Skaza sąsiedzka: anatomia wykluczenia w weneckim getcie na podstawie książki First Ghetto Alexandra Lee

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje antysemityzm nie jako prostą ideologię nienawiści, lecz jako złożoną strukturę relacji opartą na „bliskości bez uznania”. Na przykładzie weneckiego getta autor ukazuje mechanizm kontrolowanej obecności, gdzie mniejszość jest niezbędna ekonomicznie, lecz jednocześnie systemowo poniżana i stygmatyzowana. Tekst zwraca uwagę na perfidną logikę spychania Żydów do konkretnych nisz zawodowych (np. lichwy), by następnie obarczać ich moralną odpowiedzialnością za role, które sami im narzucono. Getto jawi się tu jako przestrzenna materializacja społecznego nawiasu, w którym obecność jednostki jest warunkowa, a jej tożsamość definiowana przez administracyjną kontrolę i symbole wykluczenia, co służyło przekształceniu problemów strukturalnych w konflikty etniczno-religijne.

The article analyzes antisemitism not as a simple ideology of hate, but as a complex structure of relations based on 'proximity without recognition.' Using the example of the Venetian ghetto, the author reveals the mechanism of controlled presence, where a minority is economically indispensable yet simultaneously systemically humiliated and stigmatized. The text draws attention to the insidious logic of pushing Jews into specific professional niches (e.g., usury), only to subsequently hold them morally responsible for roles that were imposed upon them. Here, the ghetto appears as the spatial materialization of a social parenthesis, in which an individual's presence is conditional and their identity is defined by administrative control and symbols of exclusion, serving to transform structural problems into ethnic-religious conflicts.

Artykuł analizuje historię weneckiego getta nie jako zbiór izolowanych faktów historycznych, lecz jako studium 'antysemityzmu sąsiedzkiego' – specyficznej struktury

relacji, w której bliskość fizyczna i ekonomiczna współistniała z systemową odmową uznania godności drugiego człowieka. Autor stawia tezę, że getto było materializacją paradoksu użyteczności: Wenecja potrzebowała żydowskiego kapitału i wiedzy, lecz jednocześnie administrowała różnicą poprzez prawo wyjątku, segregację przestrzenną i stygmatyzację. System ten nie opierał się wyłącznie na gwałtownej nienawiści, lecz na normalizacji nierówności, która pozwalała większości korzystać z zasobów mniejszości, jednocześnie spychając ją w rolę 'wewnętrznego obcego'. Ewolucja tego mechanizmu – od religijnego wykluczenia, przez faszystowską biologizację rasy, aż po administracyjną precyzję deportacji – stanowi uniwersalne ostrzeżenie przed systemami, w których prawo i kultura maskują przemoc symboliczną. Tekst dowodzi, że prawdziwa emancypacja wymaga nie tylko zburzenia fizycznych murów, ale przede wszystkim demontażu logiki bramy zakodowanej w języku, administracji i codziennych nawykach społecznych.

SŁOWA KLUCZOWE

skaza sąsiedzka | anatomia wykluczenia | weneckie getto | First Ghetto Alexandra Lee | antysemityzm jako struktura relacji | bliskość bez uznania | kontrolowana obecność | administracja różnicy | przemoc symboliczna | stygmatyzacja | prawo wyjątku | emancypacja niedokończona | mechanizm obwiniania ofiar | nowoczesna przemoc administracyjna

Antysemityzm jako struktura relacji i bliskość bez uznania

Antysemityzm jako skaza sąsiedzka: anatomia bliskości bez uznania. W historii weneckiego getta antysemityzm nie był wyłącznie ideologią nienawiści, lecz przede wszystkim strukturą relacji. To rozróżnienie jest kluczowe, gdyż sama nienawiść – choć moralnie odrażająca – nie wyjaśnia trwałości systemu; uczucie może bowiem wybuchnąć, osłabnąć lub zostać chwilowo wyciszone.

Struktura relacji operuje głębiej: kreuje role, instytucje, rytuały i dystanse oraz język, w którym nierówność zaczyna przypominać rozsądek. Weneckie getto ukazuje antysemityzm nie tylko jako uliczny krzyk czy furię kaznodziejów, ale jako element sąsiedzkiej codzienności. To rzeczywistość, w której można potrzebować Żydów, znać ich i korzystać z ich usług, a jednocześnie akceptować ich

prawne oraz przestrzenne poniżenie. Właśnie to stanowi istotę skaza sąsiedzka: anatomia bliskości bez uznania.

Źródła ukazują antysemityzm jako zjawisko ewoluujące: od nienawiści religijnej, oskarżeń o lichwę i lęku przed duchową infekcją, przez fantazmaty o mordach rytualnych, aż po XX-wieczny rasizm faszystowski, który przekształcił religijnego „innego" w biologicznie zdefiniowanego wroga. Ta ewolucja nie była prostym zastąpieniem starego porządku nowym; raczej kolejne warstwy nakładały się na siebie jak osad.

Antysemityzm sąsiedzki jako system kontrolowanej obecności

Dawny antyjudaizm chrześcijański dostarczył języka winy, podejrzliwości i obcości. Nowoczesny rasizm dodał do tego pozór nauki, administracyjną klasyfikację i nieusuwalną definicję pochodzenia. Wspólnym mianownikiem pozostała odmowa uznania Żyda za pełnoprawnego sąsiada, którego inność nie wymaga ani usprawiedliwienia, ani nadzoru.

Sąsiedztwo jest pojęciem trudniejszym, niż się wydaje. Nie oznacza jedynie geograficznej bliskości, lecz powtarzalność kontaktu: wzajemne widzenie się, codzienne mijanie, wymianę usług, konflikty, plotki, zależności i drobne formy współobecności. Weneccy Żydzi nie byli dla chrześcijańskiej większości abstrakcyjną figurą z kazań. Byli obecni w mieście, choć zamknięci w wydzielonej przestrzeni; związani z gospodarką, choć ograniczeni w prawach; rozpoznawalni, choć oznaczeni; potrzebni, choć upokarzani. Antysemityzm sąsiedzki funkcjonuje właśnie w ten sposób: nie wymaga całkowitej ignorancji, lecz może współistnieć z częściową wiedzą.

Można znać konkretnego człowieka i nadal wierzyć w stereotyp. Można ufać żydowskiemu lekarzowi i jednocześnie popierać zamknięcie Żydów za bramą. Można pożyczać pieniądze, gardząc pożyczkodawcą. Człowiek jest niestety zdolny do takich księgowych cudów moralnej rozdzielczości. Wenecki przypadek pokazuje, że antysemityzm nie polega wyłącznie na eliminacji, lecz często na kontrolowanej obecności. Żyd ma być blisko, ale nie za blisko; użyteczny, ale nie wpływowy; rozpoznawalny, ale nie równy; dostępny jako funkcja, lecz nieuznany jako osoba.

Getto jest przestrzenną materializacją tej logiki. Nie usuwa Żydów z miasta całkowicie, lecz umieszcza ich w nim warunkowo. To forma społecznego nawiasu. Człowiek w nawiasie uczestniczy w zdaniu, ale nie decyduje o jego składni. Ta logika łączyła się z mechanizmem przerzucania winy. Chrześcijańska Europa przez stulecia potępiała lichwę, jednocześnie potrzebując kredytu. Wenecja, miasto handlu i kapitału, znała tę sprzeczność aż za dobrze. Zamiast przyznać, że gospodarka

wymaga instrumentów finansowych, wygodniej było powierzyć te funkcje Żydom, a następnie obciążyć ich moralnie za ich pełnienie. To jedna z najbardziej perfidnych figur antysemityzmu ekonomicznego: większość tworzy niszę, spycha do niej mniejszość, korzysta z jej pracy, a potem potępia ją za wykonywanie roli, którą sama wyznaczyła. Najpierw zamyka drzwi do innych zawodów, by później wytykać "typowe zajęcia".

Najpierw potrzebuje pożyczki, potem oskarża pożyczkodawcę o duchową chorobę pieniądza. Hipokryzja objawia się tu w najpełniejszy sposób: kasa pożyczkowa przykryta kaznodziejskim płaszczem. Nie oznacza to, że żydowska działalność finansowa była wolna od konfliktów czy napięć społecznych – żaden realny rynek kredytu nie jest moralnie sterylny. Jednak historyczna uczciwość wymaga rozróżnienia między analizą praktyk ekonomicznych a demonizacją grupy. Wenecki antysemityzm mieszał te porządki celowo. Pojedyncze spory dłużników z wierzycielami, kościelne potępienie lichwy i ludowe frustracje stapiały się w opowieść o Żydzie jako figurze moralnego zagrożenia.

W ten sposób problem strukturalny zamieniano w problem etniczno-religijny. Nie pytano o organizację kredytu, ubóstwo czy fiskalną presję Republiki; wystarczyło wskazać Żyda. To stary mechanizm polityczny: gdy rzeczywistość jest zbyt skomplikowana, znajduje się kogoś, kogo można oznaczyć. Oznaczanie było kluczową praktyką weneckiej polityki. Żółte koła i czapki nie służyły jedynie identyfikacji – były technologią spojrzenia.

Społeczeństwo większościowe otrzymywało dzięki nim instrukcję: ten człowiek ma zostać zobaczony najpierw jako Żyd, dopiero potem jako osoba. Znak skracał drogę od percepcji do osądu i wprowadzał gotową interpretację ciała. Odbierał jednostce prawo do pierwszego wrażenia, gdyż to zostało już administracyjnie naszyte. To wczesna forma stygmatyzacji: różnica zostaje nie tylko rozpoznana, ale obciążona znaczeniem niższości. Stygmat działa nawet wtedy, gdy nie trzeba go stale uzasadniać.

Dziecko uczy się widzieć znak, zanim pozna argument. Dorosły rozpoznaje kategorię, zanim zapyta o człowieka. Kupiec, urzędnik czy sąsiad – wszyscy uczestniczą w teatrze widzialności, w którym ciało mniejszości zostaje przechwycone przez znak większości. Weneckie getto było więc nie tylko miejscem izolacji, ale szkołą patrzenia. Uczyło chrześcijańską Wenecję, że nierówność ma kształt, kolor i adres.

Tak rozumiany antysemityzm sąsiedzki nie wymagał codziennej przemocy fizycznej; jego siła polegała na normalizacji. Kiedy bramy są zamykane przez pokolenia, stają się elementem krajobrazu. Gdy ludzie opłacają własnych strażników, absurd staje się regulaminem. Formuła "tak

było zawsze" to ulubiona kołysanka niesprawiedliwości – uśpi sumienie szybciej niż najpiękniejsza muzyka.

Jednak skaza sąsiedzka polega także na tym, że większość wcale nie unika kontaktu. Przeciwnie, kontakt jest częścią systemu. Chrześcijanie korzystali z żydowskich lekarzy, usług finansowych i kompetencji intelektualnych. Mury były porowate, ale porowatość nie znosiła hierarchii. To kluczowa różnica między kontaktem a uznaniem: kontakt może być asymetryczny, uznanie zaś wymaga równości moralnej.

Fascynacja kulturą nie oznacza uznania człowieka

Wenecja utrzymywała z Żydami liczne kontakty, a jednak przez długi czas odmawiała im pełnego uznania. Ta sprzeczność pozwala lepiej zrozumieć naturę chrześcijańskiej fascynacji kulturą żydowską. Humanistyczne zainteresowanie hebrajszczyzną, medycyną, tekstami religijnymi, kabałą czy żydowską erudycją nie musiało automatycznie prowadzić do uznania równości. Można podziwiać cudzą kulturę jako zasób, egzotykę, narzędzie interpretacji własnej tradycji lub źródło intelektualnego prestiżu, a jednocześnie nie traktować przedstawicieli tej kultury jak równoprawnych sąsiadów. Jest to mechanizm polegający na tym, że dominująca kultura chętnie zawłaszcza elementy kultury mniejszościowej, gdy są one użyteczne bądź modne, lecz wciąż opiera się uznaniu podmiotowości tych, którzy ją stworzyli.

Przemoc maskowana jako samoobrona i profilaktyka

Najpierw cytuje się tekst, potem zamyka się autora za bramą. Elegancja? Raczej dobrze ubrana przemoc symboliczna. W tej perspektywie szczególnie bolesna jest historia neofitów atakujących dawnych współwyznawców. Lee przywołuje Giulio Morosiniego, który po konwersji na katolicyzm publikował teksty wymierzone w Żydów, przedstawiając ich jako podłych, krwiożerczych i niebezpiecznych dla chrześcijaństwa. Takie figury są istotne, gdyż pokazują, że antysemityzm nie jest jedynie zewnętrznym spojrzeniem większości; może zostać uwewnętrzniony i użyty jako narzędzie samopotwierdzenia po przejściu na stronę dominującej wspólnoty. Neofita, pragnący udowodnić lojalność wobec nowej tożsamości, bywa szczególnie gorliwy w potępianiu dawnej. To okrutna psychologia asymilacji przemocowej: aby zostać przyjętym, trzeba czasem złożyć w ofierze własne poprzednie „my”. Nie należy tego mechanizmu tłumaczyć wyłącznie indywidualną podłością, choć ta oczywiście bywa tu obecna i ma się dobrze, jak karaluch w archiwum. Głębszy problem tkwi w strukturze nagród.

Społeczeństwo dominujące często chętniej słucha byłego członka mniejszości, gdy ten potwierdza jego uprzedzenia. Taki świadek jest wygodny, bo pozwala większości stwierdzić: „to nie my tak mówimy, oni sami to przyznają". W ten sposób uprzedzenie otrzymuje fałszywy certyfikat autentyczności. Antysemityzm sąsiedzki korzystał z takich głosów, by udawać wiedzę zamiast nienawiści. W epoce nowożytnej religijna rama antyjudaizmu pozostawała kluczowa. Oskarżenia o mordy rytualne, lęk przed profanacją, retoryka zatruwania dusz chrześcijan czy kaznodziejskie obrazy Żydów jako choroby – wszystko to budowało moralny klimat, w którym segregacja mogła uchodzić za ochronę.

Oto kolejny mechanizm: przemoc przedstawia się jako samoobronę. Większość twierdzi: nie prześladujemy, lecz chronimy wspólnotę; nie upokarzamy, lecz zabezpieczamy porządek; nie odbieramy praw, lecz zapobiegamy zagrożeniu. W tym języku ofiara zostaje przebrana za niebezpieczeństwo, a sprawca za strażnika ładu. Taka retoryka jest wyjątkowo trwała, gdyż daje ludziom moralne rozgrzeszenie przed dokonaniem krzywdy. Nikt nie chce myśleć o sobie jako o prześladowcy; znacznie wygodniej uznać się za obrońcę dzieci, duszy, czystości, tradycji, miasta, narodu czy bezpieczeństwa. Antysemityzm wenecki karmił się właśnie tą psychologią ochrony. Żydzi mieli być separowani nie dlatego, że chrześcijanie byli niesprawiedliwi, lecz z powodu rzekomego zagrożenia. W ten sposób moralna agresja zostawała przełożona na język profilaktyki. A profilaktyka ma w historii politycznej szerokie plecy: zmieści i strażnika bramy, i ustawę rasową.

Przejście do XX wieku pokazało, że mechanizm ten nie zniknął, lecz zmienił uzasadnienie. Faszyzm nie potrzebował już średniowiecznego języka duchowej infekcji w jego dawnej formie; mógł mówić o rasie, biologii, narodzie, aryjskości i higienie społecznej. To była modernizacja pogardy. Dawny sąsiad, który różnił się religią, został przepisany jako ciało obce w narodowym organizmie. Różnica stała się nieusuwalna – nie pomagała konwersja, zasługi, patriotyzm ani kultura.

Człowiek został związany z pochodzeniem rozumianym jako wyrok. Faszystowskie ustawy rasowe z 1938 roku były zatem nie tylko złamaniem emancypacji, ale i zdradą sąsiedztwa. Państwo włoskie oznajmiło Żydom, którzy przez dekady uczestniczyli w życiu narodowym, że ich obywatelstwo było warunkowe, a włoskość może zostać unieważniona. Ich wkład nie chronił przed zmianą definicji wspólnoty. To doświadczenie głębokiego oszustwa historycznego: człowiek asymilowany przez pokolenia słyszy „stań się jednym z nas", by po dokonaniu tego usłyszeć „nigdy naprawdę nim nie byłeś". Jeśli istnieje bardziej perfidna forma politycznej gry w trzy kubki, trudno ją wymyślić.

Administracja różnicy jako narzędzie eksterminacji

Antysemityzm jako skaza sąsiedzka ujawnił się najpełniej w czasie deportacji. Zagłada nie była wyłącznie dziełem odległej machiny; choć to niemiecki nazizm nadał jej ludobójczą strukturę i skalę, kluczowe znaczenie miały lokalne administracje, policje, urzędy oraz rejestry. Liczyły się konkretne adresy, milczenia i gesty współudziału. Sąsiad wiedział, kto zniknął. Urzędnik wiedział, co podpisuje. Funkcjonariusz wiedział, kogo prowadzi. Ktoś znał drzwi, ktoś nazwisko, a ktoś inny widział puste mieszkanie.

Ludobójstwo w mieście nie dokonuje się w abstrakcji, lecz w topografii znajomości. Dlatego tak istotna jest postać Giuseppe Jony i akt zniszczenia rejestrów wspólnoty. Czyn ten uderzał w sam rdzeń nowoczesnej przemocy administracyjnej: w proces zamiany sąsiada we wpis, wpisu w adres, adresu w transport, a transportu w śmierć.

Jona zrozumiał, że w określonych warunkach dokumentacja przestaje być neutralna. Lista może być wspólną pamięcią wspólnoty, ale może stać się mapą polowania. Niszczenie list było dramatyczną próbą przywrócenia ludziom nieuchwytności wobec systemu, który chciał ich uchwycić, by unicestwić. Ta scena pozwala sformułować maksymę: gdy państwo staje się drapieżnikiem, prywatność jest ostatnią kryjówką godności.

Nowoczesna administracja dąży do wiedzy. W normalnym porządku prawnym służy ona ochronie, usługom publicznym czy bezpieczeństwu. Jednak gdy państwo zostaje przejęte przez ideologię odczłowieczenia, ta sama wiedza staje się śmiertelna. Historia getta jest więc również historią danych i widzialności. Od żółtego znaku po listę deportacyjną biegnie niepokojący ciąg: oznaczyć, zlokalizować, sklasyfikować, ograniczyć, wyłączyć i usunąć. Współczesny czytelnik powinien być na ten mechanizm szczególnie wrażliwy. Żyjemy w epoce danych, profili, kategorii ryzyka i algorytmicznych przewidywań. Oczywiście nie każda klasyfikacja jest opresją – bez rozróżnień nie istniałaby nauka ani polityka publiczna. Jednak historia antysemityzmu uczy, że kluczowe pytania brzmią zawsze: kto klasyfikuje, w jakim celu, przy jakiej asymetrii władzy i z jakimi konsekwencjami dla klasyfikowanych? Getto weneckie może wydawać się odległe od cyfrowoczesności, lecz jego lekcja o widzialności przymusowej pozostaje aktualna. Nie każda widzialność jest uznaniem; czasem jest ona pierwszym etapem kontroli.

Antysemityzm sąsiedzki posiada jeszcze jedną cechę: zdolność powojennego samousprawiedliwienia. Źródła wskazują, że powojenne Włochy długo nie rozliczyły się z własnej odpowiedzialności, a w przestrzeni publicznej wciąż pojawiały się antyżydowskie hasła i odruchy obwiniania ofiar za ich prześladowania. Jest to mechanizm typowy, choć oburzający: społeczeństwa po doświadczeniu przemocy często próbują rozmyć sprawstwo, by zmniejszyć ciężar winy.

Twierdzą, że to była wina okupantów, trudne czasy, że wszyscy cierpieli lub nikt nie miał wyboru. Owszem, historia jest skomplikowana, ale komplikacja nie jest pralnią moralną. Nie wszystko, co złożone, staje się przez to niewinne.

Mechanizm obwiniania ofiar jest szczególnie odrażający, gdyż próbuje domknąć przemoc interpretacyjnie. Najpierw odbiera się ludziom prawa, potem bezpieczeństwo i życie, a na koniec jeszcze sens ich cierpienia, sugerując, że sami sprowokowali nienawiść. To najwyższa forma sąsiedzkiej zdrady: nie wystarczyło milczeć podczas wywózek; trzeba jeszcze po wszystkim wyjaśnić, że „coś w nich musiało być". Tak właśnie działa antysemityzm po katastrofie.

Pułapka tolerancji opartej na użyteczności

Nie zawsze neguje fakty. Czasem przesuwa winę. Mówi: tragedia, ale... I właśnie po tym „ale" zaczyna się dalsze życie skazy. Dlatego pamięć o weneckim getcie nie może ograniczać się do obrazów bram, synagog i deportacji. Musi być pamięcią o języku, który umożliwiał sąsiedzką nierówność; o krótkich zdaniach, które poprzedzają wielkie zbrodnie. O żartach, stereotypach, regulaminach czy społecznych półuśmiechach, które uczą, że pewni ludzie są mniej „nasi". Antysemityzm rzadko zaczyna od deklaracji eksterminacji. Częściej wyrasta z obyczajowej pobłażliwości dla pogardy. A pogarda, jeśli długo chodzi po mieście bez sprzeciwu, w końcu znajduje sobie biuro. Weneckie getto jest więc lekcją sąsiedztwa nieudanego. Miasto nie potrafiło uznać Żydów bez warunków, choć jednocześnie nie potrafiło bez nich funkcjonować. To paradoks powracający w wielu społeczeństwach: większość pragnie korzyści z obecności mniejszości, lecz odrzuca moralne konsekwencje tej relacji. Chce kapitału, talentu i wiedzy, a jednocześnie zachowuje prawo do decydowania, kiedy ta różnorodność ma zamilknąć. Chce sąsiada jako zasób, ale nie jako współgospodarza.

W takim układzie nie ma prawdziwego pluralizmu. Jest dzierżawa cudzej obecności. Antysemityzm jako skaza sąsiedzka jest zatem ostrzeżeniem przed fałszywą tolerancją. Tolerancja może być cnotą, ale bywa też formą hierarchii. „Toleruję cię" może oznaczać uznanie prawa do istnienia, ale może też znaczyć: znoszę cię, dopóki nie naruszasz mojego komfortu. Weneckie getto przez wieki było przestrzenią tolerancji w tym drugim, gorszym sensie. Żydzi mogli istnieć, bo byli potrzebni i kontrolowani. Mogli praktykować religię, ale w zamknięciu; uczestniczyć w gospodarce, lecz pod warunkiem oznaczenia; tworzyć kulturę, ale w cieniu bramy.

To nie była równość. To była licencja na życie. Prawdziwe uznanie zaczyna się tam, gdzie obecność drugiego człowieka przestaje wymagać usprawiedliwienia. Gdzie nie pytamy, czy mniejszość jest wystarczająco użyteczna, lojalna czy produktywna dla większości. Gdzie godność nie zależy od

bilansu korzyści. Weneckie getto, czytane jako ostrzeżenie, mówi: społeczeństwo, które uznaje ludzi tylko wtedy, gdy są mu potrzebni, przygotowuje sobie moralną katastrofę. Bo gdy użyteczność spadnie, zostanie sama pogarda.

Getto jako instytucjonalny mechanizm zarządzania różnicą

Refleksja ta prowadzi do wniosku, że dziedzictwo getta nie jest wyłącznie żydowskie, weneckie czy włoskie. Jest europejskie i uniwersalne pod względem instytucjonalnym. Obnaża, jak łatwo większość potrafi stworzyć system pozwalający korzystać z obecności mniejszości bez przyznawania jej równych praw. Pokazuje proces, w którym religijny przesąd przeobraża się w prawo, prawo w urbanistykę, urbanistyka w obyczaj, obyczaj w pamięć, a pamięć w późniejsze samousprawiedliwienie. Dowodzi również, jak trudne jest rozbrojenie sąsiedzkiej skazy – nie wystarczy bowiem zburzyć muru; konieczna jest zmiana sposobu patrzenia. Właśnie dlatego najostrzejsza maksyma brzmi: najtrwalsze getta nie zawsze stoją z kamienia; czasem stoją z przyzwyczajenia większości do cudzej nierówności.

Weneckie bramy spłonęły, lecz logika bramy potrafi przetrwać w języku, administracji, dowcipie, podejrzeniu, rejestrze czy stereotypie – w selektywnym współczuciu i pytaniu zadawanym tylko niektórym: „czy naprawdę tu należysz?". Historia getta weneckiego jest istotna właśnie dlatego, że nie pozwala udawać, iż problem zniknął wraz z końcem dawnej instytucji. Pyta nas o formy ciągłości. O to, które bramy nadal działają, choć nikt już nie widzi zawiasów.

Getto jako model instytucji: prawo wyjątku, ekonomia zależności i administracja różnicy

Weneckie getto można opisać jako miejsce: dawną odlewnię, zamkniętą dzielnicę w Cannaregio, przestrzeń bram, mostów, synagog, ciasnych kamienic i pamięci. Jednak zatrzymując się wyłącznie na geografii, utracimy jego najważniejszy wymiar. Getto było modelem instytucji – sposobem, w jaki państwo rozwiązywało problem obecności grupy uznanej jednocześnie za potrzebną i niepożądaną. To czyni je zjawiskiem kluczowym dla historii prawa, gospodarki, socjologii i antropologii politycznej.

Nie chodzi jedynie o to, że Wenecja zamknęła Żydów w określonej przestrzeni, lecz o stworzenie trwałego mechanizmu zarządzania różnicą. Każdy system polityczny ujawnia swój prawdziwy charakter nie tylko przez sposób traktowania centrum, ale przede wszystkim przez organizację marginesu. Centrum zazwyczaj mówi o sobie językiem majestatu: prawo, tradycja, porządek, bezpieczeństwo, religia czy interes publiczny. Margines natomiast pokazuje, co te słowa znaczą w

praktyce. Weneckie getto było takim marginesem demaskującym. Republika mogła kreować się na państwo roztropne, kupieckie i pobożne, lecz jej polityka wobec Żydów odsłaniała mniej wygodną prawdę: porządek ten opierał się na zdolności do instytucjonalizowania nierówności bez utraty dobrego samopoczucia. Getto było formą prawa wyjątku. Żydzi byli obecni w mieście, lecz nie na zasadach pełnej wspólnoty; mieszkali w Wenecji, ale w wyznaczonej przestrzeni.

Prawo jako narzędzie kontroli i ekonomia zależności

Pracowali na rzecz gospodarki miasta, lecz pod rygorem ograniczeń. Płacili podatki, czynsze i opłaty nadzorcze, nie posiadając przy tym równej podmiotowości politycznej. Ich status regulowały przywileje, condotte, dekrety oraz okresowo negocjowane warunki i zakazy. Nie znajdowali się całkowicie poza prawem; przeciwnie – byli przez nie intensywnie opisywani. Ta nadgorliwość regulacji dowodziła jednak, że prawo nie służyło im jako gwarancja równości, lecz jako technika kontroli. To rozróżnienie jest zasadnicze: prawo może chronić, ale może też oznaczać; może włączać, a może produkować wyjątek. Może być tarczą jednostki, ale i precyzyjną siatką, przez którą państwo wyłapuje tych, których chce mieć pod ręką. Weneckie getto nie było zatem przestrzenią bezprawia, lecz prawem użytym do utrwalenia nierówności. Jest to stan znacznie bardziej niepokojący niż zwykła samowola, którą łatwiej potępić. Prawo wyjątku przychodzi w stroju legalności. Posiada podpisy, pieczęcie, terminy i procedury. Nie krzyczy: „krzywdzę", lecz mówi: „reguluję". A regulacja brzmi przyzwoicie nawet wtedy, gdy zamyka bramę.

Getto stanowiło również model ekonomii zależności. Republika Wenecka potrzebowała żydowskich usług kredytowych i sieci handlowych, jednak nie chciała uznać tej potrzeby za fundament równości. Zależność ekonomiczna większości od mniejszości została zatem zamaskowana językiem moralnego podejrzenia. Żydzi byli niezbędni jako narzędzie stabilizacji finansowej, a jednocześnie przedstawiani jako zagrożenie duchowe i społeczne. Taka struktura jest wyjątkowo trwała – pozwala władzy korzystać z zasobów podporządkowanej grupy, zachowując wobec niej dystans i pogardę. Ekonomia zależności opiera się na brutalnej logice: grupa otrzymuje funkcję wynikającą z narzuconych jej ograniczeń, a następnie jej tożsamość zostaje z tą funkcją nierozerwalnie sklejona. Żydzi mieli prowadzić banki pożyczkowe i obsługiwać określone segmenty handlu, ponosząc jednocześnie moralny ciężar tych ról. Nie była to swobodna specjalizacja rynkowa, lecz specjalizacja pod przymusem struktury. Władza najpierw zawężała katalog możliwości, by następnie uczynić z tego ograniczenia dowód na „naturę" grupy. Historia uporczywie powtarza ten mechanizm wobec wielu mniejszości.

Maksyma brzmi: najpierw system zamyka człowieka w funkcji, a potem oskarża go o to, że jest tylko tą funkcją. W przypadku weneckich Żydów oznaczało to silne związanie z kredytem i handlem, lecz zasada ta jest szersza. Każda grupa, której odcina się dostęp do pełnego spektrum życia społecznego, zostaje zmuszona do specjalizacji w dostępnych niszach. Jeśli później większość twierdzi: „oni zawsze zajmują się tym samym", nie opisuje natury, lecz skutki własnej przemocy. To nie jest diagnoza. To ślad po kajdankach udający analizę.

Weneckie getto było także instytucją przestrzennej pedagogiki. Uczyło mieszkańców miasta, że różnica ma swoje miejsce – nie tylko sens czy status, ale konkretny adres. Żydowska obecność została wpisana w mapę jako wydzielony obszar, który można wskazać palcem. Terytorializacja różnicy jest jednym z najpotężniejszych narzędzi zarządzania mniejszością; pozwala większości mówić: „oni są tam". To pozornie niewinne „tam" niesie ogromny ładunek polityczny, gdyż oznacza, że wspólnota większościowa rezerwuje dla siebie prawo do „tu" – do centrum, normy i przestrzeni nieoznaczonej. Getto nie tylko ograniczało mobilność Żydów, ale produkowało chrześcijańską normalność. Większość mogła postrzegać siebie jako miasto właściwe, a Żydów jako wydzielony wyjątek, choć w rzeczywistości wyjątek ten był integralną częścią systemu. Bez niego Wenecja nie funkcjonowałaby tak samo.

W tym tkwi jedna z największych ironii instytucji wykluczenia: margines często podtrzymuje centrum, które udaje, że margines jest obcy. Wenecja mogła symbolicznie spychać Żydów na peryferie, lecz ekonomicznie i kulturowo pozostawali oni częścią jej organizmu. Nie byli poza miastem. Byli jego niewygodnym sumieniem.

Ambiwalencja samorządu i administracja różnicy

W tym miejscu można lepiej zrozumieć znaczenie samorządu żydowskiego, opisanego w książce przez odniesienie do Università degli Ebrei. Samorząd w getcie był jednocześnie narzędziem autonomii i instrumentem pośredniej kontroli. Z jednej strony pozwalał wspólnocie organizować życie religijne, społeczne, fiskalne oraz systemy pomocy; z drugiej – państwo mogło przerzucać na tę wspólnotę odpowiedzialność za pobór opłat, utrzymanie porządku, regulowanie zobowiązań i reprezentację przed władzami. Autonomia w warunkach nierówności jest zawsze ambiwalentna: może wzmacniać podmiotowość, ale może też służyć administracyjnemu wygodnictwu władzy.

Nie jest to argument przeciwko samorządności. Przeciwnie, w realiach getta samorząd stanowił jedno z najważniejszych narzędzi przetrwania. Pozwalał wspólnocie zachować wewnętrzną organizację, rozwiązywać spory, wspierać ubogich oraz utrzymywać szkoły i synagogi. Należy jednak dostrzec, że był to samorząd pod presją – nie wolna republika w miniaturze, lecz instytucja

działająca w cieniu zewnętrznej zależności. Była to autonomia na smyczy. Czasem długa, czasem krótsza, lecz zawsze trzymana przez państwo, które wyznaczało granice możliwego. Właśnie dlatego historia getta jest tak cenna dla analizy instytucji: uczy, że podmiotowość mniejszości może rozwijać się nawet w warunkach opresji, jednak nie wolno mylić jej z pełną wolnością.

Społeczność żydowska w Wenecji była twórcza, zorganizowana i zdolna do negocjacji, ale prowadziła je w układzie nierównym. Jej kompetencje nie znosiły podporządkowania. To rozróżnienie chroni przed dwoma błędami: paternalistycznym obrazem biernych ofiar oraz liberalną bajką, że skoro ludzie potrafili działać, to system nie był aż tak opresyjny. Sprawczość prześladowanych nie jest dowodem łagodności prześladowania. To, że mieszkańcy getta stworzyli kulturę i strategie przetrwania, świadczy o ich sile, a nie o sprawiedliwości systemu. Mur nie przestaje być murem dlatego, że ktoś potrafił za nim napisać piękny tekst; brama nie staje się mniej bramą, gdy za nią rozbrzmiewa muzyka.

Wysokie kamienice nie przestają być architekturą przymusu tylko dlatego, że ludzie nauczyli się w nich żyć. Twórczość nie unieważnia cierpienia, lecz jedynie nie pozwala mu mieć ostatniego słowa. Prawo wyjątku, ekonomia zależności i segregacja przestrzenna tworzyły razem to, co można nazwać administracją różnicy. Różnica żydowska była stale opisywana, monitorowana, regulowana i wykorzystywana. W epoce przednowoczesnej władza nie dążyła do jej całkowitego zniszczenia, gdyż była ona funkcjonalna – należało ją utrzymać w stanie kontrolowanym. Odróżnia to getto od późniejszych form rasowej eksterminacji, ale jednocześnie ukazuje ciągłość pewnych technik: klasyfikowania, lokalizowania i uzależniania praw od przynależności grupowej.

W tym miejscu konieczna jest precyzja. Nie wolno utożsamiać weneckiego getta z nazistowskimi gettami Europy Wschodniej, które służyły procesowi ludobójstwa i deportacji. Różnica intencji, skali i funkcji jest zasadnicza. Można jednak analizować „długie trwanie" pewnych form myślenia instytucjonalnego: przekonania, że grupę oznaczoną jako obca można wyjąć z powszechnego porządku praw, skoncentrować przestrzennie i podporządkować szczególnym regułom. Historia nie powtarza się mechanicznie, lecz techniki władzy mają pamięć dłuższą, niż lubimy sądzić.

Getto weneckie było laboratorium kompromisu między jawnością a ukryciem. Żydzi mieli być widoczni jako grupa oznaczona, lecz niewidoczni jako równi obywatele. Ich przestrzeń miała być znana, ale wkład w wielkość Wenecji często przesłaniany; ich kultura mogła fascynować, lecz twórcy pozostawali podejrzani. Ta ambiwalencja widzialności jest kluczowa. Mniejszość bywa zmuszana do widzialności wtedy, gdy trzeba ją kontrolować, i do niewidzialności, gdy należy zapomnieć o tym, ile społeczeństwo jej zawdzięcza. Widzialność bez uznania jest tylko reflektorem strażnika. Z tej perspektywy szczególnie istotne staje się pytanie o język.

Język i mechanizm tworzenia wewnętrznego obcego

Instytucje nie operują wyłącznie za pomocą murów i pieniędzy. Działają przede wszystkim przez nazwy. „Żyd", „lichwiarz", „obcy", „zagrożenie", „nieczystość", „problem", „tolerowany", „uprzywilejowany", „podejrzany" – te słowa nie tylko opisują rzeczywistość, one ustawiają relacje. Weneckie getto stało się możliwe, ponieważ wcześniej i równolegle istniał język, który czynił segregację wyobrażalną jako rozwiązanie. Dlatego walka o pamięć jest jednocześnie walką o precyzję pojęć. Kto źle nazywa, ten często przygotowuje złe prawo.

W źródłach wyraźnie widać motyw antysemityzmu jako ewolucji: od religijnego wykluczenia ku rasowej dyskryminacji. To przejście dowodzi, że instytucje różnicy mogą zmieniać uzasadnienia, zachowując swoją pierwotną funkcję. Gdy język religii przestaje wystarczać, pojawia się język biologii. Kiedy z kolei biologia staje się nieakceptowalna, w jej miejsce wchodzą argumenty bezpieczeństwa, kultury, lojalności, ekonomicznej użyteczności lub „ochrony spójności społecznej".

Nie każda krytyka kulturowa czy polityka bezpieczeństwa jest antysemityzmem bądź rasizmem. Historia uczy jednak, że należy pytać, kiedy neutralne słowa zaczynają wykonywać starą pracę wykluczania. Weneckie getto jako model instytucji skłania do szerszej refleksji nad tym, jak społeczeństwa produkują „wewnętrznych obcych". Jest to kategoria szczególna: człowiek nie znajduje się całkowicie na zewnątrz, gdyż mieszka obok, mówi językiem miasta, uczestniczy w gospodarce i zna lokalne rytuały. A jednak nie zostaje uznany za w pełni „swojego". Taki status jest bardziej niestabilny niż całkowita obcość; wewnętrzny obcy stale balansuje na granicy. Można go wykorzystać jako pośrednika, ale w razie kryzysu – wskazać jako winnego. Jest wystarczająco znany, by go odnaleźć, i wystarczająco obcy, by go oskarżyć.

To właśnie czyni europejski antysemityzm tak uporczywym. Żydzi przez stulecia stanowili integralną część społeczeństw, a jednocześnie nieustannie wypychano ich poza symboliczną definicję pełnej przynależności. Byli współtwórcami miast, gospodarek, nauki i kultury, lecz w momentach kryzysu przedstawiano ich jako ciało obce. Getto weneckie jest jednym z najstarszych i najbardziej wyrazistych materialnych zapisów tej sprzeczności. To kamienna gramatyka wewnętrznej obcości.

Prawo wyjątku w getcie nie było jedynie narzędziem represji wobec Żydów, lecz również mechanizmem samodefinicji chrześcijańskiej większości. Społeczeństwa często określają siebie poprzez to, kogo oddzielają. Granica wytyczona wobec Żydów wzmacniała wyobrażenie chrześcijańskiej Wenecji o własnej tożsamości. Mówiła: my jesteśmy wspólnotą właściwą, oni są tolerowanym wyjątkiem. My jesteśmy normą, oni kategorią. My mamy miasto, oni mają dzielnicę.

Instytucjonalna pułapka warunkowej obecności i redukcja godności

Ta symboliczna asymetria była równie istotna co ekonomia. Większość potrzebowała mniejszości nie tylko z powodów finansowych, ale przede wszystkim tożsamościowych – jako kontrastu, w którym mogła potwierdzać własny obraz. Prowadzi to do wniosku: kto potrzebuje obcego, aby wiedzieć, kim jest, ten nie posiada tożsamości, lecz lęk przebrany za tradycję. Chrześcijańska Wenecja budowała pewność siebie poprzez oddzielenie Żydów, jednak była to pewność krucha, wymagająca stałego rytuału dystansu. Gdyby różnica żydowska została uznana za naturalny element miasta, znaczna część teologiczno-społecznego porządku musiałaby zostać przemyślana. Łatwiej było zamknąć bramę niż zrewidować wyobraźnię.

W tej perspektywie historia emancypacji ukazuje nie tylko wyzwolenie Żydów, ale i kryzys instytucji większości. Spalenie bram getta w 1797 roku oznaczało, że dawny model zarządzania różnicą stracił fundamenty. Jednak utrata narzędzia nie oznacza automatycznej zmiany mentalności.

Dlatego po okresie napoleońskim możliwe były powroty do restrykcji w nowych formach. Dlatego XIX-wieczna asymilacja mogła współistnieć z ukrytym resentymentem, a XX-wieczny faszyzm tak brutalnie odwrócić zdobycze emancypacji. Instytucja może upaść szybciej niż wyobrażenie, które ją podtrzymywało. Getto jako model instytucjonalny uczy zatem, że prawdziwa zmiana wymaga jednoczesnego działania na trzech poziomach: zmiany prawa, przestrzeni i społecznego uznania. Samo otwarcie bramy nie wystarcza, jeśli aparat władzy nadal myśli kategoriami wyjątku. Sama równość formalna jest niewystarczająca, gdy sąsiedztwo wciąż produkuje podejrzliwość. Sama pamięć nie wystarczy, jeśli stanie się muzealną dekoracją zamiast narzędziem krytyki. Dopiero synteza tych poziomów może naruszyć głęboki mechanizm segregacji. Stąd lekcja instytucjonalna brzmi: nie każda obecność jest przynależnością, nie każda tolerancja jest równością, nie każda autonomia jest wolnością, nie każda pamięć jest rozliczeniem.

Weneckie getto zmusza do precyzji, gdyż cała jego historia rozgrywa się w strefach pozornej pośredniości. Żydzi byli obecni, lecz warunkowo. Tolerowani, lecz upokarzani. Samorządni, lecz zależni. Pamiętani, choć często bez pełnego rozliczenia win większości. To czyni tę historię aktualną: nie opowiada ona wyłącznie o skrajnościach, lecz o półcieniach, w których instytucje najczęściej maskują nierówność.

Godność, pamięć i odpowiedzialność: aksjologia po bramach getta. Historia weneckiego getta prowadzi nas ostatecznie do pytania nie tylko historycznego, ale aksjologicznego: co ta opowieść mówi o godności człowieka, naturze prawa, odpowiedzialności wspólnoty większościowej i sensie

pamięci? Można znać daty, rozumieć strukturę dzielnicy czy odtworzyć etapy od 1516 roku przez złoty wiek, dżumę, emancypację, faszyzm aż po Zagładę, a mimo to nie dotknąć sedna problemu. Getto nie jest wyłącznie faktem z przeszłości – jest próbą moralną. Sprawdza, czy potrafimy rozpoznać krzywdę wtedy, gdy nie przychodzi ona w postaci nagłego barbarzyństwa, lecz w szacie prawa, zwyczaju, rachunku ekonomicznego i sąsiedzkiej normalności.

Kluczową kategorią jest tu godność. Nie rozumiana jako uroczyste słowo w preambule czy retoryczny kwiat składany przy pomniku, lecz jako praktyczny zakaz redukowania człowieka do funkcji, kategorii, znaku, długu, pochodzenia, ryzyka albo użyteczności. Weneckie getto było instytucją, która przez wieki tę godność naruszała, mówiąc Żydom: możecie być w mieście, ale nie na zasadzie pełnego uznania; możecie pracować, ale w rolach wyznaczonych przez większość; możecie się modlić, ale za bramą; możecie istnieć, ale jako wyjątek od normy, a nie jej współtwórcy.

Godność człowieka zostaje naruszona nie dopiero wtedy, gdy odbiera się mu życie. Dzieje się to wcześniej: gdy odbiera mu się prawo do bycia kimś więcej niż etykietą. Żyd w weneckim systemie nie był najpierw osobą, a potem członkiem konkretnej tradycji. Był rozpoznawany przede wszystkim jako Żyd – oznaczony, ograniczony, prawnie osobny i przestrzennie oddzielony.

Uporządkowana niesprawiedliwość i pułapka fałszywego legalizmu

Ta kolejność ma znaczenie. Każda przemoc instytucjonalna zaczyna się od zmiany sposobu widzenia: najpierw kategoria, potem człowiek; najpierw podejrzenie, potem indywidualność; najpierw funkcja, potem historia życia. Gdy ten schemat staje się normą, prawo przestaje chronić osobę, a zaczyna obsługiwać uprzedzenie. Weneckie getto stanowi tu przejmujący dowód na to, że prawo może mieć dwie twarze. Może być formą cywilizacji, ale może być także grzecznym językiem przemocy. Może bronić człowieka przed arbitralnością władzy, lecz może również tę arbitralność uczynić przewidywalną, odpłatną i instytucjonalnie schludną.

Przymusowe zamieszkanie, nocne zamykanie bram, obowiązek opłacania strażników, restrykcje zawodowe, oznaczanie stroju, zakazy kontaktów czy zależność od przywilejów nie były chaotycznymi wybrykami tłumu. Były uporządkowane. A właśnie uporządkowana niesprawiedliwość jest szczególnie niebezpieczna, gdyż daje większości komfort przekonania, że skoro coś jest regulowane, to musi być uzasadnione. Biurokracja posiada tę specyficzną magię: potrafi przykryć krzywdę papierem tak równo, że wygląda jak procedura. Historia getta demaskuje zatem fałszywy legalizm. Nie każde prawo jest sprawiedliwością, nie każda stabilność ładem

moralnym i nie każdy kompromis cnotą. Wenecja była pragmatyczna, lecz jej pragmatyzm nie był niewinny.

Umiała pogodzić potrzebę żydowskiego kapitału z pogardą wobec żydowskiej obecności. Zorganizowała zależność tak, by korzystać z ludzi, których nie chciała w pełni uznać. Mówiła językiem interesu tam, gdzie chodziło o zysk, i językiem religii tam, gdzie należało uzasadnić dystans. To nie wielka tajemnica polityki, lecz jej stary, zużyty trik: zyski księgujemy u siebie, winę przypisujemy innym. Aksjologiczna lekcja getta brzmi zatem: prawo, które nie widzi osoby przed kategorią, staje się techniką segregacji. Dotyczy to nie tylko historii Żydów w Wenecji, ale każdego porządku tworzącego grupy warunkowej obecności. Gdziekolwiek człowiek musi najpierw udowodnić, że zasługuje na elementarną równość, tam godność została już postawiona pod znakiem zapytania. Godność nie jest nagrodą za lojalność, produktywność, asymilację, przydatność gospodarczą ani dyskrecję kulturową. Jest punktem wyjścia. Jeśli państwo lub wspólnota większościowa czynią z niej koncesję, wchodzą na drogę, która może zaczynać się od znaku na ubraniu, a kończyć rejestrem deportacyjnym.

Drugim kluczowym zagadnieniem jest pamięć. Analiza prowadzi do przekonania, że getto jest "żywym palimpsestem", a jego przeszłość nie odeszła, ponieważ nigdy naprawdę nie została z niego usunięta. Pamięć nie jest tu luksusem kulturalnym, lecz warunkiem uczciwego życia po krzywdzie. Społeczeństwa, które nie pamiętają własnych mechanizmów wykluczenia, najczęściej ich nie przezwyciężają, a jedynie zmieniają słownik. Dawny język religijnej nieczystości może zostać zastąpiony językiem rasy, później bezpieczeństwa, kulturowej niekompatybilności czy ekonomicznego obciążenia.

Mechanizm zostaje, zmienia się tylko kostium. Historia jest w tym względzie oszczędna jak księgowy: nie wyrzuca starych narzędzi, jeśli nadal działają. Jednak pamięć również wymaga krytyki, gdyż nie każda z niej forma jest wartościowa. Istnieje pamięć rytualna, powtarzająca formuły bez ryzyka moralnego; pamięć turystyczna, zamieniająca cierpienie w atrakcję; oraz pamięć estetyzująca, która kocha stare mury, lecz nie pyta, kto i po co je zbudował.

Istnieje pamięć selektywna, wspominająca ofiary, lecz oszczędzająca sprawców. Istnieje nawet pamięć narcystyczna, w której większość wzrusza się własnym wzruszeniem, by wrócić do wygodnego świata bez konsekwencji. Getto wymaga pamięci trudniejszej: takiej, która nie tylko zachowuje ślady, ale stawia pytania instytucjom, językowi i sąsiedztwu. Dlatego nie wystarczy powiedzieć: "pamiętajmy o weneckich Żydach". Trzeba zapytać: co dokładnie pamiętamy? Czy pamiętamy tylko bramy, czy także tych, którzy uznali je za normalne?

Czy pamiętamy tylko deportacje, czy także wcześniejsze stulecia znakowania, ograniczania i oswajania nierówności? Czy pamiętamy bohaterstwo Giuseppe Jony, czy także fakt, że nazistowskie żądanie list było możliwe w świecie przyzwyczajonym do rejestrowania Żydów jako osobnej kategorii? Czy postrzegamy kulturę getta jako dowód wielkości jego mieszkańców, czy przypadkiem nie używamy tej wielkości do złagodzenia winy systemu, który ich zamknął? Pamięć odpowiedzialna nie daje komfortu. Jej zadaniem nie jest uspokojenie sumienia, lecz jego wyszkolenie. Ma uczyć rozpoznawania wczesnych sygnałów: kiedy język odbiera człowiekowi złożoność; kiedy ekonomiczna użyteczność zastępuje uznanie; kiedy sąsiedztwo staje się tolerancją bez równości; kiedy prawo tworzy wyjątki wobec grup już wcześniej oznaczonych; kiedy instytucje mówią o porządku, a produkują upokorzenie. Pamięć getta jest więc narzędziem diagnostycznym. Nie służy tylko temu, by wiedzieć, co było, lecz by szybciej rozpoznać to, co może wrócić w nowej postaci.

Odpowiedzialność rozproszona i pułapka wspólnoty większości

Trzecią kategorią jest odpowiedzialność. Nie chodzi tu wyłącznie o winę jednostkowych sprawców przemocy – choć ich rozliczenie jest konieczne, pozostaje niewystarczające. Historia getta zmusza do refleksji nad odpowiedzialnością zbiorową w wymiarze instytucjonalnym i kulturowym: nad tym, jak wspólnota większościowa produkuje, toleruje, dziedziczy i racjonalizuje nierówność.

Nie każdy wenecjanin był fanatykiem, nie każdy urzędnik sadystą, a nie każdy sąsiad pragnął krzywdy. System trwał jednak dlatego, że wystarczająco wielu ludzi uznawało go za normalny, korzystny, wygodny, nieunikniony lub po prostu niewart sprzeciwu. Wielkie niesprawiedliwości rzadko wymagają powszechnej nienawiści; wystarcza im mieszanina interesu, obojętności i małej odwagi wziętej na urlop bezterminowy. Odpowiedzialność większości polega zatem także na badaniu własnej wygody. Kto korzysta z systemu, który kogoś poniża, nie może zawsze zasłaniać się tym, że sam nie wymyślił bramy.

Weneckie getto było podtrzymywane przez decyzje Senatu i magistratury, interesy ekonomiczne, religijną retorykę, społeczne przyzwyczajenia oraz codzienny brak sprzeciwu. To właśnie tworzy strukturę odpowiedzialności rozproszonej. Jest ona trudna do uchwycenia, gdyż pozwala każdemu powiedzieć: „to nie ja”. Problem w tym, że historia często odpowiada: to właśnie z tych wszystkich „nie ja” powstało „stało się”. Nie oznacza to jednak moralnego zrównania wszystkich uczestników tamtego świata. Odpowiedzialność ma stopnie – inna jest ta prawodawcy, inna urzędnika, kaznodziei, sąsiada, donosiciela czy biernego obserwatora.

Stopniowanie nie może jednak prowadzić do rozmycia winy. Jeśli wszyscy są jedynie „dziećmi swoich czasów", to nikt nie jest dorosłym własnego sumienia. Historia getta ukazuje przecież ludzi, którzy potrafili działać inaczej: negocjować, bronić wspólnoty, pisać, organizować pomoc, niszczyć rejestry czy odmawiać współpracy ze złem. Skoro istniały akty odwagi, znaczy to, że całkowita bezalternatywność jest wygodną legendą tchórzy.

Czwartą kategorią jest wspólnota. Getto każe zapytać, czym właściwie jest wspólnota polityczna. Czy to klub większości, który czasem łaskawie dopuszcza innych? Czy może struktura praw, w której różnica nie musi prosić o pozwolenie? Wenecja przez wieki wybierała model pierwszy.

Żydzi byli dopuszczeni warunkowo i funkcjonalnie, pozostając przestrzennie osobno. Nowoczesna emancypacja obiecywała model drugi, lecz historia pokazała kruchość tej obietnicy. Włoskie państwo liberalne mogło otworzyć przestrzeń obywatelską, ale faszyzm potrafił ją zamknąć poprzez zmianę definicji narodu. Przypomina to, że wspólnota polityczna nie jest dana raz na zawsze; jest codziennym sporem o granice „my". Najbardziej niebezpieczna jest ta wspólnota, która uważa swoje „my" za oczywiste i naturalne – wtedy przestaje dostrzegać, że samo wyznaczanie granic przynależności jest aktem władzy.

Godność jako akt odmowy i granica cywilizacji

Weneckie getto powstało, ponieważ chrześcijańska większość uznała, że Żydzi mogą być obecni jedynie jako odrębna, kontrolowana kategoria. Faszystowskie ustawy rasowe zrodziły się z przekonania państwa, że może ono zdefiniować "prawdziwych" członków narodu poprzez kryteria pochodzenia. Oba porządki różniły się radykalnie skalą i skutkami, lecz oba dowodzą, że pytanie o to, kto należy do wspólnoty, nigdy nie jest niewinne, gdy odpowiada na nie wyłącznie większość. Sprawiedliwa wspólnota zaczyna się tam, gdzie różnica nie jest traktowana jako awaria jedności. Nie oznacza to, że każda różnica jest łatwa, bezkonfliktowa czy wolna od napięć. Społeczeństwo pluralistyczne wymaga negocjacji, prawa, instytucji i czasem trudnych kompromisów. Jednak kompromis różni się od segregacji tym, że nie odbiera jednej ze stron statusu równego uczestnika. Getto nie było kompromisem pluralizmu; było kompromisem dominacji. Wenecja nie mówiła: zbudujmy wspólne miasto dla różnych tradycji. Mówiła raczej: pozwolimy wam być, pod warunkiem że zostaniecie tam, na naszych zasadach, w wyznaczonym czasie, za nasze korzyści i wasze upokorzenie.

Piątą kategorią jest nadzieja. Tu należy zachować szczególną ostrożność, gdyż w opowieściach o cierpieniu nadzieja łatwo staje się stylistycznym plasterkiem naklejanym na ranę, by czytelnik nie wyszedł z tekstu zbyt poruszony. Książka prowadzi jednak ku nadziei poważniejszej: rozumianej

jako trwanie, a nie łatwe pocieszenie. „Największym pomnikiem Getta jest jego trwanie, największym błogosławieństwem – pamięć, a największą nadzieją – jego ludzie" – ta formuła ma sens tylko wtedy, gdy nie zapomina się o cenie tego trwania. Nadzieja getta nie polegała na wierze w to, że historia ostatecznie okaże się dobra. Nie okazała się. Była pełna przemocy, biedy, dżumy, zadłużenia i upokorzeń; zdrad emancypacji, rasizmu oraz deportacji. Nadzieja polegała na tym, że nawet w takich warunkach ludzie nie dali się całkowicie zdefiniować przez krzywdę. Tworzyli sensy, instytucje, teksty, rytuały, rodziny, solidarności i akty odmowy. To nadzieja bez lukru. Nie mówi ona: wszystko będzie dobrze. Mówi raczej: nawet jeśli nie wszystko będzie dobrze, nie oddamy oprawcy prawa do ostatniego słowa o tym, kim jesteśmy.

Taka nadzieja jest głęboko zakorzeniona w żydowskim doświadczeniu pamięci i przymierza, lecz posiada również wymiar uniwersalny. W świecie, który chętnie mierzy wartość człowieka użytecznością, liczebnością, siłą polityczną lub zdolnością do asymilacji, getto przypomina, że godność nie znika pod presją. Może zostać naruszona, podeptana czy niezauważona przez prawo, ale nie zostaje ontologicznie wymazana. Dlatego każdy dzień życia w getcie, każda modlitwa, tekst, spór i gest pomocy mogą być odczytywane jako odmowa przyjęcia definicji narzuconej przez przemoc. Nie jest to triumfalizm, lecz uporczywość istnienia. Aksjologiczny finał historii getta nie powinien zatem brzmieć: „cierpienie uszlachetnia". To zdanie jest niebezpieczne i zbyt często służyło tym, którzy woleli podziwiać cudze cierpienie niż mu zapobiegać. Cierpienie nie uszlachetnia automatycznie; ono niszczy, zubaża, odbiera bezpieczeństwo, skraca życie, deformuje relacje i przekazuje się w traumie. Uszlachetniają dopiero ludzkie odpowiedzi na to cierpienie: solidarność, modlitwa, wiedza, organizacja, odwaga, pamięć i odmowa zdrady. Nie wolno chwalić muru za to, że ktoś za nim śpiewał. Trzeba chwalić śpiewających i pytać, kto postawił mur.

Dlatego najważniejszy wniosek brzmi: cywilizacja nie jest wielka wtedy, gdy potrafi tworzyć piękno obok krzywdy, lecz wtedy, gdy przestaje uważać krzywdę za koszt własnego piękna. Wenecja stworzyła wielką kulturę, wspaniałą architekturę, potęgę handlową i wyrafinowany system polityczny, budując legendę miasta jedynego w swoim rodzaju. Równocześnie jednak przez wieki organizowała życie Żydów w warunkach poniżającej separacji.

Współczesne getta bez bram i nazw

Te dwa fakty należy rozpatrywać łącznie. Nie po to, by odebrać Wenecji wielkość, lecz by odmówić jej niewinności. Wielkość bez niewinności jest dojrzalszą prawdą niż pomnik bez cienia. Współczesne znaczenie tej historii polega na tym, że każde społeczeństwo powinno pytać o własne getta – również te bez bram i nazwy. Gdzie tworzy przestrzenie warunkowej obecności? Gdzie

korzysta z pracy ludzi, których nie chce w pełni uznać? Gdzie mówi o tolerancji, a praktykuje hierarchię? Gdzie pamięta przemoc, lecz nie rozlicza języka, który ją przygotował? Gdzie produkuje kategorie tak silne, że człowiek znika za etykietą?

Gdzie uważa, że sam fakt dopuszczenia kogoś do miasta, rynku, uczelni, zawodu czy debaty jest już wystarczającym dowodem sprawiedliwości? Takie pytania nie są łatwe, ale historia getta nigdy nie była zaproszeniem do łatwych odpowiedzi. Jest raczej ostrzeżeniem przed społeczeństwem, które potrafi przez lata żyć z własną sprzecznością. Wenecja potrzebowała Żydów i jednocześnie ich upokarzała. Europa emancypowała Żydów, a potem pozwoliła na ich rasowe wykluczenie.

Powojenna pamięć czci ofiary, lecz często unika badania zwykłej, sąsiedzkiej logiki współudziału. Dlatego getto pozostaje miejscem niepokojącym. Nie pozwala rozłożyć historii na wygodne role: tam barbarzyńcy, tu cywilizacja; tam przeszłość, tu teraźniejszość; tam nienawiść, tu rozsądek. Ono mówi: sprawdźcie własne procedury, żarty, wyjątki, mapy i milczenia. Trzeba więc wrócić do godności jako zasady porządkującej. Godność nie jest przeciwieństwem historii, lecz jej miarą. Pozwala ocenić, które instytucje były sprawne, ale niesprawiedliwe; które kompromisy korzystne, lecz haniebne; które formy pamięci piękne, ale niewystarczające; i które akty odwagi nie znoszą winy systemu, lecz pokazują, że człowiek może ocalić sens nawet wtedy, gdy instytucje zdradzają.

Weneckie getto jest jednym z najważniejszych europejskich punktów takiej oceny. Jeśli dziedzictwo tego miejsca ma być traktowane poważnie, nie może zostać zamknięte w formule: „tak było kiedyś". Właściwsza formuła brzmi: „tak potrafią działać społeczeństwa, gdy pozwolą, by użyteczność zastąpiła godność, a przyzwyczajenie zastąpiło sumienie". To nie jest oskarżenie rzucane z wygodnej przyszłości wobec ciemnej przeszłości. To ostrzeżenie wysłane z przeszłości do każdej przyszłości, która zbyt szybko uznaje się za moralnie odporną.

Od bramy do pamięci, od wyjątku do przestrogi. Historia weneckiego getta zaczęła się od rozwiązania pozornie praktycznego.

Getto jako administracja różnicy i paradoks użyteczności

Republika Wenecka pragnęła dostępu do żydowskiego kapitału, usług i kompetencji handlowych, lecz nie chciała zaakceptować Żydów jako pełnoprawnych członków wspólnoty miejskiej. Chciała użyteczności bez równości, bliskości bez uznania, obecności bez przynależności. Z tej sprzeczności zrodziło się getto: instytucja, miejsce i symbol, który z czasem stał się jednym z najbardziej przejmujących pojęć w europejskiej historii wykluczenia.

Nie było ono wypadkiem przy pracy cywilizacji, lecz jej świadomym produktem. Nie powstało poza prawem, lecz za jego sprawą; nie poza religią, lecz przy udziale jej retoryki; nie poza gospodarką, lecz w samym centrum jej interesów. Dlatego tej historii nie wolno czytać jako opowieści o dawnym przesądzie, który nowoczesność po prostu zostawiła za sobą. Weneckie getto było przednowoczesne w swojej teologii podejrzenia, ale nowoczesne w administracyjnej skuteczności. Łączyło kaznodziejskie wizje duchowego zagrożenia z konkretnym systemem bram, czynszów, zezwoleń i obciążeń fiskalnych. Było miejscem, w którym uprzedzenie otrzymało adres, grafik i procedurę. A gdy krzywda zostaje ujęta w procedurę, trudniej ją zakwestionować, gdyż przestaje przypominać wybuch nienawiści, a zaczyna wyglądać jak porządek. Przez pierwsze stulecia getto uczyło Europę, jak można jednocześnie potrzebować Żydów i ich poniżać. W tym paradoksie mieści się znaczna część późniejszej historii antysemityzmu.

Żyd był przedstawiany jako obcy, choć mieszkał tuż obok. Jako zagrożenie, choć stabilizował gospodarkę. Jako problem moralny, choć pełnił funkcje niezbędne dla chrześcijańskiej większości. Pozostawał zamknięty za bramą, będąc w rzeczywistości integralną częścią miejskiego organizmu. To właśnie nazwaliśmy skazą sąsiedzką: nie nienawiścią do dalekiego wroga, lecz deformacją relacji z bliskim, którego obecność uznaje się za warunkową. Weneckie getto jest szkołą sceptycyzmu wobec łagodnych słów. „Tolerancja” może oznaczać uznanie pluralizmu, ale może też być jedynie łaskawym znoszeniem cudzej obecności. „Porządek” może oznaczać bezpieczeństwo, lecz może też maskować wygodnie administrowaną nierówność. „Autonomia” bywa przestrzenią podmiotowości, ale może stać się sposobem przerzucenia na wspólnotę kosztów własnego podporządkowania.

„Pamięć” może być aktem rozliczenia, lecz może też zmienić się w turystyczną mgiełkę nad miejscem, które powinno niepokoić. Historia getta uczy, by nie ufać słowom bez sprawdzenia instytucji, które za nimi stoją. A jednak opowieść ta nie jest wyłącznie kroniką przemocy. Gdyby tak było, odbierałaby weneckim Żydom ich sprawczość, kulturę i intelektualną wielkość oraz zdolność organizowania życia w warunkach opresji. Getto było przymusem, ale nie było pustką. Za bramami powstawały synagogi, drukowano księgi hebrajskie, rozwijała się myśl rabiniczna; kwitły spory, muzyka, poezja i medycyna. Leon Modena, Sara Copia Sullam, kupcy lewantyńscy, marrani, lekarze czy drukarze tworzyli świat, którego nie da się zredukować do statusu ofiar. Mur ograniczał ich przestrzeń, lecz nie wyczerpywał człowieczeństwa.

To rozróżnienie jest moralnie konieczne. Nie wolno romantyzować getta jako miejsca, które „wydało kulturę”, jakby cierpienie było pożytecznym nawozem dla ducha. Cierpienie nie jest nawozem – jest raną. Kultura żydowskiego getta nie powstała dzięki upokorzeniu, lecz mimo niego. To nie bramy stworzyły wielkość mieszkańców; to mieszkańcy stworzyli wielkość wbrew bramom.

Ich twórczość nie rozgrzesza Wenecji. Przeciwnie – silniej ją oskarża, ukazując, jak wiele miasto zawdzięczało ludziom, którym odmawiało uznania. Złoty wiek lat 1541–1630 był paradoksem intensywnego życia pod presją. Wenecja poszerzała getto, bo potrzebowała żydowskich kompetencji, lecz nie znosiła logiki izolacji. „Wielka Fikcja" z 1589 roku, ułatwiająca funkcjonowanie Żydom iberyjskim, odsłaniała polityczną naturę weneckiego pragmatyzmu: gdy interes był wystarczająco ważny, prawo potrafiło udawać, że nie widzi tego, co widziało doskonale. Wenecja była mistrzynią kompromisu, ale nie każdy kompromis jest cnotą. Czasem to tylko elegancka nazwa dla hipokryzji, która sprawnie prowadzi księgi.

Potem przyszła dżuma, schyłek i ciasnota. Rok 1630 nie tylko przerwał rozkwit, ale odsłonił materialną cenę izolacji. W czasie epidemii mur przestał być symbolem, a stał się czynnikiem ryzyka. Przeludnienie, wilgoć i zapaść gospodarcza ujawniły, że segregacja nie jest abstrakcyjną ideą, lecz warunkiem życia ciał. To jedna z najważniejszych lekcji tej historii: niesprawiedliwość społeczna zawsze w końcu przechodzi przez ciało. Przez chorobę, zmęczenie, głód i ciasnotę; przez skrócone życie, porzucone dzieci i przeciążone instytucje charytatywne. Schyłek getta był również kryzysem sensu. Sprawa Szabtaja Cewi pokazała, że wspólnota żyjąca w ubóstwie i wykluczeniu może stać się podatna na radykalne obietnice odwrócenia historii. Nie należy drwić z tej nadziei – rozpacz często szuka języka większego niż codzienność, która nie pozwala już oddychać. Jednak fałszywa nadzieja, gdy upada, zostawia po sobie duchowe spustoszenie. Getto w XVIII wieku nie było więc tylko ubogą dzielnicą; było miejscem, w którym kryzys gospodarczy, architektoniczny i religijny splotły się w jedno doświadczenie przeciążenia.

Kruchość emancypacji i powrót bram w formie rasowej

Następnie przyszła emancypacja. Spalenie bram w 1797 roku było gestem ogromnym, lecz nie ostatecznym. Dowiodło, że porządek trwający przez stulecia może runąć, ale pokazało też, że sama ceremonia wolności nie wystarcza. Po okresie napoleońskim ograniczenia powróciły w innych formach. Austriacka administracja nie musiała odbudowywać dawnych murów w ich pierwotnym kształcie, aby przywrócić Żydom poczucie warunkowości.

To jedna z najgłębszych prawd o dyskryminacji: gdy traci ona dawną formę, często przenosi się do procedur, urzędów, ścieżek kariery, społecznych spojrzeń i niepisanych barier. Dlatego stwierdzenie, że wolność okazała się innym rodzajem dyskryminacji, nie jest negacją wartości emancypacji, lecz ostrzeżeniem przed emancypacją niedokończoną. Wolność jako hasło można ogłosić w jeden dzień; wolność jako praktyka wymaga przebudowy prawa, instytucji, mentalności i

społecznych nawyków. Żydzi weneccy mogli wyjść z getta, ale musieli jeszcze wejść do wspólnoty politycznej jako równi. To drugie zadanie okazało się trudniejsze niż fizyczne zniszczenie bram.

Risorgimento i włączenie Wenecji do zjednoczonych Włoch przyniosły moment rzeczywistego awansu obywatelskiego. Daniele Manin, Alessandro Levi, Isacco Pesaro Maurogonato i kolejne pokolenia zasymilowanych włoskich Żydów udowodnili, że dawna społeczność getta nie była jedynie marginesem zdolnym do przetrwania, lecz pełnoprawnym współtwórcą państwa, prawa, kultury i życia publicznego.

Był to jeden z najważniejszych sukcesów emancypacji. Jednak XX wiek brutalnie ujawnił, jak krucha może być równość oparta wyłącznie na liberalnej wierze w postęp, bez czujności wobec starych resentymentów. Ustawy rasowe faszystowskich Włoch z 1938 roku uderzyły w sam rdzeń tej wiary. Dawne religijne wykluczenie przepisano na język biologii i rasy. Żyd przestał być innowiercą, którego można uznać za kogoś potencjalnie nawracalnego lub asymilowalnego; według logiki rasistowskiej stał się kimś nieusuwalnie obcym. Ten zwrot był katastrofalny, gdyż odbierał znaczenie zasługom, patriotyzmowi, edukacji i obywatelstwu. Człowiek został zamknięty w pochodzeniu jak w wyroku. Brama getta wróciła jako kategoria rasowa.

Zagłada w Wenecji, łapanki, deportacje do Auschwitz, współdziałanie faszystowskich struktur z niemiecką machiną eksterminacji oraz heroiczny czyn Giuseppe Jony zamykają tę historię w wymiarze tragicznym. Jona, niszcząc rejestry wspólnoty, uderzył w administracyjną logikę ludobójstwa. Zrozumiał, że w państwie zbrodni lista nie jest dokumentem – jest narzędziem polowania.

Pamięć jako ostrzeżenie przed kulturą bez etyki

Jego śmierć nie może zostać zamieniona w łatwy heroiczny obrazek. Był to czyn człowieka postawionego w sytuacji skrajnej, w której odmowa współpracy z systemem wymagała ofiary ostatecznej. Właśnie dlatego pozostaje on jednym z najważniejszych punktów moralnych tej opowieści – dowodzi, że nawet gdy instytucje zdradzają jednostkę, człowiek może odmówić zdrady innych.

Po wojnie getto stało się przestrzenią pamięci, jednak pamięć nie jest niewinna sama w sobie. Może ocalać, lecz może także upraszczać; może rozliczać, ale potrafi również dekorować. Dzisiejsze weneckie getto z jego synagogami, pomnikami i muzealizacją, wplecione w turystyczny zgiełk, jest miejscem wielowarstwowym. Jest żywym palimpsestem. W tej przestrzeni nakładają się na siebie: dawny przymus zamieszkania, złoty wiek kultury, dżuma i ubóstwo, spalone bramy, złudzenia

emancypacji, faszyzm, deportacje, powojenna pustka oraz współczesna pamięć. Nie można czytać jedynie ostatniej warstwy, jeśli chce się mówić prawdę.

Największym zagrożeniem dla pamięci jest zamiana tego miejsca w symbol zbyt łatwy. Jeśli getto stanie się tylko znakiem cierpienia, utracimy jego ludzkie bogactwo. Jeśli zostanie sprowadzone wyłącznie do znaku kultury, stracimy ostrość opresji. Jeśli zaś zmieni się w zwykłą atrakcję historyczną, zniknie jego roszczenie moralne wobec teraźniejszości. Należy zatem utrzymać napięcie: getto było więzieniem i domem, raną i światem, miejscem przymusu i twórczości, dowodem przemocy większości oraz niezłomności mniejszości.

Każda prostsza formuła byłaby wygodna, a wygoda w opowieści o getcie jest podejrzana. Finałowa maksyma brzmi zatem: największym pomnikiem getta jest jego trwanie, lecz największym obowiązkiem wobec tego trwania jest nie pozwolić, by pamięć stała się dekoracją bez rozliczenia. Historia weneckiego getta należy więc nie tylko do Żydów, lecz do całej europejskiej samoświadomości. To Żydzi weneccy dali świadectwo przetrwania i kultury, ale to Wenecja i Europa muszą rozpoznać w tej historii własną zdolność do organizowania krzywdy pod nazwą porządku.

Getto stanowi jedno z najważniejszych ostrzeżeń przeciw cywilizacji samozadowolenia. Wenecja była wielka, piękna, skuteczna, kosmopolityczna i wyrafinowana, a jednak przez stulecia utrzymywała instytucję poniżającej separacji. Europa była kontynentem uniwersytetów, prawa, humanizmu i sztuki, a jednak potrafiła przejść od znakowania Żydów do ustaw rasowych i deportacji. Nie oznacza to, że kultura jest fałszem, lecz że kultura bez etyki może współistnieć z przemocą zadziwiająco długo. Piękna fasada nie jest jeszcze dowodem sprawiedliwego domu. Dlatego pytanie, które pozostaje po tej historii, nie brzmi wyłącznie: jak Wenecja traktowała Żydów? Brzmi szerzej: jak społeczeństwa traktują tych, których potrzebują, ale których nie chcą uznać za równych?

Współczesne bramy rodzą się z pozornego rozsądku

To pytanie przenosi historię getta poza mury archiwum. Dotyczy każdej wspólnoty, która korzysta z pracy, wiedzy, lojalności czy obecności ludzi trzymanych w statusie warunkowym. Każdej instytucji, która deklaruje integrację, a w praktyce utrwala zależność. Każdego państwa, które zamiast uznania podmiotowości, tworzy kategorie ludzi „do obsłużenia”, „do kontroli” lub „do tolerowania”. Nie chodzi tu o banalne analogie. Weneckiego getta nie wolno mechanicznie porównywać z każdą współczesną formą marginalizacji, gdyż historia wymaga precyzji. Można jednak wydobyć z niej ostrzeżenie strukturalne. Gdy społeczeństwo zaczyna opisywać jakąś grupę wyłącznie językiem

ryzyka, kosztu, obcości, użyteczności czy problemu, należy zapytać, czy nie rodzi się nowa forma bramy.

Może ona nie być z kamienia. Może powstać z regulaminu, algorytmu, formularza, debaty publicznej, rynku pracy, stereotypu lub milczącego założenia, że pewni ludzie zawsze muszą tłumaczyć swoją obecność. Weneckie getto uczy, że wykluczenie nie zawsze zaczyna się od wielkiej nienawiści. Często wyrasta z drobnych kompromisów: wszyscy wiedzą, jak jest; nikt nie chce robić problemu; interes musi trwać; tradycja tak każe; ostrożność jest rozsądna; różnica wymaga kontroli; nie przesadzajmy z moralizowaniem. Tak mówi codzienność, zanim stanie się historią. A później historia pyta: gdzie byliście, gdy codzienność uczyła się pogardy?

Dlatego ten artykuł nie powinien kończyć się pocieszeniem, lecz zobowiązaniem. Pamięć o weneckim getcie wymaga trzech rzeczy: precyzji, odwagi i nieufności. Precyzji, by nie mieszać epok i form przemocy, ale też nie rozmywać ciągłości mechanizmów wykluczenia. Odwagi, by mówić nie tylko o ofiarach, lecz także o sprawcach, beneficjentach, milczących i tych, którzy później usprawiedliwiali. Nieufności, by badać każdy porządek społeczny, który zbyt łatwo uznaje cudzą nierówność za naturalną, funkcjonalną lub nieuniknioną.

Na końcu pozostaje obraz bramy. Brama getta była fizyczna – zamykana na noc, pilnowana i opłacana przez tych, których więziła. Potem została spalona. Jednak historia uczy, że bramy mają zdolność reinkarnacji. Wracają jako przepisy, definicje, rejestry, osiedla, uprzedzenia czy formy segregacji ekonomicznej oraz język podejrzenia i pamięć bez rozliczeń. Dlatego każda epoka musi pytać nie tylko o to, które bramy odziedziczyła, ale które właśnie buduje, nazywając je rozsądkiem.

Weneckie getto pozostaje przestrogą o niezwykłej sile. Mówi nam, że społeczność może przetrwać za murami, lecz mur przez to nie staje się sprawiedliwy. Że kultura może rozkwitnąć w ciasnocie, ale ciasnota nie staje się szlachetna. Że bramy można spalić, lecz ich logikę trzeba wykorzenić z prawa, gospodarki, języka i sąsiedzkiego spojrzenia. Pamięć może być błogosławieństwem, o ile nie zostanie przerobiona na ozdobę. Największą nadzieją nie są pomniki czy muzea – choć są potrzebne i konieczne – lecz ludzie zdolni do rozumienia. Bo tam, gdzie rozumienie gaśnie, historia wraca jako procedura. A tam, gdzie człowiek zostaje sprowadzony do kategorii, brama jest już w połowie zbudowana.

> Weneckie bramy dawno spłonęły, lecz logika izolacji wykazuje zdumiewającą zdolność do reinkarnacji. Dziś nie przybiera ona formy kamiennych murów, lecz kryje się w algorytmach, regulaminach i szeptanych stereotypach, które wciąż nazywamy 'rozsądkiem'. Prawdziwym pytaniem nie jest więc to, czy getta przestały istnieć, ale które

> niewidzialne bramy budujemy właśnie teraz, przekonani o własnej odporności na nienawiść.

Inspiracje

[1] 

"First Ghetto" Alexander Lee

2026 | Basic Books / Picador | ISBN: 9781529066500

Alexander Lee jest nagradzanym historykiem i pracownikiem naukowym Uniwersytetu Warwick, związanym z Centrum Studiów nad Renesansem. Specjalizuje się w historii renesansowych Włoch. Lee jest płodnym autorem kilku uznanych książek, w tym słynnej biografii „Machiavelli: His Life and Times", która została uznana przez Financial Times za książkę roku. Oprócz badań naukowych, jest stałym felietonistą w „History Today" i często publikuje artykuły w różnych mediach, w tym w „Wall Street Journal", „Guardianie" i „Times Literary Supplement". W swojej pracy często zgłębia złożone narracje historyczne, takie jak ewolucja getta weneckiego i jej szersze implikacje dla historii antysemityzmu, łącząc wnikliwe badania archiwalne z naciskiem na doświadczenie ludzkie.

Alexander Lee *is a prize-winning historian and a fellow at the University of Warwick, specifically associated with the Centre for the Study of the Renaissance. He specializes in the history of Renaissance Italy. Lee is a prolific author who has written several acclaimed books, including the notable biography "Machiavelli: His Life and Times," which was recognized as a Financial Times Book of the Year. In addition to his academic research, he is a regular columnist for History Today and frequently contributes to various media outlets, including the Wall Street Journal, the Guardian, and the Times Literary Supplement. His work often explores complex historical narratives, such as the evolution of the Venetian Ghetto and its broader implications for the history of antisemitism, blending rigorous archival research with a focus on human experience.*

University of Warwick

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Why Machiavelli Matters Now"**

Alexander Lee, Stephen Bowd

2026 | Bloomsbury Publishing | ISBN: 9781399410854

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[2] **"Ha'kuzari Index"**

Leon Modena

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Structure and Style as Fundamental Expression: The Works of Carlo Levi and Their Poetic Ideology"**

Carlo Levi, R. D. Catani

1979 | Italica | DOI: 10.2307/478956

Źródło

[2] **"Jewish Students' Experiences of Antisemitism in Higher Education Settings and Daily Occupations"**

Amiya Waldman-Levi, Zahava Friedman, Janet Falk-Kessler, Lola Halperin, Lisa Gordon-Handler

2025 | OTJR: Occupational Therapy Journal of Research | DOI: 10.1177/15394492251344525

Źródło

[3] **"The Impact of Cultural Context on the Structure and the Curriculum of an Academic Exchange Program"**

Shlomo Romi, Nurith Levi, Karlheinz Schneider

2006 | World Studies in Education | DOI: 10.7459/wse/07.1.04

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[4] **"Michelangelo, Tommaso de' Cavalieri and the Agency of the Gift-Drawing"**

Alexander Lee

2017 | The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art | DOI: 10.4324/9781315166940-8

Źródło

[5] **"Introduction: A Wider Renaissance?"**

Alexander Lee

2010 | Renaissance? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c.1300- c.1550 | DOI: 10.1163/ej.9789004183346.i-370.36

Źródło

[6] **"Introduction"**

Alexander Lee

2012 | Petrarch and St. Augustine | DOI: 10.1163/9789004226029_002

Źródło

[7] **"Preliminary Material"**

Alexander Lee

2012 | Petrarch and St. Augustine | DOI: 10.1163/9789004226029_001

Źródło

[8] **"Culture and the arts"**

Alexander Lee

2021 | The Later Middle Ages | DOI: 10.1093/oso/9780198731641.003.0005

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: ab68e6af-382a-4668-bddc-0f75f1350d2a