

Dominika Oliwa

ŻYDZI, KONWERTYCI, NOWI CHRZEŚCIJANIE, MARRANI – DYLEMATY WIARY, TOŻSAMOŚCI I EGZYSTENCJI SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ W PORTUGALII PO PRZYMUSOWEJ KONWERSJI W 1497 ROKU

Abstract

JEWS, CONVERTS, NEW CHRISTIANS, MARRANOS – THE DILLEMAS OF FAITH,
IDENTITY AND EXISTENCE OF THE JEWISH COMMUNITY IN PORTUGAL
AFTER ENFORCED CONVERSION OF 1497

The article presents processes, which took place within the Jewish communities in Portugal in effect of the forced conversion to Christianity in 1497. Special attention was paid to the proper definition and classification of certain behaviors characteristic to those processes and which had impact on the development of their self identity. Differences between the notions of marranos, converts and New Christians are discussed as well. Author's aim was to present the marranos as a complex phenomenon, which should not be limited to crypto-Judaic practices.

Słowa kluczowe: żydzi, marrani, Portugalia, nowi chrześcijanie, tożsamość, konwertyci

Key words: Jews, Marranos, Portugal, New Christians, identity, converts

W 1496 roku król Portugalii Manuel (1495–1521) wydał edykt, w myśl którego wszyscy żydzi mieli do października 1497 roku opuścić granice Portugalii. Był to jeden z narzuconych przez Hiszpanię¹ warunków zawarcia przez portugalskiego władcę małżeństwa z córką Ferdynanda Aragońskiego i Izabeli Kastylijskiej. Choć związek ten niósł z sobą wiele korzyści politycznych dla państwa portugalskiego, to warunek ów nie odpowiadał królowi. Manuel nie

¹ Określenie *Hiszpania* użyte jest w odniesieniu do Królestw Kastylii i Aragonii, zjednoczonych unią personalną poprzez zawarte w 1479 roku małżeństwo władców Ferdynanda Aragońskiego i Izabeli Kastylijskiej.

chciał pozbawiać się elity intelektualnej i gospodarczej, jaką stanowili wówczas żydzi, ani tracić źródeł dochodów.

19 marca 1497 roku król Manuel wydał edykt nakazujący masowy chrzest w niedzielę wielkanocną dzieci poniżej czternastego roku życia. Królewscy wysłannicy siłą wyrwali dzieci z rąk rodziców, często wbrew zarządzeniu brali również młodzież po czternastym roku życia, a także zmuszali do chrztu starców, sądząc, że generalna konwersja została już ogłoszona. Wielu rodziców chcąc uchronić swoje potomstwo od apostazji wybierało dla niego śmierć, dusiło je w objęciach, bądź wrzucało do studni. Nieliczni tylko, nie chcąc utracić dzieci, zdecydowali się również na przyjęcie chrztu. Reszta młodych *nowych chrześcijan* była zabierana z dala od swych domów rodzinnych, co miało uniemożliwić im powrót do starej wiary². Przez cały ten czas edykt o nakazie opuszczenia Portugalii do października 1497 roku oficjalnie jeszcze obowiązywał. W ostatniej chwili postanowiono jednak, że zamiast do trzech różnych portów wszyscy mają się udać do Lizbony. Toteż w podanym terminie grupa żydów w liczbie ponad 20 000 stawiała się w wyznaczonym miejscu. Zgromadzeni zostali skierowani do pałacu Os Estados, gdzie stłoczeni i głodni przez dłuższy czas zmuszeni byli słuchać nauk dwóch konwertytów: lekarza królewskiego – mistrza Mikołaja oraz jego brata, duchownego Pedro de Castro, co miało ich przekonać do przyjęcia prawdziwej wiary. Wielu pod presją zgodziło się na chrzest, zaś resztę zatrzymano aż do upływu terminu wyjazdu z kraju, po czym oznajmiono, że ze względu na zwłokę oraz ich nieposłuszeństwo pozbawia się ich wolności i od tego momentu stali się niewolnikami króla. W ten sposób wszyscy musieli ulec i poddać się konwersji, bardziej opornych zaciągano siłą do chrzcielnic i ogłaszano ich chrześcijanami.

W ten oto sposób nastąpił w Portugalii upadek żydowskiej społeczności, która od wieków cieszyła się dobrobytem. Król osiągnął swój cel: z jednej strony oficjalnie Portugalia stała się państwem jedności religijnej, z drugiej, wpływowa warstwa żydowskich obywateli pozostała w kraju. Jak podaje portugalski humanista tamtej epoki Hieronim Osório (1506–1580), „poprzez akt niesprawiedliwy i niezgodny z prawem, popełniony przeciw prawu i przeciw religii”³ w Portugalii zakończyła się „złota epoka żydów”, a rozpoczęła era *nowych chrześcijan*. Oczywiście istniały przypadki wcześniejszych pojedynczych konwersji na chrześcijaństwo, podczas gdy żydzi cieszyli się jeszcze swobodą, jednak nie było to tak masowe zjawisko, jak w przypadku Hiszpanii. Oficjalnie *nowi chrześcijanie* stali się w Portugalii pełnoprawnymi obywatelami i w myśl wydanego przez króla 30 maja 1497 roku edyktu nie mogli być oni traktowani jako odrębna grupa społeczna, zabroniono również podawać w wątpliwość kwestie ich wiary.

² R. Gedalya ibn Yahya, *Shalshet ha-Kabbalah*, cyt. za: A. David, *op. cit.*, s. 20. Źródło dla Gedali stanowił opis znajdujący się w rozdziałach 26–27 dzieła Samuela Usque *Consolação as Tribulações de Israel*.

³ Cyt. za: C.L. Wilke, *Histoire des Juifs portugais*, Paris 2007, s. 78.

Rzeczywistość była jednak zupełnie inna. Natychmiastowa asymilacja nowo ochrzczonych żydów nie była możliwa.

Czy w tym kontekście możemy mówić o „narodzinach nowej społeczności” – społeczności *nowych chrześcijan*? Społeczność tę tworzyli bowiem nadal ci sami ludzie, tylko określani innym mianem. Co więcej, nie uległy zmianie ani zawody, ani funkcje dotychczas przez nich piastowane, a także ich miejsce w społeczeństwie. Akt przymusowej konwersji nie mógł też z dnia na dzień wpłynąć na przekonania, wielowiekowe tradycje ani styl życia. Nie można jednak mówić tylko o zmianie nomenklatury, gdyż *nowi chrześcijanie* stali się grupą oryginalną, której dzieje stanowią ważny rozdział w historii Żydów.

Marranizm bywa postrzegany jako zjawisko oscylujące gdzieś na marginesie judaizmu. Należy jednak podkreślić, że w kontekście świata sefardyjskiego jest on elementem niezwykle znaczącym. W Portugalii nie było etapu współlistnienia dużej grupy konwertytów z normalnie funkcjonującą gminą żydowską, z czym przez długi czas mamy do czynienia w Hiszpanii⁴. Na skutek przymusowej konwersji, która objęła wszystkich wyznawców judaizmu, wspólnota konwertytów nie znajdowała się tu na marginesie życia żydowskiego, ale stanowiła jego centrum. Oczywiście konieczność potajemnego wypełniania praktyk religijnych, a także brak możliwości czerpania z wzorców żydowskich sprawiły, że religijność i obyczaje z czasem musiały odejść od tradycyjnego judaizmu. Czas, który w szczególny sposób zaważył na charakterze społeczności *marranów* portugalskich, to okres pomiędzy rokiem 1497 a 1536. Te dwie daty stanowią swego rodzaju cezurę w historii żydów i *nowych chrześcijan* w Portugalii. Pierwsza z nich to data przymusowej konwersji żydów, druga zaś to rok oficjalnego wprowadzenia Inkwizycji w Portugalii, a zarazem największej fali ucieczek *nowych chrześcijan* z Półwyspu Iberyjskiego. Czterdzieści lat dzielące oba wydarzenia to czas, kiedy przymusowo ochrzczeni żydzi, którzy od razu na początku XVI wieku nie wyjechali z kraju, „schodzą do podziemia”, aby w ukryciu nadal praktykować wiarę przodków. Jest to zatem okres największego rozkwitu *kryptojudazimu* w Portugalii⁵. Konwersje i ukryte praktykowanie judaizmu miały jednak miejsce już w starożytności. Czym zatem wyróżniał się portugalski *marranizm*?

Celem niniejszego artykułu będzie wyjaśnienie, kim byli portugalscy *marrani*, kogo powinno się określać tym mianem i na ile jest to pojęcie jednoznaczne, odnoszące się do konkretnej grupy osób. Niniejszy dyskurs ma za zadanie ukazać *marranizm* jako zjawisko złożone, które często bywa upraszczane i sprowadzane do kryptojudajstycznych praktyk. A przecież, co słusznie podkreśla M. Bodian, łączy ono w sobie oprócz uwarunkowań religijnych także aspekty

⁴ H. Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris 1987, s. 6.

⁵ F. Brenner, *Exilés de l'exil*, [w:] *Marranes*, red. F. Brenner, Y.H. Yerushalmi, Paris 1992, s. 36.

etniczne, społeczne, tożsamościowe⁶. Nieodłącznie związane z historią *marranizmu* dylematy i dramaty ludzkie wynikały nie tylko z poczucia zewnętrznego zagrożenia, ale w dużej mierze również z problemów ze zdefiniowaniem własnej tożsamości i przynależności wspólnotowej. Zostawiając nieco na boku zanalizowaną już przez tak znakomitych specjalistów jak Y. Yerushalmi czy J. Israel religijną stronę zjawiska, zajmiemy się jego socjologicznym aspektem.

Wokół terminologii

W literaturze przedmiotu często można spotkać używane zamiennie określenia: *nowi chrześcijanie*, *marrani*, *kryptożydzi* oraz *konwertyci*. Na początek należy zatem wyjaśnić, skąd się wzięły i co dokładnie oznaczają wymienione pojęcia.

Zacznijmy od etymologii i znaczenia słowa *marran*. Określenie *marrano* (kastył.) dziś w języku hiszpańskim ma kilka znaczeń, dlatego trudno jest jednoznacznie stwierdzić, w jakim dokładnie kontekście odnoszono je do konwertytów. Również jego pochodzenie jest kwestią sporną. W języku kastylijskim słowo *marrano* oznacza świnię, zarówno w określeniu zwierzęcia, jak i w pejoratywnym odniesieniu do ludzi. Jednakże słowniki jako synonim słowa *marrano* podają także wyrażenia *sucio* ('brudny') i *asqueroso* ('obrzydliwy')⁷. Badając źródła hiszpańskie, stwierdzamy, że termin *marrano* jako określenie konwertytów pojawia się po raz pierwszy w dokumentach pochodzących z Korteżów zwołanych przez Jana I w 1380 roku w Kastylii, w miejscowości Soria. „Nikt nie może nazywać konwertytów *marrano*, *tornadizo* ('zmienny') ani żadnymi innymi obraźliwymi terminami”, za złamanie tego nakazu groziła bowiem kara grzywny⁸. W tym samym jednak czasie słowo to jest zapisane w *Dictionarium hispano-latinum* autorstwa Antonio de Nebrija, gdzie figuruje w znaczeniu 'świnia, w odniesieniu do zwierzęcia'⁹. Ciężko jest zatem stwierdzić, które ze znaczeń było tutaj źródłem. Polemiki istnieją też wokół pochodzenia samego słowa. N. Roth twierdzi, że nie można mieć pewności, czy *marrano* jest hiszpańskim słowem¹⁰. W tym kontekście należałoby użyć raczej określenia: kastylijskim, we współczesnym hiszpańskim słowo to bowiem jest znane, natomiast

⁶ M. Bodian, "Men of the Nation": the shaping of converso identity in early modern Europe, Past & Present. FindArticles.com. 28 Apr, 2011. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2279/is_n143/ai_15646028/men_of_the_nations, s. 1.

⁷ <http://clave.librosvivos.net/>

⁸ A. Díaz de Montalvo, *Ordenanzas reales*, Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish Manuscripts and Printings. Prepared by John O'Neill. (Madison and New York, 1999). CD-ROM. (ISBN 1-56954-122-1). Huete: Álvaro de Castro después de 1484-11-1 <http://www.corpusdelespanol.org/x.asp>.

⁹ <http://www.corpusdelespanol.org/x.asp>

¹⁰ N. Roth, *Conversos, Inquisition, and the expulsion of the Jews from Spain*, Madison, 1995, s. 3.

wątpliwości istnieją co do jego etymologii, gdyż jak wiadomo język hiszpański łączy w sobie wpływy łaciny, arabskiego i dialektu kastylijskiego. Słownik języka hiszpańskiego podaje etymologię słowa *marrano* jako wywodzącego się z arabskiego *muharrám*, oznaczającego osobę wyklętą, tudzież obłożoną klątwą. Podane są również następujące znaczenia słowa *marrano* w języku hiszpańskim: 'osoba przeklęta, nieczysta, brudna, niegrzeczna, zachowująca się nieodpowiednio, nie posiadająca dobrych manier'¹¹. Według Corominasa słowo to wywodzi się z arabskiego rzeczownika *máhrám* oznaczającego 'to, co jest niedozwolone, zabronione' i odnosi się do spożywania mięsa wieprzowego, które, zarówno w islamie jak i judaizmie, jest niedozwolone¹². W nawiązaniu do starej legendy antyżydowskiej, mówiącej o tym, że żydzi modlą się do świń i dlatego nie mogą ich jeść, chrześcijanie mieli przyjąć ten termin na określenie żydów, którzy przyjęli chrześcijaństwo. Kolejne dwie interpretacje podaje N. Roth. Pierwsza z nich wyjaśnia pochodzenie słowa *marran* od aramejskiego zwrotu *maran atha* (przyjdź, panie), co miałyby wiązać się z faktem, że żydzi nadal oczekują przyjścia Mesjasza. Druga natomiast odnosi się do arabskiego *marana* oznaczającego 'być elastycznym, giętkim'¹³. J. Feldmann przedstawia teorię, według której określenie *marrano* miałyby być połączeniem dwóch hebrajskich słów: *marra*, oznaczającego 'gorzki', oraz *anus*, czyli 'zmuszony', i nawiązuje do fragmentu z drugiej księgi Tory – Shemot. Termin *marrano* byłby zatem pochodzenia sefardyjskiego i określałby kryptożydów jako osoby zmuszone do zmiany religii oraz skazane na życie w cieniu prześladowań¹⁴. Hipoteza ta wydaje się jednak mało prawdopodobna, zważywszy na fakt, że przy takiej interpretacji słowo *marrano* traci swój negatywny wydźwięk, który bez wątpienia posiada w źródłach hiszpańskich. Ponadto mało prawdopodobne jest, by starzy chrześcijanie określali konwertytów słowem wywodzącym się z języka hebrajskiego, podczas gdy w hebrajskich tekstach słowo *marrano* w ogóle się nie pojawia. W źródłach hebrajskich spotykamy określenie *anusim* w odniesieniu do tych, którzy chcieli wrócić do wiary żydowskiej, czyli kryptożydów lub judaizantów. Termin ten ma zdecydowanie pozytywny wydźwięk, określa bowiem tych, którzy zdecydowali się, na tyle, na ile było to możliwe, walczyć w obronie własnej wiary, a nie zmieniać religię¹⁵. Istnieje również pejoratywne określenie *min* oznaczające heretyka, jak również *mumar*, które oznacza apostatę, używane w odniesieniu do żydów, którzy odstąpili od swojej wiary. Można z całą pewnością stwierdzić, że określanie konwertytów terminem *marrano* miało wydźwięk pejoratywny,

¹¹ <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?LEMA=marrano> (17.10.2012).

¹² F. Brenner, *Exilés de l'exil*, [w:] *Marranes*, red. F. Brenner, Y.H. Yerushalmi, Paris 1992, s. 30.

¹³ N. Roth, *op. cit.*, s. 4.

¹⁴ J. Poveda, *Forzados a la amargura*, <http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-firgas/3872-forzados-a-la-amargur.html> (12.10.2012).

¹⁵ N. Roth, *op. cit.*, s. 8.

ale nie wiemy, co dokładnie miało oznaczać. Dziś słowo to, używane jedynie w dyskursie historycznym, nie niesie już ze sobą negatywnych konotacji, stało się niejako nazwą własną, jednakże częściej pojawia się określenie *converso*. Jaką grupę ludzi można zatem określić tym mianem?

Warto zaznaczyć tu rozróżnienie w nazewnictwie: *konwertyta* to żyd, który przeszedł konwersję dobrowolnie lub pod przymusem (niezależnie, czy wymusiły ją okoliczności, chęć zyskania wyższej pozycji, czy też został on przymuszony fizycznie). *Marran*, lub inaczej *judaizant*, *kryptożyd*, to osoba, która pomimo konwersji na chrześcijaństwo bądź inną religię nadal praktykuje w ukryciu judaizm. Zatem nie każdy konwertyta jest *marranem*. Natomiast po oficjalnym powrocie do judaizmu nie jest się już *kryptożydem* czy *marranem*, można wtedy mówić jedynie o korzeniach bądź przeszłości *marrkańskiej*. Określenie *marrani* używane jest często błędnie ogólnie w kontekście konwertytów z Półwyspu Iberyjskiego, gdy tymczasem odnosi się ono jedynie do ukrytych wyznawców judaizmu. W historiografii angielsko-, francusko-, jak również polskojęzycznej zdarza się mówić o *portugalskich marranach*. Najczęściej bowiem w pracach poświęconych *kryptożydom* z Półwyspu Iberyjskiego mówi się o *judizantach* hiszpańskich i poświęca stosunkowo mało miejsca *judaizantom* z Portugalii, umieszczając ich pod wspólnym szyldem *marrani*. Gdy tym czasem w historiografii portugalskiej zwrotu *marran* w odniesieniu do Portugalczyków nie spotkamy. Oznacza on jedynie *judaizantów* z Hiszpanii, natomiast żydów przymusowo ochrzczonych w 1497 roku w Portugalii określa się jako *cristãos novos* (*nowi chrześcijanie*). Choć z definicji *nowy chrześcijanin* raczej znaczy po prostu konwertyta, niekoniecznie *judaizant*, jednak w mentalności XVI-wiecznego społeczeństwa określenie to miało właśnie takie znaczenie – zakładało ukryte praktykowanie judaizmu, choć nie zawsze założenie to było zgodne z prawdą. Z czasem termin *nowi chrześcijanie* stał się praktycznie nazwą własną na określenie przymusowo ochrzczonych w Portugalii żydów i ich potomków¹⁶. Synonimami terminu *nowi chrześcijanie* stały się określenia: *homens de negocios* i *homens da nação*¹⁷, a poza Portugalią (zwłaszcza na terenie Francji) po prostu *Portugalczycy*. Choć termin *marrani* bywa używany ogólnie w odniesieniu do *kryptożydów* z Półwyspu Iberyjskiego, to należy położyć nacisk na, wynikające z wielu czynników, różnice pomiędzy *judaizantami* hiszpańskimi i portugalskimi.

Wielka przymusowa konwersja w Portugalii a konwersje hiszpańskie

Wielkie konwersje miały wcześniej miejsce w Hiszpanii, jednakże nie należy ich stawiać na jednej linii z wydarzeniami z Lizbony. Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że żydzi hiszpańscy w znacznej mierze sami decydowali się na

¹⁶ A. Vieira, *Obras inéditas*, vol. III, Lizbona 1856, s. 93.

¹⁷ M. Bodian, *Men of the...*, s. 7.

przyjęcie chrztu, kierując się chęcią zdobycia prestiżowych stanowisk. Początkowo nie były to więc przymusowe konwersje. Konwertyci hiszpańscy, zwłaszcza okresu średniowiecza, z reguły nie tylko stawali się gorliwymi wyznawcami Chrystusa, ale także najbardziej zawziętymi prześladowcami żydów, jak Hieronim de Santa Fé (1400–1430) czy Paweł de Santa María (1350–1435)¹⁸. Dobrowolna decyzja o konwersji urodzonego w Burgos Salomona ha-Levi była podyktowana próżnością i ambicjami zdobycia wysokiego stanowiska. Nie istniały wówczas statuty czystości krwi, które ograniczałyby możliwość piastowania wysokich stanowisk kościelnych przez konwertytów¹⁹. Wręcz przeciwnie, przyjęcie chrztu otwierało nowe perspektywy społecznego awansu i politycznej kariery. W istocie, przyjąwszy imię Paweł de Santa María, Salomon ha-Levi został arcybiskupem Burgos. Choć, jak sam twierdził, do przyjęcia chrztu przekonały go pisma św. Tomasza z Akwinu i przykład Abnera z Burgos. Hieronim de Santa Fé, właściwie Jozua Lorki, nawrócony pod wpływem działalności dominikanina Wincentego Ferrera (ok. 1350–1419), pełnił funkcję prokuratora podczas słynnych dysput w Tordozie w latach 1413–1414²⁰.

Później pod wpływem wzrastającej liczby pogromów coraz więcej żydów decydowało się na chrzest, aby uchronić się przed niebezpieczeństwem utraty życia. Większość „przymusowych” hiszpańskich konwersji można określić tym mianem nie w sensie dosłownym, lecz w kontekście okoliczności, którymi zostały „wymuszone”. Oczywiście nie można też wykluczyć przypadków decyzji o konwersji powodowanych autentyczną zmianą przekonań religijnych. Przypadki apostazji w Hiszpanii najczęściej dotyczyły zamożnych obywateli, przedstawicieli elity, którzy obawiali się utraty swojej pozycji, podczas gdy konwersja w Portugalii dotknęła wszystkich bez wyjątku, a w dużej mierze tych, którzy właśnie chcąc jej uniknąć, uciekli z Hiszpanii, kiedy wprowadzono Trybunał Inkwizycyjny.

Żydzi w Portugalii w większości przypadków nie mieli nawet wyboru pomiędzy chrztem lub śmiercią, gdyż po prostu ogłoszono ich chrześcijanami. Plan przymusowej konwersji opracowany i realizowany był stopniowo. Jako pierwsze ochrzczono dzieci, które nie ukończyły czternastego roku życia. W przypadku

¹⁸ O roli hiszpańskich konwertytów w służbie Kościoła katolickiego por. N. Roth, *Conversos, Inquisition...*

¹⁹ Statuty czystości krwi zostały wprowadzone w Hiszpanii w Toledo w 1449. Ich ustanowienie spowodowane było nieprzychylnym nastawieniem ze strony tzw. starych chrześcijan do konwertytów, którzy zyskiwali coraz wyższe stanowiska w hierarchii państwowej i kościelnej. Choć początkowo zostały one potępione zarówno przez papieża Mikołaja V, jak i przez hiszpańskich biskupów, sytuacja wewnętrzna w państwie sprawiła, że król Jan II zmuszony był do ich uznania. W Portugalii statuty czystości krwi zostały rozpowszechnione w królewskich instrukcjach z 1595 roku. Już od 1570 zasada czystości krwi obowiązywała członków Rady Trybunału (Conselho Geral), a od 1578 roku była warunkiem obejmowania wszystkich stanowisk Trybunału Inkwizycyjnego.

²⁰ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 2004, s. 224–225.

osób nie rozumiejących istoty praktyk religijnych i nie przyzwyczajonych jeszcze do kulturowania tradycji istniała większa szansa „reedukacji”. W tym celu młodzi *nowi chrześcijanie* byli zabierani z dala od swych domów rodzinnych, co miało definitywnie oderwać ich od judaizmu. Wydarzenie to wywołało oburzenie wielu chrześcijan, którzy ukrywali żydowskie dzieci, aby oddać je później ich rodzicom²¹. Było to jednak dopiero preludium do tego, co miało nastąpić w kolejnych miesiącach. Wielka konwersja ogłoszona została, gdy Żydzi, nie opuściwszy w wyznaczonym czasie granic Portugalii, zostali uznani niewolnikami króla. Całe przedsięwzięcie zostało tak zaplanowane, aby poprzez stwarzanie biurokratycznych i technicznych problemów uniemożliwić Żydom wyjazd z Portugalii. W gruncie rzeczy nie pozostawiono im więc żadnego, nawet teoretycznego wyboru pomiędzy wygnaniem a chrztem.

Jeśli zdarzały się w Portugalii osoby, które same zgłaszały chęć przyjęcia chrztu, możemy o nich mówić dopiero w okresie działalności Inkwizycji. W średniowieczu żydzi cieszyli się przywilejami, które pozwalały im piastować wysokie stanowiska bez konieczności zmiany wyznania. Współistnienie trzech religii zdawało się tak oczywiste, że nie miały miejsca, jak w Hiszpanii, dysputy religijne mające ukazać wyższość chrześcijaństwa nad pozostałymi wyznaniem.

Warto także podkreślić, że w środowisku żydów portugalskich wierność tradycji była o wiele trwalsza niż w Hiszpanii. Większość *nowych chrześcijan* w Portugalii bądź wracała do wiary ojców, gdy udało im się opuścić kraj, bądź też skrycie praktykowało judaizm, nawet jeśli mieszła go z elementami chrześcijaństwa.

Nowi chrześcijanie w kraju i poza jego granicami

Konwertytów i judaizantów pochodzenia portugalskiego i ich potomków rozproszonych po różnych częściach świata nie można sprowadzić do wspólnego mianownika. Warunki, w jakich się znaleźli, zadecydowały o tym, że pojęcia *nowi chrześcijanie* nie można używać bez sprecyzowania, o jaką dokładnie grupę chodzi. Z drugiej jednak strony, istniejące cały czas pomiędzy poszczególnymi wspólnotami więzy sprawiały, że możliwe jest mówienie o diasporze *nowych chrześcijan* jako o pewnej całości. Jednym z kryteriów, jakimi można się posługiwać w kontekście społeczności *nowych chrześcijan*, jest podział na tych, którzy wcześniej lub później zdecydowali się na wyjazd z kraju, oraz tych, którzy w nim pozostali.

Mówiąc o przyczynach emigracji, po raz kolejny należy podkreślić różnicę w położeniu żydów hiszpańskich, którzy opuszczali swoją ojczyznę u schyłku XV wieku, i *kryptożydów* zamieszkujących Portugalię. O ile w przypadku tych

²¹ D. de Góis, *Kronika wielce szczęśliwego króla Dom Manuela*, tłum. J. Klave, Warszawa 1989, s. 51.

pierwszych konwersja dawała możliwość pozostania i funkcjonowania w kraju, zaś ucieczka miała na celu możliwość swobodnego wyznawania i praktykowania judaizmu, o tyle w przypadku drugiej grupy sytuacja była bardziej złożona. Żydzi portugalscy bowiem, jak również ci, którzy uprzednio wyjechali z Hiszpanii, po 1497 roku, byli już wszyscy oficjalnie katolikami. Część z nich skrycie wyznawała judaizm, tym emigracja mogła pozwolić na otwarty powrót do wiary przodków. Najbezpieczniejszym miejscem powrotów na łono judaizmu były tereny Imperium Osmańskiego. Tu do swojej wiary wróciła m.in. Dona Gracia Nasi, która pomagała swym współwyznawcom z Półwyspu Iberyjskiego. Podobnie jej krewny Józef Nasi, który stał się ważną postacią w polityce zagranicznej i kontaktach handlowych Konstantynopola z Polską. Byli jednak tacy, którzy do judaizmu wracać nie chcieli, a mimo to zdecydowali się na wyjazd, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i uchronić się przed możliwymi atakami ze strony Inkwizycji, które mogły dotknąć praktycznie każdego. Bezpieczniejsze było życie w miejscu, gdzie, nawet jeśli judaizm nie był oficjalnie dozwolony, nie istniał tak rozbudowany system inwigilacji, jakim niewątpliwie była Inkwizycja. Dla wielu z nich również ważny był czynnik ekonomiczny²². To właśnie zjawisko rozproszenia, czyli diaspor, jest kolejnym elementem wyróżniającym *kryptojudaizm* portugalski od *marranizmu* hiszpańskiego. To właśnie emigranci z Portugalii będą stanowić trzon diaspor sefardyjskiej na całym świecie²³. Nawet jeśli część z nich posiadała korzenie hiszpańskie, to w większości mieli oni za sobą portugalski epizod. Emigrantów tych nazywano powszechnie *Portugalczykami*, jeśli ktoś określał się jako Portugalczyk, a dodatkowo jeszcze prowadził interesy handlowe, było niemal pewne, że ma on korzenie żydowskie i jest *nowym chrześcijaninem*²⁴.

Motywy postępowania tych, którzy zdecydowali się na pozostanie w Portugalii, również były rozmaite. Na pierwszym miejscu należy wspomnieć o uwarunkowaniach wynikających z ludzkiej psychiki. Sentyment, niechęć do opuszczenia miejsca, w którym człowiek się urodził, wychował i które przez wiele lat stanowiło dla niego oraz jego przodków gwarancję bezpieczeństwa, jest rzeczą naturalną. Większość nie chciała też opuszczać swoich bliskich. Strach przed nieznanym powoduje, że często ludzie wolą stawiać czoło znanemu już niebezpieczeństwu, niż narażać się na niepewność. Ucieczka była w istocie wejściem z jednego zagrożenia w inne, które czekały w nowym miejscu. Można podać tu przykład członków rodziny Ramos, którzy schronili się w Hiszpanii, lecz ostatecznie nie zdołali uniknąć Trybunału Inkwizycyjnego. Akta w ich sprawie są

²² M. Bodian, *Men of the...*, s. 9.

²³ N. Acher, *From New Christian to New Jew in Seventeenth-Century Amsterdam. Coming full circle in the Eternity of Israel*, [w:] *Troubled Souls. Conversos, Crypto-Jews, and other confused Jewish intellectuals from the fourteenth through the eighteen century*, red. C. Meyers, N. Simms, Hamilton 2001, s. 45.

²⁴ H. Méchoulan, A. Michel, *Être Juif à Amsterdam*, Paris 1991, s. 15.

dowodem na współpracę portugalskich i hiszpańskich przedstawicieli Świętego Oficjum²⁵.

Ponadto wspólnoty żydowskie niechętnie patrzyły na konwertytów z innego kraju, więc powrót do judaizmu oraz adaptacja do społeczności nowej gminy wcale nie były łatwe. W tym czasie wszystkich przybyszów z Portugalii w większości utożsamiano z *nowymi chrześcijanami*, co automatycznie narażało ich na ataki ze strony społeczeństwa²⁶. Należy też wspomnieć o przyczynach materialnych, które mogły skłonić *nowych chrześcijan* do pozostania w Portugalii. Wielu z nich bowiem, dziedzicząc fach lub zakład pracy po przodkach, nie chciało rezygnować z już posiadanego, pewnego źródła utrzymania.

Wśród tych, którzy zostali, można również dokonać podziałów, szczególnie ze względu na postawę, jaką reprezentowali wobec oficjalnie przyjętej wiary oraz stopień asymilacji z chrześcijańską społecznością. Część z nich stała się wiernymi wyznawcami Chrystusa i chciała jak najlepiej wtopić się w społeczność *starych chrześcijan*, ukrywając swoje prawdziwe pochodzenie. Jednak nieustanne podejrzenia o ukryte praktykowanie judaizmu sprawiły, że po wprowadzeniu Inkwizycji w dużej mierze zdecydowali się oni na opuszczenie kraju, by móc nadal wyznawać wiarę w Chrystusa. Pewna grupa *konwertytów* nie wyrażała przywiązania ani do starej, ani do nowej wiary, kwestie religijne były im całkowicie obojętne, natomiast priorytet stanowiły interesy. W związku z tym ochoczo służyli oni później jako informatorzy Inkwizycji, aby ocalić własne życie i zdobyć możliwość swobodnego prowadzenia działalności gospodarczej. Oprócz tych, którzy donosili na sąsiadów, zdarzali się też denuncjatorzy na większą skalę, przekazujący informacje o *nowych chrześcijanach* przebywających poza granicami Portugalii. Do takich osób zaliczał się bez wątpienia Hektor Mendes Bravo, który dostarczał Inkwizycji w Lizbonie dane dotyczące portugalskich *konwertytów* z Wenecji, Hamburga i Amsterdamu²⁷. Ostatnią i największą część społeczności *nowych chrześcijan* stanowili ci, którzy praktykowali *kryptojudaizm*.

Kryptojudaizm – quasi-religia czy „produkt Inkwizycji”?

W kręgu badaczy toczy się polemika, czy *kryptojudaizm* faktycznie istniał, czy może być traktowany jako forma judaizmu, jako osobna quasi-religia, czy też był on tworem Inkwizycji powstałym „na jej potrzeby”. Można spotkać się z opiniami, że wymuszony okolicznościami, ze względów praktycznych, istniał

²⁵ Lizbona, Archiwum Narodowe Torre do Tombo, Trybunał Inkwizycyjny w Lizbonie, proces nr 1237.

²⁶ J. Sasportas, *Responsa 'Ohel Ya'acob*, Amsterdam 1731, za: H. Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne...*, s. 482.

²⁷ C. Roth, *The Strange Case of Hector Mendes Bravo*, „Hebrew Union College Annual” 1934–1944, nr 18, s. 221–245.

tylko w społeczności bezpośrednich *konwertytów* i nie wytworzył tradycji przekazywania późniejszym pokoleniom²⁸. W swojej opublikowanej w 1969 roku książce *Inquisição e Cristãos-Novos* A. Saraiva wyraża przekonanie, że „funkcją Świętego Oficjum nie było niszczenie judaizantów, ale ich tworzenie”. Można to uznać za nawiązanie do koncepcji Jeana Paula Sartre’a, który stwierdził, że „gdyby Żyd nie istniał, antysemita by go wymyślił”²⁹. Według francuskiego filozofa, to, że Żydzi nie zasymilowali się ze społeczeństwem, jest spowodowane postawami antysemitycznymi, w tym więc sensie istnienie Żydów jest produktem antysemityzmu. Saraiva zatem, parafrazując słowa Sartre’a, stwierdził, że pojęcie *nowi chrześcijanie* nie ma ani znaczenia etnicznego, bowiem potomkowie *konwertytów* mieszały się ze *starymi chrześcijanami*, ani też konotacji religijnych, gdyż praktyki, o które ich oskarżano, były zwyczajami, które dawno utraciły swój religijny sens³⁰. Zdaniem Saraivy było to określenie ekonomiczno-społeczne, zaś jego zniesienie za czasów Pombala miało po prostu oznaczać koniec dominacji klasy arystokracji i kupców³¹. Zatem podział na *starych* i *nowych chrześcijan* miał polegać głównie na przynależności przedstawicieli obu tych grup do różnych klas społecznych. Do określenia kogoś mianem *nowego chrześcijanina* podstawę stanowiły: wprowadzenie zasady czystości krwi i listy skazanych przez Inkwizycję, a nie rzeczywista postawa religijna³². Choć oczywiście nie należy pomijać ekonomiczno-społecznych implikacji, to jednak z całą pewnością nie można całkowicie zanegować aspektów religijnych i etnicznych. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem A. Paulo, że *marranizm* jest zjawiskiem zarówno społecznym, jak i religijnym, którego ślady są widoczne po dziś dzień³³. Swoją działalnością Inkwizycja spowodowała, że *nowi chrześcijanie* musieli praktykować wiarę swoich przodków w ukryciu. W tym sensie *kryptojudaizm* był „produktem” Inkwizycji. Nie można jednak powiedzieć, że jest on ideą wymyśloną „na potrzeby Inkwizycji”.

Kryptojudaizm jest więc zjawiskiem niezwykle oryginalnym, wieloaspektowym, którego nie da się zamknąć w sztywnych schematach konkretnej, jednoznacznej definicji i nie sposób przedstawić go tylko w jednym ujęciu. Aby wyjaśnić, czemu tak się dzieje, najlepiej spojrzeć na *nowych chrześcijan* jako na grupę ludzi, którzy razem zostali postawieni przez los na rozdrożu, znaleźli się w jednym punkcie wyjścia. Zostali zmuszeni do obrania strategii działania, jednakże każdy z nich musiał dokonać tego wyboru samodzielnie, każdy z nich

²⁸ H.P. Salomon, *Was there really a Significant Judaizing Heresy among the New Christians of Portugal during the Early 16th Century*, „The American Sephardi” 1975, nr 7–8, s. 160.

²⁹ E. Lipiner, *O Cristão-Novo: mito ou realidade*, [w:] *Jews and conversos. Studies in society and the inquisition*, red. Y. Kaplan, Jerusalem 1984, s. 125.

³⁰ *Ibidem*, s. 127.

³¹ F. Brenner, *op. cit.*, s. 36.

³² E. Lipiner, *op. cit.*, s. 131.

³³ P. Amílcar, *Os cryptojudeus*, Porto 1970, s. 328–329.

mógł pójść inną ścieżką. Traktujemy ich jako jedną grupę, gdyż w konkretnym momencie stanęli przed jednym problemem, który ich połączył, znaleźli się w tej samej sytuacji wyjściowej. W tym przypadku wydarzeniem takim była przymusowa konwersja. Siłą narzucono im oficjalną wiarę, ogłoszono ich chrześcijanami, od tej jednak pory każdy z nich indywidualnie musiał ustosunkować się do tej sytuacji. Każdy mógł wybrać inną ścieżkę, która na pewnych etapach mogła krzyżować się z innymi. Dlatego z jednej strony możemy mówić o pewnych typach postaw, jakie przyjmowali *nowi chrześcijanie* wobec nowej wiary, z drugiej jednak strony ich dzieje bardziej niż historie innych społeczeństw są zbiorem historii rodzin oraz wyborów i dramatów pojedynczych osób. Można by zatem, chcąc potraktować *nowych chrześcijan* jako jedną społeczność, mówić raczej o „sumie indywidualnych wyborów”. Jedną z prób zdefiniowania pojęcia *judaizant* (w tym kontekście również w odniesieniu do hiszpańskich *marranów*) mogłaby brzmieć – jeden człowiek o dwóch obliczach. Carl Gebhardt określił go jako „katolika, któremu brakuje wiary (katolickiej) i żyda, który ignoruje judaizm, a mimo to sam uważa się za żyda”³⁴. Spróbujmy zajrzeć do wnętrza społeczności *nowych chrześcijan* i zobaczyć, jak faktycznie wyglądało ich życie codzienne w obliczu niebezpieczeństwa. Będziemy też chcieli odpowiedzieć na pytanie, jak byli oni postrzegani przez społeczność żydowską i katolicką, a także za kogo sami siebie uważali.

Cztery „kategorie” *nowych chrześcijan*

Ze względu na postawy przyjmowane w obliczu narzucenia im wiary katolickiej *nowych chrześcijan* można podzielić na cztery kategorie: autentycznych chrześcijan, którzy po przyjęciu chrztu całkowicie odcięli się od judaizmu; tych, którzy mimo przyjęcia chrztu pod przymusem nie utożsamiali się w żaden sposób z chrześcijaństwem i chcieli pozostać żydami; tych, którzy po części byli związani z obydwoma religiami; wreszcie tych, którzy nie chcieli mieć nic wspólnego z żadną z nich³⁵. Często jednak podział wśród *konwertytów* nie był ściśle określony i poszczególne osoby zmieniały swoje poglądy, a zarazem przynależność do którejś z czterech wymienionych wspólnot³⁶.

Z jednej strony podkreśla się indywidualizm, z jakim należy traktować wspólnotę *nowych chrześcijan*, mając na myśli uwzględnianie różnych, wyżej wymienionych kategorii, do których mogły należeć osoby określane tym mianem. Z drugiej jednak strony, te cztery kategorie to nic innego jak typy zachowania.

³⁴ Cyt. za: H. Yerushalmi, *Connaissance du judaïsme chez les Marranes*, [w:] *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugais*, red. Y.H. Yerushalmi, Paris 1998, s. 239.

³⁵ J. Faur, *Four classes of Conversos: a typological study*, „Revue des Études Juives”, 1959–1960, nr 118, s. 113.

³⁶ *Ibidem*, s. 114.

wań powszechnie znane jako strategie akulturacji – *asymilacja*, *separacja*, *integracja* i *marginalizacja*³⁷. Każda jednostka, czy też grupa ludzi, która styka się z odmiennym kulturowo środowiskiem, staje przed wyborem jednej z nich. Można zatem stwierdzić, że sytuacja ta dotyczyła także portugalskich żydów, którzy nagle zostali wtłoczeni w kulturę chrześcijańską i musieli się w niej w jakiś sposób odnaleźć.

Pierwsza wymieniona postawa to *asymilacja*, charakteryzująca się odrzuceniem wartości kultury ojczystej na rzecz przyjęcia nowych norm. Polega ona na maksymalnym dopasowaniu się do otoczenia za cenę zniszczenia własnych korzeni. Zachowanie to wynika zazwyczaj z chęci akceptacji i uzyskania dobrej pozycji w społeczeństwie niechętnie nastawionym do wszelkich odmienności. Droga ta oznaczała, zdaniem Izaaka Abravanela, dobrowolne wyrzeknięcie się bożego dziedzictwa, danego wszystkim Żydom, jako członkom Narodu Wybranego³⁸. Ten schemat postępowania charakterystyczny był jednakże przede wszystkim dla hiszpańskich konwertytów bądź żydów portugalskich przed rokiem 1497, kiedy konwersja, choć wymuszona okolicznościami, była jednak jeszcze w pewnym stopniu zależna od woli *konwertytów*. Rzadko bowiem zdarzało się, aby ludzie siłą zaciągani do chrzcielnic zaczęli się utożsamiać z jakąś narzuconą im ideologią. Zdarzało się jednak, że nawet ci, którzy czy to z przekonania, czy z bojaźni postanowili przestrzegać wyłącznie zasad religii katolickiej, z powodów nie mających nic wspólnego z wiarą, nie byli w stanie odejść od niektórych zwyczajów uważanych za oznakę judaizmu. Dotyczyło to np. spożywania mięsa wieprzowego, do którego nigdy niejedzący go ludzie czuli obrzydzenie³⁹. Nawet bardzo zasymilowani kulturowo konwertyci zachowywali żydowską naturę i mentalność. Kultury bowiem nie da się całkowicie przejąć od innych ludzi, a wpływ innych kultur często może być tylko powierzchowny⁴⁰.

Kolejna możliwość to *separacja*, czyli oddzielenie się od nowej kultury, uważanej za mniej wartościową. Postawa taka wynika z chęci zachowania własnego stylu życia i polega na kultywowaniu wyłącznie swoich wartości. Reprezentanci tej grupy uważali chrześcijaństwo za najgorsze możliwe zło i wynaturzenie. Oni sami czuli się w pełni żydami, przymuszonymi do bałwochwalczych praktyk, do których nie przywiązywali żadnej wagi, a które wręcz wywoływały w nich uczucie obrzydzenia. Jednak sam fakt, że dla bezpieczeństwa zmuszeni byli do brania udziału w praktykach chrześcijańskich, sprawił, iż wielu z nich zaczęło łączyć obie religie. Powodowało to, że granica pomiędzy tą grupą a kolejną, której członkowie wybierali z obu wierzeń i łączyli to, co im odpowiadało, była często bardzo płynna. Przykłady żydowskich praktyk możemy spotkać w pro-

³⁷ M. Dyran, *The teacher's intercultural competence*, „Sprogforum” 2000, nr 18, s. 8–13.

³⁸ J. Faur, *op. cit.*, s. 114–115.

³⁹ A. Paulo, *O ritual dos Criptojudes portugueses*, [w:] *Jews and Conversos...*, s. 140.

⁴⁰ T. Glick, *On converso and marrano ethnicity*, [w:] *The Sephardi Heritage...*, s. 59–60.

cesach oraz listach oskarżonych z auto-da-fé. Najczęściej wymieniane są posty, przestrzeganie szabatu poprzez noszenie odświętnych ubrań i powstrzymywanie się od pracy oraz niejedzenie wieprzowiny⁴¹. Aby nie wyróżniać się z otaczającej ich chrześcijańskiej społeczności, *nowi chrześcijanie* zmuszeni byli uczęszczać w niedzielę na mszę. Często starali się różnymi sposobami uciec od tego przykrego dla nich obowiązku. Zdarzało się, że rodzice głośno nawoływali swoje dzieci do pójścia do kościoła, tak aby mogli usłyszeć to wszyscy sąsiedzi, zaś podczas trwania nabożeństwa spacerowali z nimi po okolicy⁴².

Trzecia postawa to *integracja*, polegająca na próbie połączenia cech i wartości obu kultur. Zmusza ona do każdorazowego podejmowania decyzji, z którego kręgu kulturowego należy w danej sytuacji zaczerpnąć poszczególne elementy. W normalnych relacjach międzykulturowych strategia ta uważana jest za optymalną z punktu widzenia prawidłowego funkcjonowania jednostki w innym społeczeństwie. Jednak rzecz ma się nieco inaczej w przypadku religii, kiedy bardziej lub mniej swobodne wybieranie poszczególnych elementów prowadzi w gruncie rzeczy do powstania nowych quasi-religii. Nie zmienia to jednak faktu, że tak właśnie działo się w przypadku większości *nowych chrześcijan*. Z niezależnych od nich powodów praktykowali *kryptojudaizm*, który za quasi-religię można uznać. Niektórzy *nowi chrześcijanie*, zwłaszcza w Italii, pomimo chęci powrotu do judaizmu nie decydowali się na obrzęd obrzezania, gdyż chcieli wrócić na Półwysep Iberyjski, aby zabrać swoje rodziny. Osoby takie traktowane były przez społeczność żydowską w różny sposób, a często nie były dopuszczane do udziału w niektórych praktykach⁴³. Byli też tacy, którzy pomimo poddania się obrzezaniu nie stawali się pełnymi wyznawcami judaizmu, często z przyzwyczajenia nadal wzywali imienia Jezusa i Maryi oraz kultywowali niektóre chrześcijańskie praktyki.

Wreszcie czwarta grupa to ci, którzy przybrali strategię prowadzącą do *marginalizacji* charakteryzującej się odrzuceniem norm i wartości obu kultur. Jest ona zwykle powodowana utratą kontaktu z rodzimymi wartościami i niechęcią przyjęcia jakichkolwiek elementów nowej kultury. W tym przypadku przejawiało się to w negacji zarówno wiary żydowskiej, jak i chrześcijańskiej⁴⁴. Postawa taka prowadziła do alienacji i utraty tożsamości, jednostki były wykluczane zarówno przez jedną, jak i drugą społeczność. Kiedy decydowano się na odrzucenie judaizmu bez zagrożenia życia, taki wybór był w oczach żydów postrzegany jako

⁴¹ *Colecção dos autos de fé e listas das pessoas que forão penitenciadas pela Inquisição de Portugal*, Biblioteca Nacional de Portugal, Manuscrito, 1767, COD 166, fol. 306–309.

⁴² C. Roth, *Histoire des marranes*, Paris 1990, s. 152.

⁴³ Y.H. Yerushalmi, *De la cour d'Espagne...*, s. 186.

⁴⁴ P.C. Zorattini, *Les nouveaux-chrétiens et les juifs d'origine portugaise à Venise au XVIe siècle, selon les sources inquisitoriales de Venise et de Rome*, [w:] *La diaspora des Nouveaux Chrétiens*, Fondation Gulbenkian, Paris 2004, s. 186.

świadoma negacja wartości moralnych, a także idei życia po śmierci⁴⁵. Była to więc prosta droga do ateizmu. Tu najlepszymi przykładami są postacie Uriela da Costa, Barucha Spinozy czy Juana Prado.

Otwarte powroty do judaizmu oczywiście nie były możliwe na terenie państwa portugalskiego, ale poza jego granicami właściwie w każdym mieście, gdzie *nowi chrześcijanie* osiedlali się obok już mieszkających tam żydów, ulegali oni asymilacji i przyjmowali judaizm, tworząc w ten sposób rozległą diasporę żydów sefardyjskich. Jednakże asymilacja do judaizmu była procesem długotrwałym, a część przybyłych pozostawała przy swoim dotychczasowym stylu życia. Początkowa litość i współczucie ze strony lokalnych żydów dla uciekinierów z Półwyspu Iberyjskiego z czasem przerodziła się w nieufność, gdyż, przede wszystkim z powodu odmiennych doświadczeń, nie byli oni w stanie zrozumieć niepewności i problemów tożsamościowych *nowych chrześcijan*⁴⁶. Zasadniczo we wszystkich miastach, gdzie przybysze z Półwyspu Iberyjskiego napotykali rodzime wspólnoty żydowskie, dochodziło między nimi do mniej lub bardziej otwartych konfliktów. Choć fakt, że poznając judaizm *nowi chrześcijanie* mogli praktykować go w swoim rodzimym portugalskim języku, bez wątpienia ułatwiał adaptację, to jednak nie eliminował on zjawiska szoku kulturowego, z którym musieli się zmierzyć. Niezwykle istotną rolę nauczycieli judaizmu, nie tylko rabinów, ale każdego żyda, dla *nowych chrześcijan* podkreślał rabin Samuel Aboab, który w XVII wieku przez pewien czas przewodził weneckiej wspólnocie⁴⁷. Mówił on, że „ktokolwiek może uczyć, zachęcać, a tego nie czyni, kto widzi, słyszy, a pozostaje bezczynny, ten zasługuje na najcięższą karę”⁴⁸. Dlatego postulował stworzenie wśród żydów instytucji mającej na celu pomoc *konwertytom* w nauce wiary i praktyk żydowskich. Pomimo to sami żydzi często wyrażali się o *nowych chrześcijanach*: „Ci Portugalczycy nie są ani chrześcijanami, ani Żydami, ani Maurami, ale żyją na swój własny sposób i kiedy udają się do synagogi, biorą ze sobą brewiarz po portugalsku, jak chrześcijanie, i przez to są nienawidzeni przez innych żydów, którzy nie nosili nic innego, jak tylko żydowski tałas”⁴⁹.

Istnieje wiele responsów autorstwa XVI- i XVII-wiecznych rabinów, którzy nie uznawali *nowych chrześcijan* za członków społeczności żydowskiej. Negując ich żydowską tożsamość, wypowiadali się o nich jako o autentycznych chrześcijanach. Jednakże można wymienić również dużą liczbę tych, którzy uważali przeciwnie⁵⁰. Często wypowiedzi w tej sprawie zależne były od tego, czy chodziło o ogólne stwierdzenia, czy też rabini mówili o konkretnym przypadku

⁴⁵ J. Faur, *op. cit.*, s. 124.

⁴⁶ R. Calimani, *Historia getta weneckiego*, Warszawa 2002, s. 86.

⁴⁷ Y. Yerushalmi, *De la cour d'Espagne...*, s. 183–184.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 184.

⁴⁹ P.C. Zorattini, *op. cit.*, s. 196.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 22.

dotyczącym ich gminy. Były to nie tyle kwestie ideologiczne, ile realne sytuacje, które często decydowały o dalszym życiu i możliwościach funkcjonowania w społeczeństwie poszczególnych osób⁵¹.

Nowi chrześcijanie, stając się z czasem Sefardyjczykami, stanowili partykularną grupę. Z zewnątrz strojami, zachowaniem, aktywnością zawodową oraz pozycją społeczną bardziej przypominali chrześcijan niż swoich żydowskich współwyznawców rytu sefardyjskiego, którzy już wcześniej opuścili Półwysep Iberyjski, bądź też Aszkenazyjczyków.

Jakie były zatem przyczyny wykluczeń *nowych chrześcijan* ze społeczności żydowskich? Jako trzy najistotniejsze elementy wymieniano zwykle: zanikanie w tej grupie żydowskich tradycji i praktyk, łamanie praw judaizmu bez poważnej przyczyny, jaką było zagrożenie życia, a także fakt, że nie zawsze korzystali oni z możliwości emigracji z Portugalii do miejsc, gdzie mogli otwarcie wrócić do judaizmu⁵². Argumenty te są oczywiście nieco sztuczne i nie biorą pod uwagę realiów, jakie panowały w tamtym okresie na Półwyspie Iberyjskim. Pomijają zupełnie kwestie warunków uniemożliwiających praktyki religijne, a także motywów, które skłaniały *nowych chrześcijan* do pozostania w Portugalii.

Na pytanie, w jakim momencie przestaje się być żydem, próbowały udzielić odpowiedzi już takie autorytety jak Mojżesz Majmonides (1136–1204). Choć ich wypowiedzi dotyczyły głównie kwestii konwersji na islam, warto je tu przytoczyć. Istotnym było, czy przyczyną przejścia na islam było zagrożenie życia. Według Majmonidesa istnieje też różnica między „wykroczeniem” w czynach i w słowach. Często, aby zyskać przywileje wyznawców islamu, wystarczało wypowiedzenie formuły: „Allah jest Jedyny, a Mahomet jest jego prorokiem”, natomiast w kwestii stylu życia pozostawiano konwertytom swobodę i nie kontrolowano ich, co pozwalało na wypełnianie praktyk nakazanych przez judaizm. W ten sposób żydzi, którzy oficjalnie przeszli na islam, jednak praktykowali judaizm, nie byli więc potępiani. Co więcej, Mojżesz z Narbonne (zm. po 1362) uznawał, że modlitwa muzułmańska także jest modlitwą do jednego Boga⁵³. XIV-wieczny rabin Izaak Ben Chechet twierdził, że duża liczba żydów, która mogła uciec przed konwersją, poddała się jej i z czasem przyzwyczaiła do chrześcijańskiego prawa, łamiąc nakazy Tory. Wynikało to z presji społecznej, braku poczucia bezpieczeństwa czy wygody⁵⁴. W jakim zatem momencie powierzchowna chrześcijańska natura *nowych chrześcijan* stawała się tą pierwszą? Często można spotkać się z opinią, że *nowi chrześcijanie* nie byli ani żydami, ani chrześcijanami, ale stworzyli swoją własną religię. Adaptowali niektóre elementy wiary chrześcijańskiej, wierząc w zbawienie, które miało

⁵¹ *Ibidem*, s. 25.

⁵² *Ibidem*, s. 26.

⁵³ I. ben Zvi, *Les Tribus Dispersées*, Paris 1959, s. 15–19 (ze wstępu Poliakowa).

⁵⁴ *Ibidem*, s. 27–28.

jednak pochodzić od Mojżesza. Jednoczesne wypełnianie przepisów judaizmu było równoznaczne z pustymi gestami nie wyrażającymi głębszych treści⁵⁵.

Rodzi się pytanie, dlaczego *konwertyci* tam, gdzie mogli otwarcie wracać do judaizmu, nie robili tego, ale nadal balansowali pomiędzy dwiema religiami, kończąc często jako ateści. Na pewno nie bez znaczenia był tu czynnik ekonomiczny, w miastach włoskich chrześcijanie cieszyli się większą estymą i mieli szersze możliwości niż żydzi. Wielu z nich ciągle nie mogło się zdecydować, nie czuli się bowiem do końca ani żydami, ani chrześcijanami. Przyczyną było najczęściej rozczarowanie judaizmem, na co było narażonych wielu *nowych chrześcijan*, zwłaszcza tych, którzy nie pamiętali czasu sprzed konwersji i od dziecka jedyną formą wiary przodków, jaką znali, był *kryptojudaizm*. Praktyki krypto-judaistyczne musiały być dostosowane do istniejących warunków i niekiedy bardzo odbiegały od oficjalnych norm judaizmu. Każdy *judaizant* miał własną wizję tego, czym jest judaizm, często jednak okazywało się, że wyobrażenia te znacznie odbiegały od tego, co emigranci z Półwyspu zastali w nowych miejscach. Czasem była to nawet nie tyle niezgodność z ich własną wizją, co niezgodność z wiedzą o żydowskich tradycjach, czerpaną z chrześcijańskich źródeł, spod wpływu której nie mógł się wyzwolić⁵⁶. Najlepszym przykładem są tu Niderlandy, bowiem autorytetami pierwszych gmin w Amsterdamie byli rabini, którzy nie wywodzili się z Półwyspu Iberyjskiego, a ponieważ nie znali realiów życia *kryptożydów* mieszkających do tej pory w cieniu Inkwizycji, nie mogli do końca zrozumieć ich problemów i oczekiwań. *Kryptożydzi* opierali swoją wiarę i praktyki głównie na tym, co znaleźli w Biblii, dlatego potem często, jak Uriel da Costa (1585–1640), nie chcieli uznać tradycji rabinackiej⁵⁷ i nie byli przyzwyczajeni do podporządkowania się władzom gminnym. *Judaizanci* przywykli już do pewnych elementów funkcjonujących w chrześcijaństwie, dlatego zdarzało się, że od rabinów spodziewano się spowiedzi i odpuszczenia grzechów⁵⁸. Na drogę ateizmu i negacji, posuwając się do herezji, oprócz *nowych chrześcijan* rozczarowanych judaizmem wstępowała także inna grupa emigrantów. Stanowili ją ci, którzy uciekli z Portugalii tylko po to, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i móc w spokoju zająć się karierą zawodową. Z racji swojego pochodzenia zostali jednak na siłę wtłoczeni w struktury życia żydowskiego, którym wbrew woli, chcąc jednak zachować pozycję i kontakty handlowe, musieli się podporządkować⁵⁹.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁵⁶ Y.H. Yerushalmi, *Connaissance du judaisme...*, s. 251.

⁵⁷ H. Méchoulan, A. Michel, *op. cit.*, s. 42.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 37, 42.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 41, 54.

Nośniki kryptojudaizmu

Wraz ze wzrastającym poczuciem zagrożenia coraz większą inwigilacją i konfiskatami majątku religijność *kryptożydów* w Portugalii zaczyna ograniczać się do samodzielnej interpretacji Starego Testamentu⁶⁰. Ze względu na potajemny charakter praktyk, który uniemożliwiał istnienie jakichkolwiek oficjalnych instytucji, niezwykle istotną rolę w religijności *kryptożydów* odgrywała rodzina. Jej znaczenie, zawsze podkreślane w tradycyjnym judaizmie, zyskało jeszcze większą rangę⁶¹. To właśnie rodzina stała się podstawową wspólnotą, w jakiej gromadzono się na modlitwie, choć można też mówić o istnieniu kilku sekretnych synagog. Najważniejszym zatem źródłem religii i tradycji stał się przekaz ustny, który, jak to się zwykle z wszelkimi ustnymi podaniami dzieje, był z pokolenia na pokolenie modyfikowany. Nie był on jednak jedynym nośnikiem kryptojudaizmu.

Niezwykle istotną rolę w kształtowaniu tożsamości i religijności *kryptożydów* odgrywała również literatura. Zachowało się wiele tekstów, pisanych przez *nowych chrześcijan* lub hiszpańskich *marranów*, które stanowią połączenie elementów chrześcijańskich i judaizmu. Dzieła takie jak: *Consolação as Tribulações de Israel*, autorstwa Samuela Usque (ok. 1500 – po 1555), *Nomonologia ou discursos legales*, napisana przez Emmanuela Aboaba i wydana w Amsterdamie w 1629 roku, twórczość rabiego Menasse Ben Israela (1604–1657) miały służyć nie tylko „pokrępieniu serc”, ale były nośnikami elementów żydowskiej wiary⁶². Wielu poetów o korzeniach żydowskich, zwłaszcza przebywających w Amsterdamie, pisało elegie upamiętniające ofiary Inkwizycji, by wymienić tylko kilku z nich: Josepha Bueno, Josepha Belmonte czy Daniela Abentara de Melo. Ten ostatni był m.in. autorem ciekawego wydania Psalmów, które było nawet nie tyle ich tłumaczeniem, co raczej parafrazą, zawierającą liczne odniesienia do aktualnej sytuacji *nowych chrześcijan*⁶³. Ważnym elementem była także literatura, którą można by określić mianem liturgicznej bądź religijnej. Oprócz dzieł, które dziś zaliczane są do klasyki literatury, ważną rolę pełniły teksty popularne: ballady, opowiadania o tematyce biblijnej i przysłowia *marranów*; podkreślały szczególną relację ciemionego narodu żydowskiego z Bogiem. Były one próbą tłumaczenia wygnania i szukaniem sensu w cierpieniu *nowych chrześcijan*.

Daniel Swetschinski twierdzi, że pamięć zbiorowa *konwertytów* była bardzo ograniczona (jeśli w ogóle można powiedzieć, że istniała). Ograniczała ją bowiem chronologicznie pewna cezurą, która dała początek ich świadomości.

⁶⁰ N. Acher, *op. cit.*, s. 45.

⁶¹ E. Benbassa, A. Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris 2002, s. 68.

⁶² H. Méchoulan, A. Michel, *op. cit.*, s. 98.

⁶³ C. Roth, *Histoire...*, s. 261.

Dla *marranów* hiszpańskich były to wydarzenia roku 1492, w przypadku zaś portugalskich *nowych chrześcijan* przymusowa konwersja z 1497 i następujące po niej zdarzenia (coraz częstsze ataki uwieńczone masakrą w Lizbonie w 1506 oraz wprowadzeniem Trybunału Inkwizycyjnego w 1536 roku). Z drugiej strony, Swetschinski uważa, że społeczność ta, nie mając oficjalnych, wspólnych instytucji, była niezwykle fragmentaryczna, co powoduje, że jej dzieje powinno się raczej traktować w sposób jednostkowy, jako historię poszczególnych rodzin⁶⁴. Nie odmawiając racji powyższym stwierdzeniom, należy jednak pamiętać, że ciężkie doświadczenia zwykle są elementem scalającym grupę, co w jakimś stopniu musiało mieć miejsce również w przypadku *nowych chrześcijan*. Powszechna w środowisku pamięć o doznanych nieszczęściach współwyznawców (nawet na innym kontynencie) to zjawisko, które dziś można obserwować u Żydów w kontekście Holokaustu. Przymusowa konwersja stała się dla wszystkich portugalskich żydów, niezależnie od przynależności klasowej, czynnikiem spajającym. Teraz już nie tylko ich pochodzenie rasowe, ale też wspólne ciężkie doświadczenie umacniało w nich poczucie jedności⁶⁵.

Poczucie tożsamości nowych chrześcijan

A za kogo uważali się sami *nowi chrześcijanie*? Ci, którzy doświadczyli przymusowej konwersji, zapewne uważali się za żydów, gdyż była to religia, w jakiej ich wychowywano. Z tego też powodu liczni spośród tych, którzy już rodzili się jako *nowi chrześcijanie* i w tej „nowej” religii dorastali, czuli się katolikami. Jednakże często, mimo że chcieli nimi być, Inkwizycja nie dawała im zapomnieć o ich żydowskich korzeniach. Abenatar Melo nazwał Inkwizycję „szkołą, w której poznał Boga”.⁶⁶ Sformułowanie to odnosi się oczywiście do Boga Jahwe, często bowiem autentyczne świadectwa wiary żydowskiej, jakie można było oglądać podczas procesów, stanowiły dla *kryptożydów* umocnienie w judaizmie. Prześladowania niejednokrotnie powodowały, że *nowi chrześcijanie*, którzy do tej pory żyli „w stanie zawieszenia”, duchowo zaczęli się utożsamiać z religią przodków, poznawać, a wreszcie praktykować judaizm. Zdaje się, że w tej sytuacji najistotniejsza i niejako decydująca o tożsamości była właśnie owa chęć bycia żydem⁶⁷. Doświadczenia iberyjskie naznaczyły na zawsze nowych chrześcijan i ich potomków, odbijając się szerokim echem również tam, gdzie po opuszczeniu Portugalii zakładali oni swoje wspólnoty i otwarcie wracali do judaizmu. Byli potomkami *konwertytów*, więc jedyną formą judaizmu, jaką znali, był kryptojudaizm. Bazując więc na Torze obierali własną drogę do

⁶⁴ D.M. Swetschinski, *Un refus de memoire: les Juifs portugais d'Amsterdam et leur passé marrane*, [w:] *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris 1996, s. 69.

⁶⁵ Y. Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne...*, s. 8.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 35.

⁶⁷ T. Oelman, *Marrano poets of the Seventeenth Century*, Rutherford 1982, s. 36.

normatywnego judaizmu. Nie znali narastającej przez wieki tradycji, opierali się zatem na źródłach i własnej ich interpretacji, do której słuszności byli głęboko przekonani. W funkcjonowaniu gmin sefardyjskich stworzonych w Niderlandach przez *nowych chrześcijan* wyraźnie widać nie tylko wpływy tradycji iberyjskiej, ale i sposobu myślenia oraz systemu wartości⁶⁸. Trudno zatem nie zgodzić się z Kaplanem w stwierdzeniu, że nie tyle religia czy żydowskie pochodzenie, ile właśnie doświadczenia przymusowej konwersji, prześladowań w umiłowanej dotychczas ojczyźnie były czynnikiem jednoczącym grupy *nowych chrześcijan* już poza Półwyspem Iberyjskim⁶⁹. Stąd właśnie wynikało ich odseparowanie od innych wspólnot żydowskich. W istocie poza granicami swojego kraju, zwłaszcza w północnej i środkowej części Europy, portugalskie wspólnoty stanowiły dość hermetyczne środowiska. Przypadki judaizujących *starych chrześcijan*, którzy również z powodu swego iberyjskiego pochodzenia przyłączyli się do tych właśnie wspólnot żydowskich, stanowią odrębną kwestię. Choć urodzeni w tym samym kraju, nie mieli takich samych ciężkich doświadczeń co *nowi chrześcijanie*, z tego też powodu zawsze byli na marginesie wspólnot⁷⁰. Konwersji na judaizm łatwiej było dokonać we wspólnocie aszkenazyjskiej, niż dołączyć do (uchodzących za bardziej zasymilowanych) Sefardyczyków. Tak popularna na Półwyspie idea czystości krwi, która uniemożliwiała *nowym chrześcijanom* normalne funkcjonowanie w społeczeństwie portugalskim, została przez nich zaadaptowana⁷¹. Jako *judaizanci* pozbawieni przywileju bożego wybraństwa, odzyskawszy go chcieli bronić się przed uzurpatorami, jakimi byli według nich *starzy chrześcijanie*⁷². Przyjmowanie do wspólnoty osób o odmiennej przeszłości bądź też innym kolorze skóry stanowiło zagrożenie dla jedności wspólnoty i jej poczucia portugalsko-hiszpańskiej żydowskości⁷³. Z drugiej jednak strony Kaplan mówi o nienawiści, z jaką wspominali swoją rodzinną „ziemię bałwochwalstwa, kraj Inkwizycji”, która jednak nie mogła wymazać z ich mentalności silnych wpływów właśnie iberyjskiej ojczyzny. Równocześnie podkreśla swoje przywiązanie Sefardyczyków do katolickich władców Hiszpanii oraz akceptację stosowanych przez nich metod politycznych⁷⁴. W przypadku portugalskich Żydów, którzy dłużej cieszyli się swobodą niż ich hiszpańscy współwyznawcy, sprawa wydaje się jeszcze bardziej skomplikowana, a uczucia rozdarte. Od początku istnienia Diaspory kwestia tożsamości narodowej Żydów była bardzo specyficzna. *Nowi chrześcijanie* stanowią ciekawą grupę o dość silnym poczuciu

⁶⁸ Y. Kaplan, *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfaraite au XVII siècle*, Paris, 1999, s. 67–68.

⁶⁹ M. Bodian, *Men of the...*, s. 2.

⁷⁰ Y. Kaplan, *op. cit.*, s. 86.

⁷¹ *Ibidem*, s. 72–74.

⁷² M. Bodian, *Dying in the law of Moses: crypto-Jewish martyrdom in the Iberian World*, Bloomington 2007, s. 179.

⁷³ Y. Kaplan, *op. cit.*, s. 85.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 68–69.

jedności i przynależności „narodowej”. Termin *nação*, którym sami się określali, w jakiś sposób oddawał fakt ich izolacji⁷⁵. *Nowi chrześcijanie* sami uważali się za osobną „nację”, można powiedzieć „naród w narodzie”. Pojęcie to można rozumieć dwojako, w odniesieniu zarówno do reszty żydowskiego społeczeństwa, której częścią jednak *marrani* nie do końca się czuli, jak również w kontekście narodu portugalskiego, w którym stanowili odrębną grupę społeczną. *Nowy chrześcijanin* Samuel Usque w swoim dziele *Consolação as Tribulações de Israel* opisuje cierpienia narodu żydowskiego od czasów biblijnych aż do momentu przymusowej konwersji w Portugalii. Tekst powstał w języku portugalskim, który autor, jak sam twierdzi, wyssał z mlekiem matki. Usque nawet nie próbuje stawiać sobie pytania, czy nie lepiej byłoby pisać w języku hebrajskim, jak robili to inni XVI-wieczni kronikarze. Portugalski jest jego mową ojczystą, więc twórczość w tym języku jest dla niego czymś naturalnym, z drugiej strony problematyka wyraźnie dotyczy losów narodu żydowskiego. Kim więc czuje się autor? Pisząc o „swoim narodzie”, Usque wyraźnie zaznacza, że chodzi o portugalskich *nowych chrześcijan*, zarówno tych, którzy zostali w Portugalii, jak i tych, którzy na wygnaniu wybrali otwarty powrót do judaizmu. Jednak określenie „nasz lud” odnosi się już do wszystkich Żydów od czasów biblijnych, bez wyróżnienia „narodowościowego”⁷⁶. Pojęcie „naród” ma zatem w tym kontekście konotacje ściśle judeo-portugalskie. Owa „narodowa tożsamość” tworzy się z połączenia elementów żydowskich z portugalskimi i oba te czynniki są niezbędne. Żydowskie korzenie i wiara łączą się z przywiązaniem i miłością do państwa portugalskiego, które jest ojczyzną *nowych chrześcijan*. Ich wygnanie nie oznacza życia z dala od ziemi Izraela, ale konieczność opuszczenia Portugalii. Usque widzi *nowych chrześcijan* jako integralną grupę społeczeństwa portugalskiego, przedstawiając „swój naród” jako część społeczności prześladowanej przez grupę ludzi z tej samej społeczności⁷⁷. W wielu przypadkach tęsknota za ojczyzną, z której zostali wygnani, jest głębokim, silnym i nie do końca jasnym uczuciem, które można by określić portugalskim terminem *saudade*⁷⁸.

Biorąc pod uwagę zarówno to, jak Żydzi i chrześcijanie traktowali *konwertytów*, jak też to, jak postrzegali oni samych siebie, można stwierdzić, że jedną z cech charakterystycznych, a nawet kluczowych dla zjawiska *marranizmu* czy też *kryptojudaizmu* jest synkretyzm religijny. Można zgodzić się ze stwierdzeniem, że praktykowana w ukryciu, bez dostępu do większości niezbędnych ksiąg

⁷⁵ N. Acher, *op. cit.*, s. 44.

⁷⁶ H.P. Salomon, *Samuel Usque et les problemes de la Consolação às tribulações de Israel*, [w:] *Deux études portugaises*, Braga 1991, s. 30.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 31.

⁷⁸ *Saudade* to termin użyty po raz pierwszy w XV wieku przez króla Edwarda. Jak mówią Portugalczycy, to nieprzetłumaczalne na inne języki określenie jest niepowtarzalnym elementem ich narodowego charakteru, który wyróżnia ich od innych nacji. *Saudade* wyraża smutek, tęsknotę za czymś nie do końca określonym, nostalgiczne wspomnienie minionej, a przecież ciągle żywej w pamięci, świetności kraju.

i przedmiotów kultu religijna tradycja w sposób naturalny musiała ulegać osłabieniu, a zmuszeni do praktykowania chrześcijańskich ceremonii *kryptożydzi* często nieświadomie wplatali nowe elementy do tradycji przodków⁷⁹. Przykładem tego jest chociażby chrześcijańska tradycja kultu świętych przeniesiona na starotestamentalne postacie Mojżesza czy Estery⁸⁰. Zasadniczo *marrani* zgodnie z nakazami judaizmu odżegnywali się od plastycznych przedstawień Boga – obrazów i rzeźb⁸¹. Wchodząc do kościoła *nowi chrześcijanie* z Belmonte mieli podobno zwyczaj recytować formułę: „Wchodzę tu, lecz nie czczę ani drzewa, ani kamienia, a jedynie Boga, który tutaj króluje”⁸². Z drugiej jednak strony, to właśnie na cmentarzach żydów sefardyjskich pojawiają się pierwsze, budzące kontrowersje przedstawienia aniołów czy nawet elementy mające obrazować samego Boga. *Marrani* często zastępowali, bluźniercze w ich odczuciu, fragmenty chrześcijańskich modlitw, które zmuszeni byli znać, innymi, tworząc nowe, oryginalne teksty, lub w ogóle je opuszczali. W listach osób skazanych podczas ceremonii auto-da-fé wielokrotnie pojawia się jako jeden z elementów charakterystycznych dla judaizantów zarzut, że odmawiali modlitwę „Ojcze nasz”, bez „gloria patri”⁸³. Wypowiadane przez chrześcijan na początku i na końcu każdej modlitwy słowa: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen”, w ustach *nowych chrześcijan* brzmiały: „W imię Pana, Adonai, Amen”⁸⁴. I.S. Révah określił *kryptojudaizm* mianem *potencjalnego judaizmu*, będącego jego uproszczoną formą, załączkiem, który jednak znalazłszy korzystne warunki wyrastał i przemieniał się w pełny, tradycyjny judaizm⁸⁵. H. Yerushalmi idzie głębiej, stwierdzając, że każdy *nowy chrześcijanin* był potencjalnym *kryptożydem*, mógł skrycie wyznawać judaizm, ale wcale nie musiał tego robić. Przemiana *judaizanta*, czyli *marrana*, w żyda było już dalszym etapem drogi⁸⁶.

Uwagi końcowe

Publikacje z początku XX wieku mówią o *nowych chrześcijanach* jako o społeczności już nieistniejącej. Tymczasem w 1917 roku polski żyd Samuel Schwarz przypadkowo odkrył w górach w regionie Trás-os-Montes, w miejscowości Belmonte, istnienie grupy podającej się za żydów lub *nowych chrześcijan* i tak też

⁷⁹ J. Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, t. 4, Lisboa 1958, s. 168.

⁸⁰ A. Paulo, *op. cit.*, s. 147.

⁸¹ N. Acher, *op. cit.*, s. 53.

⁸² A. Novinsky, *Nouveaux chretiens et Juifs séfarades au Brésil*, [w:] *Les Juifs d'Espagne: histoire d'une Diaspora 1492–1992*, Paris 1992, s. 665.

⁸³ *Coleção dos autos de fé...*, Cod. 166, fol. 307–307r.

⁸⁴ C. Roth, *Histoire...*, s. 141.

⁸⁵ I.S. Révah, *Les marranes portugais et l'inquisition au XVIème siècle*, [w:] *The Sephardi Heritage: essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, London 1971–1989, s. 55.

⁸⁶ H. Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne...*, s. 35.

nazywanych przez okolicznych mieszkańców, a będących w istocie potomkami *konwertytów*, kultywującymi w ukryciu tradycje swych przodków. Co ciekawe, o ile w języku portugalskim pojęcia *marrano* nie używa się wobec portugalskich konwertytów w kontekście historycznym, o tyle mówiąc o współczesnej społeczności z Belmonte słowo to pojawia się. Wyjaśnić można to faktem, że jedność wspólnoty w tym wypadku opiera się na religijnych, kryptojudaistycznych tradycjach, zaś doświadczenie wygnania i dramatycznej przeszłości, które dla *nowych chrześcijan* w czasach nowożytnych miały tak duże znaczenie, tu już nie odgrywają roli. Ponadto wpływ na nazewnictwo może mieć też fakt, że region ten znajduje się przy granicy z Hiszpanią. W przypadku opisywanej przez Schwartzę wspólnoty rozumienie i wizja żydowskości ograniczały się do ich własnej grupy i opierały na utrzymywaniu w sekrecie swoich praktyk. Wierzyli, że oddawanie czci jedynemu Bogu może się odbywać jedynie w ukryciu, a publiczne wyznanie wiary uznawali za profanację. Nie używali oni, tak jak inni żydzi, języka hebrajskiego, a ponieważ zamknięci w górach w swoim własnym kręgu nigdy nie słyszeli, aby ktokolwiek nim się posługiwał, wątpili w ogóle w jego istnienie. Modlitwy, inspirowane żydowskimi bądź będące zmodyfikowaną kalką modlitw żydowskich, tłumaczone na portugalski, były często ułożone w formie wierszowanej. Zwykle też kobiety przekazywały je ustnie z pokolenia na pokolenie. Praktykowali oni wszystkie święta żydowskie, ale również chrześcijańskie ceremonie ślubu czy chrztu, choć część zaniechała tych praktyk po laicyzacji kraju na skutek przemian roku 1910. Nadal jednak, z powodu braku cmentarza innego niż katolicki, zmuszeni byli odprawiać chrześcijańskie pogrzeby⁸⁷. Odcięci od głównego nurtu judaizmu, uważali *kryptojudaizm* za jedyną możliwą i słuszną formę ich religii. Po dziś dzień potomkowie *nowych chrześcijan* żyją w górach w prowincjach Beira i Trás-os-Montes, w miejscowościach takich, jak: Covilhã, Belmonte, Guarda, Bragança, Fundão czy Castelo Branco. Ciężko jest jednak ustalić liczbę *marranów* w poszczególnych miejscowościach, gdyż często podają się oni za żydów. Na początku lat 70. XX wieku w Belmonte na 2500 mieszkańców tej miejscowości około 120 stanowili *judaizanci*⁸⁸. Na pierwszy rzut oka nie różniąc się niczym od swoich katolickich sąsiadów, pozbawieni wszelkich żydowskich instytucji, ograniczają się do przekazów ustnych, zrezygnowali całkowicie z wielu żydowskich praktyk, takich jak obrzezanie. W latach 80. XX wieku wspólnota nawiązała kontakty z Izraelem i oficjalnie dostosowała swoje istnienie oraz praktyki do wymogów normatywnego judaizmu.

Marranizm portugalski jest zatem czymś więcej niż tylko wymuszonym przez zakazy, a potem zagrożenie ze strony Inkwizycji potajemnym wyznawaniem judaizmu. To zjawisko łączące w sobie wiele czynników – judeo-portugalskie pochodzenie, poczucie jedności i szczególnej więzi, szereg koneksi rodzin-

⁸⁷ C. Roth, *op. cit.*, s. 291.

⁸⁸ F. Brenner, *op. cit.*, s. 13–14.

nych połączonych z interesami, wreszcie tradycję przekazywaną z pokolenia na pokolenie aż do czasów współczesnych. Wymuszone niegdyś przez okoliczności praktyki *nowych chrześcijan* i zmiany w rycie sefardyjskim z czasem stały się ich własnym kanonem. Można zatem z pewną dozą ostrożności postawić twierdzenie, że *marranizm* portugalski stał się na pewien czas swoistym nurtem w judaizmie sefardyjskim, który wywarł wpływ na kształt i charakter diaspory Żydów sefardyjskich.

Dominika Oliwa

JEWES, CONVERTS, NEW CHRISTIANS, MARRANOS – THE DILLEMAS
OF FAITH, IDENTITY AND EXISTENCE OF THE JEWISH COMMUNITY
IN PORTUGAL AFTER ENFORCED CONVERSION OF 1497

S u m m a r y

Jewish conversions to Catholicism on the Iberian Peninsula and the phenomenon of marranos connected with it extend to early middle ages. Yet neither the voluntary, nor forced Spanish conversions, nor the earlier conversions in Portugal should be identified with the forced conversion of Jews, which happened in 1497 in Lisbon, to which is devoted the present article.

The first part of the article analyses the terminology of these events, in particular to the question of the proper and wrongful use of such terms as Marranos, New Christians, Crypto Jews, and Converts. The dilemmas connected with the phenomena of the marranos were connected with human dramas, outside danger, as well as the difficulty of defining ones identity and integrity with a certain social group. Since one of the possible divisions within this group was determined by a decision to migrate, the Author has shortly described the causes of migration and entailing situation of the émigrés, who often returned to Judaism.

Crypto Judaism is an incredibly original, multi aspect phenomenon, which cannot be presented in a schematic, shallow and one dimensional, concrete definition, what has been stressed in the article.