Zarządzanie pogardą: weneckie getto jako architektura kompromisu i pomnik wytrwałości w świetle książki First Ghetto Alexandra Lee

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje genezę weneckiego getta, ukazując je nie tylko jako przejaw religijnego fanatyzmu, ale przede wszystkim jako systemowe narzędzie pragmatyzmu. Autor wskazuje na paradoks Republiki Weneckiej, która z jednej strony segregowała społeczność żydowską, a z drugiej była od niej zależna finansowo i handlowo. Getto staje się tu symbolem „zarządzania pogardą" – formy przemocy instytucjonalnej, w której dyskryminacja została zbiurokratyzowana i wpisana w topografię miasta. Tekst podkreśla niebezpieczeństwo systemów wykluczenia, które potrafią pogodzić codzienną normalność z głęboką segregacją, czyniąc z antysemityzmu „skazę sąsiedzką". To studium mechanizmów kontroli, w których ofiara została zmuszona do finansowania własnego odosobnienia.

The article analyzes the genesis of the Venetian ghetto, showing it not only as a manifestation of religious fanaticism but primarily as a systemic tool of pragmatism. The author points to the paradox of the Republic of Venice, which segregated the Jewish community while remaining financially and commercially dependent on it. Here, the ghetto becomes a symbol of 'managing contempt'—a form of institutional violence in which discrimination was bureaucratized and inscribed into the city's topography. The text emphasizes the danger of exclusion systems that can reconcile everyday normalcy with deep segregation, turning antisemitism into a 'neighborly stain.' This is a study of control mechanisms in which the victim was forced to finance their own isolation.

Artykuł analizuje weneckie getto nie jako historyczną anomalię, lecz jako precyzyjnie zaprojektowany system „zarządzania pogardą”. Autor stawia tezę, że ta przestrzeń była instytucjonalnym produktem głębokiego paradoksu: Republiki Wenecji, która z jednej strony odczuwała religijną i społeczną odrazę do Żydów, a z drugiej – była całkowicie zależna od ich kapitału, wiedzy i sieci handlowych. Tekst prowadzi czytelnika przez ewolucję tego miejsca: od „złotego wieku” intensywnego życia kulturalnego i intelektualnego, które rozkwitło mimo murów, przez materialną degradację doby kryzysu i dżumy, aż po złudzenia emancypacji napoleońskiej i tragedię rasowego antysemityzmu XX wieku. Getto zostaje przedstawione jako uniwersalne ostrzeżenie przed „skazą sąsiedzką” – zdolnością społeczeństwa do normalizacji krzywdy osób, które są mu niezbędne ekonomicznie, lecz niechciane ludzko. To studium nad tym, jak architektura przymusu i biurokratyczna segregacja przygotowują grunt pod radykalne formy wykluczenia, czyniąc z weneckiej dzielnicy palimpsest europejskiej pamięci o nienawiści i niezłomności.

SŁOWA KLUCZOWE

weneckie getto | zarządzanie pogardą | architektura kompromisu | First Ghetto Alexandra Lee | instytucjonalizacja antysemityzmu | skaza sąsiedzka | przemoc instytucjonalna | mechanizmy wykluczenia | żydowska kultura tekstu | nowoczesna izolacja | topografia pamięci | paradoks użyteczności i pogardy | systemowa przemoc | historia mniejszości w Europie

Getto jako instytucjonalne zarządzanie pogardą

Getto jako wynalazek kompromisu: kiedy miasto potrzebuje tych, których się boi. Największym błędem w myśleniu o weneckim getcie byłoby potraktowanie go wyłącznie jako ciemnej osobliwości dawnego świata, produktu średniowiecznego przesądu, który nowoczesność rzekomo przezwyciężyła. Taki odruch jest wygodny, lecz poznawczo leniwy.

Getto nie powstało dlatego, że Wenecja była jedynie fanatyczna. Powstało, ponieważ była jednocześnie fanatyczna i pragmatyczna; pobożna w deklaracjach, rachunkowa w instytucjach; lękliwa wobec żydowskiej obecności, lecz zależna od żydowskiego kapitału, usług kredytowych, sieci

handlowych i kompetencji pośredniczenia między światami. To nie był błąd systemu. To był system.

Dekret z 29 marca 1516 roku, nakazujący Żydom zamieszkanie w Ghetto Nuovo, bywa opisywany jako początek pierwszego prawnie ustanowionego getta żydowskiego. Źródła historyczne zgodnie wskazują, że chodziło o teren dawnej odlewni w dzielnicy Cannaregio, a samo słowo „ghetto" wywodzi się z weneckiego określenia miejsca odlewu metalu. Britannica definiuje weneckie getto jako siedmioakrową część Cannaregio, do której Żydzi byli przymusowo ograniczeni od 1516 roku; opracowania historyczne podkreślają zaś, że nazwa lokalna przekształciła się z czasem w pojęcie o światowej karierze.

Ale sama data nie wystarcza. Data jest gwoździem wbitym w ścianę historii; dopiero pytanie o motyw pokazuje, na czym tę ścianę zbudowano. Weneckie getto było odpowiedzią na kryzys Republiki po wojnach włoskich, a zwłaszcza po katastrofalnej klęsce pod Agnadello w 1509 roku, która zachwiała potęgą Serenissimy i zwiększyła jej zależność od narzędzi finansowych, których oficjalna moralność chrześcijańska nie potrafiła uczciwie nazwać. Lee ujmuje ten paradoks: Wenecja chciała korzystać z żydowskich pożyczek, a zarazem „chronić" chrześcijan przed rzekomą duchową infekcją. Getto było więc instytucją hipokryzji administracyjnej: segregowało tych, bez których miasto nie potrafiło się obejść. Wenecja nie wymyśliła antyjudaizmu; odziedziczyła go, przetworzyła, zbiurokratyzowała i osadziła w topografii miasta.

Religijna niechęć do Żydów — podsycana przez kaznodziejów, oskarżenia o lichwę, lęk przed „skażeniem" chrześcijańskiej wspólnoty i powracające fantazmaty przemocy — znalazła w getcie formę trwałej architektury. To istotne: uprzedzenie, dopóki pozostaje jedynie emocją, bywa zmienne, kapryśne, zależne od nastrojów tłumu. Uprzedzenie wpisane jednak w bramę, czynsz, znak na ubraniu, zakaz nocnego wyjścia i obowiązek opłacania własnych strażników staje się instytucją. A instytucje mają tę diabelską przewagę nad emocjami, że potrafią działać nawet wtedy, gdy nikt już nie krzyczy. Wenecki przypadek jest przez to szczególnie pouczający dla historii Europy.

Nie ukazuje on wyłącznie brutalności otwartej nienawiści, lecz coś znacznie bardziej niebezpiecznego: zdolność społeczeństwa do pogodzenia dyskryminacji z codzienną normalnością. Żyd mógł być niezbędny jako bankier, lekarz, kupiec, tłumacz czy drukarz, a jednocześnie traktowany jak ciało obce. Właśnie ta dwuznaczność jest istotą antysemityzmu jako „skazy sąsiedzkiej": nie polega on tylko na wrogości wobec odległego wroga, lecz na moralnym rozszczepieniu wobec sąsiada. Sąsiad jest blisko, ale nie może być równy. Jest użyteczny, lecz ma być upokorzony. Może leczyć chrześcijańskie ciało, ale jego obecność uznaje się za zagrożenie dla chrześcijańskiej duszy. Taka logika nie potrzebuje spójności; wystarcza jej wygoda. Pierwsza

maksyma tego eseju brzmi więc: tam, gdzie władza mówi o czystości, warto sprawdzić, kto prowadzi jej księgi rachunkowe.

Wenecja była mistrzynią tego rozdwojenia. Z jednej strony posługiwała się językiem religijnego podejrzenia, z drugiej kalkulowała trzeźwo. Żydowska obecność miała być zarazem zakazana i dopuszczona, ograniczona i wykorzystana, widoczna jako znak niższości i niewidoczna jako współtwórca miejskiego dobrobytu. Tak rodzi się instytucja, która nie jest ani czystym prześladowaniem, ani pełną tolerancją — jest zarządzaniem pogardą. Formuła ta pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego weneckie getto stało się pojęciem tak nośnym. Nie dlatego, że było jedynie miejscem, lecz dlatego, że stanowiło model relacji większości z mniejszością: pozwolić żyć pod warunkiem separacji; pozwolić pracować pod warunkiem kontroli; pozwolić wierzyć pod warunkiem upokorzenia; pozwolić trwać, ale nie pozwolić należeć. Historycy przypominają, że bramy getta zamykano na noc, wejścia kontrolowano, a koszty straży ponosiła sama społeczność żydowska. To jeden z najokrutniejszych szczegółów tej historii: ofiara płaciła za mechanizm własnego odgrodzenia. W tej logice zawiera się cała pedagogika przemocy instytucjonalnej.

Najbardziej skuteczne systemy wykluczenia nie muszą codziennie bić. Czasem wystarczy, że każą płacić czynsz za ciasnotę, nosić znak za cudzy lęk, prosić o zgodę na zawód i wracać przed zamknięciem bram, pamiętając, że miasto otwiera się tylko warunkowo. Przemoc jest wtedy nie tyle wydarzeniem, ile harmonogramem. Nie tyle krzykiem, ile regulaminem. Nie tyle pogromem, ile codzienną procedurą, która wmawia człowiekowi, że jego poniżenie jest naturalnym kosztem porządku publicznego. W źródłach powraca obraz żółtego znaku: koła, później czapki — zewnętrznego symbolu różnicy. Nie chodziło jedynie o identyfikację; znak miał produkować hierarchię spojrzenia. Człowiek oznaczony nie idzie już po prostu ulicą; jest niesiony przez cudzą definicję. Społeczeństwo większościowe otrzymuje instrukcję patrzenia: oto ktoś, kto ma być rozpoznany zanim przemówi, osądzony zanim zostanie poznany i przypisany do kategorii, zanim okaże się osobą. Taka jest elementarna gramatyka odczłowieczenia: najpierw odbiera się człowiekowi złożoność, potem łatwiej odebrać mu prawo.

Instytucjonalizacja pogardy i mechanizmy wspólnotowego trwania

Wenecka polityka wobec Żydów była zarazem przednowoczesna i nowoczesna. Przednowoczesna, gdyż zakorzeniona w teologicznym antyjudaizmie, lękach przed nieczystością i retoryce duchowej zarazy, a także w kaznodziejskich fantazmatach o lichwie i winie zbiorowej. Nowoczesna zaś, ponieważ przekształcała te lęki w administracyjny system przestrzeni, prawa, kontroli, rejestru,

opłat i nadzoru. Właśnie dlatego getto jest tak istotne dla historii instytucji: pokazuje moment, w którym przesąd otrzymuje adres, bramę, budżet i godzinę policyjną.

Nie wolno jednak spłaszczyć tej historii do obrazu biernej ofiary. Lee podkreśla, że getto od początku było także przestrzenią trwania, organizacji i mikrospołecznej odporności. Żydzi nie stali się tam jedynie cieniem; tworzyli instytucje, synagogi, sieci wzajemnej pomocy, praktyki religijne, formy samorządu, zawodową specjalizację oraz język wspólnego przetrwania.

Już w tym pierwszym okresie zarysowuje się napięcie, które będzie prowadzić cały artykuł: getto jest narzędziem opresji, ale nie dowodem klęski ducha. Mur wyznacza granicę wolności, lecz nie potrafi całkowicie zablokować produkcji sensu. Tutaj druga maksyma nabiera ciężaru: kiedy wola i środki są w sprzeczności, ostatecznie liczy się wola. W warunkach narzuconej ciasnoty społeczność żydowska nie mogła decydować o podstawowej topografii własnego życia, ale mogła nadawać znaczenie temu, co pozostało. To nie jest romantyzowanie cierpienia. Cierpienie nie uszlachetnia automatycznie; częściej niszczy, upokarza i dziedziczy się je w milczeniu. Jednak historia weneckiego getta dowodzi, że wspólnota potrafi wytworzyć mechanizmy przetrwania nawet wtedy, gdy państwo próbuje zredukować ją do funkcji ekonomicznej i statusu prawnego wyjątku.

Ważne jest również to, że getto od początku było miejscem spotkania różnych diaspor. Do Wenecji trafiali Żydzi aszkenazyjscy, włoscy, a później lewantyńscy i ponentyńscy, przynosząc różne języki, rytuały, doświadczenia wygnania, sieci handlowe i pamięć prześladowań. Oficjalna polityka chciała widzieć w nich jedną kategorię: „Żydzi". Życie społeczne produkowało jednak wielość. Ta różnica między kategorią narzuconą a rzeczywistością przeżywaną stanowi jeden z kluczowych tematów historii mniejszości.

Władza upraszcza, bo uproszczonym łatwiej zarządzać. Życie komplikuje, bo człowiek nigdy nie mieści się w administracyjnej etykiecie. Narodziny getta są zatem narodzinami paradoksu, który będzie powracać przez kolejne stulecia. Wenecja, zamykając Żydów, stworzyła przestrzeń koncentracji doświadczenia, wiedzy, rytuału i pamięci. Nie taki był cel Republiki – celem była kontrola. Ale historia często szydzi z intencji władzy; robi to skuteczniej niż satyryk, bo bez puenty, za to z konsekwencjami.

To, co miało być peryferią, stało się centrum żydowskiej historii Wenecji. To, co miało być znakiem niższości, stało się jednym z najbardziej rozpoznawalnych symboli trwania. To, co miało oddzielać, z czasem zaczęło opowiadać o całej Europie. Dlatego weneckie getto należy czytać nie jako wyjątek, lecz jako ostrzeżenie. Społeczeństwo nie musi przestać korzystać z czyjejś pracy, wiedzy i talentu, aby go dyskryminować. Przeciwnie: często dyskryminuje właśnie tych, których potrzebuje, gdyż zależność wywołuje resentyment. Większość nie zawsze nienawidzi mniejszości dlatego, że jest ona

słaba; czasem nienawidzi jej dlatego, że bez niej musiałaby dostrzec własną słabość. Wenecja potrzebowała żydowskiego kredytu, lecz wolała mówić o żydowskim zagrożeniu. Potrzebowała pośredników, ale wolała mówić o obcych. Potrzebowała kompetencji, lecz wolała znakować ciała. Oto klasyczny mechanizm projekcji politycznej: przekształcenie własnego deficytu w cudzą winę.

Gdy Alexander Lee opisuje weneckie getto jako przestrzeń, której największym pomnikiem jest wytrwałość, otwiera perspektywę inną niż czysta historia cierpienia. W omówieniach jego książki powraca obraz getta jako miejsca, gdzie materialne ślady izolacji splatają się z pamięcią i trwaniem. Jedno z wystąpień zaczyna się od sceny zimnego, ciemniejącego popołudnia: „It was a cold January afternoon" – krótki obraz wejścia w przestrzeń, w której topografia miasta natychmiast staje się topografią pamięci. Początek weneckiego getta nie jest więc tylko historią dekretu, lecz opowieścią o tym, jak społeczeństwo buduje mury z własnych sprzeczności: z lęku i potrzeby, z pobożności i długu, z pogardy i zależności, z prawa i przesądu. Z tego wszystkiego powstaje instytucja, która przez wieki będzie zarazem więzieniem, rynkiem, szkołą przetrwania, laboratorium kultury i raną w pamięci Europy.

Paradoks odsłoni się jeszcze mocniej: w latach 1541–1630 getto, choć zamknięte, zacznie promieniować. Do ciasnej przestrzeni wejdą kupcy lewantyńscy i ponentyńscy, marrani powracający do judaizmu, drukarze hebrajscy, rabini, poeci, lekarze, muzycy i kobiety intelektu. Mur nie zniknie, upokorzenie nie zostanie cofnięte, ale za murem pojawi się życie tak intensywne, że sama Wenecja będzie musiała przyznać – choć nigdy bez zastrzeżeń – iż to, co chciała odseparować, współtworzy jej wielkość. Złoty wiek za bramą: kultura jako sztuka oddychania w ciasnej przestrzeni. Maksyma mówiąca, że największym pomnikiem Getta jest jego trwanie, nie może być rozumiana sentymentalnie. Trwanie nie jest tu pocztówkową cnotą cierpliwych ludzi, lecz formą walki z instytucjonalną redukcją człowieka do problemu administracyjnego.

Modernizacja izolacji w służbie zysku

W latach 1541–1630 weneckie getto weszło w okres, który można nazwać złotym wiekiem tylko pod warunkiem, że nie zapomni się o żelazie bram. Był to złoty wiek paradoksalny: rozkwit kultury, handlu, druku, samorządu i myśli religijnej dokonywał się w przestrzeni wymuszonego odosobnienia, pod spojrzeniem państwa, które jedną ręką korzystało z żydowskich kompetencji, a drugą pilnowało, aby ich obecność nie przerodziła się w pełne obywatelstwo. Rozszerzenie getta w 1541 roku o Ghetto Vecchio nie było gestem tolerancji w nowoczesnym sensie, lecz raczej gospodarczą korektą systemu izolacji. Wenecja potrzebowała kupców lewantyńskich – ludzi szlaków, języków i portów, specjalistów od kredytu, pośrednictwa i ryzyka.

Dawne Ghetto Nuovo okazywało się zbyt ciasne dla społeczności, która nie tylko rosła liczebnie, ale różnicowała się etnicznie, zawodowo i kulturowo. Pierwotnie osiedlono tam przede wszystkim Żydów niemieckich i włoskich, do których z czasem dołączyli Żydzi lewantyńscy oraz inne grupy diaspory; społeczność ta płaciła wysokie czynsze i pozostawała pod surową kontrolą magistratury Republiki. Nie był to zatem prosty ruch od ciemności ku światłu, lecz przejście od izolacji prymitywnej do bardziej funkcjonalnej. Wenecja nie rezygnowała z zasady separacji – ona ją udoskonalała. Getto miało pomieścić więcej życia, ponieważ życie to stało się miastu potrzebne.

System dyskryminacyjny może się modernizować, stawać bardziej elastyczny i poszerzać katalog wyjątków, a mimo to pozostawać systemem dyskryminacyjnym. Czasem właśnie ta elastyczność przedłuża jego trwanie. Mur pęka nie po to, by zniknąć, lecz by pomieścić większy obieg interesów. W latach 1541–1630 getto stało się mikrokosmosem żydowskiej Europy i Śródziemnomorza. Żydzi niemieccy, włoscy, lewantyńscy i ponentyńscy nie tworzyli jednej płaskiej masy, choć tak najchętniej widziała ich administracja. Różnili się językiem, rytuałem, statusem, majątkiem oraz pamięcią prześladowań. Aszkenazyjscy pożyczkodawcy, handlarze starzyzną, lekarze, korektorzy hebrajskich tekstów, kupcy lewantyńscy i iberyjscy marrani – którzy pod osłoną weneckiego pragmatyzmu mogli wracać do judaizmu – tworzyli wspólnotę napiętą, wielogłosową i wewnętrznie hierarchiczną. To istotne, gdyż cierpienie nie znosi różnic społecznych; getto było miejscem wspólnej opresji, ale nie wspólnej równości. Szczególne znaczenie miała "Wielka Fikcja" z 1589 roku – sama nazwa jest niemal gotowym narzędziem analitycznym.

Wenecja oficjalnie udawała, że przyciąga kupców lewantyńskich, podczas gdy w praktyce otwierała furtkę dla ponentyńskich Żydów iberyjskich, w tym marranów i kryptożydów, których historia była naznaczona przymusem konwersji, ucieczką przed Inkwizycją i dramatem tożsamości ukrytej pod maską. Republika, jak to Republika, z pobożną miną liczyła zyski. Państwo stworzyło prawną fikcję, aby nie nazywać po imieniu tego, co było mu gospodarczo korzystne. Polityka lubi takie figury: gdy interes jest zbyt pożyteczny, by go odrzucić, i zbyt kłopotliwy, by go uczciwie uzasadnić, powołuje się do życia fikcję prawną. Elegancki kostium dla moralnego uniku.

W tej epoce ujawnia się zasadnicza ambiwalencja weneckiego modelu. Getto było więzieniem, ale nie pustynią; przestrzenią nadzoru, ale i wymiany; znakiem poniżenia, a zarazem punktem kondensacji kompetencji. Jako pierwsze europejskie "ghetto", stara dzielnica żydowska w centrum miasta zyskała status wyjątkowy w historii. Tu historyczna ironia osiąga najwyższy stopień: przestrzeń zaprojektowana jako ograniczenie stała się jednym z najbardziej rozpoznawalnych miejsc żydowskiej pamięci, kultury i miejskiej tożsamości. "Mądry rolnik nie porzuca żyznej ziemi dlatego, że rosną na niej chwasty; wyrywa je, by pielęgnować dobre plony" – ta parafraza

argumentacji Simone Luzzatta odsłania racjonalność obrony wspólnoty w świecie, który żądał od Żydów nieustannego usprawiedliwiania własnego istnienia. Luzzatto nie prosił o litość.

Kultura i druk jako narzędzia przekraczania murów getta

Przemawiał językiem użyteczności, świadomy, że do weneckich patrycjuszy najskuteczniej mówi się przez pryzmat interesu. Jego argumentacja była trzeźwa: nie należy karać całej społeczności za przewiny jednostek; nie wolno niszczyć zasobu, z którego miasto czerpie korzyść; nie można mieszać porządku moralnego z administracyjną paniką. W świecie równych obywateli byłby to argument zbyt skromny. W rzeczywistości getta – był to jedyny realizm. Gdy prawo nie uznaje jeszcze pełnej godności, trzeba czasem bronić życia językiem, który władza potrafi zrozumieć. Ten pragmatyzm nie unieważniał jednak kultury. Przeciwnie, kultura w getcie stała się sposobem przekroczenia narzuconej funkcji ekonomicznej.

Wenecja chciała widzieć w Żydach bankierów, kupców, pośredników, lekarzy lub problem teologiczny. Getto odpowiedziało drukiem, studiami, poezją, muzyką, synagogami, komentarzem, debatą, rytuałem i samorządem. Stało się jednym z centrów hebrajskiego drukarstwa i żydowskiej kultury tekstu. W źródłach mocno wybrzmiewa ten aspekt: społeczność, mimo zamknięcia, wznosiła oszałamiające architektonicznie synagogi, rozwijała druk pism hebrajskich, budowała środowisko intelektualne i przyciągała postaci o znaczeniu wykraczającym poza granice dzielnicy. Druk hebrajski miał tu znaczenie głębsze niż techniczne. W świecie diaspory tekst nie jest tylko nośnikiem wiedzy, lecz infrastrukturą trwania. Księga przenosi autorytet, pamięć, prawo, spór i modlitwę tam, gdzie wspólnota nie posiada państwa, armii ani bezpiecznego terytorium.

Jeśli mur getta ograniczał ciało, druk rozszerzał krążenie sensu. W tym tkwi subtelna przewaga kultury tekstualnej nad przemocą przestrzenną: brama może zamknąć ulicę, lecz nie potrafi zamknąć komentarza. Oczywiście cenzura, kontrola i zależności ekonomiczne były faktem; nie należy robić z druku bajki o absolutnej wolności. Trzeba jednak dostrzec, że wenecka kultura hebrajska była formą ruchu w warunkach bezruchu. W tym samym podwójnym kluczu należy rozumieć synagogi getta. Z zewnątrz często skromne, wtopione w fasady kamienic, wewnątrz tworzyły przestrzenie duchowej intensywności i estetycznego bogactwa. Muzeum Żydowskie w Wenecji mieści się przy trzech najstarszych synagogach: niemieckiej, kantonowej i włoskiej. Dziedzictwo tych budynków pokazuje, jak ciasna przestrzeń miejska została przekształcona w architekturę rytuału, pamięci i wspólnotowego prestiżu. Weneckie synagogi uczą, że monumentalność nie zawsze wynika z rozmiaru. Czasem polega na tym, że wspólnota potrafi zbudować wnętrze większe niż świat, który ją otacza.

Kultura rozkwitająca mimo opresji i murów

W złotym wieku getta szczególne miejsce zajmuje Leon Modena: rabin, uczony i pisarz, człowiek rozpięty między erudycją a namiętnością, autorytetem religijnym a osobistą kruchością. Jego postać jest bezcenna właśnie dlatego, że nie nadaje się na płaski pomnik. Modena nie jest świętym z dydaktycznej gabloty, lecz człowiekiem pełnym sprzeczności.

Właśnie to czyni go bardziej historycznym niż wiele postaci wypolerowanych przez późniejszą pamięć. Jego życie i dzieło dowodzą, że getto nie było światem zamkniętych typów społecznych, lecz przestrzenią dramatów intelektualnych, religijnych i psychologicznych. Uczony rabin mierzący się z hazardem nie obala autorytetu tradycji; przeciwnie – pokazuje, że tradycja żyje w ludziach, a ludzie nie są marmurem.

Problem granic, ambicji i zdrady jeszcze mocniej odsłania postać Sary Copii Sullam. Jej salon literacki, otwarty na kontakty z chrześcijańskimi intelektualistami, zdaje się przez moment zaprzeczać logice bramy. W słowie, poezji i wymianie myśli pojawia się obietnica przekroczenia segregacji, lecz to właśnie tam ujawnia się okrucieństwo asymetrii. Wykształcona, błyskotliwa i samodzielna intelektualnie kobieta żydowska może fascynować chrześcijańskich rozmówców, ale wciąż pozostaje podatna na oskarżenie, zawłaszczenie i zdradę. „Każdy Eden ma swojego węża, a każdy raj swój upadek” – ta maksyma z notatki nie jest literackim ornamentem, lecz diagnozą złudzenia, że sama kultura wystarczy, by znieść nierówność statusu.

Sara Copia Sullam staje się figurą kobiecego intelektu w świecie podwójnego wykluczenia. Jako Żydówka funkcjonowała w przestrzeni segregowanej przez chrześcijańską większość; jako kobieta mierzyła się z porządkiem, który chętniej podziwiał kobiecą błyskotliwość jako wyjątek, niż uznawał ją za prawo. Jej historia pokazuje, że getto nie było tylko instytucją antyżydowską, lecz sceną, na której przecinały się hierarchie religijne, płciowe, klasowe i symboliczne. Tam, gdzie dziś użylibyśmy języka intersekcji, dawny świat posługiwał się prostszymi narzędziami: plotką, oskarżeniem, protekcjonalnym zachwytem i szybkim odruchem dyscyplinowania. Złoty wiek weneckiego getta nie oznaczał więc harmonii, lecz wysoką temperaturę życia pod wysokim ciśnieniem.

Społeczność była twórcza nie dlatego, że ucisk jej sprzyjał, ale dlatego, że nie pozwoliła się do ucisku zredukować. To rozróżnienie jest moralnie konieczne, gdyż romantyzowanie opresji to jeden z bardziej eleganckich sposobów usprawiedliwiania przemocy. Nie wolno mówić: „jak wspaniała kultura powstała dzięki gettu”, bo byłoby to fałszem i nieprzyzwoitością. Trzeba mówić: „jak wspaniała kultura powstała mimo getta”.

Mur nie był akuszerem geniuszu. Był przeszkodą, wobec której geniusz, dyscyplina, wiara i praktyczny rozum musiały nauczyć się oddychać. Tutaj przydaje się pojęcie „porowatości murów". Bramy, godziny policyjne i znaki odróżniające były realne, ale życie społeczne nigdy nie jest całkowicie zgodne z wyobrażeniem prawodawcy. Chrześcijanie korzystali z usług żydowskich lekarzy, kupcy zawierali transakcje, a uczeni wymieniali teksty i idee. Arystokracja bywała zainteresowana muzyką, teatrem i intelektualnym fermentem getta.

Choć Ghetto Nuovo ustanowiono w 1516 roku na dawnej wyspie odlewni, a późniejsze Ghetto Vecchio stało się częścią obszaru, do którego Żydzi byli relegowani w celu separacji od chrześcijańskiej ludności Wenecji, to prawo segregacji zderzało się z praktyką codzienności. Wenecja, miasto wody, także społecznie przeciekała. Ta porowatość nie powinna jednak prowadzić do zbyt pogodnej interpretacji. Kontakt nie jest równością, zainteresowanie nie jest uznaniem, a fascynacja nie jest emancypacją.

Bliskość bez braterstwa i architektura przymusu

Chrześcijański patrycjusz mógł słuchać żydowskiego muzyka, korzystać z usług lekarza czy czytać tekst poprawiony przez żydowskiego korektora, by po wszystkim wrócić do świata, w którym Żyd musiał pozostać za bramą. To właśnie jest "skaza sąsiedzka" antysemityzmu: zdolność do bliskości bez braterstwa, do zależności bez wdzięczności, do podziwu bez równości.

W złotym wieku getta krystalizuje się problem samorządu. Università degli Ebrei nie była jedynie administracyjną koniecznością, lecz instytucją samoobrony społecznej. W warunkach zewnętrznej kontroli wspólnota musiała samodzielnie zarządzać podatkami i zobowiązaniami wobec państwa, prowadzić działalność religijną, rozstrzygać spory wewnętrzne, pomagać ubogim oraz reprezentować siebie przed władzami, balansując przy tym między grupami o różnym statusie. To jedna z najbardziej pouczających lekcji historii mniejszości: tam, gdzie większość widzi jedynie "grupę", w rzeczywistości istnieje złożony system norm, negocjacji i odpowiedzialności. Mniejszość nigdy nie jest tylko mniejszością; to społeczeństwo w miniaturze, często zmuszone do większej dojrzałości instytucjonalnej niż otaczająca je większość.

Nie można jednak pominąć materialnej ceny tego rozkwitu. Getto było ciasne. Budynki rosły w górę, gdyż nie mogły rozrastać się poziomo. Przeludnienie nie było więc tylko kwestią niewygody, lecz społeczną metaforą kondycji prawnej – ludzie, którym odebrano przestrzeń polityczną, musieli negocjować przestrzeń fizyczną. Wysokie kamienice getta są zatem architekturą przymusu. Piętra dopisywane do budynków przypominają komentarze naniesione na margines tekstu przez kogoś,

komu zabrano czystą kartę. Każdy metr musiał pracować za dwa, każda izba pełnić kilka funkcji, a każdy dziedziniec służyć za namiastkę świata.

Segregacja przestrzenna nigdy nie jest neutralna; kształtuje kontakty, aspiracje, rynek małżeński, zdrowie, bezpieczeństwo, wyobraźnię oraz samoocenę. Weneckie getto stanowiło wczesny europejski przykład wykorzystania architektury jako narzędzia zarządzania różnicą. Jednak między intencją władzy a życiem mieszkańców istniała zasadnicza przepaść: ci drudzy nie zamieszkali w abstrakcyjnej "strefie", lecz w domach, synagogach, warsztatach i księgarniach – pośród rodzinnych sporów, świąt, lęków, ambicji i modlitw. Państwo tworzy kategorię. Ludzie tworzą świat.

Kruchość złotego wieku i materialny koszt segregacji

Złoty wiek getta przypomina zatem laboratorium sprzeczności. Z jednej strony przymus noszenia znaków, ograniczenia zawodowe, nocne zamknięcie, wysokie czynsze, zależność od odnawianych przez państwo przywilejów i nieustanny cień chrześcijańskich oskarżeń. Z drugiej – rozwój druku, bogactwo rytuałów, rozkwit synagog oraz działalność lekarzy, poetów, rabinów, kupców, artystów i tłumaczy kultur.

Te dwa porządki nie znoszą się wzajemnie; one współistnieją. Ta współobecność jest trudna do przyjęcia dla uproszczonej wyobraźni historycznej, która pragnie widzieć albo całkowitą ciemność, albo pełne światło. Getto uczy jednak, że historia ludzi wykluczonych często jest jednocześnie historią krzywdy i sprawczości. Kto dostrzega tylko krzywdę, odbiera im podmiotowość. Kto widzi wyłącznie sprawczość, rozgrzesza system. Dlatego esej musi kończyć się ostrzeżeniem przed zbyt łatwym użyciem słowa „złoty”. Złoto tego wieku nie tkwiło w murach ani w decyzjach Senatu. Nie wynikało z weneckiej tolerancji, której było znacznie mniej, niż lubi sobie wyobrażać turystyczna pamięć miast. Złoto leżało w zdolności wspólnoty do wytwarzania sensu pod presją, w umiejętności tworzenia instytucji tam, gdzie prawo narzuca zależność, oraz w prowadzeniu debaty tam, gdzie większość narzuca etykietę.

W sile kobiet i mężczyzn, którzy nie pozwolili, by brama była ostatnim słowem o ich świecie. A jednak historia nie zatrzymuje się w momencie rozkwitu. Rok 1630, wielka dżuma i narastający kryzys Republiki odsłonią kruchość tego modelu. To, co było ciasne, stanie się duszące; to, co trudne – skrajne. Zależność ekonomiczna przeobrazi się w spiralę długu, ubóstwa i społecznego pękania. Złoty wiek getta nie zakończy się spokojnym zmierzchem, lecz chorobą, która najpierw uderzy w ciała, a potem obnaży chorobę instytucji. Upadek, zaraza i „wiek nierozumu” sprawią, że

ciasnota stanie się losem. Złoty wiek weneckiego getta nie zgasł nagle, lecz przeszedł w długi półmrok.

Rok 1630 był czymś więcej niż datą epidemii – stał się cezurą odsłaniającą kruchość świata zbudowanego na przymusowym kompromisie. Wspólnota mogła tworzyć kulturę, drukować księgi i organizować życie intelektualne, lecz wciąż pozostawała zamknięta w przestrzeni zależnej od polityki Wenecji, interesów gospodarczych i chrześcijańskiego lęku. Dżuma nie zniszczyła więc arkadii, bo tej nigdy tam nie było; zniszczyła raczej delikatną równowagę między przemocą instytucji a energią przetrwania. Kryzys lat 1630–1789 opisuje się jako przejście od „Złotego Wieku" do fazy schyłku (decline), w której los getta staje się barometrem upadku samej Serenissimy.

Getto nie było wyłącznie miejscem żydowskiej historii, lecz miernikiem kondycji państwa, które zamknęło w nim społeczność potrzebną, choć niechcianą. Gdy Wenecja rosła, mogła pozwolić sobie na kontrolę i pogardę. Gdy słabła, jej zależność od żydowskich zasobów stawała się bardziej widoczna, co jednak nie przekładało się automatycznie na sprawiedliwość. Państwo w fazie regresu rzadko łagodnieje; częściej staje się nerwowe, podejrzliwe i chciwe, skłonne obciążać tych, których wcześniej już oznaczyło jako wyjątek.

Pierwszym uderzeniem była epidemia z lat 1630–1631. Wenecka pamięć miejska utrwaliła ją poprzez monumentalny gest dziękczynienia – kościół Santa Maria della Salute, wzniesiony jako wotum za ustanie zarazy. Z perspektywy getta ten sam moment miał jednak inną fakturę: nie był sceną religijnego ocalenia, lecz doświadczeniem ciała zamkniętego w ciele miasta. Podczas gdy całe miasto cierpiało, getto czyniło to w warunkach zwielokrotnionej podatności: przeludnienia, ciasnoty i społecznego osaczenia. Choroba w takim miejscu przestaje być zdarzeniem biologicznym, a staje się testem architektury niesprawiedliwości. Można rzec, że zaraza była bezlitosnym audytorem instytucji. Nie pytała o legendy miasta, lecz sprawdzała, jak naprawdę żyją jego mieszkańcy.

W ciasnych kamienicach, gdzie wilgoć i brak możliwości ekspansji sprzyjały szerzeniu się choroby, dżuma obnażyła materialny koszt segregacji. Getto, które w czasach dobrobytu mogło wydawać się funkcjonalnym kompromisem, w obliczu katastrofy stało się pułapką. Zamknięcie, wcześniej przedstawiane jako mechanizm porządku, ujawniło się jako mechanizm ryzyka. To jedna z najważniejszych lekcji: przemoc przestrzenna najpełniej objawia się w kryzysie. W czasie pokoju można ją oswoić językiem administracji, mówiąc o regulacjach i bezpieczeństwie.

Kiedy jednak nadchodzi epidemia, głód czy krach finansowy, okazuje się, że nierówności zapisane w murach stają się nierównościami przeżycia. Kto mieszka ciaśniej, choruje bardziej. Kto zależy od

łaski urzędnika, później otrzymuje pomoc. Kto nie posiada pełni praw, szybciej staje się przedmiotem obciążenia. Ten, kto był wcześniej „obcy", w kryzysie łatwo staje się „winny".

Demograficzna i gospodarcza amputacja wspólnoty

Pojawiają się sugestie, że śmiertelność w getcie mogła być ogromna, sięgając być może jednej trzeciej populacji. Nawet jeśli traktować te oszacowania ostrożnie, sam kierunek interpretacji pozostaje jasny: zaraza zadała wspólnocie cios demograficzny, ekonomiczny i duchowy. Nie zabijała bowiem wyłącznie jednostek. Przerywała linie przekazu, osłabiała więzi rodzinne, niszczyła warsztaty; odbierała rabinów, nauczycieli, drukarzy, lekarzy, opiekunów, ludzi pamięci i ludzi codziennej organizacji. Wspólnota po epidemii nie jest prostą sumą ocalałych. Jest układem po amputacji. Żyje dalej, ale inaczej oddycha. Po dżumie nastąpiło długie osuwanie gospodarcze. Upadek Wenecji jako potęgi handlowej, wypieranie jej z rynków lewantyńskich oraz zmiana układu sił w gospodarce śródziemnomorskiej uderzyły bezpośrednio w podstawy bytu żydowskich kupców.

Pułapka użyteczności i architektura desperacji

Gmina była związana z Republiką gęstą siecią zobowiązań, przywilejów, podatków i wymuszonych usług. Banki pożyczkowe, które niegdyś uzasadniały obecność Żydów w mieście, stawały się z czasem coraz cięższym brzemieniem. Władza wciąż potrzebowała żydowskiego kapitału, lecz warunki jego dostarczania stawały się coraz bardziej uciążliwe. To klasyczny mechanizm ekonomii zależności: grupa podporządkowana ma pełnić funkcję stabilizującą system, nawet gdy ten sam system podcina jej zdolność przetrwania.

W tej epoce ujawnia się brutalna prawda o przymusowej użyteczności. Dopóki Żydzi byli potrzebni jako kredytodawcy ubogich i pośrednicy handlowi, ich obecność tolerowano. Jednak tolerancja oparta na użyteczności jest zawsze krucha – kończy się tam, gdzie znika zysk lub gdzie większość odnajdzie wygodniejszą narrację o winie. Nie jest ona prawem, lecz dzierżawą bezpieczeństwa. Można ją wypowiedzieć, obciążyć nowymi warunkami, zawiesić lub uzależnić od kaprysu władzy. Getto było zatem nie tylko przestrzenią zamknięcia, ale i ekonomiczną pułapką: społeczność musiała utrzymywać funkcje, które gwarantowały jej istnienie, lecz te same funkcje wystawiały ją na resentyment, długi i nieustanne podejrzenia. Wolność bez bezpieczeństwa prawnego okazuje się w tym kontekście jedynie przerwą między jedną zależnością a drugą. Weneccy Żydzi nie posiadali wolności obywatelskiej; ich sytuacja, nawet w ramach przywilejów, zależała od odnawianych zezwoleń i fiskalnych potrzeb państwa.

Taki status kształtuje specyficzną psychologię zbiorową. Uczy ostrożności, chłodnej kalkulacji i nieufności wobec euforii. Każdy przywilej może być tymczasowy, każde ustępstwo może wrócić jako rachunek, a każdy sukces może sprowokować pytanie o to, czy mniejszość nie stała się zbyt widoczna. Schyłek gospodarczy pogłębiał również wewnętrzne nierówności. Źródła wyraźnie zarysowują podział między wąską elitą kupiecką – zwłaszcza sefardyjską i lewantyńską – a rosnącą masą ubogich, głównie wśród Żydów aszkenazyjskich i włoskich, zajmujących się drobnym handlem, rzemiosłem czy medycyną. Historia mniejszości nie może być bowiem pisana wyłącznie językiem wspólnego cierpienia. Wspólnota prześladowana zachowuje strukturę klasową; nadal dzieli ją przepaść między wpływowymi a bezbronnymi. Opresja zewnętrzna nie likwiduje nierówności wewnętrznych, lecz często czyni je bardziej bolesnymi.

Tu dochodzimy do obrazu architektury przeludnienia i terminu „scala matta" – szalonych schodów. Te prowizoryczne, strome i nieregularne konstrukcje dobudowywano, by obsłużyć absurdalnie dzielone przestrzenie mieszkalne. Obraz ten stanowi materialną metaforę życia w getcie; szalone schody są architekturą społecznej desperacji. Pokazują, że gdy ludziom odmawia się przestrzeni, nie przestają oni istnieć, lecz zaczynają zagęszczać życie: przerabiać izby, dzielić pokoje i ryzykować codzienność na pionowych protezach miasta. Kamienice getta, jedne z najwyższych w ówczesnej Wenecji, nie były triumfem urbanistycznej pomysłowości, lecz świadectwem przymusu.

Koszty przetrwania: nędza, klaustrofobia i złudzenia

Budynki były odpowiedzią na zakaz ekspansji. Rosły, bo nie mogły się rozlewać; pięły się w górę, gdyż ziemia była zamknięta. To dosłowna lekcja socjologii przestrzeni: kiedy społeczeństwo odmawia grupie miejsca na płaszczyźnie praw, ta zostaje zmuszona do pionowej walki o przetrwanie. Każde kolejne piętro stawało się aktem adaptacji, ale i świadectwem opresji.

Można podziwiać pomysłowość, lecz należy pamiętać, kto stworzył warunki, w których musiała ona przybrać postać klaustrofobii. Getto XVIII wieku nie było już tylko dzielnicą, lecz organizmem przemęczonym. Jego ściany pamiętały okres rozkwitu, jednak wnętrze wypełniały coraz częściej bieda, zadłużenie i przeciążenie instytucji charytatywnych oraz rozpacz rodzin, których nie stać było na koszty życia.

Historia Simcà Todeski, kobiety znajdującej niemowlę porzucone na progu domu, jest jednym z tych mikrozdarzeń, które mówią więcej niż setka abstrakcyjnych wykresów. Porzucone dziecko nie jest „przypadkiem społecznym". Jest ostatnim argumentem biedy, która przestała mieć język. Takie sceny nakazują ostrożność w używaniu pojęcia wspólnotowej solidarności. Owszem, getto tworzyło mechanizmy pomocy, instytucje charytatywne i sieci sąsiedzkie, opierając się na religijnym

obowiązku wsparcia słabszych. Jednak solidarność nie jest magicznym zasobem niewyczerpalnym pod presją długu, głodu i przeludnienia. Wspólnota może być dzielna, a zarazem przeciążona; może pragnąć ratować swoich członków, nie mając już do tego środków. Może kierować się normami miłosierdzia, a jednak doświadczać momentów, w których miłosierdzie przegrywa z arytmetyką nędzy. To nie kompromituje wspólnoty, lecz warunki, w jakich ją zamknięto.

W okresie kryzysu materialnego pojawił się również kryzys duchowy, którego symbolem stała się sprawa Szabtaja Cewi. W latach sześćdziesiątych XVII wieku wieści o rzekomym mesjaszu wywołały falę nadziei i niepokoju. Weneckie getto, obciążone biedą i pamięcią zarazy, było podatne na tę gorączkę – nie z naiwności mieszkańców, lecz dlatego, że głęboki kryzys społeczny zawsze zwiększa popyt na radykalną nadzieję. Tam, gdzie codzienność oferuje jedynie dalszą degradację, obietnica nagłego odwrócenia historii zyskuje siłę niemal fizyczną.

Konwersja Szabtaja Cewi na islam w 1666 roku była ciosem nie tylko teologicznym, ale psychologicznym i instytucjonalnym. Kompromitowała autorytety, które uległy oczekiwaniu; podzieliła wspólnotę na tych, którzy chcieli zapomnieć, tych, którzy reinterpretowali klęskę, i tych, którzy stracili zaufanie do przywódców. Takie pęknięcia są szczególnie bolesne, gdyż dotyczą samego mechanizmu sensu. Gdy zawodzi nadzieja ekonomiczna, można odwołać się do wiary; gdy jednak zawodzi nadzieja mesjańska, wiara musi przejść żałobę po własnym uniesieniu. Tu pojawia się kolejna maksyma: w czasach upadku fałszywa nadzieja nie jest przeciwieństwem rozpaczy, lecz jej najbliższą krewną.

Sabataizm w Wenecji nie był egzotycznym epizodem religijnym do gabloty „dziwactw XVII wieku". Był reakcją wspólnoty zmęczonej historią, doświadczającej zderzenia teologicznej obietnicy z społeczną degradacją. Radykalna nadzieja staje się wtedy formą protestu przeciw faktom, lecz gdy okazuje się złudzeniem, zostawia po sobie wstyd, cynizm i nieufność wobec kolejnych obietnic wybawienia.

Schyłek getta był potrójny: biologiczny po dżumie, ekonomiczny po załamaniu weneckiej potęgi i duchowy po kryzysie mesjańskim, do czego dochodziła degradacja przestrzeni. Splot ten czyni lata 1630–1789 okresem kluczowym, gdyż pokazuje, że przetrwanie nie jest poetycką linią prostą. To nie jest proces, w którym wspólnota cierpi, tworzy kulturę i zwycięża pamięcią. Prawdziwa historia jest mniej wdzięczna; pełna brudu, długu, apatii i kruszenia się instytucji. Jeśli chcemy uczciwie mówić o wytrwałości, musimy uwzględnić momenty, w których nie wygląda ona heroicznie, lecz ciężko, biednie i bezradnie.

Pułapka rezyliencji i symbolika spalonych bram

W tym miejscu weneckie getto staje się szczególnie aktualnym przedmiotem refleksji. Współczesne społeczeństwa również chętnie celebrują odporność grup marginalizowanych, lecz rzadko pytają, kto stworzył warunki wymagające tej odporności. Słowo „rezyliencja" brzmi szlachetnie, ale bywa też wygodnym alibi dla systemów, które wolą podziwiać cudze przetrwanie niż usunąć przyczyny cudzej krzywdy. Weneckie getto nakazuje zachować sceptycyzm wobec pochwały wytrwałości. Trwanie jest pomnikiem, lecz nie wolno uczynić z niego zasłony dla przemocy, która to trwanie uczyniła tak trudnym.

W XVIII wieku getto trwało jako przestrzeń coraz bardziej zmęczona, lecz wciąż żywa. Wewnętrzne życie nie zgasło: religia, więzi rodzinne, handel, ubogie warsztaty, instytucje pomocy, pamięć o dawnym rozkwicie i zwykły upór codzienności wciąż podtrzymywały społeczność. Jednak jej zależność od upadającej Republiki stawała się coraz bardziej gorzka. Wenecja traciła siłę, lecz nadal sprawowała władzę nad tymi, których zamknęła. To jedna z okrutnych asymetrii historii: imperia mogą słabnąć, a mimo to jeszcze długo krzywdzić tych, którzy od nich zależą. Do przedednia rewolucyjnych przemian getto nie było zatem skansenem dawnego porządku, lecz archiwum jego sprzeczności. W jego murach zapisano opowieść o ekonomicznej zależności państwa od mniejszości, religijnej podejrzliwości i instytucjonalnym upokorzeniu, a także o kulturalnym rozkwicie i społecznym przeciążeniu. Było to miejsce, w którym życie przez ponad dwa stulecia uczyło się funkcjonować w warunkach wyjątku.

Gdy Napoleon wkroczy do Wenecji, a bramy getta zostaną spalone, gest ten zyska siłę wielkiego symbolu. Właśnie dlatego trzeba jednak pamiętać, co ten symbol zastanie: nie społeczność naiwnie czekającą na wybawienie, lecz ludzi naznaczonych zbyt wieloma formami zależności, by łatwo uwierzyć, że jedna ceremonia kończy historię. „Przeszłość Getta jest zawsze obecna, po prostu dlatego, że nigdy z niego nie odeszła" – ta maksyma nabiera tutaj szczególnego znaczenia. Przeszłość nie znika wraz ze zmianą dekretu, upadkiem bramy czy ogłoszeniem nowego porządku przez nową władzę. Pozostaje w ciałach, rodzinach, lękach, zawodach i długach; trwa w budynkach, językach ostrożności oraz w pamięci instytucji, które przez pokolenia uczyły ludzi, gdzie wolno im stać. Dlatego kolejna część tej historii, poświęcona emancypacji, nie będzie bajką o prostym wyzwoleniu. Będzie opowieścią o tym, że wolność może przyjść jako wielkie słowo, lecz dopiero codzienne prawo, równość statusu i bezpieczeństwo społeczne rozstrzygają, czy nie pozostanie ona jedynie innym rodzajem dyskryminacji. Emancypacja i jej złudzenia: gdy spalone bramy nie gaszą starego lęku.

Jeżeli historia weneckiego getta miałaby zostać opowiedziana językiem teatralnym, dzień spalenia bram należałby do scen najbardziej widowiskowych. 10 lipca 1797 roku, po wkroczeniu wojsk Napoleona do Wenecji, zamknięcie, które przez niemal trzy stulecia organizowało rytm życia żydowskiej społeczności, zostało symbolicznie unieważnione. Bramy, dotąd materialny znak segregacji, przestały być granicą nocy, lęku i podporządkowania. Na placu San Marco wzniesiono drzewo wolności.

Kruchość emancypacji i przejście od muru do obywatelstwa

Rozbrzmiały słowa nadziei. W pamięci wspólnoty moment ten mógł jawić się jako przejście od stanu wyjątku do obywatelstwa, od ciasnoty do miasta, od tolerowanej użyteczności do uznanej godności. W książce przywołano euforyczne słowa Raffaela Vivantego: „Ten ogromny dystans, który oddzielał nas od innych narodów, został całkowicie pokonany". Było w tym zdaniu wszystko, co wielkie rewolucje obiecują swoim świadkom: kres dawnej hańby, początek równości i oddech historii, która wreszcie przestaje być więzieniem. Właśnie dlatego jednak należy zachować czujność.

Historia emancypacji nie jest prostym marszem od muru do wolności. Spalone bramy nie unieważniają nawyków społecznych, nie cofają dziedziczonych upokorzeń ani nie kasują pamięci instytucjonalnej; nie zmieniają natychmiast spojrzenia sąsiada. Akt symboliczny może otworzyć przestrzeń polityczną, lecz nie musi jeszcze przekształcić struktury społecznej. To rozróżnienie jest zasadnicze: wolność jako gest i wolność jako trwały porządek prawny to dwie różne rzeczy. Równość ogłoszona i równość praktykowana to dwa odrębne kontynenty, między którymi wiele wspólnot mniejszościowych podróżowało przez pokolenia, nie mając pewności, czy kiedykolwiek dopłyną do celu. W tym miejscu pojawia się jedna z najważniejszych maksym eseju: wolność okazała się po prostu innym rodzajem dyskryminacji. W książce zdanie to odnosi się do gorzkiego doświadczenia po upadku porządku napoleońskiego i przejściu Wenecji pod władzę austriacką.

Bramy getta pozostały fizycznie otwarte, ale społeczność żydowska ponownie zderzyła się z ograniczeniami, podejrzliwością urzędników, barierami zawodowymi i niepełnym uznaniem. To właśnie jest dramat emancypacji odwracalnej: człowiek zdążył już zobaczyć horyzont równości, lecz państwo każe mu powrócić do statusu warunkowego. Nie należy jednak błędnie rozumieć tej maksymy. Nie oznacza ona, że emancypacja była bez znaczenia iluzją – byłoby to krzywdzące i historycznie fałszywe. Spalenie bram miało realną wagę, ponieważ naruszyło porządek, który przez wieki wydawał się naturalny. Symbol potrafi zmienić wyobraźnię prawa, a gest polityczny może otworzyć język roszczeń. Od tej chwili dawny system nie mógł już udawać, że jest jedynym

możliwym światem. Jednocześnie jednak emancypacja okazała się krucha, zależna od koniunktury politycznej i woli kolejnych władz. Żydzi weneccy doświadczyli więc lekcji, że prawo bez trwałych gwarancji może zostać cofnięte, ograniczone lub zamienione w biurokratyczną łaskę. Rządy austriackie po epoce napoleońskiej przywróciły wiele dawnych barier, choć nie zawsze w formie znanej sprzed 1797 roku.

Jest to znamienne. Dyskryminacja nie musi wracać w stroju, w którym odeszła. Czasem nie potrzebuje już zamkniętej bramy; wystarcza jej urząd, formularz, odmowa awansu, nieufność administracyjna czy dyskretna sugestia, że pewne miejsca „nie są dla was". Dawny mur może zostać rozebrany, ale jego logika przenosi się do procedur. Wtedy większość może z czystym sumieniem stwierdzić: przecież bram już nie ma. To prawda. Tyle że historia nie zawsze stoi w bramie. Czasem siedzi za biurkiem. Weneccy Żydzi musieli zatem nauczyć się funkcjonować w świecie, w którym obietnica równości została wypowiedziana, lecz nie zabezpieczona. Ta sytuacja ma głęboki wymiar psychologiczny. Człowiek zamknięty za murem wie, gdzie przebiega granica przemocy. Człowiek formalnie wyzwolony, lecz stale traktowany jako podejrzany, musi codziennie odczytywać niuanse.

Czy może już wejść? Czy może mówić pełnym głosem? Czy może sprawować urząd lub domagać się praw bez oskarżenia o niewdzięczność? Czy sukces nie zostanie potraktowany jako dowód nadmiernej ambicji, a asymilacja za podstęp zamiast lojalności? W takim świecie wolność staje się nie stanem, lecz egzaminem, który mniejszość musi zdawać bez końca. Dopiero Risorgimento, włoski ruch narodowego zjednoczenia, otworzyło przed Żydami weneckimi nowy język przynależności. Nie chodziło już tylko o tolerancję religijną czy przydatność ekonomiczną, lecz o udział w projekcie politycznym nowoczesnego narodu. Postacie takie jak Daniele Manin i Alessandro Levi symbolizują tę zmianę: Żydzi nie byli już wyłącznie grupą, której państwo wyznacza miejsce, ale współtwórcami walki o wolność, konstytucjonalizm i suwerenność. To przesunięcie jest ogromne.

Wcześniejszy porządek pytał: na jakich warunkach Żydzi mogą mieszkać w mieście? Porządek narodowo-liberalny zaczął pytać: czy Żydzi są współobywatelami nowego państwa? Oczywiście, odpowiedź nie była wolna od uprzedzeń. Nowoczesny naród również potrafi być zazdrosny i żądać dowodów lojalności. Jednak sam fakt udziału w ruchu niepodległościowym zmieniał argumentację. Żydzi nie prosili już wyłącznie o miejsce w cudzym porządku – mogli wskazać, że ten porządek współtworzyli. Daniele Manin jest tu postacią szczególną. Jego żydowskie pochodzenie ze strony ojca i rola przywódcy rewolucji 1848 roku czynią go figurą, w której przecinają się pamięć getta i nowoczesny patriotyzm. Nie należy go upraszczać do „żydowskiego bohatera", gdyż jego tożsamość była bardziej złożona. Ale właśnie ta złożoność jest pouczająca: emancypacja oznacza również

prawo do niebycia zamkniętym w jednej etykiecie. Człowiek pochodzenia żydowskiego może być patriotą włoskim, republikaninem, prawnikiem i uczestnikiem europejskiej polityki wolności.

Dawny porządek getta chciał najpierw oznaczyć, potem dopuścić. Nowoczesna obywatelskość obiecywała odwrócenie tej kolejności: najpierw osoba i obywatel, dopiero potem szczegół pochodzenia. Po włączeniu Wenecji do Królestwa Włoch w 1866 roku rozpoczął się okres określany jako złoty wiek emancypacji.

Iluzja emancypacji i powrót do wykluczenia

Getto zaczęło pustoszeć nie dlatego, że wspólnota znikała, lecz że jej członkowie mogli rozpraszać się po mieście. To wyludnienie miało charakter ambiwalentny. Z jednej strony oznaczało koniec przymusowej koncentracji i tym samym sukces; z drugiej – zmieniało naturę dawnego centrum żydowskiego życia. Miejsce, które przez wieki było narzuconą koniecznością, a jednocześnie przestrzenią wspólnotowego sensu, stopniowo przestawało być mieszkaniowym sercem diaspory. Wyjście poza mury było aktem wolności, lecz stało się też początkiem nowego problemu: jak zachować pamięć o miejscu, które było zarazem więzieniem i domem? To jedno z najtrudniejszych pytań w historii mniejszości. Miejsce opresji może stać się fundamentem tożsamości nie dlatego, że przemoc była dobra, ale dlatego, że ludzie przeżyli tam swoje życie. W getcie rodziły się dzieci, odprawiano modlitwy, zawierano małżeństwa, spierano się i handlowano, uczono, chorowano, kochano i chowano zmarłych. Nie można więc po prostu uznać go za złe miejsce, które należy porzucić bez reszty, ale nie wolno też mówić o pięknej tradycji zamkniętej dzielnicy. Pamięć musi udźwignąć oba te sensy jednocześnie. Getto było raną i tkanką. Krzywdą i światem. Narzędziem przemocy i przestrzenią życia. Kto wybiera tylko jedną stronę, fałszuje całość.

Emancypacja przyniosła realne awanse. Isacco Pesaro Maurogonato, minister finansów, symbolizuje moment, w którym weneccy Żydzi mogli wejść do najwyższych struktur państwa. Jego postać, podobnie jak utrwalony przez Giacoma Ballę portret Letizii Pesaro Maurogonato, świadczy o prestiżu społecznym, który jeszcze kilka pokoleń wcześniej byłby niedościgły. Dawni mieszkańcy społeczności zamykanej na noc za bramami stawali się urzędnikami, politykami, intelektualistami i ludźmi kultury – obywatelami w pełnym świetle życia publicznego. Był to przełom nie tylko statusowy, ale antropologiczny: człowiek oznaczony jako obcy mógł stać się reprezentantem państwa.

W tej historii nie wolno jednak pominąć pytania o cenę asymilacji. Nowoczesne państwa często oferowały mniejszościom równość pod warunkiem upodobnienia. Żydzi mogli być obywatelami, lecz oczekiwano od nich, by ich żydowskość pozostała prywatna i dyskretna, lojalna wobec

narodowej ramy i niewystająca ponad mieszczańską normę. Wielu z nich wybierało tę drogę z przekonania, a nie tylko z przymusu – nie należy odmawiać im sprawczości. Niemniej strukturalny warunek pozostawał czytelny: większość chętniej akceptuje mniejszość, gdy ta potwierdza kulturę dominującą, niż gdy domaga się prawa do widzialnej odmienności. Tu pojawia się gorzka maksyma: asymilacja bywa biletem wstępu, który trzeba odnawiać przy każdym kryzysie większości.

W XIX wieku wielu włoskich Żydów mogło wierzyć, że ich zaangażowanie patriotyczne, obywatelskie i kulturowe ostatecznie zamknęło historię wykluczenia. Mieli ku temu solidne powody. Jednak XX wiek pokazał, jak szybko państwo potrafi unieważnić dorobek pokoleń, gdy zmieni definicję wspólnoty. Faszyzm nie musiał odbudowywać fizycznych bram getta; wystarczyło, że przywrócił kategorię wroga wewnętrznego. Ustawy rasowe z 1938 roku uderzyły dwukrotnie. Po pierwsze, odbierały Żydom konkretne prawa: dostęp do edukacji, stanowisk zawodowych i możliwość zawierania małżeństw mieszanych. Po drugie, niszczyły narrację emancypacyjną, budującą przez dekady przekonanie, że obywatelstwo zwyciężyło nad antyjudaizmem. Faszystowska definicja Żyda przestała być religijna – stała się rasowa i biologiczna, nowoczesna w swojej pseudonaukowej brutalności. Dawny lęk przed „duchową infekcją" przepisano na język krwi i rzekomej niearyjskości. Antysemityzm zmienił kostium, lecz nie przestał być skazą sąsiedzką. Sąsiad nie był już podejrzany dlatego, że wierzył inaczej, lecz dlatego, że był sobą w sposób uznany za nieusuwalny.

To przejście od antyjudaizmu religijnego do antysemityzmu rasowego jest jednym z kluczowych procesów w nowoczesnej historii Europy. W dawnym porządku chrześcijańskim konwersja, choć często wymuszona, mogła teoretycznie zmienić status jednostki. W systemie rasowym nie było już ucieczki przez chrzest, asymilację, patriotyzm czy zasługi wojenne. Człowiek został zamknięty w definicji biologicznej, której nie mógł obalić żadnym czynem. To właśnie czyni nowoczesny rasizm tak radykalnie niszczycielskim: odbiera on nie tylko prawa, ale i samą możliwość argumentowania własnym życiem.

Administracja zbrodni i heroizm odmowy

Włoski faszyzm przez długi czas po wojnie próbował ukrywać lub łagodzić skalę własnej odpowiedzialności, zasłaniając się cieniem niemieckiego nazizmu. Jednak historia weneckich Żydów nie pozwala na tak wygodną ucieczkę. Ustawy rasowe były włoskie. Antysemicka propaganda była włoska. Administracyjne wykluczenie było włoskie. Deportacje podczas niemieckiej okupacji odbywały się przy współudziale faszystowskich służb i lokalnych struktur. Nie

była to wyłącznie przemoc przywieziona z zewnątrz, lecz taka, która w miejscowych instytucjach, uprzedzeniach i oportunizmach znalazła gotowe kanały działania. Wenecja, miasto masek, w XX wieku założyła maskę niewiedzy. Nocne łapanki, deportacje starców, chorych, pacjentów szpitali i zwykłych mieszkańców nie są jednak częścią historii abstrakcyjnego „zła". To historia sąsiedztwa, administracji, list, adresów, donosów, milczenia i strachu. Zagłada nie zaczyna się od komór gazowych. Zaczyna się wcześniej: od spisu, wyjątku, definicji, zakazu, propagandy, wykluczenia dzieci ze szkoły czy usunięcia z pracy; od przyzwyczajenia większości do tego, że pewnym ludziom wolno zabierać coraz więcej. Auschwitz jest finałem systemu, ale system ten zaczyna się w zdaniach, formularzach i spojrzeniach. Dlatego postać Giuseppe Jony ma w tej opowieści ciężar niemal tragiczny.

Jako przywódca wspólnoty otrzymał od nazistów żądanie wydania list członków gminy żydowskiej. Zniszczył rejestry, aby utrudnić oprawcom namierzenie ludzi, a następnie odebrał sobie życie, nie chcąc stać się narzędziem w rękach wroga. Ten czyn jest jednym z tych momentów, w których historia instytucji przechodzi w historię sumienia. Rejestr, zazwyczaj będący narzędziem porządku wspólnotowego, w rękach ludobójczej władzy staje się instrumentem śmierci. Jona zrozumiał, że w pewnych okolicznościach odmowa administracyjna jest formą ratowania życia. Jego czyn można odczytać jako odwrócenie całej historii getta. Przez wieki władza kontrolowała Żydów poprzez przestrzeń, znaki, listy, przywileje, obowiązki i księgi. W momencie Zagłady rejestr miał stać się mapą deportacji. Jona, niszcząc listy, uderzył w logikę administracyjnego panowania. Był to gest człowieka świadomego, że papier nie jest neutralny. W państwie prawa dokument może chronić; w państwie zbrodni – zabijać. Biurokracja, pozornie chłodna i bezosobowa, staje się najwydajniejszym narzędziem przemocy, gdy łączy się z ideologią odczłowieczenia. W tym miejscu powraca pierwsza maksyma eseju: tam, gdzie władza mówi o porządku, trzeba sprawdzić, komu ten porządek odbiera imię.

Faszyzm nie był jedynie chaosem ulicznej nienawiści, choć z niej korzystał. Był przede wszystkim systemem rozporządzeń, ewidencji, zakazów, karier urzędniczych i oportunistycznej gorliwości. Wielu ludzi nie musiało nienawidzić z pasją, by uczestniczyć w prześladowaniach – wystarczyło, że wykonywali procedurę. To jeden z najbardziej niepokojących wymiarów nowoczesnego antysemityzmu: potrafił zamienić moralną katastrofę w zadanie służbowe. A jednak nawet tutaj nie należy kończyć opowieści wyłącznie obrazem zniszczenia. Nie po to, by łagodzić grozę, lecz dlatego, że źródła prowadzą nas ku pojęciu trwania.

Giuseppe Jona nie ocalił całej wspólnoty – nikt nie mógłby tego zrobić. Jednak jego odmowa pokazała, że w świecie przejętym przez zbrodnię jednostkowy akt sumienia wciąż może przerwać wykonawczy ciąg przemocy. To nie jest tanie pocieszenie, lecz wymagające zobowiązanie: pamięć o

tym, że systemy działają poprzez ludzi, a zatem ludzie – choć często za cenę życia – mogą odmówić bycia ich trybikami. Emancypacja i prześladowania lat 1789–1945 tworzą łuk dramatyczny, którego nie wolno spłaszczyć. Od spalenia bram do deportacji prowadzi droga pouczająca. Najpierw pojawia się nadzieja na równość, potem jej cofnięcie, następnie narodowa integracja, sukces obywatelski i wiara w trwałość nowoczesnego państwa, a na koniec rasowe wykluczenie i ludobójcza administracja. Ta sekwencja dowodzi, że prawa mniejszości nie są ozdobą liberalnego porządku, lecz jego testem granicznym. Jeśli można je zawiesić wobec jednych, oznacza to, że cały system jest mniej trwały, niż deklaruje.

Dziedzictwo getta jako palimpsest pamięci i ostrzeżenie

Dla weneckiego getta XX wiek oznaczał przejście od miejsca dawnej segregacji do miejsca pamięci po Zagładzie. Zanim jednak stanie się ono muzealizowanym palimpsestem, należy dostrzec, że jego historia została przecięta doświadczeniem, które ostatecznie skompromitowało europejskie złudzenie moralnego postępu. Europa, potrafiąca mówić o prawach człowieka, obywatelstwie, kulturze i nauce, potrafiła jednocześnie wytworzyć rasową definicję człowieka zbędnego. Nie była to porażka cywilizacji w starciu z barbarzyństwem, lecz porażka cywilizacji wewnątrz jej własnych narzędzi. Dlatego dziedzictwo getta nie może zostać sprowadzone do nostalgicznej opowieści o dawnej dzielnicy żydowskiej, pięknych synagogach czy turystycznej pamięci.

Musi ono pozostać ostrzeżeniem. Bramy można spalić, by potem odbudować je w języku. Można znieść mur, a w jego miejsce stworzyć kategorię rasową. Można nadać prawa, by następnie je odebrać. Można podziwiać wkład mniejszości w kulturę, jednocześnie wyrzucając jej dzieci ze szkół. Można mieć sąsiada przez pokolenia, a pewnej nocy pozwolić, by zabrano go z domu. Dziedzictwo jako palimpsest: pamięć, która nie pozwala historii udawać niewinności.

Dzisiejsze weneckie getto nie jest już tym samym miejscem, którym było w 1516, 1630 czy 1797 roku, ani w noc deportacji z 1943 roku. A jednak tamte miejsca nie zniknęły; one raczej osadziły się warstwami: w kamieniu, nazwach i synagogach, w pustce po mieszkańcach, w turystycznym spojrzeniu i tablicach pamięci, w brązowych panelach Arbita Blatasa i kamieniach Stolpersteine. Trwają w opowieściach przewodników, w modlitwie oraz w lęku, że pamięć może zostać zamieniona w dekorację. Najtrafniejszym pojęciem dla tego dziedzictwa jest zatem palimpsest – tekst wielokrotnie nadpisywany, w którym nowsza warstwa nigdy do końca nie usuwa poprzedniej. Przeszłość getta jest zawsze obecna, po prostu dlatego, że nigdy z niego nie odeszła. To zdanie należy traktować dosłownie: przeszłość nie jest tu jedynie tematem muzealnym czy zasobem

miejskiej legendy, lecz formą obecności. W weneckim getcie historia nie spoczywa za szybą jak martwy eksponat – ona pracuje w przestrzeni.

Widać to w fakcie, że dzielnica stworzona jako narzędzie segregacji stała się miejscem pamięci o tejże segregacji; że bramy, których już nie ma, nadal organizują wyobraźnię odwiedzających. Miejsce przymusowego zamieszkania bywa dziś odwiedzane dobrowolnie, lecz ta dobrowolność nie może unieważniać dawnych przymusów. Tu zaczyna się najtrudniejszy problem dziedzictwa: jak pamiętać miejsce będące jednocześnie raną i domem? Jak mówić o getcie, unikając zarówno turystycznej melancholii, jak i płaskiej grozy?

Wyzwanie polega na uniknięciu dwóch błędów: estetyzacji cierpienia oraz wymazania życia. Pierwszy zamienia dawne krzywdy w nastrojową scenerię; drugi przedstawia społeczność żydowską wyłącznie jako obiekt przemocy. Oba są fałszywe. Getto było miejscem upokorzenia, ale mieszkali w nim ludzie, którzy tworzyli instytucje, modlili się, drukowali księgi, prowadzili spory, leczyli, handlowali i kochali. Pamięć godna tego miejsca musi utrzymać obie te prawdy jednocześnie. Napięcie to jest szczególnie widoczne w powojennej muzealizacji getta. Po Zagładzie i demograficznym okaleczeniu wspólnoty dzielnica w dużej mierze opustoszała, zaczynając pełnić funkcję przestrzeni pamięci – konserwowanej, fotografowanej i wpisanej w mapę dziedzictwa Wenecji.

Ryzyko estetyzacji pamięci i opór ontologiczny

W tym procesie kryje się coś koniecznego i coś ryzykownego. Konieczność wynika z faktu, że bez instytucji pamięci ślady przemocy mogłyby ulec zatarciu. Ryzyko polega na tym, że muzeum może uspokajać sumienie bardziej, niż je niepokoić. Dobrze urządzona pamięć potrafi stać się estetycznym alibi dla świata, który nie zamierza już zadawać sobie trudniejszych pytań. A pytania są nieprzyjemne.

Europa może pamiętać getta nie dlatego, że zrozumiała mechanizm wykluczenia, lecz dlatego, że wygodnie jest postrzegać własne winy jako bezpiecznie zamkniętą przeszłość. Pamięć o antysemityzmie często staje się rytuałem poprawności zamiast realnym ostrzeżeniem przed współczesnymi formami odczłowieczenia. Turysta przechodzący przez campo może nie dostrzegać przestrzeni, w której przez wieki regulowano cudze życie, widząc jedynie „klimatyczną dzielnicę". Istnieje obawa, że opowieść o żydowskim trwaniu służy zbyt szybkiemu rozgrzeszeniu chrześcijańskich i europejskich mechanizmów pogardy. Historia ma tę niemiłą cechę, że nie lubi być grzecznym dodatkiem do weekendu; jeśli ma być uczciwa, musi psuć komfort.

W książce pojawia się zdanie, że największym pomnikiem getta pozostaje niezłomne przetrwanie jego mieszkańców, a każda dzisiejsza modlitwa i każdy dzień życia w tym miejscu stanowią "ogłuszający krzyk buntu". To jedna z najmocniejszych formuł całego materiału.

Nie chodzi tu o patos dla patosu, lecz o odwrócenie logiki prześladowcy. System segregacji zakładał, że Żydzi będą istnieć wyłącznie na warunkach oprawców. Historia trwania odpowiada: istnienie nie zostało przez was stworzone, więc nie możecie go ostatecznie zawłaszczyć. Pamięć żydowska w getcie nie jest zatem tylko pamięcią ofiar, lecz pamięcią oporu ontologicznego: samego trwania jako odmowy nicości. Jest to kluczowe, gdyż współczesna kultura pamięci często nie wie, co zrobić z ofiarą, która nie chce być wyłącznie ofiarą. Najłatwiej współczuć człowiekowi traktowanemu jako milczący symbol cierpienia; trudniej uznać go za podmiot: dziedzica prawa, języka, teologii, humoru, sporu, gniewu, ironii, wiedzy i własnej interpretacji historii.

Getto weneckie zmusza do tej trudniejszej pamięci. Nie pozwala widzieć Żydów tylko przez pryzmat krzywdy zadanej im przez większość, lecz każe dostrzec ich własną cywilizację życia. W tym miejscu należy wrócić do tezy o antysemityzmie jako skazie sąsiedzkiej. Weneckie getto nie było miejscem oddalonym od chrześcijańskiego miasta, obozem na pustkowiu czy granicą cywilizacji.

Getto jako uniwersalny mechanizm systemowej przemocy

Było w mieście. Było obok. Było w relacji. To właśnie czyni tę historię tak niewygodną. Antysemityzm nie potrzebował dystansu; mógł żyć w bliskości. Chrześcijański mieszkaniec Wenecji mógł przechodzić niedaleko getta, korzystać z żydowskich usług, znać lekarzy czy kupców, słyszeć opowieści o uczonych, a zarazem akceptować system, który zamykał ich na noc.

To nie była nienawiść do abstrakcyjnego obcego, lecz nierówność wpisana w sąsiedztwo. Dlatego pojęcie "skazy sąsiedzkiej" jest tak trafne. Skaza nie oznacza jednorazowej eksplozji przemocy, lecz trwałe zabrudzenie relacji, które przez długi czas może udawać normalność. Sąsiad jest tolerowany, ale nie uznany. Znany, ale nie równy. Potrzebny, ale podejrzany. Bliski, lecz symbolicznie oddzielony. Społeczność większościowa uczy się żyć z tą sprzecznością bez moralnego wstrząsu. I właśnie w tym tkwi groza: wielkie katastrofy historyczne często poprzedza długi okres małych przyzwyczajeń do nierówności. Zanim człowiek zostanie deportowany, ktoś wcześniej przyzwyczaja się do tego, że wolno go oznaczyć, ograniczyć, wykluczyć z zawodu, opisać jako zagrożenie czy policzyć jako problem.

Getto jako pojęcie rozprzestrzeniło się daleko poza Wenecję. Lokalna nazwa dawnej odlewni stała się uniwersalnym symbolem odgrodzonej dzielnicy mniejszościowej: od Warszawy po Harlem i Chicago. Ten semantyczny los słowa jest sam w sobie częścią dziedzictwa. "Getto" przestało oznaczać tylko konkretne miejsce w Cannaregio, a stało się nazwą mechanizmu: koncentracji, izolacji, wymuszonej odrębności oraz przestrzennej kontroli biedy lub mniejszości.

Oczywiście każde użycie tego słowa wymaga ostrożności. Nie wolno bezmyślnie zrównywać getta weneckiego, gett nazistowskich i współczesnych dzielnic marginalizacji – to różne epoki, intencje i reżimy przemocy. Wolno jednak i trzeba dostrzegać rodzinne podobieństwo pewnych praktyk: oddzielić, nazwać, kontrolować, ograniczyć mobilność, a potem obwiniać odseparowanych za skutki tej separacji. To ostatnie jest jednym z najbardziej perfidnych mechanizmów wykluczenia. Najpierw tworzy się warunki ciasnoty i zależności, a potem wskazuje się na ich efekty jako dowód niższości grupy. Najpierw zamyka się ludzi w ograniczonej przestrzeni, by później mówić o ich "brudzie". Wyklucza się ich z profesji, by potem piętnować "jednostronność zajęć". Spycha się do określonych funkcji ekonomicznych, a następnie potępia za rzekomą moralną deformację tych funkcji. Getto jest więc nie tylko miejscem, ale maszyną produkowania argumentów przeciw tym, których samo skrzywdziło. Ach, jaka elegancja przemocy: najpierw związać ręce, potem krytykować styl pływania.

Dziedzictwo getta wymaga zatem rozpoznania całej tej maszynerii. Nie wystarczy stwierdzić, że w Wenecji doszło do segregacji Żydów. Trzeba pokazać, jak została ona moralnie uzasadniona, ekonomicznie wykorzystana, prawnie uregulowana, przestrzennie utrwalona i kulturowo oswojona. Dopiero wtedy widać, że antysemityzm nie jest tylko psychologicznym "uprzedzeniem". Jest systemem wyobraźni społecznej, który sprawnie łączy teologię, ekonomię, prawo, obyczaj i urbanistykę. To choroba relacji, lecz choroba niezwykle sprawna instytucjonalnie.

Weneckie getto pozostaje lekcją także dla współczesności. Nie dlatego, że dzisiejsze społeczeństwa powtarzają ten sam model – Historia nigdy nie wraca w identycznym stroju; byłaby zbyt łatwa do rozpoznania. Wraca raczej jako metoda.

Wystarczy zapytać: kogo współczesne instytucje uznają za użytecznego, lecz niegodnego pełnego uznania? Kogo gospodarka potrzebuje, ale polityka woli trzymać na dystans? Kto pracuje w centrum systemu, lecz mieszka na jego marginesie? Kogo zaprasza się do wykonywania funkcji, ale nie do współdecydowania? Kogo opisuje się językiem ryzyka, zarażenia czy "problemu kulturowego"?

Takie pytania nie służą banalnym analogiom, lecz higienie myślenia. Historia getta jest testem na to, czy umiemy rozpoznać przemoc, zanim założy mundur i zacznie prowadzić rejestr.

W pamięci weneckiego getta ważna jest też rola pustki. Puste miejsce nie zawsze oznacza brak; czasem oznacza obecność tych, których nie ma. Po Zagładzie demografia wspólnot żydowskich w wielu europejskich miastach została przerwana w sposób, którego nie da się opisać wyłącznie liczbą deportowanych. Zniknęły głosy, zawody, zapachy kuchni i drobne codzienne zwyczaje tworzące realną tkankę świata. Dzisiejsze getto weneckie jest więc przestrzenią negatywową: pokazuje kształt po życiu, którego nie wolno sprowadzić do tablicy pamiątkowej.

Pomniki Arbita Blatasa wpisują w tę przestrzeń obraz Zagłady. Są potrzebne, ponieważ Zagłada nie była naturalną kontynuacją wcześniejszej segregacji, lecz jej radykalnym, ludobójczym przekroczeniem. Trzeba zachować oba poziomy naraz: długą historię antysemickiej separacji oraz wyjątkowość nowoczesnego projektu eksterminacyjnego. Jeśli zobaczymy tylko ciągłość, zbanalizujemy Zagładę jako "kolejny etap prześladowań". Jeśli zaś dostrzeżemy tylko zerwanie, przegapimy stulecia przygotowywania wyobraźni do tego, że Żyd może być traktowany jako problem do administracyjnego rozwiązania. Dziedzictwo getta nie jest więc ani prostą opowieścią o cierpieniu, ani prostą opowieścią o nadziei.

Getto jako uniwersalne ostrzeżenie przed normalizacją krzywdy

Między tymi pojęciami istnieje napięcie. Nadzieja bez pamięci o cierpieniu byłaby sentymentalna, cierpienie zaś bez pamięci o trwaniu – okaleczone. Alexander Lee w książce konkluduje, że największym pomnikiem getta jest jego wytrwałość, największym błogosławieństwem pamięć, a największą nadzieją jego ludzie.

To zdanie zamyka klamrą całą interpretację: w centrum nie stoi mur, państwo ani sama przemoc. Stoją tam ludzie, którzy nie dali się sprowadzić do funkcji przypisanej im przez oprawców. Należy jednak dopowiedzieć: pamięć o trwaniu nie może zwalniać większości z pamięci o winie. To częsta pułapka narracji o odporności. Im piękniej mówimy o sile prześladowanych, tym łatwiej zapominamy o odpowiedzialności prześladowców. „Przetrwali” – mówi świat z podziwem. Dobrze, ale kto stworzył warunki, w których przetrwanie musiało stać się heroizmem? „Zachowali kulturę” – mówi świat. Dobrze, ale kto próbował zepchnąć tę kulturę za bramę? „Ich pamięć jest żywa” – mówi świat. Dobrze, ale kto chciał, by była martwa? Bez tych pytań pochwała wytrwałości może stać się subtelną formą ucieczki od rozliczenia.

Weneckie getto uczy również, że pamięć wymaga precyzji języka. Słowa takie jak „tolerancja”, „integracja”, „asymilacja”, „dziedzictwo” czy „współistnienie” stają się niebezpiecznie miękkie, jeśli

nie pyta się o warunki ich stosowania. Tolerancja może oznaczać szlachetną zgodę na pluralizm, ale bywa też łaskawym znoszeniem obecności kogoś uznanego za niższego. Integracja może być równym uczestnictwem, lecz może też oznaczać presję zniknięcia w normie większości. Dziedzictwo może być żywą pamięcią, a może stać się jedynie marką turystyczną.

Współistnienie bywa pokojem, ale bywa też elegancką nazwą dla hierarchii. Historia getta nie pozwala używać tych słów bez sprawdzenia, ile jest w nich prawdy, a ile pudru na starej ranie. Ostatecznie dziedzictwo weneckiego getta jest lekcją o instytucjonalnej wyobraźni Europy. Pokazuje, że cywilizacja potrafi jednocześnie tworzyć piękno i segregację, druk i zakaz, handel i pogardę, muzykę i bramę, prawo i upokorzenie. To nie są sprzeczności odległe od siebie; one mieszkały obok. Czasem w tej samej ulicy, czasem w tym samym urzędzie, a czasem w tym samym człowieku.

Dlatego tak trudno zrozumieć historię getta, szukając czystych kategorii. Wenecja nie była po prostu potworem – była wielką cywilizacją, która potrafiła normalizować krzywdę, co jest znacznie bardziej niepokojące. W tym miejscu należy powrócić do punktu wyjścia: getto było wynalazkiem kompromisu między ekonomią użyteczności a teologią wykluczenia. W złotym wieku stało się przestrzenią rozkwitu mimo murów, w czasie upadku ujawniło cenę przeludnienia, długu i kryzysu duchowego, a w epoce emancypacji pokazało, że spalone bramy nie gwarantują trwałej równości.

W XX wieku zostało naznaczone przez rasowy antysemityzm i Zagładę. Dzisiaj pozostaje palimpsestem – miejscem, w którym nie wolno czytać tylko ostatniej warstwy. Najważniejsza maksyma brzmi więc teraz pełniej: największym pomnikiem getta jest jego trwanie, ale największym obowiązkiem wobec tego trwania jest rozumienie. Nie wzruszenie samo w sobie, nie turystyczny zachwyt czy elegancka formuła rocznicowa. Rozumienie. A ono oznacza zgodę na to, że historia tego miejsca oskarża nie tylko jawnych prześladowców, lecz także obojętność, wygodę, interes, język usprawiedliwiający nierówność oraz sąsiedztwo, które potrafi żyć obok krzywdy bez utraty apetytu.

Dziedzictwo getta nie należy więc wyłącznie do historii Żydów; należy do historii Europy jako test jej moralnej samoświadomości. Żydzi weneccy pozostawili świadectwo trwania, kultury i pamięci. Wenecja pozostawiła świadectwo instytucjonalnej ambiwalencji: miasta, które potrzebowało tych, których upokarzało. Europa zaś pozostawiła pytanie, które wciąż nie zostało zamknięte: czy potrafimy rozpoznać moment, w którym użyteczność drugiego człowieka zaczyna zastępować uznanie jego godności? Jeśli odpowiedź ma być czymś więcej niż rocznicowym gestem, trzeba patrzeć na getto nie jak na zamknięty rozdział, lecz jak na ostrzeżenie wpisane w kamień. Bo bramy można spalić, mury rozebrać, tablice odsłonić, a muzea odnowić.

Ale antysemityzm jako skaza sąsiedzka znika dopiero wtedy, gdy wspólnota większościowa przestaje pytać, jak daleko może tolerować cudzą obecność, i zaczyna pytać, dlaczego kiedykolwiek uznała tę obecność za problem.

> Współczesne muzea i tablice pamiątkowe mogą uśpić naszą czujność, zamieniając dawną tragedię w estetyczny element miejskiego krajobrazu. Prawdziwe dziedzictwo getta nie tkwi jednak w kamieniach, lecz w pytaniu o granice naszej własnej empatii. Czy potrafimy dostrzec moment, w którym uznanie czyjejś użyteczności staje się wygodną maską dla braku uznania jego godności?

Inspiracje

[1] 

"First Ghetto" Alexander Lee

Pan Macmillan | ISBN: 9781529066494

Alexander Lee jest nagradzanym historykiem i specjalistą w dziedzinie historii kultury i polityki renesansowych Włoch. Jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu w Warwick oraz członkiem Królewskiego Towarzystwa Historycznego. Lee jest absolwentem Uniwersytetu Cambridge i Uniwersytetu Edynburskiego, a także piastował stanowiska akademickie w różnych instytucjach, w tym na Uniwersytecie Oksfordzkim i Uniwersytecie Luksemburskim. Jest płodnym autorem i stałym felietonistą magazynu „History Today", publikującym artykuły w licznych publikacjach międzynarodowych. W swoich pracach często porusza tematykę złożoności historii Włoch, w tym losów takich postaci jak Machiavelli, oraz historii społecznej getta weneckiego. Obecnie mieszka we Francji.

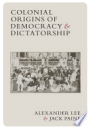
Alexander Lee *is a prize-winning historian and a specialist in the cultural and political history of Renaissance Italy. He is a research fellow at the University of Warwick and a fellow of the Royal Historical Society. Lee holds degrees from the University of Cambridge and the University of Edinburgh, and has held academic posts at various institutions, including the University of Oxford and the Université du Luxembourg. He is a prolific author and a regular columnist for History Today, contributing to numerous international publications. His work often explores the complexities of Italian history, including the lives of figures like Machiavelli and the social history of the Venetian Ghetto. He currently resides in France.*

University of Warwick

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Colonial Origins of Democracy and Dictatorship"**

Alexander Lee, Jack Paine

2024 | Cambridge University Press | ISBN: 9781009423533

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

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

Leon Modena

[3] **"The desire to know things, which often lodges"**

Sara Copia Sullam

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Pension decree from the War Department of the French Republic"**

N. Bonaparte

2012

Źródło

[2] **"Music and State Control"**

Erik Levi

1994 | Music in the Third Reich | DOI: 10.1007/978-1-349-24582-6_2

Źródło

[3] **"The State and the Emergence of the First American Party System: Roll Call Voting in the New York State Assembly during the Early Republic"**

Benjamin Rohr, John Levi Martin

2025 | American Sociological Review | DOI: 10.1177/00031224251344574

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[4] **"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

[5] **"Introduction"**

Alexander Lee

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

Źródło

[6] **"Giuliano de' Medici: Machiavelli's Prince in Life and Art, by Josephine Jungić"**

Alexander Lee

2021 | The English Historical Review | DOI: 10.1093/ehr/ceab066

Źródło

[7] **"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

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: ef96f96a-b35b-47ba-9c39-f7630ff52627