

Dariusz Konrad Sikorski
Uniwersytet Gdański

JUDAIZM W „NOWYM ŻYCIU”: STUDIUM Z ANTROPOLOGII MEDIÓW

Pismo „Nowe Życie” wydawane było w 1924 roku, 6 numerów od czerwca do grudnia. Był to miesięcznik poświęcony nauce, literaturze i sztuce żydowskiej. Periodyk publikowany był w języku polskim pod redakcją znakomitego polsko-żydowskiego historyka Majera Bałabana, wydawany był w Warszawie (wydawca Rafał Szereszowski). Sam redaktor po latach pisał, że było to przed wydaniem „Miesięcznika Żydowskiego” jedyne pismo naukowe Żydów polskich.

Wydano sześć numerów, co może oznaczać, że nie było na tego rodzaju pismo zapotrzebowania, że społeczeństwo Żydów czytających po polsku nie uważało za słuszną prenumeratę miesięcznika. Warto zauważyć, że według ogólnego spisu ludności z 30 września 1921 roku na terytorium Warszawy-miasto ludność wyznania mojżeszowego wynosiła 310 322, to jest 33,1% mieszkańców¹. Te dane można zestawić z deklarowaną przynależnością narodową żydowską, które wynosiło Warszawa-miasto: 252 301 (26,9 % ludności), na terenie całej Polski 2 110 448 osób (7,8%) – a więc przeszło 25% deklarujących wyznanie mojżeszowe nie przyznało się do narodowości żydowskiej². Z danych religijnych można jeszcze wyczytać, że zjawisko przyjmowania chrztu przez Żydów nie było zbyt liczne, w Warszawie wynosiło ok. 70-75 osób rocznie, w skali kraju wedle maksymalnych obliczeń szacuje się 2000–2500 osób ochrzczonych wśród Żydów.

Z tych kilku danych statystycznych wynika, że w Polsce jest dość stała liczba ludności deklarująca wyznanie mojżeszowe³, co nie wyznacza oczy-

¹ Zob. Arjeh Tartakower, *Stan liczebny i rozwój naturalny ludności żydowskiej w Polsce*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, pod. red. I. Schipera, A. Tratakowera, A. Hafftki, t. II, Warszawa, s. 186.

² Tamże, s. 187.

³ Tamże, s. 222.

wiecie kierunku lektur tej ludności. Sam tytuł pisma „Nowe Życie” wyraźnie odnosi się do retoryki syjonistycznej, jest wezwaniem do budowania nowej, żydowskiej rzeczywistości opartej na prawie do samostanowienia narodu – taka retoryka widoczna była w wielu tytułach prac żydowskich, chociażby w dziełach Teodora Herzla. Bez względu na oddźwięk pisma możemy dzisiaj, prowadząc jego analizę zawartości, zrozumieć na jakich podstawach elita Żydów polskich piszących po polsku chciała budować nowoczesny świat i jakie miejsce w tym świecie miał mieć judaizm. Z punktu widzenia antropologii mediów w niniejszej pracy badam rolę religii w zamkniętej rzeczywistości sześciu numerów pisma – zaginionego świata naukowej gazety. Jest to bez wątpienia ważny ślad kultury społecznej polskich Żydów.

Twórcy pisma w tekście wstępnym zwracają uwagę, że wiedza żydowska, młoda latorośl XIX wieku do tej pory zbyt jednostronnie badała duchową stronę kultury żydowskiej: „Judaistyka, – czytamy – która dawniej była domeną małego koła uczonych, przeważnie teologów, zatacza dziś coraz szersze koła wśród naszej inteligencji”⁴. Autorzy wyraźnie rozszerzają pojęcie judaistyki w kierunku szeroko rozumianej kultury żydowskiej, która nie ogranicza się do religii. Pismo ma być popularyzatorem wiedzy żydowskiej.

Wśród wymienionych przedmiotów badawczych prądy religijne są, według autorów, jednymi z kilku wartych badania i wcale nie fundamentalnymi. Potencjalnym czytelnikiem miesięcznika miała być inteligencja żydowska (z dorastającą młodzieżą), raczej nie znająca języka hebrajskiego i jidysz, często zagubiona w poszukiwaniu swojej tożsamości – pismo postawiło sobie cel renesansu myśli żydowskiej. Wskazując na budowę „Nowego Życia” autorzy nie wyodrębniają osobno spraw religijnych, pojawia się raczej, jak wspominałem, kategoria życia duchowego⁵.

Na początku należy zapytać czy możliwa jest w 1924 roku bezstronna historia religijności Żydów zapisana w piśmie naukowym, piśmie Żydów pisany w języku polskim? Oczywiście nie – ponieważ większość z autorów ma swoją koncepcję narodowego życia, nie o przedstawienie struktury judaizmu bowiem w piśmie chodzi ale o recepcję zjawisk religijnych zapisanych przez naukowców i artystów. Teksty autorów pisma w różnych kontekstach odnoszą się do spraw religijnych. Wydaje mi się, że wyraźnie trzeba mówić o religii żydowskiej, a nie ograniczyć się do jakiegoś jednego wymiaru judaizmu ponieważ trudno wyznaczyć w tego rodzaju piśmie ramy ortodoksji.

Na kilka kategorii zwróciłbym uwagę. Pierwsza dotyczyłaby tematów związanych ze sztuką sakralną, druga to zagadnienia religijne w opisie ważnych postaci przedstawianych w „Nowym Życiu”, kolejna kategoria to histo-

⁴ „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. I.

⁵ Tamże, s. IV.

ria religijności, czy ekspresji religijnej Żydów (tu szczególnie podkreślenia są artykuły Majera Bałaban o Karaitach). Czwartym elementem wartym podkreślenia to kreacja obrazów religijnych w drukowanych tekstach literackich, w reprodukcjach dzieł sztuki, artykułach o twórcach oraz recenzjach książek lub sprawozdań z wydarzeń kulturalnych. Oddzielnie potraktowałbym także prezentacje Palestyny z kontekstami religijnymi. Można także mówić o pewnym namyśle uczonych żydowskich na temat socjologicznego wymiaru religijności – do tej kategorii zaliczyłbym także filozoficzne aspekty religii podejmowane w miesięczniku (odniesienie do Maxa Webera, ale także związki etyki żydowskiej z Kantem). Na tym poziomie socjologicznym ułożyłbym też badania dotyczące legend żydowskich, ich religijnego fundamentu. Warto być może wyróżnić także problematykę pedagogiczną i jej związki z religią, przedstawiać można także referaty z najnowszych dzieł naukowych, prezentację pism oraz różnych recenzji książek i przeglądów bibliograficznych w kontekście żydowskiej religii. Nie da się wyróżniać kategorii bez końca, ponieważ nachodzą się one na siebie, często przechodząc jedna w drugą⁶.

Ignacy Schiper (historyk i polityk), Mojżesz Schorr (rabin, historyk, polityk) zaprezentowali ciekawy obraz żydostwa w horyzoncie religii. Emanuel Ringelblum przedstawiając historię Żydów warszawskich nie zajmuje się ich religijnością, jednak przeglądając różne archiwa pokazuje, że dzieje Żydów związane są między innymi z zakładaniem bożnic żydowskich i cmentarzy – topografia zamieszkania uściślona jest według adresu bożnicy: „Bożnica żydowska znajdowała się pod nr 7 Wąskiego Dunaju. W roku 1522 książęta Jan i Stanisław darują terytorium bożnicy nijakiemu Kozirskiemu”⁷. Całość artykułu jednak, zgodnie z poglądami autora wierzącego w „świecką religię jidysz” i wagę relacji polsko-żydowskiej, głównie oparta jest na archiwach sądowych a nie poszukiwaniach w zapiskach odniesień religijnych – historia Żydów warszawskich zaprezentowana w „Nowym Życiu” to przede wszystkim relacja ze sporów uwidoczonych w aktach procesowych⁸.

Ignacy Schiper publikuje swoje teksty o religii żydowskiej podbudowane pracami Maxa Webera, Mojżesz Schorr filozofii Kanta. Warto od razu

⁶ W moim artykule odniosę się zaledwie do kilku kategorii, wybiorę kilka sposobów podejścia do judaizmu.

⁷ E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie do r. 1527, (do wcielenia Mazowska do Korony)*, „Nowe Życie” 1924, nr 3, s. 364. Zob. m.in. na temat pracy Ringelbluma dotyczącej Żydów warszawskich w: S. D. Kassow, *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przekł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010, s. 72-78. Czytamy tam na temat religii u Ringelbluma: „Omówił antysemityzm i pogromy oraz podkreślił, że te ostatnie były bardziej skutkiem rywalizacji na polu gospodarczym niż religijnej wrogości. Wyznaczenie często stanowiło wygodny pretekst” – s. 73.

⁸ Zob. fragment: *Lazarus Judaeus de Warschavia, pierwszy Żyd warszawski*, s. 366-369.

podkreślić, że taki sposób pisania o religii Żydów musi być skierowana do ludzi, których religijność nie jest kluczowym wymiarem egzystencji, raczej należy ona do sfery tradycji i być może poszukiwań. Z kolei Majer Bałaban, zajmując się między innymi historią karaitów, ale także omówieniem zabytków architektury żydowskiej, afirmując kulturę religijną, stara się oderwać ją od zapisów „magicznych”. Pisząc o karaitach polskich i o ich religijności, jednocześnie bardzo radykalnie odcina zapis historyczny od mityzujących tę żydowską społeczność historiozofów karaickich. Pisze o ich mitomanii i próbie ukazania rdzenności ich religijnych wyborów: „Od wieków mają karaici ambicję w dowodzeniu, że oni stanowią rdzenne żydostwo, że do nich odnoszą się przywileje i nadania królów i że rabanici są tylko mniej ważnym odłamkiem wielkiego pnia żydowskiego”⁹.

Dla nas istotnym jest, że w 1924 roku, czołowy historyk Żydów polskich, w pierwszym żydowskim piśmie naukowym w międzywojniu, zauważa zróżnicowanie religijnego świata żydowskiego, poddaje krytycznej analizie materiały źródłowe, jednocześnie wyraźnie wskazuje, że atak na Talmud (karaici to Żydzi, którzy nie uznają Talmudu) ma charakter ideologiczny, a nie analityczny. Wiemy z jego tekstów, że karaici szukali swojej tożsamości religijnej poza klasyczną tradycją rabiniczną, a w czasach haskali pragnęli także pogłębić swoje związki z nauką żydowską i językiem hebrajskim: „Już w średnich wiekach chcieli historycy karaiccy udowodnić, że rozłam w żydostwie rozpoczyna się od śmierci Salomona; Rechabeam syn Salomona jest – wedle nich – ojcem karaizmu, a Jerobeam syn Nabota ojcem rabinizmu. Potem powstała teoria o tym, że w czasach Alexandry Salome Szymon ben Szatach ufundował rabanizm, podczas gdy Juda ben Tabaj ufundował karaizm”¹⁰.

Wywody Bałabana wpisałbym w sferę budowania „kultury pamięci”, co za Janem Assmannem można byłoby nazwać „społecznym zobowiązaniem”: to, czego nie wolno nam zapomnieć, to nakaz budowania wspólnoty pamięci¹¹. Jan Assmann twierdzi poza tym, że religia Izraelitów „stała się «żelaznym murem», za pomocą którego wyznający ją lud odróżniał się od otoczenia zdiagnozowanego jako obce”; pisze dalej o uduchowionej formie tożsamości, która „opiera się już wyłącznie na Torze, w fundamencie tym odnajduje wszystko to, co inne społeczeństwa budują i wyrażają w formie tery-

⁹ M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1.

¹⁰ Tamże, s. 2 (zachowana oryginalna pisownia)

¹¹ Zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013, s. 9-57. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przekład A. Kryczyńska-Pham, wstęp i redakcja naukowa R. Traba, Warszawa 2015, s. 44-47.

toriów, instytucji, aparatów władzy i pomników”¹² Duchowa przestrzeń ojczyzna i żydowska „kultura pamięci” widoczna jest też w pracach autorów „Nowego Życia”, także tych o karaitach.

Nachodzi się tu kilka płaszczyzn: mamy pismo (gazeta) jako archiwum pamięci kulturowej, autorskie zobowiązanie (Bałaban zapisuje wszystko co dostępne o karaickiej religijności – ale jednocześnie, to jego wybór i jego selekcja materiału do publikacji) i konkretne figury – formy symbolizacji tożsamości, które są znakami kodującymi wspólnotę¹³. Karaici, ich życie religijne i społeczne, autoprezentacyjna mitografia (konstruowanie swoich własnych źródeł), którą odśłania Bałaban, stają się swoistym punktem orientacyjnym w badaniu religijności polskich Żydów. Krytyczne, naukowe spojrzenie na judaizm nie jest jego odrzuceniem czy ośmieszeniem doświadczenia religijnego scalającego wspólnoty, ale ukazaniem wielowymiarowości życia religijne żydowskiego ludu. Eriksen w swoich badaniach nad etnicznością przypomina, że tożsamości narodowe, etniczne „utrwalają się w relacji do *inności*”¹⁴, redaktor „Nowego Życia” wskazuje, że karaici utrwalają siebie nie tyle wobec społeczności dominującej, władzy, lecz wobec Żydów rabinicznych. Te wewnętrzne relacje żydowskie są ciekawym przyczynkiem do rozumienia grupowej tożsamości

Teksty Schipera i Schorra wpisują judaizm w socjologiczno-filozoficzną strukturę opisu cywilizacji europejskiej, a nawet szerzej, ludzkiej. Artykuły Schipera *Socjologiczne podłoże religii żydowskiej* mógłbym zamknąć w krótkiej tezie: kto bada historię religijną (społeczną) Żydów, ten jest w stanie zrozumieć współczesność. Można to ująć inaczej, jeśli czytelnik „Nowego Życia” chce zrozumieć zasady bytów społecznych musi sięgnąć do źródeł religijnych, tak o tym pisał największy autorytet Max Weber, a w jego pracach wyraźnie widać, że religia żydowska przyczyniła się do zwycięstwa racjonalizmu¹⁵. W „Nowym Życiu”, za pomocą tekstów Schipera, dowiadujemy się, że to co tradycyjnie religijne, jest kluczowym elementem racjonal-

¹² J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, dz. cyt., s. 210; 227.

¹³ M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1-23; nr 2, s. 166-176; nr 3, s. 323-340.

¹⁴ Zob. Th. H. Eriksen, *Emicność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 166.

¹⁵ I. Schiper, *Socjologiczne podłoże religii żydowskiej (Sprawozdanie krytyczne z dzieła Maxa Webera)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 39-47, nr 2, s. 204-210. Trzeba przyznać, że Schiper na bieżąco studiuje Maxa Webera, powołuje się na wydanie dzieła z 1920–1921, w rzeczywistości pierwsza część rozprawy o socjologii religii żydowskiej wyszła w tomie z 1917–1918 – zob. na temat wydań dzieł Webera z socjologii religii w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, wstęp, przypisy i red. naukowa S. Kozyr-Kowalski, Warszawa 1894, s. 69.

nej współczesności. Opowieść jest wielowątkowa, ale kluczem do zrozumienia związku religii żydowskiej i współczesnego racjonalizmu, jest, według Schipera podpierającego się Weberem i kilku innymi badaczami religii, zerwanie starożytnych Izraelitów z myśleniem magicznym. Istotne jest to, szczególnie jeśli myślimy o odbiorcach pisma, że artykuły o dziele Webera są argumentacją wobec tych chrześcijan, którzy nie rozumieją i zaprzeczają istotnemu wkładowi judaizmu w myślenie naukowe, czytamy u Schipera: „Wyrażone w niej [w etyce żydowskiej] zasady racjonalistyczne przyjmują prorocy a spadek po prorokach obejmują i pomnażają faryzeusze oraz twórcy Talmudu, którzy doprowadzają do końca dzieło zracjonalizowania religii żydowskiej”¹⁶.

Krótko mówiąc, według Schipera, który przemawia do inteligencji polskich Żydów, podpierając się Maxem Weberem, jednymi z bohaterów (wzorców) racjonalizmu są: prorocy żydowscy; faryzeusze oraz twórcy Talmudu. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na co najmniej jeden aspekt analiz Schipera dotyczących religii żydowskiej. Píše on o tzw. etyce plebejskiej, przestrzeganiu przepisów boskich i zaufaniu Bogu przeciw etyce dumy, pewności siebie „przejawów psychologii zwyczajnych”: „Dzieło Jahwisty, Elohisty i lewitów przedstawia się jako system etyki praktycznej, zastosowanej do codziennych potrzeb masy i jest wreszcie nacechowane bardzo znamionym”¹⁷.

Na czym ten system etyczny miałby polegać i dlaczego warto się nim zajmować? Schiper twierdzi, powołując się na m. in. na Webera (trochę go interpretując), że szczepy i wspólnota Izraela opierają swój byt na „koncepcji układu z uczestnictwem Jehowy” – idea „brithu” (umowy) z Jehową to zasada wspólnoty wolnych ludzi, Izrael jest związkiem wolnych „Synów Izraela” i każdy jest odpowiedzialny za ten związek¹⁸. Po hebrajsku „synowie związku” to „B’nei Brith”, a to nazwa najważniejszego stowarzyszenia Żydów polskich okresu międzywojennego. Jeśli pomyślimy metaforycznie o „synach związku”, synach, tworzących świat wolności w oparciu o judaizm, to na poziomie pisma polsko-żydowskiego lat 20. głównym tematem fundującym związek ludzi wolnych będzie etyka. Religia żydowska i etyka europejska, według artykułów w „Nowym Życiu”, to jedność. Religijność i etyka mają także swój wymiar praktyczny. N. M. Gelber opisując drogę rewolucjonisty, socjalisty i literata Arona Libermana, zauważa, że ten w 1875 roku „zorganizował w wileńskim seminarium rabinicznym potajemne stowarzyszenie rewolucyjne, które krótko po założeniu zostało wykryte

¹⁶ Tamże, nr 1, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 42

¹⁸ Tamże, s. 44.

przez władze rosyjskie”¹⁹. Te krótkie stwierdzenie odkrywa potencjał w religijnych Żydach, rewolucjoniści poszukują adeptów do walki o równość społeczną w szkole rabinicznej.

Aspekty ludowej kultury religijnej interesująco przedstawione zostały przez Reginę Lilientalową. Według tej badaczki, wyobraźnia społeczna żydowskich mas ludowych budowana jest na sieci legend. O jakich medialnych sieciach pisze autorka? Przede wszystkim wymienia Midrasze, jako „homiletyczne zbiorniki”, które poprzez różnego rodzaju przekaz (np. naukę w chederach, opowieściach domowych, przekazach pokoleniowych) przechodzą do literatury ludowej i tak krążą w ludowych masach. Czytelnik może zapoznać się z krótkim opisem etycznych wzorców w „żydowskim świecie ludowym”, w którym opowieści o „znaczących innych” (tych, którzy kształtują tożsamość) oparte są na postaciach biblijnych, medialnie przekształcanych. W przestrzeni wspólnoty ludowej krąży opowiadany „skład zasad”, odzwierciedlający czyny religijnego bohatera, wyobraźnia poniekąd przegląda się i lokuje w tej kulturze opowieści. Bardzo ważne jest tu lokacja, to znaczy osadzenie w wartościach, które są umieszczone na różnych poziomach przekazu. Żydowski lud zakorzeniony jest więc, według Lilientalowej, w medialnie przetwarzanej historii biblijnej.

Na łamach pisma podaje się szeroki wachlarz tekstów, które są źródłem żydowskiej kultury ludowej²⁰. Figura Lilientalowej jako badaczki warta jest także uwagi dlatego, że w „Nowym Życiu” pokazano nie tylko fragment jej dorobku, lecz jednocześnie musiano się zmierzyć z jej niespodziewaną śmiercią. Wspomnienie o tej nietuzinkowej etnologce napisał Majer Bałaban. Oprócz sprawozdania z jej działalności, Bałaban próbuje zinterpretować jej naukowe podejście do religii. Wskazuje także pozycję Lilientalowej jako badacza kultury Żydów polskich: „Od folkloru w teraźniejszości był krok do badania zwyczajów w przeszłości, do analizy legend żydowskich zawartych w Midraszu i w obu Talmudach, nie licząc opowiadań biblijnych z ich przepięknym tłem i wschodnim kolorytem. Z wielką wytrwałością zabrała się Lilientalowa do studium przeszłości żydowskiej, badała zrazu Biblię w tłumaczeniach niemieckich czy rosyjskich, a także i Talmud czytała w przekładzie Pereferkowicza i Goldszmida. Lecz z czasem na tyle poznała język hebrajski i aramejsko-chaldejski, że umiała sobie dać radę z tekstem oryginału, bodaj dla kontroli tłumaczenia”²¹. Lilientalowa urasta w tym podsumowaniu na ważną znawczynię religijności w kulturze ludowej Żydów polskich.

¹⁹ N. M. Gelber, *Pierwszy socjalista w literaturze hebrajskiej*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 36.

²⁰ Zob. R. Lilientalowa, *Żywot Mojżesza na podstawie legend żydowskich*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 182-190; nr 3, s. 351-359.

²¹ Regina Lilientalowa, „Nowe Życie” 1924, nr 6, s. 442.

Na łamach „Nowego Życia” pojawia się również niezwykle wartościowy artykuł Mojżesza Schorra (rabina, polityka, myśliciela, wiceprezesa B'nei B'rith) *Kant a etyka żydowska*²².

Można przewrotnie zapytać, czytając artykuły Schorra, czy judaizm i myśl Kanta są ze sobą zgodne? Czy teorie etyczne Kanta współgrają z etyką judaizmu? Jeśli czytamy, że *Heiman Ben Jehoszua* – Salomon Majmon, Żyd ze wschodniej Europy, z wychowania talmudysta jest najlepszym uczniem Kanta, to czy to oznacza, że judaizm nie tylko nie przeciwstawia się cywilizacji rozumu, ale jest jego podstawą?

Schorr, aby odpowiedzieć na te pytania sięga do dwóch żydowskich myślicieli: do Maurycygo Lazarusa i Hermana Cohena. Interesujące jest to, że autor odwołując się do Lazarusa wskazuje, że etyka żydowska jest właściwie etyką uniwersalną, jest jakby strukturą moralności, która wynika z samej istoty bycia człowiekiem. W tekście, co wydaje się kluczowe, są odwołania do Biblii – w piśmie przypomina się czytelnikom żydowskim, że są narodem etyki, narodem przechowującym źródła moralności, które budują cywilizację europejską. Schorr pokazuje, że zasadą judaizmu jest miłosierdzie, ma to być klucz do religijnej etyki Żydów, co widać, według niego, chociażby w *Pirke Abot* (Sentencji Ojców): „Lepsza jedna godzina wśród pokuty i uczynków dobrych w życiu doczesnym niż całe życie przyszłego świata” (Sent. Ojców IV 22). Godność i dostojność etycznego pierwiastka, samego przez się, nie może być dobitniej wyrażona. Tak tedy, według Lazarusa, zasady etyki żydostwa najbardziej zbliżone są do postulatów etyki Kanta²³. Czytelnik nowoczesny, czytając te rozważania, nie powinien mieć obaw – wynika z nich bowiem, że żydowskość oznacza etyczność, a w tekstach religii mojżeszowej zawiera się fundament moralny Europejczyka.

Schorr w swoich artykułach stara się być uczciwy, wspominając Lazarusa czytającego Kanta poddaje go krytycznej ocenie, stwierdza: „naukowa bezstronność każe stwierdzić, że takie wtłoczenie etyki żydostwa w system etyczny Kanta nie wytrzymuje stanowczo krytyki. Nie należy bowiem zapominać, że ani biblijne księgi, ani Talmud, ani literatura Midraszu nie zawierają jednolitego systemu etycznego, nie są w ogóle dziełem jednego twórcy, lecz przedstawiają produkt rozwoju pojęć etycznych wielu wieków, zapłodnione przy tym różnorodnymi wpływami kultury narodów sąsiednich i ich poglądów”²⁴.

Autorzy tekstów w „Nowym Życiu” nie kreują przedstawianych postaci jako religijnych przywódców, natomiast w różnych prezentacjach osób wy-

²² M. Schorr, *Kant a etyka żydowska (Z okazji 200-iej rocznicy urodzin Kanta)*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 157-165.

²³ Tamże, s. 164.

²⁴ Tamże.

odrębnionych w piśmie pojawia się kontekst religijny. Każda postać wymieniona i opisana w takim periodyku z racji już samej lokacji w piśmie naukowym zaliczana może być, według autorów, do wzorców istotnych w budowaniu „tożsamości zbiorowych”²⁵. W pierwszym numerze Z. F. Finkelstein przedstawia czytelnikom z okazji 60-tych urodzin Izraela Zangwila, współtwórcę syjonizmu kulturowego, związanego z Teodorem Herzlem. Nie tyle kluczowy jest tu opis drogi pisarskiej Zangwila, ale raczej stworzone przez niego i przywołane w tekście artykułu figury wyobraźni, które mają w czytelnikach wzbudzić interakcję symboliczną. Trzeba pamiętać, co podkreśla Elżbieta Hałas, że „procesy symbolizacji stanowią (...) integralną część zjawisk społecznych i są właściwe społecznemu współżyciu ludzi”²⁶.

W artykule przedstawiony zostaje bohater literacki wykreowany przez pisarza, którego Finkelstein nazywa modelem żydowskiej tragikomedii – król i żebrak, filozof i próżniak: „Głęboki tragizm tkwi w tym typie. Tragizm rozdwojenia duchowego: w getcie – przeciętny człowiek, a na obczyźnie – szczyt wstępu i zwyrodnienia”²⁷. Skąd wiedza u Zangwila na temat filozofii żydowskiego króla zamkniętego w getcie, który ma być symbolem całego społeczeństwa żydowskiego rozproszonego po świecie? Dlaczego pisarza można nazwać „filozofem bytu żydowskiego”? Finkelstein w „Nowym Życiu” podkreśla jego pochodzenie²⁸ i stwierdza, że „łączy Zangwil w sobie badawczy, wrażliwy umysł litewskiego talmudysty z wrażliwością na sprawy społeczne rosyjskich realistów”²⁹. Wskazanie na talmudyczną wrażliwość ma tu podkreślić możliwość wniknięcia przez autora w duszę wschodniego Żyda wyrzuconego w świat emigracyjnego chaosu, tragikomiczny wyraz żydowskiej egzystencji. W getcie, jak się dowiadujemy, wśród różnych dziwnych typów ludzkich jest i rola dla religijnego Żyda: „Owi rabini, którzy skupieni w sobie, zamknęli oczy na sprawy tego świata, młodzi talmudyści, którzy na wzór scholastyków wydzwignęli się ponad troski dnia codziennego i cierpienia duchowe, ci wesołkowie i szlamki, żebrzący nędzarze, wyniośle traktujący swych panów, owe przedwcześnie dojrzałe kobiety i dzieci, co to w cichym przygnębieniu strzegą świętości domowego ogniska

²⁵ Na temat problematyki tożsamości zbiorowych zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, szczególnie roz. 3.

²⁶ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 16; zob. też: A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 83.

²⁷ Z. F. Finkelstein (Wiedeń), *Izrael Zangwil (Z okazji 60-lecia urodzin)*, „Nowe Życie” nr 1, s. 24.

²⁸ Finkelstein podkreśla, że autor urodził się w getcie rosyjskim, z ta informacją pokazuje jak patrzono na Żydów ze Wschodu. Israel Zangwil urodził się w Londynie w rodzinie emigrantów żydowskich, pochodzących z dzisiejszej Łotwy i Polski.

²⁹ Tamże, s. 25.

żydowskiego – wszystkie te postacie, naturalne, jak w życiu, niezwykle swoiste, owiane są mgłą romantyzmu”³⁰.

Podsumowując analizy Finklesteina, można powiedzieć, że świat, w którym chce się budować „nowe życie” nie może przejść obojętnie wobec zanikającej, religijnej tradycji przenoszonej przez emigrantów żydowskich Europy Wschodniej, oni z całym swoim tragikomicznym bytem stanowią część społecznej, ale i żydowskiej mozaiki. Wnioski są bardzo pesymistyczne, na pytanie czy istnieje życie żydowskie w Anglii, autor artykułu posiłkuje się literackimi rozpoznaniem Zangwila: „W połowie XIX-tego stulecia żyły jeszcze owe przekorone, a dumne duchy, owi marzyciele-bojownicy – a dziś? Dziś są tam rzesze istnień wykoszlawionych, wlokących z trudem kłatwę swego pochodzenia żydowskiego poprzez życie angielskie. Zaduch gnijących trupów bije z zachłanną dusznotą z dzieła Zangwila, a przecucie zbliżającego się butwienia zasnuwa przedziwem głębokiego smutku owe realistyczne zjawy umarłych...”³¹.

Podobne zagadnienie zderzenia religijności, tradycji wyniesionej ze szteti z banalnością i bezwzględny życiem na emigracji odnajdziemy w powieści Szaloma Asza *Wuj Moses*, drukowanej w odcinkach w „Nowym Życiu”. Motywy znane z *Matki czy Ameryki* Asza są tu skoncentrowane na napięciu między żydowskim „bogiem” – tym, który wezwał miasteczko do świata amerykańskiej nadziei i daje im pracę (z całym kapitalistycznym wyzyskiem, pozbawionym żydowskiej solidarności grupowej) a bogobojnymi, którzy z religijnego rytuału szteti wpadli w pysk amerykańskiego Lewiatana³². Ten amerykański Lewiatan według wzorów Asza nie jest jednolity, dowiadujemy się, że jedna z bohaterek, Masia, która skończyła 14 lat i była w ósmej klasie, bardziej rozumie rzeczywistość, niż jej rodzice, wywodzący się z religijnego świata w Polsce. W świecie na opak, z jednej strony nadal są Żydzi, którzy rano w czasie modlitwy powtarzają święte wersety, ale już ich żony wybierają inne źródło kultury – nie księgę religijną dla żydowskiej kobiety, ale gazetę: „Ta sama Ameryka, która działała destrukcyjnie na męża jej Berła, czyniąc zeń w krótkim przeciągu czasu starca o zgarbionym grzbiecie, ta sama Ameryka oddziaływała na żonę Berła, Genendel, wprost przeciwnie. Genendel odmłodziła w Ameryce, Stała się tu «liberalną». Zamiast księgi *Cueno ureno*, (tłumaczenie biblii z komentarzami), która była jej duchowym pokarmem w domu – czytała żydowskie dzienniki i interesowała się wszystkim. Dzieci zabierały ją często do żydowskiego teatru, którym się rozkoszowała. Chętnie stroiła się w wydeptane buciki córek i ich

³⁰ Tamże, s. 28.

³¹ Tamże, 29, 30.

³² Zob. Szalom Asz, *Wuj Moses*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 80-93, nr 2, s. 247-256; nr 3, s. 420-426, nr 4, s. 101-107; nr 5, s. 257-267.

przerobione suknie tak, że Genendel w pewnej mierze szła za modą, choć z jakimś opóźnieniem... Nauka męża i jego pobożność, będące w domu przedmiotem jej dumy i szczęścia – nie miały tu w jej oczach żadnej prawie wartości. Ponieważ maszyna uczyniła z Berła przedwcześnie zgarbionego starca, przestał jej się podobać i straciła dla niego całą miłość i szacunek. Ciężkie też życie miał u niej na starość”³³.

U Asza religijność emigranta z jednej strony jawi się jako ślad dawnej godności, oznaka odchodzącego świata, z drugiej, to bezradność w walce ze współczesnym Lewiatanem, wyobcowanie, naiwność w świecie, gdzie panują prawa rynku. W zakończeniu pierwszego odcinka powieści znajduje się znamieny fragment, wskazujący na wagę religijności w rzeczywistości życia w amerykańskim tyglu, być może także wagę tej religijności dla żydowskiej tożsamości: „Wiesz, Aronie, w domu żyłem za dnia, tak samo, jak wszyscy ludzie. Tutaj żyję nocą, kiedy wszyscy śpią. Czymże jestem za dnia? niczym, nędznym koszularzem, siedzę pomiędzy włoskimi dziewczynami i szyję koszule. Nie ma mnie przy żonie i dzieciach. Ale w nocy, widzisz, kiedy wszyscy śpią – na nowo staję się Berłem. Powtarzam swoją stronice Gemary, swoje Misznajot. Słucham, co mówi Tanaita, tak samo, jak w domu. Zdaje mi się, że siedzę w Bet-Hamidraszu i uczę się. Ameryka jest światem na opak, tu żyje się w nocy, za dnia jest się umarłym”³⁴.

Wśród wyróżnionych w piśmie artystów warto przywołać Zygmunta Bromberga-Bytowskiego (ur. w Stryju w 1866 roku), ponieważ Wilhelm Fallek budując jego biografię artystyczną (ale i narodowo-syjonistyczną) nie zapomina o wrażliwości religijnej pisarza polsko-żydowskiego³⁵. W trochę w hagiograficzny sposób Fallek obrazuje Bromberga: „Ideałowi swej młodości pozostał wiernym do końca. Służył swemu narodowi, mając jednocześnie otwarte oczy i serce na palące zagadnienia polskie i ogólnoludzkie (...) Na wszystko patrzył przez pryzmat estetyki i etyki (...) W pięknej pracy *Die vergessene Kunst* zwrócił uwagę na omszałe, trawami i ziołami zarosłe nagrobki, na chanukowe świeczniki, na ściennie i wiszące lichtarze, które niegdyś żydowskiemu domowi nadawały nastrój uroczysty i świąteczny. Miłośnik sztuki patrzy ze zgrozą na barbarzyńską praktykę ozdabiania tych cennych dzieł rękodzielników żydowskich lampkami elektrycznymi, lub na odsyłanie owych pięknych antyków do odlewni. Tak giną te symbole świętej soboty, symbole przymierza Żyda z Bogiem”³⁶.

³³ „Nowe Życie” nr 1, s. 92,93.

³⁴ Tamże, s. 93.

³⁵ W. Fallek, *Zygmunt Bromberg-Bytkowski*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 48-59. Zob. Z. Bromberg-Bytkowski, *Przedmowa do „Pieśni nad Pieśniami”*, „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 68-70.

³⁶ Tamże, s. 51, 55.

Zygmunt Bromberg-Bytkowski zostaje przedstawiony jako twórca (poeta, dramaturg), krytyk sztuki, myśliciel, społecznik i nade wszystko świadomy przedstawiciel narodu żydowskiego, który widzi jak kultura masowa zniekształca religijną tożsamość Żyda, jak ludowość żydowskiej wspólnoty zamieniona zostaje w bylejakość, pospolitość, w szablon. Bromberg-Bytkowski rozumie, że w świecie bez ducha, co podkreśla Fallek, nie ma miejsca dla odrodzenia Żydostwa. Dla poety polsko-żydowskiego perełką w sztuce religijnej Żydów była *Pieśń nad Pieśniami*, tłumaczy ją, w „Nowym Życiu” prezentowany jest wstęp do jej wydania z 1924 roku.

W przytaczanej w miesięczniku poezji i prozie, ale także w ich omówieniach, judaizm nie jest jednoznaczny podstawą kultury, ale figury religijne na różny sposób funkcjonują w prezentowanych utworach. Redaktorzy pisma przedstawiają między innymi *Nie widzielim*. (*Z legend o Polsce*) S. I. Agnona, utwór w którym Polska jawi się jako dom dla Żydów. Tekst Agnona przetłumaczony z hebrajskiego mógł być „balladą ukojenia” dla dramatów życiowych żydowskich mieszkańców Warszawy i całej Polski. Już w motcie czytamy: „Polsko, kraino miła, przez księgi święte opiewana od dnia opuszczenia Jehudy przez plemię Efraim (Selicha Mojżesza Kaca, rodem z Polski, rabina w Metz)”³⁷. Legenda o po-lin, tu spocznij, ma w tej krótkiej nowelce wyraźnie religijne podłoże, to Bóg usprawiedliwia zamieszkanie Żydów w Polsce: „I stało się, gdy przybyli z ziemi frankońskiej, ujrzeli w kraju las porośły drzewami, a na każdym drzewie wyrity był traktat poszczególny Talmudu. Był to Kawczyn, las pod Lublinem.

I mówili między sobą: Przybyliśmy oto do ziemi, w której ojcowie nasi byli już niegdyś i zajmowali się nauką bożą.

I kronikarze orzekli: Owóż skąd czerpie kraj miano swoje: Polska. Albowiem tako rzekł Izrael po przybyciu do kraju: Po-lin, co w mowie polskiej brzmi „tu spocznij”. – Tu spocznij, aż godnym się staniesz powrotu do Erec-Izrael”³⁸. Ta legenda o Polin przywołana jest przez Szaloma Asza w powieści *Kidusz ha-szem* (1919), w której przedstawia losy Żydów we wschodniej Rzeczypospolitej w czasie powstania Chmielnickiego, wspomina o niej także po latach Abraham Joshua Heschel w książce poświęconej Żydom Wschodniej Europy³⁹. „Nowe Życie”, prezentując mały wycinek twórczości Agnona, niejako „naukowo” wyróżnia religijno-ludowy mit uzasadniający pobyt Żydów w Polsce.

³⁷ S. I. Agnon, „*Nie widzielim*” (*Z legend o Polsce*), „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 78.

³⁸ Tamże, s. 79.

³⁹ Zob. Szalom Asz, *Kidusz ha-szem*, przeł. M. Friedman, Wrocław 2003, s. 59; A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, ilustracje O. Axer, Warszawa 1996, s. 50.

Obok takich znanych poematów jak *Zwój ognisty* Ch. N. Bialika, którego omówienie, także w kontekście judaizmu, wymagałoby osobnej pracy⁴⁰, na uwagę zasługuje między innymi opowiadanie *Prorok* Amelii Hertzówny⁴¹. Autorka świetnie komponuje tło historyczne starożytnego Izraela, intrygi polityczne łączy z religijnym przesłaniem (wskazaniem na kluczowe znaczenie proroków w życiu narodu żydowskiego). Bohater Elkan próbuje stworzyć koalicję przeciwko żydowskim prześladowcom, autorka oczami Elkana obserwuje bestialstwo potężnej Asyria, symbolu władzy i zła, zagrożenie dla bytu całego Wschodu: „Mało im było bitwy i rzezi w mieście, jeszcze nie mieli dosyć, jeszcze pożądali krwi i męki, jeszcze oczy ich płonęły na widok cierpień i śmierci, a usta drżały z rozkoszy. Kaci nienasyceń, żłopiący krew ziemi całej. Ach, być ręką, która pokarze ich zbrodnie, mocą, o którą rozbije się ich potęga, pokonać ich, zamienić Niniwę w perzynę, zatknąć głowę władcy czterech stron świata na jej na wpół zburzonych murach”⁴². Cała intryga, splot wydarzeń, w których bohater chce sam zbudować koalicję przeciw Asyrii, kończy się jego spotkaniem z prorokiem Amosem, który nie tyle wskazuje na zło działań prześladowców, ale na martwe serce Żyda, czytamy: „Sprawiedliwości i prawdy żąda mój Bóg, a nie ofiar, i dlatego odwraca się od was, dlatego postanowił waszą zagładę, dlatego wyciągnie rękę Swą na Jerozolimę i obróci ją w rumowisko, na którym nocą wyc będą szakale, a miasta Judzkie zamieni w pustynie, tak iż nie będzie w nich człowieka, jeno zwierzęta dzikie paść się tam będą. Wykorzeni was do szczętu i odrzuci precz od Siebie, bo go czcicie ustami, a nie sercem, a na miejscu waszym posadzi innych”⁴³. Przesłanie noweli wydaje się być proste, Żydzi najpierw muszą odnaleźć swoją tożsamość, potem myśleć o wyzwoleniu narodowym. W *Proroku*, ale także w polityce pisma, słyhać przesłanie syjonizmu kulturowego, w którym podkreśla się znaczenie religii dla tożsamości zbiorowej. Nie oznacza to jednak, że pismo nie potrafi krytycznie spojrzeć na wykorzystanie religijności w bieżących sporach politycznych.

Redaktorzy nie omijają przedstawiania ustaw prawnych dotyczących kształtowania żydowskiej gminy wyznaniowej. Dowiadujemy się, że gmina wyznaniowa nie oznacza wspólnoty, lecz walkę – Żydzi tylko pozornie są jednolici: „Po długim zwlekaniu rozpisał rząd wybory do gmin żydowskich na dzień 1 czerwca rb. Nie ulega wątpliwości, że statut gmin żydowskich tu-

⁴⁰ Zob. Ch. N. Bialik, *Zwój ognisty*. (*Z legend o zburzeniu świątyni*), w przekładzie J. Frenkla, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 73-77; nr 2, 230-234; nr 3, 292-404. Zob. także: J. Frenkel, „Zwój ognisty” Bialika a „Anhelii” Słowackiego, „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 7-13.

⁴¹ A. Hertzówna, *Prorok. Nowela*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 235-246; nr 3, 405-409, nr 4, s. 90-100; nr 5, s. 247-256; nr 6, 415-427.

⁴² Tamże, nr 2, s. 238.

⁴³ Tamże, nr 6, s. 427.

dzież ordynacja wyborcza do gmin, nie zupełnie odpowiadają potrzebom i uprawnionym żądaniom społeczeństwa żydowskiego. Mimo to do wyborów przystąpiła tak znaczna ilość ugrupowań i tyle złożono list, że przewidywać należy niezmiernie zaciętą walkę wyborczą. Przyszłość najbliższa pokaże, kto z tej walki wyjdzie zwycięzcą, na razie zaś mają Żydzi kłopoty z deklaracjami wyborczymi, zaś komisja wyborcza przy zarządzie gminy żydowskiej w Warszawie nadaremnie stara się wywalczyć sobie skromną choćby niezależność od Zarządu Gminy i od rządowego Komisarza Wyborczego”⁴⁴. Czytelnik może dokładnie zapoznać się z różnymi ustawami dotyczącymi gminy żydowskiej, ale najciekawsze wydaje się oddanie klimatu życia społecznego Żydów, w którym judaizm, mimo że jest częścią tradycji, nie musi być wcale osią jedności świata żydowskiego.

Pisma społeczna, naukowe, artystyczne, które miały ograniczony zasięg czytelniczy i często upadały z braku zaplecza finansowego, tak jak było z „Nowym Życiem”, kreują, o czym wspominałem, wizję kultury żydowskiej chociażby przez selekcja materiału, dobór bohaterów, tematów, co widać na przykład w dziale *Nekrologii*, w którym poza wiadomością o śmierci konkretnej osoby, przedstawia się krótki rys życia zmarłego. Nie mamy tu do czynienia z zamawianymi nekrologami, każde przywołanie zmarłego to jakby wprowadzenie go na scenę życia społecznego czytelników. Dla przykładu w numerze czwartym „Nowego Życia” w *Nekrologii* Bałaban wymienia dziesięciu zmarłych. Dr. Wilhelm Löwy ukazany jest przede wszystkim jako radca magistratu wiedeńskiego i były redaktor dwumiesięcznika łóż austriackich B'nei B'rith⁴⁵ – nie jest tu ważne miejsce pochodzenia, żydowskość realizuje się bowiem jako działalność redaktorska i przynależność do wybranej organizacji. Bałaban informuje nas także, że: „22 września zmarł w Berlinie w 79 roku życia profesor politechniki w Charlottenburgu, Salomon Kalischer, bliski krewny znanego współtwórcy kolonizacji Palestyny, rabina Hirsza Kaliszera”⁴⁶. W notatce mimochodem dodaje się, że kształcił się Kalischer w teologicznym seminarium we Wrocławiu, ale później pracował jako profesor na politechnice w Charlottenburgu: „Liberał i asymilator z przekonania, miał Kalischer mimo to zrozumienie dla rozwoju języka hebrajskiego i popierał jego nauczanie w szkołach gminy żydowskiej, oraz w wyższych uczelniach berlińskich”⁴⁷.

Ten naukowiec i z przekonania asymilator zwracał jednak uwagę na kształcenie językowe i pod koniec życia popierał kolonizację Palestyny, te dwa kryteria wydają się być kluczowe. Oprócz uczonych i syjonistów poja-

⁴⁴ „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 124.

⁴⁵ „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 128, 127.

⁴⁶ Tamże, s. 127.

⁴⁷ Tamże.

wia się także cadyk Chaim Szapira: „Dnia 3 maja b. r. zmarł w Jerozolimie cadyk i prowodyr mizrachistów Chaim Szapira. Pochodził z prostej linii od słynnych cadyków i twórców chasydyzmu Elimelecha z Leżajska i cadyka z Kozienic, matka jego zaś była wnuczką cadyka Izraela z Różyn, twórcy tzw. dynastii sadagórskiej. Przed wojną mieszkał Szapira w Drohobyczu, po czym wraz z innymi wyemigrował do Wiednia, gdzie zbliżył się do sfer syjonistycznych i zapalał miłością do Ziemi Świętej. Rychło też wyemigrował z rodziną do Palestyny i tamże stał się jednym z kierowników i filarów partii mizrachistycznej”⁴⁸.

Widać, że dla historyka Majera Bałabana podstawą nośną wyboru była by pozycja społeczna Szapira, co wiąże on z genealogią (rody chasydzkie – żydowska historia) i religijnymi źródłami tożsamości przodków. Ukazane przymioty zmarłego cadyka nabierają godnościowego znaczenia („ja” żydowskie), gdy powiązane zostają z postawą syjonistyczną. Uogólniając, zbiór wielkich, którzy odchodzą i których warto poprzez zapis umieścić w przestrzeni pamięci, to ludzie znani, artyści, uczeni, politycy, dziennikarze – judaizm nie jest eksponowany, ale należy do idiomatyki przedstawień, kształcenie religijne bywa rysem w życiu.

Trudno tutaj przedstawić jednoznaczną i szczegółową koncepcję przedstawień religii żydowskiej w „Nowym Życiu”. Na ponad tysiącu stron, w sześciu numerach pisma, judaizm odnajdujemy na różnych poziomach czy to w literackiej wyobraźni poetów, prozaików, malarzy, czy w analizach historycznych czy w końcu w przedstawieniach życia społecznego. Paul Connerton zauważył, że „wszyscy poznajemy się wzajem przez wysłuchiwanie relacji, przez zdawanie relacji, wiarę lub niedowierzenie cudzym historiom dotyczącym przeszłości i tożsamości”⁴⁹. Redaktorzy pisma o pełnym nadziei tytule „Nowe Życie” rozumieją zmiany zachodzące w obrębie religijności polskich i europejskich Żydów, zachowują jednak wiarę w słowo, wiarę w książkę. Relacjonując Wystawę Książki Hebrajskiej 1914–1924 poddają ocenie sytuację społeczną Żydostwa i jednocześnie wskazują źródła nadziei na przyszłość, nadziei, która ma swoje religijne źródła, czytamy: „Szczęśliwa myśl! 1914–1924, to lata, które w naszej historii można usymbolizować jako jeden ciągły strumień krwi i łez. Prześladowanie kultury żydowskiej we wszystkich jej przejawach, które rozpoczęło się z ogłoszeniem wojny na całym obszarze ówczesnej monarchii rosyjskiej, terror bolszewicki, tępiący najdrobniejszy ruch umysłu żydowskiego w ogóle, a szczególnie jego formy hebrajskie, pogromy ukraińskie, niweczące do cna mienie i życie żydowskie

⁴⁸ Tamże, s. 126.

⁴⁹ P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przekł. i wstęp M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 62.

– oto tło dziejowe, na jakim kultura żydowska miała się rozwijać od roku 1914 do roku 1920. A jednak! Stygmat „naród książki” przylgnął do nas na wieki. **Pieszczotliwość, pietyzm, miłość, ofiarność, dochodząca do zupełnego poświęcenia mienia i życia – okazywane przez naszych przodków w stosunku do Biblii i Talmudu – przeszły na ich następców, co prawda w słabszym stopniu, w stosunku do innych ksiązek** [podkr. – D. K .S.]”⁵⁰.

Myślę, że twórcy „Nowe Życia” wydawanego w 1924 roku chcieli, by ich pismo było taką „pieszczotliwie” przyjmowaną „inną ksiązką”, która zastępowałaby czytelnikom odłożone na bok, być może zapomniane teksty religijne. „Nowe Życie” to projekt, który, przynajmniej w założeniach, mógł kształtować „nowego człowieka” – „nowego Żyda”, miał charakter edukacyjny. To żydowskie odrodzenie poprzez naukę realizowane w wydawaniu periodyku nie wykluczało judaizmu, ale czyniło zeń jedno z wielu figur wyobraźni kształtujących tożsamość.

Bibliografia

- A. Tartakower, *Stan liczebny i rozwój naturalny ludności żydowskiej w Polsce*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, pod. red. I. Schipera, A. Tratakowera, A. Hafftki, t. II, Warszawa 1932.
- M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1-23; nr 2, s. 166-176; nr 3, s. 323-340.
- Th. H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- N. M. Gelber, *Pierwszy socjalista w literaturze hebrajskiej*, „Nowe Życie” 1924, nr 1.
- Z. F. Finkelstein (Wiedeń), *Izrael Zangwil (Z okazji 60-lecia urodzin)*, „Nowe Życie”, nr 1.
- A. Hertzówna, *Prorok. Nowela*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 235-246; nr 3, s. 405-409, nr 4, s. 90-100; nr 5, s. 247-256; nr 6, s. 415-427.

⁵⁰ *Święto Książki (Z okazji Wystawy Książki Hebrajskiej 1914–1924 w kwietniu b. r.)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 136.

Dariusz Konrad Sikorski
University of Gdańsk

**JUDAISM IN "NOWE ŻYCIE" ("NEW LIFE").
A STUDY ABOUT THE ANTHROPOLOGY OF MEDIA**

The author's subject of interest is the six issues of the magazine "Nowe Życie" ("New Life") from 1924. It was a monthly journal devoted to science, literature and Jewish art, where texts in Polish were published, edited by an excellent Polish-Jewish historian Majer Balaban. This unique scientific journal of Polish Jews was aimed at the renaissance of Jewish thought, so the authors sought to reach the widest possible audience who did not know Hebrew or Yiddish and was lost in search of their own identity. Thus, the authors did not fundamentally distinguish religious matters, but focused on the universal category of spiritual life. The topics covered in the journal can be divided into the following blocks: sacred art, religious issues, the history of devotion or of the religious expression of Jews, the creation of religious images printed in literary texts, presentation of Palestine from the religious perspective, the philosophical aspects of religion, Jewish legends and their religious foundations. In addition, the journal included pedagogical texts, papers from the latest scientific works, book reviews and bibliographical reviews in the context of Jewish religion.

According to the author of the text, "Nowe Życie" was a project that could, at least in principle, shape a "new man" – a "new Jew". This Jewish rebirth through science, realised in the publication of the periodical did not exclude Judaism, but made it one of many figures of imagination that shaped the identity of the Jews.

Keywords: Jewish periodicals, Judaism, science, the press, „Nowe Życie”