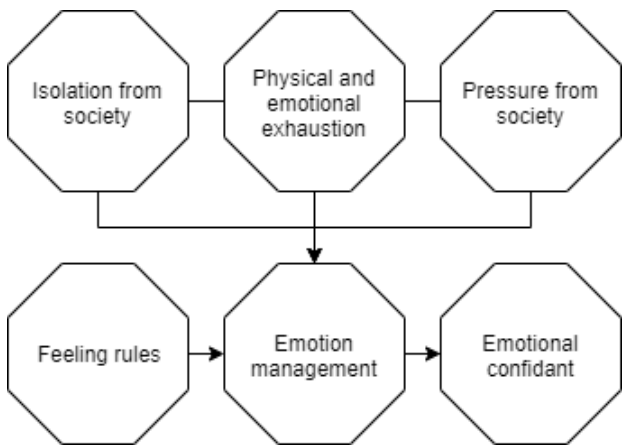
As the creation of a 'deep story' requires that the essence of the individual narratives become be tied together, narrative analysis was chosen as the method for data analysis. The phenomenological approach bears similarities to narrative research, but the latter focuses on how 'respondents in interviews impose order on the flow of experience to make sense of events and actions in their lives' (Cope 2005: 172), which is crucial to this research in order to provide a holistic portrayal of the phenomena. The stories we tell help us grasp social life and praxis: as human beings are not simply 'actors' but also the 'authors' of their lives (Miller 2005: 8–11). Narrative analysis concentrates on revealing the experience of an individual through stories; thus, conducting a narrative analysis, one searches for similar themes and their relationships in order to create

a general narrative, based on empirical evidence, that embodies unique aspects of each individual story (Kim 2016: 189–195). The narrative analysis was conducted in stages. First, the transcribed text was read and reread, to distil the essence of lived experience (Champlin 2020: 375–396). Then, major themes and reoccurrences were identified and compared between narratives, to classify and sort the information. Lastly, a ‘deep story’, uniting elements of separate narratives, was created, revealing the phenomenon as a whole. The ‘deep story’ of new mothers intertwines the major themes identified in the narrative analysis (isolation from society, exhaustion, pressure from society), and illustrates the emotional world of mothers through an allegory, traces of which echoed in the narratives of the interviewees. According to Hochschild’s approach, the ‘deep story’ tries to uncover the ‘feels-as-if’ side of motherhood, connecting the elements from ‘behind the scenes’ and other factors.

Analysis

There are several major themes that surface to various degrees in all the young mothers’ narratives (*Figure 1*): isolation from society, physical and emotional exhaustion, and pressure from society regarding their behaviour and society’s opinions about motherhood. All the research participants practise emotion management as well, employing ‘surface’ and ‘deep acting’ according to ‘feeling rules’ that guide them on the path to being a ‘good’ mother. Only a select sample of close confidants who share the mothers’ trust are welcome to share the mothers’ true challenges and emotions, which is otherwise taboo in broader social circles.

Figure 1: The main themes in the narratives of new mothers



Source: Authors.

Isolation from society

All the narratives reveal the mothers' self-inflicted or forced isolation from society to some extent, which is consistent with the findings of other studies (Lee et al. 2019: 1334–1335). Magda feels as if she 'has forgotten how to talk to grown-ups' and is alone even when her husband comes back from work, because he lacks the energy to converse. First-time mother Lina confesses that she had been expecting to 'participate in everything that is happening', but in reality she would like to 'build a wall around herself' because of the competition she feels; she would feel safe in public if she could grow 'thicker skin' to protect her feelings from judgement by strangers.

Other research participants practise self-isolation with the baby in order to avoid illnesses or feeling ashamed of their infants' behaviour in public. Social pressure to provide the absolute best for the child also guides this behaviour, which, Hallstein concluded (2006: 97), is consistent with the intensive mothering framework. Some narratives reflect the mothers' desire to avoid judgemental and unwanted scrutiny or comments assessing their ability to be a 'good mother', which leads the mothers to retreat from public spaces, even cafés and into their 'comfort zone' at home. Another issue is the lack of accessibility to various buildings that cannot be entered with strollers.

Only Anete characterises herself as an introvert and does not mind 'sitting at home', although the phrase itself is misleading as 'no mother just sits at home' and, as she points out, childcare is labour. Linda, on the other hand, had even decided to go on a trip abroad by herself with both her children to prove to herself she could manage it, though typically she spent her day 'within four walls'. Small escapes from routine, such as going to the swimming pool and having a 'date' with the husband, are mentioned in the other narratives as well, but all the mothers characterised these escapes as short and irregular.

Physical and emotional exhaustion

Isolation from society and the need to adhere to a strict schedule for the benefit of the baby lead to a predictable or even dreary everyday life for new mothers. All the narratives reflect some level of emotional and physical exhaustion from being 'stuck on a treadmill'.

Lina feels that being at home means 'work': 'I am still searching for a place for relaxation. Because it's not at home anymore.' Elina confesses that all the days appear the same to such an extent that they blend together. Nevertheless, she sacrifices 'everything you have, from your body to your time, priorities, your ego, for your child'. These comments are consistent with the 'rules' of intensive mothering that call for mothers to provide the best-quality environment for the development of their child (Murray, Finn 2012: 44) and urge a woman to sacrifice herself.

Magda stresses that physical exhaustion is not as unbearable as emotional:

I miss that old friends never come visit and talk. Not about how I am now, but about the same things as always – you know, to chat, to gossip, to gab, to talk about a movie or the dumbest influencer.

Magda would love a break from speaking about motherhood and concentrate on ‘grownup stuff’, while Rita says that she cannot catch a break to feel like herself anymore.

Although prioritising infants’ needs before their own seems natural to the research participants, some of them regret that no one tends to their wellbeing and they miss ‘being mothered’, something that has been highlighted also in other research (Dennis 2007: 497–498). Elza says:

While you’re pregnant, everything’s great [...], but when the child is born, you drift into the background. [...] I had an illusion that, as stupid it sounds, I would be cuddled, receive a pat on the head... Not like now, when the child appears, and I, as a human being, as a mother, disappear in a way...

The need to be ‘mothered’ is expressed also by Linda and Magda, who rather harshly said: ‘[When pregnancy is over], the child is king and you’re a slave by his side, dirty, reeking, and hungry.’

Pressure from society

Most of the narratives reveal what the women described as ‘pressure from society’ that tells them to behave, think, and even feel in a certain way about motherhood in private and in public. Motherhood in Western European culture possesses an aura of sacredness (Miller 2005: 57), as mothers still face obstacles to revealing the true challenges and physical and social limitations of raising children. This ‘pressure’ does not seem to have clear boundaries or particular situations in which it manifests itself, but it is described as an overarching feeling like a ‘feeling rule reminder’. For instance, Kate feels like she is being judged by some ‘abstract person X’, who is condemning her failures as a mother from afar: ‘I am afraid to be convicted for not being a good enough mother, but I truly am doing the best I can.’

Anete feels pressure to hide her negative emotions, as ‘staying at home with the kids is [supposed to be] relaxing’. Elina, who gave birth just a few months ago and, in her own words, has not lost all the ‘baby weight’, feels pressured to look a certain way:

The thing I feel very uncomfortable with is my looks. I feel pressure from society. I try not to let it bother me and be rational, but I still want to look good. [...] And it is exhausting emotionally, because others can find the time to work out, but I cannot.

When speaking, Elina does not mention certain situations, but acknowledges a certain ‘pressure’ to present herself in a particular way and also feels forced to manage her life with two small children without any outside help, because ‘others find a way somehow’. Lina speaks of the ‘mom-sweats’ she experiences in public spaces, when her child, for instance, is loud or is disruptive:

I guess I fear being condemned for not being a good enough parent. [...] Or that I have not done everything in my power not to bother others. Like I and my child are bothering others – messing up their day.

These ‘mom-sweats’, she says, appear only in public situations when she feels the gaze of passers-by, because she feels that her child is expected to behave perfectly to be accepted in the public space. Lita considers society to be ‘very disapproving’ and she is scared of failing, and she feels she is being scrutinised for all the choices she makes regarding childcare and motherhood. Magda feels that she was being pushed to act in accordance with certain ‘correct’ norms and rules throughout her pregnancy and that she still is in motherhood. Kate perceives a certain attitude towards new mothers:

It’s not hate, no. [...] You are [supposed to be] hysterical, you have hormonal storms, you have ‘milk in your brain’, you are a psycho, just because you are [a new mother].

The research participants feel ‘pressure from society’ to behave a certain way, and that they have to defend their decisions and prove their validity, acknowledging the ‘feeling rules’ that are guided by and based in the ‘intensive mothering’ discourse. The mothers feel that there is no tolerance for mistakes and that any diversions from what is deemed ‘normal’ are not welcome and should therefore be hidden away. The research participants also feel that it is taboo to feel negative about one’s experiences as a mother and to ‘whine’ about it, as previous generations ‘had it harder’; other research has also brought to light that some ‘contemporary mothers feel that a large part of society considers them “whining” and “fussing over nothing”’ (Läma 2022b: 133). The form of social pressure experienced varies between research participants, but all of them acknowledge experiencing it. Thus, some new mothers

isolate themselves, while others challenge the rules of society. Most of the narratives underscore how the mothers feel the need to escape their 'four walls' and the routine of sacrificing themselves and their grown-up life for the good of the child.

Emotion work – to behave in accordance with 'feeling rules'

All the research participants speak of managing their emotions so as to behave in accordance with 'feeling rules', when alone and/or with company. Their narratives bring to light that 'surface acting' techniques are employed mostly when dealing with remote family members, acquaintances, or strangers.

Anete holds back her annoyance at receiving unwanted tips on parenting, treating them as a 'gift' and just accepting them with a polite smile. Lina admits that she employs 'surface acting' to diffuse potential conflicts as it is easier to feign interest than to quarrel; she also tries to change the subject. Lita tries to take a neutral position: 'I also try never to give any advice if it is not asked for. [...] I am easily offended; so, I do not participate in conversations that could hurt me.' Childcare as a whole, in her mind, is a sensitive subject.

The research participants use a combination of 'surface acting' and 'deep acting' in the privacy of their homes when trying to deal with anger towards their children or with fear. Rita remembers her husband advising her to be 'calmer and more patient' around the house. When experiencing frustration or even rage towards her infant, Anete tries to argue with herself: 'I try to tell myself – He's tiny, he doesn't understand. [...] You have to take a breath and calm down.' Lita admits that she tries to hide her anger but has failed several times and 'exploded' in front of her child. Elina says, she 'tries to put emotions aside' and be rational. Inga, who spent time with her new-born in the hospital recovering from whooping cough, explains:

I usually am very emotional [...], but then it wasn't hard – I just tried to take a step aside. [...] I tried to comfort him, I was beside him even during his episodes, gave him oxygen. But I forbade myself to panic.

Although the home should serve as a safe oasis of authenticity, 'feeling rules', according to Hochschild, find their way in (1983: 69). Shielding children from strong emotions and family conflicts is common with other mothers besides Elina as well; however, sadness is the one emotion none of the mothers try to 'surface act' over or hide. In public, the research participants feel the need to behave in a composed and calm manner.

Another emotion that occasionally needs to be dealt with is gratitude, as the dominant discourse of 'intensive mothering' dictates that mothers should find the work of childrearing continually satisfying and rewarding (Murray, Finn 2012: 44).

Inga remembers how feeling sad made her feel guilty: 'It felt wrong. [...] We were so looking forward to having a baby.' Thus, she systematically employed 'deep acting' methods, trying to feel grateful for being a mother. Elina and Kate have acted similarly. Kate has tried to summon gratitude by exposing herself to tweets on *Twitter* from women trying to get pregnant: 'I constantly try to force myself to be thankful [for my motherhood].' She admits even going to a play about the struggles of infertility to put herself through the necessary emotions. Elina, who experienced problematic pregnancies, struggles with feeling exhausted:

Both of my children are gifts from God. And I am very, very, very grateful. The first two pregnancies were non-uterine [...] I am very thankful, but being emotionally exhausted... It affects me more and more.

Lastly, all the narratives encapsulate the guilt and 'self-shaming' new mothers experience both inside themselves and in public, and their eagerness to 'be better', which is consistent with the findings of other research (Dubus 2014: 50–52). Linda had felt stress in public places when her first child was born: 'When the baby cried, they would think that I am not parenting correctly.' With her second child she feels more confident and does not feel guilty when her children misbehave in public. Lita and Inga experience a sense of guilt for not 'trying enough' to provide the best possible platform for child's development. Elina feels guilty when she needs to ask for assistance and cannot manage everything by herself: 'I try to remind myself that it's not so bad. [...] It could be worse, others have it harder.' Lita reveals that occasionally she likes to read about difficulties others are facing: 'If someone else's life is harder, then you feel kind of lighter [*laughs*].'

According to Hochschild, guilt serves as a 'rule reminder' that a feeling is out of place, not in accordance with how one ought to behave (1983: 57–58). Mothers feel guilty when not complying with the dominant discourse of motherhood, when not behaving in private or in public as a good mother would – when facing struggles with childcare or household, or when feeling strong emotions, for instance, annoyance, anger, rage, emotional exhaustion.

Emotional confidants

All the research participants share the belief that negative experiences are not supposed to be discussed in public, which coincides with other research (Lee et al. 2019: 1334–1335). Inga says: 'Everyone's just talking about how happy they are, how happy and smiling the baby is.' Kate reveals that others share their struggles only when they have already been solved: 'Everyone is talking about it *post factum*.' She feels that the 'distorted representation' of the infant-mother bond has damaged her mental

wellbeing greatly. Līna thinks that negative experiences are a taboo topic. Magda feels that women are advised not to share their challenges so as not to 'frighten off' future mothers. Rita would like to 'go on a reality show' and reveal her inglorious everyday life, because she believes that the media is lying about the true face of motherhood.

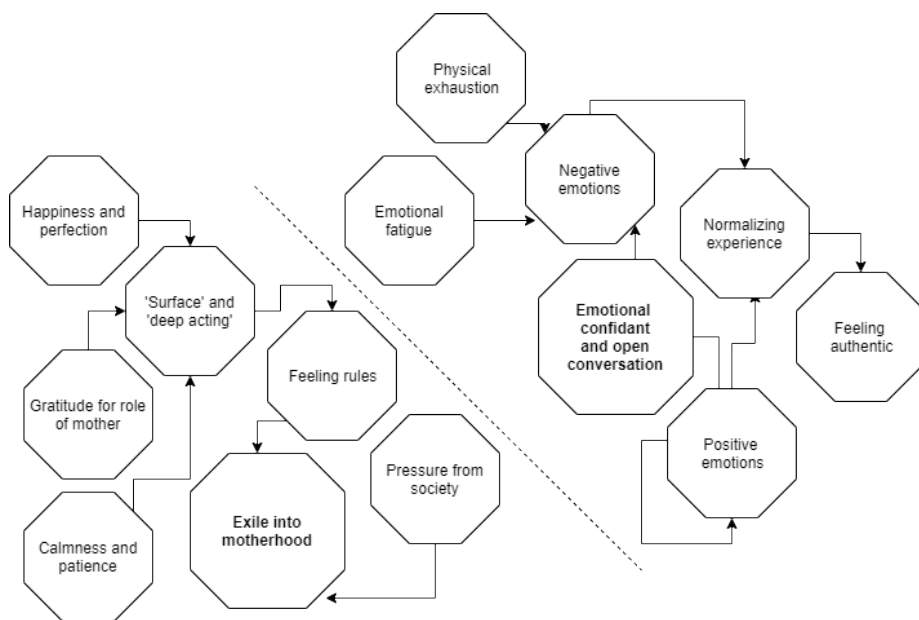
Every narrative includes at least one 'emotional confidant' to whom the research participant tries to reveal her true feelings and everyday challenges in order to feel 'normal' and gain justification of her experience. Most of them chose their husband for this role, because, as Lita puts it, 'It is so much harder to hold all the negative inside a family if you doesn't have a person to rely on.' Elina says: 'It's such a wonderful feeling – I am not alone, my closest shares my experience.' Līna considers her husband to be a 'shield' against negative comments from others. Magda says her husband has given her the confidence to mother. Inga could not imagine 'acting' in front of her partner because she trusts him. Lita says: 'He is really the only person I reveal to how I feel during the day and how emotionally hard for me is to cope.'

Other women share their emotions and engage in heartfelt conversations with sisters, mothers, or best friends; however, Magda points out that she does not want to be a 'bother' and that it's useless to talk to people who do not have small children, as they won't understand. Linda, Kate, and Rita have also tried support groups and professional help in therapy. Although all the women learned about this study through social media and research indicates that social media may provide social support as well (Haslam et al. 2017: 2033–2035), none of the research participants use it for this purpose because of the distorted and 'way too perfect' image of motherhood it depicts and their inability to achieve it; other reasons include a desire to avoid 'judgement from strangers' and the 'competitive atmosphere', and the need to protect their family privacy.

A 'deep story' of new mothers in Latvia

The experience of motherhood is deeply subjective; however, the range of emotions and everyday challenges it brings resonate in the narrative of each new mother. Being a new mother may be compared to labour in a factory – it is an endless, extremely routinised, and emotionally draining shift, with brief epiphanies brought on by a sense of accomplishment, and with even shorter coffee breaks. Although the tasks seem easy, or even trivial, no mistakes are tolerated, and every failure is scrutinised by the mother or others. It is a lonely business, where mothers are urged to keep their struggles to themselves, occasionally forcing out a smile or nod, while concealing frustration, anger, stress, and mistakes from those who would not understand or might even condemn. The new mothers' workplace is solitary, conducive to their dedicating themselves to a single goal: sacrificing their mental and physical resources to raise a child as best as possible.

Figure 2: The 'deep story' of new mothers in Latvia



Source: Authors.

The 'deep story' of new mothers in Latvia (See *Figure 2*) shares two conflicting sides: exile into motherhood, forced there by pressure from society and by the feeling rules derived from the 'intensive mothering' discourse; and their desire of normalising the experience of motherhood and feeling authentic by revealing both the struggles and the joys of being a mother. Fearing failure as a 'good mother', the women hide their emotional fatigue and physical exhaustion from the eyes of society, masquerading behind surface and deep acting, displaying happiness, patience, and gratitude, and saving the full range of emotions they feel for only a selected few.

The key is open, considerate, present, and understanding communication, free from judgement or unwelcome generic comments. The seal of silence around taboo topics only drives women towards paralysing self-doubt or self-recrimination, while an opportunity to tell one's story to sympathetic ears provides comfort, ease, and a sense of 'normalisation'. New mothers want the chance to share the negative as well as the positive sides of their experience and to be 'mothered' by someone else, a husband, sister, mother, friend, or professional, and to justify and understand their own experience.

Conclusion

Motherhood as an experience is subjective; however, similar themes echo throughout these narratives of new mothers in the 21st century. The 'deep story' of new mothers in Latvia (defined here as a mother whose child is less than 2 years old) reveals the following picture: a self-imposed or 'forced' isolation from society, or even 'exile'; physical and emotional exhaustion, caused by a lack of sufficient time to compose themselves and recuperate from mundane, routinised everyday life; and pressure from society, directing women to 'sacrifice' their mental and physical resources for the good of the child and to manage emotions so as to conceal challenges and negative emotions. The destructive influence of the dominant narrative of 'intensive mothering' is evident, as women try to manage their journey into motherhood. The 'feeling rules' of new mothers are rather strict; constant self-observation and control over one's emotions is necessary.

New mothers, on one hand, search for emotional support and opportunities to normalise their experience and to feel authentic; they seek conversation without employing 'surface' or 'deep acting' techniques and a safe place to share their true experience. On the other hand, women fear being condemned for not complying with the dominant discourse and characteristics of a 'good mother'; they fear judgement – whether from other mothers or from an abstract entity (manifesting as 'pressure from society') – to a level that sometimes forces them to isolate themselves from the outside world. Thus, only selected individuals, emotional confidants, are entrusted with hearing about the sometimes inglorious details of everyday life, about the women's occasional lack of gratitude for their role as a mother, and about their real struggles – with self-doubt, stress, negative emotions, exhaustion, etc., – or, in other words, the topics that are taboo in broader social cycles, as they are incompatible with the ideology of 'perfect' motherhood.

The 'deep story', the intertwined narratives of all the new mothers, is about the endless and even selfless labour of love, and about trying not to fail as a mother. Therefore, this web of narratives expresses a significant conflict in how the world perceives motherhood, especially within the 'intensive mothering' ideology, and how motherhood actually unfolds – a reality unacknowledged the hegemonic discourse. This 'deep story' challenges the disinformation that exists in popular culture and is reproduced in the media. It is about the true struggles of motherhood in the 21st century, especially in the context of diminishing birth rates in Western societies. Although being a mother is not a 'gender fate' anymore, the rules, dictated by the hegemonic discourse, surrounding this phenomenon are rigid, and mothers feel their actions are under scrutiny. This 'deep story' provides a glimpse behind the curtain, revealing women's feelings of being unable to measure up to 'intensive mothering'

values, experiencing pressure, self-doubt, and other negative feelings, while the dominant discourse still promotes traditional gender roles and the 'ideal family' with the father as the main breadwinner and the mother as the primary caregiver, devoting all her resources to the wellbeing of the child and often neglecting her own needs and desires. Beyond the scope of this research, however, the grim notes in the women's narratives also raise a question about the true balance of equal opportunities for partners when a child is born.

This study is qualitative and, even though the demographics of the selected group of participants in the study coincides with the demographic profile of the average new mother in Latvia, the study reflects the 'deep story' of a specific group: educated, urban new mothers in a relationship and living in contemporary Western society. Future research should involve broadening the sample and including narratives from rural regions and mothers speaking Russian, who form a large minority in Latvia, as well as concentrating on the contrast between first-time new mothers and mothers with older children. A longitudinal approach and further research could possible changes in the 'deep story', as the children grow and the mothers become more accustomed to their role and re-enter the labour market, and could examine how the EU directive of non-transferable parental leave (designed to encourage partners to also take at least two months of parental leave) is affecting the core themes of women's narratives.

Ethics approval: Approval for this research (No. 71-46/64) has been by the Committee on Ethics for the Humanities and Social Sciences of University of Latvia (*LU Humanitāro un sociālo zinātņu pētījumu ētikas komiteja*).

References

- Auðardóttir, A. M., A. G. Rúdólfssdóttir. 2022. First an Obstacle, Then Every Woman's Dream: Discourses of Motherhood in Print Media, 1970–1979 Versus 2010–2019. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 30 (4): 236–248, <https://doi.org/10.1080/08038740.2022.2139753>.
- Āboliņa, L. 2016. *Family and Development of Its Support Policy in Latvia (1990-2015): Doctoral Dissertation*. Rīga: University of Latvia, Faculty of Business, Management and Economics Retrieved 9/2/2023 (<https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/31863>).
- Archer, C., K. T. Kao. 2018. Mother, Baby and Facebook Makes Three: Does Social Media Provide Social Support for New Mothers? *Media International Australia* 168 (1): 122–139, <https://doi.org/10.1177/1329878X18783016>.
- Babakr, Z., P. Mohamedamin, K. Kakamad. 2019. Piaget's Cognitive Developmental Theory: Critical Review. *Education Quarterly Reviews* 2 (3): 517–524, <https://doi.org/10.31014/aior.1993.02.03.84>.

- Barbalet, J. 2006. Emotion. *Contexts* 5 (2): 51–53, <https://doi.org/10.1525/ctx.2006.5.2.51>.
- Chae, J. 2022. Comparison, Competition, and Consumption: The 3Cs of Contemporary Motherhood in the Context of Children's Education. *Sex Roles* 87: 550–564, <https://doi.org/10.1007/s11199-022-01334-w>.
- Champlin, B. E. 2020. The Informal Caregiver's Lived Experience of Being Present with a Patient Who Receives a Diagnosis of Dementia: A Phenomenological Inquiry. *Dementia* 19 (2): 375–396, <https://doi.org/10.1177/1471301218776780>.
- Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Christopher, K. 2012. Extensive Mothering: Employed Mothers' Constructions of the Good Mother. *Gender & Society* 26 (1): 73–96, <https://doi.org/10.1177/0891243211427700>.
- Cope, J. 2005. Researching Entrepreneurship through Phenomenological Inquiry: Philosophical and Methodological Issues. *International Small Business Journal* 23 (2): 163–189, <https://doi.org/10.1177/0266242605050511>.
- CSB. 2020. Demography 2020. Riga: Central Statistics Bureau of Latvia. Retrieved 20/11/2023 (<https://www.csb.gov.lv/lv/statistika/statistikas-temas/iedzivotaji/iedzivotajuskaits/meklet-tema/417-demografija-2020>).
- Curran, N., J. L. McCoyd. 2019. They Say, 'If You Don't Relax... You're Going to Make Something Bad Happen': Women's Emotion Management during Medically High-Risk Pregnancy. *Psychology of Women Quarterly* 44 (1): 117–129, <https://doi.org/10.1177/0361684319883199>.
- Das, R. 2019. The Mediation of Childbirth: 'Joyful' Birthing and Strategies of Silencing on a Facebook Discussion Group. *European Journal of Cultural Studies* 22 (5–6): 495–510, <https://doi.org/10.1177/1367549417722094>.
- Dennis, C. L. F. 2007. Traditional Postpartum Practices and Rituals: A Qualitative Systematic Review. *Woman's Health* 3 (4): 487–502, <https://doi.org/10.2217/17455057.3.4.487>.
- Dubus, N. 2014. Permission to Be Authentic: An Intervention for Postpartum Women. *Affilia* 29 (1): 43–55, <https://doi.org/10.1177/0886109913509539>.
- Erikson, E. H. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- European Parliament. 2019. Directive (EU) 2019/1158 of the European Parliament and of the Council of 20 June 2019 on work-life balance for parents and carers and repealing Council Directive 2010/18/EU. *Official Journal of the European Union* L188/79. Retrieved 21/11/2023 (<https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2019/1158/oj>).
- Feasey, R. 2017. Good, Bad or Just Good Enough: Representations of Motherhood and the Maternal Role on the Small Screen. *Studies in the Maternal* 9 (1): 1–31, <https://doi.org/10.16995/sim.234>.
- Forbes, L. K., C. Donovan, M. R. Lamar. 2020. Differences in Intensive Parenting Attitudes and Gender Norms among US Mothers. *The Family Journal* 28 (1): 63–71, <https://doi.org/10.1177/1066480719893964>.
- Friedan, B. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: W.W. Norton & Company.
- Goffman, E. 1956. *The Presentation of Self in Every-Day Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Hallstein, D. L. 2006. Conceiving Intensive Mothering. *Journal of the Motherhood Initiative*

- for *Research and Community Involvement* 8 (1, 2): 96–108, <https://jarm.journals.yorku.ca/index.php/jarm/article/view/5016>.
- Haslam, D. M., A. Tee, S. Baker. 2017. The Use of Social Media as a Mechanism of Social Support in Parents. *Journal of Child and Family Studies* 26 (7): 2026–2037, <https://doi.org/10.1007/s10826-017-0716-6>.
- Hays, S. 1996. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven, NJ: Yale University Press.
- Hochschild, A. R. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hochschild, A. R. 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.
- Hochschild, A. R., A. Machung. 1989. *The Second Shift: Working Parents and The Revolution at Home*. New York: Viking.
- Høffding, S., K. Martiny, A. Roepstorff. 2022. Can We Trust the Phenomenological Interview? Metaphysical, Epistemological, and Methodological Objections. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 21: 33–51, <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09744-z>.
- Høffding, S., K. Martiny. 2016. Framing a Phenomenological Interview: What, Why and How. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15: 539–564, <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9433-z>.
- Jansone-Ratinika, N. 2013. Father's Pedagogical Competence in Family Nowadays: Promotional Work. Riga: University of Latvia, Department of Pedagogy, Faculty of Education, Psychology and Arts Retrieved 9/2/2023 (<https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/4836>).
- Jurciņa, A. 1975. *Sieviete - personība*. (Woman – Personality) Riga: Liesma.
- Kantola, A. 2020. Gloomy at the Top: How the Wealthiest 0.1% Feel about the Rest. *Sociology* 54 (5): 904–919, <https://doi.org/10.1177/0038038520910344>.
- Kerrick, M. R., R. L. Henry. 2017. Totally in Love: Evidence of a Master Narrative for How New Mothers Should Feel about Their Babies. *Sex Roles* 76: 1–16, <https://doi.org/10.1007/s11199-016-0666-2>.
- Kim, J. 2016. Narrative Data Analysis and Interpretation: 'Flirting with Data'. Pp. 184–225 in J. Kim. *Understanding Narrative Inquiry: The Crafting and Analysis of Stories as Research*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Inc.
- Lāma, E. 2022a. 'Intensive Mothering' Discourse in Narratives Pro and Against 'Daddy Quota' in Latvia. Pp. 61–69 in *Media and Society 2022, Proceedings of Scientific Papers*. Riga: University of Latvia, <https://doi.org/10.22364/ms22.07>.
- Lāma, E. 2022b. Unspoken Truths in Narratives of Contemporary Mothers towards Their Mothers in Latvia. Pp. 121–137 in *Human, Technologies and Quality of Education, 2022, Proceedings of Scientific Papers*. Riga: University of Latvia, <https://doi.org/10.22364/htqe.2022>.
- Lazard, L., R. Capdevila, C. Dann, A. Locke, S. Roper. 2019. Sharenting: Pride, Affect and the Day-To-Day Politics of Digital Mothering. *Social and Personality Psychology Compass* 13 (4): 12443, <https://doi.org/10.1111/spc3.12443>.

- Lee, K., K. Vasileiou, J. Barnett. 2019. 'Lonely within the Mother': An Exploratory Study of First-Time Mothers' Experiences of Loneliness. *Journal of Health and Psychology* 24 (10): 1334–1344, <https://doi.org/10.1177/1359105317723451>.
- Lehto, M. 2020. Bad Is the New Good: Negotiating Bad Motherhood in Finnish Mommy Blogs. *Feminist Media Studies* 20 (5): 657–671, <https://doi.org/10.1080/14680777.2019.1642224>.
- LSM. 2020. Bērna kopšanas atvaļinājumu, iespējams, dalīs starp vecākiem. (Parental Leave Might Be Shared between Parents) Retrieved 9/2/2022 (<https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/berna-kopsanas-atvalinajumu-iespejams-dalis-starp-vecakiem.a430902/>).
- Meng, B. 2020. When Anxious Mothers Meet Social Media: Wechat, Motherhood and the Imaginary of the Good Life. *Javnost – The Public* 27 (2): 171–185, <https://doi.org/10.1080/13183222.2020.1727276>.
- Miller, T. 2005. *Making Sense of Motherhood: A Narrative Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, J., J. S. Abetz. 2019. What Do Parents Regret about Having Children? Communicating Regrets Online. *Journal of Family Issues* 40 (3): 390–412, <https://doi.org/10.1177/0192513X18811388>.
- Murray, L., M. Finn. 2012. Good Mothers, Bad Thoughts: New Mothers' Thoughts of Intentionally Harming Their Newborns. *Feminism & Psychology* 22 (1): 41–59, <https://doi.org/10.1177/0959353511414015>.
- Palmer, R. A. 2019. A 'Deep Story' about American Journalism. *Journalism Studies* 20 (3): 327–344, <https://doi.org/10.1080/1461670X.2017.1375390>.
- Piaget, J. 1952. *The Origins of Intelligence in Children*. New York: International Universities Press, Inc.
- Prikhidko, A., J. M. Swank. 2018. Motherhood Experiences and Expectations: A Qualitative Exploration of Mothers of Toddlers. *The Family Journal* 26 (3): 278–284, <https://doi.org/10.1177/1066480718795116>.
- Robertson, L. G., T. L. Anderson, M. E. Hall, C. L. Kim. 2019. Mothers and Mental Labor: A Phenomenological Focus Group Study of Family-Related Thinking Work. *Psychology of Women Quarterly* 43 (2): 184–200, <https://doi.org/10.1177/0361684319825581>.
- Rode, J. L. 2016. The Role of Emotional Intelligence in Predicting Postpartum Depression. *Western Journal of Nursing Research* 38 (4): 427–440, <https://doi.org/10.1177/0193945915590690>.
- Sacco, R. G. 2013. Re-envisioning the Eight Developmental Stages of Erik Erikson: The Fibonacci Life-Chart Method (FLCM). *Journal of Educational and Developmental Psychology* 3 (1), <https://doi.org/10.5539/jedp.v3n1p140>.
- Schoppe-Sullivan, S. J., J. E. Yavorsky, M. K. Bartholomew, J. M. Sullivan, M. A. Lee, C. M. Kamp Dush, M. Glassman. 2017. Doing Gender Online: New Mothers' Psychological Characteristics, Facebook Use, and Depressive Symptoms. *Sex Roles* 76: 276–289, <https://doi.org/10.1007/s11199-016-0640-z>.
- Schrodt, P. 2019. Emotion Labor with Parents as a Mediator of Family Communication Patterns and Young Adult Children's Mental Well-Being. *Journal of Family Communication* 1 (16): 66–81, <https://doi.org/10.1080/15267431.2019.1661250>.

- Trapeznikova, I., M. Goldmanis, I. Koroļeva, A. Aleksandrovs. 2019. *Latvijas ģimenes paaudzēs, 2018 (Version 1.0.0)* (Latvia's Families through Generations) Riga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, <https://doi.org/10.5281/zenodo.2587219>.
- van Belle, J. 2016. Paternity and Parental Leave Policies across the European Union. Santa Monica, CA: RAND Corporation, <https://doi.org/10.7249/RR1666>.
- VSAA. 2020. Valsts sociālās apdrošināšanas aģentūra. Retrieved 21/11/2023 (<https://www.vsaa.gov.lv/pakalpojumi/vecakiem/berna-kopsanas-pabalsts/>).
- Wang, Y. 2020. Parent-Child Role Reversal in ICT Domestication: Media Brokering Activities and Emotional Labours of Chinese 'Study Mothers' in Singapore. *Journal of Children and Media*, <https://doi.org/10.1080/17482798.2020.1725900>.
- Watt, L. 2017. 'Her Life Rests on Your Shoulders': Doing Worry as Emotion Work in the Care of Children with Diabetes. *Global Qualitative Nursing Research* 4, <https://doi.org/10.1177/2333393617743638>.

 BY-NC Elza Lāma, Vita Zelče, 2023.

 BY-NC Institute of Sociology of the Academy of Sciences, 2023.

Elza Lāma is a doctoral student of communication science at the University of Latvia (Latvia) and a research assistant at the Advanced Social and Political Research Institute in the Faculty of Social Sciences at the University of Latvia. Her research interests include communication, mediatization, motherhood, digital cultures, and emotion work.

ORCID: 0000-0002-9271-3862. Contact email: elza.lama@lu.lv. Corresponding author: Elza Lāma, University of Latvia, Faculty of Social Sciences, Riga, Latvia.

Vita Zelče holds a PhD in history. She is a professor in the Department of Communication Studies and a senior researcher at the Advanced Social and Political Research Institute in the Faculty of Social Sciences at the University of Latvia. Her research interests include women and gender history, history of media, cultural memory, ritual communication, social history, media representations, and national identity. She is the author and/or editor of several monographs and collections of papers. ORCID: 0000-0002-5169-8862.

Feministkou snadno a rychle

Eva Svatoňová

Jarkovská, L., Lišková, K. 2023. *Feministkou snadno a rychle: Příručka argumentů pro debaty s rodinou a přáteli*. Praha: Universum.

Otázka, zda zůstat radikálním politickým projektem pro hrstku vyvolených, či se vydat cestou mainstreamu a v důsledku tak rezignovat na některé ze svých radikálních požadavků a podřídit se většinovým představám o společenském uspořádání, byla jednou ze štěpicích linií uvnitř hnutí za osvobození žen. Zatímco v normalizačním Československu se ze zjevných důvodů tato debata neotevřela, po sametové revoluci se otevřely otázky úplně jiné. Mezi nimi bylo, zda československá společnost vůbec feminismus potřebuje a zda jsou rámce a premisy západního feminismu slučitelné se středoevropskou žitou zkušeností. Všudypřítomný antifeministický sentiment dominující českému veřejnému prostoru devadesátých let ovlivnil místní autorky, které ve svých textech a prohlášeních bývaly střízlivé a často se distancovaly od některých radikálních vizí západních feministek.

O tři dekády později se v Česku začínají otevírat debaty podobné těm, které západní feministky vedly v druhé polovině dvacátého století. Objevují se konflikty mezi liberálním feminismem a radikálnějšími projekty, které mj. vzývají vězeňský abolicionismus či zrušení rodiny a nezvykle na české poměry se zcela otevřeně hlásí k marxistické tradici. Ač v mnoha ohledech rozdílné projekty, oba čelí jednomu společnému nepříteli: antifeminismu, který se podobně jako feministické projekty profesionalizoval. Vedle tradičních ochránců patriarchy, jakými jsou třeba konzervativní představitelé katolické církve a pravicových stran, se v českém veřejném prostoru objevily lobbistické organizace, jejichž jediným cílem je delegitimizace feministické politiky a snaha zabránit feministickým aktivistkám v dosažení systémových změn na legislativní úrovni. I proto se kniha *Feministkou snadno a rychle. Příručka argumentů pro debaty s rodinou a přáteli*, počín autorského dua Lucie Jarkovské a Kateřiny Liškové, interním debatám uvnitř feministického hnutí vyhýbá a namísto toho usiluje o obranu vůči zmíněnému společnému nepříteli. Je osvěžující, že české autorky konečně opouští otázku, zda feminismus v Česku potřebujeme. Jejich odpověď zní jednoznačně ano a chtějí o tom přesvědčit i českou veřejnost. Proto se vydávají cestou mainstreamu a popularizace feministických idejí.

Kniha vznikla jako společný projekt autorek, které se popularizaci feminismu věnují od roku 2019. Jako Duo docentky spolu vystupují se stand-upem, jehož obsah a témata se staly podkladem knihy, kterou v letošním roce vydalo nakladatelství

Universum. Na základě komiksových předloh, které Duo docentky zveřejňuje na sociálních sítích, ji ilustrovala Lenka Vítková. Autorky samy přiznávají, že jejich dílo nemá být čteno jako univerzální kniha o feminismu, ale jako text, který odráží jejich vlastní pozici: osobní, politickou, historickou a profesní. O humoru se pak často hovoří jako o mechanismu, který pomáhá tišit bolest z traumatu. V případě Jarkovské a Liškové, které mj. obě stály u zrodu studijního oboru genderových studií na Masarykově univerzitě v Brně, je zřejmé, že trauma vyvolané dlouholetým usilováním o rovnoprávnost a zlepšení postavení žen v české společnosti, v níž dominuje všudypřítomný antifeminismus, bylo hlavním motivem pro napsání knihy. Hned na první stránce autorky tyto debaty, které se neustále opakují, označují za úmorné. Cílem jejich knihy je proto vybavit lidi, kterým jsou feministické ideje blízké, argumenty do diskuzí, v nichž budou muset čelit útokům od méně informovaných členů rodiny, přátel či kolegů v práci.

Záměrem autorek není podat komplexní portrét feministického hnutí a podrobný rozbor feministických debat. Proto namísto tradičně pojatého historického výkladu třech vln feminismu autorky knihu rozdělily do čtyř tematických oddílů, v jejichž podkapitolách představují feministickou perspektivu v kontextu jevů, které se nějakým způsobem dotýkají úplně všech: tělo a sexualita, rodina, výchova a vzdělávání, veřejný prostor. Těmto oddílům předchází stručný návod, jak knihu číst, představení autorek a jejich vlastní cesty k feminismu, stručný popis tradičních antifeministických argumentů, kterým každá feministka musí během svého života čelit, a kratší představení konceptu „gender“. Vzhledem k tomu, že jde o knihu popularizační, autorky volí takovou formu, která bude bavit především čtenáře, kteří se nechtějí věnovat čtení náročných teoretických textů. Při představování jednotlivých témat proto volí praktické příklady ze života, jako např. argumenty, které samy vyslechly při rodinných večeřích, nebo antifeministické výroky, které se s železnou pravidelností objevují v českém veřejném prostoru. Za účelem přiblížení toho, jakým způsobem se problematika feminismu dotýká každodenní reality, sahají autorky po osobních příbězích, titulcích z českých novin, seznamkových inzerátech, podcastech či výrocích českých celebrit a politiků. Tím oprošťují feministickou teorii od složité abstrakce, za kterou bývají feministky často kritizovány, a mluví v podstatě ke komukoliv.

To, že většinu témat autorky představují jako reakci na familiární antifeministické řeči, byl chytrý krok. Umně tím totiž demonstrují hegemonní postavení antifeministického diskurzu v českém prostředí. Ačkoliv se antifeminismus často interpretuje jako reakce na „feminismus, který zašel příliš daleko“, kniha Jarkovské a Liškové je jasným důkazem toho, že v Česku antifeministický „backlash“ hmatatelné výsledky snah současného feministického hnutí spíše předchází. Jak samy autorky uvádí: „lidé ženského pohlaví jsou stále v nerovném postavení vůči lidem mužského pohlaví. Vlastní jen zlomek majetku, jsou výrazně méně zastoupeny ve vedení států i společností, jsou

podreprezentovány ve všech profesích, které mají vysokou prestiž, a naopak nadreprezentovány v profesích, které mají prestiž nízkou.“ (s. 20)

Čtenářstvo po přečtení knihy nabude základní povědomí o tom, v čem je antifeministická kritika, která v českém prostředí zaznívá, nespravedlivá, jakým otázkám se feminismus ve skutečnosti věnuje a jaké na ně nabízí odpovědi. Jako velké pozitivum knihy vidím i to, že autorky se na feminismus nedívají jen jako na ideologii usilující o rovné právo žen na to okupovat stejné pozice moci jako muži. Kniha se věnuje i otázkám sexuality, genderové nebinaritě a má i zjevný sociální a environmentální rozměr: autorky zmiňují feministickou kritiku ekonomického růstu a kapitalismu a hovoří o problému klimatické krize: „Společnost se žene za technickým pokrokem a ekonomickým růstem. Přitom růst se dá i úplně jinak. Ve feminismu se dnes hodně mluví o etice péče. Ta nabízí růst skrze vztahy, porozumění, solidaritu a komunitu.“ (s. 22)

Během čtení se však nabízí několik drobných kritických poznámek. Jako slabinu vnímám to, že Duo docentky cituje nebo parafrázuje několik autorek a autorů, mezi nimi např. Celii Kitzinger, Nancy Chodorow či Ulricha Becka, bez uvedení názvů publikací, ze kterých informace pocházejí, a to i přesto, že na konci knihy je seznam zdrojů a doporučené literatury. Takovou informaci by ale čtenáři (včetně recenzentky), které uvedené citace zaujaly a kteří by si rádi o tématu přečetli více, určitě ocenili.

Vzhledem k tomu, že cílem autorek je na celkem malém prostoru přiblížit svým čtenářům celkem komplexní problémy, často dochází ke zjednodušování. To se dá v popularizačním textu očekávat. Někdy jde ale o takové zjednodušování, jež může vést k nepochopení ze strany čtenářů, kteří se příliš neorientují v současných kulturních válkách a ve sporech českých představitelů feminismu a antifeminismu. Autorky např. při výkladu konceptu genderu na str. 24 začnou stručným představením antifeministických argumentů takových aktérů, jako je Aliance pro rodinu, Tomio Okamura, Andrzej Duda či ultrapravicový server protiproud.cz. Jedná se ale o citace vytržené z kontextu, u nichž chybí odkazy na zdroje a které vypadají jako izolované výroky pomatených jedinců, ačkoliv jsou ve skutečnosti součástí velmi konzistentní a ucelené antigenderové ideologie, o jejíchž premisách lze sice polemizovat, ale reprezentuje bytostné přesvědčení velkého množství lidí. Ti vnímají některé prvky feminismu jako snahu západních mocností o ideologickou kolonizaci ekonomicky slabších zemí z východu. I proto by si její představení zasloužilo více prostoru a rozboru toho, proč a jak tato ideologie dokáže lidi oslovit. Ač jsou zmíněné citace spíše karikaturou, ve skutečnosti se jedná o mnohem propracovanější verzi antifeminismu, která se místy překrývá s kritikou nezápádních feministek samotných.

Na straně 19 autorky nabízejí čtenářkám tabulku s odpověďmi na tradiční antifeministické poznámky. Jedna z nich je: „Nejsem proti rovnosti, ale vadí mi radikální feministky.“ Odpověď, kterou autorky nabízejí je: „Koho máš konkrétně na mysli? Feminismem už se zabývám X let, a ještě jsem se s žádnou radikální feministkou, jak

ji popisuješ ty, nepotkal/a.“ K radikalismu, tj. kritickému zpochybňování stávajících okolností a snaze o změny, které jdou až k samým kořenům problému, se ale představitelky některých proudů feminismu samy hlásí. V minulosti to byly některé feministky druhé vlny. Dnes se v českém veřejném prostoru jako radikální feministky dobrovolně označují redaktorky českého internetového magazínu Druhá směna či členky radikálně feministického křesťanského uskupení RFK. Proto by si určitě kritika „radikálních feministek“ zasloužila propracovanější odpověď o původu slova radikalismus.

Formát předepsaných odpovědí do potenciálně hostilních diskuzí na konci každé kapitoly čtenářkám na jednu stranu nabízí inspiraci k tomu, jak se věcným útokům bránit. Na druhou stranu trochu budí dojem, že nepotřebují samostatně přemýšlet a mohou bezmyšlenkovitě opakovat prefabrikované argumenty. Ačkoliv se jedná o zjevnou snahu těžká témata, kterými se feminismus zabývá, odlehčit, zdá se být trochu v rozporu s deklarovaným cílem feminismu podporovat ženy v tom, aby byly autonomní, kritické bytosti, které dokážou samy artikulovat své myšlenky a postoje.

Přes tyto drobné výtky je kniha Dua docentky důležitým přínosem pro český knižní trh. Přátelským způsobem mainstreamizuje feministické myšlenky a ukazuje, že feminismus není jen složitý filozofický směr, kterému se věnuje hrstka privilegovaných filozofek, ani že feminismus nemusí za každou cenu ničit zábavu, z čehož je pravidelně obviňován („feminist killjoys“). Cílem knihy je naopak překlenout hráz mezi neodbornou veřejností a diskuzemi, které probíhají ve feministických akademických a aktivistických kruzích (jejichž účastnictvo se často překrývá). I proto se nabízí otázka, komu je kniha vlastně určena. Vzhledem k tomu, že jednotlivé kapitoly předkládají základní informace, dobře informované feministky se při četbě knihy odreagují a pobaví, nic nového se ale spíše nedozvědí a v jejich případě by šlo o přesvědčování přesvědčených. Ideálními čtenářkami a čtenáři jsou proto lidé, kteří souzní s představou, že současné nastavení společnosti je vystavěné na nerovném postavení (nejen) žen a mužů, ale o feminismu jakožto ideologickém směru zatím mnoho nevědí a rádi by se dozvěděli více. Popřípadě se může osvědčit jako dar přítelkyním a členkám rodiny, které jsou k idejím feminismu spíše vlažné, často proto, jak je feminismus prezentován v českém veřejném prostoru, a nechceme se s nimi zbytečně přít, abychom si neponičily* harmonické vztahy. Kniha jim čtenářsky přívětivou formou přiblíží, jaký přínos měly a mají feministické myšlenky na jejich vlastní život.

Za Janou Opočenskou

Vzpomínky na feministickou teoložku ThDr. Janu Opočenskou přinášíme tak, jak zazněly na posledním rozloučení v září 2023 a jak byly publikovány v nezávislém evangelickém měsíčníku PROTESTANT. S jejich přetištěním v tomto čísle časopisu Gender a výzkum, jakož i s mírnými redakčními úpravami vyslovili souhlas autorka i autor, paní farářka Mgr. Juliana R. Hamariová, vnučka Jany Opočenské, a teolog doc. Jindřich Halama (Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy). Souhlas vyjádřil také šéfredaktor časopisu PROTESTANT a farář Tomáš Trusina. <https://protestant.evangelnet.cz/vzpominky-na-janu-opocenskou>

Vzpomínka rodinná

Juliana R. Hamariová

*Ve feministické teologii nejde jen o záměnu zájmena, nýbrž o jiný způsob, jak myslet transcendenci, nechápat ji už jako nezávislou na všem a panující nade vším, nýbrž vevázanou do **přediva života**... Přiblížení se k mystice, která nejvíc překonala hierarchické mužské pochopení Boha, je nutné... Zdá se mi, že **mystika a rezistence** je ústřední téma budoucí feministické teologie osvobození. Dorothee Sölle (předmluva ke knize Zpovzdálí se dávaly také ženy, 1995)*

Předivo života – rezistence – mystika

Předivem života babičky Jany byl její muž, děti, vnoučata a dva životní prostory – byty v Ženevě a Praze a jejich okolí. Vedle toho rezistentně obhajovala prostor pro to, co jí dávalo smysl intelektuálně, profesně a zbožností. Vlastní žití, psaní, čtení. Vykolíkovat a rezistentně hájit také vlastní svébytnou existenci.

Myslím, že v tomto byla prorokyní žen mé generace. „Hlavním úkolem proroků a prorokyní bylo souditi minulost a zasahovati do přítomnosti poukazováním na Boží cesty.“ (Novotný 1956: 725)

To prosakuje babiččinými příspěvky, s nimiž byla v českém prostoru zcela výjimečná a osamocená, do odborné diskuse – hodnocení dějin jako pomýlené hierarchické patriarchální etapy a důvěra v boží cesty rovnosti pro budoucnost. Dnešní generace žen, které bojují za to, nerozpustit se v rodině, v genderových rolích v domácnosti, ve skleněných stropcích na pracovištích a v normativech sexuálních vztahů, jí dávají za pravdu. Zároveň ale myslíme na to, jak zůstat jednoznačně milující a emočně dostupné.

Díky babičce jsme na cestu emancipace jako ženy (ale i muži) v našem rodě nastou-

pily možná o kus dřív, než bylo běžné. Pracujeme s tímto dědictvím jako s mementem pro naše vztahy, naše dcery a ženy a muže kolem nás. Koneckonců, v oblasti emočního a osobnostního zrání určuje dědictví matek příslušníky dalších pokolení daleko víc než dědictví otců. A to není feministický objev.

Balancovat dohromady bezpodmínečnou lásku k druhému a rovnoprávnost ve vztazích je fuška. Aktivita, která vychází z emancipace, nesměruje k tomu, nějak si život ulehčit, ulevit si, zbavit se jha a být bez starostí. Je to naopak velká zodpovědnost za svět, na kterém napáchaly nezvratné škody hierarchie, podřízenost a násilí. Ale stejně tak je napáchal nedostatek přijetí a podpory ze stran blízkých. Babička napsala v roce 2008: „Dříve se předpokládal pevný řád, a proto základní otázka zněla: Co mám dělat? V současné postmoderní atmosféře se klade otázka: Co mohu dělat? Důležité je společné hledání, co je tím podstatným.“ (Opočenská 2008: 104)

Myslím na ni v pozdějších letech, když ji předivo života jako vdovu a starší ženu vyvázalo z mnoha radostí a povinností rodinného života a zůstala sama. Na naše společné Košíře, kam jsem se jako mladá studentka za ní vracela pozdě po nocích a ona se pro jistotu na nic neptala. A další večer jsem pro jistotu já zůstala doma s ní a ona mi diktovala svoje rukou psané poznámky a já je přepisovala do počítače, se kterým nechtěla pracovat.

Přišlo mi, že ať už píše cokoli, vždycky je tam něco o ekologii, sociální rovnosti, rovnosti mezi pohlavími, inkluzivní řeči a něco o kvakerech. (Kvakeři jí obecně ztělesňovali to všechno dohromady.) Skrze ně na mě asi také přenesla afinitu k tiché modlitbě...

Vůbec s ní totiž bývalo často ticho. Žádné zbytečné žvanění nebo plácání. Někdy tiché broukání kostelních písniček (měla úzký výběr těch, co prošly teologickým sítím), u vaření Český rozhlas a někdy předcítání něčeho zajímavého (později také kázání br. faráře Balcara, kterého si vážila).

„Feministické teologie odrážejí zápas žen o vlastní spiritualitu... Věříme, že boží duch (spiritus) je síla, která spojuje vnější a vnitřní skutečnost, lidi mezi sebou a s přírodou... Duch se praktikuje. Spirituálně žít znamená sebezpřesahovat a vědomě žít ve vztazích.“ (Opočenská 2008: 105)

Skrze její výše zmíněná intelektuální témata jsem viděla křesťanský svět zkresleně jako svět, ve kterém jsou tyto hodnoty běžné a rozumí se samy sebou. O tuhle iluzi jsem přišla, ale díky babičce jsme zažili v předivu života žitou spiritualitu, ze které vycházela. Mystiku svého druhu. Vídala jsem ji v tichu sedět u psacího stolu a modlit se. Soustředěně číst a dívat se z okna. Myslím na dubové aleje u ženevského sídliště, kde s námi dětmi trávil čas a učila nás poslouchat šumění větru ve větvích.

Mystické s ní byly i poslední roky v nemocnici, které se do mě hluboce zapsaly, i když na jiné úrovni než ty z dětství. Chodila jsem tam za babičkou pro odpovědi na otázky, na které jsem se dřív neuměla zeptat. Teď jsem se ptala, ale ona už mi neuměla odpovědět.

Na závěr tři obrazy z nemocnice, které ve mně zůstaly:

V čase, kdy byla ještě mobilní, jsem s ní vyšla na balkon na patře. Byly tam muškáty. Ptám se: „Pamatuješ, jak jsme je s Jakubem zalévali na terase v Ženevě?“ „Nepamatuju.“

Ptám se: „Máš vůbec nějaké hezké vzpomínky na minulost?“ „Pamatuju si, že mě Pán Bůh vždycky nesl a podpíral a že jsem na nic nebyla sama.“

Ptám se: „Těšíš se ještě na něco?“ „Jo, že mě takhle ponese až do konce.“

Ve druhém obraze už je upoutaná na lůžko a verbálně se neprojevuje. Je konec návštěvy, držím ji za ruku a loučím se. Ona ruku nechce pustit a říká: „Nechod.“

A ten poslední obraz je v pokoji s mrtvým tělem. Jenže tam už nebyla. Bylo tam nekonečné prázdno, ve kterém otázky už kladu přímo Bohu. Bohu, který Janu celý život nesl a nese ji dál.

Vzpomínka profesní

doc. Jindřich Halama, Dr.

Úkol, abych na tomto místě připomenul teologické dílo Jany Opočenské, tedy témata, jimiž se zabývala, a způsob, jakým je předkládala na církevní rovině i v akademické teologii, mne nejprve přivedl ke vzpomínání. Patřil jsem do skupiny studentů a studentek teologie, kteří se v polovině 70. let scházeli u Opočenských doma, abychom se zabývali texty, jež nebylo radno diskutovat v budově fakulty, systematicky sledované a patrně odposlouchávané StB. Například texty masarykovskými.

Tyto schůzky vedl náš učitel, prof. Milan Opočenský, jeho manželka Jana spíš naslouchala našim rozhovorům a jen vzácně do nich vstupovala. Příznačné bylo, že nám zpravidla připomněla něco, co jsme přehlédli.

V té době jsme poprvé zaznamenali její zájem o feministickou teologii, když vyšel její článek *O ženské problematice biblicky* (Opočenská 1976), ve kterém nastínila jednak základní charakteristiku rozvíjející se feministické teologie, jednak biblické pohledy na ženu a jejich mnohdy jednostranné a sporné interpretace v rámci církevního diskurzu.

Vstoupila tak do veřejného prostoru s formulací jednoho ze svých dlouhodobých teologických zájmů, totiž analýzou postavení ženy v církvi a ve společnosti a stereotypy, které ve vztahu k roli žen vládly a vládnou, ačkoli jsou namnoze pochybné, i teologicky, jak se dá prokázat, což Jana Opočenská činila. Činila tak umírněně a laskavě, takže její příspěvky nevyvolávaly konflikty a zlostné výměny názorů, ale činila tak důsledně a rozhodně.

O pár let později spolupracovala na takto zaměřeném sborníku *V Kristu ani muž ani žena* (Opočenská, Hromádka 1984), který byl určen především do církevního prostředí. Jana Opočenská do něj přispěla studií o ordinaci žen (tedy o uznání a přijetí

žen jako evangelických farářek, což se prosadilo v 50. letech) a o jejich ekumenických souvislostech (mnohé církve odmítají službu žen až podnes).

Tento zájem Jany Opočenské nakonec vyústil v její disertační práci, na níž pracovala již dříve, ale dokončila ji až po přestěhování do Ženevy (kde žila s manželem celá 90. léta) a obhájila ji v roce 1991 na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy (ETF UK). Známe ji jako knihu, která vyšla v roce 1995 v Kalichu pod názvem *Zpovzdálí se dívaly také ženy* (Opočenská 1995).

Jde o fundovaný úvod do feministické teologie, který přehledně a poprvé česky přinesl jak portréty výrazných představitelk tohoto teologického směru, tak důležitá témata a analýzu, jak, proč a kam se feministická teologie na konci 20. století ubírala. Mezi obhájáním práce a vydáním knihy publikovala několik článků na téma feministické teologie, česky v *Křesťanské revui*, anglicky v časopise *Metanoia*, a k tématu se vrátila ještě po návratu do Prahy, když v roce 2003 publikovala článek o postoji apoštola Pavla k ženám (Opočenská 2003).

Za svého pobytu v Ženevě se seznámila a spřátelila s řadou feministicky orientovaných teoložek, s nimiž spolupracovala na ekumenických projektech a konferencích. Jednou z nich byla například konzultace Světového reformovaného svazu (WARC) v maďarském Debrecínu (1996), zaměřená na téma spravedlnosti v sociální a mezinárodní oblasti. Materiály z této konference a její výsledky zpracovala Jana Opočenská se svou ženevskou kolegyní Njoroge v anglicky a německy vydané knize *The palm-tree: a symbol of commitment to justice* (Njoroge, Opočenská 1996).

Jako výrazné ocenění práce Jany Opočenské se jeví skutečnost, že anglický titul její knížky *Zpovzdálí se dívaly také ženy* (*There were also women looking from afar*) použily její kolegyně jako název sborníku, který k jejímu životnímu jubileu vydaly v roce 1998 v Ženevě (in Honor of Rev. dr. Jana Opočenská) a který, jako publikaci renomované mezinárodní církevní instituce, najdete v evropských teologických knihovnách, mezi nimi i v knihovně ETF UK (Njoroge, Askola 1998).

Tím jsme se dotkli druhé oblasti teologického zájmu Jany Opočenské, totiž otázek spravedlnosti a vztahu ke stvoření. Na tomto tématu pracovala při řadě příležitostí v ekumenických grémiích doma i v zahraničí. Jakýmsi českým odkazem této části jejího odborného i životního zájmu je článek opět z *Křesťanské revue* *Evangelium všemu stvoření. (Za obnovený vztah k bohu a stvoření)* (Opočenská 2002).

Vedle toho pracovala na prezentaci českého evangelictví v zahraničí, například vydala s dlouholetým příznivcem české evangelické církve dr. Friedhelmem Borggrefem knihu o církvích v Československu (Borggreffe, Opočenská 1989).

Na rozdíl od právě zmíněného přehledového a popisného díla pracovala i na mezinárodní prezentaci českého teologického dědictví z doby reformace. Jde konkrétně o knihu, která byla srdeční záležitostí spíš jejího manžela, prof. Milana Opočenského, ale na níž v době ženevského pobytu jeho manželka vydatně spolupracovala. Studie

o Milíčovi z Kroměříže a tři jeho texty vydané v angličtině, ukazující myšlenkové podhoubí, z něj vyrostlo obnovné a posléze reformační hnutí v Čechách (Milíč z Kroměříže, ed. Opočenský, Opočenská 1998).

V oblasti svého hlavního zájmu, feministické teologie, spolupracovala nejenom v rámci církevních a ekumenických grémií v Ženevě, ale například i s vynikajícím německým teologem Jürgenem Moltmannem a jeho manželkou a feministickou teoložkou Elisabeth Wendel-Moltmann (viz článek *Za koho mne pokládáte vy?*, Moltmannovi 1990). Příležitostně pak referovala o aktuálním teologickém dění na poli feministické teologie, jako v článku o díle německé feministické teoložky Dorothee Sölle (Opočenská 1997).

Postavení žen v církvi a ve společnosti, otázky sociální spravedlnosti a spravedlnosti v jejím univerzálním rozměru, tedy ve vztahu k celému stvoření. To byla témata, jimž se dr. Jana Opočenská celoživotně věnovala. Když si dnes uvědomíme, jak dramaticky, až výbušně se vyvíjí situace právě v těch oblastech, kterým po desetiletí věnovala pozornost, nemůže nás nenapadnout, že jsme možná měli víc naslouchat a věnovat pozornost tomu, co nám Jana Opočenská (a skrze ni možná sám Bůh) kladla na mysl.

Literatura

- Borggreffe, F., J. Opočenská. 1989. *Christen im Herzen Europas* - ČSSR. Kassel: Verlag des Gustav-Adolf-Werkes.
- Milíč z Kroměříže, J., M. Opočenský (ed.), J. Opočenská (ed.). 1998. *The message for the last days: three essays from the year 1367*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches.
- Moltmannovi, E. a J. 1990. *Za koho mne pokládáte vy?* *Křesťanská revue* 57 (1): 5–13. (Přeložila J. Opočenská).
- Njoroge, N. J., I. Askola (eds.). 1998. *There were also women looking on from afar*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches.
- Njoroge, N. J., J. Opočenská (eds.). 1996. *The palm-tree: a symbol of commitment to justice: report on the Consultation for Women of Reformed Tradition in Central and Eastern Europe 9-13 February 1996 Debrecen, Hungary*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches.
- Novotný, A. 1956. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich.
- Opočenská, J. 1976. O ženské problematice biblicky. *Křesťanská revue* 43 (4): 75–80.
- Opočenská, J. 1995. *Zpovzdálí se dívaly také ženy*. Praha: Kalich.
- Opočenská, J. 1997. Jedno dnešní vyznání. *Česká Metanoia* 16: 57–58.
- Opočenská, J. 2002. Evangelium všemu stvoření. (Za obnovený vztah k bohu a stvoření). *Křesťanská revue* 69 (7): 178–189.
- Opočenská, J. 2003. Pavel a ženy. *Křesťanská revue* 70 (4): 89–98.
- Opočenská, J. 2008. Křesťanství. Pp. 68–109 in B. Knotková-Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Opočenská, J., J. Hromádka. 1984. *V Kristu ani muž ani žena. Sborník k 30. výročí ordinace žen v českobratrské církvi evangelické*. Praha: Kalich.

Redakce časopisu Gender a výzkum / Gender and Research děkuje za spolupráci recenzentkám a recenzentům, kteří se podíleli na hodnocení statí dvacátého čtvrtého ročníku časopisu v roce 2023.

The journal Gender a výzkum / Gender and Research would like to thank all its reviewers for their participation in the review process in 2023. We greatly appreciate the voluntary contribution that each reviewer gives to the journal.

Niall Hanlon (Technological University Dublin); Julia Kubisa (University of Warsaw); Anna Durnova (University of Vienna); Ivett Szalma (Hungarian Academy of Sciences, Budapest); Petr Fučík (Charles University, Prague); Olga Nešporová (Research Institute for Labour and Social Affairs, Prague); Alena Křížková (Institute of Sociology CAS, Prague); Nina Fárová (Institute of Sociology CAS, Prague); Jeff Hearn (Örebro University); Iva Šmídová (Masaryk University, Brno); Jilly Kay (Loughborough University); Markéta Slavková (Prague Security Studies Institute); Marta Kolářová (Institute of Sociology CAS, Prague); Jennifer Anne Rainbow (Sheffield Hallam University); Rafalla Granja (University of Minho); Beata Nagy (Corvinus University of Budapest); Margaret O'Neill (University of Galway); Jaroslava Hasmanová Marhánková (Charles University, Prague); Ema Hrešanová (Charles University, Prague); Petr Pavlík (Charles University, Prague); Judit Takács (Centre for Social Sciences, Budapest); Marta Vohlídalová (Institute of Sociology CAS, Prague); Eva Kalivodová (Charles University, Prague); Libora Oates-Indruchová (University of Graz); Kateřina Majerová (University of South Bohemia, České Budějovice); Eva Svatoňová (Charles University, Prague); Zdeněk Sloboda (Palacký University Olomouc); Tomáš Petráček (University of Hradec Králové); Monika Poláčková (Charles University, Prague); Jan Matonoha (Institute of Czech Literature CAS, Prague); Zora Nováková (Charles University, Prague); Magdalena Šipka (NaZemi, Brno); Lubica Kobová (Charles University, Prague); David Václavík (Masaryk University); Johana Chylíková (Institute of Sociology CAS, Prague); Ludka Władyniak (Charles University, Prague); Dagmar Lorenz-Meyer (Charles University, Prague); David Biernot (Charles University, Prague); Drahomíra Zajíčková (Mendel University, Brno); Barbara Pertold-Gebicka (Charles University, Prague); Zuzana Bílková (University of South Bohemia, České Budějovice); Radka Dudová (Institute of Sociology CAS, Prague); Kateřina Lišková (Masaryk University); Kamila Koza Beňová (Matej Bel University, Banská Bystrica).

Gender a výzkum / Gender and Research is a peer-reviewed transdisciplinary journal of gender studies and feminist theory. The journal publishes articles with gender or feminist perspective in the fields of sociology, philosophy, political science, history, cultural studies, and other fields of the social sciences and humanities. The journal was founded in 2000; it is published biannually by the Gender & Sociology Department of the Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences. Until 2016, the journal was published under the name *Gender, rovné příležitosti, výzkum / Gender and Research*. The editorial board supports work that represents a contribution to the development of transdisciplinary gender studies and it takes into account the analytical contribution of manuscripts.

The journal is listed in the SCOPUS, ERIH PLUS, CEJSH, DOAJ and other databases.

Časopis *Gender a výzkum / Gender and Research* je recenzovaný vědecký transdisciplinární časopis v oblasti genderových studií a feministické teorie. V časopise jsou publikovány stati, které uplatňují genderovou či feministickou perspektivu v oboru sociologie, filosofie, politologie, historie, kulturních studií anebo v dalších sociálních a humanitních vědách. Časopis vydává od roku 2000 Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., do roku 2016 vycházel pod názvem *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. Redakční rada časopisu podporuje publikace, které přispívají k rozvoji transdisciplinárních genderových studií s přihlédnutím k autorskému analytickému přínosu textů.

Časopis je zařazen v databázi SCOPUS, ERIH PLUS, CEJSH, DOAJ a v dalších databázích.

Submission Guidelines / Pokyny pro autorky a autory

Please submit your manuscript via our online submission system. Articles should be between 6,000 and 10,000 words, including footnotes and references. *Gender a výzkum / Gender and Research* uses the reference style set out by the American Sociological Association (ASA), with some minor exceptions: use initials for the first and any other names, except the surname; separate the names of two or more authors with a comma; do not place quotation marks around the titles of journal articles or book chapters; use a single space after a colon.

You can find more information about submitting your manuscript online in the Submission Guidelines on our webpage: www.genderonline.cz/en

Nové rukopisy (recenzované i nerecenzované) se nahrávají online do redakčního systému časopisu. Redakce přijímá rukopisy ve formátech kompatibilních s běžnými formáty MS Word (.doc/.docx/.rtf). Autor/ka do systému nahrává text rukopisu, anonymizovaný text rukopisu, abstrakt a nejméně tři klíčová slova v angličtině (800–1 200 znaků včetně mezer), název statí v češtině a angličtině, průvodní dopis, případně další materiály jako přílohy. Rukopis je třeba nahrát v plné a anonymní variantě. Podrobnější pokyny naleznete na internetových stránkách časopisu www.genderonline.cz

Časopis používá citační styl American Sociological Association (ASA) s drobnými výjimkami: pouze iniciály křestních jmen, čárky mezi jmény v případě více autorů, nepoužívání uvozovek, mezera za dvojtečkou a mezi číslem ročníku a číslem časopisu. Stati se musí pohybovat v rozsahu 6000 až 10000 slov, včetně poznámek pod čarou a seznamu literatury.

Stati nabídnuté k publikaci v časopise *Gender a výzkum / Gender and Research* jsou postoupeny k posouzení dvěma recenzentům/kám. Autoři/ky a posuzovatelé/ky zůstávají pro sebe navzájem anonymní. Redakce provádí základní jazykovou úpravu textu.

Prodej a objednávky zajišťuje: Tiskové a ediční oddělení Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel.: 210 310 217, e-mail: prodej@soc.cas.cz

Objednávky předplatného pro ČR zajišťuje SEND Předplatné, s. r. o. (tel.: +420/225 985 225, e-mail: send@send.cz). Předplatitelský účet je možné založit na internetové stránce: <http://send.cz/casopis/732/>.

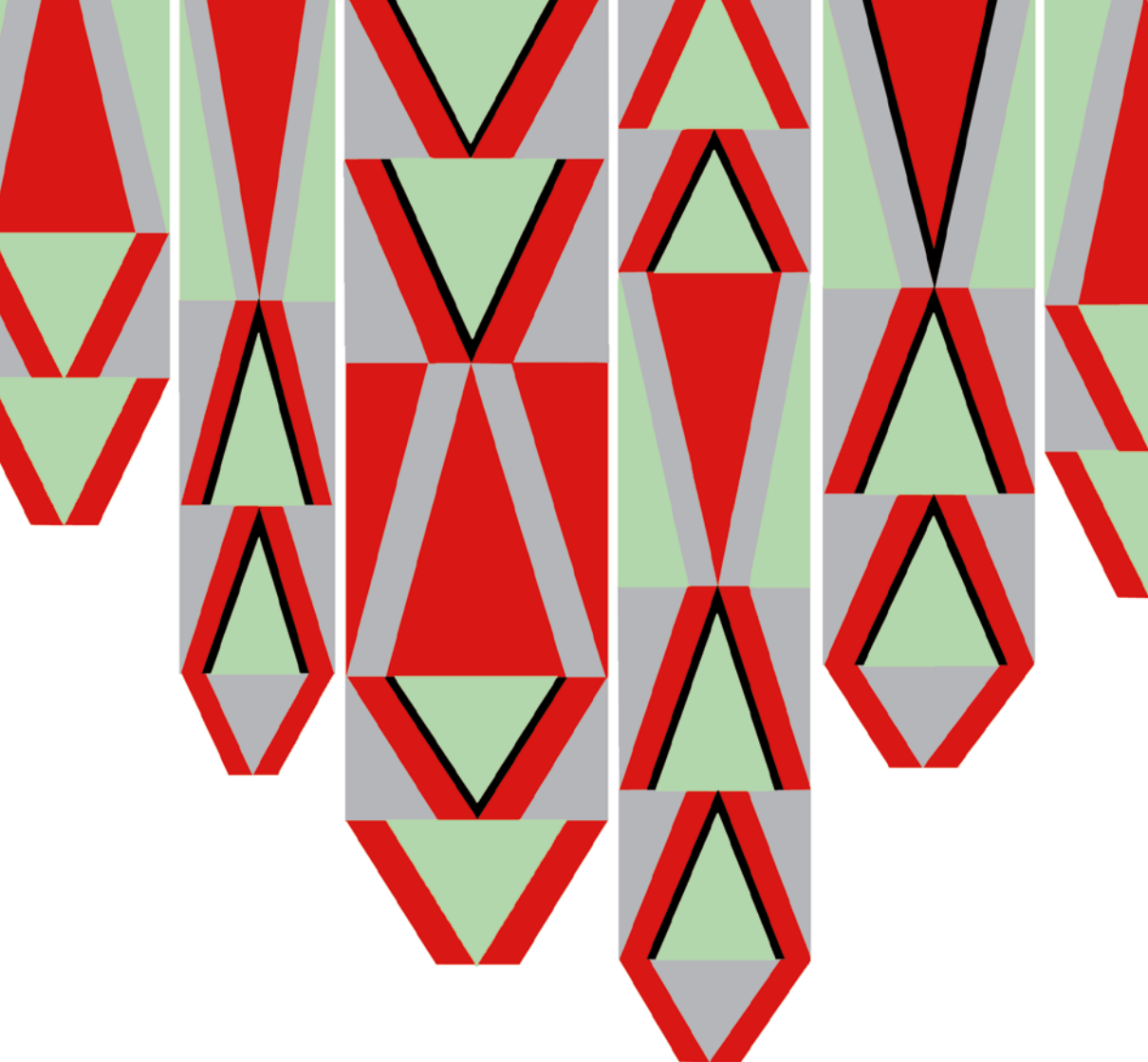
Objednávky předplatného pro Slovensko zajišťuje Magnet press Slovakia, s. r. o. (tel.: +421/2/67201931-33, e-mail: predplatne@press.sk).

Předplatitelský účet je možné založit na internetové stránce:

<http://www.press.sk/odborne-casopisy/gender-rovne-prilezitosti-vyzkum/>.

Cena 80 Kč vč. DPH, roční předplatné v ČR 160 Kč.

Cena 3,60 € vč. DPH, roční předplatné v SR 8,20 €.



ISSN 2570-6578



9 772570 657007

GENDER  VÝZKUM