

ARTUR MARKOWSKI
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Złe sny rosyjskich urzędników. Strach przed pogromami Żydów w Królestwie Polskim i w części zachodnich guberni Imperium Rosyjskiego*

STRACH PRZED POGROMAMI JAKO PROBLEM BADAWCZY

Pogromy Żydów w Królestwie Polskim były zjawiskiem nasilonym szczególnie w drugiej połowie XIX w.¹ Nic w tym dziwnego, bowiem na początku lat osiemdziesiątych tego stulecia zarówno w innych częściach Imperium Rosyjskiego, jak i w Niemczech fale przemocy antyżydowskiej zbierały swoje żniwo. Trudno przypuszczać, by podzielone między te państwa i silnie od nich politycznie zależne ziemie polskie miały z jakichś przyczyn nie stać się areną podobnych potworności². Uwikłanie Królestwa Polskiego w system polityczny i administracyjny ogarniętej pogromami Rosji oraz dość intensywny (legalny i nielegalny) ruch graniczny między zaborami ułatwiły przepływ informacji także o tych haniebnych, choć częstych przykładach zachowań społecznych.

* Publikacja naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2013–2018.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

¹ Wcześniej wzmiankuje się o dwóch pogromach w Królestwie Polskim: w 1829 r. w Warszawie i w 1857 r. w Turku, cf. M. K a r p i ń s k a, *Złodzieje, agenci, policyjni strażnicy... Przestępstwa wspólne w Warszawie 1815–1830*, Warszawa 1999, s. 104–105; M. O p a l s k i, I. B a r t a l, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hannover 1992, s. 16.

² Literatura dotycząca pogromów Żydów w Rosji w tym okresie jest ogromna. Ważniejsze książki dotyczące tej problematyki to: M. A r o n s o n, *Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia*, Pittsburgh 1990; S.M. B e r k, *Year of Crisis, Year of Hope. Russian Jewry and the Pogroms of 1881–1882*, Connecticut 1985; *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, red. J.D. K l i e r, S. L a m b r o z a, Cambridge 1992; J.D. K l i e r, *Russians, Jews and the Pogroms of 1881–1882*, Cambridge 2011.

Refleksja badacza dotycząca strachu przed pogromami wymaga dodatkowych wyjaśnień, bowiem z pewnej perspektywy próba opisanego rodzaju emocji wydawać się może zupełnie bezprzedmiotowa. Takie obawy mogą zrodzić się w przypadku badań nad strachem Żydów–ofiar, wobec których skierowana była agresja. Odczuwany przez nich strach był przecież oczywisty i refleksje na ten temat najczęściej graniczą z truizmem.

Trudno mówić o szansach na powodzenie takiej analizy przy uwzględnieniu rozmaitych podziałów występujących w społeczności żydowskiej w XIX i początku XX w. Natrafimy tu bowiem na brak źródeł i w efekcie nasza wiedza o postawach różnych grup społeczności żydowskiej będzie asymetryczna, a wyniki badań okażą się nie tylko nieefektywne, ale również zniekształcające obraz całości. Poza tym część Żydów przeżywała strach w obliczu pogromów, nie werbalizując swoich emocji i nie prezentując specjalnych postaw a tym samym plasując się poza polem obserwacji. Także pamięć o powstaniu Chmielnickiego i rzeziach dokonanych na wyznawcach judaizmu w jego czasie skutecznie wpłynęła nie tylko na emocje ludzi żyjących w XVII w., lecz także — długofalowo — na procesy kształtowania pamięci historycznej. Dotyczyło to szczególnie żydowskich tradycjonalistów. Nie bez znaczenia był też wpływ *chmielniczyny* na żydowskie myślenie o przeszłości³. Tragedia pogromów i to, co czuła w związku z nimi grupa tradycyjnych, tzw. rabinicznych Żydów, zamykały się w kategoriach martyrologicznych i teologicznych. Postaw wobec pogromowego strachu tej wielkiej grupy ludzi można się więc często jedynie domyślać. Nie jest tu źródłem satysfakcjonującym wolno rozwijająca się prasa żydowska. Gazety takie jak „Ha-Cefira”, „Ha-Melic” lub „Ha-Zman”⁴, a tym bardziej polskojęzyczny „Izraelita”, słabo i tylko częściowo reprezentowały postawy społeczności tradycjonalistycznej⁵. Na pytania dotyczące emocji nie odpowiadały też pisma jidyszowe zogniskowane wokół koncepcji świeckiej kultury żydowskiej, takie jak wydawany od 1903 r. „Der Frajnd”. Do rzadkości należą poświadczenia źródłowe, jak to z 1903 r. z Tomaszowa i Brzezina (gub. piotrkowska), opisujące wizytę u gubernatora delegacji rabinów i członków dozoru bóżniczego z prośbą o podjęcie działań prewencyjnych w związku z plotką

³ Y.H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i pamięć*, Warszawa 2014, s. 79–82. Cf. także Ch. S z m e r u k, *Gonienija 5408–5409 (1648–1649) gg.: idiszskaja literatura i kollektiwnaja pamjat*, [w:] *Istorija i kolektiwnaja pamjat. Sbornik statiej po jewrejskoj istoriografii*, red. I. L u r i e, Moskwa – Jerusolim 2008, s. 178–192. Po pogromach na początku XX w. rozrzucono hebrajsko- i żydowskojęzyczne ulotki nawołujące do modlitwy za ofiary. Działo się to jednak najczęściej w bezpośredniej bliskości chronologicznej zdarzenia. Cf. Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem, sygn. 113, zbiór ulotek, b.p.k.

⁴ Np. o pogromie warszawskim z 1881 r. „Ha-Cefira” nie wypracowała swojego zdania, tłumacząc na hebrajski artykuły publikowane w prasie polskiej, vide „Ha-Cefira”, 1881, nr 49, s. 1 (385)–2 (386); 1882, nr 50, s. 1 (393)–3 (395).

⁵ Integracjoniści związani z tym pismem pisali o pogromie, będąc dość wstrzemięźliwymi w ocenach.

o mającym się odbyć pogromie⁶. I tu jednak nie mamy informacji o środowisku, z jakiego wywodzili się reprezentanci społeczności żydowskiej. Lokowanie ich w grupie tradycjonalistów jest więc jedynie moim domysłem. Sądzę, że rozpatrywanie pogromu jako kolejnego doświadczenia natury religijnej, a zatem w milczeniu, dobrze charakteryzuje postawę tej grupy i właściwie wyklucza ją z obszaru zainteresowań badacza. Obserwacja literalnie pojmowanego strachu jako elementu zachowań lub komunikatów jest niemożliwa.

Na początku XX w., kiedy fala pogromów przelewała się przez Imperium Rosyjskie, środowiska żydowskie Kongresówki czy Galicji, związane z judaizmem reformowanym, często ciężące kulturowo ku polskości, sporadycznie odnosiły się do tego problemu. Jeśli uznać za dobry przykład stanowisko jednego z galicyjskich zwolenników judaizmu reformowanego, rabina Ozjasza Thona, można skonstatować, że reakcja ta była ograniczona do symbolicznych twierdzeń i moralizatorskich opinii o wielkiej tragedii, którą były rzezie Żydów w Rosji (nie w Królestwie Polskim). W kazaniach Thona z 1903 r. zwerbalizowany został strach po pogromie w Kiszyniowie, a istotą przekazu stała się martyrologia ofiar. W 1905 r., w wysoce ogólnikowych twierdzeniach Thon poszukiwał winy za pogromy, wskazując enigmatycznie na wojsko i reprezentantów władzy. Zapewne z racji „politycznej poprawności” środowisk Żydów reformowanych programowo pomijano (mimo bliskości geograficznej) wydarzenia w Królestwie Polskim i w Galicji⁷.

Nie znamy dotąd żadnych poświadczeń źródłowych eksponujących stanowiska chasydów wobec pogromów Żydów. Być może w końcu XIX w., uznawani już za tradycjonalistyczną grupę religijną, podzielali oni postawę środowisk rabinicznych i nie mieszały się publicznie w sprawę, ograniczając się jedynie do opłakiwania ofiar⁸.

Szczególnie „gadatliwi” w tej materii byli natomiast Żydzi związani z ruchami politycznymi — lewicą (także radykalną) oraz syjonizmem, a także zeświezczona inteligencja⁹.

⁶ AGAD, Kancelaria Generała–Gubernatora Warszawskiego [dalej: KGGW], sygn. 1932, k. 7. Podobna sytuacja miała miejsce w Zgierzu, ibidem, k. 12.

⁷ O. T h o n, *Kazania 1895–1906*, wstęp M. G a l a s, H. P f e f f e r, Kraków–Budapeszt 2010, s. 320–322, 392–294; o pogromach Żydów w Galicji cf.: M. S o b o Ń, *Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914*, Kraków 2011, s. 238–269; T. B u c h e n, *Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900*, Berlin 2012, s. 167–237.

⁸ Żydowskie socjaliści aktywnie piętnowali podejście do pogromów ze strony tradycjonalistów. Komunikowali, że prasa żydowska fałszywie komentuje je jako dopust Boży oraz zaleca milczenie i oczekiwanie na wybawienie przez Mesjasza, miast pobudzać Żydów do przeciwstawiania się okrutnej przemocy, cf. AP Warszawa, Warszawski Gubernialny Zarząd Żandarmerii, ulotka Bundu z 1905 r. (jid.), sygn. 589, k. 188.

⁹ O agitacji antypogromowej prowadzonej przez żydowską lewicę i emocjach, które przekazywały wydawane przez nią ulotki, vide A. M a r k o w s k i, *Okrzyki anty-pogromowe. Królestwo*

Poświadczenia dotyczące emocji związanych z pogromami można odnaleźć w literaturze żydowskiej tego okresu. Podobnie jednak jak w przypadku całej społeczności żydowskiej, reprezentowała ona rozmaite nurty i, co oczywiste, stanowiła nawet swego rodzaju matrycę podziałów intelektualnych wśród Żydów. Badania nad tym problemem trwają¹⁰.

Można by więc badać tylko takie postawy — wyraźnie wybiórcze i niereprezentatywne z perspektywy wszystkich Żydów. Efektem tych dociekań nie może być nic innego, jak stwierdzenie, że strach przed pogromami w społeczności żydowskiej był wszechobecny i przejawiał się na rozmaite sposoby¹¹. Wiemy jednak, że poza środowiskami silnie politycznie podzielonymi, Żydzi raczej nie podejmowali szczególnie radykalnych kroków w celu przeciwstawienia się pogromom¹². W tej sytuacji drobiazgowość badań w skali ogólnej wydają się nieefektywne i bezcelowe, a wyciąganie szczegółowych wniosków dla Żydów jako grupy — nieuprawnione.

Jedynym wyjątkiem od tego schematu myślenia może być próba diagnozy strachu przed pogromami w kontekście chronologicznym i geograficznym. Istotą byłoby tu pytanie o trwałość tych emocji i próba refleksji nad możliwością ich modelowego ujęcia. W takim przypadku na drugi plan zejdą podziały na formacje społeczno-kulturowe i ewentualna asymetria reprezentacji tych grup, choć bez wątplenia nigdy nie stracą one zupełnie swojego znaczenia.

Z tych samych powodów niewiele też możemy powiedzieć o emocjach społeczności nieżydowskiej — świadków pogromów bądź ich uczestników. Winni nie wspominają zbrodni (tym bardziej, że do winy zapewne się nie poczuli), a obserwatorzy (także ci w roli hilbergowskich *bystanders*) nieczęsto przekazywali nam swe emocje. W przypadku świadków zakładać by także można indyferencję

Polskie pocz. XX wieku, [w:] Przesłanki i konteksty sytuacji pogromowych i aktów przemocy wobec Żydów na ziemiach polskich w XX w., red. K. K i j e k, K. Z i e l i ń s k i, Lublin 2016 [w druku]. Wiele mówiono o problemie pogromów w związku z samoobroną organizowaną przez Bund i Poalej Syjon, cf.: G. S u r h, *Jewish Self-defense, Revolution, and Pogrom Violence in 1905*, [w:] *The Russian Revolution of 1905 in Transcultural Perspective. Identities, Peripheries, and the Flow of Ideas*, red. F.F. v o n W e i k e r s t h a l et al., Bloomington 2013, s. 55–74. Pewną aktywność przejawiali też w materii pogromów członkowie Bundu, zajmując stosowne, rzecz jasna antypogromowe stanowiska w czasie swoich spotkań: *Bund w Białorusi 1897–1921. Dokumenty i materiały*, oprac. E.M. S a w i c k i j, Mińsk 1997, s. 93–94, 108–110.

¹⁰ Realizowane są przez grupę badawczą pod kierunkiem prof. Sławomira B u r y ł y, w ramach projektu badawczego NPRH „Pogromy. Przemoc kolektywna wobec Żydów na ziemiach Polskich w XIX i XX wieku i jej wpływ na relacje polsko-żydowskie. Historia, pamięć, tożsamość”.

¹¹ Jedną z popularnych rosyjskojęzycznych gazet żydowskich, „Jewriejskij gołos”, przez blisko rok prowadziła kolumnę poświęconą doniesieniom o pogromach Żydów w Imperium Rosyjskim, podobnie polskojęzyczny „Głos Żydowski”, cf. np. „Głos Żydowski”, 1906, nr 8, s. 110.

¹² O strategiach w tej materii cf. V. L e v i n, *Preventing pogroms: Patterns in Jewish Politics in Early Twentieth — Century Russia*, [w:] *Anti-Jewish Violence. Rethinking the Pogrom in East European history*, red. J. D e k e l – C h e n et al., Bloomington 2010, s. 95–110.

stanowisk w zależności od rozumienia zjawiska pogromowej przemocy — od przeciwników do zwolenników (biernych i czynnych). Ci, którzy nie miesza- li się do sprawy, czasem werbalizowali swój strach zupełnie przypadkowo, jak np. Władysław Malinowski¹³, który w wysłanej we wrześniu 1906 r. pocztówce z nie- odległego od Królestwa Polskiego Białegostoku oddał nastrój panujący w mie- ście: „w piątek na mieście przez cały dzień była cisza grobowa, spodziewano się jak wam wiadomo ponownego pogromu [...]. Tak, że dzień przeszedł spokojnie. Dzięki Bogu”¹⁴.

Inaczej ma się sprawa z władzami rosyjskimi, których działanie nadawało kontekst polityczny pogromom Żydów w tej części Europy. Tutaj zasadność postawienia pytania o strach przed pogromami pojawia się wtedy, kiedy podwa- żymy używany do lat dziewięćdziesiątych XX w., choć i dziś czasem popularny, paradygmat badawczy¹⁵. Pojawił się on w związku z prowadzeniem badań nad pogromami Żydów w Rosji w nienaruszalnym układzie odniesienia, zawierają- cym się w twierdzeniu, że to władza carska była inspiratorem i często organizato- rem tragicznych w skutkach ekspulsji kolektywnej przemocy wobec Żydów. Gdy uznamy tą mało nośną, choć z rozmaitych względów ważną i trwałą konstrukcję myślową za prawdziwą, pytanie o strach rosyjskich władz jest bezzasadne. Jeśli jednak, idąc tropem nowszej literatury przedmiotu, szczególnie prac takich auto- rów jak Michael Aronson¹⁶, Hans Rogger¹⁷, John D. Klier¹⁸ czy książek Jana Tomasa Grossa dotyczących późniejszych czasów¹⁹, uznamy, że sprawa

¹³ Nazwisko ustalone na podstawie: *Pamjatnaja kniżka grodnieskoj gubernii za 1906 g.*, Grodno 1906, s. 82.

¹⁴ T. Wiśniewski, *Białystok w starej pocztówce*, Białystok 1990, s. 24. O pogromie Żydów w Białymstoku w czerwcu 1906 r. cf.: P. Korzec, *Pół wieku dziejów ruchu robotniczego Białostoczczyzny (1863–1914)*, Warszawa 1960, s. 259–280, A. Markowski, *Pogromy, zajścia, eskcesy. Zbiorowe akty przemocy przeciwko Żydom w Białymstoku pierwszych dekad XX wieku*, „Studia Judaica”, 2011, nr 1 (21), s. 21–42.

¹⁵ O dualizmie badawczym w tym zakresie pisał już niegdyś Dariusz Libionka, uznając go jednak za dysonans między dwoma nurtami historiografii i nie nadając mu znaczenia paradygmatu, cf. D. Libionka, *Poglądy historyków na pogromy w Rosji w latach 1881–1906*, [w:] *Spółczesność i kultura. Rozprawy. Zeszyty Szkoły Nauk Społecznych*, Warszawa 1996, s. 263–264. Tradycyjny paradygmat jest w użyciu m.in. w pracach Jolanty Żyndul i Aliny Ciałej, próbując go podważyć w swo- im artykule *Anti-Jewish Pogroms in the Kingdom of Poland*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. XXVII, 2015, s. 225; cf.: J. Żyndul, *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937*, Warszawa 1994; A. Ciała, *Żyd — wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.

¹⁶ M. Aronson, *Troubled Waters*.

¹⁷ H. Rogger, *Jewish Politics and Right-Wing Politics in Imperial Russia*, Berkley–Los Angeles 1986.

¹⁸ J.D. Klier, *Russians, Jews and the pogroms of 1881–1882*, Cambridge 2011.

¹⁹ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Zagłada żydowskiego Miasteczka*, Sejny 2001; A. Bikont, *Mój z Je- dwabnego*, Warszawa 2004.

nie jest przesądzona i należy się jej przynajmniej ponownie dokładniej przyjrzeć, wtedy problem emocji odczuwanych przez władze rosyjskie stanie się istotnym wątkiem badawczym²⁰.

W jakim jednak sensie możemy używać pojęcia strachu, tak by stało się ono użyteczne w odpowiedzi na fundamentalne pytanie o zasadność stosowania tego wcześniejszego paradygmatu badawczego i jego użyteczność? Czy można sprawdzić poprzez badania emocji, która ze wskazanych dwóch koncepcji jest słuszna? W moim przekonaniu nie możemy mówić o strachu jako stanie emocjonalnym urzędników czy nawet medycznie ujmowanym lęku, który towarzyszył ich działaniom. Czasem bowiem — bez względu na indywidualne emocje, które targwały carskimi czynownikami — ich działania musiały być uzależnione od wymagań stawianych wobec nich przez system państwowy i matrycy uwikłania osobistego każdego urzędnika. Badanie emocji tak odległych w czasie, zogniskowane na indywidualnych przypadkach, wymagałoby też istnienia stosownych poświadczeń źródłowych, a tych w naszym przypadku jest niewiele. Problem pogromów Żydów nigdy nie zajmował centralnego miejsca we wspomnieniach ludzi caratu, jeśli w ogóle poświęcali temu zagadnieniu jakąkolwiek uwagę²¹. Brakuje więc poświadczeń w tak zwanych ego-dokumentach, bardzo istotnych jako źródła do badania emocji. Pod pojęciem strachu trzeba więc rozpatrywać nie tyle indywidualne emocje uczestników wydarzeń, ile raczej rodzaj zbiorowego wyobrażenia, które stało się udziałem urzędników i policjantów rosyjskich w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX w., w związku z problemem pogromów Żydów. Istnienie a czasem poziom tych emocji można dekodować, analizując realne czyny i zachowania tych ludzi w obliczu pogromów. Pisząc więc o strachu władz rosyjskich przed pogromami, winniśmy mieć na uwadze dwie jego warstwy — abstrakcyjną, ogniskującą się w przestrzeni zbiorowego *imaginarium* tej grupy, oraz realną — obserwowaną przez pryzmat praktycznych działań podejmowanych przez przedstawicieli władzy, a nie widzianą i opisywaną jako forma deklaracji tych emocji.

KONTEKSTY: STRACH PRZED PRZEMOCĄ KOLEKTYWNA

Trudno rozpatrywać podjęty problem w oderwaniu od innych przejawów kolektywnej agresji o podłożu religijnym czy etnicznym²². Choć nie wypracowano

²⁰ Prezentuję w tym zakresie podejście drugiego typu — uznają bowiem, że istotą nowych badań nad pogromami Żydów w Rosji jest zupełne porzucenie dawnego paradygmatu badawczego, cf. A. Markowski, *Anti-Jewish Pogroms*.

²¹ Dobrą egzemplifikacją są wspomnienia Michaiła Gruliewa, który będąc żydowskim żołnierzem carskiej armii, uczestniczył w pacyfikacji pogromu Żydów w Warszawie w 1881 r. W swoich wspomnieniach odnotował to ledwie marginalnie, w przypisie, cf. M. Gruliew, *Zapiski gienierala jewreja*, Paryż 1930, s. 9 (przypis oznaczony gwiazdką).

²² W takim kierunku zmierza część definicji pogromu, cf. W. Bergmann, *Pogroms*, [w:]

nadal jednoznacznej, efektywnej i użytecznej definicji pogromu, słowo to używane było już od przełomu XIX i XX w. do opisu destrukcji, szczególnie tej będącej przejawem kolektywnej przemocy²³. Dość szybko, bo już od początku XX w., skojarzono to pojęcie z przejawami agresji wobec Żydów²⁴. W kręgach władz rosyjskich używano go jednak zamiennie z bardziej enigmatycznym określeniem *biezpariadki* lub *jewrejskije biezpariadki*, co skutkuje dziś komplikacjami definicyjnymi i pojawieniem się problemu kategoryzacji rozmaitych przypadków przemocy antyżydowskiej.

Musimy pamiętać, że kontekstem pogromów Żydów były inne akty przemocy kolektywnej. Agresywne zachowania tłumów wydają się być w tym okresie dosyć częste. Stanowiły bowiem w pewnym sensie naturalne i dość powszechne złamanie ładu społecznego, będące nie tylko demonstracją niezadowolenia i frustracji jakichś grup ludności, ale także próbą odzyskania utraconego statusu (bez względu na to, czy chodziło tutaj o kwestie materialne, czy np. poczucie bezpieczeństwa)²⁵. Jeśli tylko za sprawą postaw i potrzeb politycznych bądź też dzięki skali przemocy stawała się ona częścią myślenia o ówczesnym świecie, łatwo otrzymywała nazwę pogromu bądź, jak w przypadku wydarzeń w Galicji w 1846 r., odrębne określenie — rabacja, stające się z czasem nazwą własną zdarzenia. Warto też pamiętać, że przejawy niechęci do Żydów i ataki fizyczne lub werbalne — jeśli nie miały charakteru kolektywnego — władze często bagatelizowały, choć skądinąd wiemy, że takich zachowań np. na prowincji kieleckiej było w XIX w. wiele²⁶.

Znaczenie kontekstu kulturowego jest istotne dla zrozumienia tego, że grupowa agresja nie była nowym problemem społecznym i że często słowo „pogrom” wpisywało się w rozmaite schematy myślenia, czasem odległe od spraw żydowskich. W końcu lat dziewięćdziesiątych XIX w. opublikowano w Poznaniu broszurę pod znaczącym tytułem „Fałszywe proroki, czyli pogrom socjalistów we wsi

International Handbook of Violence Research, red. W H e i t m e y e r, J. H a g e n, Boston 2003, s. 351–365.

²³ Przegląd podstawowych definicji i istota komplikacji z nimi związanych w: A. M a r k o w s k i, *Anti-Jewish pogroms*, s. 220–223.

²⁴ Ibidem; S. J o h n s o n, *Uses and Abuses: „Pogrom” in the Anglo-American Imagination 1881–1919*, [w:] *Jews in the East European Borderlands. Essays in Honor of John D. Klier*, ed. E. M. A v r u t i n, H. M u r a v, Boston 2012 (Academic Studies Press), s. 147–166; L. M i l u k o v a, *K v a p r o s u o b i s t o r i c e s k o m z n a c e n i i s l o v a p o g r o m w r u s s k o m j a z y k i e*, <<http://mion.isu.ru/pub/russ-ost/diasp/9.html>>.

²⁵ Wobec tego zjawiska wykształcono rozmaite teorie i ujęcia. Jedna z ciekawszych to „ekonomia moralna”, cf. E. D. T h o m s o n, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, „Past & Present”, 1971, nr 50, s. 78–79. Nie bez przyczyny najśłynniejsza książka o psychologii tłumu (G. L e B o n, *Psychologia tłumu*, 1895 r.) powstała właśnie wtedy, cf. T. K i z w a l t e r, *W stronę równości*, Kraków 2014, s. 49–50.

²⁶ S. W i e c h, *Kontakty polsko-żydowskie w guberni kieleckiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku*, [w:] *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. F. K i r y k, Przemyśl 1991, s. 231–232.

Rozumowie: Prawdziwe zdarzenie z naszych czasów”²⁷. Wskazuje to jednoznacznie, że kultura ostatnich lat XIX w. nie ograniczyła pojęcia pogromu do opisanego wypadków przemocy tylko przeciwko Żydom. Co prawda, przyglądając się zupełnie pobieżnie początkowi wieku XX, można by odnieść inne wrażenie. Bardziej wnikliwe studia zmuszają nas jednak do konstatacji, że wyobrażenia o pogromie jako kolektywnym akcie przemocy grup różniących się od siebie na poziomie religijnym czy etnicznym, a więc posługujących się w sumie odrębnymi kategoriami wyobrażeń o otaczającym je świecie, były trwałe na początku XX w. Słowo „pogrom” nie opisywało wtedy wyłącznie zbiorowej przemocy przeciwko Żydom, choć z tym rodzajem agresji było najsilniej kojarzone.

Za przykład niech posłuży wydarzenie z czerwca 1906 r. Władze rosyjskie, znając być może język używany do opisu pogromu Żydów w nieodległym geograficznie Białymstoku 14–16 czerwca 1906, bez skrupułów posłużyły się w urzędowej korespondencji określeniem „pogrom” w przypadku napadu na mariawitów 24 marca 1906 w Kalinkowie i Bratoszewicach²⁸. Pisano: „śledztwo na skutek informacji przesłanej przez mariawitów, chłopów wsi Kalinkowo i Bratoszewice, powiatu Brewińskiego, o pogromach mających rzekomo miejsce w wymienionych miejscowościach...”, by chwilę dalej zastąpić słowo „pogrom” jego rosyjskim ekwiwalentem — *biezpariadki*²⁹.

O dowolności w posługiwaniu się doświadczeniem językowym wynikającym z bliskich czasowo aktów przemocy antyżydowskiej jako formacyjnym dla używania pewnych pojęć w kręgach carskiej administracji świadczy podobny przypadek, do którego doszło wcześniej, w kwietniu 1904 r., w podlubelskim Janowie. Rozpuszczono wtedy pogłoski, że Polacy chcą napaść na cerkiew prawosławną i wyrząć wyznawców kościoła wschodniego. Urzędnik pisał wówczas: „jakoby Polacy w noc po Wielkiejnocy [zamierzają] dokonać napadu na cerkiew prawosławną i spalić ją”³⁰. Zabrakło tu miejsca na użycie słowa–klucza (pogrom), jednak w poetyce raportu (podobnie jak w przypadku doniesienia o planowanym ataku na mariawitów) nie widać różnicy w formułowaniu samego komunikatu w stosunku do tych pisanych w latach 1903 i 1904, i 1905 w przypadku ataków na Żydom.

W jednej i drugiej sytuacji, bez względu na kulturową rozpoznawalność słowa „pogrom”, istotą była kolektywna, społeczna i zupełnie niezwiązana z działalnością władz przemoc przejawiana przez jedną grupę ludności wobec drugiej. Przy czym charakterystyczne jest to, że władze zauważały linię podziału religijnego lub kulturowego między tymi grupami i potrafiły ją jasno zdefiniować. W tym zakresie klucza pojęciowego myślenie w kategoriach religijnych nakładało się niemalże idealnie na rozumienie ówczesnych podziałów narodowościowych.

²⁷ I. P o e c h e, *Falszywe proroki czyli pogrom socyalistów we wsi Rozumowie*, Poznań 1897.

²⁸ AGAD, KGGW, sygn. 557, k. 1.

²⁹ Ibidem.

³⁰ AGAD, Kancelaria Pomocnika Generała Gubernatora Warszawskiego, sygn. 846, k. 34.

W moim przekonaniu jednak istotniejsze, także z punktu widzenia utrzymania lub obalenia starego paradygmatu badawczego, było silne poczucie rozbicia na rządzących (urzędników, policjantów) oraz rządzonych (wspólnoty religijne). Autorzy raportów — naczelnicy powiatów bądź oficerowie straży ziemskiej i żandarmerii — tworzyli dokumenty w stanie silnego przeświadczenia odrębności tych dwóch poziomów działania społecznego w imperium carów. Pogromy Żydów, podobnie jak inne akty kolektywnej przemocy, dziać się miały w obrębie interakcji społecznych między rządzonymi. Przedstawiciele władzy rosyjskiej występowali tu w charakterze nadrzędnego czynnika, zupełnie niezainteresowanego tym, by takie wydarzenia miały miejsce. Poczucie ładu społecznego, tak istotne dla wszystkich władz, a szczególnie przedstawicieli władzy rosyjskiej w nieprawomyślnym i niebezpiecznym w tym kontekście Królestwie Polskim, było w moim przekonaniu nadrzędne. Tradycyjna zasada *divide et impera* nie miała na tym poziomie żadnego zastosowania. O ile bowiem na szczeblu organizatorów polityki ludnościowej imperium, czyli w Petersburgu, była być może dopuszczalna jako rodzaj doktryny zarządzania społeczeństwem wielonarodowościowego państwa, o tyle w realiach rządzenia i przy konieczności utrzymania porządku w Królestwie dla urzędników gubernialnych i policji musiała kojarzyć się jedynie z lękiem przed zniszczeniem kruchego spokoju wśród miejscowej ludności.

19 lipca 1903 doszło w Sosnowicach (gub. piotrkowska) do incydentu, w którym stroną atakującą był tym razem tłum Żydów. Przed zakończeniem szabatu jeden z kupców żydowskich otworzył swój kram, nie bacząc na zakaz. Wzbudziło to niechęć pozostałej części społeczności. Przypuszczono atak słowny oraz obrzucano stragan kamieniami. W doniesieniu, które przekazał pomocnik generała-gubernatora warszawskiego, znalazły się informacje o tysięcznym tłumie, ataku na kilka sklepów oraz bombardowaniu ich kamieniami przez dzieci³¹.

Rozpoznanie przeprowadzano długo, ale we wrześniu 1903 r. gubernator piotrkowski złożył przełożonemu dokładny raport, wskazując na znacznie mniejszą skalę incydentu i jego chasydzki kontekst³². Cała sprawa ogniskowała się więc jedynie na zatargu czysto religijnym o nieprzestrzeganie sobotniego odpoczynku, choć w pierwotnej wersji urosła do miana początku zamieszek społecznych i okazała się godna skrupulatnego śledztwa prowadzonego przez władze administracyjne.

Jak wynika z trzech przedstawionych przypadków, szczególne zainteresowanie władz cywilnych i policyjnych wywoływały incydenty, w których grupa ludzi przejawiała (bądź miała to w świetle obiegowej opinii uczynić) przemoc wobec innej grupy. Na dalszy plan schodziło pytanie, kto miałby być jej ofiarą. Z jednakowym zaangażowaniem badano zarówno przypadek mariawitów, jak i żydowskiego kupca czy też wyznawców prawosławia.

³¹ AGAD, KGGW, sygn. 2017, k. 1.

³² Ibidem, k. 3.

Trudno tu mówić o osobistym strachu urzędników przed tymi atakami, wszak zasięg ich był jedynie lokalny. Jednak w wyobraźni czynowników takie zdarzenia stawały się zarówno precedensem, jak i potencjalnym zarzewiem działań o skali masowej. Wyznaczały bowiem kolejne przekraczane przez ludność granice w obszarze relacji społecznych. Tłum napawał strachem, gdyż wydawał się nieokiełznany i niezindywidualizowany (a w takim przypadku trudno było zastosować represje *ex post*) i przede wszystkim niekontrolowany³³.

Podobnie jak w przypadku pogromów Żydów, mniej liczył się tu uszczerbek poniesiony przez ewentualnych poszkodowanych niż utrata kontroli nad częścią społeczności i dopuszczenie do samodzielnych, niesygnalizowanych władzom i znaczących przemocą interakcji większych grup ludności. Jak wynika z narracji urzędniczych, w przypadku trzech przedstawionych wydarzeń zmartwienia carskim biurokratom nie przysparzało ewentualne zniszczenie cerkwi czy pobicie ludzi, ale fakt działania w tym kierunku pewnej grupy społecznej (tu znowuż nieistotne było jakiej), która prowadziła zbiorowe inicjatywy poza wiedzą i zgodą władz rosyjskich. Strach przed takimi sytuacjami miał zdecydowanie charakter polityczny i nadawał ważny kontekst reakcjom Rosjan na pogromy Żydów w Królestwie Polskim.

SŁOWA STRASZNIEJSZE NIŻ PAŁKA: PLOTKA, AGITACJA, INFORMACJA

Każdy z pogromów Żydów w Rosji pociągał za sobą falę gwałtownych i czasem paranoidalnych zachowań Żydów, złęczonych — co oczywiste — możliwością przeniesienia agresji na teren Kongresówki. Hanna Węgrzynek, badając reakcje na pogrom w Kiszyniowie, wykazała dobitnie, że nie było to wydarzenie społecznie neutralne. Emocje z nim związane wzrastały nad Wisłą za sprawą doniesień prasowych i rodziły rozmaite stanowiska, istotne także z perspektywy tożsamości Polaków mieszkających w Kongresówce³⁴. Jak pokażę dalej, reakcje społeczności żydowskiej — choć często nieadekwatne w swojej sile, wyolbrzymione i chaotyczne — nie były jednak zupełnie bezpodstawne. W tym miejscu chciałbym jednak zastanowić się nad tym, jakie emocje wywoływały one wśród władz rosyjskich³⁵.

³³ T. Kizwalter, *W stronę równości*, s. 43–54.

³⁴ H. Węgrzynek, *Pogrom w Kiszyniowie (1903) — reakcje na ziemiach polskich i wpływ na postawę Polaków*, [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 453–461.

³⁵ Część wzmianek o napięciu pogromowym po 1903 r. wymienia Teodor Weeks, traktuje je jednak jako zdarzenia wskazujące na model relacji polsko-żydowskich, cf. T. Weeks, *Polish–Jewish Relations 1903–1914: The View from the Chancellery*, „Canadian Slavonic Papers”, t. XL, 1998, nr 3/4, s. 241–244.

Propaganda szeptana posługiwała się nie tylko geografią ogniskowaną na takich punktach jak Kiszyniów czy Odessa. Swoistym jej wzmocnieniem była sytuacja w nieodległym od Królestwa Białymstoku. Dla nastrojów panujących w Warszawie, ale także na prowincji Królestwa, to co działo się w Białymstoku wydaje się od początku XX w. bardzo ważne i szczególnie obserwowane. Jak wynika z doniesień władz, plotki dotyczące pogromu Żydów w Białymstoku skutecznie inspirowały emocje zbiorowe nad Wisłą³⁶. Nie ma tu miejsca, by dociekać dlaczego tak się działo, pamiętajmy jednak, że choć wbrew społecznym wyobrażeniom w 1903 r. w Białymstoku nie doszło do pogromu Żydów, to już w latach 1905 i 1906 miastem wstrząsnęły trzy takie wydarzenia³⁷.

Podobne mechanizmy i treści wyobraźni społecznej tworzyły klimat nieuniknionej tragedii. Jakby motywowany niewyjaśnionym, tajemniczym prawem natury, pogrom po prostu musiał wybuchnąć, a idea jego organizacji rozprzestrzeniać się miała niczym swego rodzaju zaraza. Jest to jedna z istotnych i specyficznych cech napięcia pogromowego i choć badacze nie zwracali dotąd uwagi na znaczenie wyobrażeń społecznych w genezie pogromów, z dużym prawdopodobieństwem można tu mówić o realnie działającej samospełniającej się przepowiedni.

Pierwsze symptomy lęku władz rosyjskich przed pogromową plotką można dostrzec w 1877 r., kiedy w kilku podwarszawskich powiatach Żydzi skierowali do naczelników (a ci przesłali je gubernatorowi) prośby o wprowadzenie do Mszczonowa, Nowego Dworu, Sochaczewa, Skierniewic, Grójca, Żychlina i Radzymina wojsk rosyjskich dla ochrony Żydów przed pogromami planowanymi na noc z 16 na 17 września³⁸. Przeprowadzone przez władze śledztwo (wysłano żandarmów) wykazało, że cała sprawa była jedynie sfabrykowaną plotką. W zebranych przez policję doniesieniach ujawniły się motywy pragmatyczne rozpuszczenia owych pogłosek, w tym na przykład próba wywołania rozgardiaszu w celu umożliwienia prowadzenia nielegalnej działalności oraz chęć zwiększenia w wymienionych miasteczkach popytu na towary (wszak wojsko trzeba aprowizować!). Pojawiły się jednak również pogłoski natury mniej racjonalnej, jakoby chrześcijanie informować mieli Żydów o tajemniczej bandzie, która przybyła do Radzymina w celu dokonania rzezi Żydów³⁹. Urzędnik rosyjski nie uwierzył wprawdzie w doniesienia, jednak stosowne służby postawiono w stan gotowości⁴⁰. Choć interpretacje urzędnicze wyraźnie wskazywały na bezpodstawność formułowanych

³⁶ AGAD, KGGW, sygn. 557, k. 157, 158, sygn. 1932, k. 4; S. U r y, *Barricades and Banners. The Revolution of 1905 and the Transformation of Warsaw Jewry*, Stanford 2012, s. 262–263; T. W e e k s, *From Assimilation to Antisemitism: The „Jewish Question” in Poland, 1850–1914*, DeKalb 2005, s. 137.

³⁷ A. M a r k o w s k i, *Pogromy, zajścia, ekscesy*, „Studia Judaica”, 2011, nr 1 (27) s. 33–38.

³⁸ Archiwum Miasta Stołecznego Warszawy [dalej: AMW], Kancelaria Gubernatora Warszawskiego [dalej: KGW], sygn. 15, k. 1–1v, 4–11.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, k. 13–14.

przez Żydów próśb, strach przed „nieporządkami” był duży. Gubernator, zebrawszy w kilkustronicowym raporcie do generała–gubernatora sprawozdania z tego, jak w „niebezpiecznych” powiatach przebiegła noc z 16 na 17 września, poinformował, że władze podjęły kroki w celu ochrony ludności żydowskiej, a w newraliczną noc porządku pilnowali strażnicy ziemscy⁴¹.

Niemalże bez echa pozostał natomiast pogrom w Kaliszu w 1878 r.; jedynie niewielkie, propagandowe reperkusje tego zdarzenia odczuwalne były w okolicznych miejscowościach jeszcze kilka miesięcy później⁴².

Szczególne znaczenie miała za to agitacja związana z pogromem Żydów w Warszawie w grudniu 1881 r. Napięcie pogromowe stopniowane było od wiosny tego roku, kiedy w stolicy i okolicach policja carska zerwała ze ścian kilkanaście ulotek w języku polskim, nawołujących do przemocy przeciwko Żydom. Władze przeprowadziły śledztwo, nie wykrywając jednak sprawców. Retoryka tych druków wskazuje, że w Warszawie okrzepła już grupa o jasnych i sprecyzowanych poglądach antyżydowskich⁴³. Skutkiem tej akcji agitacyjnej była skierowana przeciwko niej kampania antypogromowa zorganizowana przez Kościół katolicki⁴⁴. Poza samym strachem przed pogromami obrazuje ona także problem szerszej natury. Chodzi mianowicie o werbalizację obaw hierarchów Kościoła przed zrównaniem pod względem poziomu cywilizacyjnego mieszkańców Królestwa Polskiego ze społeczeństwem rosyjskim. Oficjalnie przyjmowano, że pogrom był sprowokowany przez władze rosyjskie, choć rzecz jasna nie posiadano na to dowodów. Inne stanowisko zajmowała część publicystów. Przedstawiane po pogromie warszawskim przez ludzi pokroju Aleksandra Świętochowskiego koncepcje genezy tego wydarzenia wskazywały na próbę niwelacji różnic cywilizacyjnych między Rosjanami a Polakami poprzez akcentowanie wspólnoty losów i uczestnictwa w tragicznych aktach przemocy przeciwko Żydom⁴⁵. Kościół nie tylko bronił Żydów przed pogromem, ale także ostrzegał katolików, że uczestnictwo w tego rodzaju wydarzeniach jest rodzajem degradacji cywilizacyjnej i zrównania z niezycieliwie postrzeganym społeczeństwem rosyjskim, a szczególnie jego prawosławną częścią. W tym przypadku jednak władze rosyjskie zachowały wstrzeмиęźliwość. Nie podjęły wprawdzie żadnych kroków prewencyjnych, być może

⁴¹ Ibidem, k. 10–10v.

⁴² S. W i e c h, *Spoleczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej (1866–1896)*, Kielce 2002, s. 211, przypis 43.

⁴³ AGAD, Prokurator Warszawskiej Izby Sądowej, sygn. 587, k. 8–9, 31, 40–41, 50, 55, 66, 71, 77d.

⁴⁴ Więcej o tym piszą: S. R u d n i c k i, *W każdym człowieku bliźniego uszanuj. Antypogromowy list pasterski administratora archidiecezji warszawskiej ks. Antoniego Sotkiewicza*, [w:] idem, *Równi ale niepełnie*, Warszawa 2008, s. 29–42 oraz K. L e w a l s k i, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Wrocław 2002, s. 128–130.

⁴⁵ Więcej o tym M. I w a n s k a, *Prasa pozytywistów warszawskich wobec Żydów i kwestii żydowskiej*, Łódź 2006, s. 139–152.

nie wierząc w możliwość wybuchu pogromu, jednak ich reakcja po wydarzeniach warszawskich wskazuje, że trudno obronić tezę o sprzyjaniu przez Rosjan pogromowej przemocy. Żandarmeria odnotowała w swojej dokumentacji silne napięcia związane ze strachem przed pogromami. Emocje musiały graniczyć z paranoją, jeśli prawdą jest, że Żydzi w dniach tuż przed eskalacją przemocy dopuszczali się agresji wobec chrześcijan⁴⁶.

Pogrom Żydów w Warszawie w 1881 r. wywołał poważne reperkusje w sferze emocji. Z pewnością unaoczniał kruchość porządku społecznego w mieście oraz słabość władz. Rosyjska administracja policyjna i cywilna otrzymała jednak lekcję-przestrozę. Strach przed destabilizacją sytuacji w Warszawie musiał być znaczny, skoro przez kilka kolejnych lat (do 1884 r.) zbierano i odnotowywano skrupulatnie nawet drobniejsze akty przemocy (także werbalnej) wobec Żydów, np. pobicia, obelgi itp.⁴⁷ Po 1884 r. albo czujność władz osłabła, albo przemoc przeciwko Żydom stała się zupełnie incydentalna i stąd niegodna uwagi, a być może wynikało to z obu przyczyn — mniejsza liczba przejawów agresji wobec Żydów studziła strach władz i tym samym zmniejszała biurokratyczną wrażliwość. W konsekwencji przestano z czasem rejestrować ekscesy antyżydowskie.

Czynności rejestracyjne wznowiono po pogromie Żydów w Częstochowie w 1902 r.⁴⁸ Nie musi to oczywiście oznaczać, że wcześniej w ogóle nie było pogromowych plotek, nie dochodziło do incydentów, a napięcie społeczne nie istniało. Domyślać się jedynie możemy, że doniesień o przygotowywanym pogromie lub atakach na Żydów było między 1884 a 1902 r. znacznie mniej.

Pogrom Żydów w Kiszyniowie otworzył nie tylko nową epokę w dziejach społeczności żydowskiej w imperium, ale także zmusił zarządzających państwem na poziomie lokalnym do podjęcia nowych działań w zakresie polityki społecznej⁴⁹. Już od 1902 r. z terenu Królestwa Polskiego, z wyraźnym natężeniem w jego centralnych regionach, spływały do władz policyjnych i cywilnych dziesiątki doniesień o groźbach wystosowanych przez chrześcijan wobec Żydów. Częścią tych komunikatów były zapowiedzi pogromu. Jeszcze częściej pojawiały się one po 1903 r., a ich lista jest zbyt długa, by przytoczyć wszystkie. Skupmy się na kilku będących rodzajem modelu sytuacyjnego.

⁴⁶ GARF, 110, op. 24, d. 1247, k. 88.

⁴⁷ Ibidem, k. 160–365v.

⁴⁸ O pogromie wzmiankują prace: T. Weeks, *Polish–Jewish relations*, s. 240; I. Zaleska, *Polskie partie i nurty polityczne w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku wobec pogromów Żydów*, „Czasy Nowożytne”, t. XXVII, 2014, s. 136; A. Markowski, *Anti–Jewish*, s. 229. Dwukrotnie publikowano też raporty policyjne o tym wydarzeniu: *Jewrejskije pogromy w Rossijskoj Imperii. 1900–1916*, oprac. A.A. Amanżolowa, Moskwa 1998, s. 36–46, przedruk w: *Everyday Jewish Life in Imperial Russia. Selected Documentes*, oprac. Ch. Freeze, J.M. Harris, Waltham 2013, s. 449–454.

⁴⁹ Więcej o pogromie w Kiszyniowie vide E. Judge, *Easter in Kishinev: Anatomy of Pogrom*, New York 1992.

Pierwszy z takich modeli to groźby w formie plotki. Odnieść go można do sytuacji z września 1902 r. z Kalisza, dotkniętego pogromem w roku 1878, a być może także w 1879, inspirowanym wydarzeniami częstochowskim, a nie tymi z Kiszyniowa. Spór między chrześcijanami i Żydami w kaliskim sklepie zamienił się w deklarację poparcia pogromów przez tych pierwszych i wywołał żywe zainteresowanie żandarmerii, kiedy jeden z chrześcijan, określający się jako socjalista, stwierdził, że przygotował już pałkę i będzie bronił „swojej Polski”⁵⁰.

28 kwietnia 1903 generał-gubernator warszawski otrzymał raport dokumentujący śledztwo podjęte w związku z groźbą pogromu Żydów w ówczesnie podwarszawskich Powązkach⁵¹. Chrześcijański grabarz miał informować przechodzącą tamtędy Żydówkę, że społeczność lokalna dostała pozwolenie od władz, by przez trzy godziny gromić Żydów. Władze ujęły „żartownisia”, a odnajdując przy nim nielegalną bibułę (m.in. tekst „Marsylianki”), postarały się o wyciągnięcie konsekwencji prawnych⁵². Podobną treść miały także ulotki pogromowe, które upowszechniano w różnych miejscowościach. Ulotki antyżydowskie przyklejano na płotach we Włocławku, czemu trudno było zapobiegać, bo z racji słabej ochrony policyjnej (dwóch strażników ziemskich) nie można było w nocy upilnować całego miasta. W Łodzi kolportowano ulotkę antyżydowską akcentującą problem konkurencji o pracę między Żydami i chrześcijanami. Jak jednak z radością konstataowały władze, propaganda nie zadziałała i do rozruchów nie doszło⁵³.

Drugi model stosuje się do sytuacji, w której pojawiało się pseudorealne oskarżenie o zniewagę wyrządzoną przez Żydów chrześcijanom. Dobrze koresponduje to z legendą o krwi, która co jakiś czas wzbudzała falę antysemitycznych nastrojów w Europie, choć *de facto* nie da się jej bezpośrednio powiązać z pogromami⁵⁴. Egzemplifikacją może być tu przypadek Przasnysza, w którym Żydów oskarżono o zniszczenie krzyża przydrożnego, co miało legitymizować kolektywny akt agresji fizycznej przeciwko nim. W odwecie, przy powszechnych nawoływaniach do pogromu, robotnicy zniszczyli miejskie szlangbaумы uznając, że mają one znaczenie rytualne jako część eryfów (*ejruwim*)⁵⁵.

Sytuacje należące do trzeciego modelu wiązały się z realnym zagrożeniem, spowodowanym bezpośrednim starciem dwóch społeczności. Przykładów można

⁵⁰ AGAD, Pomocnik Generała-Gubernatora Warszawskiego [dalej: PGGW], sygn. 699, k. 16–16v.

⁵¹ GARF, f. 124, op. 12, d. 2717, k. 1–1v.

⁵² AGAD, KGGW, sygn. 1932, k. 1.

⁵³ AGAD, PGGW, sygn. 699, k. 16–16v, 18, 21, podobne ulotki odnaleziono w Opatowie, cf. AGAD, PGGW, sygn. 772, k. 8–9.

⁵⁴ Na temat legendy o mordzie rytualnym vide J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przęsądu*, Warszawa 2008; słaby związek oskarżenia o morderstwa rytualne z pogromami wykazał J.D. Klier (*Krowawij nawiet w russoj prawosławnojj tradicii*, [w:] *Jewreji i christianie w prawosławnych obszczestwach Wostocnojj Jewropy*, Moskwa 2011, s. 193–194).

⁵⁵ AGAD, KGGW, sygn. 1932, k. 16.

podać wiele. I tak w marcu 1903 r. doszło do starć w Janowcu, gdzie policja z trudem powstrzymała pogrom⁵⁶. W kwietniu w Aleksocie w ruch poszły kamienie, a powodem była blokada przeprawy przez most⁵⁷.

Silne reperkusje miał też pogrom Żydów w Białymstoku w 1906 r., nie tyle jako samo wydarzenie, co symboliczny akt rozpoczynający nową falę antyżydowskiej przemocy także w Królestwie Polskim. Wskazywano kolejne miejscowości, w których rzekomo przygotowywany miał być kolejny pogrom⁵⁸.

W latach 1903 i 1906 Królestwem Polskim wstrząsnęły dwie fale pogromowego strachu. Co ciekawe, w 1905 r., w okresie intensyfikacji działań radykalnych ugrupowań antycarskich, w Królestwie Polskim nie doszło do żadnego pogromu Żydów. Nie rejestrowano także pogłosek i incydentów w tym zakresie, co nie oznacza, że ich nie było. Czyżby uwaga władz rosyjskich była zwrócona na inne sprawy, czy też organizacje antycarskie, bez względu na poglądy polityczne, prowadziły silną agitację przeciw pogromową po polsku, rosyjsku i w jidysz⁵⁹? Może wszelkie przejawy przemocy zlewały się dla Rosjan w jeden, antyrosyjski dyskurs? Trudno powiedzieć. Musimy też pamiętać, że choć nie rozpatrywano, wzorem wcześniejszym i późniejszym, rozmaitych doniesień o mogących wybuchnąć pogromach (nie rejestrowano tych informacji), to Rosjanie starali się przygotować na tę ewentualność, planując taktykę walki z pogromem, strategię dyslokacji wojsk i sposobów postępowania w jego czasie. Reakcją na zagrożenie takimi wydarzeniami w Królestwie Polskim był okólnik rozesłany do oddziałów żandarmerii, w którym dokładnie planowano taktykę wojska i policji na wypadek pogromu⁶⁰. Okólnik wskazuje jednoznacznie, że władze rosyjskie nie chciały pogromów Żydów nad Wisłą i starały się planować swoje działania tak, by do nich nie dopuścić lub — jeśli wybuchną — zdusić je w zarodku. Wprowadzono także zakaz zgromadzeń w miejscach publicznych (związany z wydarzeniami rewolucji 1905 r.), a jego łamanie karano aresztem⁶¹. Agitatorzy pogromowi byli wyłapywani i aresztowani pod zarzutem naruszenia porządku publicznego⁶². Generał-gubernator Skafon w 1906 r. skrupulatnie przekazywał gubernatorom w Królestwie Polskim zdanie ministra spraw wewnętrznych Piotra Stołypina o fatalnych skutkach pogromów Żydów dla spraw wewnętrznych imperium⁶³.

⁵⁶ AGAD, PGGW, sygn. 772, k. 2–2v.

⁵⁷ AGAD, KGGW, sygn. 1932, k. 3.

⁵⁸ Ibidem, sygn. 2884, k. 2, 8, 13,

⁵⁹ A. Markowski, *Okrzyki anty-pogromowe*.

⁶⁰ GARF, f. 102, 1906, II otd., d. 550, k. 307–308.

⁶¹ AGAD, KGGW, sygn. 2011, *passim*.

⁶² Ibidem, sygn. 2196, k. 11, 11v.

⁶³ Ibidem, sygn. 2884, k. 3.

KIEDY PLOTKA SIĘ ZMATERIALIZUJE. STRACH PRZED PRZEJAWAMI PRZEMOCY

W grudniu 1881 r. w Warszawie przeprowadzono największe masowe aresztowania do czasów II wojny światowej. W ciągu trzech dni w warszawskiej cytadeli osadzono blisko (dane różnią się w szczegółach) 3500 osób różnego stanu, płci i profesji. Z dzisiejszej perspektywy można by uznać, że był to rodzaj historycznego działania władz, które nie wiedziały, co się właściwie w mieście dzieje. Większość z osadzonych w ciągu kilku dni wypuszczono, poddając później śledztwu blisko 400 osób. Wynika więc z tego jasno, że zatrzymano także wiele przypadkowych osób niezaangażowanych w pogrom. Władza działała tu w znacznej mierze na oślep, bez rozpoznania sytuacji. Historiografia żydowska i nieżydowska zwykła śladem wspomnianego, starego paradygmatu badawczego przypisywać organizację pogromu warszawskiego władzom rosyjskim⁶⁴. Tymczasem wokół tego wydarzenia narosła potężna dokumentacja urzędnicza, w świetle której, inaczej niż w dotychczasowych pracach historycznych, rysuje się nie tylko znaczenie tego pogromu, ale także problem odpowiedzialności za jego wybuch⁶⁵.

Dowodem lęku przed zagrożeniem, które niosła ze sobą destabilizacja ładu w największym mieście zachodnich rubieży imperium, były nie tylko masowe aresztowania, ale także to, w jaki sposób władze rosyjskie zajmowały się sprawą po zakończeniu pogromu⁶⁶. Z zachowanej dokumentacji i wielostopniowej korespondencji zarówno władz policyjnych, jak i przedstawicieli administracji cywilnej oraz prokuratury wynika niezbitnie, że wszyscy uczestnicy wymiany pism pracowali w szczególnym napięciu i stanie pełnej gotowości⁶⁷. Strach przed ekspulsją zbiorowej przemocy był na tyle silny, że drobiazgowo rozpracowywano przyczyny i powody tego zdarzenia, a działania procesowe, przesłuchania i czynności służbowe żandarmerii w tym zakresie trwały przez niemal cały rok 1882⁶⁸. Nie chodziło tylko o ukaranie winnych antysemitycznych zachowań, lecz raczej o wykrycie

⁶⁴ Jako rosyjską prowokację pokazują pogrom warszawski starsze prace poświęcone przeszłości warszawskich Żydów, vide A. C a ł a, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, Warszawa 1989, s. 268–278; S. H i r s z h o r n, *Historja Żydów w Polsce. Od sejmu czteroletniego do wojny europejskiej (1788–1914)*, Warszawa 1921, s. 222–233.

⁶⁵ Więcej na ten temat vide A. M a r k o w s k i, *Anti-jewish*, s. 239–253; dystans wobec roli Rosjan w organizacji pogromu zachował także Jakub S z a c k i (*Geszichte fun jidn in Warsze*, t. III, Nju Jork 1947, s. 95–109), wskazując na istotną rolę czynników społecznych i propagandy antyżydowskiej w Warszawie.

⁶⁶ Jeśliby uznać za miarodajne dane o liczbie ludności Warszawy ze spisu z 1882 r., przytaczane przez Marię N i e t y k s z ę (*Ludność Warszawy na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1971, s. 239), to w ciągu trzech dni aresztowano ponad 1,3% mieszkańców miasta.

⁶⁷ Zachowały się trzy komplety dokumentacji związanej z pogromem warszawskim: RGIA, f. 1282, op. 2, d. 2144 i f. 1405, op. 534, d. 1191; GARF, f. 110, op. 24, d. 1247.

⁶⁸ RGIA, f. 1405, op. 534, d. 1191, k. 134–147.

odpowiedzialnych za naruszenie porządku publicznego i działania wymykające się spod kontroli aparatu władzy. Strach w obliczu realnego wydarzenia wyzwał reakcję proporcjonalnie pogłębioną w stosunku do samych tylko plotek i pogłosek.

Warto jednak zauważyć, że w tym okresie nie pojawiły się żadne programy prewencyjne. Pogrom warszawski nie stał się jakkolwiek inspiracją dla zmiany procedur i schematów operacyjnych władz cywilnych, policyjnych czy wojskowych. Rozpatrywany jako przejaw społecznego niezadowolenia i zduszony przez wojsko, uświadził na kilka lat czujność notabli uznających udaną akcję za symbol sprawności działania i pełnej gotowości do obrony interesów imperium w Warszawie.

Jak wspominałem wcześniej, problem strachu przed pogromem jako elementem destabilizacji społecznej powrócił w 1902 r. za sprawą wydarzeń w Częstochowie⁶⁹. Zachowania władz w tym przypadku przypominają interwencję w Warszawie w 1881 r., choć z racji nowych uwarunkowań społecznych i wzrostu poziomu przemocy na ulicach wojsko poszło o krok dalej i użyło broni. Na wieść o atakach tłumu na sklepy żydowskie ściągnięto do miasta dodatkowe oddziały. Częstochowa została spacyfikowana bezpardonowo, a salwy oddane w tłum spowodowały, że po stronie gromiących chrześcijan padło więcej ofiar niż po stronie gromionych Żydów. Śledztwo prowadzono długo i dokładnie, podobnie jak w przypadku Warszawy z 1881 r. zapadły wyroki sądowe (na więzienie skazano 64 osoby), a opinia publiczna tym razem nie przypisywała pogromowych inspiracji Rosjanom. Tym należy wyjaśnić niemalże kompletne milczenie prasy. Nieliczne wzmianki, pojawiające się w prasie amerykańskiej, rosyjskiej czy zakordonowej (galicyjskiej) nie zwróciły uwagi późniejszych historyków ruchu robotniczego. Nic dziwnego — sytuacja, w której przedstawiciele proletariatu atakowali się wzajemnie, nie była w smak marksistowskim narracjom historycznym.

Kolejna odsłona tragedii miała miejsce w 1904 r., kiedy doszło do pogromów Żydów w Ostrowcu i Sosnowcu. Bójka Żyda z chrześcijaninem doprowadziła do ataku robotników na żydowskie domy. Władze wprowadziły do działań wojsko uznając, że tego typu akcje są na rękę działaczom robotniczym i mogą zakończyć się działaniami antyrosyjskimi⁷⁰.

Zbiorowa wrażliwość władz rosyjskich na pogromy Żydów w ich realnych wymiarach miała charakter incydentalny i dotyczyła jedynie konkretnych przykładów. Jak wynika z zachowanej dokumentacji, strach wzbudzała — jak w przypadku plotek — groźba destabilizacji systemu, a nie krzywda wyrządzana jakiejś grupie ludzi. Żydzi nie tylko byli drugoplanowym i mało istotnym tematem tego strachu, ale zostali wręcz uprzedmiotowieni, pojawiając się w dokumentacji urzędniczej dość rzadko. Administracyjne obawy miały postać wyłącznie zbiorowych wyobrażeń i praktycznych kroków z nimi związanych — bez wątplenia motywowały

⁶⁹ GARF, f. 102 dp. 3, 1902, op. 100, d. 1508, k. 1–20; AGAD, PGGW, sygn. 699, k. 2–15; KGGW 1893, k. 2–9v; RGIA, f. 1284, op. 194, d. 81, k. 16–20v.

⁷⁰ AGAD, PGGW, sygn. 845, k. 2–17.

taktykę działań policji i wojska. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy zupełnie bezradni, jeśli chodzi o rozpoznanie indywidualnego wymiaru strachu odczuwanego przez osoby, których doświadczeniem stał się pogrom.

Jak już wspomniałem, strach przed pogromem z perspektywy indywidualnej jest bardzo trudny do badania z powodu niedostatków źródłowych. Właściwie do tej pory żaden pogrom mający miejsce na ziemiach polskich do I wojny światowej nie doczekał się na tyle głębokiej analizy historycznej, by można było coś konstatować w tym zakresie. Pozostaje zatem skupić się na wybranym przykładzie, choć nie sposób stwierdzić, że jakakolwiek egzemplifikacja będzie reprezentatywna⁷¹. Posłużę się przypadkiem pogromu w Białymstoku w 1906 r. Miasto było od 1807 r. częścią imperium rosyjskiego, nigdy nie leżało w Królestwie, choć znajdowało się niedaleko od granicy. Jednak Białostoczczyzna była wciąż związana z Kongresówką, szczególnie pod względem wyobrażeń społecznych, czemu sprzyjała bliskość geograficzna. Reakcja na pogrom białostocki była w Warszawie niezmiernie silna i wskazywała, że w sferze pogromowego strachu granica administracyjna nie miała żadnego znaczenia.

W przypadku pogromu białostockiego można zastosować wspomnianą we wstępie koncepcję chronologicznego i geograficznego zróżnicowania nasilenia strachu. Winniśmy mówić w zasadzie o trzech modelach. Pierwszy obejmuje sytuacje, w których emocje tworzą się w momencie bezpośredniego kontaktu człowieka z wydarzeniami, a więc tu i teraz. W ramach drugiego strach odczuwany jest z pewnej perspektywy geograficznej, a w przypadku trzeciego — czasowej.

Charakterystykę emocji wywołanych bezpośrednim kontaktem z pogromem dobrze oddają przekazy dwóch znanych żydowskich działaczy: Davida Utkesa⁷² i Szymona An-Skiego. Niepublikowane wspomnienia Utkesa cechuje pewna dziecięca naiwność, choć spisane zostały z perspektywy wielu lat. Przekazując reakcje swego najbliższego otoczenia, przedstawił przede wszystkim lęk matki w obliczu plotki o zbliżającym się pogromie. Początkowo strach przed pogromem był dla Utkesa związany właśnie z obawami bliskich — najpierw matki, ojca i brata, a później także sąsiada. Pisarz pokazał, jak z czasem, obserwując strach swojej matki, sam został nim „zarażony”, a uczucie to utrzymywało się w nim poprzez dekodowanie otaczającej go rzeczywistości. Pokrzykujący kozacy, przymus skrycia się na strychu i obserwacja ulicy przez okno wzbudzały w dziecku przelęknionym niestandardowymi reakcjami dorosłych emocje. Świat ośmiolatka jest pełen dychotomii i uproszczonych jednoznaczności. Utkes kompensował swój zły stan emocjonalny

⁷¹ Pewne informacje wskazujące na możliwość badania emocji — w tym strachu — zawierają dokumenty osobiste: *Michtawim miwarsza: diwuhaw szel zeew jawets al. Pogrom hag hamolad 1881 bijehudej warsza wehaszlahotaw, januar-februar 1882*, oprac. A. Yedidya, „Gal-Ed”, t. XXVIII, 2012, s. 175–182.

⁷² David Utkes (1898–1923) — literat i twórca związany z sowiecką kulturą jidysz, urodzony prawdopodobnie w Białymstoku. Działał w Rosji Radzieckiej.

pozytywnym myśleniem. Jego wspomnienia z perspektywy czasu przekazują działanie mechanizmu, być może wymyślonego później, w którym dziecko, widząc ludzi gromiących żydowskie sklepy i domy, przypominało sobie dobrego sąsiada — wąsatego chrześcijanina „wujka Wanię”. Jest to jak sądzę próba prezentacji pewnej strategii obronnej, być może przyjętej nieintencjonalnie, być może wymyślonej przez pamiętnikarza *ex post*.

Utkes w swoich wspomnieniach nie werbalizuje konkretnej przyczyny strachu. Czytając je, ma się jednak wrażenie, że autor jako uczestnik wydarzeń bał się nie tyle konkretnych działań ludzkich, co raczej wyobrażeń i ogólnej atmosfery, którą wywołali dorośli. Choć rzecz jasna należy tę część narracji uznać za efekt snucia wspomnień po latach przez człowieka z bogatym bagażem życiowych doświadczeń, to domniemywać można również, że przekazany w takim kształcie przez dojrzałego mężczyznę stan umysłu z grubsza odpowiadać mógł jednak emocjom dziecka.

W opisie pojawiają się także różnego rodzaju skutki odczuwania strachu zaobserwowane wśród dorosłych. Ekstremalność sytuacji, w której się znaleźli — bezpośrednie zagrożenie życia i poczucie nadchodzącej hekatomby — skutkowało gwałtownym osiwieniem ojcowskiej brody (zjawisko znane także współcześnie) albo nieracjonalnymi zachowaniami matki, która nie bacząc na zagrożenie atakiem ze strony *pogromszczyków*, wydała z siebie przeraźliwy krzyk rozpaczony na widok zwłok zabitego sąsiada, zwracając tym samym na siebie i syna uwagę znajdujących się w okolicy ludzi⁷³.

Bezpośrednim uczestnikiem zdarzeń był także Szymon An-Ski, który w ramach uprawianej przez dziennikarzy i działaczy społecznych „turystyki pogromowej” przybył do Białegostoku wraz z Zeevem Żabotyńskim i Apolinarym Hartglasem. Jego pozycja w tych wydarzeniach była zatem zgoła inna. Zagrożenie życia znacznie mniejsze, a funkcja dokumentalisty i światopogląd socjalisty wymuszały odmienną zachowań. Po pierwsze An-Ski świadomie poszukiwał strachu w reakcjach spotykanych ludzi. Na dworcu w Grodnie, dokąd zmuszony był dojechać z powodu ataków na Żydów na dworcu białostockim, które uniemożliwiły mu opuszczenie pociągu, zastanawiał się, dlaczego w oczach i na twarzach uciekinierów z Białegostoku nie widzi spodziewanego wyrazu strachu, a zamiast niego rezygnację i emocjonalną pustkę.

An-Ski nie opisywał własnych uczuć. Spod jego pióra wyszły opinie i spostrzeżenia dotyczące emocji spotykanych ludzi. Opisał systemem figur i modeli, które trudno jednoznacznie określić jako typy rzeczywiste. Strach związany z osobistym doświadczeniem pogromu przekazał, posługując się przykładem (być może wymyślonym lub ubarwionym) dziewczyny, która w szale przerażenia błagała wszystkich lepiej odzianych pasażerów, by ją obronili. Miała zapiekle usta

⁷³ The Central Archives for the History of the Jewish People [dalej: CAHJP], RU 1334, Wspomnienia Dawida Utkeśa, k. 13–17.

(ros. *guby byli zapiekszyjesia*), drżała i kierowała swe prośby do ludzi niemalże jak modlitwę.

Emocjonalną typizację bezpośrednich uczestników pogromu rozszerzył An-Ski o tych, którzy przejawiali strach werbalnie. Opisał ludzi krzających się po dziedzińcu szpitala żydowskiego, gdzie zwożono zabitych i ranionych w pogromie. Zadawali oni wciąż retoryczne pytanie: „Co z nami będzie?”, które w narracji An-skiego urastało do oznaki paranoicznego strachu czy, jak chce Marcin Zaremba, paranoi moralnej⁷⁴.

Tę warstwę swojego „sprawozdania z pogromu” zamknął opowieścią o człowieku, który strachu nie odczuwał. Stary Żyd, zagadnięty przez autora, którego uwagę zwróciła jego zrezygnowana postawa, czy nie boi się chodzić samotnie po ulicy miasta ogarniętego pogromem, kilkakrotnie miał odpowiedzieć An-skiemu: „Nie, nie boję się”.

To zwieńczenie narracji (pisanej z pewnej perspektywy czasowej) miało za zadanie oddać absurdalność sytuacji pogromowej. An-ski wskazuje w nim, że na ulicach Białegostoku nawet takie emocje jak strach straciły sens i przestały być elementem życia społecznego. Miało to pozwolić czytelnikowi odczuć bezsens i ostateczność zjawiska pogromu oraz dowodziło jak bardzo wymyka się on standardom kultury i horyzontom myślenia prostych ludzi⁷⁵.

Z pozoru rozbieżne charakterystyki emocji osób zaangażowanych w pogrom wskazują jednoznacznie na ekstremalne napięcie, jakie im towarzyszyło. Strach wywoływały nie tyle konkretne działania ludzi, co raczej świadomość sytuacji, w której się znaleźli. Irracjonalne zachowania i wypowiedzi, reakcje ciała, w tym mimika czy nadzwyczajna artykulacja, to świadectwa niewyobrażalnego przeciążenia emocjonalnego, któremu podlegali uczestnicy zdarzeń, skutkującego — jak to się określa współcześnie — syndromem traumy pourazowej, podobnym do tego, na jaki cierpią żołnierze uczestniczący w konfliktach zbrojnych⁷⁶.

Zaraźliwość strachu, o której wspomina Zaremba, przejawiała się bardzo dosadnie i wynikała z rozprzestrzeniania się informacji o tym, co i w jakich okolicznościach zaszło w Białymstoku⁷⁷. Stanowi ona podstawę drugiego modelu emocjonalności. Za jego przykład niech posłuży dwójka ówczesnych mieszkańców Wilna.

Młoda malarka Zofia Dembowska pisała z Wilna o „panicznym strachu” związanym z planowaną tam procesją religijną. Na wyobraźnię ludzi działały schemat

⁷⁴ M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947*, Kraków 2012, s. 33–47.

⁷⁵ S. An-ski, *Pogromnyja wpieczatlenija*, [w:] *Sobranije soczinienij S.A. An-skogo. W wodoworotje*, t. IV, Sankt Peterburg 1912, s. 221–245.

⁷⁶ Apolinary Hartglas donosił, że emocje, którym poddał się przebywający w Białymstoku Żabotyński, uniemożliwiły mu wypełnianie obowiązków dziennikarskich, vide A. Hartglas, *Na porożniczu dwóch światów*, oprac. J. Żyndał, Warszawa 1996, s. 93.

⁷⁷ M. Zaremba, *Wielka trwoga*.

zdarzeń z Białegostoku i pierwsze komunikaty o ataku żydowskich anarchistów na procesję. Początkowo, zgodnie z rytmem interpretacji podawanych przez prasę, strach budziła możliwość ataku Żydów, a nie pogrom. Działo się tak, choć świadomość tego, co się stało 14 czerwca na skrzyżowaniu ulic Aleksandrowskiej i Instytuckiej, była autorce listów wyraźnie nieobca. Dembowskiej nie przerażał pogrom jako pewne hasło–symbol oznaczające antysemicką akcję, niemoralną i nieludzką. Obawy wzbudzały natomiast działania z nim związane, takie jak sposób, w jaki zabijano Żydów w Białymstoku (rozrywanie). Lęk przed straszną śmiercią skutkowałam decyzją o zbiorowym samobójstwie całej rodziny, podjętą na wypadek rozpoczęcia działań rewolucyjnych w Wilnie. Wreszcie, z perspektywy kilkudniowej refleksji, Dembowska, zauważając nową wersję powodów, które doprowadzić miały do pogromu (prowokacja carska), uspokoiła się nieco, by ostatecznie porzucić przerażający temat, dając tym samym wyraz odepchnięciu od siebie strachu. Ten zaś młoda malarka opisała jako wszędobylski i związany ze skalą przemocy, która wystąpiła w Białymstoku. W tym przypadku strach miał dla jej trybu życia znaczenie destrukcyjne — ograniczał działania, wzbudzał negatywne myśli i skłaniał do rozmów o niecodziennych, groźnych sytuacjach, zmuszał do podejmowania radykalnych i makabrycznych decyzji. Pogrom białostocki zatem nie był sam w sobie przyczyną strachu kobiety. Pobudzał go jedynie poprzez skojarzenia z przemocą i krwawą rzezią⁷⁸.

W tym samym czasie w Wilnie przebywał znany żydowski działacz, teoretyk Bundu Włodzimierz Medem. Jego odnotowana we wspomnieniach emocjonalna reakcja na pogrom białostocki wydaje się nieproporcjonalna do tej, którą prezentowała z pozoru odległa od spraw żydowskich Dembowska. Medem także wskazywał na niepokój i poruszenie w mieście. Wiązał z pogromem białostockim wzrost chuligaństwa i oceniał sytuację społeczną w Wilnie jako napiętą. Spokojny ton jego narracji (opowiadając o nastrojach w Wilnie, nie używał pojęcia strachu, lecz raczej pisał o mało przyjaznym klimacie, o tym, że było niespokojnie) burzy jednak opis jego własnego zachowania. Kiedy ludność miasta przyglądała się przemierzającej ulicę Wilna procesji, Medem stał w tłumie i nauczony zapewne kazusem Białegostoku, bał się — jak pisał — pospołu z innymi Żydami prowokacji. Obserwując pochód ze sztandarami, zastanawiał się, jak blisko jest do ekspulsji niekontrolowanej przemocy. Kiedy posłyszał huk przypominający wybuch bomby, sięgnął do kieszeni po rewolwer uznając, że oto zaczyna się pogrom. Ze zdziwieniem obserwował brak poruszenia w orszaku procesyjnym i wśród gapiów. Wnet przypomniał sobie, że na wileńskim zamku codziennie o dwunastej w południe oddawany jest strzał armatni i stąd ów huk⁷⁹. W Medemowskim opisie praktyka

⁷⁸ G. Kubica, *Siostry Malinowskiego czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006, s. 84.

⁷⁹ W.D. Medem, *Iz mojej żizni*, przeł. O. Borisowa, red. A. Łokszin, Moskwa 2015, s. 329–330.

dyskursywna stoi w sprzeczności z emocjami, które targały działaczem Bundu. Delikatny język, jedynie kreślący nastrój, nie oddawał tego, o czym świadczyły działania. Zupełnie inaczej niż w opisach Zofii Dembowskiej, która prezentowała strach w wymiarze werbalnym i dyskursywnym, nieprzekładający się na faktyczne zachowania. To co łączy tych dwoje ludzi z zupełnie innych środowisk i kontekstów społecznych, odmiennie przeżywających strach w obliczu napiętej sytuacji w Wilnie, to właściwe rozpoznanie jego genezy w wydarzeniu, które miało miejsce w Białymstoku w połowie czerwca 1906 r. Zarówno Dembowska, jak i Medem budowali swoje emocje, upatrując ich źródła właśnie w pogromie białostockim. Oboje nie byli świadkami tego zdarzenia, a wiedzę czerpali z prasy lub szeptanej propagandy. Ich wyobraźnia konstruowała jednak podobny schemat zależności: procesja — prowokacja — pogrom. Jeśliby uznać przekazy pozostawione przez nich za reprezentatywne, można by założyć, że w sensie społecznym strach przed pogromem ogarniał w gruncie rzeczy zarówno bezpośrednio nań narażonych Żydów, jak i chrześcijan niebędących potencjalnym celem ataku. Różnie układały się jednak mechanizmy związane z pogromem; odmiennych rzeczy bali się Żydzi i nie-Żydzi, jednak wspólne pozostawało źródło strachu — procesyjny kondukt, który łatwo mógł się stać punktem wyjścia szeregu bestialskich mordów i okaleczeń, tak jak to miało miejsce w Białymstoku.

W przypadku omawianych wydarzeń perspektywa emocji jest najtrudniejsza do uchwycenia w modelu zachowań charakteryzujących się pewną odległością czasową i bliskością geograficzną. Asymetria dwóch przytoczonych niżej przykładów opowieści, autorstwa Puaah Rakovsky⁸⁰ i syna prezydenta miasta Wojciecha Malinowskiego, pozwala jednak, podobnie jak w pierwszym modelu, na poczynienie pewnych uogólnień.

Jesienią 1906 r. mieszkaniec Białegostoku Wojciech Malinowski przesłał przebywającej w Permie Annie Wasilenko kartkę pocztową ze zdjęciem procesji katolickiej przemierzającej dzisiejszą ulicę Lipową, to samo zdjęcie otwierało foto-reportaż o pogromie białostockim zamieszczone w „Tygodniku Ilustrowanym” i „Świecie”⁸¹. Wybór pocztówki, być może nieświadomie, świadczył o emocjonalnej sytuacji w mieście, wskazując na ogarniający powszechnie mieszkańców strach przed kolejnym pogromem — ulice ucichły i jakby zamarły w oczekiwaniu. Istotą zawartej na karcie relacji Malinowskiego jest kolektywne manifestowanie strachu poprzez same zachowania mieszkańców. Nie oznacza to jednak, że strach ten nie odzwierciedlał się również w sferze werbalnej. Autor tekstu zauważył bowiem: „spodziewano się, **jak Wam wiadomo** [podkr. — A.M.], ponownego pogromu”. Ktoś więc rozprzestrzeniał wieści o obawach przed kolejną eskalacją nawet w odległych miejscowościach. Nie widzimy tu indywidualnych emocji, przeciw-

⁸⁰ P. R a k o v s k y, *My Life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, oprac. P.E. H y m a n, Bloomington 2002, s. 98.

⁸¹ *Tragedya Siedlecka*, „Świat”, 1906, s. 17–20; „Tygodnik Ilustrowany”, 1906.

nie — Malinowski zdaje się jedynie z zewnątrz, jakby zza szyby, obserwować i komentować zachowania mieszkańców miasta, przypisując je do puli efektów lęku przed pogromem, do którego dzięki działaniom prezydenta miasta nie doszło. Z tekstu przebija poczucie nieodwracalności — w Białymstoku musiałyby dojść do pogromu, gdyby przez centrum miasta przeszła procesja chrześcijańska. Zapobieżono jednak tragedii, prowadząc ją po obrzeżach Manchesteru Północy⁸².

Kolejny raz lęk związany był zatem z procesją, a więc z sytuacją mobilizacji dość jednorodnej pod względem przekonań grupy ludzi. Strach miał tu poziom kolektywnego, społecznego odczucia, przejawiającego się przede wszystkim w działaniu czy też raczej jego braku (wymarłe miasto).

Lepszym dowodem na to, że indywidualny wymiar strachu nie istniał w jakiś czas po pogromie, bądź nie przejawiał się na zbyt wysokim poziomie, jest wzmianka w pamiętniku działaczki syjonistycznej Puah Rakovsky. Problem z jej opowieścią jest podobny do tego, jaki mieliśmy z pamiętnikiem Utkesa. Narracja powstała dłuższy czas po opisywanych wypadkach. Rakovsky miesza w jednym opisie dwa pogromy Żydów w Białymstoku pisząc, że sierpniowa tragedia z 1905 r. wywołana została zabiciem policmajstra (zapewne chodzi jej o Dierkaczowa). Patrząc z dużego dystansu czasowego, nie usiłuje oddać stanu ducha, nie próbuje, w przeciwieństwie do Utkesa, rekonstruować stanu emocji z 1906 r. czy konfabulować na jego temat, co oczywiście nie musi oznaczać jej obojętności w obliczu pogromu. Na podstawie tej relacji odnieść można wrażenie, że strach przed pogromem minął jednak dość szybko. Rakovsky wskazuje mimochodem, że na wieść o wydarzeniach przyjechała pierwszym pociągiem z Warszawy do Białegostoku⁸³. Niezgodność tego opisu z faktami obnażają wspomniane opinie „turystów pogromowych”, takich jak An-ski, Żabotyński czy Hartglas, którzy nie mogli wysiąść na białostockiej stacji, na której zgromadzili się ogarnięci szałem mordowania ludzie.

Oddalona od pogromu o dziesiątki lat narracja Rakovsky dowodzi, że nie tylko nie przebywała ona w jego czasie w Białymstoku, lecz także, oceniając go, szukała raczej skutków politycznych (pisze o popogromowym eksporcie anarchizmu do Warszawy), niż zajmowała się osobistą refleksją emocjonalną. Znow więc wygrała zbiorowa ocena, a nie odczucia indywidualne. Oba przytoczone przykłady wspólnie obrazują, jak szybko gasły pogromowe emocje, także wśród potencjalnych ofiar.

Strach jako emocja indywidualna wywołana pogromem miał miejsce właściwie tylko w przypadku rzeczywistego kontaktu z wydarzeniami. Dotyczył bezpośrednich obserwatorów lub osób potencjalnie zagrożonych pogromem. Dla pozostałych w pewnej odległości geograficznej, a zwłaszcza — co bardziej naturalne — z dystansu czasowego, miał charakter wyobrażenia i budowany był wyłącznie na podstawie własnej, wymyślonej i zazwyczaj schematycznej rekonstrukcji

⁸² T. Wiśniewski, *Białystok w starej pocztówce*, Białystok 1990, s. 24.

⁸³ P. Rakovsky, *My Life*.

genezy wydarzeń. Szczególne znaczenie dla tych dwóch ostatnich modeli odczuwania strachu miała mobilizacja społeczna chrześcijan podczas procesji przechodzącej przez miasto. Można by właściwie stwierdzić, że myślenie w kategoriach strachu dotyczyło nie tyle aktu samego pogromu, który rozumiano jako możliwy do zaistnienia, co raczej samej procesji jako symbolicznego rytuału początku nadchodzącej tragedii. Emocje wywoływał więc szczególnie w postaci zachowania, a nie rozumiana i znana idea pogromu.

Poza przykładem Utkesa nie spotykamy w źródłach informacji o tym, jak radzono sobie ze strachem. Nie można bowiem w tych kategoriach oceniać opisów oszalałych z bólu (i pewnie strachu) białostockich Żydów, identyfikujących zwłoki na dziedzińcu żydowskiego szpitala⁸⁴. Trzeba stanowczo podkreślić, że nie odnotowano także popularnej, zdawałoby się, strategii obronnej, czyli ucieczki w konteksty religijne. Poza bardzo nielicznymi wyjątkami odwołań do Boga, stanowiących raczej zabieg czysto retoryczny (Malinowski pisał, że do pogromu nie doszło „dzięki Bogu”⁸⁵), przekazy milczą o zaangażowaniu religijnym, naturalnym przecież w obliczu strachu i zagrożenia życia. Być może świadczy to o poczuciu zupełnej beznadziejności sytuacji, o tym, że pogrom był na tyle ekstremalnym doświadczeniem, iż zachwiał nawet tą zdawałoby się ostateczną w obliczu grozy instancją odwoławczą lub przeciwnie — odwołania do Boga były tak naturalne, że wymykały się późniejszym opisom.

*

Strach przed pogromami nie był zjawiskiem jednolitym nie tylko jako element modelu zachowania społecznego, lecz także w szerszym wymiarze kulturowym. W sensie indywidualnym był zależny nie tylko od czasu (co naturalne), ale także od dystansu geograficznego między obserwującym/odczuwającym a miejscem, w którym doszło do tragedii. Wydaje się, że pomimo rozmaitych doniesień o panice pogromowej, pojawiających się zarówno na łamach prasy, jak i w dokumentach wytworzonych przez administrację państwową, wymiar indywidualny tej emocji winien schodzić na dalszy plan, ustępując miejsca odczuciom kolektywnym. Strach był bowiem immanentną częścią wyobrażeń społecznych nie tylko wśród Żydów, ale szerzej — wśród wszystkich mieszkańców ziem dotkniętych tego rodzaju przemocą. Szczegółowe badania postaw i działań wskazują, że strach przed pogromami często nie był bezpośrednio i w całym swoim wymiarze skutkiem rzeczywistych aktów przemocy. Pogromy działały jak katalizator wzbudzający lęk, były szeroko rozumianym i rozpoznawanym markerem tego lęku, ale tak naprawdę jego istotą były często zupełnie inne problemy. Kościół katolicki obawiał się pogromów Żydów nie tyle ze względu na cierpienia samych poszkodowanych czy niemoralne

⁸⁴ Symbolicznym opisem tej kategorii ofiar pogromu jest fotografia zamieszczona w tygodniku „Świat”, vide *Tragedya Siedlecka*.

⁸⁵ T. Wiśniewski, *Białystok w starej pocztówce*, Białystok 1990, s. 24.

i niechrześcijańskie zachowania wyznawców, co w związku z groźbą „cywilizacyjnej” degradacji mieszkańców Kraju Przywiślańskiego i ich zrównania w tej mierze z mieszkańcami innych terenów rosyjskiego imperium.

Władze rosyjskie — zarówno policyjne, jak i administracyjne — prezentowały wysoki poziom strachu przed pogromami, przedmiotowo traktując samych potencjalnych poszkodowanych, czyli Żydów. Istotą tego typu postawy była obawa przed niebezpieczeństwem destabilizacji państwa i rozprzestrzenienia się niekontrolowanych, grupowych zachowań społecznych. Rosjan martwiła i straszyla zarazem potencjalna kolektywność i wielość przypadków agresji. Rejestracja i skrupulatne odnotowywanie wszystkich plotek i informacji o mającym nastąpić pogromie wynikały nie tyle z chęci obrony Żydów, co raczej z dbałości o zachowanie ładu społecznego na podległym ich władzy, newralgicznym przecież terytorium imperium. O ile pogromy Żydów mające miejsce w drugiej połowie XIX w. i na początku wieku XX na terytorium dzisiejszej Ukrainy i w mniejszym stopniu Białorusi czy Litwy stawały się z perspektywy geograficznej wewnętrznym problemem państwa, o tyle przygraniczny obszar Królestwa, wstrząsanego co pokolenie antycarskimi rewolucjami, musiał być szczególnie chroniony przed tego typu niekontrolowanymi działaniami.

Trudno mówić, by strach przed pogromami, który prezentowała carska administracja w Królestwie Polskim, w jakiś sposób ewoluował. Co prawda, od początku XX w., biorąc za miarę urzędowe raporty i depeche, do problemów kolektywnej przemocy przeciwko Żydom przykładano szczególną wagę, ale niekoniecznie musi to być świadectwem intensyfikacji tego strachu w rosyjskich imaginariach. Wszak istotą było także doświadczenie (ros. *opyt*) nie tyle w praktycznym rozwiązywaniu tego rodzaju konfliktów, co kulturowym rozumieniu pojęcia społecznego ładu i norm, którymi winno kierować się społeczeństwo. Intensyfikacja przemocy jako komunikatu w relacjach międzyludzkich nastąpiła zapewne na początku XX w., wraz ze wzrostem aktywności radykalnych ugrupowań używających przemocy jako sposobu wyrażania swoich dążeń politycznych⁸⁶. Przemoc często cechowała ówczesną codzienność, jednak już nie w tradycyjnym, ludowym wymiarze, w jakim odbyła się np. rabacja galicyjska czy rozgrywane były lokalne konflikty wspólnot chłopskich, ale w szerszym, politycznym charakterze. Ten nowy komponent stawał się immanentną częścią pogromowych obaw władz (także kościelnych), również za sprawą sposobów użytkowania pogromowych historii. Przykład centralnych części imperium, gdzie po 1906 r. powstało kilkanaście opowieści naznaczonych wyraźnie antycarskim obliczem o pogromach Żydów, pozostawał jednak wciąż tylko groźbą⁸⁷. Ani w Królestwie, ani o Królestwie nie napisano wtedy żadnej książki dotyczącej pogromów.

⁸⁶ Poświęcił temu swoją książkę W. P o t k a ń s k i, *Terroryzm na usługach ugrupowań lewicowych i anarchistycznych w Królestwie Polskim do 1914 roku*, Warszawa 2014.

⁸⁷ Bibliografia zawierająca tytuły tych prac: *Litieratura o jewrejach na russkom jazykie 1890–*

Strach przed pogromami wymuszający działania władz spowodował, że w 1905 r. w Królestwie Polskim nie doszło do żadnego tego rodzaju wydarzenia. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, czy wynikało to także ze skuteczności antypogromowej akcji propagandowej prowadzonej przez wszystkie (bez różnicy poglądów) ugrupowania polityczne.

Nie możemy zapominać, że strach przed pogromami, aczkolwiek często uzasadniony, doprowadzał również społeczność żydowską do zachowań paranoicznych. Żyjący w lęku przed tym, co przyniesie jutro, karmieni informacjami ze Wschodu, wciąż zapewne rozprawiający o możliwości pogromu Żydzi dopuszczali się czasem zachowań agresywnych wobec chrześcijan⁸⁸.

Temat pogromu przewijający się w sferze komunikacji społecznej zadziałać mógł jak samospełniająca się przepowiednia. Dwa ostrza miała z pewnością nawet agitacja antypogromowa prowadzona przez partie polityczne. Z jednej strony powstrzymywała ona eskalację, z drugiej — utrzymywała jednak napięcie pogromowe⁸⁹.

Z pewnością badanie strachu przed pogromami wskazuje jednoznacznie, że trudno obciążać winą za powyżej przedstawione przypadki władze rosyjskie. O ile można im zarzucić inercję i często antysemityzm⁹⁰, o tyle nie sposób obwiniać je nawet o sprzyjanie tego typu sytuacjom. Historie, w których Rosjanie występują jako organizatorzy kolektywnej przemocy przeciwko Żydom w Królestwie, mają korzenie w liberalnej i opozycyjnej wobec caratu historiografii rosyjskiej i rosyjsko-żydowskiej z początku XX w., chętnie przejętej przez marksistowską historiografię ruchu robotniczego w międzywojniu i po drugiej wojnie światowej. Ich dzisiejsza recepcja, przejawiająca się w usilnym dowodzeniu rosyjskiej winy i sprawstwa, jest niczym innym, jak bezrefleksyjnym stosowaniem utartych i nieaktualnych paradygmatów badawczych.

Groźba pogromów Żydów w Królestwie Polskim w guberniach zachodnich była bowiem elementem złych snów rosyjskich urzędników. W kilku przypadkach ten zły sen niestety miał okazję się spełnić.

1947. *Knigi, broszury, ottiski statiej. Bibliograficzeskij ukazatel*, W.S. Kelner, D.A. Eljaszewicz, Sankt Peterburg 1995, s. 243–248.

⁸⁸ AGAD, KGGW, sygn. 1932, k. 137.

⁸⁹ A. Markowski, *Okrzyki*.

⁹⁰ Cf. opinie żandarmerii na temat Żydów: S. Wiech, *Spoleczeństwo Królestwa Polskiego*, s. 203–254.

Bad Dreams of Russian Officials. Fear of Anti-Jewish Pogroms in the Polish Kingdom and Parts of Western Guberniyas of the Russian Empire

The article addresses the problem of fear of anti-Jewish pogroms as the element of collective social perceptions present within the Russian groups in power in the second half of the 19th and early 20th century. The author analyses social behaviours and actions of the authorities in the Polish Kingdom and some areas of the incorporated territories (Białystok), against a broad background of reactions of the Russians to these acts of collective aggression of the locals. The problem of pogroms was inscribed to the relations between the state and its citizen and in a broader context of paradigms of research into anti-Jewish riotings, both the old ones and contemporary. In consequence, the author poses the question about the role played by the Russian authorities in organising anti-Jewish pogroms. He carries out an analysis of social perceptions and employs a model presentation. The analysis reveals that the local Russian authorities not only did not organize anti-Jewish riots but also feared such expressions of aggression and violence. The reason for this anxiety was not the attitude hostile to anti-Jewish actions but to actions regarded as hostile to the Russian Empire and disorganising its rule in this politically troublesome part of the empire.

