Głoska jako ojczyzna: ocalić arabskość z wygnania

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę losów Żydów arabskich, opartą na pracach Massouda Hayouna. Autor podważa uproszczoną narrację o nieuchronnym wygnaniu, wskazując na złożone mechanizmy kolonialnej dearabizacji, europejskiego antysemityzmu i syjonizmu. Tekst opisuje tragiczny proces podwójnej bezdomności, w którym arabscy Żydzi utracili nie tylko domy, ale i prawo do własnej kultury oraz języka w obliczu dominującego modelu aszkenazyjskiego. Kluczowym elementem jest koncepcja archiwum cielesnego – zachowania tożsamości poprzez zmysły, kuchnię i codzienne rytuały. To opowieść o walce o prawo do bycia jednocześnie Żydem i Arabem, ocaleniu pamięci przed systemowym wymazaniem oraz o języku, który staje się ostatnią ojczyzną dla ludzi wygnanych z własnej historii.

This article offers a profound analysis of the fate of Arab Jews, drawing on the work of Massoud Hayoun. The author challenges the simplistic narrative of inevitable exile, pointing to the complex mechanisms of colonial de-Arabization, European anti-Semitism, and Zionism. The text describes the tragic process of double homelessness, in which Arab Jews lost not only their homes but also the right to their own culture and language in the face of the dominant Ashkenazi model. A key element is the concept of the corporeal archive—the preservation of identity through the senses, cuisine, and daily rituals. This is a story about the struggle for the right to be both Jewish and Arab, about preserving memory from systemic erasure, and about language becoming the last homeland for people exiled from their own history.

Massoud Hayoun w swojej analizie losów Żydów arabskich w XX wieku rzuca wyzwanie dominującym narracjom, które redukują ich exodus do nieuchronnego skutku odwiecznej nienawiści. Autor dowodzi, że wygnanie to nie było dziejowym fatum, lecz rezultatem splotu kolonialnej dearabizacji, europejskiego antysemityzmu oraz

agresywnego nacjonalizmu, które systemowo rozbijały wielowiekową strukturę współistnienia. Hayoun wprowadza pojęcie „podwójnej bezdomności", opisując tragiczne położenie jednostek, które utraciły zarówno ojczyznę geograficzną, jak i prawo do własnej wielokulturowej tożsamości w nowym, często wrogo nastawionym państwie. Poprzez analizę „archiwum cielesnego" – przechowywanego w smakach, zapachach, języku i rodzinnych pamiątkach – autor rekonstruuje świat, w którym bycie żydowskim Arabem nie stanowiło logicznej sprzeczności, lecz organiczną formę egzystencji. Jego tekst staje się manifestem dekolonizacyjnym, który odrzuca wygodne, uproszczone szablony tożsamościowe na rzecz odzyskania złożoności ludzkiego doświadczenia. To nie tylko historia żydowskiego wygnania, lecz głęboka refleksja nad mechanizmami władzy, które narzucają ludziom wybór między czystością ideologiczną a własną pamięcią, zmuszając nas do przemyślenia samej natury przynależności i dziedzictwa.

SŁOWA KLUCZOWE

Żydzi arabscy | dearabizacja | exodus | podwójna bezdomność | syjonizm | Massoud Hayoun | tożsamość | folkloryzacja | kolonializm | aszkenazyjski model | język arabski | archiwum cielesne | nacjonalizm | wygnanie | pamięć

Mit nieuchronnego wygnania: jak rozpadł się świat Żydów arabskich

Wygnanie Żydów arabskich nie było pojedynczym, gwałtownym wydarzeniem, lecz raczej wielowymiarowym procesem, którego nie da się sprowadzić do prostej ucieczki z „odwiecznie wrogiego" świata. Taka narracja, choć niezwykle wygodna i politycznie użyteczna, jest zbyt gładka, by mogła być w pełni prawdziwa, a gdy historia staje się zbyt poręczna, należy natychmiast sprawdzić, kto ją dla nas tak starannie wypolerował. Massoud Hayoun patrzy na ten exodus nie jak na naturalny skutek nieuchronnej nienawiści, lecz jak na kulminację wielu nakładających się na siebie, toksycznych zjawisk politycznych. W jego ujęciu to nie był wyrok losu, lecz skomplikowany splot kolonialnej dearabizacji, europejskiego antysemityzmu oraz powojennego kryzysu wielkich imperiów, które przestały radzić sobie z własnym dziedzictwem. Gdy wspólnota pęka, rzadko dzieje się to dlatego, że pękł jeden gwóźdź. Zwykle wcześniej przez długie lata ktoś ją systematycznie osłabiał, nacinał i podgrzewał, przekonując wszystkich wokół, że drewno od zawsze było kruche.

Hayoun w swojej analizie nie zamierza negować realnego cierpienia Żydów w krajach arabskich po 1948 roku, gdyż taka postawa byłaby moralnie nieuczciwa i historycznie błędna. Nie twierdzi on wszak, że wszędzie panowało bezpieczeństwo, a prześladowania, pogromy czy konfiskaty majątków były jedynie wytworem wyobraźni, bo lęk i przymusowa emigracja były aż nadto namacalne. Jego teza jest jednak znacznie subtelniejsza, a przez to trudniejsza do przyjęcia dla zwolenników prostych odpowiedzi: pyta on mianowicie, kto i w jaki sposób wyprodukował tę nagłą niemożliwość współistnienia. Zastanawia się, dlaczego żydowska obecność w świecie arabskim, trwająca przez stulecia w niezwykle złożonych formach, nagle w XX wieku stała się błędem systemowym wymagającym usunięcia. Pyta wreszcie, dlaczego zmuszono tych ludzi do tragicznego wyboru między żydowskością a arabskością, skoro ich przodkowie przez pokolenia nie musieli dokonywać tak bolesnej, tożsamościowej amputacji. Historia nie jest deserem, który można dowolnie dekorować według aktualnych potrzeb politycznych.

Autor odrzuca metodę pisania historii, która zaczyna się od finału i rekonstruuje przeszłość tylko po to, by wygnanie wyglądało na jedyny możliwy scenariusz. Jeśli zaczniemy naszą opowieść od ruin, niezwykle łatwo uznać, że dom od samego początku był wadliwy, dlatego Hayoun uparcie zaczyna od opisu samego domu. Przywołuje język, kuchnię, muzykę, sąsiedzkie rytuały i klasowe aspiracje, tworząc archiwum cielesne, czyli sposób przekazywania pamięci poprzez zmysły i codzienne, niemal niezauważalne gesty. Dopiero na tak nakreślonym tle pokazuje ruinę, co pozwala czytelnikowi zrozumieć, że katastrofa nie była zapisanym w gwiazdach przeznaczeniem, lecz konkretnym rezultatem działań politycznych. W tej opowieści syjonizm zajmuje miejsce szczególnie trudne, będąc bowiem dla wielu Żydów, zwłaszcza po traumie Zagłady, jedyną odpowiedzią na grozę europejskiej eksterminacji. Historia żydowskiego lęku nie jest przecież wymysłem, gdyż Europa naprawdę zamieniła swoich obywateli w ofiary przemysłowej śmierci.

Kluczowe pytanie Hayouna dotyczy jednak momentu, w którym projekt syjonistyczny spotkał Żydów arabskich, których losy zupełnie nie mieściły się w europejskim schemacie wygnania i powrotu. Co stało się z ludźmi, którzy nie przybywali do „Orientu” jako osadnicy z Europy, lecz sami stanowili integralną część tego świata od setek lat? Odpowiedź na to pytanie jest bolesna, ponieważ ich arabskość w nowym państwie zaczęła być coraz mocniej utożsamiana z wizerunkiem wroga, co prowadziło do głębokich pęknięć wewnętrznych. Wielu przybyszów z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu doświadczyło wtedy podwójnej bezdomności, czyli stanu jednoczesnej utraty ojczyzny geograficznej oraz systemowego wymazania komponentu arabskiego z ich własnej tożsamości. Ich język, który był dotąd nośnikiem poezji, modlitwy i rodzinnych żartów, w nowym kontekście politycznym stał się nagle narzędziem podejrzanym i wstydliwym.

W Izraelu wielu Żydów arabskich znalazło się w pozycji społecznej i kulturowej niższości wobec dominującego, aszkenazyjskiego modelu nowoczesności, który narzucał własne hierarchie wartości. Ich kultura często podlegała procesowi folkloryzacji, czyli sprowadzania żywej i politycznie istotnej cywilizacji do poziomu festiwalowej ciekawostki lub egzotycznej rozrywki dla turystów. Muzyka, akcent, a nawet kolor skóry mogły stać się barierą w awansie społecznym, jeśli nie pasowały do wyobrażeń o europejskim charakterze odrodzonego państwa. Język arabski, będący fundamentem ich pamięci, musiał ustąpić miejsca nowej narracji, w której arabskość była problemem do przezwyciężenia, a nie wartością do pielęgnowania. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz żywym organizmem, który w tamtych warunkach został poddany brutalnej próbie przetrwania. Ostatecznie imperium wygnało tych ludzi z ziemi, nacjonalizm wygnał ich z języka, ale ich pamięć wciąż wraca do nas bez paszportu.

Podwójna bezdomność: wygnanie z ziemi i wygnanie z języka

Podwójna bezdomność, czyli stan jednoczesnej utraty ojczyzny geograficznej oraz wymazania komponentu arabskiego z tożsamości, stanowi tragiczny fundament losu żydowskiego Araba w XX wieku. Polityka uczyniła jego obecność w krajach arabskich niemożliwą, podczas gdy nowa ojczyzna uznała jego arabskość za figurę wroga lub synonim cywilizacyjnego zacofania. Człowiek ten staje się wygnańcem z ziemi i języka, przy czym ta druga banicja okazuje się znacznie bardziej dotkliwa i długotrwała. Miasto można przecież odwiedzić po latach jako turysta w cudzym życiu, lecz języka utraconego w domowym zaciszu nie da się odzyskać bez poczucia głębokiej śmieszności. Często zdarza się, że współczesny potomek uczy się brzmienia głosu własnej babki niczym obsługi obcego systemu operacyjnego, którego kody źródłowe dawno wygasły. W ten sposób język, zamiast być domem, staje się jedynie zestawem martwych procedur.

Hayoun postrzega syjonizm nie tylko jako bezpieczną przystań, ale również jako mechanizm, który w wielu aspektach kontynuował kolonialną pracę systematycznej dearabizacji jednostki. Francuska szkoła w Tunisie przekonywała żydowskie dziecko, że nie jest Tunezyjczykiem, lecz dumnym obywatelem republiki, a syjonistyczna narracja dopełniała ten proces, usuwając arabskie imię babki z narodowej historii. Obie te logiki, choć motywowane skrajnie różnymi doświadczeniami historycznymi, spotykały się w punkcie odmowy pełnej prawomocności żydowsko-arabskiej całości. Należy przy tym precyzyjnie oddzielić krytykę praktyki państwowej od negacji prawa do bezpieczeństwa i ochrony przed antysemityzmem, gdyż perspektywa Hayouna nie jest tanim

sloganem. Jej siła tkwi w ukazaniu, że bezpieczeństwo zbudowane na wymazaniu części własnego ludu jest zawsze bezpieczeństwem okaleczonym i niepełnym. Historia nie jest przecież deserem.

Państwo może przyjąć ludzi pod swój dach, a jednocześnie odrzucić ich kulturę, dając im dokumenty, lecz odbierając prawo do autentycznego dziedzictwa. Pamięć państwowa, czyli oficjalna i uproszczona narracja budowana przez instytucje, często koliduje z nieuporządkowaną pamięcią rodzinną, która nie pasuje do narodowego mitu. W tym kontekście syjonizm mówił przybyszom: „jesteście nasi", dodając jednak w domyśle, że warunkiem pełnej przynależności jest stanie się kimś zupełnie innym. Dochodziło tu do bolesnej folkloryzacji, czyli procesu sprowadzania żywej cywilizacji do poziomu ciekawostki, co skutecznie odbierało jej polityczne znaczenie i powagę. Takie podejście sprawiało, że bogata kultura stawała się jedynie barwnym tłem dla dominującej, europejskiej narracji, tracąc swoją podmiotowość w trybach nowej biurokracji.

To napięcie było szczególnie widoczne w procesach asymilacyjnych, gdy Żydzi z krajów arabskich trafiali do obozów przejściowych i na peryferie systemu społecznego. Ich kultura była oceniana przez surowe, europejskie kryteria, co doprowadziło do powstania głębokiej rany klasowej, determinującej dostęp do kapitału oraz prestiżu. Nie chodziło tu jedynie o różnice w folklorze, lecz o fundamentalny brak godności symbolicznej i reprezentacji politycznej w nowym społeczeństwie. Jeżeli ktoś traktuje kulturę wyłącznie jako dekorację, nigdy nie zrozumie, że jest ona przede wszystkim mechanizmem sprawiedliwej dystrybucji szacunku. Szacunek zaś, podobnie jak kredyt w banku, bywa w historii świata bardzo nierówno oprocentowany. Historia świata nie jest nad rodziną, ona zawsze siedzi przy stole.

Między młotem imperiów a kowadłem nacjonalizmów

Hayounowska krytyka pozwala dostrzec, że w XX wieku Żydzi arabscy zostali wciągnięci w tryby kilku konkurencyjnych projektów narodowych, z których żaden nie potrafił w pełni pomieścić ich ontologicznej złożoności. Kolonialna Francja, kierowana misją cywilizacyjną, usiłowała przekształcić ich w Izraelitów skrojonych na europejską modłę, podczas gdy Imperium Brytyjskie traktowało ich z chłodnym, rasowym pragmatyzmem. Z kolei rodzące się nacjonalizmy arabskie, zwłaszcza pod wpływem eskalacji konfliktu palestyńskiego, zaczęły postrzegać tę grupę przez pryzmat podejrzanej lojalności wobec rodzącego się państwa Izrael. Syjonizm natomiast oczekiwał od nich pełnej integracji żydowskiej, co niemal zawsze odbywało się kosztem ich głęboko zakorzenionej arabskości. W tym ideologicznym przeciągu tożsamość przestała być domem, a stała się poligonem doświadczalnym dla inżynierów dusz.

Zachodnie społeczeństwa diasporyczne do dziś borykają się z poznawczym dysonansem, nie wiedząc, czy sklasyfikować tych ludzi jako Arabów, Żydów, czy może niebiałych imigrantów psujących statystyczny porządek. Tu właśnie objawia się humor abstrakcji: żydowski Arab jest kategorią, przy której nowoczesna biurokracja dostaje gwałtownej czkawki, bo nie pasuje do żadnej z gotowych szufladek. Rubryka pochodzenie w urzędowym formularzu domaga się jednej, jednoznacznej odpowiedzi, podczas gdy historia odpowiada na to pytanie wieloma głosami naraz. Formularz prosi o zaznaczenie konkretnej kratki, lecz pamięć, niepomna na biurokratyczne rygory, przynosi ze sobą cały, niepokorny alfabet doświadczeń. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz żywym procesem, którego nie da się zamknąć w martwym druku.

Wojny arabsko-izraelskie, ze szczególnym uwzględnieniem cezury roku 1948, doprowadziły do gwałtownej i bolesnej erozji statusu Żydów w krajach arabskich, zamieniając ich dotychczasowe życie w zakładnika wielkiej polityki. Państwo Izrael stało się faktem politycznym, który nieodwracalnie przekształcił relacje sąsiedzkie na całym obszarze regionu, od Maroka po Irak. Lokalni Żydzi, będący od pokoleń egipskimi czy jemeńskimi patriotami, nagle zostali zredukowani do roli pionków w geopolitycznej rozgrywce, gdzie religia uległa gwałtownemu upaństwowieniu. To jedna z najokrutniejszych cech nowoczesnego nacjonalizmu: potrafi on w jednej chwili zamienić żywą osobę w bezosobową ambasadę obcego państwa. Dawny sąsiad przestał być człowiekiem o konkretnym imieniu, a stał się reprezentantem odległego i wrogiego konfliktu.

Hayoun słusznie dowodzi, że ta nagła podejrzliwość wobec Żydów arabskich nie wykwitła w próżni, lecz była starannie wyhodowanym owocem wcześniejszej, kolonialnej separacji. Jeśli przez dekady mocarstwa europejskie sugerowały, że Żydzi stoją cywilizacyjnie bliżej metropolii niż ich muzułmańscy sąsiedzi, to późniejsza nieufność była historycznie przygotowana. Poprzez nadawanie odmiennych statusów prawnych i edukację promującą dystans wobec arabskiej większości, Francja i Wielka Brytania skutecznie rozbiły dawną kompetencję współistnienia, czyli wypracowaną przez stulecia praktykę życia w różnorodności. Kiedy imperia wycofały się z regionu, zostawiły po sobie społeczeństwa, w których mechanizm wzajemnego zaufania został celowo uszkodzony. Historia nie jest deserem, który można skonsumować bez konsekwencji.

Należy przy tym jasno zaznaczyć, że historyczne wyjaśnienie tych procesów nie stanowi w żadnym razie moralnego rozgrzeszenia dla aktów przemocy, jakich doświadczyli Żydzi. Wyjaśnienie mechanizmu nie jest usprawiedliwieniem zbrodni, ale bez niego skazani jesteśmy na propagandową bajkę o naturalnej nienawiści, która jest niezwykle wygodna dla dawnych imperiów. Los rodziny Oscara w Egipcie doskonale ilustruje narastanie tych napięć w przestrzeni, która niegdyś uchodziła za wzór kosmopolityzmu. Przedwojenna Aleksandria była wprawdzie wielojęzyczna i elegancka, lecz jej śródziemnomorski czar skrywał głębokie rozwarstwienie klasowe

i kolonialną dwuznaczność. Ten świat, choć intensywny i filmowy, okazał się kruchą fasadą, która runęła pod ciężarem nacjonalistycznych ambicji i nierównych struktur społecznych.

W tym gęstym mroku politycznych manipulacji Oscar ocalał dzięki chrześcijańskim i muzułmańskim przyjaciołom, którzy w chwilach największego zagrożenia decydowali się ukrywać jego prawdziwą tożsamość. Ten motyw jest fundamentalny, ponieważ skutecznie rozbija uproszczoną narrację o zbiorowej, plemiennej wrogości, która rzekomo uniemożliwia porozumienie. Nawet gdy wielka polityka skutecznie zatruwa powietrze nienawiści, konkretne, międzyludzkie więzi potrafią działać wbrew oficjalnym dyrektywom i propagandowym radiostacjom. Przyjaciel nie zawsze zmienia się w wroga tylko dlatego, że państwowe media ogłosiły nowy porządek świata; czasem właśnie w godzinie próby okazuje się on przyjacielem naprawdę. Imperium wygnało ludzi z ziemi, nacjonalizm wygnał ich z języka, ale pamięć wraca bez paszportu.

Amputacja zamiast exodusu: utrata arabskiego domu

Hayoun przywołuje te obrazy nie po to, by wymazać przemoc gumką historycznego optymizmu, lecz by nie pozwolić jej na całkowitą aneksję opowieści. W tunezyjskich losach Daidy i jej bliskich odbija się dramat ludzi uwięzionych w gęstym splocie francuskiego protektoratu, wojennej zawieruchy pod znakiem Vichy oraz niemieckiej okupacji. Obraz ten dopełnia praca przymusowa i administracyjna dyskryminacja, które jednak zderzają się z postawą Moncef Beya oraz autentyczną solidarnością muzułmańskich sąsiadów. Nie znajdziemy tu lukrowanej pocztówki przedstawiającej międzyreligijną harmonię, ale próżno też szukać paliwa dla propagandy głoszącej odwieczną nienawiść. Widzimy raczej społeczeństwo poddane nieludzkiemu ciśnieniu, w którym pękają najpierw te ogniwa, które systemowo osłabiano przez dekady. Historia nie jest deserem, który wybieramy z karty; ona raczej przypomina wadliwą instalację, która wybucha nam w twarz.

Druga wojna światowa stała się w tej narracji momentem krytycznym, ponieważ z bezlitosną precyzją obnażyła iluzję cywilizacyjnej wyższości Starego Kontynentu. Europa, która przez pokolenia z namaszczeniem pouczała Żydów arabskich i muzułmanów o prymacie racjonalności, moralności i postępu, wyprodukowała ostatecznie nazizm, obozy i przemysłową technologię mordu. Nie chodzi o to, by w ramach dziecinnie odwróconej bajki przeciwstawiać „złą Europę” mitycznemu „dobremu Orientowi”, lecz o uznanie, że kolonialny autorytet moralny powinien był wówczas runąć z hukiem. Problem polega na tym, że systemy władzy rzadko przepraszają za własną metafizykę, zazwyczaj po prostu ją aktualizują, niczym oprogramowanie w starym komputerze. W tym kontekście syjonizm stał się dla wielu realną odpowiedzią na bardzo konkretny, egzystencjalny lęk, którego nie da się zredukować do samej tylko zewnętrznej manipulacji.

Rodziny drżały o swój majątek, bezpieczeństwo i przyszłość dzieci, obserwując, jak lokalna sytuacja polityczna staje się z dnia na dzień nie do zniesienia. Niektórzy byli brutalnie wypychani, inni subtelnie zachęcani, a jeszcze inni podejmowali decyzje w gęstych oparach paniki, propagandy i wszechobecnej niepewności jutra. Akty antyżydowskiej przemocy, restrykcje ekonomiczne czy nacjonalizacje sprawiły, że sprawczość Żydów arabskich, choć realna, przypominała poruszanie się w ciasnym, ciemnym tunelu historii. Krytyka Hayouna nie sugeruje, że syjonizm wymyślił całe to cierpienie od zera, lecz punktuje sposób, w jaki potrafił on owo cierpienie zagospodarować. Stało się ono paliwem dla narracji, która systematycznie usuwała arabską przeszłość tych ludzi, jakby była ona jedynie błędem w druku.

Wyjazd z krajów arabskich miał w oficjalnym przekazie potwierdzać tezę, że Żydzi nigdy tak naprawdę do tamtego świata nie należeli i byli w nim jedynie przechodniami. Tymczasem Hayoun stawia bolesną diagnozę: właśnie dlatego ta tragedia była tak dojmująca, ponieważ byli oni u siebie, wrośnięci w tamtą ziemię. Gdyby rzeczywiście byli tam obcymi, ich exodus byłby jedynie skomplikowaną operacją logistyczną, rodzajem masowej przeprowadzki do innego biura. Ponieważ jednak byli swoi, ich odejście stało się brutalną amputacją, pozostawiającą po sobie fantomowy ból, którego nie uśmierzy żadna ideologia. To rozróżnienie jest zasadnicze, gdyż migracja nie zawsze musi oznaczać wygnania, które zaczyna się tam, gdzie człowiek traci prawo do nadawania znaczenia miejscom go kształtującym.

Żyd arabski opuszczający Tunis czy Aleksandrię nie tracił przecież tylko adresu zamieszkania, lecz całą misterną strukturę swojego świata, budowaną przez pokolenia. Tracił sąsiadów, groby przodków, specyficzny dialekt, uliczne melodie i to pierwotne zaufanie do zapachów, które informują nas, że jesteśmy w domu. Znikały wspólne sposoby żartowania oraz święta innych ludzi, które przez wieki były naturalnie wpisane w jego własny, prywatny kalendarz. Nawet imię Boga, Allah, wypowiadane przez muzułmanina, nie brzmiało jak imię obcego bóstwa, lecz stanowiło element tego samego, monoteistycznego powietrza, którym wszyscy oddychali. To była kompetencja współistnienia, czyli wypracowana przez stulecia praktyka życia w różnorodności, która nagle została uznana za niepotrzebny balast.

W nowej rzeczywistości Izraela wielu przybyszy musiało błyskawicznie przyswoić hebrajski jako język narodowy, co często odbywało się kosztem bolesnego porzucenia mowy ojczystej. To tragiczny paradoks: hebrajski, język religijnej godności i odrodzenia, stawał się narzędziem budowania przyszłości, podczas gdy arabski spychano do sfery wstydu lub politycznego podejrzenia. Język dzieciństwa, zamiast być fundamentem, stawał się dowodem winy w świecie, który wymagał jednoznacznych deklaracji i czystych tożsamości. Oczywiście hebrajski posiadał własną, głęboką wartość, ale dla wielu cena za jego przyjęcie była zbyt wysoka, przypominając próbę przepisania

własnej pamięci na nowo. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, którą można po prostu opłacić w nowym okienku, lecz żywą tkanką, która po przecięciu długo krwawi.

Pamięć rodzinna kontra państwowy mit: walka o tożsamość

Problem nie tkwił w samej próbie wskrzeszenia przeszłości, lecz w fakcie, że odrodzenie jednego fragmentu dziedzictwa odbywało się zazwyczaj kosztem brutalnego wycięcia innego. Tutaj właśnie ujawnia się fundamentalne pęknięcie między pamięcią pełną a pamięcią państwową, czyli oficjalną i uproszczoną narracją budowaną przez instytucje w celu umocnienia mitu narodowego. Państwo z natury pożąda spójności, więc konstruuje gładkie opowieści o wygnaniu, powrocie, wspólnym języku i armii, która zabezpiecza świetlaną przyszłość. Pamięć rodzinna jest natomiast beznadziejnie nieuporządkowana i uparcie szepcze swoje „tak, ale", przypominając o babce płaczącej po arabsku czy dziadku wielbiącym egipskie kino. Ta domowa historia, w której matka gotuje jak w Tunisie, a w powietrzu unosi się inshallah, rozbija monolityczną mobilizację, bowiem historia bez „ale" jest wygodna dla politycznych przemówień, lecz historia z „ale" jest znacznie wygodniejsza dla prawdy. Historia świata nie jest przecież zawieszona nad rodziną, ona po prostu siedzi z nami przy stole.

Warto przy tym pochylić się nad czysto ekonomicznym i społecznym wymiarem tego wygnania, który często umyka wzniosłym analizom historycznym. Utrata majątku, sieci handlowych i zaufania społecznego oznaczała dla wielu rodzin drastyczną degradację kapitału kulturowego, czyli zasobów wiedzy i prestiżu gromadzonych przez pokolenia. Migrant rzadko zaczyna od zera, znacznie częściej startuje z pozycji poniżej zera, zmuszony udowadniać, że jego wcześniejsze życie w ogóle posiadało jakąkolwiek obiektywną wartość. Kupiec z Aleksandrii czy rzemieślnik z Tunisu musieli nagle przeliczyć swoje unikalne kompetencje na obcy, często wrogi system, w którym przeliczniki kulturowe okazują się bezlitosne. Niektóre waluty pamięci tracą całą swoją siłę nabywczą w sekundzie przekroczenia granicy, zamieniając elegancję w egzotykę, a pobożność w rzekomy zabobon. Systemy dominujące posiadają tę irytującą zdolność, że najpierw rabują ludziom ich naturalny kontekst, a potem szczerze dziwią się, że ich symbole wyglądają w nowym świecie nieprofesjonalnie.

Proces ten prowadzi nieuchronnie do folkloryzacji, czyli sprowadzania żywej i złożonej cywilizacji do poziomu jarmarcznej ciekawostki, co skutecznie odbiera jej jakiekolwiek polityczne znaczenie. Tony Hayoun pokazuje jednak, jak ta pamięć zdołała ocaleć w specyficznych warunkach amerykańskich, na kuchennych stołach w San Fernando Valley czy w pirackich nagraniach VHS.

Istnieje coś niemal komicznie wzniosłego w fakcie, że wielka cywilizacja żydowsko-arabska przetrwała w tanich notesach z supermarketów Target czy Price Club. Historia świata, którą próbowały zmiażdżyć imperia, znalazła swoje schronienie w zeszytach kupionych na promocji detalicznej, co prawdopodobnie rozbawiłoby samego Hegla, gdyby tylko posiadał on poczucie humoru. Diaspora rzadko dysponuje monumentalnymi archiwami z marmuru, częściej operuje pudełkami po butach, starymi fotografiami i przepisami na potrawy, których smaku nie da się podrobić. Właśnie dlatego metoda Hayouna, traktująca te marginalne ślady jako dowody w procesie przeciwko historycznej kasacji, okazuje się tak niezwykle cenna.

Ocalenie pamięci w Stanach Zjednoczonych nabiera dodatkowo wymiaru ostrej krytyki tamtejszych kategorii rasowych, które lubią klasyfikować ludzi według skrajnie uproszczonych ramek. Żyd arabski jest figurą, która złośliwie wymyka się tym schematom, będąc jednocześnie kojarzonym z „białością" i doświadczając rasizacji jako osoba z Bliskiego Wschodu. Jest on potomkiem społeczności kolonizowanych, a zarazem częścią globalnej historii żydowskiego prześladowania, co czyni go niewidzialnym w instytucjach zdominowanych przez narracje aszkenazyjskie. W takim przypadku algorytm klasyfikacji społecznej, działający niczym mały urzędnik kolonialny, zaczyna wydawać dźwięk jak drukarka, która w akcie desperacji wciągnęła własny kabel. Tożsamość nie jest przecież biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz dynamicznym procesem, który nieustannie negocjuje swoje miejsce w świecie. Hayoun nie próbuje tych sprzeczności wygładzać, lecz czyni z nich fundament swojego manifestu dekolonizacyjnego, odmawiając zgody na kojącą, ale kłamliwą prostotę.

Bycie żydowskim Arabem oznacza zatem konieczność przyjęcia wielu trudnych historii naraz: od żydowskiego cierpienia, przez arabską godność, aż po solidarność z Palestyńczykami i krytykę europejskiej supremacji. Wymaga to uruchomienia archiwum cielesnego, czyli praktyki polegającej na przekazywaniu tożsamości poprzez zmysły i codzienne rytuały, które pozwalają przywołać utraconą geografię bez użycia oficjalnych map. Taka tożsamość z definicji nie jest wygodna, ponieważ zbyt mocno uderza w fundamenty systemów, które wyprodukowały nasze współczesne podziały. Wygodne tożsamości są zazwyczaj podejrzane, gdyż zbyt dobrze pasują do ideologicznych szablonów, które mają nas kontrolować i porządkować. Prawdziwa pamięć wraca bez paszportu, ignorując granice postawione przez nacjonalizmy, i domaga się uznania dla swojej wielowarstwowej, bolesnej natury. Ostatecznie okazuje się, że to właśnie te „nieporządne" wspomnienia stanowią najskuteczniejszą barierę przed systemową degradacją i ostatecznym zapomnieniem.

Kontrarchiwum pamięci: jak odzyskać żydowsko-arabską tożsamość

Książka Hayouna stanowi przede wszystkim trzeźwe ostrzeżenie przed pułapką polityki jednowymiarowej krzywdy, która we współczesnym dyskursie przybiera formę groteskowego monopolu na cierpienie. Obserwujemy dziś swoisty konkurs księgowych traumy, gdzie każda ze stron stara się dowieść, że jej ból posiada większy ciężar gatunkowy niż ból sąsiada, jakby historia była jedynie polem do licytacji krzywd. Hayoun proponuje jednak podejście znacznie dojrzalsze, oparte na tym, co można by nazwać precyzją moralną, czyli zdolnością do dostrzegania niuansów bez relatywizowania zła. Można przecież uznać żydowskie cierpienie, nie wymazując przy tym arabskiej tożsamości ofiar, tak jak można piętnować kolonialną krzywdę Arabów bez jednoczesnego negowania antysemityzmu. To nie jest bezpieczny, letni centryzm, lecz intelektualna uczciwość, która pozwala krytykować syjonizm bez usprawiedliwiania przemocy, a arabskie nacjonalizmy bez ulegania kolonialnym bajkom o cywilizacyjnej niższości Wschodu. Historia nie jest deserem, który wybieramy według smaku, lecz skomplikowanym zapisem, wymagającym od nas odwagi w nazywaniu rzeczy po imieniu.

Ta precyzja staje się towarem deficytowym w czasach, gdy konflikt izraelsko-palestyński bezustannie mieli język pamięci, przerabiając go na paliwo dla doraźnej mobilizacji politycznej. Każda ze stron wyciąga z przeszłości jedynie te fragmenty, które pasują do jej aktualnego roszczenia, resztę zaś skrupulatnie upycha w magazynie rzeczy niewygodnych, gdzie kurz osiada na faktach niepasujących do czarno-białej wizji świata. Żydzi arabscy są w tym układzie figurą skrajnie niewygodną, ponieważ ich samo istnienie brutalnie zakłóca starannie wyrysowane mapy ideologiczne. Dla narracji widzącej w Żydach wyłącznie ofiary świata arabskiego są oni kłopotliwym przypomnieniem o wiekach współistnienia i głębokim zakorzenieniu w tamtejszej kulturze. Z kolei dla tych, którzy chcą widzieć w Arabach jedynie ofiary syjonizmu, postać żydowskiego Araba przywołuje realność cierpienia doznanego ze strony własnych współplemieńców. Nawet dla Europy stanowią oni żywe oskarżenie, obnażając mechanizm, w którym imperium najpierw rozdzielało ludzi, by później występować w roli eksperta od ich rzekomo odwiecznych konfliktów.

Radykalna teza Hayouna nie ogranicza się do sentymentalnego stwierdzenia, że Żydzi i Arabowie żyli niegdyś ramię w ramię, lecz idzie znacznie dalej w stronę politycznej wyobraźni przyszłości. Autor sugeruje, że jeśli kategorie te nie są z natury wrogie, to obecna nienawiść nie jest ontologią, czyli nauką o niezmiennej strukturze bytu, lecz jedynie produktem konkretnych procesów historycznych. A skoro wrogość jest historią, to można ją poddać analizie, krytyce i ostatecznie rozbroić, choć proces ten nie przypomina magicznego unieważnienia przeszłości jednym gestem.

Hayoun nie oferuje nam taniego pojednania opartego na folkloryzacji, czyli sprowadzaniu żywej cywilizacji do poziomu ciekawostki turystycznej, co skutecznie odbiera jej znaczenie polityczne. Zamiast tego przypomina o kompetencji współistnienia, czyli wypracowanych przez stulecia technikach życia w różnorodności, które obejmowały wspólne świętowanie i wzajemny takt. Pamięć o dawnych formach współzamieszkiwania ma tę moc, że odbiera współczesnemu konfliktowi jego fałszywą, metafizyczną aureolę przeznaczenia, pokazując, że to, co polityka przedstawia jako wieczne, bywa całkiem niedawnym produktem przemocy.

Wygnanie Żydów z krajów arabskich nie było jedynie fizycznym przemieszczeniem ciał, lecz przede wszystkim brutalną operacją na pamięci i znaczeniach, które nadawały sens ich egzystencji. W tym procesie arabski dom został przepisany jako miejsce fundamentalnej obcości, a cała kultura przodków stała się czymś, co należy przezwyciężyć w imię nowej tożsamości. Żydowskość zaczęto definiować w kategoriach coraz bardziej odseparowanych od świata arabskiego, aż w końcu samo pojęcie „żydowskiego Araba" uznano za logiczną sprzeczność. To właśnie jest najgłębsza forma przemocy: nie tylko wypędzić człowieka z domu, ale dodatkowo przekonać jego wnuki, że ten dom nigdy nie był ich prawdziwym miejscem na ziemi. Stan ten można określić jako podwójną bezdomność, czyli jednoczesną utratę ojczyzny geograficznej oraz wymazanie komponentu arabskiego z tożsamości w nowym państwie. Hayoun odpowiada na to metodą odwrotną, mozolnie przywracając do życia zapomniane słowa, zapachy, melodie oraz drobne sceny rodzinnego zawstydzenia i dumy.

Książka ta jest głośnym sprzeciwem wobec narzuconego wyboru między byciem Żydem a byciem Arabem, odrzucając jednocześnie kolonialny podział na cywilizowanych przybyszów i zacofanych tubylców. Hayoun nie przyjmuje do wiadomości mapy dzielącej świat na mityczny Wschód i Zachód, a przede wszystkim odrzuca przekonanie, że arabskość jego dziadków była jedynie historyczną pomyłką. Wygnanie kończy się w jego oczach dopiero wtedy, gdy pamięć przestaje odczuwać lęk przed wypowiedzeniem własnego imienia i odzyskuje prawo do swojej złożoności. Odzyskanie pojęcia „żydowskiego Araba" staje się zatem aktem sprawiedliwości wobec przodków, którzy często nie posiadali języka politycznego, by nazwać swoją ranę. Jest to także forma solidarności z przyszłością, która nie powinna być skazana na ciasne kategorie wyprodukowane przez dawnych zarządców podziałów. Można to ująć w pewną maksymę: imperium wygnało ludzi z ziemi, nacjonalizm wygnał ich z języka, ale pamięć wraca bez paszportu, nie pytając nikogo o zgodę na przekroczenie granicy.

Pamięć wygnańców rzadko przybiera postać majestatycznego archiwum narodowego, które dumnie pręży się w marmurowym gmachu, pachnąc świeżo odkurzonym pergaminem i powagą urzędu. Nie znajdziemy tam urzędnika w białych rękawiczkach, który z nabożną czcią podawałby nam teczki z

historią naszych rodzin, jakby celebrował jakąś świecką liturgię. Pamięć ta znacznie częściej gnieździ się w zwykłym pudełku po butach, upchniętym gdzieś na dnie szafy między pożółkłym zdjęciem a starym przepisem na ciasto. Znajdziemy tam kasetę wideo z wesela, notes kupiony w przypadkowym sklepie i słowa, których nikt już nie potrafi poprawnie wymówić, choć wszyscy czują ich podskórny ciężar. To tutaj kultywowany jest patriotyzm fonetyczny, czyli praktyka utrzymywania oryginalnej wymowy języka przodków jako ostatniego terytorium suwerenności jednostki, która nie posiada już własnej ziemi. Historia ludzkości bywa przechowywana w miejscach tak banalnych, że zawodowy archiwista powinien czasem z pokorą uklęknąć przed zwykłą szufladą kuchenną.

Notesy Oscara i Daidy, dokumenty z błędnie zapisanym nazwiskiem czy egipska karta obrony cywilnej stają się fundamentami kontrarchiwum żydowsko-arabskiej obecności, rzucającego wyzwanie oficjalnym dokumentom. To archiwum cielesne, czyli sposób przekazywania tożsamości poprzez zmysły, smaki i zapachy, pozwala przywołać utraconą geografię bez konieczności spoglądania na zafałszowane mapy polityczne. W tym rejestrze aromat molokheyi, wspomnienie zlabii czy rytm egipskich piosenek znaczą więcej niż pieczątki w paszporcie, ponieważ przechowują prawdę o codziennym współistnieniu. Kontrarchiwum różni się od archiwum państwowego tym, że zamiast pytać o suchy akt prawny, pyta o to, kto w rodzinie najlepiej pamięta smak dzieciństwa w Tunisie czy Aleksandrii. Podczas gdy państwo docieka statusu prawnego jednostki, rodzina wspomina, kto przyszedł z bezinteresowną pomocą w chwilach największego zagrożenia, gdy polityka stawała się mordercza. Oficjalna pamięć państwowa, będąca uproszczoną narracją budowaną na potrzeby mitu narodowego, często okazuje się ślepa na te najbardziej intymne fragmenty prawdy. Hayoun doskonale rozumie, że pamięć o żydowskich Arabach nie została po prostu zgubiona, lecz była systematycznie wymazywana przez tych, którym jej wieloznaczność psuła spójność ideologicznego przekazu.

Pamięć jako błąd systemu: ocalenie tożsamości poza kategoriami

Tożsamość żydowskich Arabów została systemowo zdegradowana, zepchnięta w sferę prywatności, do dusznych kuchni, specyficznych akcentów i starczych opowieści, które etykietuje się mianem folkloru. Folkloryzacja, czyli proces sprowadzania żywej cywilizacji do poziomu ciekawostki lub festiwalowej rozrywki, pozwala zwycięskim systemom na uniknięcie uznania tej tradycji za pełnoprawną wiedzę. Jeśli coś zostaje nazwane folklorem, można to podziwiać na barwnym festiwalu, wzruszyć się przy egzotycznej potrawie, a potem spokojnie wrócić do nienaruszonej

struktury władzy. Jest to mechanizm niezwykle skuteczny, ponieważ pozwala na konsumpcję inności bez konieczności liczenia się z jej politycznymi postulatami czy historycznym ciężarem. W tym ujęciu kultura przestaje być wyzwaniem dla status quo, stając się jedynie estetycznym dodatkiem do dominującej narracji. Historia nie jest przecież deserem, który podaje się po głównym daniu polityki, lecz samą substancją rzeczywistości.

Tymczasem w narracji Massouda Hayouna każdy rodzinny detal zyskuje status twardego dowodu w procesie przeciwko zapomnieniu, stając się elementem archiwum cielesnego. Archiwum cielesne, czyli praktyka przekazywania pamięci i tożsamości poprzez zmysły, szczególnie za pomocą smaków i zapachów, pozwala na przywołanie utraconej geografii bez użycia oficjalnych map. Zwykły notes z supermarketu, zapisany na tanim papierze, przestaje być przedmiotem trywialnym, a staje się oskarżycielskim dokumentem przetrwania w warunkach podwójnej bezdomności. Pokazuje on dobitnie, że pamięć musiała szukać schronienia w miejscach, których imperium, zajęte budowaniem monumentalnych archiwów, nigdy nie raczyło przeszukać. Kolonializm potrafił kontrolować systemy edukacji, prawo oraz oficjalne instytucje, lecz rzadko bywał dość sprawny, by przechwycić intymny gest dziadka szkicującego tarbusz. Pamięć ocala wbrew granicom, przemycona na pirackich kasetach magnetofonowych, których żadna cenzura nie zdołała w porę uciszyć.

Istnieje w tym głęboka, niemal metafizyczna ironia: imperia budują potężne archiwa, by sprawować rządy nad czasem, podczas gdy wygnańcy przechowują go w przedmiotach uznanych za nieistotne. Historia żydowskich Arabów przetrwała nie dzięki temu, że uznano ją za centralną, lecz właśnie dlatego, że centrum całkowicie ją przeoczyło, pozwalając jej trwać na marginesach. Czasem peryferia okazują się najbezpieczniejszym sejfem, choć ocalenie tej pamięci w realiach Stanów Zjednoczonych ma charakter głęboko paradoksalny. Ameryka oferuje Hayounowi przestrzeń do pisania, język publicznej interwencji oraz możliwość rekonstrukcji tożsamości, a jednocześnie sama operuje potężnymi systemami klasyfikacji rasowej. Żydowski Arab w tej wyobraźni społecznej psuje gotowe schematy, ponieważ nie mieści się w binarnym podziale na europejską białość a bliskowschodnią obcość. System, niczym zmęczony formularz internetowy, uporczywie domaga się wybrania tylko jednej, właściwej odpowiedzi z listy, nie przewidując miejsca na złożoność.

Dla amerykańskiej wyobraźni Żyd to zazwyczaj aszkenazyjska historia imigracji, jidysz i liberalna klasa średnia z Nowego Jorku, podczas gdy Arab kojarzy się z islamem i geopolitycznym napięciem. Gdy pojawia się ktoś, kto deklaruje obie te tożsamości jednocześnie, biurokratyczna machina zaczyna zgrzytać, odsłaniając swoją redukcyjną, niemal mechaniczną naturę. Amerykańska kategoryzacja, choć bywa elastyczna dzięki mitologii wieloetniczności, uwielbia zamykać ludzkie doświadczenie w marketingowych, uniwersyteckich i biurokratycznych segmentach. Człowiek

zostaje sprowadzony do suchych danych demograficznych, a żydowski Arab staje się w tym układzie błędem systemu, lecz błędem niezwykle twórczym. Pokazuje on, że każda klasyfikacja nie jest lustrem świata, lecz narzędziem władzy służącym do narzucania konkretnej interpretacji rzeczywistości. Historia świata nie jest przecież zawieszona nad rodziną; ona siedzi przy stole i domaga się miejsca w codziennych rozmowach.

Dla odbiorcy żyjącego w świecie algorytmicznym ta lekcja jest szczególnie istotna, gdyż modele językowe i bazy danych uwielbiają sztywne kategorie ułatwiające predykcję. Jednak historia Hayouna przypomina, że każda predykcja oparta na uproszczonym schemacie może stać się narzędziem reprodukującym dawną, kolonialną przemoc w nowym, cyfrowym wydaniu. Jeśli algorytm nauczy się, że te dwie kategorie są rozłączne, będzie traktował ich połączenie jako statystyczną anomalię wymagającą usunięcia lub skorygowania. W takim scenariuszu technologia staje się nowoczesnym wcieleniem małego urzędnika kolonialnego, który nie nosi już korkowego hełmu, ale nadal pyta człowieka, dlaczego nie pasuje do tabeli. Hayounowska pamięć działa więc jak radykalna korekta danych treningowych nowoczesności, wskazując na skażenie zbiorów kolonialną selekcją. Niewidzialność żydowskich Arabów nie wynika z ich nieobecności w historii, lecz z faktu, że systemy opisu zostały zaprogramowane tak, by ich nie dostrzegać.

Język i kino: ocalanie tożsamości w cieniu wygnania

Zacznijmy od języka, który na wygnaniu przestaje być jedynie narzędziem komunikacji, a staje się ostatnim szańcem oporu. Kiedy Oscar z uporem uczy wnuka arabskiego przy kuchennym stole, nie uprawia on bynajmniej starczej pedanterii, lecz prowadzi cichą wojnę z asymilacją. Jego przywiązanie do egipskiej wymowy to w istocie patriotyzm fonetyczny, czyli praktyka polegająca na traktowaniu artykulacji jako terytorium suwerenności, co pozwala zachować ciągłość tożsamości. W świecie, który odebrał mu Aleksandrię, prawo do własnej głoski pozostaje jedyną formą posiadania, której nie da się skonfiskować. Można stracić dom, ale dopóki język zachowuje swój kształt, wygnanie nie jest ostateczne. Język w diasporze zawsze przypomina pole walki.

Proces zanikania tej językowej tkanki przebiega według bolesnego wzoru, przypominającego powolne wygaszanie świateł w budynku. Pierwsze pokolenie oddycha językiem naturalnie, drugie zaś, choć go rozumie, instynktownie odpowiada już w mowie kraju osiedlenia. Trzecia generacja operuje zaledwie strzępami – zwykle są to nazwy potraw, przekleństwa lub czułe zwroty do babci, stanowiące dziurawe archiwum. Dopiero czwarte pokolenie, gnane tęsknotą, zapisuje się na kursy, by studiować to, co dla ich pradziadków było tak oczywiste jak powietrze. W tej ewolucji kryje się smutna komedia, w której żywa mowa zostaje ostatecznie zamieniona w zajęcia dodatkowe.

Massoud Hayoun próbuje przerwać ten proces erozji nie poprzez idealizację przeszłości, lecz za pomocą precyzyjnego zapisu literackiego. Pisanie staje się dla niego formą sztucznego oddychania dla języka, który jego rodzina niemal całkowicie utraciła w trybach wielkiej historii. Każde przywołane słowo, jak „rassra" czy „Bismillah", działa niczym fragment mozaiki, z której próbuje się zrekonstruować nieistniejące już miasto. Autor słusznie zauważa, że słownikowe znaczenie to za mało; trzeba odtworzyć całą społeczną scenografię, w której dane sformułowanie mogło wybrzmieć. Słowo pozbawione kontekstu przypomina mebel wyniesiony z domu i porzucony na środku pustyni.

Drugim nośnikiem pamięci jest kino, a konkretnie pirackie kasety VHS, które w domu Hayouna pełnią funkcję ruchomych ikon utraconej cywilizacji. Filmy Złotej Ery przywołują świat, w którym arabskość nie była jeszcze synonimem zagrożenia, lecz przestrzenią wspólnej, wielogłosowej kultury popularnej. Postaci takie jak Leila Mourad czy Abdel Halim Hafez nie są tu jedynie artystami, lecz dowodami na istnienie nowoczesnego i wielowyznaniowego Bliskiego Wschodu. Ekran staje się oknem na rzeczywistość, w której żydowska obecność była naturalnym elementem tkanki społecznej. Historia nie jest deserem, lecz kręgosłupem tych migotliwych obrazów.

Warto zauważyć, że kino w diasporze zmienia swoją funkcję, przestając być rozrywką, a stając się dokumentem egzystencjalnym o najwyższej wadze. O ile w kraju pochodzenia film jest częścią przemysłu, o tyle na wygnaniu służy jako dowód, że pewna estetyka naprawdę istniała. Dla Oscara seans nie był ucieczką od rzeczywistości, lecz powrotem do jedynego świata, który uznawał za prawdziwy. Każdy kadr przedstawiający tarbusz czy elegancki garnitur był dla niego potwierdzeniem własnej tożsamości: „nie wymyśliłem siebie, miałem swój świat". Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz świadomym wyborem obrazów, które przechowujemy pod powiekami.

Jednak kino przechowuje pamięć skomplikowaną, w której Hayoun dostrzega ślady wewnętrznej kolonizacji estetyki i wyobraźni. Zachodnie atrybuty nowoczesności, jak wiedeńskie walce czy europejskie stroje, pojawiają się w tych filmach jako upragnione znaki statusu. Arabskość bywa w nich zarazem dumna i dziwnie zawstydzona, obecna w pełnym blasku, a jednocześnie stylizowana na ludową tradycję. To rozdarcie pokazuje, że kolonializm nie działał wyłącznie za pomocą dekretów, lecz przenikał głęboko w sferę marzeń jednostki. Można było z dumą nosić tarbusz, a jednocześnie widzieć w garniturze jedyną przepustkę do świata prestiżu.

Archiwum wygnania: kuchnia, ciało i cyfrowa pamięć

To nie jest jedynie sprzeczność jednostki uwikłanej w meandry historii, lecz fundamentalna sprzeczność całej epoki, która zmusza nas do szukania korzeni w miejscach najmniej oczywistych.

Trzecim, być może najbardziej intymnym nośnikiem pamięci, okazuje się kuchnia, która u Hayouna zyskuje rangę archiwum cielesnego, czyli specyficznej praktyki przekazywania tożsamości poprzez zmysły, smaki i zapachy, co pozwala na przywołanie utraconej geografii bez użycia mapy. Potrawy w tym ujęciu przestają być jedynie pożywieniem, a stają się twardymi dowodami pochodzenia, których nie da się sfałszować. Molokheya, kataifi, zlabia, makroud, bsissa, assida, shakshouka, tabouna czy baklawa – każde z tych dań działa niczym geograficzne zaklęcie, przywołując konkretne współrzędne kulturowe. Historia nie jest deserem, który konsumujemy z bezpiecznego dystansu; ona manifestuje się w teksturze ziarna i aromacie przypraw.

To właśnie dlatego poszukiwanie molokheyi w paryskich sklepach przez Oscara nabiera wymiaru niemal egzystencjalnego dramatu. Nie mamy tu bowiem do czynienia z kulinarną zachcianką znudzonego emigranta, lecz z desperacką próbą rekonstrukcji Egiptu w chłodnej przestrzeni wygnania. Smak, w swojej pierwotnej i niepodważalnej formie, bywa często ostatnią dostępną formą obywatelstwa dla tych, którym odebrano paszporty. Kuchnia diaspory jest jednak terytorium naznaczonym nieuchronną utratą, swoistym polem bitwy o autentyczność. Przepis przeniesiony do innego kraju, na inną szerokość geograficzną, ulega bolesnej erozji, ponieważ zmieniają się składniki, inne są piece, a tempo życia i sąsiedztwo narzucają nową, obcą dynamikę. Zlabia smażona w Los Angeles nigdy nie będzie tą samą zlabią, którą pamięta się z Tunisu, nawet jeśli proporcje cukru i mąki pozostaną identyczne.

W procesie tym brakuje bowiem całego ontologicznego tła: gwaru konkretnej ulicy, dusznego zapachu ramadanu, głosu sąsiadki niosącego się przez podwórze czy specyficznego ciepła śródziemnomorskiego wieczoru. Kuchnia, choć lojalnie przechowuje pamięć, jednocześnie brutalnie ujawnia, że przeszłość nie jest w pełni odtwarzalna w warunkach laboratoryjnych. Można z wielkim trudem ugotować potrawę według receptury przodków, ale rzadko kiedy udaje się ugotować cały świat, który za nią stał. A jednak samo gotowanie pozostaje formą cichego oporu wobec walca historii. W świecie, który z bezwzględną konsekwencją narzuca migrantowi tempo asymilacji, przygotowanie potrawy dziadków staje się aktem powolnego sabotażu. Nie musi to być głośna deklaracja polityczna, by skutecznie podważać dominujący porządek.

Wystarczy, że intensywny zapach przypraw wypełni sterylne mieszkanie, a dziecko, wychowane już w nowym języku, zapyta z ciekawością, co to za potrawa. W tym krótkim momencie otwiera się korytarz pamięci, przez który mogą przejść całe pokolenia. Oczywiście, dziecko może odpowiedzieć z dystansem po angielsku, że „smells weird", co natychmiast uruchamia konflikt pokoleń znany każdej diasporze. Ale nawet ten „dziwny zapach" staje się początkiem nowej genealogii, ziarnem rzuconym w glebę nowej tożsamości. Czwartym nośnikiem pamięci są dokumenty, które Hayoun analizuje z niemal detektywistyczną precyzją. Brytyjska legitymacja Oscara z błędnie zapisanym

nazwiskiem „Hayounski” staje się tu bolesnym symbolem kolonialnego przepisywania człowieka na nowo.

Dokument, który w teorii ma potwierdzać tożsamość jednostki, w rzeczywistości często ją deformuje, dopasowując do ucha i wygody urzędnika metropolii. Władza zapisuje nazwisko tak, by pasowało do jej własnych kategorii poznawczych, ignorując patriotyzm fonetyczny, czyli praktykę utrzymywania oryginalnej wymowy jako ostatniego terytorium suwerenności. Ten błąd, choć wydaje się mały, jest niezwykle wymowny, gdyż kolonializm rzadko zaczyna się od wielkich proklamacji. Częściej bierze swój początek w drobnej literówce, której nikt nie ma ochoty poprawić, bo człowiek z kolonii nie posiada prawa do poprawnej wymiany swojego imienia. Wszystkie te papiery – egipska karta obrony cywilnej, brytyjskie paszporty, rodzinne akta – pokazują, że dokument jest przede wszystkim polem sprawowania władzy.

Nowoczesny człowiek istnieje w systemie administracyjnym tylko wtedy, gdy zostanie poprawnie (lub niepoprawnie) zapisany, przy czym sam akt zapisu bywa formą przemocy. Państwo może nadać obywatelstwo, jednocześnie odbierając poczucie przynależności do konkretnej wspólnoty. Może potwierdzić nazwisko w rejestrze, a zarazem zniekształcić je tak głęboko, że staje się ono obce dla samego właściciela. Prawo, choć konieczne do funkcjonowania w społeczeństwie, rzadko bywa niewinne w swoich skutkach. W sprawach kolonialnych dokument często zachowuje się jak elegancki nóż, który precyzyjnie oddziela człowieka od jego korzeni. Piątym nośnikiem pamięci jest ciało oraz towarzyszący mu obyczaj, który przetrwał mimo prób jego wykorzenienia.

Tarbusz, jebba, jedwabne kaftany, ceremonie henny czy zdejmowanie butów przed wejściem do synagogi to nie są jedynie puste rytuały. To elementy kompetencji współistnienia, czyli wypracowanych przez stulecia praktycznych technik życia w różnorodności, które obejmowały wzajemny takt i wspólne świętowanie. Kolonializm szczególnie chętnie atakował ciało, ponieważ ono zdradza przynależność znacznie szybciej niż jakakolwiek pisemna deklaracja. Można perfekcyjnie opanować język francuski, ale gest ręki, sposób śmiechu czy postawa wobec starszych nadal będą zdradzać lokalność i opór wobec unifikacji. Dlatego systemy asymilacyjne z taką zaciekłością regulują ubiór, higienę i sposób poruszania się, chcąc wytresować ciało do nowej, narzuconej hierarchii.

Hayounowska pamięć odzyskuje jednak ciało jako miejsce przywróconej godności, odrzucając kolonialne spojrzenie. Tarbusz nie jest tu teatralnym rekwizytem, a bosość w synagodze nie ma nic wspólnego z prymitywizmem, jak chcieliby to widzieć dawni kolonizatorzy. Khamsa nie jest zabobonem przeznaczonym do muzealnej gabloty, lecz żywym elementem świata, w którym religia, ciało i kultura stanowiły nierozerwalną całość. Oczywiście, te elementy można i należy poddawać krytycznej analizie, bo żadna tradycja nie stoi ponad rozumem. Trzeba jednak odróżnić rzetelną

analizę od kolonialnej pogardy, która pod płaszczykiem modernizacji pyta jedynie o to, kiedy wreszcie przestaniecie być sobą. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, którą można po prostu opłacić i o niej zapomnieć.

Ocalenie pamięci w realiach współczesnych Stanów Zjednoczonych zyskuje jeszcze jeden, na wskroś nowoczesny wymiar: cyfrowy. Hayoun szuka fragmentów swojej przeszłości w bezkresnych zasobach internetu, na YouTube, w rozproszonych nagraniach i cyfrowych śladach. To zjawisko fascynujące, gdyż cywilizacja, którą niegdyś rozbiły imperia analogowe, jest dziś częściowo rekonstruowana przez technologie cyfrowe. Algorytm, który w jednym kontekście służy do reprodukowania uprzedzeń, w innym staje się nieoczekiwanym narzędziem odnajdywania utraconych pieśni i głosów. YouTube może być śmietniskiem uwagi, ale dla wygnańca bywa też nekropolią głosów, gdzie wystarczy wpisać nazwisko dawnej piosenkarki, by martwy świat na chwilę ożył.

Nie należy jednak popadać w naiwny cyfrowy entuzjazm, gdyż internet, choć ocala fragmenty, nigdy nie przywraca utraconego świata w jego pełni. Nagranie Leili Mourad, odnalezione w sieci, nie odtworzy przecież całej społeczności, która rozumiała jej śpiew bez zbędnych komentarzy. Film egipski oglądany na ekranie laptopa w Los Angeles nie przywróci atmosfery dawnej Aleksandrii. Cyfrowa pamięć, mimo swojej potęgi, pozostaje rozpaczliwie płaska, jeśli nie zostanie zakorzeniona w żywej, wielopokoleniowej opowieści. Algorytm może podsunąć nam archiwalne nagranie, ale nigdy nie wyjaśni, dlaczego dziadek nagle milknie przy konkretnym refrenie. Do tego potrzebna jest narracja, którą Hayoun mozolnie buduje na kartach swojej książki.

Współczesna kultura pamięci często myli łatwy dostęp do informacji z ich rzeczywistym rozumieniem. To, że potrafimy odnaleźć w sieci obraz sprzed lat, nie oznacza wcale, że wiemy, jak go właściwie odczytać. To, że archiwum zostało zdigitalizowane, nie jest równoznaczne z jego dekolonizacją, czyli procesem uwalniania wiedzy z narzuconych ram interpretacyjnych. Cyfryzacja bez zmiany perspektywy może jedynie sprawić, że kolonialne kategorie będą powielane szybciej i na większą skalę. Skan starego dokumentu nadal może powtarzać tę samą przemoc, a baza danych może sankcjonować błędne nazwisko jako jedyną prawdę. Dlatego właśnie niezbędna jest głęboka praca hermeneutyczna, polegająca na zadawaniu trudnych pytań o to, kto zapisał dane słowo i kogo przy tym celowo pominął.

Hayoun wykonuje taką pracę zarówno na poziomie rodzinnym, jak i czysto politycznym, czytając stare notesy nie jak sentymentalne pamiątki, lecz jak zaszyfrowane świadectwa oporu. Zwraca przy tym uwagę na ich materialność: wzory okładek czy ironię faktu, że wielka arabska historia została zapisana na papierze z amerykańskiego supermarketu. Ta ironia wcale nie pomniejsza wagi przechowywanej pamięci; przeciwnie, pokazuje jej niesamowitą odporność na trudne warunki

bytowania. Cywilizacja przechowywana w tanim notesie z Price Club wysyła nam jasny komunikat: nie potrzebuję marmurowego pałacu, by przetrwać próbę czasu. Wystarczy, że znajdzie się ktoś, kto zechce mnie zapisać i odczytać na nowo, bo pamięć zawsze wraca bez paszportu.

Pamięć jako dekolonizacja: dlaczego arabskość nie jest genem

Pamięć w Stanach Zjednoczonych funkcjonuje jako ciche pole bitwy, na którym kolejne pokolenia negocjują warunki swojej obecności w nowym świecie. Podczas gdy dziadkowie desperacko próbują przekazać wnukom resztki ocalonego świata, młodzi żyją już w zupełnie innym systemie prestiżu, posługując się językiem, który nie zna smaku tamtego powietrza. Dziedzictwo rzadko bywa tu prostym spadkiem; częściej objawia się jako niezrozumiały ciężar, irytująca zagadka, źródło wstydu lub nagłe, oślepiające olśnienie. Hayoun należy do pokolenia, które musi samodzielnie wydobywać z niebytu to, co nie zostało mu w pełni przekazane, ponieważ jego przodkowie byli zbyt zajęci brutalną walką o przetrwanie i asymilację. To klasyczny schemat diaspory: pierwsze pokolenie traci, drugie ukrywa, a dopiero trzecie zaczyna zadawać pytania, które mają w sobie siłę małej rewolucji.

Te pytania nie są jedynie wyrazem ciekawości, lecz formą politycznego oporu przeciwko narzuconej ciszy. Dlaczego język arabski przestał brzmieć w naszych domach i dlaczego babka uparcie twierdziła, że jest Tunezyjką, skoro oficjalne dokumenty mówiły coś zupełnie innego? Dlaczego nasze jedzenie traktuje się jak egzotyczną ciekawostkę, a w żydowskich instytucjach nasza arabskość staje się nagle elementem niewygodnym i niepasującym do obrazka? W amerykańskiej polityce Arab i Żyd mają występować jako naturalne przeciwieństwa, co sprawia, że historia wielu rodzin brzmi jak błąd w cudzym, źle napisanym podręczniku. Te dociekania stanowią początek dekolonizacji, nie dlatego, że od razu przynoszą gotowe odpowiedzi, ale dlatego, że odmawiają przyjęcia odziedziczonego milczenia jako normy.

Hayounowska rekonstrukcja przeszłości ma charakter manifestu, ponieważ w jego ujęciu pamięć nigdy nie jest neutralna ani bezpieczna. Nie chodzi tu o łagodne „zainteresowanie korzeniami” w stylu hobbystycznej genealogii, która kończy się na wklejeniu kilku zdjęć do albumu. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, którą można opłacić, wysyłając próbkę śliny do komercyjnego laboratorium. Hayoun z głęboką niechęcią odrzuca genetyczny esencjalizm, widząc w nim potencjalnie eugeniczne i politycznie niebezpieczne narzędzie segregacji. Człowiek nie jest sumą procentowych raportów, które obiecują odkrycie „prawdy” o nim samym za pomocą algorytmu, będącego w istocie małym, cyfrowym urzędnikiem kolonialnym.

Współczesny rynek tożsamości uwielbia DNA, ponieważ daje ono kojące złudzenie obiektywności i naukowego rygoru. Liczby wyglądają poważnie, a kolorowe wykresy mają aurę niepodważalnej prawdy, której nie trzeba już interpretować. Jednak społeczne znaczenie pochodzenia jest materią zbyt subtelną, by dało się ją sprowadzić do sekwencji genomu. Można przecież nosić w sobie genetyczne ślady wielu populacji, nie posiadając przy tym absolutnie żadnej pamięci kulturowej, która nadawałaby im sens. DNA nie zna babcinych modlitw, nie rozumie ironicznego żartu wypowiedzianego w judeoarabskim dialekcie i nie wie, kto z sąsiadów przyszedł na wspólne świętowanie Ramadanu.

Odrzucenie biologizmu przez Hayouna jest w istocie żarliwą obroną antropologicznej złożoności ludzkiego doświadczenia. Tożsamość żydowskich Arabów nie jest kwestią „krwi", lecz pamięcią wcieloną, która nie daje się zamknąć w probówce. Nie jest rasą, lecz kulturą; nie jest czystą genealogią, lecz żywą relacją z ziemią, Bogiem i historią oporu. Dlatego właśnie pojęcie Arabetude, nawiązujące bezpośrednio do ruchu Negritude, posiada tak potężną siłę rażenia. Chodzi o odzyskanie dumy z arabskości jako dorobku cywilizacyjnego i intelektualnego, a nie jako kategorii biologicznej, którą można komuś przypisać lub odebrać. Arabetude mówi wyraźnie: arabskość nie jest oskarżeniem, lecz zasobem i pracą kultury.

W Stanach Zjednoczonych ten gest ma szczególną ostrość, ponieważ arabskość została w ostatnich dekadach silnie zrasizowana przez wojny, islamofobię i medialną kulturę podejrzeń. Przyznanie się do arabskiego dziedzictwa przez Żyda nie jest więc neutralnym ruchem na szachownicy genealogii, lecz aktem solidarności z grupami dehumanizowanymi. Hayoun nie odzyskuje arabskości po to, by ozdobić własną tożsamość egzotycznym detalem, co byłoby formą folkloryzacji. Folkloryzacja, czyli proces sprowadzania żywej cywilizacji do poziomu festiwalowej rozrywki, służy systemom do neutralizowania realnego znaczenia mniejszości. Autor odmawia współpracy z systemem, który uczynił z Araba figurę permanentnego zagrożenia.

Tu właśnie ujawnia się najważniejszy wymiar etyczny całego projektu: pamięć nie służy jedynie samopoznaniu, ale zmianie relacji z innymi ludźmi. Jeśli Hayoun mówi „jestem żydowskim Arabem", to nie tylko referuje historię swojej rodziny, ale składa polityczną deklarację. Mówi: nie pozwolę, by moja żydowskość została użyta jako taran przeciwko Arabom, ani by arabskość moich przodków uznano za brud, który należy zmyć. To jest pamięć jako odmowa instrumentalizacji, stawiająca opór kolonialnym kategoriom, które decydują o tym, z kim wolno nam współczuć. Historia nie jest deserem, który konsumujemy dla przyjemności; to przestrzeń, w której musimy opowiedzieć się po stronie prawdy.

Ocalenie pamięci w USA jest również trudną pracą przeciwko wygodnemu konformizmowi, który często cechuje diaspory pragnące bezpieczeństwa. Diaspora często chce być akceptowana, nie

rzucać się w oczy i mówić wyłącznie językiem sukcesu, nie komplikując dominujących w danym kraju narracji. Hayoun pyta jednak o cenę tej akceptacji i o to, czy bezpieczeństwo wymagające zapomnienia o własnych korzeniach nie jest kolejną wersją kolonialnej transakcji. Czy jeśli instytucja przyjmuje cię chętniej, gdy milczysz o swoim dziedzictwie, to czy naprawdę przyjmuje ciebie, czy tylko twoją okrojoną, bezpieczną wersję? Czy nie trafiamy wtedy do nowego archiwum amputacji, gdzie każda niewygodna część naszej historii zostaje odcięta?

Pisanie staje się dla Hayouna operacją scalającą, która łączy rozproszone dane rodzinne w jedną, choć niekoniecznie spójną narrację. Autor nie wygładza sprzeczności, lecz pokazuje je jako integralną część prawdy o człowieku uwikłanym w wielką historię. Można być jednocześnie dumnym z Egiptu i zafascynowanym brytyjskim stylem, można walczyć o tunezyjskość i nosić w sobie ślady kolonialnej edukacji. Żydowski Arab nie jest figurą moralnie czystą, lecz figurą historycznie prawdziwą, co stanowi ważną lekcję dla każdej analizy społecznej. Ludzie podporządkowani systemom dominacji rzadko są idealnymi nosicielami oporu, ponieważ często noszą w sobie język swoich oprawców.

Dekolonizacja nie polega na znalezieniu jakiegoś nieskażonego, mitycznego rdzenia, bo taki rdzeń w świecie po przejściach zazwyczaj nie istnieje. Polega ona raczej na rozpoznaniu, które elementy własnego „ja” zostały uformowane przez przemoc, a które mogą stać się narzędziem odzyskania godności. Dlatego Hayoun nie pisze nostalgicznego hymnu do przeszłości, lecz instrukcję rozbrajania wstydu, który przez lata paraliżował jego bliskich. Wstyd mówi: twoja babka była prymitywna, ale pamięć odpowiada: była nosicielką całego, złożonego świata. Wstyd twierdzi, że arabski był językiem niższym, podczas gdy pamięć przypomina, że był to język miłości, żartu i najgłębszej metafizyki.

Wstyd próbuje przekonać nas, że synkretyzm był jedynie zabobonem, ale pamięć widzi w nim kompetencję współistnienia. Kompetencja współistnienia, czyli wypracowane przez stulecia techniki życia w różnorodności, jest tym, co Hayoun stara się ocalić przed ostatecznym zapomnieniem. Wstyd mówi, że kino egipskie było tylko tanią rozrywką, ale pamięć rozpoznaje w nim ruchome archiwum pluralizmu, który kiedyś był normą. Można więc powiedzieć, że ocalenie pamięci w USA jest dla autora formą reparacji niematerialnej, która zwraca prawo do własnej opowieści. A prawo do opowieści jest pierwszym i niezbędnym warunkiem każdej głębszej sprawiedliwości społecznej.

Człowiek, któremu odebrano możliwość nazwania własnej historii, pozostaje na zawsze zależny od cudzej łaski interpretacyjnej i cudzych słowników. Hayoun odmawia tej zależności, nie prosząc imperium o zgodę na pamiętanie, lecz po prostu ją ogłaszając. Pamięć może obalić władzę kolonialną, ponieważ kolonializm żyje z przekonania, że nikt już nie pamięta świata sprzed jego

panowania. To zdanie ma znaczenie nie tylko dla historii Żydów arabskich, ale dotyczy każdej wspólnoty, której wmówiono, że awans wymaga samowymazania. Dotyczy to migrantów, ludów rdzennych i wszystkich tych, którzy zostali skolonizowani przez globalne standardy prestiżu.

Każdy z nich zna tę upokarzającą scenę: aby zostać uznanym przez system, musisz mówić mniej jak twoi ludzie i bardziej jak twoi nadzorcy. Hayoun mówi temu procesowi stanowcze „nie", a właściwie idzie o krok dalej, deklarując: będę mówił właśnie tak, jak kazaliście mi zapomnieć. Będę pamiętał, że żydowskość moich przodków była arabska nie przez przypadek, lecz w sposób organiczny i nierozerwalny. Będę pamiętał, że dom może przetrwać w melodii, w zapachu zupy, w akcentowanej spółgłosce i w zwykłym notesie z supermarketu. Pamięć jest bowiem ostatnim terytorium, którego nie da się skolonizować bez naszej aktywnej współpracy.

Cała książka Hayouna staje się w tym świetle czymś znacznie większym niż tylko autobiografią; jest projektem odzyskania suwerenności narracyjnej. W epoce, w której tożsamości są klasyfikowane, monetyzowane i sprzedawane jako marka osobista, autor proponuje gest niemal staroświecki. Postanawia usiąść przy stole z duchami przodków i zapytać, jak naprawdę mówiliśmy, zanim nauczono nas milczeć w imię przetrwania. Historia świata nie jest nad rodziną, ona siedzi przy tym stole i przysłuchuje się rozmowie, która podważa oficjalne archiwa. I to pytanie o język przodków jest w istocie groźniejsze dla systemu, niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka.

Wspólna gramatyka życia: dlaczego kultura jest silniejsza niż podział

Kiedy człowiek odzyskuje język przodków, zaczyna podejrzewać, że inne straty również nie były wynikiem naturalnej erozji czasu, lecz świadomego, politycznego cięcia. Od tego momentu, od tego pierwszego ukłucia niepewności, zaczyna się każda poważna dekolonizacja, czyli proces odzyskiwania podmiotowości poprzez demontaż narzuconych struktur myślowych. Wspólna tradycja staje się wówczas czymś więcej niż sentymentem; jest dowodem na to, że człowiek jako byt kulturowy jest znacznie starszy niż jakikolwiek współczesny konflikt. Na końcu każdej wielkiej opowieści trzeba bowiem wrócić do sprawy najprostszej, a zarazem najbardziej niebezpiecznej dla wszystkich ideologii podziału: ludzie przez stulecia wzrastali razem. Nie obok siebie w chłodnej, sterylnej architekturze tolerancji, nie w grzecznym dystansie administracyjnej koegzystencji, lecz w gęstej tkance wspólnego losu. Historia nie jest deserem, który wybieramy z karty dań, lecz fundamentem, na którym stoimy, nawet jeśli próbuje się nam wmówić, że pod stopami mamy tylko piach.

Przez wieki Arabowie muzułmanie, Arabowie chrześcijanie i Arabowie Żydzi współtworzyli świat, w którym język, smak, muzyka i rytuał splatały się mocniej, niż późniejsze granice polityczne chciałyby kiedykolwiek przyznać. Nie byli oni dwoma osobnymi gatunkami religijnymi, które przypadkowo osadzono na tej samej mapie, lecz uczestnikami jednej, pulsującej kultury codzienności. Książka Massouda Hayouna stanowi w tym kontekście coś znacznie głębszego niż tylko sentymentalną rekonstrukcję rodzinnej genealogii. Jest to fascynująca lekcja o tym, jak kultura tworzy ludzi na poziomie znacznie głębszym niż jakiekolwiek deklaracje ideologiczne czy partyjne manifesty. Człowiek nie staje się przecież sobą wyłącznie przez wyznanie, paszport czy narodowy mit, który bywa często tylko literacką fikcją. Staje się sobą przez powtarzalne, niemal rytualne zanurzenie w świecie znaczeń, które kształtują jego percepcję rzeczywistości od najmłodszych lat.

Tożsamość kształtuje się przez język, w którym słyszy się gniew i czułość, oraz przez jedzenie, którego aromat bezbłędnie odróżnia dom od anonimowej restauracji. Budują ją melodie uczące ciało wzruszenia oraz gesty pobożności, których sens rozumie się instynktownie, zanim jeszcze pozna się ich skomplikowaną teologiczną definicję. Wspólnota to także lęki dzielone z sąsiadem oraz humor, którego nie da się przetłumaczyć na inny język bez bezpowrotnej utraty tej specyficznej, ożywczej iskry. Wielowiekowa tradycja łącząca Żydów i Arabów była właśnie takim światem, choć nie należy jej mylić z naiwną, bezkonfliktową utopią. Nie była to przestrzeń pozbawiona hierarchii, napięć czy prawnych ograniczeń, niemniej stanowiła świat wspólnej gramatyki życia. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz żywym procesem, który dzieje się w każdym wspólnym posiłku i każdej wymienionej uprzejmości.

Judaizm arabski nigdy nie był europejskim judaizmem ubranym jedynie w egzotyczny, orientalny kostium, tak jak arabskość nigdy nie sprowadzała się wyłącznie do islamu. Dowodem cywilizacyjnym na to zjawisko był żydowski kantor w Aleksandrii oraz kobieta z Tunezji przygotowująca słodycze na Ramadan z taką samą pieczołowitością jak jej muzułmańskie sąsiadki. Rodziny mówiące „Insha'Allah” bez poczucia zdrady własnej wiary oraz egipscy Żydzi praktykujący formy modlitwy bliskie lokalnej cielesności sakralnej tworzyli tkankę, której nie da się rozerwać dekretem. Muzyka Leili Mourad, hipnotyzujący głos Abdela Halima Hafeza czy smak molokheii jako symbolu utraconego Egiptu to dowody pochodzące z życia, a nie z zakurzonych archiwów ministerialnych. Ta wspólna tradycja uczy nas, że kultura jest zawsze silniejsza niż jakakolwiek czysta, biurokratyczna klasyfikacja, która próbuje wtłoczyć człowieka w sztywne ramy.

Religia mogła precyzyjnie określać różnice dogmatyczne, ale to kultura dawała ludziom wspólne powietrze, którym oddychali bez zastanowienia nad jego składem chemicznym. Prawo rozróżniało statusy i przywileje, niemniej codzienność nieustannie wytwarzała praktyczne techniki wzajemnego

rozpoznania i elementarnego szacunku. Teologia wytyczała granice prawdy absolutnej, wszak kuchnia, muzyka i język budowały pomosty, po których każdego dnia swobodnie przechodziło życie. Dlatego pytanie o Żydów arabskich nie jest wyłącznie kwestią dotyczącą jednej, konkretnej wspólnoty historycznej, lecz fundamentalnym pytaniem o kondycję nowoczesności. Musimy się zastanowić, czy współczesny świat naprawdę rozumie człowieka w jego złożoności, czy może jedynie sprawnie go kataloguje niczym towar w magazynie. Z perspektywy antropologicznej kluczowe staje się tu pojęcie zakorzenienia, czyli stanu głębokiego powiązania jednostki z konkretnym krajobrazem kulturowym i społecznym.

Żydzi arabscy byli zakorzenieni w swoim świecie nie dlatego, że kolonialna statystyka mogła ich tak oznaczyć, lecz dlatego, że ich pamięć i ciało zostały uformowane przez te rytmy. Zakorzenienie nie jest prostą własnością terytorialną ani faktem zameldowania pod konkretnym adresem, lecz sposobem bycia ukształtowanym przez lokalne melodie i zapachy. Można utracić dom fizycznie, stać się uchodźcą, a jednak nadal nosić go w sobie, ukrytego w specyficznej intonacji zdania lub w uporze przy konkretnym nazewnictwie. Można wyemigrować z Aleksandrii, a jednak przez całe życie poprawiać wnuka, że ma mówić „masgid", bo to słowo niesie ze sobą ciężar prawdziwego świata. Prawda o przynależności do Tunisu, przechowywana w smaku ciasta i wspomnieniu Ramadanu, okazuje się często znacznie głębsza niż jakakolwiek kolonialna lekcja historii.

Z perspektywy prawnej ta historia przypomina nam dobitnie, że obywatelstwo i narodowość są często jedynie konstrukcjami władzy, podczas gdy przynależność bywa znacznie wcześniejsza od dokumentu. Kolonializm, działający niczym wadliwa drukarka wciągająca własny kabel, próbował wmówić ludziom, że ich prawdziwa tożsamość zaczyna się dopiero od aktu administracyjnego. Dekrety, paszporty i nowe kategorie, takie jak „Izraelita" czy „Sefardyjczyk", miały zastąpić lokalną oczywistość wspólnego życia i wielowiekowe sąsiedztwo. Jednak prawo, które nie potrafi rozpoznać żywej pamięci, staje się w istocie narzędziem bolesnej amputacji, odcinającym człowieka od jego własnych korzeni. Może ono nadać formalne obywatelstwo, a jednocześnie brutalnie odebrać poczucie wspólnoty, czyniąc jednostkę formalnie „wyższą", lecz egzystencjalnie przerażająco samotną.

Wspólna tradycja była również potężnym kapitałem społecznym, rozumianym jako realna, choć niewidoczna infrastruktura życia, a nie tylko jako modne pojęcie z podręczników zarządzania. Zaufanie między rodzinami, wymiana usług i znajomość lokalnych kodów tworzyły gęste sieci, których nie da się łatwo odtworzyć po traumie wygnania. Kolonialne rozdzielanie społeczności było więc w istocie destrukcją niewidzialnej gospodarki wzajemności, która pozwalała na sprawne funkcjonowanie całych miast i regionów. Gdy imperium wbija klin między grupy, nie niszczy jedynie abstrakcyjnej tożsamości, lecz niszczy mechanizmy codziennej kooperacji, bez których

społeczeństwo przestaje oddychać. Podnosi to drastycznie koszt zaufania i produkuje społeczną inflację podejrzeń, w której każdy sąsiad staje się potencjalnym wrogiem. Imperium wygnało ludzi z ziemi, nacjonalizm wygnał ich z języka, ale pamięć wraca bez paszportu, uparcie domagając się swojego miejsca przy stole.

Odzyskać złożoność: żydowski Arab jako figura antyfatalizmu

Rozpad świata żydowsko-arabskiego nie był jedynie sentymentalnym pożegnaniem z egzotyką, lecz brutalną utratą cywilizacyjnej kompetencji współistnienia, czyli wypracowanego przez stulecia zestawu praktycznych technik życia w różnorodności. Społeczeństwa te, zanim zostały sformatowane przez nowoczesne matryce narodowe, posiadały unikalną wiedzę o tym, jak świętować obok siebie bez lęku o utratę własnej świętości. Wiedziały, jak dzielić stół bez naruszania religijnych tabu, jak rozpoznawać rytm czasu sąsiada i jak korzystać ze wspólnego języka Boga bez popadania w teologiczną panikę. Była to codzienna ekwilibrystyka taktu, chroniąca dzieci przed „złym okiem" niezależnie od wyznania rodziców, gdzie intuicyjnie wyczuwano granicę między uprzejmością a obrazą.

Nowoczesne ideologie, owładnięte obsesją sterylnej czystości, przypominają nadgorliwych administratorów, którzy formatują dysk twardy kultury, nie robiąc wcześniej kopii zapasowej. Zniszczyły one te organiczne kompetencje znacznie szybciej, niż były w stanie zaproponować jakikolwiek sensowny zamiennik. Wyprodukowały sprawne armie, szczelne granice i ujednolicone szkoły, ale po drodze zgubiły delikatną, niemal rzemieślniczą sztukę siedzenia przy jednym stole. Często dochodziło tu do folkloryzacji, czyli procesu sprowadzania żywej, pulsującej cywilizacji do poziomu bezpiecznej ciekawostki lub festiwalowej rozrywki, co skutecznie odbierało jej polityczne znaczenie. Z perspektywy kulturoznawczej najważniejszym dowodem na istnienie tej wspólnej tradycji jest fakt, że jej ślady przetrwały tam, gdzie wielkie systemy nie miały pełnej kontroli.

Kultura codzienna okazuje się bowiem znacznie bardziej przebiegła niż oficjalna pamięć państwowa, czyli ta spójna i uproszczona narracja budowana przez instytucje w celu podtrzymania mitu narodowego. Podczas gdy wielkie systemy próbują anektować historię za pomocą spiżowych pomników i szkolnych akademii, prawdziwa pamięć dezerteruje do kuchni. Ukrywa się w przepisie na makroud, w melodii piosenki, w specyficznym sposobie wypowiadania „Alhamdullilah" czy na zakurzonych kasetach VHS. To archiwum cielesne, polegające na przekazywaniu tożsamości poprzez zmysły, smaki i zapachy, pozwala przywołać utraconą geografię bez użycia jakiejkolwiek mapy. Czasem błędnie zapisane w urzędzie nazwisko mówi o kolonializmie więcej niż opasły traktat

naukowy. Kultura jest pamięcią, która cierpliwie udaje zwyczajność, dopóki ktoś nie spróbuje jej ostatecznie wymazać.

W tym miejscu pojawia się zasadnicza lekcja dekolonizacyjna, która uświadamia nam, że zmiana flagi na maszcie to dopiero początek drogi. Dekolonizacja nie polega na zastąpieniu jednej oficjalnej narracji drugą, lecz na żmudnym odzyskiwaniu złożoności tam, gdzie władza narzuciła brutalną prostotę. Kolonializm francuski czy brytyjski operował binarnym kodem: jesteście Izraelitami, nie Tunezyjczykami. Syjonistyczna de-arabizacja wtórowała mu, twierdząc: jesteście Żydami, nie Arabami. Z kolei wykluczające nacjonalizmy arabskie domykały tę pułapkę, uznając, że arabskość jest nierozerwalnie muzułmańska, a zatem Żydzi są w niej ciałem obcym. Każda z tych narracji, choć politycznie przeciwstawna, wymagała od jednostki tej samej, bolesnej amputacji części własnego „ja".

Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie ani ciałem, które można bezkarnie przycinać do wymiarów ideologicznego munduru. Odzyskanie pojęcia „żydowskiego Araba" jest więc próbą ponownego scalenia człowieka po epoce administracyjnego rozbioru jego duszy. Nie oznacza to naiwnego wezwania do cofnięcia zegara historii ani udawania, że dekady wojen i lęków nie zostawiły po sobie zgliszcz. Przeszłość nie jest przecież mieszkaniem do ponownego wynajęcia, z którego można wyrzucić obecnych lokatorów. Jest raczej źródłem wiedzy o utraconych możliwościach i dowodem na to, że różnica religijna mogła kiedyś oddychać wewnątrz wspólnej kultury, nie wywołując przy tym odruchu nienawiści.

Wspólna tradycja żydowsko-arabska pokazuje, że człowiek mógł mówić językiem sąsiada bez utraty własnego Boga, co w dzisiejszym świecie wydaje się niemal rewolucyjną tezą. Jest to szczególnie istotne teraz, gdy globalne konflikty taśmowo produkują tożsamości oblężone, które w każdej próbie niuansowania widzą akt zdrady. Taka wyobraźnia żąda dyscypliny, jednego języka i jednej, niepodzielnej lojalności, nie znosząc ludzi pogranicza. Żydowski Arab jest dla niej figurą skandaliczną, ponieważ przypomina, że te dwie nazwy nie muszą oznaczać przeciwnych armii. Mogą być imionami jednej, tragicznie rozdzielonej historii. Jeśli ludzie przez wieki wzrastali w tym samym pejzażu kulturowym, to nienawiść między nimi nie jest ontologicznym przeznaczeniem, lecz historycznym konstruktem.

Polityka przemocy zawsze próbuje udawać metafizykę, suflując nam kłamstwo, że „oni zawsze byli wrogami". Pamięć jednak odpowiada: to nieprawda, bo razem gotowali, handlowali, bali się tych samych demonów i pomagali sobie w nieszczęściu. Historia konfliktu, choć realna i krwawa, nie ma prawa pożreć całej historii ludzkiego doświadczenia. Dlatego opowieść Hayouna ma znaczenie wykraczające poza rekonstrukcję jednej grupy etnicznej; jest ona ćwiczeniem z antyfatalizmu. Uczy nas, że wspólnoty nie są skazane na wrogość tylko dlatego, że nowoczesne państwa potrzebowały

ich w roli antagonistów. Wygnanie może dotyczyć ziemi, ale najboleśniejsze jest to, które dotyczy języka, gestu i smaku.

Interdyscyplinarna siła tej tezy polega na tym, że bez szwów łączy poziom mikro i makro, pokazując, jak wielka machina imperium mieliła losy konkretnych ludzi. Na poziomie mikro mamy rodzinę: notatki Yaqouba, akcenty Kamouny i rany wyniesione ze szkół AIU. Na poziomie makro mamy Dekret Crémieux, rasizm systemowy i globalne narracje bezpieczeństwa, które próbują te biografie uporządkować. Hayoun udowadnia, że te sfery są nierozerwalne. Imperium działa w kuchni, prawo manifestuje się w języku dziecka, a geopolityka ukrywa się w brzmieniu nazwiska dziadka. Historia świata nie jest nad rodziną. Ona siedzi przy stole. Przypomina nam to, że tożsamość nie jest rzeczą, lecz procesem; nie jest esencją, lecz relacją, która zmienia się wraz z instytucjami i granicami. Kolonializm nie tylko rządził ludźmi – on zarządzał tym, kim wolno im było się czuć bez poczucia wstydu.

Pamięć jako opór: jak ocalić wspólną kulturę przed wygnaniem

Esej ten opowiada się po stronie projektu Massouda Hayouna, uznając go za inicjatywę głęboko potrzebną zarówno w wymiarze moralnym, jak i czysto poznawczym. Jest to bowiem niezbędny głos sprzeciwu wobec współczesnego konformizmu, który z uporem sugeruje, by nie komplikować obrazu świata, skoro został on już dawno podzielony na szczelne obozy. Projekt ten uderza w akademicką asekurację, czyli ową specyficzną praktykę nadmiernego balansowania argumentów, która w efekcie prowadzi do całkowitej utraty zdolności nazywania przejawów przemocy. Hayoun występuje przeciwko politycznym sloganom, które zmuszają nas do licytowania się na cierpienia, jak gdyby historia była jedynie rynkiem konkurujących ze sobą traum. Wreszcie, jego praca stanowi barierę dla algorytmicznej prostoty, która niczym nadgorliwy urzędnik kolonialny zbyt łatwo zamienia wielowymiarowego człowieka w płaską, cyfrową etykietę. Solidarność z autorem nie oznacza jednak rezygnacji z krytycznej ostrożności, wszak każda wielka narracja wymaga rzetelnej weryfikacji faktów.

Należy zatem pamiętać, że historyczna rzeczywistość Żydów w krajach arabskich nie była monolitem, a stopień ich identyfikacji z arabskością różnił się znacząco w zależności od regionu. Status mniejszości żydowskiej w społeczeństwach muzułmańskich bywał bowiem nierówny i ściśle zależał od konkretnej epoki, panującej dynastii, przynależności klasowej czy lokalnych uwarunkowań politycznych. Trzeba również uczciwie przyznać, że syjonizm stanowił dla wielu ludzi realną odpowiedź na egzystencjalny lęk, nie będąc wyłącznie narzędziem ideologicznej dearabizacji

narzuconym z zewnątrz. Nie wolno nam zapominać, że po 1948 roku Żydzi w wielu państwach arabskich doświadczali rzeczywistych zagrożeń, które zmusiły ich do opuszczenia domów przodków. Wszystkie te zastrzeżenia nie unieważniają jednak głównej tezy Hayouna, lecz paradoksalnie ją oczyszczają, uwalniając opowieść od ciężaru łatwej, lukrowanej nostalgii. Dzięki temu staje się ona mocniejsza i bardziej prawdziwa, gdyż nie boi się konfrontacji z trudnymi faktami.

Najważniejsza konkluzja pozostaje bowiem niezmienna: tragiczny rozłam między światem żydowskim a arabskim nie był stanem naturalnym ani wiecznym, lecz został celowo wyprodukowany przez mechanizmy nowoczesności. Skoro zaś był to proces sztuczny, można go poddać wnikliwym badaniom, demaskować jego kulisy i przestać czcić go jako nienaruszalny porządek świata. Jest to centralny akt intelektualnego odwetu, który nie polega na prymitywnej zemście na ludziach, lecz na buncie przeciwko fałszywej konieczności historycznej. Hayoun bierze zdanie, które współczesna polityka uznała za niemożliwe do wypowiedzenia – „jestem żydowskim Arabem" – i czyni z niego unikalny klucz do zapomnianego archiwum. Za tym jednym sformułowaniem otwierają się przed nami całe sale wypełnione głosami Jemenu Himjarytów, echem czynów Dihiji czy intelektualnym dziedzictwem Imazighen. To przestrzeń, w której Majmonides swobodnie porusza się w świecie arabskiego piśmiennictwa, a codzienne życie toczy się między Tunisem a Aleksandrią.

W tym archiwum wielka historia miesza się z mikrohistorią, gdzie obok traktatów filozoficznych odnajdujemy notesy z targu, stare kasety VHS i wspomnienia o smaku molochii. Tożsamość nie jest biologiczną fakturą za pochodzenie, lecz dynamicznym splotem kultury, w której wzrastali nasi przodkowie, łączącym tradycje muzułmańskiego ramadanu z żydowską modlitwą. Wspólna tradycja Arabów i Żydów nie jest zatem wyłącznie martwym zapisem przeszłości, lecz staje się żywym narzędziem do budowania alternatywnej przyszłości. Nie chodzi tu o naiwną próbę wskrzeszenia świata sprzed pęknięcia, gdyż umarli nie wracają, a miasta i języki uległy nieodwracalnym zmianom. Tradycja ta może jednak powrócić jako surowe kryterium krytyczne, pozwalające nam zadawać współczesności niezwykle niewygodne pytania o sens narzuconych podziałów. Dlaczego bowiem uznaliśmy za niemożliwe coś, co przez całe stulecia stanowiło organiczną i namacalną część ludzkiego doświadczenia?

Opowieść Hayouna prowadzi nas do głębokiego, humanistycznego wniosku, że człowiek jest istotą kultury wspólnej, nawet gdy agresywne ideologie usilnie uczą go plemiennej samotności. Każdy z nas wzrasta przecież nie w próżni abstrakcyjnych pojęć, lecz wśród innych ludzi, nosząc w sobie ślady swoich sąsiadów i ich zwyczajów. Żyd arabski jest żywym dowodem na to, że tożsamość nie musi być prosta ani jednowymiarowa, aby mogła zostać uznana za w pełni prawdziwą. Nosi on w

sobie egipskie kino, francuską ranę kolonialną, izraelskie napięcia oraz dekolonialny gniew, tworząc skomplikowaną, lecz spójną mozaikę. Właśnie ta złożoność jest tak cenna, gdyż stanowi barierę dla patriotyzmu fonetycznego, czyli praktyki utrzymywania oryginalnej wymowy przodków jako ostatniego terytorium suwerenności. Pamięć w tym ujęciu staje się kamieniem rzuconym z furią w imperium zapomnienia, rozbijającym szybę, przez którą kazano nam patrzeć na historię.

Za tą rozbitą szybą widać wreszcie ludzi, którzy nie zostali jeszcze zmuszeni do nienawiści i potrafili modlić się inaczej, używając jednocześnie tego samego języka. Byli to ludzie znający smak tych samych świąt, dla których bycie jednocześnie Żydem i Arabem nie stanowiło żadnego metafizycznego skandalu ani logicznej sprzeczności. Jeśli taka koegzystencja była kiedyś możliwa, to sama ta świadomość staje się dla nas dzisiaj poważnym zobowiązaniem moralnym. Nie wzywa ono do politycznego sentymentalizmu czy lukrowania dawnych krzywd, lecz do odważnego myślenia przeciwko fatalizmowi i kolonialnym kategoriom poznawczym. Jest to wezwanie do oporu przeciwko każdej władzy, która nakazuje człowiekowi odciąć istotną część własnego dziedzictwa, aby łaskawie uznać go za pełnoprawnego obywatela. Historia nie jest deserem, który można dowolnie wybierać z karty dań, lecz fundamentem, na którym stoimy, nawet jeśli jest on spękany.

Wspólna tradycja Arabów i Żydów przypomina ukryty system korzeniowy, który przetrwał pod spaloną i wyjałowioną powierzchnią oficjalnej, państwowej historii. Można tę tradycję systematycznie zasypywać, przemilczać w podręcznikach, a nawet degradować do poziomu folkloru, czyli procesu sprowadzania żywej cywilizacji do roli turystycznej ciekawostki. Jednak wystarczy, by choć jeden wnuk odnalazł stary notes, usłyszał zapomnianą piosenkę lub poczuł smak potrawy babki, a korzeń natychmiast wypuszcza nowy pęd. W takim momencie okazuje się, że wielkie imperia i narodowe ideologie pomyliły się w swojej najbardziej fundamentalnej kalkulacji dotyczącej ludzkiej natury. Ludzi można bowiem wygnać z ich kraju, ale znacznie trudniej jest skutecznie wygnać kraj z serc i umysłów tych ludzi. Najtrudniej zaś wykorzenić z nich wspólną kulturę, w której nauczyli się być po prostu ludźmi, zanim nowoczesna polityka zdołała ich skutecznie nauczyć bycia wrogami.

> Historia nie jest deserem, który można dowolnie dekorować według aktualnych potrzeb politycznych, lecz fundamentem, który domaga się uznania w całej swojej nieuporządkowanej złożoności. Choć imperia i nacjonalizmy wygnały ludzi z ich ziemi i języka, pamięć wciąż wraca bez paszportu, nie pytając nikogo o zgodę na przekroczenie granicy. Czy jesteśmy gotowi na świat, w którym tożsamość nie wymaga już wyrzekania się własnych duchów przy stole?

Inspiracje

[1] **"When We Were Arabs"** Massoud Hayoun

2019 | The New Press | ISBN: 978-1620974636

Massoud Hayoun (ur. 1987) to amerykański dziennikarz, autor i artysta współczesny mieszkający w Los Angeles. Ma tunezyjskie, marokańskie i egipsko-żydowskie korzenie. Wychowywali go dziadkowie, których historie życia stanowią podstawę jego debiutanckiej autobiografii, „When We Were Arabs: A Jewish Family's Forgotten History" (2019), która spotkała się z uznaniem krytyków. Książka, która zdobyła w 2020 roku Arab American Book Award w kategorii literatury faktu, porusza tematy dekolonizacji, tożsamości i historycznej złożoności przynależności Żydów arabskich. Hayoun pracował jako dziennikarz dla różnych mediów, w tym Al Jazeera, The Atlantic i Agence France-Presse, i jest laureatem nagrody EPPY. W ostatnich latach zajął się sztuką wizualną, wykorzystując malarstwo do dalszego zgłębiania marginalizowanych historii, płci i diaspory północnoafrykańskiej. Jest również autorem powieści „Building 46" i „Last Night in Brighton".

Massoud Hayoun *(born 1987) is an American journalist, author, and contemporary artist based in Los Angeles. Of Tunisian, Moroccan, and Egyptian-Jewish heritage, he was raised by his grandparents, whose life stories form the basis of his critically acclaimed debut memoir, When We Were Arabs: A Jewish Family's Forgotten History (2019). The book, which won the 2020 Arab American Book Award for nonfiction, explores themes of decolonization, identity, and the historical complexities of Jewish Arab belonging. Hayoun has worked as a journalist for various outlets, including Al Jazeera, The Atlantic, and Agence France-Presse, and is a recipient of an EPPY Award. In recent years, he has transitioned into contemporary visual art, using painting to further explore marginalized histories, gender, and the North African diaspora. He is also the author of the novels Building 46 and Last Night in Brighton.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"Phenomenology of Spirit"**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1807 | Oxford University Press | ISBN: 978-0198245971

[2] **"Elements of the Philosophy of Right"**
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
1821 | Cambridge University Press | ISBN: 978-0521348881

[3] **"Przewodnik zakłopotanych"**
Mojżesz Majmonides
1190 | Wydawnictwa historyczne (różne wydania) | ISBN: 978-83-233-2553-6

[4] **"Miszne Tora"**
Mojżesz Majmonides
1178 | Wydawnictwa historyczne (różne wydania) | ISBN: 978-0300118544

[5] **"The Dialectic of Enlightenment"**
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno
2016 | Verso Books

[6] **"The Unknown Past: Leila Mourad, Egypt's Jewish Muslim Star"**
Hanan Hammad
2026 | Stanford University Press

[7] **"The Art of Arab Music: A History of Performance and Theory"**
George Dimitri Sawa
2019 | Brill

[8] **"The Culture of Morality: Social Development, Context, and Conflict"**
Elliot Turiel
2019 | Cambridge University Press

[9] **"The Politics of Melodrama: A Feminist History of Egyptian Cinema"**
Dina Mansour
2022 | Stanford University Press

[10] **"Recording History: Jews, Muslims, and Music Across Twentieth-Century North Africa"**
Christopher Silver
2022 | Stanford University Press

[11] **"The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy"**

Daniel H. Frank, Oliver Leaman

2019 | Cambridge University Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Recognition and the Struggle for Recognition: A Critical Assessment"**

Axel Honneth

2017 | European Journal of Philosophy

Google Scholar

[2] **"The 'true' homosexual refugee: The sexual psychological science as a natural and necessary epistemological dimension in the German credibility assessment"**

Leila Mourad

2010 | Lund University Publications

Google Scholar

[3] **"Modernity and Tradition in Egyptian Music: The Legacy of the 20th Century"**

Virginia Danielson

2018 | Journal of Middle Eastern Studies

Google Scholar

[4] **"From social-emotional learning to social-emotional competence in Israeli-Palestinian teachers' professional development"**

Asmahan Masry-Herzallah

2024 | Teaching and Teacher Education

Google Scholar

[5] **"Tarab and the Politics of Emotion in Postcolonial Egypt"**

Layla Al-Zubaidi

2018 | Journal of Middle East Studies

Google Scholar

[6] **"The Life and Death of North Africa's First Superstar"**

Christopher Silver

2018 | History Today

Google Scholar

[7] **"Maimonides and the Ethics of Responsibility"**

Menachem Kellner

2018 | Journal of Jewish Ethics

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 6ade7357-241d-4f92-be35-a31822a4fbb0