

יהדות פורטוגל במוקד
מחקרים על יהודים ויהודים-בסתר



האוניברסיטה העברית בירושלים

מרכז דינור
לחקר תולדות ישראל

היספניה יודאיקה
לחקר יהדות חצי האי האיברי

יהדות פורטוגל במוקד

מחקרים על יהודים ויהודים-בסתר

עורכים
יום טוב עסיס, משה אורפלי

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

המערכת

יום טוב עסיס (יו"ר), משה אורפלי, רחל איבנייס ספרבר, רות סוויג,

אהרן קידר

עריכה: רות סוויג

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341

www.magnespress.co.il

©

כל הזכויות שמורות

להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס

האוניברסיטה העברית

ירושלים תשס"ט

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 978-965-493-353-7 ISBN

מסת"ב 978-965-493-454-1 ebook ISBN

נדפס בישראל

סדר ועימוד: רונית גולדברג

תוכן העניינים

1	פתח דבר
5	יום טוב עסיס
	יהודי פורטוגל בימי הביניים: היבטים היסטוריים והיסטוריוגרפיים
41	רחל איבניס ספרבר
	ספרים המתייחסים ליהדות פורטוגל באוצרות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים
81	אלווירה דה אזבדו מאה
	נוצרות חדשות בסבך הלשכה הקדושה
103	אריק לווי
	ביוגרפיה אינטלקטואלית של יצחק אברבנאל לאור כתביו הפורטוגליים
127	אליהו ליפינר ז"ל
	"אנוס רחמנא פטריה"? בעיותיהם של אנוסי ספרד ופורטוגל נוכח ההלכה
143	משה אורפלי
	יהודים ויהדות בכתבי הפולמוס הנוצריים בפורטוגל
169	אדגר סמואל
	משפחת קוריאל בפורטוגל במאה הט"ז
197	ז'וזה נונס קראירה
	גולי פורטוגל במזרח הקרוב (במאות הט"ז והי"ז) לאור סיפורי נוסעים
211	שרל עמיאל
	יהדות בסתר נוכח האינקוויזיציה
227	דב סטוצ'ינסקי
	זהות דתית נוצרית חדשה ופעילות כלכלית: בדיקה חדשה

הספר יוצא לאור הודות לתמיכת

שאול ולואיזה סיתהון דבאח, בואינוס איירס, ארגנטינה, במרכז "היספניה יודאיקה"

פתח דבר

ספר זה, המוקדש כולו ליהדות פורטוגל, הוא הראשון מסוגו בעברית. יהדות פורטוגל לא זכתה לתשומת לב ראויה במחקר בארץ והספר בא לתקן במקצת את המעוות.

מבחינת התרבות היהודית הייתה פורטוגל חלק מספרד של ימי הביניים המוקדמים, אשר בתקופה המוסלמית כללה כמעט את כל חצי האי האיברי. קובץ המאמרים המתפרסם עתה בא לבטל עוול גדול שנעשה ליהדות פורטוגל בהיסטוריוגרפיה היהודית ואנו תקווה שיפתח אשנב לתולדותיה של קהילה, שרק ימי מצוקתה וסבלה האחרונים נחקרו ונתפרסמו. אף בקובץ זה הושם דגש מזה על "הנוצרים החדשים", עם זאת מבקשים אנו להעלות את יהדות פורטוגל בכללותה למרכז התעניינות הציבור הקורא עברית.

רוב המאמרים בקובץ מבוססים על הרצאות שנישאו במסגרת הכנס שארגנה "היספניה יודאיקה", בשיתוף עם מרכז דינור, לציון 500 שנה לשמד פורטוגל. הכנס התקיים בצמוד לתערוכה "יהדות פורטוגל בראי הספרות והספר", שנערכה בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים בינואר 1997 והציגה מאוצרות בית הספרים. למען שלמות הקובץ שלפנינו הוזמנו מספר מאמרים נוספים ואחרים תורגמו לעברית.

מאמרו של יום טוב עסיס "יהודי פורטוגל בימי הביניים: היבטים היסטוריים והיסטוריוגרפיים" סוקר את קורות היהודים בפורטוגל מתחילתן ועד ימי השמד של שנת 1497. המאמר בודק את צמיחתה ודיכוייה של יהדות פורטוגל תוך עיון בשלבים השונים בהתפתחותה ותוך התייחסות להיבטים חשובים בתולדותיהם של יהודי פורטוגל ושל דמויות בולטות בתוכה.

רשימת הספרים שהכינה רחל איבניס ספרבר "ספרים המתייחסים ליהדות פורטוגל באוצרות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים" מבוססת על הספרים שהוצגו בתערוכה הנ"ל, שהאחראית עליה הייתה המחברת. בהערותיה לרשימה מוסיפה המחברת מידע רב על גורלם של הספרים ובעיקר של מחבריהם. הרשימה, על תיאוריה הביבליוגרפיים והביוגרפיים, תקל על חוקרים ותלמידים שעניינם יהדות פורטוגל.

אלוירה דה אזברו מאה מקדישה את מחקרה "נוצרות חדשות בסבך הלשכה

הקדושה" לנשים מצאצאי האנוסים שנפלו בידי בית הדין של האינקוויזיציה. מאמרה, המבוסס על תיקי אינקוויזיציה שחקרה, ממחיש את התנהלות החיים בצל האימה ומבליט את מעמדן המיוחד של הנשים בחברת הנוצרים החדשים בפורטוגל. ר' יצחק אברבנאל היה מגדולי החכמים והמנהיגים שקמו ליהודי פורטוגל. במאמרו "ביוגרפיה אינטלקטואלית של יצחק אברבנאל לאור כתביו הפורטוגליים" מתמקד אריק לווי בחיבוריו של אברבנאל שנכתבו בפורטוגל ומתאר את דמותו האינטלקטואלית על סמך חיבורים אלה. לדעת לווי אפשר למצוא כבר בחיבוריו המוקדמים של אברבנאל (קרי: אלו שנכתבו בפורטוגל) את כל כיווני החשיבה אליהם יפנה בהמשך, ואין לתלות את התפתחותו האינטלקטואלית דווקא בתולדות חייו הסוערים.

אליהו ליפינר ז"ל מקדיש את מאמרו "אנוס רחמנא פטריה?" בעיותיהם של אנוסי ספרד ופורטוגל נוכח ההלכה" להיבטים הלכתיים הנוגעים לאנוסים. שאלות הלכתיות העסיקו את האנוסים עצמם והמחבר מתאר את "מחתרת השאלות" ותשובות" שבין פשוטי הנוצרים החדשים לבין עצמם; שאלות הלכתיות בהקשר לאנוסים בחצי האי האיברי הועלו גם בפני חכמי התקופה. הדיון במאמרו של ליפינר מבהיר את מהות בעיותיהם של האנוסים מול ההלכה ואת התייחסותם של הרבנים אליהם.

אף לאחר היעלמותם הרשמית של היהודים בפורטוגל לא חדל הפולמוס כנגד היהודים והיהדות. הימצאותם של אנוסים או נוצרים חדשים שנחשדו בקיום תורה ומצוות בסתר אולי חרפה את הפולמוס הנוצרי. משה אורפלי דן בשאלה החשובה הזאת במאמרו "יהודים ויהדות בכתבי הפולמוס הנוצריים בפורטוגל". כתבי הפולמוס שופכים אור נוסף על קשייהם החברתיים ועל בעיית זהותם של הנוצרים החדשים.

אדגר סמואל מספר את סיפורה המרתק של משפחת קוריאל במאמר "משפחת קוריאל בפורטוגל במאה הט"ז". על סמך מקורות מגוונים פורס סמואל בפני הקורא 100 שנים בחייה של משפחת אנוסים מפורטוגל, שעל בניה נמנו אנוסים חדשים ומתייחדים, כאלה שהועלו על המוקד וכאלה שיצאו זכאים במשפט האינקוויזיציה, כאלה שהלשינו וכאלה שברחו לארצות השכנות, בעלי קרבת דם למשפחות אצולה, כמרים רבי השפעה, תושבי דרום אמריקה וחוזרים ליהדות. גורלם של בני המשפחה אופייני לחיי הנוצרים החדשים בפורטוגל וניתן ללמוד מהם על משפחות אנוסים רבות.

מאמרו של ז'וזה נונס קראירה "גולי פורטוגל במזרח הקרוב (במאות הט"ז והי"ז) באור סיפורי נוסעים" מרחיק אותנו מחופי פורטוגל אל המזרח הקרוב בעקבות פליטים יהודים מפורטוגל שהתיישבו שם. המאמר מתבסס על נוסעים המספרים את

סיפורם של הפליטים, וחושף את הזדהותם המפתיעה של מהגרים אלה עם "מולדתם הישנה" פורטוגל.

"יהדות בסתר נוכח האינקוויזיציה" של שרל עמיאל דן בתלמותיה של חברת הנוצרים החדשים מנקודת הראות של בתי הדין של האינקוויזיציה, שם הוא שמו בקיום מצוות היהדות. המאמר בודק את השינויים שחלו בהתייחסותם של האינקוויזיציה והחברה הנוצרית בכלל ל"התייחסותם" של הנוצרים החדשים, לאורך מאות שנות קיומה של האינקוויזיציה. בחלוף השנים הלכה ונשכחה הן מן הנוצרים והן מן הנוצרים החדשים משמעותם של סממני ומנהגי התייחסות שונים, שהופיעו ברשימת ההאשמות של האנוסים.

רב סטוצ'נסקי מציע הערכה מחודשת של פעילותם הכלכלית בהקשר לזהותם הדתית של הנוצרים החדשים בפורטוגל. מאמרו "זהות דתית נוצרית חדשה ופעילות כלכלית: בדיקה חדשה" מעלה נימוקים וטיעונים לראייה חדשה של פעילותם הכלכלית של הנוצרים החדשים הפורטוגלים בארצם ומחוצה לה, בהקשר לתודעתם ולזהותם כנוצרים חדשים. מהיבט זה הוא בודק הן את התייחסות החברה הכללית אליהם והן את תפיסתם את עצמם.

קובץ המאמרים המוגש כאן לקורא העברי פותח בפניו יריעה רחבה של היבטים ונושאים הקשורים ליהדות פורטוגל למן ימי התגבשותה לקהילה מיוחדת, כחלק מיהדות ספרד, ועד הפיכתה לעדת אנוסים או נוצרים חדשים במצור ובמצוק לאחר שמד אכזרי. מהרגע שחדלה יהדות פורטוגל להתקיים, הפכה פורטוגל למולדתם של "יהודים בסתר", אנוסים או נוצרים חדשים. אחדים מהם מתלבטים עד ימינו אלה בייסורי זהותם הכפולה.

יום טוב עסיס

ירושלים, אלול תשס"ט

יהודי פורטוגל בימי הביניים: היבטים היסטוריים והיסטוריוגרפיים

יום טוב עסיס

גלות פורטוגל אשר בספרד

חקר יהדות פורטוגל לא זכה עד כה לתשומת לב ראויה, ועצמאותה המדינית של פורטוגל – כמעט ללא הפסקה – תרמה במידה רבה להוצאת יהדות פורטוגל ממסגרתה של ספרד. אין כמובן לערבב את המונח "ספרד", המציין את יהדות חצי האיברי, שאופייה הדתי והתרבותי נתגבש כתוצאה של מפגש התרבויות אשר אירע במערבו של אגן הים התיכון החל מהמאה הח' ועד המאה הי"ד, עם השם "ספרד" הניתן בעברית לאיחודן של ממלכות היספניות, ובראשן קסטיליה וארגוניה, איחוד שמשמעותו ההיסטורית קיימת מסוף המאה הט"ו, היינו לאחר שהגירושים והשמד בחצי האי האיברי שמו קץ לקיום היהודי במקום. עד סוף המאה הט"ו אי אפשר לטעון כי יהדות פורטוגל נבדלה מיהדות קסטיליה יותר מאשר יהדות קטלוניה הייתה שונה מיהדות קסטיליה. מאמר זה בא לטעון את ההפך. לדחיית יהדות פורטוגל מעולמה של ספרד תרם דווקא גדול חוקריה של יהדות ספרד יצחק בער, כאשר בספרו "תולדות היהודים בספרד הנוצרית" כלל את כל היהודים אשר חיו בארצות ספרד השונות, לפי הגבולות שהתגבשו מהמאה הט"ז כאשר לא נותרו עוד יהודים בחצי האי האיברי. מאמר זה מבקש להחזיר את יהדות פורטוגל אל "ספרד", אל המורשת היהודית המגוונת אשר התפתחה והשתמרה בקרב יהודי קסטיליה, אנדלוסיה, גליסיה, נבארה, אראגון, ואלנסיה, קטלוניה, רוסיון והבליארים ועברה יחד עם בניה אף מעבר להרים ולימים.¹

1 ראו Y. Assis, "'Sefarad': A Definition in the Context of a Cultural Encounter", in: C. Carrete, M. Dascal, F. Marques, A. Saenz (eds.), *Encuentros and Desencuentros*, על *Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History*, Tel Aviv 2000, pp. 29-37 המונח "ספרד" ועל מונחים הקשורים לו ראו א"א הרכבי, 'לתולדות ר' שמואל הנגיד', מאסף [ס"ט פטרבורג] א (תרס"ב), עמ' 36-41; ש' אברמסון, 'אספמיא שבספרד', סיני סט (תשל"א),

צמיחתה והתגבשותה של פורטוגל

כיתר הממלכות האיבריות אף פורטוגל צמחה כתוצאה מהרקונקיסטה. הכיבוש המוסלמי האריך ימים רק מדרום לנהר דורו. מצפון לנהר התגוררו שבטים גאליקים (Gallaeci) ובדרומו ישבו הלوسیטאנים (Lusitani). באגן הגואדיאנה (Guadiana) חיו הקלטים ובקצה הדרומי היו הקונאים (Cunei). אף כי פורטוגל שוכנת על שפת האוקינוס האטלנטי, הייתה הארץ מאז ומתמיד ארץ ים תיכונית.

השפה הפורטוגלית צמחה במאות הי"א-הי"ב ממפגש הלשון הגליציאנית-פורטוגלית עם השפה הלوسیטאנית שהושפעה מן הערבית. בשפה הפורטוגלית קיימות כ-500 מילים שמוצאן מערבית, הרבה פחות מהמספר המילים הערביות בקסטיליאנית אך יותר מאשר כקטלנית. ברור כי אחוז המילים הערביות בשפות האיבריות השונות הוא קנה מידה אמין להשפעת התרבות הערבית במקום. בתחומי החקלאות קלטה הפורטוגלית מילים רבות מן הערבית: nora, גלגל דליים, מהערבית "נאורה"; azena, גלגל מים אנכי, מ"סאניה"; aldeia, בית כפרי בצפון הנוצרי, מקורו בערבית "דייעה", כפר; alcaide, מושל, מ"אל-קאיד", מושל צבאי; המילים alcara, alcaçova, almedina, באו מהמילים בערבית "קרייה", "קסבה", "מדינה"; כך גם alcalde, alfaqui, almotacé בפורטוגלית מקורם בערבית "קאדי" (שופט), "חאכים" (שופט במקום קטן), "מוחטסיב" (מפקח על מחירים, מידות ומשקלים); המילה malos מציינת בפורטוגלית את הנוצרים שחיו תחת שלטון מוסלמי והתאסלמו, מוואלאדון. ושמות של דברי מאכל רבים שנתקבלו בפורטוגל דרך המוסלמים נודעים בשמות שמקורם בערבית.

חלקים נרחבים מפורטוגל נכבשו על ידי המוסלמים בשנת 713. הרקונקיסטה החלה במאה השמינית עם מרד האצילים אשר היגרו לצפון. אלפונסו הראשון אשר שלט בגליציה נלחם נגד המוסלמים ורק באמצע המאה ה' השתנו התנאים לרעת המוסלמים. לקראת סוף המאה ה' הפך השטח דרומית ללימה וצפונית לדורו לחשוב מדי מכדי להיכלל בגליציה, ועל כן נוצרה באמצע המאה הי' יחידה אשר מונה עליה שליט הנושא בתואר דוכס (Dux). מקום מושבו של הדוכס היה פורטוקאלי (Portucale). אלפונסו השלישי מינה את וימארנו פרס לשליטה הראשון של פורטוקאלי. תהליך הרקונקיסטה הואט עקב מתקפת-הנגד המוסלמית. הקרבה בין גליציה לפורטוגל הייתה אמיצה בתקופות הקדומות ורק במאה הי' נפרדו שתי הארצות, ורמירו אורדוניז (926-930) היה ל"מלך פורטוגל", כאשר גליציה

עמ' מב-מד; ש' קרויס, 'השמות אשכנז וספרד', תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 423-435; L. Díez Merino, 'Sefarad. ¿España o Sardes?', *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* XXXII (1983), pp. 5-25

העצמאית נשלטה על ידי מלכים משלה. בשנת 938 הופיע לראשונה השם פורטוקאלי כשמה של יחידה נפרדת. רשמית הייתה פורטוגל חלק ממלכות ליאון והתרחבות שטחה הציקה לליאון.

ממלכות הטאייפה המוסלמיות קמו בדרום ב"אל ג'רב אל-אנדלוס", במערב אל-אנדלוס, לימים אלגרב (Algarve). עם נפילתה של החליפות קמו ממלכות ונסיכויות על חורבנה. בדרום פורטוגל, בין השנים 1012-1094, קמו שש ממלכות מוסלמיות. בשנים 1143-1147 הייתה התקופה השנייה של ממלכות הטאייפה. תחת שלטון המואחידון אוחדו בשנת 1156 המוסלמים שבדרום ושלטונם התייצב דרומית לנהר טאגוס. השטח שבידי המוסלמים הצטמק בהדרגה: מ-20,000 קמ"ר שהיו בידיהם באמצע המאה הי"א, ירד השטח שבשליטתם ל-14,500 קמ"ר כמאה שנה מאוחר יותר, ובשנות השלושים של המאה הי"ג ל-6,000 קמ"ר; ובאמצע המאה הי"ג נותר שטח זעום של כ-1,000 קמ"ר בידי המוסלמים. באל-ג'רב חיו יהודים ונוצרים ומספרם היה רב. הנוצרים המוסתערבים נהנו משלטון עצמי נרחב בראשותו של מנהיג שנקרא בערבית "קומיס" (comes), רוזן. הם כתבו לטינית באותיות ערביות.

במאה הי"א השתרעה פורטוגל על שטח של כ-20,000 קמ"ר. מאמצע המאה הי"א ועד המאה הי"ב לא חל כל שינוי במצבה. עיקר הרקונקיסטה התרחש במחצית השנייה של המאה הי"ב, כאשר הפורטוגלים נסתייעו בצלבנים. בתקופה זאת נכבשו ליסבון (1147), אלקור וסילוויס (1189) ואלקאסיר (1217). מוסלמים רבים, במיוחד מקרב המעמד העליון, עברו לספרד המוסלמית או לצפון אפריקה בעוד היהודים נשארו במקום.

מבחינות רבות הייתה פורטוגל קרובה לגליציה. היא הייתה ארץ ספר ובעריה הגדולות, בראגה וקואימברה, חיו בערך 5,000 איש. פורטוקאלי (פורטו) ושאביס (Chaves) היו הרבה יותר קטנות. שאר היישובים לא היו אלא כפרים. באמצע המאה הי"ג חיו בפורטוגל פחות מ-35,000 תושבים. רוב האדמה הייתה רכוש הכנסייה, אשר עושרה בראשית המאה הי"ג הפחיד את המלך. ניסיונותיהם של אפונסו השני וסנצ'ו השני במחצית הראשונה של המאה הי"ג לעצור בעד התרחבות אדמות הכנסייה לא עלו יפה.

אחרי הכנסייה, היה המלך בעל הרכוש הגדול ביותר בפורטוגל. המלך ירש את רכוש השלטון המוסלמי ואת רכושם של כל אלה אשר ברחו מאדמותיהם. המלך אף התייצב מול האצולה כדי לנשל אותה מחלק גדול מרכושה.

הפעילות הכלכלית העיקרית הייתה מרעה צאן ובקר וגידול סוסים. האדמה הייתה טובה למרעה. התוצרת החקלאית כללה חיטה, ענבים, פשתן, פרות וירקות בפרדסים ומטעים, אף הדייג היה חשוב.

השלטון המרכזי בראשותו של המלך היה מורכב ממספר פקידים בכירים. מפקד הצבא היה alferes mor; לראש לשכת חצר המלכות נתמנה o moidomo;

מופקד על חותם המלך היה הקנצלר. עד המאה הי"ג לא היה רישום שיטתי במנהל המלכות. בימי אפונסו השני החלה לפעול מערכת רישום של כל התיעוד המלכותי.

בימיו של אפונסו אנריקיס הראשון (1128-1185) הופיעה פורטוגל כיחידה עצמאית בעלת אופי נפרד מסביבתה ואוכלוסייתה נבדלה משכניה בשפתה הפורטוגלית, שהייתה אז בראשית התגבשותה, ובזיקתה לשליטה המיוחדת. בשנת 1143 הכיר אלפונסו השביעי מקסטיליה באוטונומיה של בן דודו אפונסו אנריקיס הראשון. במרס 1147 כבש אפונסו אנריקיס את סנטרים ובאוקטובר אותה שנה את ליסבון. אפונסו קיבל רשמית את תואר המלך בשנת 1179, כשקיבל על עצמו את חסות האפיפיור. עם מותו בשנת 1185 היה גבולה הדרומי של פורטוגל נהר הטאגוס. תהליך התפשטותה והתפתחותה של פורטוגל נמשך בימיהם של יורשיו. בימי סנצ'ו הראשון (1185-1211) נתחזק מעמדן של ערים רבות (concelhos) אשר קיבלו הטבות שנכללו בכתבי הזכויות שלהן (forays). אפונסו השני (1211-1223) חיזק את מעמד הכתר בקורטס של קואימברה. בימי סנצ'ו השני (1223-1246) נכבש אזור אלנטיז'ו (Alentejo). אחיו אפונסו השלישי (1246-1279) כבש את אלגארבי והעביר את בירתו מקואימברה לליסבון. כיבוש אלגארבי גרם לסכסוך עם קסטיליה שנפתר עם נישואי אפונסו, שהיה כבר נשוי, עם בתו הבלתי חוקית של אלפונסו העשירי, מלך קסטיליה. אפונסו הסכים להחזיק באלגארבי כווסאל של קסטיליה. בקורטס של לייריא (Leiria) בשנת 1254 השתתפו לראשונה נציגי עם שלא היו מן האצולה או מן הכנסייה.

יורשו של אפונסו השלישי, בנו בכורו דיניס (1279-1325), קירב את פורטוגל לאירופה מבחינות רבות. נוסדה בה אוניברסיטת קואימברה בשנת 1290 ונפתחה ספרייה לאומית. בימיו הוקם צי. אפונסו השביעי (1325-1357) חידש את המלחמה נגד המוסלמים. מלכותו של פדרו הראשון (1357-1367) התאפיינה בגישה קשוחה במשפט, ואילו בימי שלטונו של פרננדו (1367-1383) הסתבכה פורטוגל בסכסוך שפקד את קסטיליה. עם מותו של המלך עלה לשלטון בנו הבלתי חוקי של פדרו הראשון, ז'ואאו, ובכך החלה לשלוט בפורטוגל שושלת חדשה, אוויז (Aviz). בקורטס בקואימברה בשנת 1385 הוכרז ז'ואאו הראשון למלך. בשנה ההיא ניצחה פורטוגל במלחמתה נגד קסטיליה וחידשה את הברית עם אנגליה. דוארטי (1433-1438), אפונסו החמישי (1438-1481), ז'ואאו הראשון (1481-1495) ומנואל הראשון (1495-1521) מלכו בתקופה מכרעת מבחינת מעמדה של פורטוגל ויחסיה עם שכנתה קסטיליה, והיו מעורבים עמוקות בחיי היהודים משני עברי הגבול, וחלקם אף היו אחראים במידה רבה לגורלם.

ראשיתה של יהדות פורטוגל

מימי הביניים המוקדמים לא נותרו עדויות על יהודים שחיו באזורים המצויים בגבולותיה ההיסטוריים של פורטוגל, מלבד מצבה מהמאה ה' שנמצאה באספיצי (Espiche). תחת שלטון הוויזיגותים היו היהודים באזור פורטוגל תלויים במדיניותה היהודית של המלכות, וכשבשנת 585 המלך קיבל את הקתוליות, נשתנתה מדיניות זו לרעתם: הם נרדפו, דוכאו ונאנסו לקבל עליהם את הנצרות כשאר יהודי חצי האי האיברי.² אף מן התקופה המוסלמית ידיעותינו על היהודים מהאזור הן דלות למדי, אך מכיוון שעניינו של מאמר זה הוא יהדות פורטוגל שנתקיימה כישות איברית נוצרית נפרדת, אין מקום להתעכב על תקופה דלת מקורות.

כזכור, ראשיתה של פורטוגל כיחידה בעלת ייחוד הייתה במאה הי"ב, עם עלייתו לשלטון של אפונסו אנריקיס הראשון. מדיניותו של אפונסו כלפי היהודים הייתה מדיניות של הגנה וחסות. בימי מלכותו חיו יהודים בליסבון, פורטו, סנטרים וביז'ה. אפונסו פתח את שערי ארצו למהגרים יהודים מקסטיליה ומאל-אנדלוס. מספר היהודים שחיו בשטחה של פורטוגל לפני אמצע המאה הי"ב היה קטן, והוא גדל עקב הגירה לפורטוגל. ההגירה היהודית בין הממלכות ההיספניות השונות לבין אל-אנדלוס, וכן בין ממלכות אלה לבין עצמן, לא פסקה מעולם. נוסף על המקורות העבריים והלועזיים הרבים, יעידו על כך גם שמותיהם של יהודים, אשר נשאו לדורות את שמות ערי מוצאם או אזורי מוצאם. הגירה יהודית משמעותית לפורטוגל באה מאל-אנדלוס וממלכות קסטיליה בשלושה גלים עיקריים: בשנת 1148 מאל-אנדלוס, לאחר פלישת המואחידון; בשנת 1391, כתוצאה מגזירות קנ"א; ובשנת 1492 בעקבות הגירוש. בגל הראשון הגיעו יהודים דוברי ערבית מהדרום, מהשטחים שהיו בשליטת המואחידון. באל-ג'רב אל-אנדלוס (מערב אל-אנדלוס) חיו יהודים רבים שהתגוררו, כמו הנוצרים, בשכונות נפרדות מהמוסלמים, ולעתים אף מחוץ לערים.

כאמור היה אפונסו אנריקיס הראשון פעיל ביותר במלחמת הרקונקיסטה נגד המוסלמים ועלה בידו לכבוש שטחים וערים רבים, כולל ליסבון, סנטרים, סינטרה, פאמילה (Pamela), אלמדאבאן (Alamdavan), ביז'ה (Beja), אלקאסיר (Alcacer),

2 על היהודים תחת שלטון הוויזיגותים ראו S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge 1937; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris 1960, pp. 105-134; B. Bachrach, 'A Reassessment of Visigothic Jewish Policy', *The American Historical Review* LXXVIII (1973), pp. 2-35; א"מ ראבילו, היהודים בספרד לפני הכיבוש הערבי בראי החקיקה, ירושלים תשמ"ג.

סירפה (Serpa), איבורה (Evora) ועוד ערים ומבצרים רבים. יישוב האזורים האלה וקיום סדרי שלטון וחוק היו היעדים החשובים שלאחר הכיבוש. היהודים תושבי השטחים הכבושים ויהודים אחרים שהמלך עודדם לבוא ולהתיישב שם מילאו תפקיד חשוב בהתיישבות, דוגמת פעילותם של יהודים בקסטיליה וארגוניה. היו יישובים שבהם רוב התושבים, אם לא כולם, היו יהודים.³ בימיו נקלטו בפורטוגל פליטי גזרות המואחידון. האוכלוסייה היהודית בפורטוגל גדלה אפוא באופן משמעותי מאמצע המאה הי"ב, לאחר רדיפות המואחידון בספרד המוסלמית. מוצאם של היהודים בברגנסה (Bragança), למשל, היה מאל-אנדלוס.

אפונסו הראשון מינה את היהודי יחיא אבן יעיש לגזברו וכך סלל את הדרך למלכים שבאו אחריו להעסיק יהודים בתפקידים פיננסיים וניהוליים, כדוגמת הממלכות ההיספניות האחרות. יחיא אבן יעיש היה ה־Rabi mor (רב ראשי) הראשון והוא מתואר כ־"homem sábio, destemido e rico", איש חכם, מכובד ועשיר, ופעל כ־"mordomo real e cavaleiro-mor", כמונה על חצר המלכות ופרש ראשי. תמורת פעילותו למען המלחמה נגד המוסלמים קיבל אבן יעיש רכוש רב ורשות להשתמש בשלט יוחסין.⁴

סנצ'ו הראשון המשיך במדיניות האהדה ומתן החסות ליהודים כמו אביו לפניו. הוא פרש את חסותו הישירה עליהם והעניק להם את הגנתם של חוקי המלכות והעיר. דומה כי המלך העריך את המשך תרומתם לרקונקיסטה. הוא אף מינה את יוסף אבן יחיא, אחיינו של יחיא אבן יעיש, לתפקיד אלמוסרף ראשי, והירשה לו להקים קהילה יהודית ובית כנסת מפואר בליסבון.⁵ אפונסו השני, בנו, אשר התרכז בחיזוק הכתר ומוסדותיו, אישר את הזכויות שהוענקו עד אז ליהודים. הוא הרחיב את העסקת היהודים בניהול ממלכתו. גזבריו, גובי המס ורואי החשבונות שלו היו לרוב יהודים. הוא קיים פיקוח קפדני על עבודתם ודרש מהם תשלום גבוה של מעשר מההכנסות. בימיו היה מצבם של היהודים טוב מאוד.⁶

3 ראו A. Herculano, *Historia de Portugal*, v. III. lib. VII. p. 210; לדעתו היו יישובים שהיו מיושבים על ידי יהודים בלבד. כדוגמה ניתן להביא יישוב יהודי בקרבת קרדונה, "popula de judeis quae est facta extra terminos, qui continentur in carta de Cardone"

4 A. M. Barros Basto, *Do Yahia Ben Yahia (o I.º Rabi-mor de Portugal)*, Porto 1944, p. 27; M. J. Pimenta Ferro, *Os judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa 1970, p. 13

5 J. Mendes dos Remedios, *Os judeus em Portugal*, Coimbra 1895, I, pp. 121-122;

J. Amador de los Rios, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Buenos Aires 1943, I, p. 194

במהדורה המקורית שיצאה במדריד, 1875.

6 (Orden. Afons. : להלן) *Ordenações Afonsinas*, Coimbra 1792. liv. II, tit. 43

בימי מלכותו של אפונסו השני נחקקה חקיקה מקיפה בהקשר ליהודים והיא הייתה בסיס הקובץ הידוע בשם *Ordenações Afonsinas*. חוקים אלה לא באו להתערב בחיי הפנים של היהודים אלא להסדיר את היחסים בין יהודים לנוצרים ובין יהודים למומרים. כמקובל בעולם הנוצרי נאסר על יהודי למלא תפקיד שהייתה בו משום שררה על נוצרי.⁷ כן נאסר על נוצריות לשרת בבתי יהודים. עבירה על חוק זה גררה אובדן רכושו של העבריין.⁸ יהודים שהמירו את דתם נאלצו לצאת מביתם אך לא הפסידו את ירושתם. אם אחד מבני הזוג המיר את דתו, יכלו בני הזוג לחלק ביניהם את הרכוש, או שכל בן זוג לקח את מה שהביא עמו לנישואים. מומר ששב ליהדות נגזר עליו דין מוות.⁹ בו בזמן אישר אפונסו השני את זכותם של היהודים לקיים מערכת שיפוט משלהם, שפעלה במשפטים בין יהודי ליהודי.

בתקופה זאת הגיעו לפורטוגל דומיניקנים ופרנציסקנים שמסדריהם נוסדו זמן קצר קודם לכן. לפעילותם בפורטוגל היו כמובן השלכות לגבי מצבם של היהודים. בעקבות הוועידה הלטיראנית הרביעית נדרש אפונסו השני לאלץ את היהודים ללבוש לבוש מיוחד שנועד להבדילם מהנוצרים. מכיוון שפורטוגל הייתה וסאלית ישירה של האפיפיור, היה לפנייתו תוקף חזק יותר מאשר בשאר הארצות.¹⁰

למרות האיסור, לא נרתע סנצ'ו השני, בנו ויורשו של אפונסו השני, מלהשתמש בשירותיהם של חצרנים יהודים. הוא שילב אותם בניהול הממלכה על אף מחאות הנוצרים. הבישוף של ליסבון הגיש בקשה מיוחדת לאפיפיור גריגוריוס התשיעי ובה הציע שהחלטות הוועידה הלטיראנית הרביעית תכובדנה במלואן.¹¹

בעקבות החלטת הוועידה הלטיראנית הרביעית, בנושא הריבית שגבו מלווים יהודים, ובעקבות הביקורת והלחץ שגברו מאוד על פעילותם זו של היהודים, החליט אפונסו השלישי לנקוט צעדים, בדומה לאלפונסו העשירי, מלך קסטיליה.¹² וג'איימי הראשון, מלך ארגוניה.¹³ אפונסו השלישי החליט כי כל מי שקנה משכונות ורכוש ממושכן חייב להחזירם למלווה. המלך אסר שהריבית תעלה בסופו של דבר על סכום ההלוואה. כן נתקבלו החלטות אשר נגעו למעמדו המשפטי של היהודי. המלך קבע

7 Orden. Afons., liv. II, tit. 85

8 מנדס דוס רמדיוס (לעיל, הערה 5), עמ' 122.

9 Orden. Afons., liv. II, tit. 79, 95; אמדור דה לוס ריוס (לעיל, הערה 5), I, עמ' 195-196; פימנטה פרו (לעיל, הערה 4), עמ' 14.

10 הרקולנו (לעיל, הערה 3), II, X, עמ' 457; אמדור דה לוס ריוס (לעיל, הערה 5), I, עמ' 197.

11 פימנטה פרו (לעיל, הערה 4), עמ' 14-15.

12 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1966, עמ' 68-69.

13 Y. Assis, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327: Money and Power*. Leiden, New York & Köln 1997, pp. 15-27

שוויון במעמדם של עדים יהודים ונוצרים במשפטים מעורבים, אך במשפטים שבהם היו מעורבים רק נוצרים לא נתקבלה עדותם של יהודים.¹⁴ מערכת החוקים שהתפתחה בפורטוגל כללה התייחסות ליהודים, ולעתים קרובות חוקים אלה שיקפו קשיחות רבה יותר מאשר תנאי המציאות שבהם חיו היהודים. לפי חוקי ביז'ה (foros de Beja), למושל, יהודי שפצע נוצרי נידון למוות אם חיו עדים נוצרים או עדים יהודים ונוצרים. היהודים חויבו להישבע על התורה בבית הכנסת לפני הרב וחבר העירייה הנוצרית. בימי חמשת המלכים הראשונים היה מצבם של היהודים בפורטוגל טוב והם חיו בביטחון.

מעמדם הפוליטי והמשפטי של יהודי פורטוגל

בהחלטתם משנת 1361 קבעו הקורטס של אלוואס (Elvas) כי יהודים ונוצרים לא יחיו יחדיו. על היהודים לחיות בשכונתם, ב-judaria, ועל נשים נוצריות נאסרה הכניסה לשכונת היהודים אלא אם כן ליווה אותן נוצרי. למרות ההגבלות חיו יהודי פורטוגל בתנאים נוחים, יחסית ליהודי קסטיליה. בימי פרננדו (1367-1383) סבלה פורטוגל עקב מדיניות כלכלית כושלת ובגלל המלחמה עם קסטיליה. בשנת 1373 בהתקפה על ליסבון היו מנת חלקה של השכונה היהודית מעשי שוד וביזה. כתוצאה מן המצב הקשה היגרו יהודים מפורטוגל לקסטיליה. בין המהגרים היו גם חשובי הקהל ומנהיגיו, ובהם גם גדליה ויוסף בני שלמה אבן יחיא, אשר ידובר בהם להלן. לאחר מותו של פרננדו ביקשו תושבי ליסבון לסלק את היהודים מתפקידיהם השונים בחצר המלכות. מעמדם הרם עורר רוגז וקנאה ושניים מהם הגיבו בצורה שאף הגבירה את ההתנגדות לחצרנים היהודים.¹⁵ כתוצאה מן ההתרחשויות הוחרם רכושם של יהודים רבים; הפרשה עצמה מעידה על מעורבותם העמוקה של היהודים בפוליטיקה של פורטוגל. בסופה של הפרשה היה ז'ואאו מלך פורטוגל, ובימיו נהנו יהודי פורטוגל מהגנה ומיחס אוהד. יהודים לא נאלצו עוד להופיע בבית המשפט בשבתות ובחגים. במשך 48 שנות מלכותו, עד מותו באוגוסט 1433, שמר המלך על יהודי פורטוגל מפני סכנות ואיומים.

הימים ההם היו ימי לחץ על יהודי קסטיליה וארגוניה. פראן מרטינו, הארכידיוקן של אסיג'ה, ניהל תעמולת שטנה והסתה נגד היהודים, שהגיעה לשיאה בגזרות הקשות שפקדו את היהודים בשתי הממלכות האיבריות הגדולות. הגזרות פסחו על

14 פימנטה פרו (לעיל, הערה 4), עמ' 15.

15 ראו להלן עמ' 19 ואילך.

פורטוגל בזכות צעדי הזהירות שנקט הרבי מור משה נבארו. פורטוגל הייתה לארץ מקלט לפליטי גזרות קנ"א מקסטיליה.

המלך דוארטי (1433-1438) נקט מדיניות עוינת כלפי היהודים וסטה לחלוטין ממדיניות קודמיו. הוא יזם חוקים רבים נגד היהודים ולא חסך שום מאמץ להפריד בין יהודים ונוצרים. גדליה נגרו, מומחה למזלות, הודיע כי ימי מלכותו של דוארטי יהיו רעים וקצרים. יורשו פדרו היה קטין. בימיו של פדרו כונסו כל החוקים מימי אפונסו השני ועד דוארטי תחת השם הבלתי מדויק: *Ordenações do Senhor Rey D. Afonso V*.

במהלך המאה הי"ד גברו הלחצים נגד היהודים מטעם גורמים שונים, ובראשם הכנסייה. היא דרשה שוב ושוב לאלץ את היהודים ללבוש בגד מיוחד, בהתאם להחלטת הוועידה הלטיראנית הרביעית משנת 1215. אפונסו הרביעי החליט בשנת 1325 שהיהודים ישאו סימן מיוחד. בשנת 1391 ציוה ז'ואאו הראשון שכל יהודי ישא כוכב גדול משובה, בצבע צהוב, על אפודתו או מעילו. העברייך היה עלול לאבד את בגדיו או להיעצר ל-15 ימים.¹⁶ החוק מעולם לא יושם בקפידה ועל כן הבעיה עלתה לדיון שוב ושוב.

דוארטי אסר על יהודי ממלכתו להעסיק משרתים נוצרים בהתאם לחוק הכנסייה והטיל קנסות כבדים על העבריינים. הקנס הוכפל בעבירה השנייה, ואילו בשלישית הוחרם כל רכושו של העברייך.¹⁷ כן נאסר על יהודים להיכנס לבתייהן של נוצריות רווקות, אלמנות ונשואות שבעליהן נעדרו מבתייהם.¹⁸ אף על נשים נוצריות, שלא היו מלוות בנוצרים מבוגרים, "בעלי זקן", נאסרה הכניסה לבתי היהודים. יחסי מין בין יהודים ונוצרים נאסרו בחומרה והעונש על העבריינים היה גזר דין מוות.¹⁹

בימי אפונסו החמישי היה יחסו של המלך ליהודים מצוין, ואילו יחס הקורטס אליהם היה שלילי ביותר. בשנת 1451, למשל, השמיעו הקורטס בסנטרים (Santarém) ביקורת על היהודים שלבשו בגדי משי בניגוד לחוק. בשנת 1461 נאסר על יהודי סינטרה לעזוב את ה-judaria והוטל קנס על אלה שסחרו בימי ראשון ובחגים לפני סיום התפילה. גם הקורטס של קואימברה הכבידו על היהודים בהחלטות שחיבלו בפרנסתם. מדיניותו החיובית של המלך לא מנעה אפוא את הפעילות והתעמולה נגד היהודים. דרישתו של דוד אבן יחיא נגרו, אחיו של האסטרונום גדליה, שלא ימירו בניו אחרי מותו את הונו לנכסי דלא נייד, שמא

16 Orden. Afons., liv. II. tit. 86: *signais vermelhos de seis pernas cada huū*

17 ראו Orden. Afons., liv. II. tit. 66, §§ 1,2; liv. IV. tit. 51

18 Orden. Afons., liv. II. tit. 67, § 1

19 Orden. Afons., liv. II. tit. 67; liv. V. tit. 25, §§ 3.4

יאלצו לעזוב את פורטוגל, מובנת על רקע האווירה האנטי-יהודית ששררה אז בארץ.²⁰

עם עלייתו של ז'ואאו השני לכס המלוכה נתחדשו התלונות וההתקפות נגד היהודים. הקורטס באיבורה, בשנת 1481, שימשו שופר לשנאתם של תושבים רבים ברחבי המלכות. המלך גילה הבנה לרגשות אלה נגד היהודים ולביקורת שהושמעה על רכושם. אין ספק כי עמדת המלך עודדה את הכוחות המתנגדים ליהודים. המלך עצמו לא נמנע מלהשתמש בשירותיהם של רופאים יהודים. אחד מרופאיו היה מומר בשם אנטוניו, שנאתו ליהודים הייתה גדולה ואף כתב כנגדם חוברת מלאה שטנה.²¹

לגירוש היהודים מקסטיליה ומארגוניה היו השלכות רציניות ביותר על מעמדם של היהודים בפורטוגל. כתוצאה מהתיישבותם של יהודים מקסטיליה בפורטוגל, חל שינוי עצום מבחינה דמוגרפית וכלכלית במצבה ובמעמדה של הקהילה היהודית בפורטוגל לאחר שנת 1492. היחס למגורשים היה רע ככלל, ופרשת שילוחם לסן טומה (San Tomé) של ילדים יהודים שנחטפו מחיק הוריהם מראה את אכזריותו של המשטר, אשר ביקש לשבור את רוחם של הפליטים שהגיעו לפורטוגל כדי לשמור על יהדותם.²² ז'ואאו ה-II נקט צעדים ממשניים וקשים כדי להביא להמרתם של היהודים, אלה אשר לא אבו לעשות זאת בביתם בקסטיליה. מדיניות המלך הייתה מכוונת הן כלפי יהודי פורטוגל והן כלפי מגורשי קסטיליה שהצטרפו אליהם. תכניתו של המלך להשיא את בנו לבתם של המלכים הקתולים לא יצאה לפועל עקב מותו של הנסיך הפורטוגלי.

לאחר שהציע המלך ז'ואאו השני ליוסף אבן יחיא לבחור בין טבילה וקבלת האדנות על ברגנסה לבין מוות, ברח יוסף אבן יחיא יחד עם בניו דוד, מאיר, שלמה וכל משפחתו, ועם הון של למעלה מ-100,000 קרוזאדוס. כך עשה יצחק אברבנאל שעבר לקסטיליה, משם עם הגירוש, לנאפולי ומשם בשנת 1503, לוונציה. נקמתו של המלך לא איחרה לבוא. הוא אילץ את כל שאר בני המשפחה להמיר את דתם וחלקם סבלו עינויים קשים.

מנואל הראשון שינה את מדיניותו לחלוטין. הוא השיב ליהודים את זכויותיהם ושיקם את מעמדם. מנואל נהג, כמובן, ממניעים אינטרסנטיים טהורים וחשב שיחס הוגן והגון כלפי היהודים יביא לו יותר תועלת מאשר מדיניות של דיכוי ועינוי. כאשר

20 גדליהו אבן יחיא, ספר שלשלת הקבלה, ווארשא תרמ"א, מט, א. על משפחות אבן יחיא ראו להלן.

21 החוברת נקראה: *Ajuda da fé contra os judeus*, וראו מאמרו של מ' אורפלי בקובץ זה, עמ' 143-168.

22 וראו על כך בפירוט להלן.

הביאו לו היהודים מתנה דחה אותה כדי להדגיש את טהרת מניעיו. מלבד מדיניותו התועלתית, הייתה למנואל קרבה ואהדה למדע, לאמנות ולספרות. מספרם הגדול של מודענים, סופרים וחכמים יהודים גרם אף הוא לעידוד מדיניותו האוהדת כלפי היהודים. הימים הטובים חלפו כאשר הוצעו למנואל תנאים ורווחים טובים יותר ממה שסיפקו היהודים. מנואל חשב לשאת את איזבל, הנסיכה מספרד, שנישואיה ליורש העצר של פורטוגל לא יצאו לפועל. שני תנאים הציבו הוריה של הנסיכה, המלכים הקתולים, לנישואים: הצטרפות פורטוגל לברית נגד צרפת וגירוש היהודים משטחי פורטוגל. יועציו של מנואל אשר נתבקשו לחוות את דעתם היו חלוקים. גורל היהודים היה עתה בידי המלך.

יהדות פורטוגל בהתפתחותה: המאה הי"ד

ניתן לומר כי במאה הי"ד היו יהודים בכל ארץ פורטוגל. היו קהילות יהודיות בברגנסה (Bragança), סנטרים (Santarém), איבורה (Évora), ליסבון (Lisboa), קואימברה (Coimbra), מוגדוירו (Mogadouro), מונפורטי (Monfort), ריאו ליברי (Rio Livre), סאבוגל (Sabugal), קסטילו רודריגו (Castelo Rodrigo), שאביס (Chaves), אוליבנסה (Olivença) וגוארדה (Guarda). בימי אפונסו היו יהודים גם בביז'ה (Beja), ויז'או (Viseu), סטובאל (Setúbal) ופארו (Faro).

הקהילה היהודית בפורטוגל הייתה מאורגנת היטב ובצד מנהיגיה עמד בראשה רב ראשי או *rabi mor*. כבשאר הממלכות האיבריות, אף בפורטוגל נוצרו קשרים ויחסים מיוחדים בין הכתר והיהודים. בפי המלך נקראו היהודים "meus judeus". במכתב ששלח לאחיו אפונסו כתב דיניס: "Sabede que porque todo los judeus do meu senoryo son meus"²³. הקשרים ההדוקים בין הכתר ליהודים היו במאה הי"ד לאבן יסוד במעמדם של היהודים. ביטוי לכך נמצא, למשל, בהגנה שהעניק המלך פרננדו ליהודים.

מקומם והשפעתם של יהודים כמוצא אנדלוסי בפורטוגל היו מרכזיים. יהודים אלה השתלבו בפורטוגל בשתי דרכים: בסיפוחם לפורטוגל במהלך הרקונקיסטה, או בהגיעם לתחומי פורטוגל כפליטי רדיפות המואחדון. כמו בממלכות ההיספאניות, אף בפורטוגל אחד משמות מושגי היסוד בחיי היהודים, שמה של הקהילה היהודית המאורגנת מבחינה משפטית, האלפאמה (Alfama), בא מערבית

23 "דע, כי כל יהודי ממלכתי הם שלי". Arquivo Nacional de Torre do Tombo [=ANTT], Chancelaria de D. Dinis, liv. III, f. 50; פיימנטה פרו (לעיל, הערה 4), עמ' 19.

ומהתקופה המוסלמית, דבר המעיד על זיקתה של יהדות פורטוגל למורשת יהדות אל-אנדלוס.

הקהילה היהודית בפורטוגל

כאמור, הקהילה היהודית המאורגנת והמוכרת בחוק נקראה אלפאמה, מהמילה בערבית אלג'מאעה. הקהילה נהנתה משלטון עצמי מקיף בתחומי המשפט, החינוך, הפולחן ודיני משפחה.²⁴ השלטונות בפורטוגל היו מעורבים עמוקות בסדרי השלטון בקהילה היהודית.

היהודים בפורטוגל חיו בתוך שכונתם, שכונתה – כבכל הממלכות האיבריות מלבד קטלוניה – ג'ודאריה: judaria, judiaria או judearia. השכונה הייתה שטח שבו התגוררו בדרך כלל רוב היהודים, גם כאשר לא הוכרחו לגור ברובע סגור. בניגוד לשכונות המוסלמים, השכונה היהודית הייתה ממוקמת בתוך חומות העיר. השכונה היהודית לא נותרה תמיד באותו אתר, ובמקרים אחדים היה במקום יותר משכונה יהודית אחת. בליסבון, במאה הי"ד, היו ארבע שכונות יהודיות: הג'ודאריה דה פדרירה (judiaria da Pedreira), הג'ודאריה הישנה או הגדולה (judiaria velha), הג'ודאריה דאס טאראסניאס, החדשה או הקטנה (judiaria das taracenas), (nova, pequena) והאחרונה שנוצרה בשנת 1370 בימי פרננדו, הג'ודאריה של האלפאמה (judiaria da Alfama). נראה כי במאה הט"ו, לפני גירוש ספרד, חיו בליסבון כ-1000 יהודים. בפורטו הייתה הג'ודאריה הישנה או התחתונה (judiaria velha, de baixo). מכאן ברור שהייתה שכונה יהודית חדשה.²⁵ באיבורה הייתה שכונה יהודית במערבה של העיר שכללה את רחוב טינהוסו (Tinhoso), היום די מואידה (de Moeda) ומרקאדורים (Mercadores).²⁶ במקור משנת 1341 מוזכרת "ג'ודאריה חדשה" (judaria nova).

במרוצת הזמן נסגרו שכונות היהודים והוצבו בהן שערים שנעלו בלילות והופקרו עליהם שומרים מטעם המלך. לשכונת היהודים בסינטרה, למשל, היו שני

24 Orden. Afons., liv. II, tit. 71, § 1

25 A. Paulo, 'A comuna judaica do Porto. Apontamentos para sua história', *O Tripeiro* 6. sér., V (1965), pp. 112-114; 145-146; 174-176; 218-220; 239-240; 267-269; idem, 'A comuna judaica do Porto na Idade Média', *Miscelânea de Estudios Árabes y Hebraicos* XXIII, 2 (1974), pp. 93-102

26 במהלך שלושת ביקוריי האחרונים מצאתי שלושה חריצים למוזוות בבניינים בתוך שטח השכונה. על קהילת איבורה ראו M. J. P. Ferro Tavares, "A comuna judaica de Évora", *Anuario de Estudios Medievales* XVII (1987), pp. 551-558

שערים.²⁷ יהודים שנמצאו מחוץ לשכונתם נקנסו, ואם נתפשו שוב הוחרם רכושם.²⁸ ז'ואאו הראשון נענה לפניית היהודים בשנת 1412 והקל בקנסות ובעונשין. יהודים מסויימים, כגון רופאים, מנתחים וגובי מסים, יכלו לשהות מחוץ לשכונת היהודים בשעות הלילה אם היו מלווים בנוצרי.²⁹

אפונסו השלישי הסדיר את מבנה הרבנות בפורטוגל. הרבי מור (Arrabi Moor dos Judeus), נהנה ממעמד מיוחד והיה בעל סמכויות נרחבות בתחומים שלא היו קשורים לעיסוקם הרגיל של תלמידי חכמים. הוא החזיק בחותמת שנשאה את סמל פורטוגל ואת הכיתוב "Scello do Arraby Moor de Portugal". הרב הראשי ביקר לפחות פעם אחת בשנה בכל קהילות המלכות. בביקורו שמע על הבעיות שבהן נתקלו הקהילות ובתי הדין. הרבי מור מינה נציג שלו (ouvidor) בכל אחד משבעת המחוזות. בפיקוחו של כל אחד מהנציגים עבדו קנצלר וסופר. בכל מחוז נתמנו רב ושוחט (magarefe). פקיד של המלכות היה אחראי על ביצוע החלטות הרבי מור. מנהיגי הקהילה והגזברים (procuradores & thezoueiros) פעלו בכל קהילה ודיווחו לרבי מור על פעילותם. בראשונה נכתבו התעודות בעברית, אך למן ימי ז'ואאו הראשון נדרשו היהודים לכתוב את מסמכיהם בפורטוגלית.

מסי היהודים וחיי הכלכלה

אחד הגורמים החשובים ביותר בקביעת מעמדם של יהודי פורטוגל, בדומה למעמד היהודים בארצות אחרות בימי הביניים, היה גובה המס ששילמו למלכות. המסים ששילמו יהודי פורטוגל היו גבוהים במיוחד. הם שילמו מס גולגולת ומס רכוש. מס הגולגולת, ה־juderega או ה־judenga, נקבע לראשונה על ידי סנצ'ו השני בשנת 1295 ועמד על סכום שנתי של 30 דינרין (dinheiros), זכר לבגידת היהודים בישו.³⁰ מס נוסף שהיהודים אולצו לשלם היה המס על הרבנות, ה־arabiado, ששולם תמורת הסכמת המלך למינויים של הרבנים.³¹ היהודים שילמו גם מסי מעבר ומכסים. מסי מעבר שולמו בביז'ה, וקרוב לוודאי גם במקומות אחרים.

27 Orden. Afons., liv. II, tit. 102, 78

28 Orden. Afons., liv. I, tit. 62, § 13; liv. II, tit. 80, § 1

29 Orden. Afons., liv. II, tit. 80, §§ 2-11

30 "Juderega, judenga tributa de 30 dinheiros que os judeos pagarão por cabeça, para rembrança e pena de haverem vendido a Christo por outros tanto", *Elucidario*, I, 61, 325

31 "Arabiado, tributo que os judeos pagavão a coroa", *Elucidario*, I, 131

החל מימי סנצ'ו השני ואילך נדרשו היהודים לשלם מס ימי על כל אנייה שנוספה לצי המלך. בנוסף לכך הוטל על כל יהודי בפורטוגל תשלום ה-*serviço real*, שגובהו היה תלוי בגילם ובמינם של המשלמים. בנים בגיל 7-14 שילמו 5 סולדוס, בנות בגיל 7-12 שילמו 2½ סולדוס. בנות רווקות מגיל 12 ומעלה השוהות בבית הוריהן שילמו ½ מרבדי ואילו בנים רווקים מעל לגיל 14 ששהו בבית ההורים שילמו מרבדי אחד. גברים בכל גיל שילמו 20 סולדוס ונשים שילמו מחצית הסכום, 10 סולדוס.³² נראה כי תשלום מס זה נעשה באמצעות הקהילה. בשנת 1382 שילמה קהילת סנטרים 200 ליברה ואילו איבורה שילמה £600.

יהודי פורטוגל שילמו מסים על פרטי מזון, על ייצורם, מכירתם וקנייתם. מסים אלה היו משמעותיים יותר כשנגעו למזונות כשרים: הוטל מס על יין, על ענבים ועל שחיטת בהמות ועופות.³³

בנוסף לכל המסים האלה נאלצו יהודי פורטוגל לשלם תשלומים נוספים שנקבעו על ידי המלך לצרכיו השוטפים או המיוחדים, או על ידי גורמים אחרים כגון עיריות. על פי חוק משנת 1352 שילמו היהודים לאפונסו ה-IV תשלום שנתי בסך £50,000. בשנת 1462 שילמו היהודים כ-£50,000 *serviço real* לעיריית ליסבון. יהודים שילמו מס צבאי (*serviço military*). כל יהודי היה חייב להחזיק פרש חמוש.³⁴ קהילות קטנות רבות נאלצו להלוות כסף לאצילים ולנסיכים שהתרוששו, ולרוב לא הוחזר להן כסף. הדבר היה ברור לראשי הקהל אך הם לא יכלו לסרב לבקשת האצילים הנזקקים. נסיכים אחדים הותירו מאחוריהם חובות כבדים לקהילות רבות. נסיכות שמשפחתן התרוששה קיבלו כנדוניה את ההכנסות מן היהודים במקום. תשלומי המס של הקהילות שיקפו בדרך כלל את עושרם של יחידים בקהילה, ולעתים אף את גודל הקהילה.³⁵

ליהודים הותר לעבד את האדמה ולעסוק בחקלאות.

בין היהודים היו בעלי מלאכה רבים. היו חייטים, סנדלרים, נגרים, בורסקאים, צורפים ועוד.

בכלכלתה של פורטוגל בלטו הסוחרים היהודים. ענפים אחדים היו לגמרי בידיהם: שעווה, שמן, דבש. הסוחרים היהודים היו פעילים מאוד בירידים ובשווקים. היו יהודים שעסקו בסחר עבדים מוסלמים.

32 Orden. Afons., liv. II, tit. 74, § 2

33 Orden. Afons., liv. II, tit. 74, § 9

34 Orden. Afons., liv. II, tit. 83

35 כשנה לפני השמד בשנת 1496 שילמו הקהילות את הסכומים הבאים: וילה ויסוזה (Villa Viçosa) – 65,000 reis; שאביס (Chaves) – 31,000; ברגנסה (Bragança) – 30,000; גרימאראס (Grimaraes) – 25,000; פורטיל (Portel) – 20,000; ברסילוס (Barcellos) – 16,000; פורטו (Porto) – 10,000; אלטר דו שאו (Alter do Chao) – 6,000.

יהודים בחצר המלך

למן ימיה הראשונים של פורטוגל ראו שליטיה את היתרונות שבהעסקת יהודים. היהודים הסתפקו בשירות הכתר וראו את תפקידיהם בחצר המלכות כפסגת שאיפותיהם והישגיהם הפוליטיים. נאמנותם למלך הייתה בדרך כלל מוחלטת וסילוקם מהחצר לא גרם לתגובה מעוררת דאגה. ברור כי החצרנים היהודים נבחרו גם בזכות כישוריהם והאמצעים שיכלו לגייס. בתמורה לשירות שסיפקו למלך זכו היהודים החצרנים למעמד של יוקרה בחברה בכלל, ובקרב היהודים בפרט, ונהנו מהטבות מגוונות.

הרבי מור הראשון היה יחיא אבן יעיש, ששימש בימיו של אפונסו אנריקיס. התפקיד שנחשב לתפקיד הבכיר ביותר של יהדות פורטוגל העניק לנושאו מעמד חשוב בחצר המלך.³⁶

יהודה (1295-1303) שהיה רבי מור בימי המלך דיניס שימש שר אוצר. דיניס העניק לו הטבות שונות. בנו גדליה, שהתמנה מאוחר יותר לרבי מור בעצמו, קיבל מהמלך חלקות אדמה. אף לאחר מינויו לתפקיד בשנת 1324 המשיך ליהנות מהטבות כאות תודה על שירותו היעיל והמועיל. הוא שימש גזבר (thesoureiro) של המלכה האם בריטיס. המלך העריך אותו מאוד ובשנת 1306 נתן לו שני אתרים בביז'ה כדי שיבנה לעצמו בתים.

השפעת החצרנים היהודים ומעמדם בחצר הטרידו במיוחד את אנשי הכנסייה. בשנת 1309 שלחו תלונה לאפיפיור ובה מחו שדבר לא נעשה בפורטוגל מבלי שעבר תחת ידי היהודים. תלונות אלה לא הועילו למתנגדי החצרנים היהודים, והללו המשיכו למלא תפקידים בכירים בחצר המלכות. בימי אפונסו הרביעי זכה גדליה ליחס של אהדה והערפה. המלך שיחרר אותו מהחובה שהוטלה על היהודים להגיש את רשימת נכסיהם וכספיהם. אף משה נבארו מסנטרים קיבל מפדרו הראשון הטבות.³⁷ הוא היה הרבי מור וגם רופאו ומנתחו של המלך. הוא שימש בתפקיד שלושים שנה והחזיק במשרה בימי ז'ואאו הראשון, והיה רופאו האישי.

יהודה אבן מניר שימש את המלך פרננדו כגזבר (tesoreiro mor, rendeno mor) ומילא בו בזמן את תפקיד הרבי מור. בשנת 1375 קיבל יהודה מהמלך בתים בליסבון לבעלותו המלאה ובהמשך נהנה מהטבות נוספות. גם אשתו ריינה קיבלה בשנת 1383 בתים בליסבון.³⁸ יהודה היה היהודי העשיר ביותר במלכות וזו הייתה הסיבה העיקרית למינויו לשר האוצר של פורטוגל. מנתחו ורופאו של פרננדו היה גדליה אבן

36 על יחיא אבן יעיש ראו לעיל, עמ' 10 והערה 4 שם.

37 פימנטה פרו (לעיל, הערה 4), עמ' 47.

38 שם, עמ' 48.

יחיא. ימים ספורים אחרי מותו של פרננדו הגישו נציגי העיר ליסבון איגרת למלכה ליאונור ובה התלוננו על היהודים ששימשו בתפקידים בכירים שהעניקו להם סמכות על נוצרים. יהודה אבן מניר היה אז שר האוצר. המלך החדש ז'ואאו היה יריבה של ליאונור והוא ראה בחצרנים היהודים של המשטר הקודם מטרחה חשובה לפגוע בה. שניים מהם, יהודה הגזבר ודוד נגרו יועץ המלך, הכעיסו במעמדם הרם את ז'ואאו, שנבחר לעוצר בדצמבר 1383. המאבק בין המלכה ליאונור והעוצר הביא להתערבותו של ג'ואן הראשון מלך קסטיליה, חתנה של המלכה. עצמאותה של פורטוגל הייתה נתונה בסכנה בגלל שני יהודים. דוד נגרו הצליח לשבש את המזימה להרוג את מלך פורטוגל. ואילו יהודה, שהיה מעורב בקשר, הצליח יחד עם יהודים רבים לברוח לקסטיליה.³⁹

לאחר גזרות 1391 היו בין הפליטים שמצאו מקלט בפורטוגל בניו של דוד נגרו, שלמה ויהודה. יהודה היה בשירותה של פיליפה, אשתו של ז'ואאו הראשון ולאחר מותו של משה נבארו, הפך יהודה לחשוב ביותר בין חצרניו של המלך. דוד נגרו שימש בזמנו יועץ למלך פרננדו. יהודה אבן מניר ודוד נגרו חרצו במידה רבה את גורלה ועצמאותה של פורטוגל. דוד נגרו נתמנה לרב די לה קורטי בקסטיליה והיה מעורב עמוקות בפוליטיקה של קסטיליה ופורטוגל. כאמור, דוד חשף מזימה להרוג את המלך ואף הציל את חייו של יהודה אבן מניר. קרבתו לרב די לה קורטי של קסטיליה מאיר אלגואדיס, דרך אשתו, סייעה לו ליצור קשרים ולתפוס עמדה חשובה בקסטיליה. יהודים רבים וביניהם יהודה מצאו מקלט בקסטיליה. רכושם הוחרם. הפרשה כולה מעידה על מעורבות עמוקה ביותר של יהודים בפוליטיקה הפנינסולארית בכלל, והפורטוגלית בפרט.⁴⁰

יהודה נגרו פעל רבות למען בני הקהילה. בשנת 1416 התערב בפרשת ההאשמות שהוטחו כלפי יהודים אשר נחשדו בזיוף כסף. תרומתו של יהודה נגרו לביטחונה ולרווחתה של הקהילה הייתה משמעותית מאוד. ז'ואאו הראשון אישר את איסור העסקתם של יהודים בתפקידים שהעניקו להם שררה על נוצרים, אך הדבר לא הפריע לו להעסיק בעצמו יהודים.

בשנת 1433 מת ז'ואאו הראשון לאחר כמעט יובל שנים במלכות. בנו דוארטי שירש את כסאו היה מלך משכיל וקירב אל חצרו מדענים יהודים, למרות שנאתו ליהודים. גדליה בן שלמה אבן יחיא נגרו, רופא ואסטרוולוג,⁴¹ היה בין מקורביו.

E. Lipiner, *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, Jerusalem 1977 39

ראו על כל הפרשה ליפניר, שם. 40

"Mestre Guedelha judeu, fisico e grande astrologo; singular fisico e astrologo". על משפחות אבן יחיא ראו להלן, בפרק על התרבות היהודית בפורטוגל. 41

גדליה ייעץ לדוארטי לדחות את טכס ההכתרה מסיבות אסטרולוגיות ומשלא נענה לעצתו צפה לו שנים מעטות על כס מלכותו. דוארטי מלך בקושי חמש שנים והוא מת במגיפה של שנת 1438. גדליה המשיך לשמש בחצרו של יורשו, פדרו. כל בניו של דוד אבן יחיא נגרו היו חצרנים בימי אפונסו החמישי. דוד מת בליסבון בשנת 1460. יוסף היה החשוב מכל אחיו בגלל מעמדו בחצר המלך. אפונסו, שאהבתו לספרים ולמדע הייתה גדולה, כינה את יוסף *judeu sábio* יהודי חכם. המלך וחצרנו היהודי ניהלו ביניהם שיחות רבות על יהדות ונצרות. יהודה אברבנאל ובני ביתו היגרו לפורטוגל והתיישבו בליסבון. יהודה נתמנה לגזברו של פרננדו, אחיו של המלך דוארטי. לפני שהפליג למבצע טנג'יר בשנת 1437, כתב פרננדו בצוואתו להשיב סכום של 506,600 זהובים ליהודה.⁴² אפונסו החמישי התרשם מאוד מכישוריו ומתכונותיו של יצחק אברבנאל, בנו של יהודה, הזמין אותו לחצרו ומינהו לגזברו ולממונה על האוצר. יצחק אברבנאל, שנהנה מכוח פוליטי רב ומידידותם של רבים מבעלי השפעה, קנה לו גם יריבים ואויבים.

הכנסייה והיהודים בפורטוגל

כמקובל בכל ארץ נוצרית, גם בפורטוגל שימשה הכנסייה ככוח מאיץ ומדרבן בהצרת צעדיהם של היהודים. אנשי כנסייה זוטרים העלו שוב ושוב תלונות על השפעת היהודים בחצר המלך. בשנת 1309 נשלחה לאפיפיור תלונה על מעמדם הרם של היהודים בארמון המלך ועל המשך החזקתם כעבדיהם המוסלמים שהתנצרו. הם אף התלוננו על כוחם של היהודים ביחס לכנסייה.⁴³ בימי המלך דיניס לא זכתה הצעתו של איש כנסייה לחנך את היהודים ברוח הנצרות לכל התייחסות. בתלונה לאפיפיור טענו אנשי הכנסייה כי היהודים נהגו בגאווה שגרמה עוול לתושבי הארץ.⁴⁴ האפיפיור נקט במדיניות שהיו בה לכאורה ניגודים וסתירות. כך נהג קלמנט השישי ששלח את הוראותיו לאפונסו הרביעי, יורשו של דיניס. הכנסייה עצמה, שלא חסכה את ביקורתה נגד החצרנים היהודים בשירות הכתר, לא נמנעה מלהעסיק יהודים כגובי המסים שלה.

42 “mando q paguem a Abravanel, judeu, morador em Lisboa” (A. Caetano de Sousa, *Provas de história genealógica da casa real portuguesa*, Lisboa 1739, I, p. 507) על משפחת אברבנאל ראו גם להלן, בפרק על התרבות היהודית בפורטוגל.

43 Orden. Afons.. liv. II, tit. 15, § 26

44 “Os judeus tornam-se orgulhosos e emproam-se enfeitam seus cavalos com topetes e ostendam un luxo muito prejudicial a todos os habitants do Pais”, *Monarquia Lusitana*, Lisbon 1683 [fax. ed.: Lisbon 1985], VII, p. 85

בימי פדרו הראשון נהגו אנשי כנסייה בהנהגתו של אחד מראשי הכנסייה בקואימברה לפלוש לשכונה היהודית עם צלב ומים קדושים. פעם אחת יצאו הרב המקומי שלמה קטלן, מנהיג הקהילה יצחק פאסאקון ויהודים נוספים כנגד הפולשים וטענו שלא הייתה להם זכות לחדור לשכונתם, שהייתה תחת חסות המלך. ההמון הנוצרי תקף את השכונה היהודית ובייחוד את ביתו של יעקב אלחייט (Jaco Alfaiate). פקיד המלך שהוזעק לסייע ליהודים הגן עליהם מפני הפרנציסקנים. תעמולת אנשי הכנסייה נגד היהודים לא פחתה עם הזמן. בימי אפונסו החמישי טען אחד הנזירים מסן מרקו כי עונייה של הארץ נגרם בגלל היהודים.

יהודי קסטיליה בפורטוגל

פליטי גזרות 1391 נתקבלו בברכה בפורטוגל. בייחוד פעל לביסוס מעמדם משה נבארו. בין הנקלטים היו יהודים שנאנסו לטבול וחלקם הצליחו לחזור ליהדותם בפורטוגל.⁴⁵ השתדלותו של משה נבארו אצל האפיפיור נשאה פרי ונתקבלו בולות שקבעו כי האנוסים, יהודים שאולצו להתנצר, לא ייחשבו לנוצרים. המלך פירסם צו ביולי 1397 שהגן על האנוסים. אמנם המלך ז'ואאו הראשון פעל כפי שנהגו מלכי קסטיליה וארגוניה, והעניק ל"נוצרים החדשים" זכויות מיוחדות, אך יחד עם זאת ציווה על כל הבעלים שהתנצרו לתת גט לנשותיהן אשר נשארו יהודיות. וכך נימק המלך את החלטתו: "הן [היינו הנשים] אינן צריכות ואינן יכולות להתחתן מבלי שאלה שהיו בעליהן יתנו להן ויעניקו להן שטר גירושין, הנקרא ביניהם גט, שחייב להיכתב על ידי יהודי לפי כללי תקנות היהודים, ואם גט כזה לא יינתן, שום יהודי לא יתחתן אתן ואם תינשאנה בלעדיו ותלדנה בנים, יהיו אלה בלתי חוקיים".⁴⁶ הוראתו החיובית של ז'ואאו בוטלה שנים לאחר מכן על ידי אפונסו החמישי אשר החליט כי האישה תמשיך לחיות עם בעלה הנוצרי שנה אחת, ורק אז ייתן לה בעלה גט אם תמשיך בסירובה לטבול לנצרות.⁴⁷

זרם המתיישבים היהודים שבאו מן הממלכות האיבריות לפורטוגל לא פסק אחרי

45 Orden. Afons., liv. II, tit. 77

46 Orden. Afons., liv. II, tit. 72: "nom devem. nem podem casar sem primeiramente esses. que foram seus maridos, lhes darem. e otorgarem Carta de quitamento. que antrelles he chamado guete, o qual deve ser escripto per judeoe feito per regras certas liordencas abraicas, e si tal guete assy feito nomn ouverem, nom casarom com ellas neuhus Judeos. e casando semm teendo o dito guete, se ouverem algas filhos, serem fornazinhos"

47 Orden. Afons., liv. II, tit. 72

גזרות קנ"א. יהודים מנבארה הגיעו לפורטוגל עקב הגירוש, שעליו הכריז קרלוס מלך נבארה ביום הכיפורים שנת קנ"ה. גם בימי הרדיפות שפקדו את יהודי קסטיליה וארגוניה בתקופת מסע ההטפות והתעמולה של ויסנט פריר נגד היהודים המשיכו יהודים איברים להגיע לפורטוגל. התנאים הנוחים שמהם נהנו יהודי פורטוגל ופליטי קסטיליה נתנו את אותותיהם בכל תחומי החיים, ובראש ובראשונה בחיי הדת והתרבות, ובמעמד המדיני.

מעמד הכלכלי והחברתי של היהודים עורר שנאה וקנאה בקרב האוכלוסייה בכלל ובקרב אנשי הכנסייה בפרט. שיבתם של אנוסים רבים מקסטיליה ליהדות הוסיפה לזעם שחשו רבים בפורטוגל כלפי היהודים. בשנת 1449 פרצו מהומות נגד היהודים ויהודי ליסבון נפגעו קשה.⁴⁸

משנת פרסם צו הגירוש בקסטיליה וארגוניה במרץ 1492 התחילה שם תקופת הייסורים והלבטים. קהילות ויחידים נאלצו לחפש פתרונות למצוקותיהם. פורטוגל כארץ מקלט נראתה מושכת ביותר מבחינות רבות: קרבת הארץ והשפה, קרבה תרבותית מבחינה יהודית, הימצאות קהילה של יוצאי קסטיליה ואזורי גבול אחרים, כל אלה הפכו את פורטוגל לארץ יעד רצויה. ומלבד זה, כמעט לא היו במערב אירופה ארצות אחרות שהיו פתוחות להתיישבות יהודית.

ר' יצחק אבוהב היה מבעלי היזמה לפתיחת משא ומתן עם המלך ז'ואאו השני להתיר את קליטתם של מגורשי קסטיליה. בראשות משלחת בת שלושים איש ממנהיגי יהדות קסטיליה ביקש ר' יצחק אבוהב לברר את תנאי קליטתם של יהודים מקסטיליה. ז'ואאו השני קיבל את פניהם יפה והציע תנאים נוחים. דובר על 600 משפחות יהודיות אמידות אשר תמורת כניסתן לממלכה תשלמנה שמונה אסקודוס זהב כל אחת. כמו כן הוצע לקבוצת שלושים האישים שנתלוו לר' יצחק אבוהב להתיישב עם משפחותיהם ברחוב סאן מיגיל בעיר פורטו, במקום שבו היה בית הכנסת הישן. כל מגורש נדרש לשלם 50 מרבדים לשנה לעירייה.⁴⁹

ז'ואאו השני קיים התייעצות בסינטרה בעניין קליטת יהודים מקסטיליה. הדיונים היו סוערים מאוד והנושא פילג את יועצי המלך: רובם היו נגד קבלת היהודים המגורשים מקסטיליה. לפי דברי ר' גדליה אבן יחיא, היו גם יהודים פורטוגלים שהתנגדו לבואם של יהודים קסטיליאנים.⁵⁰ יהודים אלה חששו להיפגע כלכלית

48 H. B. Romero, 'O assalto à judiaria grande de Lisboa em dezembro de 1449', *Revista de Ciências do Homem* III, sér. A (1970), pp. 207-253

49 I. Aboab, *Nomologia o discursos legales*, Amsterdam 1629, p. 299; מ' אורפלי, במאבק על ערכה של תורה, ה"נומולוגיה" לר' עמנואל אבוהב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 262.

50 א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם היות, מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 123-124, הערה 35.

וחברתית מהתיישבות יהודית חדשה בעלת מעמד רם והון רב. כנגד עדותו של ר' גדליה אבן יחיא יש להזכיר את דברי השבח שהביע ר' דוד ב"ר שלמה אבן יחיא על יהודי ליסבון, באמרו כי "כל הקהל כאחד היו עוזרים לנגרשים בכל אופני העזר".⁵¹ על אף התנגדות יועציו החליט המלך להתיר את כניסת המגורשים.

שיקוליו של המלך היו שונים מאלו של יועציו והכריעו לטובת המגורשים, או בעצם לטובת המלך. החלטתו התבססה על ההערכה, שהתיישבותם של יהודים מקסטיליה בארצו תתרום לכלכלת הממלכה, לפיתוחה ולחיווקה. הוא ציפה גם לתרומה נכבדה בתחומי התרבות, המדע והטכנולוגיה.

כאמור, המלך החליט להתיר את כניסת המגורשים לארצו ולקיים את הבטחתו ליצחק אבוהב. נקבעו ערי הספר שדרכם אמורים היו המגורשים לחצות את הגבול: אוליבנסה (Olivença), ארונצ'יס (Arnonches), קסטיליו רודריגו (Castello Rodrigo), ברגנסה (Bragança) ומלגאסו (Melgaço). רבים ודאי חצו את הגבול בסתר ושהותם בפורטוגל הייתה בלתי חוקית או בלתי רשמית. מספר יהודי קסטיליה שהתיישבו בפורטוגל היה רב מאוד והם הטביעו את חותמם על יהדות פורטוגל, לא רק בגלל מספרם אלא בעיקר בגלל כוחם הכלכלי ורמתם התרבותית.

לפי דברי זכות, נכנסו לפורטוגל מעל 120,000 נפש. ואלה דבריו: "אבל עיקר קסטיליה נכנס לפורטוגאל, מפני שלא היו יכולין ליכנס בים ולזרז עצמן ונתנו מעשר מכל ממונם. ועוד, על כל נפש דוקאדו אחד חוץ משליש דוקאדו בעבור לעבור דרך המדינות, ועוד נתנו רביע כל הממון שהכניסו ומהם קרוב לשליש, ואפילו מי שלא היה לו ממון כלל נתן כופר נפש ח' דוקאטוש ואם לאו שהיה שבוי. ויכלה הזמן ולא יכלה מלספור דברי פורטוגאל שנכנסו יותר מק"כ אלף נפשות ולא נשארו אלא מעט, מהם במגפה ומהם שבויים שלקחו בניהם והוליכום באיי הים, ומהם שהמירו דתם מרוב הצרות עד שבא נז"ר לאחר.⁵² המספר שהביא זכות קרוב למספרים שנתקבלו ממקורות פורטוגליים.⁵³ דמיאאו דה גוס, הכרוניקאי של המלך מנואל, מזכיר למעלה מ-20,000 משפחות מקסטיליה שנכנסו לפורטוגל. מספר דומה סיפק ברנאלדיס אשר תיעד את אירועי הגירוש בהיותו פקיד הממשל ומקורב לשלטונות. הוא מסר את מספר המגורשים שעברו דרך חמש הערים שהיו בקרבת הגבול: מבנבנטי (Benavento) לברגנסה (Bragança) – 3,000, מזמורה (Zamora) למירנדה

51 י' הקר, 'קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ס, עמ' צו.

52 אברהם זכות, ספר יוחסין השלם, ההדיר צ' פיליפאווסקי, פרנקפורט ע"נ מין תרפ"ה, עמ' 227.

53 Damiao de Góis, *Crônica de D. Manuel*, new ed. based on 1566 first ed., Coimbra 1949, parte I, capitu. X, p. 23; A. Bernaldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, M. Gómez Moreno, J. De Mata Carriazo (eds.), Madrid 1962, p. 156

דו דורו (Miranda do Douro) – 30,000, מסיאודר דה טריגו (Ciudad de Trigo) לווילאר פורמוזה (Villar Formosa) – 35,000, מאלקנטרה (Alcantara) למרבאו (Marvão) – 15,000, ומבאדאג'וס (Badajoz) לאלבס (Elvas) – 10,000, בסך הכל מעל ל-93,000 יהודים.

מקורות אחרים, וביניהם שמואל אושקי, אבוהב והרקולאנו,⁵⁴ מתייחסים ל-600 משפחות העשירים שהתחייבו לשלם 60,000 קרוזאדוס מזהב תמורת אישור כניסה. יתר היהודים היו אמורים לשלם 8 קרוזאדוס עבור אשרת כניסה ושהות של שמונה חודשים.

יהא מספרם אשר יהא, התוספת הזאת שינתה לחלוטין את פניה של יהדות פורטוגל. יש להדגיש כי אלפי המגורשים אשר נכנסו לפורטוגל היו סלתה ושמונה של יהדות קסטיליה. אלה היו היהודים שלא ויתרו על זהותם היהודית בשום תנאי והשאירו מאחוריהם נכסים, קרובים וידידים ויצאו ליעדים בלתי ידועים כדי להישאר נאמנים לעמם ולאמונתם.

המלך התיר לאנשי הכנסייה לקיים פעילות מיסיונרית בקרב מגורשי קסטיליה. אלה הורשו לשאת דרשות ליהודים, אף בבתי הכנסת. במקומות אחדים נישאו הדרשות בימים ובמקומות מסוימים. בטומר מקום הדרשה היה בקרבת כנסיית ס' מריה דוס אוליבאס (S. Maria dos Olivaes), שם הייתה במה מאבן. סבלם של המגורשים היה רב, ושיא האכזריות היה בתחילת 1493 כאשר ז'ואאו השני הורה על תפישת ילדי היהודים בין הגילים 2-10 שנים והגלייתם לאיי ס' טומה (S. Tome) ופרדידאס (Perdidas). זו הייתה פרשה מוזעזעת שגרמה אסון בקרב הקהילה היהודית בכלל, ובקרב המשפחות שנפגעו בפרט. ילדים רבים מתו בדרך, בלב ים, ואלה ששרדו הגיעו לאיים מלאים פושעים. הם הותירו מאחוריהם משפחות אבלות, הורים שאיבדו את ילדיהם, לפעמים אף את כל ילדיהם. המלך ביקש לשבור את רוחם של היהודים וציפה להמרתם.

התרבות היהודית בפורטוגל

המידע על חינוך ותרבות בפורטוגל לפני המאה הט"ו הוא דל והוא מעיד אולי על

54 S. Usque, *Consolação às tribulações de Israel*, revised Mendes dos Remedios, Coimbra 1906. edição de Ferrara 1553, intr. By Y. H. Yerushalmi and J. R. de Pina Martins, Lisboa 1989; A. Herculanio, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, I, ed. Europa-América, Lisboa. pp. 67-68

חולשתה של יהדות פורטוגל בתחום הלימוד והיצירה. בקהילות פעלו מוסדות חינוך, תלמוד תורה או בית מדרש והיו ישיבות בשאביס ובליסבון. היו יהודים שלא ידעו לכתוב, כפי שניתן להסיק מתוך אחת מהוראותיו של אפונסו הרביעי.⁵⁵

עד המאה הט"ו ידועים לנו בשמם חכמים מעטים מאוד. מספר חכמים נמנו על משפחת אבן יחיא. שלמה בן יוסף אבן יחיא (מאה י"ג) חיבר כנראה פירוש לתלמוד שאבד. בנו יוסף (סוף המאה הי"ג – המחצית הראשונה של המאה הי"ד) היה משורר וכתב בחרוזים פירושים לתלמוד, אשר נשרפו בדליקה. יוסף היה תלמידו של ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א) ולאחר פטירת רבו כתב הספד:

קרחה מלהרחיב כנשרים שרים
חושו ותחת שיר אמרים מרום.

יוסף שיקם בקלעתאיד שבאראגון בית כנסת אשר נבנה על ידי אחד מאבותיו, אהרון אבן יחיא. יוסף נפטר בגיל 90.⁵⁶

אחד מחשובי חכמי פורטוגל היה דוד בן יום טוב אבן בליה (המחצית הראשונה של המאה הי"ד), שהיה פורה ויצירתי מאוד בתחומים שונים. הוא היה בקי בתורה ובמקורות ההלכה, חיבר פירושים למקרא וכתב שירה, היה בר סמכא באסטרולוגיה וברפואה ותרגם חיבורים מלטינית לעברית. בחיבורו החשוב "יסודות המשכיל" הציג 13 ערכים כערכי יסוד ביהדות.⁵⁷ פירושו למקרא היו מיסטיים ועל כך ביקר אותו שמואל סרסה. בחיבורו "כלל קטן" דן דוד בן יום טוב אבן בליה בקשר בין אסטרולוגיה ורפואה. בשנת 1338 תרגם מלטינית לעברית את "Salus vitae" – מאמר על סגולותיו של עור הנחש, המיוחס ל־Joannes Pauli. חיבור נוסף שכתב היה "כללי ההגיון".⁵⁸

יוסף זרקו, רופאו של הרוזן פדרו דה מנסיס (Pedro de Meneses) ויועצה של ליאונור, אחותו של דוארטי, היה רופא ופילוסוף. משהרגיש שארבה לו סכנה, עזב את פורטוגל והתיישב באגריגנטו (Agrigento) שבסיציליה. מכאן ואילך עסק בקבלה. פירושו על תפילות הימים הנוראים ופירושו על ספר בראשית ראויים לתשומת לב.

55 הוראת המלך מתייחסת ל-aquel que nom souber screver que de a dous homens baõs que-lho assinem com sas inaaos

56 שו"ת הריב"ש, קושטא ש"ו-ש"ז, סי' שלו.

57 נתפרסם בתוך: אליעזר בן שלמה אשכנזי, רברי חכמים, מץ 1849, עמ' 56 ואילך. שלמה קליין הוסיף תרגום צרפתי.

58 ראו G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. III. part I. Baltimore 1931, p. 451

פריחתה של יהדות פורטוגל ובראשה קהילת ליסבון במאה הט"ו היא ללא ספק תוצאה של הצטרפות יהודים מקסטיליה. מבחינה תרבותית ודתית המאה הזאת היא החשובה ביותר בתולדות יהדות פורטוגל. רשימת הרבנים, הרופאים, המדענים, המשוררים והפילוסופים היא מרשימה. משפחת אבן יחיא, שבניה הנהיגו את יהדות פורטוגל במשך דורות, מוצאה כזכור היה מאראגון.⁵⁹ יהודה אבן יחיא נגרו, בנו של דוד נגרו, אשר ברח לפורטוגל אחרי גזרות 1391 יחד עם אחיו שלמה, היה פייטן. אחת מקינותיו, שנכתבה לרגל חורבן הקהילה, מבוססת על ברכת "ברוך שאמר".⁶⁰ קינה אחרת, "יהודה וישראל", כלולה בתפילת הספרדים לתשעה באב.

יהודה וישראל, דעו מר לי מאוד
לכן בחטאתי, אני ארעד רעוד
יהיה לבבי בי, בעת אשמע בכות
ובעת שחוק אראה, אזי אסלוד סלוד.⁶¹

פיוטים רבים שכתב יהודה אבדו, וכנראה גם חיבורים הלכתיים אחדים. כמנהג משכילי ספרד חיבר שירי חול והיה בקי באסטרונומיה, ואף סייע בידיעותיו למבצעו של אנריקי הספן לכיבוש סאוטה. יהודה פעל בשירותה של פיליפה, אשתו של ז'ואאו, ואחרי פטירתו של משה נבארו, היה יהודה ליהודי החשוב ביותר במלכות פורטוגל. בהזדמנויות שונות פעל למען אחיו היהודים. בשנת 1416 התערב לטובת יהודים שהואשמו בזיוף כספים. השפעתו של יהודה בחיי הקהילה היהודית הייתה עצומה ופעלו ראוי לתשומת לב מיוחדת.

בנו של שלמה, גדליה אבן יחיא נגרו, המכונה במקורות *judeu, fisico e grande astrologo* וכן *singular fysico e astrologo*, שימש כיועצם של דוארטי ופדרו. דוד בן שלמה אבן יחיא פעל בפורטוגל במחצית השנייה של המאה הט"ו ונתמנה לרב בקהילת ליסבון בשנת 1477. הוא פעל למען מגורשי ספרד שנקלטו בפורטוגל, אך נאלץ לברוח בעצמו לנאפולי לאחר שהלשינו עליו בחצר במלך. לאחר תלאות רבות השתקע באיסטנבול. דוד אבן יחיא חיבר פירושים על המקרא, ספרי דקדוק והלכה. הוא אף כתב פירוש על "מורה נבוכים". ספרו "לשון לימודים" על הדקדוק העברי, וספרו "שקל הקודש" על השירה אשר כתב לבן דודו ותלמידו דוד בן יוסף אבן יחיא, מראים את רוחב היריעה האינטלקטואלית של חכמי פורטוגל. ספרו "הלכות טרפות ושרכה" הודפס באיסטנבול בשנת 1519. פירושו למשלי "קו ונקי" נדפס בליסבון

59 דברי חכמים (לעיל, הערה 57), שם.

60 א"ל לנדשהוט, עמודי העבודה, ניו יורק תשכ"ה, עמ' 67.

61 ראה סדר התפלות לתעניות כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם [בידי מהדורת לונדון משנת 5553 (=1793)], עמ' 136-137.

בשנת 1492. כאמור לעיל שימשו כל בניו של דוד אבן יחיא נגרו בחצרו של אפונסו החמישי, ובראשם יוסף, שעמו ניהל המלך דיונים רבים על היהדות והנצרות. גדליה בן דוד אבן יחיא נגרו, רופא, משורר ומחבר "שבעת עיניים" (חיבור על שבע האומנויות) היה בן למשפחה שתרמה רבות לתרבותה ולמעמדה של יהדות פורטוגל. הוא יצא את פורטוגל בכוונה לעלות ארצה, אך חלה בקונסטנטינופול ונקבר בנגרופונטה. משה בן חביב בן שם טוב חיבר שלושה ספרים: פסח שושן, מרפא לשון ודרכי נועם.

גם ר' יצחק קארו, מגדולי חכמי קסטיליה, הגיע לפורטוגל ושימש בה מורה ופוסק. מדבריו ברור כי היה מרוצה מאוד מרמת הלימודים בארץ זו.⁶²

בין התורמים לשגשוגה ולפריחתה של יהדות פורטוגל היו בני משפחת אברבנאל. שמואל אברבנאל, לו הקדיש ר' מנחם בן זרח את ספרו "צידה לדרך", התנצר, אך המשפחה, כולל יהודה, אביו של יצחק, עברה לפורטוגל, שבה ליהדות ונהפכה לחשובה בארץ זו. יהודה שימש גזברו של פרננדו, אחיו של המלך דוארטי. בנו ר' יצחק אברבנאל היה המפורסם מבני המשפחה. בעודנו בפורטוגל פרסם מספר חיבורים: "צורות היסודות" ו"עטרת זקנים". בחיבורו האחרון דן אברבנאל בנושאי אמונה, השגחה ונבואה וכיו"ב. כאמור לעיל, התרשם אפונסו החמישי מאוד מכישוריו ומינה אותו לשר אוצר וגזבר. מהקדמתו לפירושו לספר יהושע ניתן ללמוד על מעמדו בחצר המלך. לאורך כל התקופה לא זנח את בני עמו, קרובים ורחוקים. יצחק אברבנאל היה מנהיג מיוחד שניחן בעושר, בחכמה ובכישרון מנהיגות פוליטית. ליפניר תיאר את השתלשלות העניינים לאחר מותו של אפונסו החמישי ואת בריחתו של אברבנאל לקסטיליה, ואין כאן המקום לדון בזה.

על יצחק אברבנאל השפיע רבות יוסף בן אברהם חיון, שהיה רבה של קהילת ליסבון במשך 25 שנה, לפני שעבר לאיבורה. אביו אברהם בן נסים חיון חיבר את "אמרות טהורות".⁶³ יוסף חיון כתב פירושים על ירמיהו (1466), פרקי אבות (1470), תהלים,⁶⁴ משלי, וכל הנביאים. נראה כי אברבנאל הושפע ממנו בפירושו על המקרא. בחצרו של ז'ואאו השני פעלו מספר רופאים יהודים: ליאאו (mestre Leão), יוסי או דייגו מנדס ואסינו (Diego Mendes Vecinho) והמומר אנטוניו (mestre Antonio). יוסי מנדס ואסינו שיתף פעולה עם הנווט והספן פדרו דה קובילה ועם המתמטיקאי היהודי משה. תרומתו של ואסינו למדע הניווט בפורטוגל הייתה נכבדת.

במחציתה השנייה של המאה ה־15 פעל בליסבון בית מלאכה – האחרון שעסק בהעתקת כתבי יד ועיטורם בחצי האי האיברי – ובו נכתבו ועוטרו כתבי יד עבריים,

62 תולדות יצחק, ירושלים תשי"ט, עמ' 3; גרוס (לעיל הערה 50), עמ' 123, הערה 26.

63 נדפס בפירארה בשנת 1556.

64 נדפס בסלוניקה בשנת 1522 והוקדש ליהודה בן יצחק אברבנאל.

ובכללם ספרי מקרא ופירושים, סידורים וספרי הלכה. כתבי יד אלה כונו במחקר "קבוצת ליסבון".⁶⁵ כתבי היד כתובים בכתב יד ספרדי, חלקם בכתב בינוני וחלקם בכתב מרובע, דבר המעיד על מקומם של יהודי ספרד בפיתוחה ובטיפוחה של התרבות היהודית בפורטוגל במאה הט"ו. בין המעתיקים ב"קבוצת ליסבון" נמנים יוסף צרפתי בן ששון הצרפתי, אליעזר בן משה גגוש, שמואל אדרוטיאל ומשה בן יצחק, אשר פעלו בליסבון בין השנים 1484 ו-1495.⁶⁶ כתב היד הקדום ביותר ב"קבוצת ליסבון" נכתב בשנת 1469. מעתיקיהם של חלק מכתבי היד מ"קבוצת ליסבון" אינם ידועים לנו.⁶⁷

בית המלאכה של ליסבון יצר סגנון אחד ומיוחד ובוזה היה חריג בעולם היהודי. בית המלאכה היה פעיל עד להחלטת הגירוש בשנת 1496 ואסון השמד של שנת 1497. במשך כעשרים ושמונה שנה נוצרו כשלושים כתבי יד בבית מלאכה זה בליסבון או בגלות הפורטוגלית. אחד התנ"כים המהודרים ביותר יצא מבית מלאכה זה במצב בלתי שלם והגיע לאיטליה.⁶⁸ חלק גדול מכתבי היד שמקורם בבית מלאכה זה הם ספרי מקרא. נוסף לאלה נכתבו ועוטרו שם שני סידורים, "משנה תורה" לרמב"ם, פירוש התורה לרמב"ן וספרו של רד"ק "ספר מכלול".⁶⁹ שמותיהם של חלק מהסופרים ידועים: שמואל דה מדינה, שמואל אבן מוסא ואלעזר בן משה גאגוש.⁷⁰ יצירות בית המלאכה בליסבון כתובות ומאויירות בטוב טעם ובסגנון מעודן. תנ"ך ליסבון הוא היצירה המשוכללת והמייצגת ביותר של בית המלאכה. כתיבת התנ"ך נסתיימה בסוף שנת 1482 בידי הסופר שמואל אבן מוסא, שכנראה אף עסק בהדפסה והיה מהראשונים שהדפיסו ספר בחצי האי האיברי בשנת 1487.⁷¹ רשימת כתבי היד מתוצרת בית המלאכה שבליסבון משקפת את רמת ההשכלה והתרבות של יהודי פורטוגל במחצית השנייה של המאה הט"ו. עניינם היה בחיבורים הקלסיים של היהדות: ספרי המקרא, סידורים, פירושי המקרא, ספרי הלכה ודקדוק.

65 ראו ל' אברין, "סידור ליסבון באוסף מכון בן-צבי", פעמים 68 (תשנ"ו), עמ' 79.

66 שם, עמ' 96.

67 על כתבי היד מ"קבוצת ליסבון" ראו שם, עמ' 79-104; G. Sed-Rajna, *Manuscripts hébreux de Lisbonne; un atelier de copistes et de l'illumination au XVe siècle*, Paris 1970; T. Metzger, *Les manuscrits hébreux copiés et décorés à Lisbonne dans les dernières décennies du XVe siècle*, Paris 1977.

68 Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. Hebreu 15.

69 סד-ריינה (לעיל, הערה 67), עמ' 94.

70 ראו *Lisbon Bible, 1482; British Library Or. 2626*, fac. ed., Tel Aviv 1988, הקדמה סד-ריינה, שם (להלן, הערה 71).

71 על תנ"ך ליסבון ובית המלאכה ראו מה שכתבה גבריאלי סד-ריינה ב-תנ"ך ליסבון רמ"ג (לעיל, הערה 70), עמ' 6-18 (ובגרסה אנגלית, עמ' 7-21). וראו סד-ריינה (לעיל, הערה 67).

בשנת 1485 נוסד בית הדפוס הראשון בליסבון על ידי אלעזר טולידנו. בבית הדפוס הזה עבדו יוסף חלפון ויהודה גדליה, ונדפסו בו ספרים חשובים. בין ספרים אלה נמנים החומש עם פירוש הרמב"ן שנדפס בשנת 1489, ספרו של ר' דוד אבודרהם על התפילה בשנת 1490, חומש עם אונקלוס ופירוש רש"י בשנת 1491, ספרי ישעיהו וירמיהו עם פירוש רד"ק בשנת 1492, ספר משלי עם פירוש דוד בן שלמה אבן יחיא (1492?). בית דפוס זה פעל עד 1492.

בית דפוס שני הוקם בלייריאה, הנמצאת באזור הררי אך קרוב לליסבון. מייסדו היה שמואל דורטאס אשר הדפיס בראש חודש אב 1492 את ספר משלי עם תרגום ופירוש ובשנת 1494 נביאים ראשונים עם פירושי רד"ק ורלב"ג.

הספר העברי הראשון שהודפס בפורטוגל היה חומש שנדפס בשנת 1487 בבית הדפוס שהוקם בפארו, והוא בית הדפוס השלישי שפעל על אדמת פורטוגל. הדפוס הגיע לפורטוגל בזכות יהודים מקסטיליה לפני שהגיע לארצות אירופיות רבות, כולל ונציה, רומא, קונסטנטינופול, אנגליה ואף קסטיליה עצמה.⁷² למרוקו ולקיסרות העות'מאנית הגיעו יהודים אשר התנסו בדפוס העברי בפורטוגל והם שייסדו שם את הדפוס העברי.

אברהם זכות מקסטיליה נתמנה על ידי מנואל הראשון ליועצו באסטרולוגיה ולרושם דברי ימי מלכותו. בסלמנקה היה אברהם מורו של אגוסטינו ריצ'י (Agostino Ricci). בקרטוגרפיה ובאסטרונומיה הייתה תרומת היהודים משמעותית ביותר. מסטרי רודריגו ומסטרי יוסי הכינו את המפות שבהן השתמשו פרו די קוויליאה (Pero de Covilha) ואלפונסו די פאיוה (Alfonso de Paiva). בהקשר זה מעניין לציין את פגישתו של פרו די קוביליאה עם ר' אברהם די ביג'ה (Abrahaao de Beja) ומסטרי יוסי.

גירוש יהודי פורטוגל או השמד הגדול

גירוש יהודי פורטוגל בשנת 1496, שאליו מתייחסים במחקר, למעשה לא התרחש מעולם. וכך התנהלו הדברים: מנואל, "המלך הטוב", ביקש לשאת את איזבל, בתם של המלכים הקתולים. שאיפתו של מנואל הייתה לאחד את כל חצי האי האיברי תחת שלטונו, ונישואיו לאיזבל, כך קיווה, יקרבו אותו למטרה. כתנאי לנישואין דרשו המלכים הקתולים את גירוש היהודים מפורטוגל. דרישה זו מעידה כי, שלא כטענתם

72 על הדפוס בפורטוגל ראו J. Bloch, 'Early Hebrew Printing in Spain and Portugal', *Bulletin of the New York Public Library* XLII (1938), pp. 371-420; A. Anselmo, *Origens da imprensa em Portugal*, Lisboa 1981, pp. 87-94, 119-128, 255-264

של חוקרים, גירוש היהודים מקסטיליה וארגוניה לא נועד אך ורק לפתור את בעיית האנוסים בשתי הממלכות, אלא היה חלק מן המגמה לטהר את הממלכות ההיספאניות מנוכחותם של היהודים והיהדות.

לדעת פרו טאווארס נועד הגירוש למנוע מהיהודים ליהנות מהעושר שהיה צפוי לפורטוגל עקב גילוי הקרב של הנתיב הימי להודו. המלך, הכנסייה והסוחרים חששו מהסוחרים היהודים העשירים פן ישתלטו על כל הטוב שהיה צפון לארצם. גירושם, כך נטען, ייטיב עם הסוחרים הנוצרים.⁷³ טענה זו מתעלמת מחוסר האונים של כל גורם מלבד הכתר ביחס לגירושם של היהודים. יתר על כן, מסתבר שלמלך לא הפריע כלל שיהודים שקיבלו את הנצרות רשמית ייהנו מכל היתרונות שגילויי נתיבי ים חדשים היו אמורים להביא לכלכלת ארצו.

צו הגירוש נתפרסם ב־24 בדצמבר 1496 וניתנה ליהודים ארכה של עשרה חודשים כדי להתארגן לקראת היציאה מפורטוגל או להמיר את דתם. הובטח להם שבזמן הזה תוכנה אניות להוציא את המגורשים מליסבון, פורטו וסטובל. בתחילה הוצעו ליהודים חופש מלא וסיוע ממשלי, כנראה מתוך תקווה שרובם ככולם יחליטו להישאר. קשה לדעת בדיוק את פרטי תכניתו של מנואל, אך ברור כי היה נחוש בדעתו לשמור בצורה זו או אחרת את מרבית היהודים שחיו בממלכתו. ידוע לנו שהתייעץ עם יועציו היהודים וביניהם לוי בן שם טוב. בפברואר 1497 הבהיר לו אחד מיועציו הנוצרים, הבישוף של סילוויס (Silves), כי בלחץ ובכוח לא ניתן להפוך אף לא יהודי אחד לנוצרי טוב.⁷⁴ היהודים, מצדם, לא ציפו ערב הגירוש לשינוי מה מרחיק לכת במצבם, ולראייה תבוא הכתובת שנחרטה בבית הכנסת שנחנך בליסבון בשנת "ובאו לציון ברנה".⁷⁵

מנואל לא שעה לעצת הבישוף ונקט מדיניות של לחץ שנועדה לאלץ את היהודים להמיר את דתם ולהישאר בארצו. כאמור לעיל, בפסח של שנת 1497 נלקחו ילדים עד גיל 14 מהוריהם והוטבלו. המלך ידע כי בצעד זה פגע ביהודים בצורה הקשה ביותר. הוא קיווה והאמין שהורים רבים לא ישאירו מאחור את ילדיהם

73 M. J. Ferro Tavares, 'The Portuguese Jews after Baptism', in: I. J. Katz & M. Serels (eds.), *Studies on the History of Portuguese Jews from their Expulsion in 1497 through their Dispersion*, New York 2000, p. 8

74 "Todas a medidas de força e perseguição não conseguem transformar um único judeu em verdadeiro cristão"

75 מ' א' רודיגז, 'על כתובת עברית שנתגלתה בגווייה [פורטוגל]', ציון לג (תשכ"ח), עמ' 203. וזו לשון הכתובת הגלופה על אבן שרוחבה 1.10 מ' וגובהה 0.315 מ':

גדול יהיה כבוד הבית הזה מן הראשון

אמר ה' צבאות. נשלם בית קדשנו ותפארתנו

בשנת ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ב'ר'נ'ה'

הנטבלים ולא יפליגו למרחקים כדי לשמור על יהדותם. הורים יהודים לא מעטים הגיבו מתוך ייאוש. יצחק בן אברהם אבן זכין מספרד העדיף להרוג את ילדיו ולהרוג את עצמו.

כאשר צעד חריף זה לא הביא את התוצאה המבוקשת פנה המלך למנהיגי היהודים במטרה לשכנעם להתנצר ולהראות את הדרך לבני קהילותיהם. התברר יותר ויותר כי מנואל לא היה מוכן לוותר על היהודים. הוא הכריז על תכנית ליציאת היהודים מפורטוגל. בעקבות פרסום התכנית התקבצו בליסבון במקום המיועד כ-20,000 יהודים שהאמינו כי אניות ציפו להם בנמל. מקום לינה הוכן להם אך אניות לא היו. במקומן נשלחו כמרים אשר טפטפו על ראשיהם, באורח מאוד סמלי, מי טבילה, וכך הפכו יהודי פורטוגל לנוצרים בעל כורחם, אנוסים ללא ספק. בין הנטבלים היו חכמים ומנהיגים, ביניהם אביו של ר' לוי בן חביב ואביו של ר' יוסף קארו. יש לזכור כי מרבית היהודים בפורטוגל היו מגורשי קסטיליה אשר גילו את נאמנותם ליהדות ואת דבקותם בזהותם היהודית בבחרם לעזוב את בתיהם, את קרוביהם ובני קהילתם, את עסקיהם ואת רכושם ובלבד שלא להמיר את דתם.

לאחר השמד הנורא הוכרז שלא נשארו יהודים במלכות פורטוגל וכך התקיימה התחייבותו של המלך למלכים הקתולים. מסופר על שבעה חכמים שנותרו בפורטוגל. ביניהם היו הרב הכולל ר' שמעון מימי ור' אברהם סבע שהיו בבית הכלא. שלושה מתוך השבעה נפטרו והארבעה הנותרים יצאו דרך הים.⁷⁶ האסון היה כבד מאוד ופגע כמעט בכל משפחה. ר' אברהם סבע הותיר מאחוריו את שני ילדיו שהוטבלו ולא ראה אותם עוד לעולם. ר' יצחק קארו איבד את ילדיו.

רובם הגדול של יהודי פורטוגל ומגורשי ספרד שמצאו שם מקלט נותרו כאנוסים בממלכתו של מנואל. הם היו קרוב לעשרים אחוזים מכלל אוכלוסיית הארץ. החלטתו של מנואל לטבול את כל יהודי ממלכתו נתקבלה משיקולים כלכליים ומשקיים מובהקים. הוא החליט שאינו יכול לוותר על היהודים מבלי לגרום לממלכתו נזק חמור מבחינה כלכלית, טכנולוגית ותרבותית. הוא צירף את היהודים בעל כורחם לאומה הפורטוגלית בניגוד לרצונה ובניגוד לרצונם. עקב השמד של 1497 הפכה פורטוגל לארץ שבה אחוז התושבים היהודים הוא מהגבוהים ביותר. בניגוד למצב בקסטיליה ובארגוניה, לא תתכן שום מחלוקת לגבי אופי המרתם באונס של יהודי פורטוגל וזהותם. דבריו של שמואל אושק^{76א} משקפים היטב את עמדתם ומעמדם של אנוסי פורטוגל:

את גופותיהם טמאו, בהכניסם אותם בברית הדת החדשה, אבל
נשמתם נשארה דבקה בתורת משה, מורשת אבות שהייתה חרותה

76 נ' סלושץ, האנוסים בפורטוגל, תל אביב תרצ"ב, עמ' 9.

76א בתרגום עברי מאת סלושץ, שם, עמ' 12.

בלבותיהם. את שמותיהם המירו בשמות נכרים, את זקניהם גלחו, אבל לא את רוחם.

בין המתנצרים היו כמובן גם מומרים שטבילתם הייתה מעשה דתי וכן. מומר כזה היה לוי בן שם טוב, מחכמי סרגוסה מלפני הגירוש, אשר השתמד בפורטוגל והפך ליועצו של המלך לענייני אנוסים. הוא דרש שיהודים יסגירו את האנוסים שהמשיכו לקיים בסתר את היהדות. הוא אף היה זה שיעץ למלך להטביל ילדים יהודים מתחת לגיל שלוש עשרה.⁷⁷

מנואל קיווה כי צעדו האכזרי יסתיים בטוב ואלה שהוטבלו בעל כורחם ישלימו בסופו של דבר עם מצבם. ברוח זו הבטיח מנואל במאי 1497 לנוצרים החדשים עשרים שנות שקט וחופש מכל לחץ ומצוקה.⁷⁸ אמנם נדרשו היהודים לטבול את ילדיהם ולא למול את בניהם, אך לרופאים שביניהם הורשה להשתמש בספריהם העבריים. שכן, בין הצעדים שננקטו לנתק את הנוצרים החדשים ממקורותיהם היהודיים הייתה החרמת ספריהם העבריים. ר' אליהו קאפשאל, אשר נפגש עם פליטים יהודים מפורטוגל, כותב כי המלך מנואל ציווה לקחת "כל הבתי כנסיות ויסגורם ויתן בתוכם כל ספרי היהודים ויהיו שם סגורים בדלתים ובריח עד היום הזה".⁷⁹ אף כי הובטחה לנוצרים החדשים הגנה, נאסר עליהם בשנת 1499 לצאת מפורטוגל, ונסיעותיהם הותרו רק אם נשותיהם וילדיהם נותרו בארץ כערובה לשובם. ברור, אפוא, שלא הייתה שום כוונה לאפשר להם לשוב ליהדותם. בשנת 1502 הושוו תנאי הירושה בין נוצרים חדשים וותיקים.⁸⁰

בערים שכבש המלך בצפון אפריקה הותר ליהודים להמשיך להתגורר, והנוצרים

77 א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, א, אוכספורד תרמ"ח, עמ' 113; מ' בניהו, 'מקור על מגורשי ספרד בפורטוגל וצאתם אחר גזירת רס"ו לשאלוניקי, גניזת ספר האמונות וגילוי וידיעות על משפחת אבן וידגה', ספונות יא (תשל"א-תשל"ח), עמ' רלד. על בני משפחת בן שם טוב ראו להלן.

78 המקור התפרסם על ידי ריבירו בשנת 1857 ונתפרסם שנית אצל M. Kayserling. *Geschichte der Juden in Portugal*. Berlin 1867, pp. 347-349. בתעודה זו נאמר בין השאר e asy por fazeremos mercê aos judeus [...] que sam convertidos e se converterem, [...] ortorgaremos estas coussas [...] primeiramente nos praz que da feitura desta nossa carta a vinte annos primeiros seguintes senao tire enquisicao contra elles pera llivremente, e sem Receo poderem viver porque em este tempo espedyrao os abitros acostumbrados [...]

79 ליקוטים שונים מס' דבי אליהו, מהד' משה לאטיש, פאדובה תרכ"ט, עמ' 90; בניהו, שם, עמ' רמד.

80 Y. H. Yerushalmi. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the "Shebet Yehudah"*. Cincinnati 1976, p. 6 & note 15

החדשים שהתיישבו שם באו תחת השפעתם הישירה של היהודים. שתי הקבוצות חיו בקשרים ידידותיים ושלווים עד הקמתה של האינקוויזיציה.⁸¹

המלך נכשל כישלון כמעט מוחלט במשימתו להפוך במרוצת הזמן את יהודי ארצו לנוצרים. אנוסי פורטוגל המשיכו לנהוג כיהודים בסתר וככל שעלה הדבר בידם שמרו על תורה ומצוות. מספר דורות חיו יחדיו והדבר איפשר לזקנים להעביר לדורות הבאים את המסורת היהודית בנאמנות.⁸² אף הנוצרים הישנים ראו באנוסים יהודים, גם אם זה ברור שיהדותם של אלה בעיני נוצרים הייתה סוג של פעילות כלכלית. האנוסים שחיו בכפרים רבים, כגון בביירה אלטה (Beira Alta), קיימו ביניהם קשרים הדוקים, כולל קשרי נישואין. מנהגים יהודיים רבים בתפילה, בימי שבת וחג, בתעניות, במאכלים נשתמרו בקרב משפחות אנוסים רבות תוך שינויים שהזמן גרמם.⁸³ חלקם של האנוסים נהגו כמפגין כנוצרים טובים, התוודו בפני כומר, התפילות הנוצריות היו שגורות בפיהם, והם הצטרפו למספר חבורות נוצריות ואף הקימו במקרים אחדים חבורות משלהם שסייעו בשמירת מנהגיהם כיהודים בסתר. אמונתם במשיח שיבוא הייתה חזקה ואף התעצמה עם ביקורו של דוד הראובני בפורטוגל בשנים 1525-1527.⁸⁴ אמנם התנהגותם היהודית בבית וחייהם הנוצריים למראית העין מצד אחד, והניתוק מחיים יהודיים מאורגנים וגלויים וממרבית מקורות היהדות מצד אחר, גרמו לצמיחתה של דת "חדשה", ספק נוצרית ספק יהודית, אך בעיני עצמם לפחות, וזה אולי העיקר, היו האנוסים יהודים אמתיים וכנים ודימויים העצמי היה רחוק מן הזהות הנוצרית שהתכוון המלך להעניק להם.

הנוצרים החדשים עסקו בתחומים מגוונים לפרנסתם. היו ביניהם בעלי מלאכה, ובמיוחד חייטים וסנדלרים, ומאידך גיסא רבים מהם היו סוחרים ובנקאים. בדור הבא למדו אנוסים רבים רפואה או משפטים באוניברסיטאות של קואיברה וסלמנקה. נוצרים חדשים רבים ביקשו להתרחק משכניהם הנוצרים הישנים, והיגרו לכפרים וערים שבהם לא היו מוכרים לאוכלוסייה המקומית.⁸⁵ היו בין האנוסים עשירים

81 פרו טבארס (לעיל, הערה 73), עמ' 9-10.

82 על זהותם של הנוצרים החדשים נחלקו החוקרים. ביינארט הוא דובר ראשי של החוקרים הסבורים שמדובר בעיקר באנוסים שרצו מאוד לשמור על יהדותם ואילו נתניהו הוא ראש המחנה הטוען שהנוצרים החדשים היו נוצרים שעשו מאמצים נחרצים להיות חלק מהכנסייה. על דעתו של ירושלמי ראו Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, New York & London 1971. Chap. I.

83 פרו טבארס (לעיל, הערה 73), עמ' 8-9, 11-13.

84 E. N. Adler, *Jewish Travellers: A Treasury of Travelogues from 9 Centuries*, 2nd ed., New York 1966, pp. 284-292; א"ז אשכולי, סיפור דוד הראובני, מהד' ב, ירושלים תשנ"ג, LVII-XLVI; קכג-קנב.

85 פרו טבארס (לעיל, הערה 73), עמ' 14-15. הגירתם של נוצרים חדשים לאיטליה, צפון אפריקה

גדולים ובתייהם שיקפו היטב את עושרם הרב. הם העסיקו משרתים וחיו אורח חיים דומה לזה של אצילים. בימי מנואל מונו נוצרים חדשים לפקידה החצר.

כוונותיו של המלך לא התאימו ליחסה של האוכלוסייה הנוצרית לנוצרים החדשים. הנוצרים הוותיקים, ככלל, הביעו במעשים את מורת רוחם מהמצב מאז השמד הגדול. משרתים נוצרים שהועסקו בבתי אנוסים הלשינו לעתים קרובות על מעסיקיהם והללו נלקחו לחקירה, ובימי האינקוויזיציה עונו ואף נידונו לעונשים חמורים, כולל מוות. בערים אחדות נראו ילדים מקהילת האנוסים בוכים ברחובות כשאמם הייתה עצורה בבית הסוהר באשמת התנהגות יהודית. מתחילת המאה הט"ז התרבו ההתקפות על האנוסים. בשנת 1504 נרשמו מעשי אלימות רבים נגד האנוסים. מגיפות ואסונות טבע נקשרו לאנוסים. כך היה בימי המגיפה והבצורת בליסבון בשנת 1505. בשנה ההיא הותקפו האנוסים באיבורה ונהרס בית הכנסת שבעיר. שיא האלימות היה בפסח שנת 1506.⁸⁶ לפי עדות שלמה אבן וירגה היה ההמון הנוצרי מלא זעם על הנוצרים החדשים והאשימם ברעב ובבצורת שפקדו את פורטוגל בשנה ההיא. טענתו של אבן וירגה כי גילויים של אנוסים שערכו סדר פסח החריפה את ההתקפה, נתמכת על ידי מקור שנכתב בידי גרמני ששהה בפורטוגל באותה עת.⁸⁷ הזעם והשנאה כלפיהם נוצלו על ידי הדומיניקנים, ה"פידריקאדוריש" בלשון אבן וירגה, שהוסיפו בדרשותיהם שנאה על שנאה והסיתו את העם להרוג כל מי שהיה מ"זרע ישראל". ממקורות שונים עולה כי תחילת הפרעות הייתה במעשה שאירע במנזר הדומיניקני סאו דומינגוס (Sao Domingos) בליסבון. נראה כי אחד הנוצרים החדשים הביע ספק לגבי נס שכלל הציבור האמין שהתרחש ליד הצלב שמעל למזבח.⁸⁸ האנוס "הכופר" הוכה ונרצח בידי ההמון המוסת על ידי הדומיניקנים ואף את אחיו שבא לשאול על מה נרצח אחיו הרגו, ואת גופותיהם קרעו לגזרים ושרפו. "אז קמו מן העם וחרבם בידם והרגו בשלשה ימים שלשת אלפים נפשות, והיו סוחבים ומוליכין אותם אל רחוב ושורפים אותם".⁸⁹ למעלה מאלף אנוסים נרצחו במהומות.

אבן וירגה מעיר כי "מלך פורטוגל מלך חסיד היה", אך נעדר מהעיר ליסבון המכונה בפיו "קריה נאמנה".⁹⁰ חוקרים הביעו פליאה על כך שהמלך מנואל, אשר ניאות בהתחלה לגרש את היהודים ולאחר מכן החליט לאלצם לחיות כנוצרים, כונה

ולקיסרות העותומנית הייתה, כמובן, במטרה לאפשר להם לשוב בגלוי ליהדות, ולא כפי שמשמע מדברי פרו טבארס.

86 שלמה אבן וירגה, שבט יהודה, מהד' ע' שוחט, ירושלים תש"ז, פרק ס, עמ' קכה ואילך.

87 ירושלמי, הטבח בליסבון (לעיל, הערה 80), עמ' 8 ונספח א, עמ' 69-80.

88 שם, עמ' 9-10.

89 אבן וירגה (לעיל, הערה 86), עמ' קכו.

90 על כל הפרשה ראו ירושלמי, הטבח בליסבון (לעיל, הערה 80).

אצל אבן וירגה "מלך חסיד"⁹¹ לדעתי, יש לחפש את ההסבר בעמדה שנקט המלך לאחר הטבח של 1506 בליסבון. תגובתו של המלך לטבח האנוסים הייתה קשוחה. הוחרם רכושם של כל אלה שהיו מעורבים ישירות בפרעות. אף אלה שלא מנעו אותן איבדו חמישית מרכושם. הדומיניקנים שבמנזר פוזרו ברחבי הארץ. ברור שהמלך פעל על פי האינטרסים שלו, שכן לא עשה דבר להיטיב עם קרובי הקרבנות. הרכוש שהוחרם עבר לבעלותו של המלך. ירושלמי העיר בצדק כי המלך, בצעדים שנקט, פעל כמדכא מרד בליסבון ולא כמי שבא להעניש את רוצחיהם של נוצרים חדשים.⁹² אך אין ספק כי האנוסים ראו את מעשי המלך כמעשי חסד ורדיפת צדק, ומבחינתם הייתה התנהגותו של המלך חיובית.

זאת אף זאת. בעקבות האירועים הקשים שעברו על האנוסים בפורטוגל, ניסו רבים לברוח משם כדי להגיע לקהילות במזרח אגן הים התיכון. הטבח של 1506 שינה את המצב מן הקצה אל הקצה. רק מעטים האמינו עדיין כי הזמן פעל לקליטתם של הנוצרים החדשים בחברה הנוצרית. אנוסים רבים החליטו ליטול יזמה ולנקוט צעדים למנוע אסונות דומים בעתיד. חלקם ניהלו משא ומתן עם המלך כדי שיבטל את האיסור שגזר על יציאתם של נוצרים חדשים מפורטוגל. אחדים יצאו בהיתר שנתן המלך לאנוסים לצאת מארצו אחרי 1506. החלטת המלך נתקבלה בהערכה רבה ובהכרת תודה, אף כי החלטתו נתקבלה ללא ספק מטעמים שנראו לו תואמים את האינטרס שלו. היתר היציאה ניתן בטומר במרץ 1507.⁹³ בין אלה שיצאו מפורטוגל היו ר' שלמה אבן וירגה ובנו יוסף, ר' יצחק ב"ר יעקב אבן פאראג' ואחרים.⁹⁴ ר' יצחק אבן פאראג' מספר כי הנוצרים בליסבון "הרגו ולאחר שרפו יותר מאלף וארבע מאות נפשות אנשים ונשים הרות וטף. ושרפו אותם ברחובות המדינה שלשה ימים רצופים עד שגלו הגופות ונעשו עפר. ואני גנבתי מהשריפה חצי ראש א' שרוף מאהובי ורעי והחבאתיו ושמרתיו והבאתי אותו לבילונה וקברתיו בקברי ישראל."⁹⁵ ואכן מספר ר' יצחק אבן פאראג' כי המלך מנואל שראה את "הרע הגדול

91 לעצם העניין אין זה משנה אם שלמה אבן וירגה כתב את המילים האלה או אם בנו יוסף עשה זאת. והרי לא יעלה על הדעת שיוסף יהפוך רשע לחסיד, בניגוד לחוויותיו ולרגשותיו של אביו אשר היה בין מגורשי ספרד שהגיעו לפורטוגל ועבר את כל התלאות של השמד והרדיפות בפורטוגל.

92 ירושלמי, הטבח בליסבון (לעיל, הערה 80), עמ' 29.

93 החלטת המלך נתפרסמה אצל ירושלמי, הטבח בליסבון (לעיל, הערה 80), נספח ב, מס' 6, עמ' 87-89.

94 ראו בניהו (לעיל, הערה 77), עמ' רלג-רסח; A. Marx, 'The Expulsion of the Jews from Spain: Two New Accounts', *JQR* o.s. XX (1908), pp. 265-267 [=A. Marx, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, pp.100-101]

95 ראו שם, עמ' 266-267 [=עמ' 101].

הזה"ה העניש חלק מהאשמים ו"נתן רשות לכל היהודים שילכו למקומות של גוים למלכיות שירצו". הוא ואחיו ר' יוסף הפליגו לבילונה (Valona) ולאחר מכן הגיעו לשאלוניקי בי"ד בתשרי בשנת הרס"ו (1505) [כך י צ"ל הרס"ח (1507)].⁹⁶

ייתכן שהמלך ציפה שיציאתם של אנוסים מפורטוגל תפתור לחלוטין או חלקית את בעיית המתייחדים בקרב הנוצרים החדשים. אולי אף ציפה שמדיניותו הסלחנית והסובלנית תקרב רבים מהם אל המלכות ואל הכנסייה. ציפיותיו נכזבו ומדיניותו הגמישה התבטלה כעבור שנים אחדות. בשנת 1515 ביקש המלך בסודיות רשות מן האפיפיור להקים אינקוויזיציה בפורטוגל.⁹⁷

בין האנוסים היו מלשינים אשר לא היססו למסור את קרוביהם לידי השלטונות, ולאחר 1536 לידי האינקוויזיציה. הלשנות מטעם בני משפחה היוו סכנה חמורה ביותר וכמובן מכאיבה ביותר. ההלשנות נעשו מסיבות שונות. היו כאלה שמניעיהם היו דתיים, אחרים שציפו לזכות ברכוש⁹⁸ ואחרים חשבו להציל את חייהם בדרך זו. מרבית המלשינים היו משרתים ושכנים נוצרים שדיווחו על מעשים ומנהגים אשר העידו לדעתם כי הנוצרים החדשים המשיכו לדבוק ביהדותם. מעשי ההלשנה היו נפוצים ברחבי פורטוגל.⁹⁹

כאמור היו בין אלה שהתנצרו מומרים שנקטו עמדה עוינת כלפי האנוסים בפורטוגל. לוי ואחיו היו נכדיו של ר' יוסף אבן שם טוב או של אחיו ר' יצחק, בנו של ר' שם טוב בן שם טוב, שבחיבורו "ספר האמונה" טען כי גזרות קנ"א בחצי האיברי באו כעונש על דעותיהם הנפסדות של הפילוסופים ותומכי הרמב"ם שזנחו את התורה והתרחקו מהמצוות.¹⁰⁰ צאצאיו התביישו בעמדת אביהם וניסו בכל מאומם למחוק את זכר חיבורו, שהביך אותם בגלל עמדותיו הקיצוניות כנגד הרמב"ם. מסופר שהשליכו "כל ספרי אביהם בבית הכנסת הגדולה אשר בלישבונה – ובתוכם בא זה האור שהיה להם למחשך, כי היו מתביישים ממה שמדבר אביהם כנגד הר"ם במז"ל ולכבודו גנוזהו". בנו ונכדיו שינו את יחסם להרמב"ם ולפילוסופיה ונכדו שם טוב, שנקרא על שמו, אף תירגם את אבן רושד.¹⁰¹ "ספר האמונות" שהיה גנוז במשך שנים רבות, בעיקר בזכות מאמציהם של צאצאי מחברו,

96 ראו שם, עמ' 267 [=עמ' 101].

97 על האינקוויזיציה בפורטוגל ראו הרקולנו, האינקוויזיציה בפורטוגל (לעיל, הערה 54). על הפנייה לאפיפיור דרך שגרירו ברומא ראו *Corpo Diplomático Português*, I, Lisbon 1862, pp. 355-359 (על פי ירושלמי, הטבח בליסבון, לעיל, הערה 80, עמ' 33).

98 ראו למשל פרו טבארס (לעיל, הערה 73), עמ' 16-17.

99 H. V. Vilar, 'A Inquisição do Porto: Actuação e funcionamento (1541-1542)', *Revista de História Económica e Social* XXI (1987), pp. 29-36; פרו טבארס, שם, עמ' 18.

100 ראו בער (לעיל, הערה 12), עמ' 358-363.

101 בניהו (לעיל, הערה 77), עמ' רלו-רלז.

הופיע שוב בספרייה היהודית בשנת רס"ו, לאחר שהודפס באיטליה ובקיסרות העות'מאנית. את הספר גאלו ארבעת החכמים שברחו מפורטוגל לשאלוניקי בשנת רס"ו: ר' משה זרוקו שקבע את מושבו בשאלוניקי, ר' משה מינדה שהתיישב בפיליפופולי, בין אדירנה לסופיה, ר' יצחק ברצ'ילון שנשאר בשאלוניקי ור' שלמה אבן וירגה, מחבר "שבט יהודה".

הופעתו של הספר, אחרי שהיה גנוז שנים רבות, הייתה קשורה למתקפה שנתחדשה כנגד החכמות החיצוניות כדוגמת המתקפה שהוביל ר' שם טוב בן שם טוב לאחר גזרות קנ"א.¹⁰² כאז כן עתה ניסו חכמי הדור למצוא סיבות לאסון שפקד את היהודים, ושוב הגיעו פליטי השמד בפורטוגל למסקנתו של שם טוב בן שם טוב שלימודי המדעים והפילוסופיה היו הגורם לגורלם הקשה. אף הפעם נמצאו היהודים אשמים, והשמד הקשה והנורא היה עונשם על הזנחת התורה והמצוות.

סוף דבר

סיפורה של יהדות פורטוגל הוא סיפור עצוב ומרתק כאחד. הוא עצוב, כי רבים מאוד מהיהודים שטבלו ונשארו בפורטוגל, הם וצאצאיהם, לא רצו להתנצר ולהתנתק מעמם ומאמונתם וטבילתם הייתה מאונס, ללא ספק וללא סייג. הוא מרתק, כי חלק מאנוסי פורטוגל הצליח לצאת מארץ השמד ולהגיע ליעדים בטוחים, שם הצטרפו לקהילות קיימות או הקימו קהילות פורטוגליות משלהם.¹⁰³ מעבר לכל התרגשות אפשרית מחקר פרקי העבר היהודי, אנו ניצבים המומים ונפעמים מול שיבתם של צאצאי אנוסים אל היהדות כ-500 שנה לאחר השמד הגדול. הניצוץ היהודי

102 בניהו, שם, עמ' רכב.

103 על קהילות יהודיות שהוקמו על ידי צאצאי אנוסי פורטוגל וחלקם כמוצא היספאני בכלל, וקסטליאני בפרט, נכתב רבות ואין כאן המקום לפרט. מספר מאמרים על קהילות פורטוגליות במערב נמצא בקובץ R. Barnett and W. Schwab (eds.), *The Western Sephardim: The Sephardi Heritage*, II. Grendon 1989; אנוסים בפורטוגל אף הגיעו ליעדים באגן הים התיכון ולאחר שיבתם אל היהדות הצטרפו לקהילות ספרדיות קיימות. כשמספרם אפשר זאת הקימו יהודי פורטוגל קהילות משלהם. קהילות כאלה הוקמו בערים שונות בקיסרות העות'מאנית וביניהן איסטנבול, שאלוניקי ואיזמיר. A. Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul depuis la prise de cette ville en 1453 par Fatih Mehmet II jusqu'à nos jours*, I, Istanbul 1941 [= *Histoire des Juifs de Turquie*, I, Istanbul, 1985, pp. 286-287]; idem, *Histoire des Juifs d'Anatolie, Les Juifs d'Izmir*, Istanbul 1937 [= *Histoire des Juifs de Turquie*, II, p. 283]

לא כבה ושב והתחבר לשלהבת היהדות מאות שנים לאחר ניתוקו מהעולם היהודי.¹⁰⁴

104 שיבתם של צאצאי אנוסים מבלמונטה ליהדות היא ללא ספק הפרשה המרתקת ביותר בתופעה הזאת. על האנוסים בבלמונטה ראו S. Schwarz, *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*, Lisboa 1925 [לאחרונה בתרגום עברי: ש' שוורץ, הנוצרים החדשים בפורטוגל במאה העשרים, ההדיר ד' סטוצ'ינסקי, ירושלים, מרכז דינור, תשס"ה]; D. A. Canelo, *Os últimos criptojudéus em Portugal*, Belmonte 2001; ג' סלושץ, לעיל, הערה 76.

ספרים המתייחסים ליהדות פורטוגל באוצרות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים¹

רחל איבניס ספרבר

אחת הדרכים ללמוד את תולדותיה של קבוצת אנשים, היא באמצעות ספריהם: על מה בחרו לכתוב ומה הטריד אותם; מצורת כתיבתם של הספרים ניתן ללמוד על השפעת התקופות והאירועים השונים על התפתחות הקבוצה; גם הדרך שבה הגיעו (או לא הגיעו) לידינו הספרים: היכן נכתבו והיכן נדפסו, הידיים שעברו, מדוע ואיך שרדו – מספקת מידע על הקבוצה ועל הסובבים אותה: ולא פחות חשובים הם הנושאים שלא הטרידו אותם, או: רשימת הספרים שלא נכתבו בקבוצת אנשים זו.

בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, למרות גילו הצעיר בהשוואה לבתי הגנזך הקלסיים, מחזיק באוסף נכבד של ספרי קהילות ישראל, והוא מהווה מקום טוב להרכבת רשימות ספרים כאלה ולהצצה דרכם אל תולדות הקהילות. כאן בחרנו לרשום את הספרים שנכתבו בידי יהודים פורטוגלים שנולדו בחצי האי האיברי, או בידי נוצרים חדשים אשר לא השתייכו במהלך חייהם לקהילה יהודית נורמטיבית; כלומר, לא נכללו עבודותיהם החשובות של נוצרים חדשים כמוצא פורטוגלי אשר חזרו ליהדות במקומות שונים. על הגדרה זו, שקבענו לרשימה שלפנינו, הוספנו את ספריהם של פורטוגלים לא-יהודים אשר קשורים ישירות לתולדות היהודים, במיוחד בהקשר של האינקוויזיציה ושל ויכוחי הדת. שני תחומים חשובים השארנו מחוץ לגבולות רשימתנו: הנושא המרתק של האנוסים והתחייה של קהילות יהודיות בפורטוגל במאה העשרים. כן נשארו מחוץ לרשימה גם התחלות ההיסטוריוגרפיה הפורטוגלית העוסקת בנושאים אלו (למשל, ספריהם החלוציים של Ribeiro dos Santos על ספרי הקודש של יהודי פורטוגל, ושל

1 זה המקום להודות לצוות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, לעובדי השירות הביבליוגרפי, אולם הקריאה יהדות, אוסף גרשום שלום, ובכלל לעובדים עם כתבי היד, עם הספרים הנדירים, לעובדי אוסף אדלשטיין ולעובדי מחלקת ההשאלה והמהסן על שיתוף הפעולה, העזרה היעילה והסבלנות שגילו כלפי.

Herculano על תולדות האינקוויזיציה, ספרים שהם בעלי ערך ביבליוגרפי והיסטורי כשלעצמם).

ברשימה שלפנינו לא נכללו מהדורות פקסימיליות של חיבורים עתיקים, אם כי לעתים הפניתי בהערות למהדורות חשובות במיוחד.

הביבליוגרפיה סודרה בסדר כרונולוגי של תאריך הוצאת החיבורים. אבל, כדי למנוע בלבול, רשמתי לאחר הספר הראשון של כל מחבר (אשר נרשם על פי הסדר הכרונולוגי הנזכר) גם את חיבוריו האחרים, אלא אם נרשמו במדור אחר.

מאמר ביבליוגרפי זה נכתב לרגל הכנת קטלוג לתערוכה שהתקיימה בירושלים בשנת 1997.² החומר עודכן עד לשנת 2000 לערך. כתבי היד ודפוסי הערש תוארו בפירוט רב, כמקובל, וכך גם הספרים הנדירים: ציון חתימות בעלים, פגמים בגוף החיבור, הערות שוליים נוספות וכדומה. כמו כן צוינו עותקים נוספים המצויים בבית הספרים.

בסוף החיבור נוספה רשימה של חיבורים ורשימות ביבליוגרפיים קודמים. חלק מן ההערות מפנות את הקורא לרשימה זו.

א. כתבי יד

גורלם של כתבי היד שנכתבו בפורטוגל בימי הביניים לא שפר: הם הוכו בפגעים שונים ורבים, ורק מספר מועט מתוכם הגיע לידינו.

כתבי היד היהודיים הפורטוגליים נפגעו מן הגזרות המשותפות לכלל היהודים בימי הביניים, כגון גזרת האפיפיור גריגוריוס התשיעי, ב־20 ביוני 1239, לאסוף את כל כתבי היד של התלמוד. הוראה זו נשלחה לסנצ'ו השני מלך פורטוגל יחד עם מלכי צרפת, אנגליה, אראגון, קסטיליה-לאון ונבארה.

אבל כתבי היד הפורטוגליים נפגעו גם מצרות מיוחדות לפורטוגל. אם נתבונן רק בשנים הקרובות לצו הגירוש,³ הרי עדויות המגורשים מספרד שספריהם אבדו בפורטוגל מדברות בעד עצמן, ומאפשרות לנו לתאר מה עלה בגורל החלק הגדול של ספריהם העבריים של המגורשים בכלל.⁴

2 לקטלוג התערוכה, ראו: יהדות פורטוגל בראי הספרות והספר: תערוכה מאוצרות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, א-ט בשבט תשנ"ז (עורכת התערוכה והקטלוג: רחל ספרבר), ירושלים תשנ"ז. בעברית ובאנגלית. חלק מן התיאורים ברשימה שלפנינו לקוחים מן הקטלוג הנ"ל.

3 על גורל הספרים העבריים בפורטוגל בעקבות הגירוש ראו E. Lipiner, 'O carvalho do pranto: destino dos livros hebraicos no reino de Portugal', in: *Baptizados em pé*, Lisboa 1998.

4 יצחק אבן פאראש מספר באוטוביוגרפיה שלו: "ובתוך זה הזמן שרפו כל הספרים שהובאו לשם

על אלה יש להוסיף את הצו של מנואל הראשון משנת 1496, האוסר על היהודים המגורשים לקחת אתם ספרים, וההלאמה, אחרי ההמרה הכפויה של שנת 1496, של הספרים העבריים שנמצאו בידי הקונברסוס, להוציא ספרי רפואה שנמצאו בידי יהודים שהיו רופאים לפני ההמרה ולא ידעו לקרוא לטינית.

ת' מצגר, בספרה על כתבי היד העבריים מפורטוגל, טוענת כי נשמרו מעט מאוד כתבי יד פורטוגליים אפילו בהשוואה לספרדיים, למרות החורבן שעבר על האחרונים. אותה מחברת קבעה ב-1977 כי שרדו רק 23 כתבי יד שמוצאם הפורטוגלי ודאי,⁵ מהם 18 שהועתקו אחרי 1469, ומתוך האחרונים 15 מקורם בליסבון. מספר זה אינו מדויק, אבל אנו נוקטים בו בגלל שהפרופורציה עשויה להיות משמעותית. על כל פנים השפע היחסי של כתבי היד מן השנים האחרונות של הימצאות היהודים בפורטוגל, בהשוואה לכתבי היד מן התקופות האחרות, מוסבר בחלקו על ידי החוקרים בהשפעה מבחוץ, בעיקר בשפע של הסופרים והמעתיקים שמוצאם מספרד⁶ והגיעו לפורטוגל "בעשורים הקודמים לגירוש".⁷ רק

מכל המלכיות הנזכרים במאמר המלך, אשר הם כחול על שפת הים" (A. Marx, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, p. 101). למרות שהחורבן אולי לא היה כה מוחלט כמו בתיאורו, יש בכך בוודאי מן האמת. אברהם סאבא במבוא לפירושו למגלת אסתר מספר כי נאלץ לנטוש את ספרייתו כולה בפורטוגל והציל רק את כתבי היד של חיבוריו הוא, אותם איבד מאוחר יותר בליסבון (אשכול הכופר על מגלת אסתר, ירושלים תשמ"א, עמ' כב). בהזדמנויות אחרות לא היה זה צו המלך אלא פרעות ביהודים, שבהן נהרסו ספריות שלמות, כפי שקרה ליצחק אברבנאל אשר איבד את ספרייתו ב-1482. שנה לאחר מכן, כאשר ברח לקסטיליה, לא זכו ספריו לגורל טוב יותר. הם הוחרמו על ידי המלך אשר נתן אחדים מהם לאיש חצר נוצרי, ראו E. Lipiner, *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, Jerusalem 1997, p. 130. דרך אגב אוסיף כי דון יצחק איבד שוב את כל ספרייתו אשר הוציא מקסטיליה בעקבות פלישת הצרפתים לנאפולי בשנת 1494, מה שמאפיין את גורלם של הספרים העבריים בימי הביניים בכלל, ולא דווקא בחצי האי האיברי.

5 ת' מצגר, עמ' 3. המחברת מזכירה 19 חיבורים (למעשה 18) המצוטטים אצל: A. Freiman, 'Kopisten hebraischer Handschriften in Spanien und Portugal', *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* XV(1910), pp. 105-112, ומוסיפה עליהם עוד 4 כותרים. כתבי היד שאתייחס אליהם הועתקו לפני הגירוש.

6 כך מצגר, ראו להלן בהערה הבאה. אני מניחה שזח מתייחס במיוחד לממלכת קסטיליה.

7 הציטוט הוא מדברי מצגר, עמ' 5. זרם המהגרים היהודים מספרד לפורטוגל (ובניהם אותם סופרים משוערים האחרים לשפע היחסי של כתבי יד מליסבון בשליש האחרון של המאה הט"ו), ב"עשורים הקודמים לגירוש", אינו מתועד דיו, לעניות דעתי. העדויות על בריחה של יהודים מסוימים לפורטוגל מסיבות פוליטיות, עם סיום מלחמות השושלות על כתר של אנריקה הרביעי בניצחונה של איזבל, אינן בעלות אותה חשיבות מספרית שמייחסת לחן מצגר. באשר

בין האחרונים נמצא כתבי יד מאוירים. לקבוצה זו שייך הסידור הבלתי מתוארך השמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (מס' 1 להלן), והוא, ככל הידוע, אחד משלושה כתבי יד מאוירים מפורטוגל הנמצאים בישראל.⁸ למרות גישתה הביקורתית למדי של מצגר ביחס לאיכותה האומנותית של סדנת הסופרים בליסבון, מכל מקום יש לכלול אותו לדעתה "בין העבודות העדינות ביותר שנעשו בליסבון, אם לא העשירות ביותר". המחברת נותנת תיאור מפורט ביותר ואנו מפנים אליו את הקורא.⁹

כתב היד השני (מס' 2 להלן), בלתי מאויר, השמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, הוא תרגום של יצחק בן אברהם קאברייט של החיבור אנטידוטאריום לניקולאוס, על פי עיבוד מידי יוהאנס דה סנטו אמאדו, אשר תורגם בשנת 1478.¹⁰

[1] סדר תפילות לכל השנה.

כתב יד. (ליסבון), מאה 15. 167 ד'. 8.5:14. כמנהג ספרד. כתיבה ספרדית מרובעת ומנוקדת; ההוראות בכתיבה ספרדית בינונית. מקושט בזהב ובצבע, רישומי קולמוס דמויי פיליגראן ועטורי פרחים. אותיות פתיחה בזהב, בסגנון שהיה נהוג בעיטור כתבי יד בליסבון. כתב היד חסר בראשו; נמצאים בו הדפים נו ואילך של מניין הדפים המקורי. כולל: תפילות החול (מברכות השחר והלאה), שבת, ראש חודש, חנוכה, פורים ופסח. לפנים הכיל כה"י גם הגדה של פסח שממנה שרדו הדפים 120 ו-122. בזמן מאוחר

לעדויות על הגירה מסוימת של יהודים, בעיקר מקסטיליה, לפורטוגל (למשל אותו יצחק אבן פאראש), מדובר במספר שנים ולא ב"עשורים" הקודמים לגירוש.

8 שלושה מתוך הארבעה נזכרים אצל מצגר: כ"י 12827 של ספריית שוקן (קטע מכתובים, נכתב בין 1480 ל-1490) וכ"י 59 של אוסף ששון (קטע מסידור מן השליש האחרון של המאה הט"ו). אבל יש לפחות עוד אחד: סידור תפילות מליסבון, מכון בן צבי, כ"י 2048. ראו ל' אברין, 'סידור ליסבון באוסף מכון בן-צבי', פעמים 68 (קיץ תשנ"ו).

9 מצגר, עמ' 135-138. ראו: קטלוג התערוכה (לעיל, הערה 2), המבוסס בחלקו על: ר' וייזר (עורך), ספרים מספרד, ירושלים 1992, עמ' 68-69; וראו עוד: G. Sed-Rajna, *Manuscripts hébreux de Lisbonne: Un atelier de copistes et d'enlumineurs du XVe siècle*, Paris 1970, pp. 80-81

10 מצגר, בכוונה להוכיח שלא בהכרח קיים קשר בין המקומות בהם נוסדו בתי הדפוס לבין המקומות שבהם נכתבו החיבורים, קובעת: "אין בידינו כתבי יד שמקורם בלייריאה" (עמ' 12). אבל כתב יד [2] התקבל בבית הספרים בירושלים כבר בשנות החמישים (של המאה העשרים), ויש לפחות עוד כתב יד אחד שהועתק שם: ספר מנהגים על דרך הקבלה, ממנו שרדו 4 דפים בלבד, באוסף גינצבורג במוסקבה, מס' 13, 249 (מיקרופילם שלו מצוי בבית הספרים).

יותר נעשה בדפים אלה שימוש להשלמת ה"הלל" בתוך סדר התפילה שתחילתו וסופו אבדו.

נוסח התפילה הוא הנוסח המקורי של יהודי ספרד לפני הגירוש.

8° 844

[2] [אנטידוטאריום לניקולאוס],

בעיבודו של יוהן די שנטמאן, בתרגום יצחק בן אברהם קאברית משנת קס"ג. לייריאה, רל"ט. ט. 229 ד'. 14: 21.

עם קולופון: ונשלמתי אותו פה העיר ההוללה לייריאה, שמונה עשר יום לחדש כסלו רל"ט לאלף הששי.

כתיבה ספרדית רבנית (דפים אחדים בכתיבה רהוטה). עם הגהות שוליים.

ציוני בעלים: מהחכם ר' יהושע מימי; דניאל אלקלעי. הקדשת הספר לבית הספרים מאת משרד החינוך והתרבות.

ספר התרופות של ניקולאוס (המכיל למעלה מ-2500 תרופות ומרשמים) עובד ע"י הרופא הצרפתי Johannes de Sancto Amando (או בשמו הצרפתי Jean de Saint Aimand) לספר רפואה שיטתי, אשר שימש את הפקולטה לרפואה בפריז ואת רוקחי צרפת ממחצית המאה ה-13 ועד למחצית המאה ה-17. תורגם לעברית על-ידי יצחק קאברית בשנת 1403. התרגום רחב ומקיף מן המהדורות הנדפסות.¹¹

8° 4013

[3] יצחק בן יהודה אברבנאל.

קטעים מתוך "פ"י המורה", פירוש מורה נבוכים מאת יצחק בן יהודה אברבנאל, כפי שנרשמו מפיו בידי חיים יונה. [ונציה?], [1506-1503?]. 21 ד'. 15: 21.

עם קולופון: אמר המעתיק, כל ימי גדלתי בין החכמים... ויגעתי למצא דברי חפץ ולהבין דברי הספר הזה... יגעתי ולא מצאתי... עד היום אשר מצאתי באר מים חיים... הפלו' האלהי יצחק אברבנאל... ואשמע ממנו פה אל פה פרקים מהמורה, ומאשר התחננתי לפניו צוה לי לכתוב... ושתי השאלות הנזכרות מפיו, ואני כותב על הספר בדיו. כה אמר חיים יונה המעתיק.

כתיבה ספרדית רהוטה למחצה. חסר בראש ובין דף 14-15. הערות בשולי העמוד הראשון.

ר' יצחק אברבנאל (ליסבון 1437-ונציה 1508) כתב את פרושו למו"נ בשנים

11 על התרגום ראו: M. Steinschneider. *Hebräische Bibliographie: Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, Hildesheim 1972, p. 762

האחרונות לחייו, בוונציה. הספר משקף את הערצתו הגדולה לרמב"ם, על אף הברדלי
ההשקפות ביניהם והביקורת שהוא מותח עליו בפרושו.¹²
מעזבון ר' י' באדהב.
8° 1116

[4] יוסף בן אברהם חיון.
פרוש שיר השירים לר' יוסף חיון. [שס"ג]. [7] ד'. 20x15 ס"מ. כתיבה רבנית
ספרדית.
נמצא בראש קובץ פירושים לתנ"ך וביאורים למדרש, 273 ד'. בדף 230 חתום:
"משה ן שלום ן אזרוואל שנת כגשם [שס"ג]". נראה שהקובץ כולו נכתב בידי אותו
מחבר, למעט 7 דפים בראשו, ובהם פירוש שיר השירים לר' יוסף חיון.¹³
8° 368

ב. דפוסי ערש¹⁴

בפורטוגל פעלו שלושה בתי דפוס עבריים עד לשמד: בליסבון, בפרא ובלייריאה.

ליסבון (Lisboa)

הספר הראשון שראה אור בליסבון היה ספר עברי: הפרוש לתורה מאת ר' משה בן
נחמן (הרמב"ן). בבית הספרים מצויים שני עותקים של מהדורה זו.
בעל הדפוס העברי בליסבון היה אליעזר טולידאנו. טולידאנו לא היה למעשה שמו,
אלא כינוי שהוענק לו רק בראשית המאה ה-16 בסלוניקי.

- 12 נדפס לראשונה בפראג בשנים 2-1831. הגרסה שלפנינו שונה במקצת מן הנדפסת. על ר' יצחק
אברבנאל ראו [17]-[23] להלן.
- 13 ר' יוסף בן אברהם אבן חיון היה אחרון הרבנים של קהילת ליסבון. בעקבות הגירוש נמלט
לקונסטנטינופול, שם נפטר בשנת 1497. ראו גם [27]-[29]. ראו עליו: א' גרוס, רבי יוסף אבן
חיון, מנהיג קהילת ליסבון, ויצירתו, רמת גן תשנ"ג.
- 14 לרשימה של דפוסי ערש מפורטוגל המצויים בישראל, ראו: תשבי, עמ' 946-958, וכן:
Bibliografia Geral Portuguesa, I, século XV, Lisboa 1941, pp. 1-55
הביבליוגרפיות שם. ליפינר (לעיל, הערה 3), עמ' 220, הערה 2, מזכיר כי אמזלג מדבר על 24
אינקונבולות ידועות, מתוכן 5 בפורטוגלית, 7 בלטינית ו-12 בעברית. ברשימה של אמזלג חסר
לפחות פריט אחד, *Tratado de Confissom* מ-Chaves, שעליו ארחיב בהערה 16 להלן, אשר
כפי הנראה לא היה אז בנמצא. ייתכן שחסרים פריטים נוספים. בכל מקרה ברורה עליונותם של
ספרים בעברית אצל מדפיסי פורטוגל במאה הט"ו.

יש הסוברים כי אליעזר טולידאנו אינו אלא אליעזר אלאנתאנסי, המדפיס מאישר שבספרד, שעבר להתגורר בליסבון: שני האנשים היו רופאים. יתר על כן: האותיות והמסגרות בדפוס ליסבון זהות לאלו של דפוס אישר.¹⁵ אמנם הספר האחרון שיצא באישר לפני הגרוש נדפס שם ב-1490, כשנה לאחר צאת הספר העברי הראשון בליסבון, אך בספר שנדפס באישר לא הופיע שם המדפיס אליעזר אלאנתאנסי. ספר זה – חמשה חומשי תורה, אישר 1490 – הוא גם הספר המתוארך האחרון אשר נדפס בספרד לפני הגירוש.

פרא (Faro)

בפרא נדפס הספר הראשון בפורטוגל: חמשה חומשי תורה, שהוציא לאור שמואל גקון בשנת 1487. בבית הספרים מצויה מהדורת פקסימיליה של הדפוס הראשון, שיצאה בפרא לאחרונה.

הספר האחרון שיצא בפרא הודפס על ידי שמואל פורטירו, והוא מסכת גיטין, משנת 1496. בבית הספרים מצויים שלושה דפים בודדים מתוך הספר. החוקרים חלוקים בשאלה אם שמואל גקון ושמואל פורטירו הם אותו אדם. בנו של שמואל פורטירו, דוד, עבר לאיטליה והמשיך להדפיס בפיסארו.

לייריא (Leiria)

המדפיס בלייריא היה שמואל דורטאש, ועל ידו עזרו שלושת בניו, ובמיוחד בנו אברהם.

ב-1496 נדפס שם חיבור של אברהם בן שמואל זכות, Almanach Perpetuum. לדעת החוקרים ספר זה הוא החשוב מבין שבעת האינקונבולות שיצאו בפורטוגל בשפה הלטינית (ראו גם [16] להלן).

בית הדפוס המשיך לפעול גם אחרי השמד של יהדות פורטוגל, אך באותיות לטיניות בלבד. מכאן הסיקו החוקרים שהבן אברהם דורטאש התנצר כפי הנראה ונשאר בפורטוגל.

15 על הזהות של אותיות הדפוס, והקרבה של המסגרת האורנמנטלית שבהם השתמשו אליעזר טולידאנו והמדפיס הנוצרי Alfonso Fernández de Córdoba, בחיבור *Caesaraugustanum Manuale* (אישר, בין 1486 ל-1489), וכן על שיתוף הפעולה בין אליעזר אלאנתאנסי עם מדפיסים נוצרים, ראו מצגר, עמ' 15, ובאופן כללי ספריהם של Anselmo ושל Bloch, וכן הערך על האינקונבולות באנציקלופדיה יודאיקה, VII, עמ' 1319 ואילך. בספרי אנסלמו ובלוך, ובביבליוגרפיה הכללית הפורטוגלית (לעיל, בהערה הקודמת), ניתן למצוא חומר רב למדי על האינקונבולות הנזכרות.

דפוס ליסבון

[5] משה בן נחמן (רמב"ן).

חדושי תורה. אשכנז, אליעזר [טולידאנו], יח באב רמ"ט [16 ביולי 1489]. 302 ד'.
2°. שני טורים.

הספר הראשון שנדפס בליסבון.

כולל תפילות הרמב"ן.¹⁶

RI 71A3709

עותק נוסף המצוי בבית הספרים מכיל גם את איגרת הרמב"ן לבנו, שנשלחה מירושלים. האיגרת חסרה בעותק הקודם.

[6] דוד בן יוסף אבודרהם.

פירוש הברכות והתפילות. אשכנז, אליעזר [טולידאנו], א בטבת ר"ן [25 בנובמבר 1489]. 170 ד'. 2°. בשני טורים. כתיבה ספרדית בינונית.

בשער הספר מסגרת קישוטי פרחים וחיות אמתיות ומיתולוגיות.

חסרים 3 ד' בראש הספר ו-2 בסופו, שצורפו מצילום. בכמה מקומות יש רשימות שונות, חתימות והערות שוליים. אקס-ליבריס מאוסף מהלמן.

דפוס ראשון של פירוש אבודרהם לברכות ולתפילות.

המחבר נולד בטולדו במאה ה-14. ספרו החשוב ביותר, "ספר אבודרהם", נכתב בסביליה ב-1340 ונדפס לראשונה בליסבון 1490. הפירוש שלפנינו הוא הספר השני שיצא לאור בליסבון.¹⁷

RI 75A1993

עותק נוסף מצוי בבית הספרים, שוקן 50 RI.

[7] תנ"ך. תורה.

תורה עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י. [פורטוגל, רנ"א]. 2°.

התורה והתרגום באותיות מרובעות, הפירוש בכתיבה רהוטה למחצה.

מספר ויקרא ועד לסוף התורה. חסרים 6 ד', אשר נוספו בצילום.

אולי מאותה מהדורה כמו [8] להלן.

RI 71A2885

16 תיאור הספר בתוך Manuel II, עמ' 23-35. דבריו על ראשית הדפוס בפורטוגל מחייבים הסתייגות מסוימת, לאחר ש-José V. Pina גילה בשנת 1965 אינקונבולה פורטוגלית שנדפסה ב-Chaves ב-8 באוגוסט 1489, כלומר שנים אחדות לפני האינקונבולה הפורטוגלית הראשונה, וקרוב הרבה יותר לאינקונבולה העברית הראשונה שנדפסה בפורטוגל.

17 ראו תיאור הספר ב-Manuel II, א, עמ' 36-43.

[8] תנ"ך. תורה.

תורה עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י. אשבונה, אליעזר [טוליראנו], [בשיתוף עם] דוד בר יוסף ו' יחיא ויוסף כלפון, בחודש אב רנ"א [1491]. 2 דפים בודדים. 2°.

התורה והתרגום באותיות מרובעות, הפירוש בכתיבה רהוטה למחצה. אקס-ליבריס מאוסף מהלמן.

חלק מפרשת "וזאת הברכה".

אולי מאותה מהדורה כמו הפריט הקודם.¹⁸

I 75A1983

[9] תפילות. סידור.

סדר תפילות. [ליסבון, אליעזר טוליראנו, רמ"ט – רנ"ב?]. [100] ד'. כמנהג קהילות ספרד.

אותיות מרובעות.

בעמ' 47 ב, בראש מסכת אבות, הבלטת אותיות השם "משה" בעיטורים.

הדף האחרון פגום.

RI 8° 46A436

[10] תנ"ך. ישעיהו וירמיהו.

ספר ישעיהו [וירמיהו, עם פירוש רבינו] דוד בר יוסף קמחי הספרדי. אשבונה, אליעזר [טוליראנו], רנ"ב [1492]. 74 ד'. 2°. בלתי שלם.

הטקסט באותיות מרובעות, הפירוש באותיות רהוטות למחצה.

הערות בכ"י בשוליים. חתימת מכון שוקן בדף האחרון.

RI 2° 91A577 (שוקן 52).

בבית הספרים מצויים 12 עמודים מתוך עותק נוסף של פירוש הרד"ק, RI 2° 75 A 1981

[11] דוד בן שלומה אבן יחיא.

משלי [עם] פירוש ספר משלי הנקרא קב ונקי [מאת] ר' דוד ב"ר שלומה אבן יחיא...

18 אנסלמו מצטט את C. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897, הטוען כי מהדורת ליסבון של התורה שימשה בסיס לטקסט העברי של הביבליה פוליגלוטה של Alcalá de Henares (1514-1517), המכונה גם של הקרדינל Cisneros.

[אשכנז, דפוס אליעזר טולידאנו, רנ"ב לערך]. [62] ד'. 29 ס"מ.¹⁹
RI 2° 83A508

דפוס פרא

[12] תנ"ך. תרגום אונקלוס.
תרגום אונקלוס. פרא, רמ"ז לערך. 2°. שני טורים. כתיבה מרובעת.
2 דפים רצופים, מחומש שמות.
הדפים פגומים אך עברו שיקום.
R 2° 86A603

[13] תלמוד בבלי. גיטין.
מסכת גיטין [עם פירוש רש"י]. פארה, שמואל פורטירו, פרשת ויחי בשנת ברנה
[י-י"ט בטבת רנ"ב, או: ו-יא בטבת רנ"ז – 1491 או 1496]. 4 ד'. 20°. 20.
אקס-ליבריס של אוסף מהלמן.
RI 75A1986

דפוס לייריאה

[14] יעקב בן אשר.
טור אורח חיים. [לייריאה, שמואל דורטאש], י' בסיון רנ"ה [2 ביוני 1495]. 206 ד'.
2°. 20.
חסרים דפים 170-177, נוספו בהעתקה בכתב יד.
בעמוד הראשון חתימת בית הספרים ובעלים נוסף, בעמוד האחרון חותמת בית
הספרים ואוסף שוקן.
שוקן 54

דפוס בלתי מזוהה

[15] יעקב בן אשר.
טור אורח חיים. [פורטוגל או ספרד, ר"ן לערך] [1490 לערך].

19 זוהי האינקונבולה הפורטוגלית העברית היחידה בבית הספרים בירושלים שהיא גם פרי יצירתו של יהודי פורטוגלי. על דוד בן שלמה אבן יחיא (1436-1487) ראו גם [25]. הוא שייך למשפחת דון יחיא המפורסמת אשר רבים מבניה היו מדינאים ואינטלקטואלים חשובים. על המשפחה ראו: ליפניר (לעיל, הערה 4), עמ' 43 והערה 21.
20 אנסלמו טוען כי זהו הספר האחרון שנדפס בפארו, לדעתי בית הדפוס נסגר ב-1492 או 1493. ראו עמ' 125 והערה 8 שם.

[401] עמ' 2°.

23 דפים, בלתי רצופים. עם תחיליות מילים בכתב יד.

פגום במקומות רבים, חלקו משוקם.

RI 2° 81A516

ג. ספרים שנדפסו מחוץ לגבולות פורטוגל

בחלק זה מצויים ספרים שנכתבו בידי יהודים שנולדו בפורטוגל אך נדפסו לאחר הגירוש מחוץ לגבולות פורטוגל. בצדם הבאנו מספר ספרים הקשורים לפורטוגל בעקיפין, והם נדירים או בעלי עניין ביבליוגרפי מיוחד, ביניהם למשל תנ"ך פרארה, שמדפיסו נולד בפורטוגל.

בסעיף זה לא נלקחו בחשבון מחברים שנולדו בספרד וחיו תקופה מסוימת בפורטוגל, למרות שכמה מהם כתבו שם חלק חשוב של יצירותיהם. לפיכך לא נכלול את חיבורו של אבן וירגה, שבט יהודה, או חיבורים אחדים של אברהם זכות. גם ספריהם של אנשים חשובים כמו אברהם סאבא, יעקב אבן חביב, יהודה חיט, יוסף בן חיים יעבץ ויוסף קארו לא נכללו. היוצא מן הכלל היחיד הוא האלמנך פרפטואום לאברהם זכות ([16] להלן), בגלל חשיבותו לתרבות הפורטוגלית וההדים שהעיר בארץ זו.

צירפתי לחלק זה גם את ספרו של יעקב דה פאנו, אשר רגליו לא דרכו כלל על אדמת פורטוגל. זיקתו ליהדות פורטוגל מפורטת בתיאור לספרו.

[16] Abraham ben Shemuel Zacuto.

Almanach perpetuum, exactissime nuper emendatu omniu celi motuum cum additionibus in eo factis tenens complementum. (Venetiis, Petru Liechtenstein Coloniensen, 1502). 24 l., 429 p. of tabs. "Cum gratia et Priuilegio".

Opus Ephemeridium siue Almanach perpetuu... impressum : בסוף הספר קולופון : est ac absolutu Venetiis... per Petru Liechtenstein Coloniensem. Anno Salutifere incarnationis 1502. Die 15 Julii.

בשוליים ובדפים הריקים שבספר מופיעות הערות בכתב יד וכן חתימות שונות, אולי חתימות בעלים. מתנת Harry Friedenwald לבית הספרים.²¹

21 להלן אמנע מציון החותמת המעידה על מתנת פרידנוולד לבית הספרים, שכן זו נמצאת בכל ספרי אוסף זה, ומספריהם מתחילים באותיות Fr.

המהדורה הראשונה של חיבור זה יצאה לאור בלייריאה בשנת 1496.²² תרגום מקוצר של הספר "החיבור הגדול" שכתב זכות עוד בהיותו בספרד, בין השנים 1473-1478. הספר היה נפוץ מאוד ושימש גם ספנים רבים, ביניהם כפי הנראה גם קולומבוס וואסקו דה גמה. התרגום והעיבוד ללטינית נעשה בידי תלמידו של זכות, יוסף ויזניו, שגם כתב פרוש עליו.²³

Fr. R 990

[17] יצחק אברבנאל.²⁴

ראש אמנה [על שרשי האמונה וראשי יסודי הדת]. קושטאנט', דפוס דוד ושמואל ׳ נחמיאש, יצחק קספוטטה, רס"ה רס"ו. [176] ד'. 29 ס"מ. מראשי העמודים. נדפס בלא שער. קולופון. כולל גם: זבח פסח, עם הפנים; נחלת אבות. חתימות וחותמים של בעלים קודמים בעמוד הראשון. משוקם.

R 2 = 35 V 3322

עותק נוסף באוסף מהלמן (בתוספת נחלת אבות בלבד).

[18] יצחק אברבנאל.

פרוש על נביאים ראשונים. פיזרו, חמ"ל, [רע"ב]. 302 ד'. עם הפנים. חתימת בעלים קודמים. משוקם.

R 2 = 35V3172

בבית הספרים 4 עותקים.

[19] יצחק אברבנאל.

ספר משמיע ישועה, חברו השר דון יצחק אברבנאל. [שלוניקי], (דפוס יהודה לבית גדליה), (רפ"ו). עז ד'. 28 ס"מ. חסרים ד' עה-עו.

22 בבית הספרים מצויה מהדורה פקסימילית של מהדורה זו (1496) שהיא היחידה שיצאה לאור באותיות גוטיות בבתי הדפוס העבריים בפורטוגל, והיא פרי אמנותו של אברהם דורטאש שהוציא את הספר בפורטוגלית ובלטינית בו זמנית. על הספר מעיד José V. de Pina הרוואה אותו כתרוכמה החיובית והישירה היחידה של הטיפוגרפיה הפורטוגלית בשלהי המאה הט"ו לרנסנס בפורטוגל (אנסלמו, עמ' XI).

23 ראו להלן, [34].

24 באוצרות בית הספרים מצויות מהדורות נוספות בעלות חשיבות ביבליוגרפית של כתבי ר' יצחק אברבנאל. כאן בחרנו 7 פריטים, כולם מן המאה הט"ז, אבל אין זה בהכרח כל מה שנמצא בבית הספרים במאה זו. וראו גם מס' [3].

"על הנבואות המדברות בגאולת ישראל".

נפגע מעט מלחות. עם סימני מזיקים, שאינם פוגמים בטקסט.

R 2 = 45A750

עותק נוסף באוסף מהלמן.

[20] יצחק אברבנאל.

פרקי אבות עם פרוש... רבינו משה בן מיימון... ועם פרוש... דון יצחק אברבנאל בן יהודה... וקרא בשם... נחלת אבות. ונציה, מארקו אנטוניאו יושטיניאנו, ש"ה. 216 ד'.

R 8 = 35V3583

בבית הספרים עותקים אחדים של מהדורה זאת, וכן של מהדורה אחרת: ונציה, בבית זורזי די קבאלי, שכ"ז.

[21] יצחק אברבנאל.

מרכבת המשנה, פירוש למשנה תורת אל'. חברו שר וגדול בישראל, דון יצחק אברבנאל... והוספנו מראי מקום... סביוניטה, דפוס טוביה פואה, שי"א. קמה, [1] ד'. 2°.

בעמוד האחרון מופיע דגל המדפיס וכן שמות בעלים.

דפוס ראשון.

פרושיו של יצחק אברבנאל, אולי היהודי הפורטוגלי המפורסם ביותר, זכו למהדורות רבות. פרושו לספר דברים היה הספר העברי הראשון שנדפס שם, סביוניטה 1551, וצונזר ע"י הצנזור כפגיעה בנצרות. דפוס פואה נסגר ע"י הצנזור שמונה שנים מאוחר יותר.

R 2° 37A 2062

בבית הספרים מצויים שני עותקים.

[22] יצחק אברבנאל.

עטרת זקנים... חברו... דון יצחק אברבנאל... סביוניטה, בבית טוביה פואה, שי"ד. מ, [4] ד'. 8°.

²⁵R 37A2075

[23] יצחק אברבנאל.

פירוש התורה מהחכם... דון יצחק אברבנאל... והוגה... על ידי... שמואל ארקוולטי...
ויניציאה, זואן בראגדין, של"ט. תכה [צ"ל תכד] ד'.
מהדורה ראשונה.

עם חותמת London Society ואקס-ליבריס של אלישע מ' פרידמן, אשר תרם את
הספר לבית הספרים.

R 2 = 70 A 687

בבית הספרים 3 עותקים נוספים.

[24] דוד בן שלמה אבן יחיא.

ספר לשון למודים בחכמת הדקדוק להחכם... ר' דוד אבן יחיא... [קושטנטינה], דפוס
דויד ושמואל בן נחמיהש, ירו"ן [= רס"ו]. [60] ד'.
8 ד' אחרונים כוללים: שקל הקודש, מאמר קצר במלאכת השיר [מאת ר' שלמה
אלמולי].

עמוד ראשון ועמוד אחרון בצילום. דפוס ראשון.

R 67 A 1037

עותק נוסף של אותה מהדורה באוסף מהלמן.
באוסף מהלמן גם מהדורה נוספת של ספר לשון למודים, קושטנטינה ר"פ (1519),
אף היא כוללת את שקל הקודש.

מהדורה נוספת: קושטנטינה (אצל אליעזר בן גרשון שונצינו, י"א בניסן ש"ב). עותק
נוסף של מהדורה זו נכרך עם נשמת אדם לר' אהרון שמואל בן משה שלום.
המחבר (1440-1524) היה מדקדק ופרשן. בשנת 1477 מונה לרבה של ליסבון, עיר
הולדתו, אבל מאמציו למען גולי ספרד אילצו אותו לצאת לגלות. בזקנתו חי
בקונסטנטינופול, שם נפטר. החוקרים אינם תמימי דעים אם הוא שחיבר את "שקל
הקודש", מסכת קטנה על השירה. לדעת אחדים, המחבר הוא שלמה בן יעקב
אלמולי, ואחרים טוענים כי המחבר הוא אכן דוד בן שלמה אבן יחיא, שכתב את
החיבור עבור תלמידו וקרובו דוד בן יוסף אבן יחיא.²⁶

[25] דוד בן שלמה אבן יחיא.

משלי [עם] פירוש ספר משלי הנקרא קב ונקי [מאת ר' דוד ב"ר שלומה אבן יחיא...]
(שלוניקי, דפוס דון יהודה לבית גדליה, רפ"ב). רכ-רמו, [9] ד'.

26 על מחברות שקל הקודש ראו מאמרו של נ' אלוני, 'מי חבר את שקל הקודש?', קרית ספר יז
(תש"א), עמ' 192-198, ומהדורת ח' ילון של לשון לימודים, 1965.

נדפס יחד עם ספר תהלים עם פרוש הרד"ק, (להלן [28]), ומכאן מספור העמודים. נכרך בנפרד (אף שקיבל בבית הספרים אותה סיגנטורה כמו [28]). 9 הדפים האחרונים הוספו ממהדורה אחרת.

עם מדבקה של Jewish Cultural Reconstruction, וחותמת של בעלים קודמים בדף הראשון. הערות נוספו בגב השער.

$27R\ 2 = 39A487$

[26] משה בן שם טוב אבן חביב.

מרפא לשון... דרכי נעם... הם שני חבורי'... [קושטא, ר"ע]. [8] ד'. 8°.
כותרת. הדף האחרון הושלם בצילום.

R 56A1820

בבית הספרים נמצאים גם שני עותקים של מהדורה אחרת: ויניציאה, דפוס דניאל במבירגי, ש"ו. [26] ד'.

[27] אברהם בן נסים חיון.

אמרות טהורות... להחכם... אברהם חיון בן... נסים חיון מלישבונה. [קושטא, רע"ח]. 28° [ח] ד'. 8°.

R 51A1186

עותק נוסף באוסף מהלמן.

בבית הספרים גם עותק של מהדורת שלוניקי, בית אברהם בן מתתיה בת שבע, ש"ו. כרוך עם הפרוש למגילת איכה לר' שמואל בן חביב די וידש.

[28] יוסף בן אברהם חיון.

ספר תהלים... עם פרוש הרב ר' דוד קמחי... ועם פרוש הרב ר' יוסף בן אברהם חיון... שלוניקי, דפוס דון יהודה לבית גדליה, רפ"ב. רט, רל-רלא, קלב-קלו [צ"ל קלח], [1], רכ-רכו, [9] ד'. 4°.

הדפים [1], רכ-רכו, [9], כוללים את ספר משלי, לעיל [25].

דפוס ראשון.

27 עותק של המהדורה הראשונה של הספר (ליסבון 1492) נמצא בבית הספרים. ראו [11].

28 באנציקלופדיה יודאיקה, בערך על המחבר (כרך 7, עמ' 1514) מוזכרות 3 מהדורות של חיבור זה: מהד' קונסטנטינופול 1515-1520 ושלוניקי 1595 (שהן המהדורות הנזכרות למעלה) ומהדורת ירושלים 1876. התאריכים שציינתי למעלה מופיעים בקטלוג בית הספרים בירושלים. ר' אברהם בן נסים חיון היה תלמידו של ר' יוסף חיון בליסבון. אחרי הגירוש הוא התיישב בקונסטנטינופול, שם מת ארבע שנים מאוחר יותר.

R 2 = 39A487

בבית הספרים שלשה עותקים, ובהם פגמים שונים.

[29] יוסף בן אברהם חיון.

ספר מלי דאבות... חברו... הה"ר יוסף חיון... קושראנרינא [קושטא], חמ"ל, של"ט.
נ ד'. 22 ס"נ.

דפוס ראשון. עם חתימות בעלים קודמים בעמוד הראשון, המשוחזר חלקית.
2 עותקים נוספים, פגומים, באוסף מהלמן.

בבית הספרים גם 2 עותקים של מהדורת ונציה, דפוס D. Zanetti, שס"ה.

R 8° 91A572

[30] שלמה מולכו.

דרוש על דרך האמת... [מאת] שלמה מולכו. שאלוניקי, דפוס יוסף סיד אליה ריקו,
טרף [=רפט]. לו ד'.

דפוס ראשון, נדפס עוד בחיי המחבר. המהדורות הבאות נקראו בשם "ספר
המפואר".

חותמת "גנזי יוסף בירושלים" בעמוד הראשון.

המקובל שלמה מולכו (1500-1532), נולד בפורטוגל בשם Diogo Pires למהשפחה
נוצרית חדשה מעורה בחיי פורטוגל. הוא עצמו הגיע לתפקיד רם בחצר המלך, אך
חזר אל היהדות ומל את עצמו בהשפעת דוד הראובני. הועלה על המוקד במילנו על
ידי האינקוויזיציה.

R 8 = 35V 4204

[31] Leone Ebreo [Judah Abravanel].

Dialogi d'antore di maestro Leone medico hebreo. Corradini de Corradinis
Camertis. Roma, Antonio Blado d'Assola, 1535. [4], 37, 75, 154, [2] 1. "Con gratia,
et prohibitione del sommo Pontefice, del' eccelso Senato di Venetia, de
l'Illustrissimo Duca di Milano, de l'Illustrissimo Duca di Fiorenza, & altri Principi
d'Italia, che nissuno possi stampare detta opera sotto le pene che le lor priuilegy si
contiene".

דפוס ראשון של החיבור הפילוסופי המפורסם של יהודה בן יצחק אברבנאל.²⁹

29 בבית הספרים מצויות מהדורות שונות של חיבור זה. מן המאה הט"ז נזכיר מהדורה בתרגום
קסטליאני שראתה אור בוונציה 1568, ואחרת בסרגוסה 1584; בתרגום צרפתי: ליון 1595;
בלטינית: באזל 1587; ומהדורות נוספות באיטלקית: וינגיה (ונציה) 1549, 1558, ונציה 1586.

בעמוד האחרון דגל המדפיס. בספר אקס-ליבריס ובו: M. A. Principis Burghesii. בכריכה הפנימית הודבקו קטעי ידיעות על יהודה אברבנאל.

R 8 = Fr17

[32] **Biblia. Ferrara. 1553.**

Biblia en lengua Espanola traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisicion. Con priuilegio del yllustrissimo Senor Duque de Ferrara. Ferrara, (Abraa Vsque), 5313 [1553]. IV, [4], 400, [1] 1. 2. ספרדית

מעבר לשער: a la muy magnifica Señora Dona Gracia Naçi

עם קולופון: A la gloria y loor de nuestro Senor se acabo la presente Biblia en lengua Española traduzida dela verdadera origen Hebrayca por muy excelentes letrados: con yndustria y diligencia de Abraa Usque Portugues: estampada en Ferrara a costa y despesa de Yom Tob Atias hijo de Leui Atias Espanol: en 14. De Adar de. 5313

חותמת אוסף שוקן בשני צדי הדף האחרון.

הספר נדפס בשתי גרסאות מקבילות: האחת הוקדשה לדונה גרציה נשיא ונועדה לציבור היהודי; השנייה הוקדשה לדוכס הרקולה דסטה ונועדה לציבור הנוצרי.

R 2° 91B2962

בבית הספרים עותקים אחדים.

המדפיס, אברהם אושקה, או דוארטה פינל בשמו הפורטוגלי, נאלץ לעזוב את פורטוגל מפחד האינקוויזיציה ועבר להתגורר בפרארה שבאיטליה בשנת 1543. התנ"ך, הידוע בשם "תנ"ך פרארה", היה הספר הראשון שהוציא אושקה לאור, יחד עם שותפו יום-טוב אטיאס (גרונימו דה ורגס), מאנוסי ספרד.³⁰

על מהדורות אלו עיינו אצל מ' דורמן, יהודה אברבנאל – שיחות על אהבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 96 ואילך.

30 ראו J. B. Rossi, *De Typographia hebraeo-ferrariensi commentarius historicus quo ferriarenses judaeorum editiones hebraicae, hispaniae, lusitaniae recensentur et illustrantur*, Parma 1780, עמ' 68-102, שם מתוארות שתי הגרסאות. ראו גם R. Segre, 'Contribución documental a la historia de la imprenta Usque y de su edición de la Biblia', in: Iacob. Hassan (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara; Actas del simposio internacional, Sevilla, noviembre 1991*, [Madrid] 1994, pp. 205-226; Harm den Boer, 'La Biblia de Ferrara y otras traducciones espanolas de la Biblia entre los sefardies de origen converso', *ibid.*, pp. 251-296 מאוחרות של תנ"ך פרארה.

[33] יעקב בן יואב אליה מפאנו.

שלטי הגבורים. חברו הגאון כה"ר יעקב... בכמהה"ר יואב אליה מפאנו ז"ל. פרארה, בית אברהם ׳ אושקי, שי"ו. [16] ד'.

עם קולופון: תם ונשלם שבח לבורא עולם פה פיראראו בחדש אלול שנת שי"ו לפ"ק בבית כה"ר אברהם ׳ אושקי י"צ. ספר נדיר ביותר.

חותמת המדפיס בעמוד הראשון.

עם רשימות בכתב יד בתוך הספר. בדפי הספר האחרונים מחיקות של מילים ואף שורות, אולי מידי הצנזורה.

R 91A507

מרבית הספר הוא סטירה נגד הנשים. בחלקו האחרון קינה על האנוסים שמתו על קידוש השם באנקונה 1555. האלגיה עוררה את חמת הכנסייה, שציוותה על דוכס פרארה לשרוף את הספר ולהעניש את מחברו. ספר זה הביא כפי הנראה לסגירת בית הדפוס של אברהם אושקי בפרארה.

[34] יוסף בן שם טוב [ויזניו]

שארית יוסף... שאלוניקי, נדפס ... בבית... יוסף בן... יצחק בן... יוסף יעבץ, שבט משנת שכ"ח. [94] ד'. 14x9 ס"מ.

פרוש על האלמנך של זכות, מידי מתרגמו ללטינית (לעיל [16]). כולל שיר מאת שמואל הרופא על פרשיות השבוע.³¹

R Fr. 946

[35] Samuel Usque.

Consolaçam as tribulações de Ysrael. Composto por Samuel Vsque. Ferrare <sic>, [Amsterdam], Abraham aben Vsque, [1599]. [1], 270, [2] 1.

חתימת כ' גסטר.

מהדורה הראשונה של חיבור זה יצאה בפרארה 1553, ובשער המהדורה שלפניו מופיעים המקום והמדפיס של מהדורה זו. מהדורת 1553 הושמדה רובה ככולה על ידי הכנסייה. המהדורה שלפניו יצאה באמסטרדם בשנת 1559, ומציינת את ראשית הדפסת הספרות הספרדית בהולנד. גם מהדורה זו נדירה ביותר.³²

31 על ויזניו ומשפחתו, משפחת רופאים ואסטרונומים מפורסמים, ראו: 'A Note on the Astronomers of the Vecinho Family', *Jewish Quarterly Review* N.S. 27 (1937), pp. 233-236.

32 על ספרו של אושקי נכתב רבות, ראו בין היתר: רוסי (לעיל, הערה 30) המזכיר אותו ללא פירוט; Manuel II, II, pp. 302-379; Silva, VII, p. 196 y XIX, p. 344. למחקר ספרותי על החיבור, בהקשרו ההיסטורי, ראו: L. Liba Mucznik. 'Ficções e contradicoes da identidade na

עותק פגום במקצת, עבר טיפול לשימור.

על המחבר, שמואל אושקי, ידועים לנו פרטים מועטים בלבד: היה מצאצאי משפחה ספרדית שעברה להתגורר בפורטוגל בשנת 1492, ובעל השכלה תרבותית רחבה, יהודית וכללית. החיבור בא לנחם את עם ישראל ולבשר לו את דבר ישועתו הקרובה, והוא כתוב בסגנון רנסנסי מובהק.

R 8° 54B480

[36] גדליה בן דוד אבן יחיא.

שבע עינים. [קושטא או ויניציה, ש--?]. [27 ד']. 8°.

נדפס בלי שער.

פותח בהקדמת מה"ר יוסף אבן יחיא: "כי שבע חכמות מסודרות בתוכו במאזני מליצותיו גשם שותף".³³

R 54 A 3619

המחבר, רופא ופילוסוף, נולד בליסבון ב-1436 ומת ב-1487 בדרכו לארץ ישראל, שם נקבר בצפת. זוהי אחת משתי המהדורות של ספרו היחיד. כותרתו, המבוססת על זכריה ג, ט, רומזת על תוכנו, הדן בשבעת עיקרי היהדות, על פי המחבר.

ד. האינקוויזיציה

המבחר המוצג מתמקד בפעילות האינקוויזיציה על אדמת פורטוגל, ואינו משקף את מצבם של כלל אנוסי פורטוגל, שעל אודותם מצוי מידע רב בתיקי האינקוויזיציה הספרדית, ובעיקר מן התקופה שבה פורטוגל וספרד היו מאוחדות תחת כתר אחד. אין במאמר התייחסות לפעילות האינקוויזיטורית שהתרחשה במושבות פורטוגל, כגון ברזיל או גואה שבהודו.

על הקמתה של האינקוויזיציה בפורטוגל נקבע בבולה של האפיפיור *Cum ad nihil magis*, בשנת 1536, והיא פעלה עד 1821.

Consolação às tribulações de Israel de Samuel Usque'. *Arquivos do Centro Cultural*

Calouste Gulbekian, vol XXXIII. Lisboa-Paris 1994

שם ביבליוגרפיה. הספר, המהווה

אחת מן העדויות הראשונות על האלימות שממנה סבלו יהודי פורטוגל מאז גירוש ספרד, נאסר

על ידי האינקוויזיציה בספרד ובפורטוגל למן הדפסתו, והוא נכלל ב-*Indices expurgatorios*

למן הרשימה הראשונה ועד האחרונה, שנדפסה בשנת 1790. למהדורה מדעית ראו: Samuel

Usque, *Consolação às tribulações de Israel*, edição de Ferrara 1553 com estudos

introdutórios por Y. Hayim Yerushalmi e J.V. de Pina Martins, Lisboa 1989

33 ראו שטיינשניידר (לעיל, הערה 11), עמ' 1002. מעבר לשער נכתב ביד: קושטא [ש"ד?].

[37] **Luis Alvarez.**

Sermam que pregou o padre Lvis Alvres da Companhia de Jesv, Siendo Reytor do Colegio, & Universidade de Evora. Em o Acto da Fê, que em a Cidade de Evora se fez a tres de Abril do Anno de 1672. Lisboa, Impressao de Antonio Craesbeeck de Mello, [1672]. 12 p. "Com as licenças necessarias".

בעמוד הראשון חותמת הרב מ' גסטר. בעמוד האחרון חותמות שונות. שוליים פגומים.

דרשת האב לואיס אלברז באוטו דה פה באבורה, בשלישי באפריל 1672.

³⁴R 4° 53B812

[38] **Traslado autentico...**

Traslado autentico de todos os privilegios concedidos pelos Reys destes Reynos, & Senhorios de Portugal aos Officiaes, & Familiares do Santo Officio de Inquisiçao. Impressos por commissam, e mandado dos senhores do supremo Concelho da santa & gèral inquisiçao. Lisboa, Miguel Manescal, Impressor do santo Officio, MDCXCI [1691]. [12] p. 2°.

חותמת בעמוד הראשון Cesar.

אוסף הפריווילגיות של פקידי האינקוויזיציה בשנים 1584-1686.

R 2 = 52C5893

[39] **Diogo Guerreyro Camacho de Aboym.**

Opusculum de privilegijs familiarium, officialium que sanctae inquisitionis desideratissimum nunc primum in lucem editum in quo tota fere privilegiorum materia exaratur, & omnium Privilegiatorum jus genericè, & Spedificè examinatur, plenèque discutiuntur privilegia omnia Familiarium, Officialium que Sanctae Inquisitionis, Senatoru monetarioru, scholasticoru, & Viduarum, & aliorum, potestas etiam eorum Conservatorum ventilatur, & plures aliae Iuris materiae involvuntur Authore Didaco Guerreyro Camacho de Aboym Auriquiensi Sanctae Inquisitionis Familiaris, ejusdemque Fiscitàm Eborensis, quam Coninbricensis Iudice, & in Portuensi Senatu Senatore. Conimbricae, Joannis Antunes, 1699. 424, [1] p. "Cum Superiorum permissu & Authoris expensis, ac Privilegio". לטינית.

34 על קטלוג של הדרשות ושל חיבורים אחרים של המחבר הישועי ראו: Brito .Silva, V, 208, Aranha, שערך השלמות לקטלוג של סילבה (XIII, עמ' 332-333) משלים פרטים אחדים.

הפריווילגיות השונות של פקידי האינקוויזיציה, מפורטות, עם מפתח. המחבר
(1709-1663) השתייך לאינקוויזיציה.³⁵
S 57C5825

[40] Diogo da Annuniação Justiniano.

Serman do auto da fe Que se celebrou na Praça do Rocio desta Cidade de Lisboa, junto dos Paços da Inquisição, em 6. de Setembro do Anno de 1705. Em presença de suas altezas, pregado pelo Illustrissimo, & Reverendissimo Senhor D. Diogo da Annuniação Justiniano, do Conselho de S. Magestade, que Deos guarde, & Arcebispo que foi de Cranganor. Lisboa, Officina de Antonio Pedrozo Galrao, 1705. 50, 1p. "Com todas as licenças necessarias".

מתנת הרב זינדרוק מסאו־פאולו לבית הספרים.

דרשה מן האוטו דה פה בליסבון, השישי בספטמבר 1705. המחבר (1713-1654)
היה ארכיבישוף בקנגרנור (Cangranor). וראו גם להלן [43].³⁶

R 4 = 92B4080

[41] Francisco Pedrozo.

Exhortação dogmatica contra a perfidia judayca feyta aos Reos penitenciados no Auto publico da Fê, que se celebrou na praça do Rocio junto aos paços da Inquisição desta Cidade de Lisboa em 9. de Julho de 1713. Sendo presentes Sua Magestade, e suas altezas, por mandado do eminentissimo, e reverendissimo Senhor Cardeal Nuno da Cunha de Attaide, bispo capellao mor, inquisidor geral, & do Conselho de Estado de Sua Magestade. Pelo Padre Francisco Pedrozo Da Congregação do Oratorio, Qualificador do Santo Officio. Lisboa, Miguel Manescal, Impressor do Santo Officio & da Serenissima Casa de Bragança, 1713. 37 p. "Com todas as licenças necessarias".

ערוך בשני טורים.

דרשת האינקוויזיטור פדרוזו באוטו דה פה של ליסבון, ב-9 ביולי 1713. המחבר
(?) (1719 – ?) היה הכומר המוודה של המלך ז'ואאו החמישי.³⁷

R56B1244

35 על המחבר ועל הספר ראו Barbosa Machado, I, עמ' 658-659 וסילבה, II, עמ' 159-160.

36 לפי סילבה, II, עמ' 142-143, מתוארת דרשה זו בקטלוג של ספריית Francisco José Maria de Brito כנדירה ביותר. ראו גם Barbosa Machado, I, עמ' 631-632.

37 מוזכר בסילבה, III, עמ' 32.

[42] [David Nieto].

Noticias Reconditas y Posthumas del procedimiento delas inquisiciones de Espana y Portugal con sus presos. Divididas en dos Partes; la Primera en Idioma Portuguez, La Segunda en Castellano; deduzidas de Autores Catholicos, Apostolicos, y Romanos; Eminentes por Dignidad, o por Letras. Obras tan Curiosas como instructivas, compiladas, y anadidas por un Anonimo. Villa Franca [London], 1722. 8, 138; VIII, 140 p.

ספרדית ופורטוגלית.

חותמת הרב מ' גסטר. בכריכה האחורית מודבקת מעטפה עם שם וכתובת בעלים. אוסף תעודות הקשורות לאינקוויזיציה, שלוקטו בידי החכם דוד ניאטו.³⁸ בספר נכלל גם סיפורו האישי של לואיז רמה (Luiz Ramê), שנכלא על ידי האינקוויזיציה במקסיקו בגלל אמונתו הפרוטסטנטית.³⁹

R 54B503

[43] [David Nieto].

Respuesta al sermon Predicado por el Arçobispo de Cranganor, En el Auto de Fe; Celebrado en Lisboa, en 6. Setiembre Anno 1705. Por el Author de las Noticias Reconditas de la Inquisicion. Obra Posthuma. Villa-Franca [London], Por Carlos Vero [David Nieto], [1729?].⁴⁰ x, 104 p. 19 cm.

Sermam do auto da fe Que se celebrou na Praza do Rocio : קודם לו שער נוסף ובו: desta Cidade de Lisboa, junto dos Pazos da Inquisizam, em 6 de Setembro do Anno de 1705 em presenca de suas altezas, pregado Pelo Illustrissimo, & Reverendissimo Senhor D. Diogo da Annunciazam Justiniano, do Conselho de S. Magestade, que Deos guarde, & Arcebispo que foy de Cangranor. Lisboa, Na Officina de Antonio Pedro Ozogalrao, MDCCV [1705].

חותמות ספריית ה-JTS בעמוד הראשון והאחרון.

בבית הספרים מצויה גם מהדורת התרגום הראשונה באנגלית, לונדון 1845, ומהדורות אנגליות נוספות.

38 ראו M. Kayserling, *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, New York 1971, עמ' 99 (מס' 77).

39 בהקשר לפולמוס נגד האינקוויזיציה, נמצא בקטלוג בית הספרים גם חיבורו של הישועי Antonio Vieira (1608-1697).

40 קייזרלינג (לעיל, הערה 38) מתאריך אותו ל-1723 או 1724.

כולל את הדרשה שנשא אנונסיאסון יוסטיניאנו באוטו דה פה של ליסבון ב־6 בספטמבר 1705 (לעיל [40]) ואת תשובת החכם דוד ניאטו לדרשה.

[44] Lista de pessoas... 1746.

Lista das pessoas, que sahirao, condenações, que tiverao e sentenças, que se lërao no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa em 16. de Outubro de 1746. Sendo Inquisidor geral o eminentissimo, e reverendissimo senhor Nuno da Cunha, presbytero cardeal da santa Igreja de Roma do titulo de Santa Anastasia, do Consellio de Estado. [s.l.], [s.d.]. 4 p. 2°.

בלתי מכורך. רשימת המורשעים בדין באוטו דה פה של ליסבון ב־16 באוקטובר 1746. הרשימה כוללת 49 גברים ו־20 נשים, מתוכם נידונו 39 גברים ו־17 נשים על שמירת מצוות היהדות.

R 2° 88 B 3796

[45] Lista de pessoas... 1754.

Lista das pessoas, que sahirao, condenações, que tiverao e sentenças, que se lërao no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa em 19. de Maio de 1754. [s. l.], [s. n.]. 4 p. 2°.

בלתי מכורך. העמוד הראשון פגום. רשימת המורשעים בדין באוטו דה פה של ליסבון ב־19 במאי 1754. הרשימה כוללת 25 גברים ו־24 נשים, מתוכם נידונו 15 גברים ו־21 נשים על שמירת מצוות היהדות.

R 2° 88 B 3773

ה. על יהודים ועל אנוסים

חיבורים של מחברים לא יהודים, המתייחסים ליהדות, ליהודים או לצאצאיהם. כאמור במבוא, מצויות בבית הספרים מהדורות פקסימיליות או מהדורות מודרניות אחרות של ספרים המתאימים למדור זה, אך נשארו נאמנים להחלטה להציג רק את הספרות המקורית, ככל הניתן.

[46] Jeronymo Osorio.

Hieronymi Osorii Lusitani... De vera sapientia libri quinque... Olysiopone [Lisboa], Excudebat F. Correa, 1578. 134 l. 19 cm. לטינית.

טעויות בפגינציה. עם הערות בשוליים והדגשות במקומות אחדים. בשער חתימת בעלים קודמים. תוכן החיבור הוא יתרון הנצרות על היהדות.

לפי Barbosa Machado נדפס פעמיים מאז מהדורה ראשונה זו, בקולוניא 1579, 1582. המחבר (ליסבון 1506 – 1580 Tavira) מונה ב-1564 לבישוף סילבס (Silves).⁴¹

R 58 C 604

[47] **Pantaleao de Aveiro.**

[Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades, composto por frey Pantaleao daueiro. Lisboa, Simao Lopez, 1593]. [4], 264 l.

טעויות בפגינציה.

חסרים ארבעת הדפים הראשונים, ובכללם עמודי השער, ובמקומם הוכנסו דפים מתוך כתב יד של חיבור מאת Luiz Augusto Vidal משנת 1852, על פי המצוין מעבר לשער.

דפוס ראשון של הספר שנכתב בשנת 1563, על הצליינות לארץ ישראל.⁴² המחבר, נזיר פרנסיסקני, היה ממוצא יהודי, והספר מכיל מידע רב על אנוסים לשעבר בארץ.

R 8° 75 B 28

[48] **Bernardo de Brito.**

[Monarchia lusytana], composta por frey Bernardo de Brito, Chronista geral & Religioso da ordem de s. Bernardo, professo no Real mosteiro de Alcobaça. [Alcobaça], impressa no insigne Mosteiro de Alcobaça, 1597. I, [1], 416, 8 l. 30 cm. "Com licença & priuilegio Real".

חיבור בן שמונה כרכים, שני הראשונים מאת ברנרדו דה בריטו.

41 עוד מידע על אוזוריו ועל *De vera sapientia* ראו בערך הנרחב שהקדיש לו Barbosa Machado, II, עמ' 510-516. בחיבורו *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis libri duodecim...* שפורסם בליסבון 1571, ביקר הבישוף את המרת הדת הכפויה של יהודי פורטוגל, באמרו שזו "התנהגות שאינה חוקית ואינה נוצרית". ראו מוצ'ניק, עמ' 13.

42 לפי דברי סילבה (המצייין ב-VI, עמ' 337 מהדורות מאוחרות של הספר) מדובר בחיבור השני שנכתב באיבריה על אודות ארץ הקודש. הראשון ראה אור בשנת 1587 על ידי הספרדי Pedro de Escobar Cabeça de Vaca, *Luçero de la tierra sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay*, ראו Barbosa Machado, III, עמ' 510. על הספר שלפנינו ראו מאמרו של ד'וזה נונס קראירה בקובץ זה (להלן, עמ' 197-210), וכן: C.F. Beckingham, 'A Jewish Franciscan in the Ottoman Empire', *Asian Affairs* (London), 18, 3 (1987), pp. 257-268

ב-8 הדפים האחרונים בכרך הראשון נכלל חיבור אחר של המחבר, *Geographica antiga de Lusytania*, עם שער מיוחד ובו: *Em Alcobaça, impressa com licença da Sancta, & Gêral Inquisição* כרך ב: Lisboa, en el monasterio de Sao Bernardo, por Pedro Craesbeeck, 1609, [16], 393, [4]. אישורים מעבר לשער.

המחבר (1569-1617) היה הכרוניקאי של הממלכה. הכרך הראשון, המתאר את תולדות פורטוגל "מבריאת העולם ועד הולדת אדוננו ישו כריסטוס" משלב את תולדות פורטוגל בהיסטוריה הכללית ומדבר ארוכות על העם היהודי, ושואל מדוע קרו הדברים שקרו ליהודי פורטוגל, ומזכיר את סבלם מידי האינקוויזיציה. הוא עצמו נשפט על ידי האינקוויזיציה, כנראה בגלל שאלות פוליטיות ולא דוקטרינאליות.⁴³

[49] Joao de Mello e Souza.

Joannis Mellii de Sovsa... In librum Job paraphrasis poetica... Lvdgvni (Lyon), 1615. 365 pp. לטינית.

בשער חתימת בעלים.

המחבר היה Senador פורטוגל. ספרו הוא גרסה מחורזת בפורטוגלית של ספר איוב.⁴⁴

R 92 B 1329

[50] Universidade de Coimbra.

Estatutos da Universidade de Coimbra. Confirmados por el rey... Ioao o 4º em o anno de 1653. Impressos por mandado e orde de Manoel de Saldanha... reitor da mesma universidade e bispo eleito de Viseo. Coimbra, na officina T. Carualho, impressor da Universidade, 1654. 1 l., 14, [2], 330, 3, 208, 10, [5] p., 1 pl. 4º
ב-10 [צ"ל: 8], [5] הדפים האחרונים: Regimiento dos medicos e boticarios Christãos Velhos ; Christãos Velhos בהתאמה.

43 ראו סילבה, I, עמ' 372-375, ותיקונים אחדים ב-VIII, עמ' 381. גם Testemunhos, עמ' 98-100, מסביר בקצרה את החידוש שבחיבוריו. כדאי להזכיר בהקשר זה, ולו בקצרה, את הכרוניקאי Damiao de Góis, הומניסט ידוע והיסטוריון של הגירוש וההמרה באונס של יהודי פורטוגל. חיבור יחיד שלו הנמצא בבית הספרים והוא מן המאה הט"ו, הוא איגרת ששלח להומניסט אחר, Johann Boemus, אשר נשמרה בספרו הנדיר של האחרון: *Mores, leges et ritus omnium gentium... ex multis clarissimis rerum scriptoribus collecti...*, Geneva apud I. Tornaesium, 1591. עמ' 80-91.

44 ראו Barbosa Machado, II, עמ' 669-670.

קשריה של אוניברסיטת קואימברה כמו של העיר כולה (שבה התקיים אחד מבתי הדין של האינקוויזיציה עד לחיסולה) עם הנוצרים החדשים ידועים.⁴⁵ "מתייהדים" רבים חבשו את ספסליה, ביניהם אנטוניו לואיז (להלן [60]), מיגל דה סילבירה (להלן [75]), אנטוניו ז'וזה דה סילבה (להלן [88]).

S 57 C 7758

[51] Francisco de Torrejoncillo.

Centinella contra Judeos, posta em a torre da igreja de Deos, offerecida a Virgem S. N. com o Trabalho do Padre Fr. Francisco de Torregonsilho, Prêgador jubilado da Santa Provincia de S. Gabriel dos Descalços da Regular Observancia de Nosso Serafico Padre S. Francisco. Traduzida em Portuguez por Pedro Lobo Correa, Escrivao da Contadoria Gêral de Guerra, & Reyno. Lisboa, Joao Galrao, MCLXXXIV [1684]. 224 p. "Com todas as licenças necessarias. A costa de Manoel Lopes Ferreira, mercador de livros".

בעמוד השער חותמת ספריית הקהילה היהודית בברלין. בכריכה מדבקה ובה: Jewish Cultural Reconstruction.

הספר זכה למהדורות רבות, הן בקסטליאנית, שבה נכתב, והן בתרגום לפורטוגלית, שנעשה מיד לאחר צאת המהדורה הראשונה ב-1684.

S 59 B 966

המחבר, יליד טורחונסיו שבספרד, שאב את טעונו בעיקר ממקורות אחרים, וביניהם: Diego de Simancas, Vicente da Costa Mattos, Ignacio del Villar ואחרים. למרות הפופולריות שלו אין הספר נחשב לבעל ערך רב בספרות הפולמוס.⁴⁶

45 II, Silva, 'עמ' 236 מצטט את הספר. על היחס בין האוניברסיטה והאנוסים ראו A. Baiao, *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*², Lisboa 1936-1953, 3 vols.; A. W. Novinsky, 'A Inquisição no Brasil; Judaizantes ex-alunos da Universidade de Coimbra', *Universidade(s): história, memória, perspectivas. Actas de Congresso "História da Universidade" (No 7º Centenario da Sua Fundação)*, Coimbra 1991, pp. 315-327. ראו גם הערך על קואימברה באנציקלופדיה יודאיקה, V, 'עמ' 694. כאנקדוטה אוסיף כאן כי המיקרוסקופ הראשון באוניברסיטת קואימברה התקבל בתיווכו של נוצרי חדש, תלמיד לשעבר, אשר חזר ליהדותו בלונדון: הרופא יעקב דה קסטרו סרמיינטו (ברגנסה 1691-לונדון 1762).

46 על הספר ראו J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 vols., Madrid 1978, II. pp. 448-450. קארו, המצטט את Lúcio d'Azevedo, מזכיר דפוס ראשון של אותו ספר בפורטוגלית, משנת 1674, כלומר שנה אחת אחרי האישורים המקוריים

[52] Giovanni Pietro Piamontini.

Synagoga dezenganada traduzida da lingua italiana em a portugueza por hum religioso da mesma Companhia [Joao Antonio Andreoni] ... impressa por mandado do illustrissimo Senhor D. Sebastiao Montenebro da Vide. Lisboa Occidental, Na Officina da Musica, 1720. [18], 379 p. 21 cm.

R 8° 82B54

Synagoga desenganada: obra del P. Juan Pedro de Piamonte... impresso בספרדית: en Lisboa ano de mil setecientos y veinte. Y aora traducido del toscano y portugues en nuestro idioma castellano por Claudio Adolfo Malboan. Anadido en esta última impression un tratado de la verdadera sabiduria, escrita [sic] por el mismo P. Piamontini, Madrid, A. Sanz, 1733, 4p., 1, 395, [4] p. באיטלקית: Bologna, Longhi [1694], 4 p., 1, 484 p.

[53] Francisco Manuel de Mello.

Tratado da sciencia Cabala, ou noticia da arte cabalistica, composto por Francisco Manoel de Mello. Obra posthuma. Dedicado au senhor D. Franco Caetano Mascarenhas..., por Mathias Pereyra da Sylva. Lisboa Occidental, Na Officina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1724. 6, 1, 212, [3] p.⁴⁷

עם אקס-ליבריס על שם Ignacio Bauer.

R 45B734

[54] Fernao Ximenes de Aragao.

Triunfo da religião Catholica contra a pertinacia do judaismo, ou Compendio da verdadeira fé ... Lisboa, 1752 [8] 523 p. 20 cm.

R 98B4692

[55] Francisco da Paz.

Compendio dos principios da grammatica hebraica, no qual se explicço breve, e

החתומים באביב 1673. למרות זאת, האישורים להדפסת הספר שלפנינו הם מן ה-20 באוקטובר 1682 ופברואר 1683.

47 על המחבר (1611-1666), איש צבא ממשפחת אצולה, שניהל חיי הרפתקאות, וכן על חיבוריו חרבים (החיבור שלפנינו הוא היחיד אודות הקבלה) ראו הערך הנרחב אצל Barbosa Machado, II, עמ' 182-188; סילבה, II, עמ' 437-446. מהדורה חדשה, עם פירושים מאת א' ליפניר, יצאה בפורטו 1997.

claramente as regras fundamentaes desta lingua ... Lisboa, na Regia officina typografica, 1773. 158 p.

עם הערות בשוליים. הכריכה פגומה. על הכריכה נרשם ביד: דקדוק. Para o uso das escolas da mesma Congregação [i.e., da Terceira Ordem de S. Francisco de Portugal]

דפוס ראשון של ספר הדקדוק, ⁴⁸ אשר נדפס שוב בקואימברה 1826. המחבר הפרנציסקני היה מורה לעברית במנזר N. Senhiora de Jesus בליסבון וחיבר ספרים בעברית ובלטינית. נולד ב-1731 והיה בחיים בשנת 1798. S 62B1762

[56] Carta de Lei... 1773.

Carta de Lei, Constituição Geral, e Edicto Perpétuo por que Vossa Magestade... He Servido restituir a todos os Estados dos seus Reinos, e Senhorios a Paz... perturbado com sinistros intentos pelo Estratagema da inaudita Distinção de Christaos Novos e Christaos Velhos, maquinado para a ruina da Uniao Christa, e da Sociedade Civil da mesma Monarquia... [Lisboa], Na Regia Officina Typografica, [s.d.]. 14 p. 2°.

ללא שער וללא כריכה. בעמוד הראשון והאחרון הוסיפו בכתב יד: 25 de Mayo de 1773. judeus

R 2 = 94 B 1092

חוק המלך יוסה הראשון, מן ה-25 במאי 1773, אשר אוסר להפללות בין הנוצרים החדשים לנוצרים הוותיקים בפורטוגל.

[57] Carta de Lei... 1774.

Carta de Lei por que Vossa Magestade... He servido declarar, e ordenar, que as referidas penas [infamia e confiscação dos seus bens] só devem ter lugar contra os Réos Impenitentes... [Lisboa], Na Regia Officina Typografica, [s.d.]. 7, [1] p. 2°.

ללא שער.

R 2 94B3103

48 ראו סילבה, III, עמ' 419. ספר הדקדוק העברי הראשון שנדפס בפורטוגל היה של Francisco de Tavora, שיצא בקואימברה 1566. פורטוגל אינה בולטת במספר ההבראיסטים שלה. ברשימת ההבראיסטים הנוצרים באנציקלופדיה יודאיקה, VIII, עמ' 22-67, נזכרים רק Francisco Foreiro ו-Luiz de Sao Francisco, שניהם מן המאה ה-18, ודום פדרו I, קיסר ברזיל (1798-1834).

חוק מלך פורטוגל מן ה-15 בדצמבר 1774. החוק חוזר ומאשש את החוק שהתקבל ב-25 במאי 1773 ([56] לעיל), ובנוסף הוא מבטל את ההגבלות שחלו על הרקונסילאדוס (אשר התפייסו עם הכנסייה): ההגבלות היו בתחום העיסוק במקצועות מסוימים, וחלו עליהם, על בניהם ועל נכדיהם מצד האב. כמו כן אוסר החוק החדש להחרים את נכסיהם. העונשים הנ"ל ימשיכו לחול על הנידונים למוות וצאצאיהם.

[58] [Joao Pedro Ribeiro].

Extracto de luuna memoria sobre a tolerancia dos judeos e inouros em Portugal. Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1821. 14 p. "Com licença da Comissao de Censura".

עם אקס-ליבריס של Ignacio Bauer.

מחבר המאמר (1758-1839), איש הכנסייה, כיהן כפרופסור באוניברסיטת קואימברה. הוא ערך מחקר על מעמדם החוקי של היהודים והמוסלמים בפורטוגל עד לשמד, וגרס כי הללו היו אזרחים גרועים בשל חוקי הדת שלהם. עם זאת הוא מציין כי פורטוגל ניזוקה מן הגירוש ומן השמד מבחינה דמוגרפית, כלכלית ותרבותית.

⁴⁹R 45 B 725

[59] Joao de Barros.

Diálogo evangelico sobre os artigos da fê contra o Talmud dos Judeus; Manuscrito inédito de Joao de Barros. Int. e notas de I. S. Révah. Lisboa, Livraria Studium, 1950. 154 p.

מהדורה מדעית של כתב יד, הנמצא ב-Liceu Passos Manuel.

החיבור נכתב בשנת 1541 או 1542 בידי ההיסטוריון החשוב יואן דה ברוס (1496-1570), אך לא ראה אור קרוב יותר לימי המחבר, כנראה בגלל התנגדות הכנסייה לפרסום ספרי פולמוס נגד היהדות, שכן גם ספרים אלה שימשו את האנוסים במאמציהם ללמוד על היהדות.

רווח, מהדיר החיבור, מציין במבואו את החיבורים שהיו לפני המחבר: בין השאר

49 ראו סילבה, VI, עמ' 8-15. על המאמר, עמ' 10. דאו גם שם, III, עמ' 318-329. קונטרס נדיר ביותר.

ספרו של רויכלין על הקבלה, כתבי המומר האיטלקי פייטרו גלינו על התלמוד, ואחרים.⁵⁰
68B52

ו. ספרים של אנוסים פורטוגלים מתקופות מאוחרות יותר

במדור זה נכללו ספריהם של אנוסי פורטוגל אשר תרמו תרומה חשובה לתרבות פורטוגל ולתרבות בכלל. כמה מהם נרדפו על ידי האינקוויזיציה בעוון קשריהם ליהדות. הבאנו מספריהם של אנוסים שהיו בפורטוגל או כאלה שיצאו ממנה אך לא השתלבו בקהילות יהודיות.

[60] Antonio Luiz.

De occultis proprietatibus, Libri quinque... Olyssipone, 1540. 71 [i.e. 70] 1. 30 cm. לטינית.

Ompressum est hoc opus de occultis Proprietatibus, עם קולופון: liber de Pudore, Antonij Lodouici medici Olyssipponensis, mense Martio, anno domino M. D. XL. Olyssipone

עם חיבור זה נכרכו שני חיבורים נוספים של המחבר:

– Problematum libre quinque, 1539 [i.e. 1540]. [1], 61, [1] 1. לטינית.

Excussum est hoc problematum עם קולופון: opus divino favente numine Olissippone mense Ianuario anno... M D LX

– De Re Medica, [1540], 115, [1] 1. לטינית.

... Apud Lodovicvm Rotorigivm עם קולופון: typographvm, anno... M.D.XL. Mensis Aprilis, die decimaquinta in semper⁵¹avgvsta vrbe Olissippone

המחבר, רופא וחברם ללימודים של גרסיה דה אורטה ואמאטו לוסטאנו

50 על המחבר, שנולד ב־Viseu בשנת 1496, כותב בהרחבה Barbosa Machado, II, עמ' 608-603. לא הוא ולא סילבה או בריטו ארניה (X, עמ' 187-189) אינם מזכירים ספר זה בין חיבוריו. בבית הספרים גם מהדורת צילום של הוצאת 1532 של החיבור האנטי יהודי של מחברנו, *Ropica pnefma*, אשר יצאה בליסבון 1983 עם מבוא והערות מאת I.S. Révah. ספר זה נכלל ברשימת הספרים האסורים משנת 1581.

51 ראו סילבה, I, עמ' 228; Barbosa Machado, I, עמ' 311-313. על המחבר ראו גם H. Friedenwald, *The Jews and Medicine, Essays*, 2 vols., Baltimore 1944, I, pp. 322-326

באוניברסיטת סלמנקה, הועמד למשפט האינקוויזיציה בשנת 1539 על החזיקו בספרים עבריים, אך קיבל חנינה, כנראה בהתערבות המלך. בשנת 1547 מונה לפרופסור באוניברסיטת קואימברה.

Ad Fr. 174

[61] Garcia de Orta.

Aromatvm et simplicivm aliquot medicamentorvm apvd Indos nascentivm historia. Ante biennium quidem Lusitanica lingua per Dialogos conscripta, D. Garcia ab Horto, Proregis Indie Medico, auctore. Nunc verò primū Latina facta, & in Epitomen contracta à Carolo Clvsio Atrebate. Antverpiae, Ex Officina Christophori Plantini, [1567]. 250, [12] p. "Cvm privilegio". לטינית.

בעמוד האחרון: Excudebat Christophorus plantinus Antverpiae, Anno MDLXVII : Mense Aprili

בשער הספר מופיע סימון, כפי הנראה דגל המדפיס. בספר נמחקו מילים וגם שורות. עם הערות בכתב יד בשוליים, כפי הנראה מתקופת חיבורו של הספר.

הספר דן בצמחי מרפא מהודו, ומעוטר באיורי פרות וצמחים.

המחבר (1500 בקרוב-1568), מחלוצי הפרמקולוגיה המערבית ומחברו של הספר האירופי הראשון על הרפואה הטרונית. נולד בקסטלו דה וידה, והיגר ב-1534 לגואה שבהודו, שם שימש רופאו של המשנה למלך פורטוגל. ספרו *Coloquios dos Simples e Drogas et Cousas Medicinays da India*, גואה 1563,⁵² נחשב לאחר ההישגים המדעיים הגדולים בתקופתו. העותק שברשות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי הוא התרגום ללטינית שיצא לאור ארבע שנים אחר כך.⁵³ דה אורטה

52 הספר הוא אחד משישה שנדפסו בהודו במאה ה-16. נדפס בבית הדפוס של Ioannes de Endem. למהדורות שונות של חיבור חשוב זה, ראו Barbosa Machado, II, עמ' 325-327. וראו גם סילבה, III, עמ' 116-118, IX, עמ' 439-437, מידע על המהדורה ההודית ועל המחבר, ראו Manuel II, II, עמ' 648.

53 זוהי מעין תמצית של המקור הפורטוגלי, יותר מאשר תרגום. המחבר ויתר על המסגרת הדיאלוגית של המקור, וכן שינה את סדר הנושאים ואת חלוקתם. ראו Testemunhos, עמ' 86-88. שם (עמ' 83) נקבע גם כי גרסיה דה אורטה הוא אחד מן הדמויות העיקריות של הרפואה הפורטוגלית בתקופת הרנסנס. האחרים הם ז'ואאו רודריגז (אמאטו לוזיטאנו), 1568-1511, אשר חיבורים חשובים משלו נמצאים בבית הספרים, אבל לא כללנו אותו כאן כי באחרית ימיו חי בגלוי כיהודי, ופרנסיסקו סנצ'ז (1551), אף הוא צאצא של משפחה יהודית, אשר מת בטולוז (ראו הערך הבא), אם כי יש דעות שמוצאו היה מספרד (אנציקלופדיה יודאיקה, XIV, עמ' 825). בבית הספרים מצויות גם מהדורות אחדות של ספרו של הרופא מצפון אפריקה, בן להורים נוצרים חדשים: Cristoval Acosta, *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias*.

נידון כמתיחה לאחר מותו, וב-1580 הוצאו עצמותיו מקברו והושלכו הימה במצוות
האינקוויזיציה.⁵⁴
R 8 71 C 9161

[62] **Francisco Sanchez.**

Quod nihil scitur. Ludguni, Apud Ant. Gryptium, 1581. [8], 100, [1]. p. 23 cm.
עם הערות שוליים.
לטינית.

Fr. R 865

Tractatus philosophici: Quod nihil scitur. De divinatione : בספריה מהדורה נוספת: per somnium ad Aristotelem. In libr. Aristotelis Physiognomicon commentarius
De longitude & brevitate vitae. Roterodami, 1649⁵⁵
המחבר (1551-1623) היה פילוסוף ורופא. הוא נאלץ לגלות מפורטוגל ומת בטולוז
שבצרפת. החיבור מבטא בצורה פילוסופית את דאגות האדם המודרני.

[63] **Rodrigo da Fonseca.**

lII Hippocratis legem commentarium ... Ad illustriss et rever. Principem
Ferdinandum Mediceum, S. R. E. Cardinalem ... Romae, Ex typographia Titi &
Pauli de Dianis fratres,⁵⁶ 1586. 128 p. "Superiorum permissu".⁵⁷ לטינית.

Fr R 315

- Orientales, con sus plantas... En el qual se verifica mucho de lo que escrivio el Dr.*
Garcia de Orta, בורגוס 1578, וכן תרגומיו ללטינית, פלנטיניאנז 1593, ולאיתלקית, ונציה 1585.
54 אחותו נשרפה באוטו דה פח של שנת 1568. על המחבר, ראו פרידנוולד (לעיל, הערה 51), II, עמ' 445-436.
55 חיבוריו יצאו לאור לאחר מותו על ידי בניו. ראו Barbosa Machado, II, עמ' 256-257.
56 בעמוד האחרון: Dianos, ראו פרידנוולד (לעיל, הערה 51), עמ' 136.
57 בבית הספרים מצויים ספרים אחדים של הרופא ממוצא יהודי, אשר היה פרופסור באוניברסיטאות של פיזה (לכך שנת 1601) ושל פדואה, שם לימד את האפוריזמים של היפוקראטס. כללנו כאן כמעט בשרירות מהדורות מן המאה הט"ז. כותרים אחרים כוללים: *De tuenda valetudine, et producenda vita*, Firenze 1602; *Del conservare la sanità*, Firenze 1603; *De hominis excrementis*, Pisa 1613; *Tractatus de febrium acutarum, et pestilentium remediis*, Venetia 1621; *Consultationum medicinalium*, 2 vols. in 1, Venecia 1628; *Consultationes medicae, singularibus remediis referatae*, 2 vols. in 1, (Francofurti ad Moenum 1625), Venecia (1620-1622); *Commentaria in septem libros Aphorismorum Hippocratis* (Patiavi, 1678), Venecia (1628) הספרים מאוסף פרידלנדר. המחבר מת בשנת 1622. ראו עליו ועל חיבוריו אצל Barbosa Machado, III, עמ' 648-647.

[64] Rodrigo da Fonseca.

De calculorum remediis qui in renibus et vesica gignunt. Romae, Apud Angelium Russinellum [Apud Titum & Paulum Dianum fratres], 1586. 144 p. "Superiorum permisum". לטינית.

Fr. R 314

[65] Rodrigo da Fonseca.

In primum et secundum Aphorismorum librum Commentaria ordine conexta, quo puncta doctoratum exponi solent. Florentiae, Apud Bartholomeum Sermartellium, 1590. 136 p. "Cum licentia superiorum". לטינית.

קולופון. חתימת בעלים בעמוד השער ובדף שלפניו.

Fr. R 1493

[66] Rodrigo da Fonseca.

...Opusculum, quo... casus omnium febrium methodice discutuntur & curantur. Florentiae, ap. M. Sermartellium, 1596, 164 p., 24 cm. לטינית.

Fr. R 316

[67] Tomas Rodrigues da Veiga.⁵⁸

Opera omnia in Galeni libros edita & commentarijs in partes nouem distinctis expressa, quibus nodi difficultatum in Medicina frequentes soluuntur... Lugduni, Apud Petrum Landry, 1594. 568, [43] p. 35.5 cm. לטינית.

Fr. 949

[68] Tomas Rodrigues da Veiga.

Practica medica Cui accessit ejusdem Auctoris Tractatus de Fontanellis et Cauteriis. Vlyssipone, Ex Typographia Ioannis A Costa Senioris, 1668. 351 p., 20.5 cm. "Cum priuilegio Regio". לטינית.

Fr. 950

58 על משפחת דה ויגה, משפחת רופאים נוצרים חדשים, ראו פרידנוולד (לעיל, הערה 51), I, עמ' 294-290. תומאס דה ויגה היה פרופסור בקואימברה ורופאם האישי של המלכים ז'ואאו השלישי, דום סבסטיאו ופליפה השני.

[69] Ambrosio Nunes.

Tratado repartido en cinco partes principales que declaran el mal que significa este nombre Peste con todas sus causas, y senales... con la preservacion y cura... Coimbra, Diogo Gomes Loureyro, 1601. 61 p, index. ספרדית.

Fr. R 754

המחבר (ליסבון, 1529 לערך-1611), היה רופא אישי של ז'ואאו השלישי ולמד בקואימברה, שם לימד רפואה החל מ-1555. לאחר שעשה תקופה בספרד חזר לעיר הולדתו, שם שימש כרופא החצר.⁵⁹

[70] Estevao Rodrigues de Castro.

De meteoris microcosmi libri quatuor... Venetiis, apud Ev. Deuchinus, 1624. 303 p, 30 cm.⁶⁰ לטינית.

Fr. 211

[71] Estevao Rodrigues de Castro.

Quae ex qvibus. Opusculum quatuor libros diuisum... ad illvstriss ac reverendiss, cardinalem Barberinvm. Florentiae, Apud Petrum Cecconcellius, 1627. 117 p. 15 cm.⁶¹ "Superiorum Permissu". לטינית.

Fr. 212

[72] Estevao Rodrigues de Castro.

Compendio d'avvertimenti per preservazione e Curazione della Peste. Firenze, Batista Landini, 1630. 117 p., 15 cm. "Con lic. De Sup ... E priuilegio". איטלקית.

Fr. 213

59 ראו סילבא, VIII, עמ' 57. הספר נדפס מחדש במדריד 1648. המהדורה הראשונה שלפנינו היא "נדירה ובעלת ערך" (סילבא, I, עמ' 56).

60 בבית הספרים מצויים חיבורים שונים של המחבר (ליסבון 1559-1627), אשר למד רפואה בפזיזה והיה באחרית ימיו פרופסור לרפואה. הבאנו כאן חמישה מהם. רודריגז דה קסטרו עזב את פורטוגל כנראה תוך בריחה מפני האינקוויזיציה. ראו סילבא, II, עמ' 241-242, למרות שאינו דן בחיבוריו הרפואיים של המחבר, באשר לא נכתבו בפורטוגלית, אלא רק בשיריו. Barbosa Machado, I, עמ' 760-762, הקדיש לו מקום נכבד יותר.

61 בבית הספרים מצוי גם עותק של מהדורת 1645 Lugduni.

[73] Estevao Rodrigues de Castro.

Tractatus de sero lactis. Florentiae, Sermartellius, 1631. 76 p. 16 cm.⁶²

Fr. 214

[74] Estevao Rodrigues de Castro.

De simulato rege Sebastiano poemation olim iuvenili aetate conflatum... ed. a A. Franc. De Castro, eius filio. Florentiae, A. Massa, 1638. 60 pp.

Posthuma Stephani Roderici Castrensis varietas a Franc. Eius filio... : נכרך עמו : edita. Florentiae, A. Massa, 1639, 111 p. 20 cm.⁶³

R Fr. Ad 216

[75] Miguel da Silveira.

El Macabeo. Poema Heroico. Napoles, Egidio Longo, 1638. 622 p. 22 cm. ספרדית.

כולל תחריטים שונים של סצינות מתוך הנושא הנידון (שחרור ירושלים על ידי חילו של יהודה המכבי). אקס-ליבריס של A. Moreira Cabral מפורטו.⁶⁴

Fr. 899

פואמת גבורה. המחבר, שלמד רפואה ופילוסופיה, היה גם משורר ידוע.

[76] Manuel Fernandes Villa-Real.

Anticaramuel; o Defença del manifiesto del reyno de Portugal. A la respuesta que escrivio Ivan Caramuel Lobkowitz. Por M. F. de Villa Real. Paris, en la officina de M. Blageart, 1643. 6 p. 1, 3-252 p., front. (port), fold general. Tab.

בשער תחריט. בעמוד הראשון חתימת בעלים. עם אקס-ליבריס על שם Ignacio

Bauer

R 45 C 1892

62 ראו Servius Petrus, *Persii Trevi ad Librum de sero lactis Stephani Roderici Castensis*

Lusitani declamations, 2nd ed., Roma 1634

1646 Noribergae

63 סילבה, II, עמ' 242, מגדיר את הספר כ"נדיר במיוחד".

64 מהדורה אחרת נדפסה במדריד 1731. המחבר למד רפואה ומשפטים באוניברסיטאות קואימברה

וסלמנקה. סילבה, VI, עמ' 248, מדבר על התייחדותו, "לפחות בסתר", בקבעו כי הביוגרפים

שלפניו פסחו על כך. היחיד מספריו שהוא מזכיר הוא הספר שלפניו, שהוא מגדירו כנדיר ויקר

ערך לביבליופילים. ספר זה, הכתוב בקסטליאנית כמו כל ספריו האחרים של המחבר, נדפס

כנראה לאחר מותו, שכן הביוגרפים משערים שמת בשנת 1636. ראו גם Barbosa Machado,

III, עמ' 486.

המחבר, יליד ליסבון, היה קונסול פורטוגל בפריז. לאחר שחזר לפורטוגל הוא שם בהתייחסות והוצא להורג באוטו דה פה בליסבון ב-10 באוקטובר 1652. החיבור הוא הצהרה בתשובה ל-*vicario general* של מסדר Cister בבריטניה והוא מצדיק את חוקיותה של שושלת המלוכה הפורטוגלית.⁶⁵

[77] **Manuel Fernandes Villa-Real.**

Color verde a la divina Celia. (Madrid, 1736). pp. 177-246.

נדפס ונכרך בתוך :

Historia de la prosperidad infeliz de Felipa de Catanea, la labandera <sic> de Napoles escrita en francés por Pedro Matheo, Chronista del Rey Christianisimo y en castellano por Juan Pablo Martyr Rizo. Aora anadido un tratado en alabanza del color verde. Madrid, 1736. 254 pp.

אקס-ליבריס של Ignacio Bauer בצד הפנימי של הכריכה.
מהדורה שנייה של הספר, בתרגום לספרדית מן המקור הפורטוגלי.

S 62 V 5548

בשבח הצבע הירוק.

[78] **Francisco de Fonseca Henriques.**

Apiarium medico-chymicum, Chyrurgicum, & Pharmaceuticum. Amstelodami, Ex Offina Michaelis Diaz, 1711.⁶⁶ 750, [17] p. 15 cm. לטינית.

Fr. 327

[79] **Francisco de Fonseca Henriques.**

Anchora medicinal para conservar a vida con saude. Lisboa Occidental, na Officina da Musica, 1721. 537, [2] p. 15 cm. "Com todas as licenças necessarias".

בעלים קודמים שונים.

⁶⁷ Fr.331

65 רשימה של חיבוריו ראו אצל R. Pinto de Mattos, עמ' 573.

66 המחבר (1665-1731), רופא ומשורר מצאצאי היהודים, למד בקואימברה והיה רופאו של המלך
דואאו החמישי. הוא גם היה המוציא לאור של הספר Duarte Madeira Arraes, *Methodo de*
conliecen... o morbo gallico, Lisboa 1715. ראו Barbosa Machado, II, עמ' 148; סילבה,
II, עמ' 377-378, והערות נוספות: IX, עמ' 292-293.

67 בבית הספרים נמצא גם עותק של המהדורה השנייה, ליסבון 1749.

[80] Francisco de Fonseca Henriques.

Aquilegio medicinal em que se dá noticia das agoas de Caldas, de Fontes de Portugal... Pars Prima. Quatour Centurias continens. Lisboa Occidental. Na officina da Musica, 1726. 288, [21] p. 15 cm.

Fr. 329

[81] Francisco de Fonseca Henriques.

Medicina Lusitana, Socorro Delphico, a os clamores da natureza humana, para total profligação de seus males... Segunda impressao. Amsterdam. Diaz, 1731. 851 p. 33 cm. index.

Fr. 330

[82] Manoel Rodrigues Coelho.

Pharmacopeia tubalense chimico-galenica, Parte Segunda que contem hun tratado das mais usuaes... composiçoens..., Lisboa, Na Officina de Antonio de Sousa da Sylva, 1735. 864 p. 26x19 cm. לטינית. "Com todas as licenças necessarias".

חסרים עמודים 307-312.⁶⁸ כריכה מאוחרת, ע"י הבעלים מאיר ישראל מירושלים (חתימה בעברית). על המעטפת מילים בספרדית-יהודית.

Fr. 255

[83] Antonio Nunes Ribeiro Sanches.

Tratado da conservaçam da Saude dos povos... Com um appendix, Considerações sobre os terremotos... Lisboa, publicado por José Filippe, 1757.

המהדורה הראשונה נדפסה בפרז' בעילום שם (כמו כל ספריו הפורטוגליים של המחבר), שנה לפני המהדורה שלפנינו.⁶⁹

Fr. 858

המחבר נולד בפרנמקור. ב-1726 נמלט מפורטוגל, בעקבות הלשנה לאינקוויזיציה. למד רפואה בליידן וכיהן כרופא בחצר הצאר הרוסי, שם סולק מתפקידו בהיודע זהותו היהודית, ועבר לפרז'. נימול בלונדון, אך לא השתייך לקהילה יהודית כלשהי. השתתף בכתיבת האנציקלופדיה של דידרו.

68 ראו פרידנוולד (לעיל, הערה 51), עמ' 59. ספר נדיר ביותר.

69 ראו Barbosa Machado, IV, עמ' 56-68; סילבה, I, עמ' 213, המוסיף כי המהדורה בפרז' מדויקת יותר והודפסה טוב יותר מזו של ליסבון. וראו גם סילבה, XX, עמ' 257, ו-XXII, עמ' 330. הספר תורגם גם לספרדית ב-1781. ראו Testemunhos, עמ' 110-111.

[84] Antonio Nunes Ribeiro Sanches.

Observations sur les maladies vénériennes par Antoine Nunès Ribeiro Sanchès. Paris, Publiées par M. Andry, Théophile Barrois le jeune, MDCCLXXXV [1785]. 204 p. "Avec approbation et permission".

חותמת ושם בעלים בשער הספר.

המהדורה הראשונה של הספר יצאה ב-1750.⁷⁰

Fr. 859

[85] Antonio Nunes Ribeiro Sanches.

Bemerkungen und Untersuchungen über den Gebrauch der Dampfbader by verschiedenem Volkern, insbesondere in Rusland. Memmingen, 1789.

תרגום מרוסית של חיבורו הידוע על התועלת הרפואית של אמבטיות אדים רוסיות, הראשון שהתפרסם בעניין זה באירופה.⁷¹

Fr. 860

[86] Duarte Nunes de Leao.

Origem e orthographia da lingua portuguesa. Obra util, necessaria, assim para bem escrever a lingua portugueza, como a latina, e quaesquer outras que da latina tem origem. Com un tractado dos pontos das clausulas. Nova ed. Correcta, e emendada, conforme a de 1784. Lisboa, Typ. do Panorama, 1864. 222 p.⁷²

אקס-ליבריס של Pablo Link.

93C7550

70 ראו גם סילבה, VIII, עמ' 261-263.

71 סילבה מזכיר גם חיבור מפרי עטו, על ההבדל בין נוצרים חדשים וותיקים בפורטוגל, VIII, עמ' 261-262. בספרייה שתי מהדורות של חיבור זה: *Origem da denominação de Christão Velho e Christão Novo em Portugal*, עם מבוא מאת Raul Régio, משנת 1956, ועוד אחת מפורטו 1973. הכותרת המקורית היא: *Origem da denominação de Christão Velho e Christão Novo em Portugal, e as causas da continuação, como também da cegueira judaica; com o methodo para se extinguir em poucos annos esta differença... tudo para augmento de religião catholica, e utilidade do Estado*. החיבור הופיע בחתימתו של Philopater, פסודונים אשר המחבר השתמש בו בהזדמנויות שונות. כתב היד חתום בפריז, 8 בנובמבר 1748.

72 שני חלקי החיבור של המשפטן המוצא יהודי (1528-1608) נדפסו בנפרד, בשמות *Ortographia da lingua portugueza* (1578), *lingoa portugueza* (1606). חם הופיעו בכרך אחד במהדורת 1784 (Lisboa, Pedro Craesbeeck), ועליה מתבססת המהדורה שלפנינו. מידע נוסף על אודות המחבר ויצירתו אצל סילבה, II, עמ' 210-212.

[87] Antonio Serram de Crasto.

Os ratos da Inquisição; poema inédito do judeu português Antonio Serrao de Crasto. Prefaciado por Camillo Castello Branco. Porto, E. Chardron, 1883. 207 p.

הפואמה יוצאת כאן לראשונה. המהדיר, קמילו קסטלו ברנקו, הוא אחת הדמויות החשובות בספרות הפורטוגלית ובעצמו מצאצאי היהודים.⁷³

53C5028

המחבר, משורר ורוקח, נולד בשנת 1610 למשפחת רופאים מליסבון, נכדו של "מתייהד". בשנת 1670 הושלך לכלא האינקוויזיציה, שם היו כלואים גם כמה מבני משפחתו, ביניהם אחיותיו ובניו. ב־1682 הביע בפומבי חרטה.

[88] Antonio Jose da Silva.

As guerras do alecrim. Lisboa, Imprensa Minerva, 1888. 66 p.

65C3720

הסופר אנטוניו יוסה דה סילוה (1705-1739), שכונה "היהודי", נולד בריו דה ז'נירו. אמו נתפסה על ידי האינקוויזיציה ונשלחה לפורטוגל, ובעקבותיה הגיע אנטוניו לליסבון בשנת 1713. אף הוא נכלא ועונה על ידי האינקוויזיציה. היה אחד המחזאים החשובים בתקופתו. ב־1737 נתפס שוב על ידי האינקוויזיציה ונידון למוות, וגופתו נשרפה באוטו דה פה בליסבון, באוקטובר 1739.⁷⁴

73 I, Barbosa Machado, עמ' 387, וסילבה, I, עמ' 267, דנים במחבר בקצרה. אף אחד מהם לא מזכיר את הפואמה שלפנינו. בבית הספרים מצויה מהדורה נוספת שלה, משנת 1981, עם עדכון הכתיב והערות מאת Manuel Joao Gomes.

74 על הסופר ויצירתו ראו I, Barbosa Machado, עמ' 303, וסילבה, I, עמ' 176-180. המהדורה הראשונה של החיבור היא משנת 1737. סילבה, XXII, עמ' 303, מציין גם מהדורה מאוחרת לזו שלפנינו.

ביבליוגרפיה נבחרת

- תשבי, פ', האינקונובולים העבריים בישראל, קרית ספר נט (תשמ"ד), עמ' 946-958
- Amzalak, M. Bensabat, *A tipografia hebraica em Portugal no seculo XV*, Coimbra 1922
- Anselmo, A., *Les origines de l'imprimerie au Portugal. Préface de Jose V. de Pina Martins*, Braga 1983
- Barbosa Machado D., *Bibliotheca Lusitana*, 4 vols., Coimbra 1966. יצא לראשונה בשנת 1744
- Bloch, J., *Early Hebrew printing in Spain and Portugal*, New York 1938
- Encyclopaedia Judaica*, 17 vols., Jerusalem 1978⁴
- Friedenwald, H., *Luminaries in Medical History... and a Catalogue of Works Bearing on the Subject of the Jews and Medicine from the Private Library of Harry Friedenwald*. Baltimore 1946
- Manuel II, *Livros antigos portugueses da biblioteca de Sua Majestade Fidelissima*, 3 vols., London 1929-1935
- Mattos, R., Pinto de, *Manual bibliographico portuguez de Livros raros, classicos e curiosos*, Amsterdam 1971 (Reimpr. De la edic. De Porto de 1878). pp. 566-677: Noticia de alguns escripts impressos de judeus oriundos de Portugal
- Metzger, T., *Les manuscrits hebreus copies et decorees a Lisbonne dans les dernieres decennies du XV^e siecle*, Paris 1977
- Mucznik, L. Liba (coord.), *Os judeus portugueses e a expulsão. Catálogo da exposição evocativa dos 500 anos da Expulsão dos Judeus de Portugal*, Lisboa 1996
- Silva, I. F. de., *Diccionario bibliographico portuguez*, 24 vols., Lisboa [1973]. Reprint of the Lisbon 1858 edition. Vols. 1-22 continued and enlarged by B. Aranha
- Testemunhos do Judaísmo em Portugal – Signs of Judaism in Portugal – עדויות ליהדות* – בפורטוגל, *Exposição Bibliográfica e Iconográfica. Biblioteca Nacional e Universitária de Jerusalém. Maio/Junho 1997*, Lisboa 1997

נוצרות־חדשות בסבך הלשכה הקדושה

אלווירה דה אזבדו מאה

מקובל לחשוב שהמסורת היהודית־נוצרית אחראית להפיכתה של האישה למשנית ברמות שונות, למן הרמה האישית ועד לרמה החברתית והתרבותית.

אין טעות גדולה מזו, ועל כן ראוי לחזור ולהבהיר: למעשה אין לא ביהדות ולא בנצרות תפיסות שליליות בהקשר לאישה, אלא בהתחשב בייחודה, המקנה לה משימות ותפקידים ייעודיים, כפי שאנו למדים מן התנ"ך, מן האוונגליון ומן התלמוד.

בכתבי אבות הכנסייה עולות לראשונה וריאציות מושגיות של היחס לאישה, כאשר הם מחדירים לנצרות הסתכלות אפלטונית, דהיינו פרספקטיבה דיכוטומית המייחסת לאישה שני פנים: של קדושה ושל שטניות. הנזירות, הגברית בעיקרה, וההערכה הרבה להינזורות, השפיעו על החברה הגברית והדתית של ימי הביניים לאמץ גישה של משיכה ודחייה כלפי האישה. זו נתפסה כקשורה במיוחד לסודות הגדולים של החיים – הלידה והמוות – ואלה העניקו לה הילה מסוימת של תעלומה בלתי נתפסת.

אגב, מאז יצירתו המפורסמת של אריסטו "תולדות בעלי החיים" ועד לתאולוגיה של ימי הביניים נחשבה האישה ליצור בלתי מושלם, לא גמור, "זכר לקוי", אשר לא נברא בצלם אלוהים.

במהלך המאה הט"ז הסביר התאולוג פרי מרטין דה קסטניגה מדוע מרבית שליחי השטן היו נשים ולא גברים:

"ראשית – מפני שישו הרחיק אותן ממתן ברכות בכנסייתו, ומשום כך השטן העניק להן – להן יותר מאשר להם – את הסמכות למתן קללותיו.

שנית – מפני שהשטן מוליך אותן שולל ביתר קלות, כפי שנראה מכך שהאישה הייתה הראשונה שרומתה, והשטן ניצל אותה לצרכיו לפני שהשתמש בגבר.

שלישית – מפני שהן יותר סקרניות לדעת ולבחון את הנסתרות, והן שואפות להיות מיוחדות בדעת, שמטבען מנועה מהן.

רביעית – מפני שהן נוטות לפטפוטים יותר מן הגברים, ושומרות על סודיות פחות מהם, וכך הן מלמדות את חברותיהן, דבר שגברים עושים פחות.

חמישית – מפני שהן נתונות יותר לכעס ולנקמה, ומכיוון שחסרים להן כוחות כדי לנקום באלה שעליהם הן כועסות, הן מחפשות ומבקשות מאת השטן נקמה ועזרה.

שישית – מפני שהכישופים שמבצעים הגברים מיוחסים למדע או לאומנות כלשהם, והעם קורא להם קוסמים ואינו קורא להם מכשפים.¹ האישה נתפסת אפוא כאחד מסוכני השטן עלי אדמות, במקביל לעובדי האלילים, המוסלמים והיהודים.

התאולוג הכריזמתי בן העיר טרנטו, קרלוס דה בורומאו, בחיבורו שהיה "רב-המכר" בין המדריכים לכמרי הווידוי בתקופתו,² חזר פעמים אחדות על הסכנות האורבות לכמרים בוידוי הנשים, אשר היו האויב המושבע, ממנו פחד גם ההגמון פחד מוות.

לא ייפלא אם כן שבמהלך העידן המודרני נמשכה ההסתכלות הדיכוטומית על האישה: מפתה וסוכנת של השטן, אך בו זמנית – עם ההתפרצות המחודשת של פולחן מרים, אם ישו – גם מגלמת את היופי, התמימות, השבירות והחן.

הלשכה הקדושה, כבית הדין של האמונה, אינה יוצאת מכלל זה, והיא משחזרת סטראוטיפ שלפיו המין החלש, בגוף ובנפש, בהיותו מחוץ למסגרת המשפחתית הינו תלוי ישירות בחברה, כפי שאמנם היו היתומות והפילגשים; כך נאמר במדריך האינקוויזיטורים של אימריש-פניה (Eymerich-Pena):

"אדם הונה על ידי חוה, לא חוה על ידי אדם. חוה פיתתה את אדם. אי לכך, מן הצדק שאדם ישלוט עליה וימתן אותה, על מנת שלא תשוב ותיפול בחולשת מינה.

על האישה לכסות פניה ברעלה, מכיוון שאינה צלם אלוהים, ועל מנת להראות צייתנות לגבר. ומכיוון שהחטא בא לעולם דרכה, אל לה להיכנס לכנסייה בשיער גלוי, אלא רק מכוסה בצעיף.

ההגמון והכומר מייצגים את ישו. כאות כבוד למעלתם עליה להתכסות בכנסייה, כמו שהייתה מכסה עצמה בפני ישו, השופט העליון. לזכר החטא הקדמון עליה לשמור על כל סממני הכניעה.

כאות לכניעה עליה לגדל את שערה. אם תגזור אותו, תקולל. האל נתן לאישה את שער ראשה כדי שהיא תכסה אותו, כדי שתזכור את כניעתה... היא אינה רשאית ללמד, להעיד, להוכיח אמונה או לשפוט.

1 בחיבורו Frei Martin de Castenega, *Tratado muy sutil y bien fundado d'Ias supersticiones y hechicerias*, Logrono 1529, פרק V.

2 S. Carlos de Borromeo, *Avvertimenti per li confessori Stampati d'ordine di Papa Innocenzo XII...por uso de Confessori di Roma*, Roma MDCCII 1702

על פי שפת החוק, מין הנקבה נכלל בתוך הזכר (comprehenditur sub) ולא להפך. (masculinum)

האישה הכופרת מאבדת את זכותה לנדונייתה.³

בנסיבות אלה ברור שבלשכה הקדושה מסתכלים על האישה בחוסר אמון מיוחד ובחשד. יש שחשים אפילו חשש מסוים מפני המין החלש. למרבה הפלא, הפחד היה דווקא התחושה שהאינקוויזטורים טיפחו ביותר, ובאמצעות הדיכוי על ידי הפחד ניסו להחזיר את העבריינים אל דרך הישועה האמתית.

במקרים אחדים נתקלנו במבוכה מסוימת מצד האינקוויזטורים, קושי רב לשלוט במצב מול גישות התנהגות יוצאות דופן ובלתי צפויות, טיפוסיות לנשים.

סוגיית הפחד, ובעיקר הנוכחות והמעורבות הרבה של הלשכה הקדושה בחברה של המאות הט"ז והי"ז, מובילה אותנו להרהור על התגובות השונות שבית המשפט היה מעורר אצל סוגים שונים של נשים, אצל הנוצרות הוותיקות והנוצרות החדשות, לדוגמה:

כך אנו מוצאים שאצל הנוצרות הוותיקות בולטת על פי רוב – כפונקציה של עיצובן הדתי האופייני – תערובת של חשד, כבוד ובעיות מצפון ביחס לעונש הבא מצד מוסד בעל אופי דתי, המפעיל לחץ חברתי כבד.

ייתכן שבאופן מסוים גם הנוצרות החדשות היו שותפות לפחד הזה, שפעמים רבות היה מקפיא את הרצון עד כדי כך שהוביל אותן לעשות דברים שלא התכוונו לעשות או לדבר בשעה שהתכוונו לשתוק. אבל למעשה אצל המתיהדות היה דבר זה יוצא דופן, וחשיבותו נבעה בעיקר מן התוצאות החומריות והמשפחתיות שבאו בעקבותיו. בתחום המצפון הופיעו הבעיות רק בעת הווידוי.

ואילו הלחץ החברתי אצל הנוצרות הוותיקות לעומת הנוצרות החדשות היה מסוג אחר. ברמה של החברה הכללית, למעט אולי בשכבות החברתיות העליונות, נדחפו הנוצרים החדשים מעט לשוליים, ועל כן היה הלחץ החברתי שהופעל עליהם הרבה יותר שלילי עבור "בני האומה" [=הנוצרים החדשים] במובן הכלכלי והמקצועי, במיוחד בחוגים הקשורים במסחר הזעיר או בחוגי בעלי המלאכה.

עדיין במישור החברתי, גלימת העונשין שהמתיהדות היו חייבים ללבוש תקופה מסוימת אחרי פסק הדין הפכה לאות נידוי, המעורר תגובות אלימות, כפי שקרה למספר נשים שנסקלו, נבזזו והושפלו על ידי נוצרים ותיקים.⁴ לעתים תכופות קרה שצעירים לא נישאו בגלל שאחד מן ההורים היה מתהלך עם גלימת העונש. כך קרה

3 Louis Sala-Molins, *Le Dictionnaire des Inquisiteurs*, Paris 1981, pp. 208-210;

N. Eimeric, F. Peña, *El Manual de los inquisidores*, introducción y notas de

L. Sala-Molins, Barcelona 1983

4 לדוגמה ראו: ANTT, Inquisição de Coimbra, procs. 9174, 1772.

שבתחילת שנות השמונים של המאה הט"ז השתרש הנוהג לפיו הנוצרים החדשים לא חזרו למקומות מגוריהם עד אשר נפטרו מחובת גלימת העונש.

גם הלשכה הקדושה נהגה בצורה שונה כלפי נוצריות ותיקות ונוצריות חדשות, בהתאם לחומרת הפשעים שבדרך כלל נחשדו בהם אלו ואלו: מינות ואמונה ביהדות אצל האחרונות, אמונות טפלות, כישוף או ביגמיה אצל הראשונות. גם דרגת החשד בהקשר לאמונה הייתה באופן טבעי שונה לחלוטין.

כאן המקום להערה נוספת:

תקופת התגליות הימיות של הפורטוגלים גרמה לגל משמעותי של הגירה, אישית וגברית, שהיה אחראי כבר במחצית השנייה של המאה הט"ז לשינויים בנוף האנושי ובעטיו נגרמו בעיות משפחתיות וחברתיות רציניות. בין אלו בלטה כל הפרובלמטיקה הקשורה למשפחות חד-הוריות, כולל הנשים הידועות כ"אלמנות של אנשים חיים"⁵ וההתרבות ההדרגתית של ילדים בלתי חוקיים.

ברם, לא מצאנו עד כה אף פעם אישה נוצרייה חדשה ביגמיסטית. ברמת התייעוד האינקוויזטורי גם לא נתקלנו בילדים בלתי חוקיים של אם נוצרייה חדשה. נדמה שאפשר להסביר את המצב הזה בקוד מוסרי מופנם יותר; אבל אין להתעלם גם מן הרמה ההשכלתית הגבוהה יותר של "בני האומה" במאות הט"ז והי"ז, אשר הייתה אחראית גם לקלות בה החליפו הנשים את בעליהן בניהול העסקים ובפעילויות כלכליות אחרות, כאשר נהיו לראשי משפחה מכח הנסיבות.

מאידך גיסא, הנוצריות החדשות שנישאו בנישואים מעורבים התקבלו על ידי הלשכה הקדושה בנדיבות מסוימת. אמנם זה לא עודד סוג זה של נישואין, אלא כאשר בני המשפחה נתקלו באיום מסוים או שנמצאו מחוץ לפורטוגל. במקרים כאלה מקובל היה להקריב את האישה לטובת המשפחה ולכן הקהילה לא הייתה מנדה אותה, כמו שנהגה ברוב המקרים האחרים. (וראו לדוגמה נספח א להלן).⁶ הפחד מן האינקוויזיציה לא גבר עד כדי הקרבת קרבן כזה, והאנוסים היו לעתים

5 דהיינו, נשים שחיו כאלמנות של בעלים נעדרים, שעם חלקם הגדול ניתן כל קשר, ולכן אפילו אחרי שנים רבות לא יכלו להתחיל חיים חדשים. ללא הוכחות למוותם של בני זוגם. חלק מהן נהיו לביגמיות סבילות, באשר הסתכנו בנישואים חדשים מיד כשהצליחו לקבל שמוץ של ידיעה. או שהיו בודות את אותן ידיעות ומשלמות למי שהיה מוכן להעיד שהוא יודע על מות הבעל.

6 בחרנו כדוגמה את אנה פרננדש מסייה (Seia) שקרוביה והקהילה עצמה שמרו לה טינה מפני שהתחתנה עם נוצרי ותיק. במקרה שלה, כמו במקרים רבים אחרים, היותה אשת נוצרי ותיק הקל על קיום הפולחן היהודי, שכן הסטטוס של הבעל הגן עליה. אף על פי כן היא "נמסרה לידי בית המשפט החילוני" (לשון עדינה של האינקוויזיציה לציין פסק דין מוות על המוקד). ANTT. Inquisição de Coimbra, proc. 3863, משנת 1573 – גזר דין המסיים את ההרשעה (להלן, נספח א).

תכופות מתגאים בכך שהנוצרים הוותיקים היו כועסים כאשר הנוצרים החדשים היו מתחתנים עם בנות דתם על פי תורתם.⁷

הודות לדיכטומיה חברתית זו, שהחריפה בגלל התנהגות הלשכה הקדושה אשר לא השאירה פתח לכל צורה של אינטגרציה, נשארו נשות האנוסים משמרות כנות ועיקשות של דת משה, ובתוך כך נהיו יותר ויותר זהירות בשמירת תורתם, המוגבלת כמעט לחלוטין לתחום הבית פנימה. לשם כך נקטו באמצעי זהירות מיוחדים, כגון החלפת העוזרות הנוצריות הוותיקות בשפחות, או דחיית הגילוי והלימוד לבנים עד לגיל 18, אז יוכלו להתגונן יותר טוב במקרה של מעצר.⁸

הנשים קיבלו על עצמן את התפקיד של מבשרות תורת משה (דבר שהיווה כפירה בעיני האינקוויזיציה), והעברת המסורת בעל פה הייתה באחריותן הכמעט בלעדית של הנשים. כך נשמרו למעשה הדברים עד המאה הכ', ללא שינויים משמעותיים. בכך לקחו על עצמן הנוצריות החדשות באופן אוטומטי את העמדה שגרמה לריבוי מספר האסירות רב יתר מזה של האסירים הגברים. עובדה זאת העניקה להן גם כוח פנימי עצום, אולי מפני שאמונתן המעוגנת יותר סייעה להן לעתים לא נדירות להתגבר על הפחד, ולעתים תכופות הוכיחו שהן נשים לא-כנועות, מזלזלות ואפילו מורדות.

יש לציין שאצל הנשים הנוצריות החדשות אנו מוצאים הרבה פעמים שהן בעלות מקצוע, או מסייעות לבעל בחנות או בבית מלאכה; לעתים הן עצמן בעלות עסק זעיר – או שהן טוות, אורגות, שוזרות חוטי משי, מנהלות פונדקים ועוד. מספר לא מבוטל מביניהן יודעות לחתום את שמן, ולפעמים אפילו לקרוא ולכתוב.

בשל כל אלה נדמה לנו שהרבה הצהרות ועמדות של הנוצריות החדשות היו תוצאות של החלטות מדעת ומשיקול, תוצאה של גאווה "גזעית" מסוימת – אם יותר לנו להשתמש בביטוי – שהייתה מחריפה נוכח כל סוג של התגרות.

באופן שכיח הן היו בזות בעליל לנצרות, בעיקר להיבטיה החיצוניים, שבלטו בהשוואה לדתם היהודית המופנמת. בשנים הראשונות של פעילות הלשכה הקדושה, בעיקר, התבטאה תחושה זו באמירות כגון: "גבירתנו (הבתולה הקדושה) פוזלת"⁹ (או

7 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8719, denúncia de Catarina Luis

8 לדוגמה: ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8678, 887

9 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8765, משנת 1584.

עקומה?)", או "גבירתנו שווה כקוקייה",¹⁰ מה שלא נחשב ממש לחילול הקודש, אשר לא היה אופייני לפסיכולוגיה הנשית.¹¹

מאוחר יותר אנו מוצאים תגובות כמו זו של ברנקה ואז (Branca Vaz) מקואימברה, שבקיאותה בתנ"ך הייתה רבה ועמוקה, וב-1601, בגיל קרוב ל-80, לאחר ניסיון של מאסר קודם והשתתפות באוטו־דה פה ב-1568, לא נמנעה מלהחזיק בביתה פסל בהט של משה רבנו עם המטה בידו, "וצלמים של אנשים אחרים המלקטים בסליהם ובכנפי בגדיהם את המן הנופל מן השמים". ועוד, בין חפצים נמצאו אצלה ארבע או חמש תמונות עם סיפורו של אברהם,¹² דבר שזעזע את פקיד המס שערך את רשימת המצאי של רכושה של הנאשמת. בישיבות של משפטה השני, שנערך בשנת 1601, הצהירה במפורש שכבר הודתה 32 שנים קודם לכן שהיא יהודייה, שלא היו לה פסלים של ישו או של הקדושים הנוצרים, כדי שלא יעידו עליה עדות שקר. ויותר לא היה לה מה לאמר, כי אלוהים יודע את האמת.

עד הגנה של החשודה אמר שלדבריה ייחוסה היה עדיף על זה של הנוצרים הוותיקים, מכיוון שמקורו בהיסטוריה של גבירתנו (הבתולה הקדושה), ואילו הנוצרים הוותיקים הם מצאצאי הכנענים ועובדי האלילים.¹³

לא פחות חד-משמעית הייתה הערה נועזת אחרת של ברנקה ואז, שהזהירה את שכנתה כאשר עמדו למכור את הרכוש שהוחרם: "אל תקני את הדברים האלה, גבירתי, כי הם מוכרים את דמם של החפים מפשע, ועוד תראי אותם מתים, דהיינו את מי שמכר אותם [...]"¹⁴.

בגלל שחזרה לסורה, ובגלל תעוזתה ברנקה "נמסרה לידי בית המשפט החילוני", כלומר נידונה למוות על המוקד.

הצלחנו לקבוע שהתנהגות חצופה כמו זו – התגרות אמתית באינקוויזטורים – קשורה לרמה התרבותית של המואשמים (שהיא בולטת פחות אצל הנשים), אך בעיקר לגיל.

ואמנם, העמדות הבלתי מתפשרות והנועזות ביותר שייכות לנשים צעירות מאוד, ספוגות אידאליזם והעזה טיפוסיים לגיל הצעיר, או מאידך גיסא – לאנשים בשלים, בני גילים מבוגרים, נטולי אשליות אך בעלי ביטחון שמקורו בניסיון החיים.

10 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 1496, denúncia de Joao Lourenço כאלה נגד הבתולה הקדושה, ראו חיבורנו: Elvira Mea, 'Nossa Senhora em Processos da Inquisição', in: *De Cultu Mariano Seculo XVI*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma 1986, pp. 157-181

11 מדובר בעברה שנעלמה למעשה בתום מאה השנים הראשונות לפעילות האינקוויזיציה.

12 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 2405, fls. 35v-38, משנת 1602.

13 שם, עמ' 46ב.

14 שם, מכתבו של Frei Álvares

כך, פיליפה (Filipa) מסוימת, בת 17, הודתה באמירת תפילות ואף המשיכה לקיים פולחן יהודי בתוך כותלי בית הסוהר (כפי שהעידו השומרים), ובכלל זה תפילות ותעניות, ואף העמידה פנים כאילו אוכלת ומקיא. ¹⁵ פיליפה אחרת, בת 50, הרחיקה לכת ובבית הסוהר לא רק שצמח, בלי משוא פנים, אלא גם בכוונה הייתה מניחה סמרטוטים מלוכלכים על מקל ומכסה בהם את הצלב, ומשתינה על ידו ומשאירה שם את הצואה. ¹⁶

אחרות, שכבר ידעו כמה שחיקה ומתח גורמת הישיבה בבית הסוהר, בעיקר כשיושבים לבר בתא, הסתכנו עד מאוד על מנת להעביר דברי חיזוק ותמיכה לאסירות אחרות, פגיעות יותר, כפי שעשתה האלמנה קלרה גומש, אשר אף על פי שהייתה חולה הצליחה להעביר מסרים של עידוד, כגון זה: "[...] שלא תתעצבן, אף על פי שיושבת כבר שנה בבית הסוהר, שתאזור אומץ של אישה ושתמשיך איתנה בעמדתה, כמו שאני מיטיבה להתנהג, שאני מתעלמת מרגשות לבי; וכשהיא מוסרת הודאות, שתיזהר מאוד שלא להעלות שמות של אף אחד על דל שפתייה". ¹⁷ לא כך איזבל נונש מטורה דה מונקורבו (Torre de Moncorvo), שלא עמדה במראה חדר העינויים ומיד כשקשרו את ידיה היה לה אומץ רק לייבב, לגנוח ולקרוא בקול רם: "ישו, בן הבתולה, אל תעזבני, הושיעני כי עומדים להורגני"; זה היה הסימן המוסכם להודיע לאסירים האחרים היכן היא נמצאת ושכבר הודתה. אז התעלפה. ¹⁸

באשר לביאטריז הנריקש, בת 50, מוויניש (Vinhais), למרות שעמדה בפיתוי ולא הודתה, לבסוף נטרפה עליה דעתה. האינקוויזיטורים התקשו להאמין בכך אלא רק לאחר מספר חודשי מעקב צמוד, שבמהלכם שמו את בנותיה בחברתה. היא הפגינה נטיות התאבדות. ¹⁹

גם גרסה דה מדיירוש (Graça de Madeiros), בת 60, מווילה דה קונדה, לא הודתה במאומה, שמרה על שפיותה והצליחה לתלות את עצמה בתא, בעזרת מגבת מבר הודי, אחרי שלבשה את בגדיה הטובים ביותר, חצאית ומעיל קצר. ²⁰

15 נמסרה לידי בית המשפט החילוני גם מפני שמעבר לזה לא הודתה בכלום: ANTT. Inquisição de Coimbra, proc. 1744, משנת 1583.

16 בגלל שחזרה בה מהודאותיה נגזר עליה מאסר עולם ללא ניכויים, עם סימני האש, ANTT. Inquisição de Coimbra, proc. 2035, משנת 1583.

17 כוח העמידה שלה, למרות 50 שנותיה והיותה אישה חולה, אפשר לה לסבול עינויים בלי לאמר דבר. לכן, בהתאם לנוהלי המשפט דאז, "כיפרה על חטאה" ונאשמה ב"חשדות קלים" (levi suspeita), מינוח שלא היה גורר מעצר או החרמת רכוש. ANTT. Inquisição de Coimbra, proc. 2280, משנת 1593.

18 ANTT. Inquisição de Coimbra, proc. 10074, משנת 1599.

19 שם, תיק 1044, משנת 1588.

20 שם, תיק 8026, משנת 1602.

אף על פי כן היו מי שראו את המצב בצורה שונה לחלוטין – כך אישה אחת מברגנסה, בת 30, פיליפה דרגה, שזעמה בגלל שנעצרה פעם שנייה על היותה קשורה לזייפני ברגנסה.²¹ כשלא קיבלה את המחזור, חשבה שאין לה כבר מה להפסיד. בטוחה הייתה שתקבל עונש כבד, ואם כך – למה שלא תשתמש בתכסיס הישן של הטרדה מינית. "הצהירה שגם אם תצטרך לעשות סיבוב בגיהנום תגיד שהרתה לאלקייד, שלקח אותה לבית אחד ושכב אתה".²² שמונו לב גם למספר מקרים של שידול – יותר הטרדה מינית מאשר שידול – אבל עדיין לא התעמקנו די בסוגיה זו.

המעמד הקיומי של אישה ואם עוקף פעמים רבות את סוגיית האמונה: במצבים קשים גובר לעתים האינסטינקט, ואינו משאיר מקום להיגיון. כך, במהלך המסע לבית הסוהר של קואימברה ביקשה קטרינה דה לדסמה המודאגת מעגלון נוצרי ותיק שימסור לבתה, הנשואה לדיוגו דה קושטה, סוחר, שתתפלל לאלוהים בעדה ושתזכור שלחם אפשר לאכול בכל מקום. העגלון הבין היטב שזו הייתה לפחות קריאה לבריחה, ומיד הלשין על הנוצרייה החדשה.²³ פרשה דומה התרחשה עם אנה דיאש, בת 27, ממלו, שגם היא, אחרי שנעצרה,

21 מדובר בסיפור יוצא דופן, שהתרחש בעשור האחרון של המאה הט"ז, והוכיח את מידת הכמתם ואת ערמוניותם של "בני האומה" מברגנסה. חם חתלו בסמכות השיפוטית של האינקוויזיציה, והצליחו – באמצעות תחבולה מתוחכמת – לפתור שתי סוגיות קשות ביותר: הראשונה, לשים קץ לאמינותה של הלשכה הקדושה, או של דרכי החקירה שלה; והשנייה – לנטרל את החגיגה של הרוב באוכלוסיית ברגנסה, אשר שמחו לאידם בגין המאסרים הרבים של הנוצרים החדשים בברגנסה על ידי האינקוויזיציה.

ואכן, הקהילה של ברגנסה המציאה בדיה ענקית, לפיה מאז שנות השמונים של המאה הט"ז היו אנשים שהצליחו לרכוש מסמכים ספרדיים מזויפים שבאמצעותם ביקשו להוכיח כי הם בני הקהילה הנוצרית הוותיקה. במשך שנים מסרו חשודים שונים את המידע הזה במהלך ההודאות שלחם. וכאשר התחילו להלשין על אותם נוצרים ותיקים אשר לגלגו עליהם או מסרו את שמותיהם כמתייחדים, לא הצליחו הללו להתגונן בעזרת מוצאם. הלשכה הקדושה הייתה להוטת להצהרות כוזבות, כמו אלה שהמציאו המתייחדים מברגנסה. על כן עברו גם הנוצרים הוותיקים את נתיב הצרות של עצורי הלשכה הקדושה. כאשר נחשפה המזימה והליצנים באו על עונשם במספר שנות מאסר, איבדה כבר האינקוויזיציה מאמינותה, שכן הדברים הגיעו עד לנקודה שבח הודו חלק מאותם נוצרים ותיקים – בעצת שכניהם הנוצרים החדשים – ביהדותם או בהתייחדותם, על מנת להשתחרר מן הלשכה הקדושה. ההדים שקיבלה פרשה זו זירזו את מתן החנינה הכללית של 1605. עוד על פרשה זו, ראו עבודתנו: *A Inquisição de Coimbra no século XVI: A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto 1998.

22 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 7949, משנת 1599.

23 שם, תיק 8688 משנת 1595, "denúncia de Francisco Pires, almocreve".

נואשת מדאגה לילדיה הקטנים, ביקשה עזרה מנוצרי ותיק: "אמרה שמיד כשתופיע בפני השופטים היא תודה על כל מה שהיא יודעת, ועוד אמרה שאם הוא יפגוש בדרך את אמה העיוורת, האסירה במלו (Mello), יאמר לה שהיא, אנה דיאש, נמצאת בדרך ללשכה הקדושה, ושייעץ לאמה הנזכרת שמיד עם הגיעה לא תתחשב במחויבויות לאף אחד ותודה באשמתה [...]"²⁴.

עדיין בהקשר לנושא זה יש לציין שהעובדה שהנאשמת הייתה אישה (כפי שראינו, במונחים של השיפוט רק הזכר היה קיים), גררה מצבים שהיו כשלעצמם גורמים של כפייה, כגון: הצורך המוסרי שלא להלשין על הבעל, מפרנס המשפחה, גרר האשמה ב"הודאה חסרה", עם ההשלכות הנגזרות.

היבט אחר, קשה מאוד, היו ללא ספק ההיריון והלידה בין כותלי בית הסוהר, מה גם שעל פי התרשמותנו נשארו התינוקות שנולדו בתאי המאסר בלי תנאים מינימליים. יש מצבים העולים על כל דמיון, כגון זה של קטרינה דה אזבדו שילדה את בנה הראשון כמש ברגע שהלבישו אותה בבגד האוטו-דה-פה. איננו יודעים אם הלידה נגרמה בגלל המצב.²⁵

היותה אישה הייתה גם הסיבה שגרמה לאבדנה של קטרינה דיאש, המיילדת של הלשכה הקדושה בקואימברה, מפני שגרמה לה לשכוח את חובותיה כנוצרייה ותיקה, עובדת מוסד בו שלטו הסוד, השלילה של יצירת קשר, והגבריות. הקשר האינטימי שלה עם היולדות, הרחמים מול אסונן, דחפו אותה לעזור להן במסירה וקבלה של הודעות מן הבעלים והילדים או אליהם. בעבור הפרת סודות האינקוויזיציה נגזרו על קטרינה חמש שנות גלות מקשטרו-מארים (Castro Marim)²⁶.

מצב מסובך במונחים של נשיות היה זה של הנזירות הנוצריות החדשות, אשר במהלך המאה הי"ז היו מתייהדות בתוך המנזרים עצמם. מצב זה נוצר מן הצורך שחשו אנוסים בעלי מעמד חברתי מסוים להבטיח את עתיד בנותיהם וגם ליהנות מביטחון דתי מסוים. ואמנם, הנזירות שנעצרו – בעיקר בקואימברה, פורטו ומונטמור, רובן ממסדר קלרה הקדושה – השתייכו למשפחות העשירות, שנתפסו במהלך "המעצרים הגדולים של קואימברה", בהקשר לפרשת אנטוניו הומס²⁷.

24 שם, תיק 892 משנת 1602, "denúncia de Salvador Francisco, cirieiro".

25 שם, תיק 9175 משנת 1568.

26 אחרי שתי שנות גלות הומר העונש וקטרינה התחייבה לגור מחוץ לעיר קואימברה: שם, תיק 4186 משנת 1589.

27 [אנטוניו הומס (1564-1624) היה מורה למשפט הכנסייה באוניברסיטת קואימברה, הנהיג כרב את עדת האנוסים במקום, ואף הנהיג את האגודה להנצחת זכרו של בן אנוסים אחר, האח דיוגו (Fray Diogo de Assumpção). סדרו של הומס נתגלה, והוא נשפט ונידון למיתה בליסבון בשנת 1624. דאו עליו: B.A. Lorence, 'Antônio Homem – A Portrait in New Christian

(Antônio Homem), וביניהם פרופסורים אחדים, חברי הסגל של אוניברסיטת קואימברה, רופאים ועורכי דין מפורסמים.

הנזירות הנוצריות החדשות זלזלו אף הן בקודש, והיו נועזות ומתוחכמות בקיום מצוות תורתן בתוך המנזר, בקרב נוצריות ותיקות. אחת מהן, דונה ברנקה פאיש, אם המנזר של גבירתנו דה קמפוש במונטמור-או-ווליו, הרחיקה לכת במסירותה הדתית עד להחזקת שתי במות, אחת מקודשת לאסתר המלכה והשנייה לפרי דיוגו, נזיר פרנציסקני שנשרף חי בשנת 1600 באינקוויזיציה של ליסבון. (וראו תיעוד על כך להלן, נספח ג.)²⁸

בסיום ריצוי עונשן הוחזרו הנזירות למנזריהן, שם סירבו חברותיהן הנוצריות הוותיקות לקבלן, כי ראו בהן כופרות. לשווא התערבו שלטונות הכנסייה והאזרחים, נציגי האפיפיור ואפילו האפיפיור עצמו; איימו עליהן, כיתרו אותן ואפילו הטילו עליהן חרם, אבל ללא תועלת. רק ב-1640, שש-עשרה שנים מאוחר יותר, הצליח האפיפיור אורבנו השביעי, ברוב טקט, לפתור סופית את הבעיה.

אם כן, הנזירות הנוצריות הוותיקות אף הן לא חסרו אומץ לב ונחישות, וגם אותן שום דבר לא עצר. דווקא הן היו אלו שהדירו שינה מעיני ההגמונים, המושלים והאינקוויזיטורים.²⁹ אמנם, הן לא היו בבית הסוהר, ואין ספק שהמצב בבתי הסוהר – בעיקר של האינקוויזיציה – היה עשוי לשנות את עמדותיהן. אבל, התגובות על בתי הסוהר היו לעתים קרובות בלתי צפויות.

הנשים, יותר מאשר הגברים, הפגינו נטייה ליטול אחריות על המצבים במצח נחושה או לעקוף אותם במיומנות מיוחדת.³⁰ בהיבט זה עלו הנוצריות החדשות על כל דמיון, אם מתוך אינסטינקט של הישרדות או מכח אמונה איתנה; הן הצליחו לנטרל את הפחד, כמו שראינו, והגיעו לפעמים עד לקצה גבול ההתגרות הפוגעת אך גם מתוחכמת. להלן שתי דוגמאות, אחת מן המאה הט"ז והשנייה מן המאה הי"ז, כאשר הלשכה הקדושה הגיעה לשיא התוקפנות והיעילות.

בהקשר לשערורייה של הכזבנים מברגנסה, שהצליחו להטעות לחלוטין את האינקוויזיציה של קואימברה, אשר הורתה לעצור נוצרים ותיקים באשמת

Communal Leadership in Seventeenth Century Portugal', in: A. Haim, *Society and Community*. Jerusalem 1991, pp. 91-101

28 ראו מאמרנו 'Frei Diogo d'Assuncao, o Mártir Marrano', בתוך: דברי הקונגרס העולמי ה-11 למדעי היהדות, כרך א, ירושלים 1994, עמ' 107-114.

29 ראו מאמרנו: '1621-1634. Coimbra. O Sagrado eo Profano em Choque', *Revista de História das Ideias* 9 (1987), pp. 229-248

30 באשר לנוצריות הוותיקות, הן הואשמו בעברות מסוג הרבה פחות חמור, ועל כן לא הייתה סכנה אמיתית לחייהן או לרכושן. הסיכון הקטן יותר אפשרי אינה שונה של המצב, גם אם העובדה של היותן נוצריות ותיקות הייתה מחייבת כבוד ואפילו יראת האל, אשר האחרות לא חשו.

התייחדות: אחת מן העדות הכוזבות, איזבל דה קריאאו (Carriao), אלמנה בת שישים, כשהוחזרה לבית הסוהר ענתה בקלילות ובהעזה לחקירה החמורה שעשו לה: היא ענתה שלהתייחדות בברגנסה, שהודו בה עד לעייפה, קדמו הוראות ביחוי מתוכננות היטב, שמטרתן להגיע להוראות במהירות סבירה ועל ידי כך לצאת לחופשי במהירות ועם עונש קל. ועל כן, אמרה, "קודם כול קל מאוד 'להלשין' על הכול ועל כולם. הדבר מועיל ומוצא חן בעיני האינקוויזטורים, ובו בזמן גם מגביל אותם, במובנים של זמן, מרחב וכוח אדם, ובכך מונע בדיקה מינימלית באובייקטיביות כלשהי.

שנית, היא מעלה את השאלה אם בית הדין מבקש הלשנה לשם הלשנה, כל המרבה הרי זה משובח, גם אם לא על בסיס עובדות.

שלישית, מה שקורה חמור מאוד, ממש אסון, שכן האינקוויזטורים מאפשרים להכות אותם בתדהמה, בשיכרון, וניתן להשביע אותם באינסוף תיאורים של הודאות מפורטות בהתייחדות טריוויאלית, שטחית, נטולת צבע וריח, בלתי משמעותית, תוך העלמה בטוחה של החלק האינטימי והעמוק שבאמונה היהודית. אפשר היה אפילו לתאר את היהדות כדת במשבר, שחוקה מסדרה של טקסים פורמליים [...]³¹

במילים אחרות, איזבל דה קריאאו הצליחה בשלוות נפש מופלאה להסביר מה שכולם ידעו בברגנסה – שהאינקוויזטורים הסתפקו במעט ולכן המתייחדים הצליחו. המהלך היה נכון: להוליך את בית המשפט לפגיעה עצמית באמינותו, ובה בעת היו המתייחדים יוצאים מבתי הסוהר, כפי שציפו, בלי חבלות גדולות, בעוד אלה שנהנו ביותר מצרותיהם של "בני האומה" חשו על עורם את טיבה של האינקוויזיציה. (חקירתה של איזבל דה קריאאו ראו להלן, נספח ב).

במאה שלאחריה, בשנת 1632, התייצבו שתי נשים בפני בית הדין של האינקוויזיציה בליסבון על מנת להלשין על זוג מסוים שעסק במעשי סדום, עברה שהייתה, כפי שראינו, בתחום השיפוט של הלשכה הקדושה. אבל לא היה להן קל להסביר איך הייתה להן גישה אל המידע, פרט שבחשיבותו הן המעיטו, כמו גם בערנותה של האינקוויזיציה. הן הצטדקו בידע מקרי שנודע להן כאשר הוזמנו לארוחת הצהריים אצל אותה משפחה. אחרי הארוחה הלכו לנוח ואז הודמנו למלשינות לראות את הדברים דרך סדק בקרשי הדלת.

הסיפור לא נראה אמין גם בעיני הכמרים המכובדים שקיבלו את העדות, ועל כן פתח בית הדין בחקירה. הם גילו "שהאישה הפוזלת שאמרה ששמה ז'ואנה בפטיסטה היא למעשה אינז וארגש"³² (Vargas), בת 30. עתה קבעו גם שהמלשינה

31 A Inquisição de Coimbra 11o Século XVI (לעיל, הערה 21), עמ' 480.

32 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 1937, ד' 30.

השנייה היא בריטש דה קואדרוש (Quadros), בת 35, ולא מריה פרננדה; שתיהן היו נוצריות חדשות, אחיות, רווקות, והתפרנסו מעבודות מחט.

אינו פעלה כך מתוך ייאוש, כפי שהודתה מיד אחרי שהאמת התגלתה והיא נעצרה: הייתה לה פרשת אהבים עם הנאשם, כריסטובאו משדו, אשר גבה את כבודה והתנהל אתה בלי ידיעת הוריו, באמתלה שיישא אותה לאישה. ואחרי מותם המשיך בקשרים הבלתי חוקיים האלה, עד שהיא, המתוודה, התעייפה מן הדחיות, אחרי שהוא בזבז את כל מה שהיה לה, שהייתה שולחת לו כמתנות כדי לרצות אותו. לכן תבעה אותו כבעלה בפני בית המשפט האזרחי, אבל לפני שהתיק הונח על שולחן הכומר הממונה על ענייני משפחה, כריסטובאו משדו הלה התחתן בחשאי עם ברברה דה פיגיירדו. אז הזמין אותה לבית מסוים, נשבע והבטיח שיבטל את הנישואין ויקח אותה – המתוודה – לאישה, ועד אז יפרנס אותה. הוא גם נתן לה קבלה בחוזה רשמי, אך 14 חודשים עברו מאז ולא נתן לה יותר מאשר 20 ליטר (אלקיירה ומחצית, מידת נפח) חיטה, ולא נתן לה את הכסף שהבטיח. הוא פנה אליה במילים רעות, כאשר המתינה לו בסאו לזרו, שם היה נוהג לבקר בבית היתומים ובסביבתו. וסיפרו לה שהוא מוציא את דיבתה רעה שלא בנוכחותה. וכאשר דיברה אתו סיפרה לו שבן דודו בדרג ראשון, לואיז דה גואש דה ארגאו ביקש שייתן לו אחת מבנותיו לאישה, אך הוא לא רצה לתת לו מפני שהוא קמצן. והיא שמעה, איננה יודעת ממי, שאותו לואיז דה גואש התייצב לפני הלשכה הקדושה בעבור "החטא הנתעב" (מעשי סדום), ושהאינקוויזיציה הזאת עצרה אחד ממשרתיו והשני ברח.

וכאשר התלוננה נגד כריסטובאו משדו הנ"ל באוזני כלתו, שהתחתנה בגנבה עם בנו, אותו הרגו ליד הדלת שלה, ועכשיו היא נשואה לצורף ... היא אמרה לה שהיו צריכים לשרוף גם את כריסטובאו משדו וגם את סוליס, בלי להסביר מדוע.

ועל כל אלה, היא, המתוודה, החליטה הערב לבוא להעיד עדות שקר בפני הלשכה הקדושה, נגד כריסטובאו משדו הנ"ל, ולהאשים אותו שראתה אותו מבצע את "החטא הנתעב" עם אשתו הנ"ל, ושוחחה עם אחותה הנ"ל לאמור: "אחותי, האם למי שגורם לנו כל כך הרבה רע נעשה לו כל כך טוב...".³³

אומרים מפי העם שאין דבר גרוע יותר מאישה נבגדת. באותם ימים מצב כזה היה באמת נורא ואיום, מפני שמעבר לפגיעה בכבוד עמדה הבעיה הכלכלית החמורה, מה עוד שלפי דברי אחד העדים "היו [נגדן?] תביעות משפטיות ועדיין עלולות להיות, ואביהן התרושש, במלאכה ובממון ועם מחלת אשתו [...]"³⁴ "בגלל כל

33 שם, ד' 38-41.

34 שם, בישיבה מיום 21 לאוקטובר 1632.

הצרות האלה הן התפרנסו מעשיית ריבות למכירה, והעוני גבר, כך שעכשיו הן עניות מאוד.³⁵

במקרה תפס אותן ברגע האחרון צו המעצר, מפני ששתי האחיות ארזו אחרי ההודאה את המזוודות, ומכיוון ש"הזדמנה להן אנייה והעלו אליה מעט הדלות שהייתה להן..."³⁵, היו מוכנות להפליג להמבורג, שם הייתה להן אחות נשואה. בסופו של דבר הסיפור היה מתוכנן טוב יותר מאשר תיארו לעצמם האינקוויזטורים. אחרי חילוקי דעות קלים הם קבלו לבסוף את ההמלצה המקלה ביותר וגזרו עליהן ארבע שנות גלות בקשטרו מארים.

תעוזה זו, המשקפת את "יראת האלהים המעטה" של שתי הנשים, אינה יכולה להשתייך לטינה בלבד, או אפילו להיותן נוצריות חדשות, אלא גם – ובוודאי במידה לא פחותה – להיותן נשים. הן הרבו לשהות בבתי הסוהר של האינקוויזיציה לא בגלל היותן נשים, אלא מפני שמצבן זימן להן עמדות והתנהגויות, תכונות מזג ורגש, שבדרכים שונות ומשונות הצטלבו עם הדרך החד-סטרית, לפעמים ללא מוצא, של הלשכה הקדושה.

נספח א

משפטה של אנה פרננדש, 1573

Sentença de Ana Fernandez – A.N.T.T., Inquisição de Coimbra,
Proc. N.º 3863 de 1573

SUMÁRIO:

RÊ: Ana Fernandes – *LOCALIDADE*: Seia – *IDADE*: 32 anos *DELITO*: Práticas judaicas

[Fl. ...] Forao vistos em mesa ha 13 de Dezembro os autos de Ana Fernandez, christa nova da villa de Sea, onde ella foi ouvida e amoestda e pareceo que nom estava em termos pera dever ser recebida por suas mas confissoes, variações, contradicoes e repugnantias e posto que se emendou em algumas cousas, ainda diz que esperava pello Missias mas que nunca ouvia falar nelle e que se converteo ha Fé quando começou de confessar suas culpas nesta mesa e depois de as ter começadas de confessar andou variando e dizendo cousas não verosimeis como pessoa que nom esta convertida nem de hos mestres nem diz de complices nem de conjuntos e portanto se assentou que nom melhorando suas confissões de modo que satisfizesse e parecesse que se converte, que fosse rellaxada ha justiça secular e que melhorando suas confissões se tornasse a ver em mesa.

Diogo de Sousa / Doutor Sebastiam Vaaz / D. Fr. Doctor Martim de Ledesma / D.James de Moraes / Pero Barbosa / Doutor Francisco Fernandez / /

[Fl...] Em os dous dias do mes de Junho de mil quinhentos setenta e tres annos, em Coimbra, na casa do despacho da Sancta Inquisição, estando ahi os Senhores Inquisidores em audiencia da tarde, mandarão vir perante sy a Ana Fernandez,

crista nova, Rē presa conteuda nestes autos e estando perante eles lhe foy dito e notificado que neste seu processo e confissoes se vejao por letrados tementes a Deos e que vistas suas mãs confissoes, contradicoes e repugnancias, nao se recebe sua reconciliação por suas confissoes nao serem verdadeiras nem inteiras nem satisfatorias e serem fingidas e simulladas que portanto ha amoestavao e lhe requeriao da parte de Nosso Senhor Jesu Cristo que confessasse toda a verdade muito inteiramente para salvaçao de sua alma e ja que satisfazendo inteiramente se possa; com ela usar da misericordia que a Santa Madre Igreja concede e outorga aos que verdadeiramente se convertem a Ella e por ella foi dito que tinha acabado de confessar suas culpas muito inteiramente e que nao tinha mais que confessar e que se a ella faltara alguma cousa que dizer que nao ouvera d'esperar que ha mandarao chamar. E os Senhores Inquisidores mandarao fazer este termo que assinarao.

Marcos de Deos ho escrevy.

Doutor Sebastiam Vaaz / Diogo de Sousa / /

ACORDÃO FINAL DE CONDENAÇÃO

[FI. ...] Acordao os Inquisidores, Ordinario e Deputados da Santa Inquisiçam ecet., que vistos estes autos e ha confisam de Ana Fernandez, christam nova, molher de Christovao Luis, christao velho, trapeiro, morador na villa de Sea deste bispado, Re presa que presente está, perque se mostra que sendo christam bautizada e obrigada a crer a nosa Santa Fe Catholica e Lei Evangelica, ho fez pello contrairo, apartando se della depois do derradeiro perdão geral e jejuava jejuns de judeus com outra pessoa, não comendo em todo dia senão ha noute e ajudou amortalhar hum defunto ao modo judaico, lavando o todo com agoa quente e cortando lhe has unhas dos pés e das mãos e os cabellos da cabeça, pellas quaes culpas sendo a Re preza pello Santo Officio e amoestada que as confesase e todas as mais que tivese cometido contra a Fe pera salvaçam de sua alma, as negou nas primeiras sesões que lhe forão feitas, confesando somente que averia dous annos ou tres que algumas pessoas de sua naçam he disseram que não trabalhase aos Sabados, pera que Deos lhe guardase hum filho que andava na India e polla dita causa ella, Re, não fiava aos sabados mas que fazia todo outro serviço e que as ditas pescas lhe não diziam a rezam por que era bom não fiar aos sabados nem se declaravam mais em nenhuma cousa nem ella

Re ho entendia por lhe parecer que nao era pecado trabalhar aos sabados nem era defeso na lei dos judeus e que sempre fora christam. E por nao querer confesar ha verdade de suas culpas foi acusada peno Promotor da justiça e contestou o libello por negaçam e vëo com sua defesa e depois diso pedio audiencia e confesou que as ditas pesaas que a ensinaram // [Fl....] a nao trabalhar aos sabados lhe disserao tambem, averia treze annos, que jejuase, ella, Re, huma segunda feira sem comer em todo dia senao a noute e que logo abrandaria a furia de humas pessoas suas conjuntas que lhe queriam fazer mal por ela, Re, se casar com seu marido, christao velho, sem licença dellas e por es'a causa ela, Re, jejuou huma segunda e quinta feira, nao comendo ate noute e que nao tinha mais culpas que confesar; e sendo preguntada com que tençam fizera os ditos jejuns e deixara de fiar aos sabados, dise que ho fizera parvoamente, somente por lho dizerem as ditas pessoas mas que já que ella fazia as ditas cousas parecia que era judia e que com esa tençam as fazia sem se querer declarar mais, dizendo porem que em todo ho dito tempo cria em Noso Senhor Jesu Christo e na Virgem Nosa Senhora e na lei dos christaos, esperando de nella se salvar; e dahy a dous dias tornou a pedir audiencia e dise que cuidando nas amoestações que lhe erao feitas, dizia que se dava por judia des os ditos treze annos que fez o jejum da segunda feira ate ho tempo que na mesa começara a confesar suas culpas, ho que nao disera mais cedo por lhe nao lembrar; e sendo preguntada em quem cria no dito tempo e em que lei, dise que cria no Deus dos ceos e a Elle se encomendava e nao rezava orações de judia por as nao saber e que lhe nao ensinaram que lei avia de guardar nem menos lhe disseram se avia de crer em Jesu Christo, Noso Redentor ou não, mas que já que hO ella ofendera, não estava com Elle nem lhe falarão no Mesias nem sabia que cousa era e que as cousas dos christãos que no dito tempo fazia, era com tençam de christam, cuidando que as confisões e comunhões e ir ha igreja // [Fl... .] ouvir as missas e pregações erão bons pera salvar sua alma e niso asentou por antão depois de ser amoestada como não podia ser judia e christam no mesmo tempo e isto mesmo tornou a dizer, sendo preguntada por iso muitos dias; depois, declarando se mais que no tempo que era judia não cria em Noso Senhor Jesu Christo nem hO tinha por Déos nem por ho verdadeiro Mesías prometido na Lei. E porem que não esperava pollo Mesias nem ouvira falar nelle e que se apartara da Fe avia treze annos e se tornara a converter quando começara a confesar suas culpas na mesa. E dahy a alguns dias confesou que averia dezasete ou dezoito annos que ella ajudara amortallar hum defunto ao modo judaico, como era conteudo em seu libello porque fora acusada e que isto

fizera com tençam de judia por lho asi mandar fazer outra pesoa. dizendo mais, depois de ser muito amoestada e advertida das contrariedades e repugnancias que tinha dito nas sesoes atras, que no tempo que era judia, nao cria nas causas dos christaos e que as fazia por comprimento do mundo e o que tinha dito em contrairo fora parvoamente e que tambem no mesmo tempo esperava pollo Mesias, posto que nunca ouvira falar nelle e que dos ditos dezasete annos se dava por judia e que ha ensinara huma pesoa com lhe dizer somente que amortalhase o defunto da maneira sobredita e com lhe depois dizerem que nao fiase aos sabados e que fizesse ho jejum da segunda feira e que nenhuma outra cousa lhe ensinarao nem ella, Re, fizera outras ceremonias da lei dos judeus sem dizer mais outra cousa com ho que se fez o feito concluso. Ho que todo visto, e o mao modo que a Re teve em confesar suas cupas, negando as a principio e confe- sando depois que deixava de // [FI...] fiar aos sabados sem lhe parecer que era cerimonia judaica e dizer outras vezes que fizera jejuns judaicos sem querer declarar bem a tençam de judia, antes affirmar que no mesmo tempo cria em Noso Senhor Jesu Christo e na ley dos christaos, fazendo se judia e christam juntamente e variar no tempo da crença quando ha começara a ter nem ha confesar em forma e contrariar se em dizer que esperava pello Mesias e que nunca ouvira fallar nelle e que em dezasete annos que ha que anda apartada da Fe nao fizera mais ceremonias de judeus que dous jejuns e deixar de fiar aos sabados, ho que nao parece verisimel, confesando ainda isto muito devagar depois de ser acusada por suas culpas e posto que em algumas cousas concertou suas confisoes, nao foi de maneira que dese mostras que se convertia a Fe de verdadeiro coração, senão por evadir as penas de direito sem dar rezam que fose de receber porque se contrariara e variava da maneira que acima fica dito, pello que consta que suas confisões não são de receber nem satisfactorias, antes muito restrictas, fingidas e simuladas e não verisimes como de pesoa que não está convertida ha Fe e que quer permanecer no judaismo e danada crença da lei dos judeus. E sendo muitas vezes amoestada com muita instancia e charidade em diversas sesões e na mesa pellos Inquisidores, Ordinario e Deputados que confesase suas culpas como devia, pera se poder usar oom ella da misericordia que a Santa Madre Igreja concede as pessoas que a Ella se convertem de verdade, ho não quis fazer, visto outrosi outras considerações que se no caso tiverão, com ho mais que dos autos consta e a disposiçam de direito em tal caso, tendo a Déos diante // [FI. ...] dos olhos. Christi Jesu Nomine invocato, declarão que a Re, Ana Fernandez, foi e ao presente he hereje, apostata de nosa Santa Fe Catholica e como tal hereje, ficta,

simulada e varia confitente ha condenao e que encorreo em excomunham maior e nas mais penas de direito contra as semelhantes estabelecidas e em confiscaçam de todos seus bens aplicados ao fisco e camara real e relaxao a Re a justiça secular a que pedem com muita instancia que se ajao com ella benigna e piadosamente e nao procedao ha pena de morte nem efusam de sange.

Doutor Sebastiam Vaaz / Diogo de Sousa / D. Fr. Martin de Ledesma / D. James de Moraes / Doctor Pero Barbosa / Doutor Franisco Fernandez //

נספח ב

חקירתה של איזבל דה קריאאו, 1599

QUESTIONÁRIO DE ISABEL DE CARRIÃO, FALSÁRIA DE
BRAGANÇA INQUISIÇÃO DE COIMBRA, PROC.
Nº 10077 DE 1599, fls.73-76.

“Perguntada se em Bargarça ouvio dizer as pessoas christas novas que aconselhavam aos outros que vinham presos, que na mesa dessem nos mestiços, entendendo pelos meos christaos novos, disse que avera seis annos que em Bargarça ouvia dizer que estando presa Lianor Cardoso, molher de Alvaro Rodriguez, na cadea de Bargarça pera ser trazida ao Santo Officio, se vieraõ apresentar suas filhas, Justa Fernandez e Antonia Fernandez e ellas mandaraõ dizer a dita sua mai que desse nas beatas e nos meos crhistaos velhos e a mai lhes mandou dizer que lhos possessem em hum rol e que isto serugiu em Bargarça mas que se nao lembra a quem o ouvio e que disto podera dizer Maria Madanella e Isabel d’Almeida.

Perguntada se em Bargarça sabe de vista ou de ouvida de aver fama que os christãos novos que vem presos e se vem apresentar, avisam huns aos outros que dem nos mestiços que sam os meos christãos velhos, que culpem na mesa, disse que he fama publica em Bargarça que os christãos novos quando vem presos e apresentar se, se avisam huns aos outros e lhes dissem que culpem os meos christãos velhos.

Perguntada se estando algumas pessoas christãs novas neste carcere ou fora delle, tratarão huns com os outros das pessoas que culparão nesta mesa, confessando entre si huns aos outros que tinham testemunhado falso nella e concertando se que se não desdissem do que tinham dito, disse que não ouvira tal.

Perguntada se algumas pessoas de Bargaña tratarao entre sy e lhe aconselharao a ella, confitente, que culpasse Maria Madanella e outros christaos velhos e se lhe fossem depois feitas perguntas sobre os tais testemunhos se erao falsos, respondessem que se reportavao ao que tinhao dito e que lhe lessem suas confissoes e que lhe trouxessem diante a pessoa christa velha contra quem testemunharao que lho dariam no rosto e que dissessem quando fossem perguntadas que lhe nao lembrava o que tinha dito, disse que nao.

Perguntada se os ditos christao novos lhe aconselharao a ella, declarante, ou a outras pessoas christas novas que quando viessem a mesa culpar algumas pessoas por judias, que posessem na memoria as palavras que aviam de dizer e que com isso passariam na mesa, que sam as seguintes, a saber: que se declararao que tinhao crença na lei de Moyses e que viviam nella e por sua observancia jejuavao sem comer até noite e que guardavao os sabados e nao comiao sevo nem sangue nem as causas defessas na lei e que isto diserao a proposito das prisoes e que estes propositos que os fingiao de sua cabeça e que estas declarações tinhao depois todas as vias que se encontravao, disse que sy, e que hum a sua tia, Brites de Carriam, que era falecida, lhe ensinou as ditas palavras e todas as que possesse na memoria e que as dissesse qua na mesa quando viesse culpar alguem.

Perguntada se sabe de vista ou de ouvido que alguns christaos novos ensinassem as ditas palavras, disse que isso ho conselham em Bargaña, que corre pellos christaos novos e que o poderao dizer os ditos christaos novos de Bargaña.

Perguntada se no carcere teve mais avisos alguns do que tem dito de Maria Madanella e das mais pessoas da sua terra que tinham confessado suas culpas e das pessoas que tinham culpado em suas confissoes, disse que não.

Perguntada se lhe disserão alguns presos ou outras pessoas christas novas que todos os presos que traziam a este carcere costumavão a culpar todas as pessoas que eram conhecidas para se livrarem porque todas as mais pessoas que depois vinhão presas culpavão outrosi a pessoa que era conhecida, pera outrosi se livrarem e que fizesse ella, declarante, isto e se livraria e sairia logo no auto e lhe tirariam logo o habito, disse que na sua terra dizem os christãos novos e velhos aos presos que vem, que confessem logo e que dem nos presos e que sairá logo no auto e lhe tirarão o habito e que dizem em Bargaña e não sabe mais disso que ser dito que anda, que como hum a pessoa he conhecida, todos os presos dam nella e declara mais, que outrosi he dito em Bargaña que na mesa depois de hum a pessoa confessar suas maldades e dizer das pessoas suas proprias. lhe dizem que digão mais com quem

communicarao e que isto tambem diz ella, declarante. de sy, de sua maldade, parecendo lhe que lhe queriam fazer dizer mais do seu direito.

Perguntada se asy fora tambem dito em Bargaça que os christaos novos de sua maldade davao a entender como ella, confitente, imaginou que na mesa depois de huma pessoa dizer suas culpas e dizer de seus parentes, lhe perguntavao por mais pessoas pera fazerem dizer aos presos mais do seu direito, disse que isto corre em Bargaça entre os christaos novos mas que lhe nao lembra em particular a quem ouvisse.

Perguntada se do carcere lhe mandarao dizer e meter em cabeça por outros avisos mais dos que tem dito que Maria Madanella e outras pessoas a culparao a ella, declarante, e que por isso as culpasse ella tambem, disse que nao.

Perguntada se lhe aconselhou alguem no carcere ou fora d'elle, que olhasse que ella, declarante, era conhecida, que todos aviao de dar nella, que desse ella tambem nelles, disse que nao tem mais que dizer do que tem dito.

Perguntada se se aconselhou com alguma pessoa de que culpassem Maria Madanella ou outros christaos velhos, disse que nao e declarou que avera alguns dias que esteve com Maria Madanella no carcere e lhe disse ella, declarante, que se nao disdisse do que tinha dito na mesa e que lhe nao deu rezam mais que dizer lhe que por amor de Deos que se nao disdisse.

Perguntada se sabe algumas pessoas se conjurassem pera culpar christaos velhos ou meos christaos velhos em Bargaça ou em outra parte disse que nao.

Perguntada se alguem lhe disse que avia de culpar Maria Madanella ou outros christaos velhos, disse que não mais do que tem dito.

Perguntada se teve algumas brigas ou differenças com christaos velhos ou meos christaos velhos, disse que não.

Perguntada se vio ella, declarante, ou ouvio que os christaos velhos ou meos christaos velhos chamavão judeus aos christaos novos e se riam delles, disse que todos os tempos passados via e ouvia que os christaos velhos e meos christaos velhos se riam dos christaos novos e lhes chamavão judeus quando os prendiam, como he Caterina Radriguez Três por hum Quarto e Caterina Rodriguez Lafaia, que tem alguma causa de christã nova e não lhe lembra de mais...”.

Inquisição de Coimbra, Proc. n. 10.077, fls 73-76.

נספח ג

הבמה לאסתר המלכה ולפריי דיגו

A RAINHA ESTER E FREI DIOGO D'ASSUNÇÃO NO ALTAR

Inquisição de Coimbra, Proc. nº 2304 de 1623, fls. 13 – 14.

Segundo ele, a abadessa «mandou pintar sobre o dito altar e sobre a cabeça da Senhora huma pintura de Sam Diogo de Alcala, que pareceo a elle, declarante, que tinha a coroa aberta, sendo o dito Sam Diogo frade leigo sem coroa e nessa forma o pintam em toda a parte e por baixo tinha a dita pintura humas leteras cabidolares com o nome de Sam Diogo e da outra parte em respondencia em cima de hum Christo ressurgitado esta pintado Sam Benito negro de Palerma (sic) sem rotolo algum e que no dito altar de Nossa Senhora esta ao pé diante delle, hum cirio grande de arroba que esta aceso as missas, e que elle, declarante, por reparar no dito Sam Diogo e na forma em que estava a imagem de Nossa Senhora e do cirio e nam o vendo nos outros altares nem no pé de Sam Benito, formou conceito que a dita Abbadessa com as mais religiosas da naçam, que seram quinze ou dezasseis, tinha dedicado o dito altar a Rainha Saba ou Hester por serem da naçam e judias e a terem tam venerado e que o Santo Diogo nam he o de Alcala mas que he o falso frei Diogo que da Ordem de S. Francisco foi queimado por herege vivo na Inquisição de Lisboa que os judeus tanto veneram neste reino....», fls. 13 v. e 14 do processo anterior. Seria só «conceito»?

ביוגרפיה אינטלקטואלית של יצחק אברבנאל לאור כתביו הפורטוגליים

אריק לווי

אלמלא עזב יצחק אברבנאל את פורטוגל, האם יכול היה לכתוב את כתביו הידועים לנו היום? ואם כן, האם אכן היה כותבם?

כאשר שני חלקיה של שאלה זאת משמשים כנקודת מוצא, מבקשים אנו, ראשית דבר, לתאר את כתביו הפורטוגליים של אברבנאל, הידועים פחות מן האחרים, ולבדוק אילו יסודות מיצירתו המוכרת לנו מתקופה מאוחרת יותר כבר טמונים בהם. יתברר שיסודות אלה רבים מאוד. בעזרת ממצאים אלה נתמודד עם המגמה השולטת היום במחקר, אשר על פיה מתוארים כתבי אברבנאל מן התקופה שאחרי 1492 בעיקר דרך הפריזמה של גלות יהדות ספרד. מטרתנו היא להמיר את הסברה המקובלת היום כמעט בכל מקום לגבי הביוגרפיה האינטלקטואלית של אברבנאל – הטוענת לחוסר רציפות קיצוני כתוצאה מן האסון החברתי-דתי שעברה הקהילה – בסברה הכמעט הפוכה, דהיינו, שבנקל ניתן לתאר את אברבנאל כותב בצורה זו או אחרת כמעט את כל חיבוריו, גם אילו היה נשאר בפורטוגל, ואפילו אילו לא התרחש גירוש ספרד כלל. ממצאים אלו יהוו תזכורת לכך, שלמרות ציפיותיהם של ההיסטוריונים, משברים במישור האישי או החברתי-פוליטי אינם חייבים להביא לשינויים מרחיקי לכת בהשקפת עולמו הדתית של מחבר אינדיווידואלי ואף לא במסלולו האינטלקטואלי-ספרותי. באשר לשאלה השנייה שהצענו בתחילה, המאמר יסתיים בהשערה, שאמנם ייתכן מאוד שאברבנאל היה יכול לכתוב גרסה כזאת או אחרת של כמעט כל חיבוריו אילו נשאר בליסבון, אך ספק רב אם אכן היה כותבם, מכל מקום אילו אורח חייו בפורטוגל היה נשאר כפי שהיה.

א

החצרן רם המעלה, התאולוג והפרשן יצחק אברבנאל נולד בליסבון בשנת 1437,

וברח מפורטוגל לספרד בשנת 1483, כמי שנחשד בשיתוף פעולה בקשר שנרקם לכאורה כנגד ז'ואאו השני מלך פורטוגל. את ספרד עזב בשנת 1492 בעקבות גירוש ספרד. את אחרית ימיו בילה במרכזים שונים באיטליה, ונפטר בוונציה, קרוב לוודאי סביב חורף 1508-1509.¹

על אף שחי בספרד תשע שנים בלבד קשור אברבנאל בזיכרון היהודי הקולקטיבי בעיקר לספרד, אם כי חוקרים המתעניינים בו כהוגה דעות וכמחבר קושרים אותו גם לאיטליה, שם כתב את מרבית כתביו.² אין צורך להרחיק לכת כדי למצוא סיבות לזיהויו עם ספרד. בראש ובראשונה עולה דמותו החזקה והמושרשת של אברבנאל כ"דוברם הראשי" של יהודי ספרד ב-1492, בימי גירוש ספרד, כזה שניסה להציל את עמו "באחת התקופות היותר מכריעות בהיסטוריה היהודית",³ וכזה אשר בהיכשל מאמציו לבטל את גזרת הגירוש, בחר לצאת לגלות ובלבד שלא להמיר את דתו.⁴

1 ראו: B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, 5th ed. Ithaca 1998, pp. 3-87; Eric Lawee, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent and Dialogue*, Albany 2001, pp. 9-25

2 מחקר חלוצי המגלה תובנה לגבי מקומו של אברבנאל בזיכרון היהודי הקולקטיבי הוא: Jean-Christophe Attias, 'Isaac Abravanel: Between Ethic Memory and National Memory', *Jewish Social Studies* 2 (n.s.) (1996), pp. 137-155. במחקר זה כלולים חלקים מתוך: Idem, 'Isaac Abravanel (1508-1992): essai de memoire comparee', *Memoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris 1995, pp. 273-308

3 נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 54.

4 דימוי זה נטבע תחילה על ידי אברבנאל עצמו בדיווחיו אחרי 1492, שבחם תיאר את פעילותו בעקבות פרסום צו הגירוש. ראו: פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' 422. לאחר מכן הביטוי נשנה וקוּשט על ידי מחברים יהודים מאוחרים יותר. ראו למשל מתחילת המאה ה"ז: השלמת ספר הקבלה לר' אברהם מטרוטיאל, בתוך: שתי כרוניקות עבריות מדור גירוש ספרד, מהדורת אברהם דוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 38. דוגמה מן המאה הי"ז: ספר דברי יוסף לר' יוסף ב' יצחק סמברי, מהדורת שמעון שטובר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 254-255. הדים נוספים לדימוי בזיכרון היהודי עד לימינו, ראו: אטיאס, מסה (לעיל, הערה 2), עמ' 298, הערה 147. באיזו מידה יש לדימוי זה בסיס היסטורי היא שאלה בפני עצמה. להבעת ספקנות מוצדקת באשר להשערות "רומנטיות" מפליגות בעניין פעילותו של אברבנאל אחרי פרסום צו הגירוש (כגון אלה בספרו של נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 54-56), ראו: Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison 1995, pp. 298-300. תיקונו של רות מוגזם מאוד, כי לא סביר שאברבנאל לא עשה דבר לבטל את צו הגירוש, אפילו אם אנו מקבלים את הקריקטורה של רות ש"לאברבנאל לא היה כל עניין מלבד תהילה והון בעת שהותו בספרד" (שם, עמ' 300). ואפילו אם נקבל תמונה שלילית זאת, הרי מותר להניח שאיום הגירוש, כשבעקבותיו איום על "התחילה וההון", חיה מטלטל את אברבנאל להגן על ענייניו הפרטיים, אם לא על ענייני משפחתו, חבריו ועל כלל יהדות ספרד. מלבד זאת יש לציין, כנגד רות, שתיאור אברבנאל את פעילותו בתקופה זאת לא נכתב "שנים רבות" אחרי

מלבד זאת, נוטים לראות את אברבנאל כאחרון בשורה ארוכה של "גדולים" שקמו ליהדות ספרד המכובדת ובעלת ההישגים, או כפי שתואר בתיאור נמלץ במיוחד, "אחרון במסילת הכוכבים שזהרו בשמי ספרד למשך יותר מחמש מאות שנה".⁵ סיבה שלישית היא שמשפחת אברבנאל הייתה בעלת שורשים בספרד, שם חיה במשך דורות, לפני שסבו של יצחק אברבנאל היגר לפורטוגל, כשלושים וחמש שנה לפני לידת דון יצחק.⁶ ולבסוף, סיבה חשובה נוספת נעוצה בעובדה שחוקרי תולדות ימי הביניים של פורטוגל, כמו גם חוקרי תולדות ימי הביניים של היהודים בכלל, לא נתנו לבם אל המרכיב הפורטוגלי שביהדות האיברית.⁷ ובכל זאת מלמדים אותנו

הגירוש (שם, עמ' 289, 291) אלא לכל היותר שנה וחצי אחרי. ובכן, לאור הנסיבות, ודיווחיו של אברבנאל על פגישות רבות עם המלך שבהן הוא התחנן לפניו להציל את עמו, נראה כי מותר להניח, שקרוב לוודאי שיחד עם אחרים, אברבנאל עשה ככל שיכול כדי לדחות את פירוקה של יהדות ספרד, גם אם כל צעדיו לא הייתה בהם תועלת רבה. עם זאת, טיעונו של חיים ביינארט (גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 195-196, הערה 3) שבמידת האפשר יש לבדוק את דברי אברבנאל בדבר פגישותיו עם המלך פרננדו מבחינת האפשרות הלוגיסטית שפגישות אלה אכן התקיימו, בהחלט מתקבל. בדבר דיון בטקסטים עליהם רות מנסח לבנות את טיעונו, ראו להלן הערה 12. לדיון מפורט על פעילותו הספרותית של אברבנאל להצגתו כמנהיג יהודי ספרד לפני ואחרי הגירוש, ראו: סדריק כחן סקלי, הרטוריקה ההומניסטית של דון יצחק אברבנאל: רטוריקה, היסטוריה ומסורת בהקדמותיו ומכתביו של יצחק אברבנאל, דיס', אוניברסיטת תל אביב, תשס"ה.

5 Ovadia Camhy, 'Reflexions sur Abravanel', *Le Judaïsme Sephardi* 57 (December 1937), p. 124, כפי שמצוטט באטיאס, מסח (לעיל, הערה 2), עמ' 292.

6 נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 3-6.

7 לגבי יוצאים מכלל זה של הזנחת יהדות פורטוגל בימי הביניים ראו: Maria José Pimenta Ferro, *Os Judeus em Portugal no século XIV*, Lisbon 1970; Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no século XV*, 2 vols., Lisbon 1982-1984; Elias Lipiner, *Two Portuguese Exiles in Castile*, Jerusalem 1997 (*Hispania Judaica*, 10) ראובן פיינגולד, 'הסימן היהודי בפורטוגל', פעמים 15 (1992), עמ' 70-80; הנ"ל, 'Los Judios en las Cortes Reales portuguesas', ספרד 55 (1995), עמ' 77-104. להיסטוריה אינטלקטואלית ראו: אברהם גרוס, רבי יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת-גן תשנ"ד. לאחר השלמת מאמרי זה פורסמו מחקרים חשובים נוספים, ביניהם: Eleazar Gutwirth, 'Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60 (1998), pp. 641-671; idem, 'Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition', *Medievalia et Humanistica* 27 (2000), pp. 79-98; Cedric Cohen Skalli, 'The Dual Humanism of Don Isaac Abravanel', *Leituras*, no. 14-15 (2004-2005), pp. 151-171 להקטין את המרכיב הפורטוגלי בביוגרפיה של אברבנאל היא האזכור שאטיאס מזכיר את אברבנאל כ-"rabbin espagnol" (אטיאס, מסח, לעיל, הערה 2, עמ' 279, 284, 286, 288, 289),

הנתונים הביוגרפיים הפשוטים, שאברבנאל בילה קרוב לשני שלישים מחייו – ובהם השנים המעצבות מבחינה דתית ואינטלקטואלית – בפורטוגל, וכל המתעניין בביוגרפיה הרוחנית והאינטלקטואלית שלו חייב להביא בחשבון את השנים שעשה בפורטוגל, אף על פי שרוב רובם של כתביו נכתבו אחרי שעזב את ארץ הולדתו.⁸

מי שבא לחקור את הביוגרפיה האינטלקטואלית של אברבנאל בימי שבתו בפורטוגל, נתקל בשתי בעיות, אשר רמזים להן נמצאים בהצהרה שכתב אברבנאל קרוב לסוף ימיו. בתשובה למכתב ששלח לו שאול הכהן אשכנזי,⁹ הדגיש אברבנאל שכתב את כל כתביו "אחר שיצאתי מארץ מולדתי כי הנה קודם לזה כל הימים שהייתי בחצרות המלכים וטירותיהם עסוק בעבודתם לא היה לי פנאי לעיין ולא ידעתי ספר וכליתי בהבל ימי ושמותי בבהלה לעשות עושר וכבוד אתי, וכן אבד העושר ההוא בענין רע וגלה כבוד מישראל. ואחרי היותי נע ונד בארץ מומלכה אל עם אחר וחסרתי המון אז דרשתי מעל ספר ה' [...]"¹⁰.

אברבנאל סיפר לשאול שכתב את כל כתביו אחרי צאתו מארץ מולדתו, כאשר רמז בכך לפורטוגל או אולי לאיבריה בכללה.¹¹ גם אם, כפי שנראה בהמשך, הצהרה זאת רחוקה מדיוק גמור (והיא אפילו מדויקת פחות אם בביטוי "ארץ מולדתי" כיוון אברבנאל לאיבריה בכללה), האמת היא שאברבנאל כתב את חלק הארי של יצירתו

- ואף פעם לא מזכירו כ"רב פורטוגלי", על אף שאטיאס בוודאי מודע לכך שאברבנאל בילה עשורים רבים יותר בפורטוגל מאשר בספרד (שם, עמ' 276-277). בדומה קובע ישעיהו ליבוביץ (אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103-104) שאברבנאל "מייצג את יהדות ספרד שלפני הגירוש", למרות שגם הוא מודע היטב לתקופתו הפורטוגלית של אברבנאל. בניגוד לכך אנו מוצאים לפחות אחד מבני דורו של אברבנאל שראה אותו כדמות פורטוגלית מובהקת. ראו: אליה חיים גנזנו, איגרת חמודות, מהדורת א"ו גרינפ (Greenup), לונדון תרע"ב, עמ' 13.
- 8 טיעון זה נטען לפני מספר שנים על ידי אברהם גרוס, 'רבי יוסף חיון ורבי יצחק אברבנאל – יחסים אינטלקטואליים', מיכאל 11 (תשמ"ט), עמ' 23, חלק עברי.
- 9 על חכם זה ראו יוסף הקר, 'עלית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה בין קנ"א (1391) לרנ"ב (1492)', שלם 1 (תשל"ד), עמ' 150-151.
- 10 שאלות להחכם שאול הכהן שאל מאת... יצחק אברבנאל, ויניציאה של"ד, דף 8ב [12ב].
- 11 אם כי במקום אחר משתמש אברבנאל במונח "מולדת" בהתכוונו במפורש לפורטוגל (לדוגמה: פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' תכב), ייתכן שכאן הוא כולל גם את ספרד. בכתבים מסוף ימיו נהג אברבנאל להדגיש את שורשיו "הספרדיים" (ראו: שם, עמ' ב, ודוגמה מקבילה כמעט זהה בתוך: מעייני הישועה, פירוש על נביאים וכתובים, ירושלים תש"ך, עמ' רעה); וראו: מנחם דורמן, מבוא ליהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 18, הטוען שדון יצחק תמיד התייחס לעצמו כספרדי; וראו גם מאמרו של פרופסור עסיס בכרך זה. ראוי לשים לב שבפירושו לבראשית יב, א אברבנאל מפרש מולדת: "אוהבך שנולדת ונתגדלת ביניהם" (פירוש על התורה, א-ג, ירושלים תשכ"ד, א, עמ' קצ).

אחרי שעזב את פורטוגל. על כן השאלה הראשונה הניצבת בפנינו כשאנו מנסים ללמוד את כתביו הפורטוגליים של אברבנאל היא: מהם כתבים אלו?¹² בהצגתו לשאול מדגיש אברבנאל שכתב את "הפירושים והחבורי'ם] האלה כולם" לא רק לאחר שעזב את ארץ מולדתו אלא גם "אחרי היותי נע ונד בארץ". אפשר אם כן, במידה רבה של היגיון, להניח "שנדודיו" של אברבנאל – ואלה שבאו בעקבות גירוש יהדות ספרד הם ודאי הטראומתיים שבהם – השפיעו באופן מכריע על כתביו האיטלקיים, מרוב הבחינות אם לא מכולן: מניעים יסודיים, מטרות-על, חומרים, סגנון ונימה. המסקנה המוסכמת על החוקרים שחקרו את כתבי אברבנאל בסמכותיות בשנים האחרונות היא שרובם נבחנו בראש ובראשונה במונחים של התעניינותו המשיחית החדשה של אברבנאל, אותה פיתח בעת שהותו באיטליה (התעניינות שהוסברה כתגובה לגירוש), ושל מאמציו הבלתי נלאים לנחם ולעודד את מגורשי ספרד שם.¹³ אי לכך, הניסיון להתמקד בכתביו הפורטוגליים מעורר כבעיה שנייה את שאלת ההמשכיות – אם בכלל ישנה – ביניהם ובין מכלול יצירתו אשר נכתבה אחרי 1492, בעיקר לאור קביעתם המוסכמת של החוקרים שכתביו האיטלקיים השתנו בתכלית, מבחינת כיוונם הרוחני והספרותי, כתוצאה מן הגירוש.

12 עצם הצגת השאלה אין בה משום הסכמה לטענתו של רות (המבוססת על הערתו של אברבנאל שצוטטה זה עתה בעניין הזנחת הלימודים), שאברבנאל "לפי עדותו שלו" (הדגשה במקור) רמז לכך שהוא התעניין אך ורק "בכוחו ועושרו" בהיותו באיבריה (לעיל, הערה 4, עמ' xiv, 299-300). התייחסות ל"הודאה" זאת אך ורק על פניה, כפי שעשה רות, לא משאירה כל מקום להסביר את הישגיו הלימודיים הרבים של אברבנאל בתקופת חייו בפורטוגל – ויותר מזאת בזמן היותו באיבריה (רות מבין את "מולדת" ככוללת גם את ספרד) – כפי שמפורט להלן. כדי להבין פסקה זאת חייבים להניח שהיא מתכוונת לעובדה שאברבנאל עשה את רוב זמנו כחצרן בהיותו באיבריה, ואת רוב זמנו כמחבר בהיותו באיטליה, ולא כהודאה בלתי מתקבלת על הדעת ובלתי מדויקת, שהוא לחלוטין לא עסק בענייני הרוח ובעיסוקים סכולסטיים במשך חמישים וחמש שנות חייו הראשונות. וחשוב אף מזאת, כדי להבין הערות אלה יש לשים לב לנושא (topos) הספרותי הברור הטמון בחן. הרהורים אלה של אברבנאל משקפים "נרטיב של שינוי", והם אופייניים לסיכומים אוטוביוגרפיים בשלב מתקדם של החיים, ולפיהם הוא מהרהר על חייו "מנקודת הראות של האמת הבלתי מתערערת", יותר מאשר מבחינת הדיוק ההיסטורי. ראו: William C. Spengemann, *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre*, New Haven 1980, pp. 6-7; James D. Fernandez, *Apology to Apostrophe: Autobiography and the Rhetoric of Self-Representation in Spain*, Durham 1992, pp. 30-31

13 ראו מאמרי: "The Messianism of Isaac Abarbanel, 'Father of the [Jewish] Messianic Movements of the Sixteenth and Seventeenth Centuries'", in: Richard H. Popkin and Matthew Goldish (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht 2001, pp. 1-39

הבה נפנה לטפל בבעיות אלה על פי הסדר, כאשר בראש עומדת השאלה: מהם הכתבים הפורטוגליים?

ב

כבר בשנות השישים של המאה הט"ו החל אברבנאל לפרש את חמשת חומשי התורה, כאשר הוא פותח בפירושו לספר דברים.¹⁴ במכתב שנשלח בשנת 1472 ליחיאל דה פיזה, בנקאי היושב בטוסקנה, פטרוני תרבותי, הסביר אברבנאל מדוע קצב התקדמותו היה כה אטי: "ספר אלה הדברים לא נשלם עדנה בסבת שבתי הבית מעט ומסעי יסערו להפיצני מדלתות העיון ולא יכולתי".¹⁵ אף על פי כן לא זנח את הפירוש לספר דברים לחלוטין, ובשנת 1472 היה הפירוש מלוטש דיו להישלח ליחיאל כעבודה בשלבים מתקדמים. "והיה בהניח ה' לי", הבטיח אברבנאל, "לא אתן שנת לעיני עד הקימי עד עשותו".¹⁶

החלטתו של אברבנאל לפרש את חומש דברים לפני החומשים הקודמים לו מצביעה על העניין המיוחד שלו בחומש זה, דבר שבא לידי ביטוי גם בשאלה שהציג אברבנאל ליוסף חיון, אחד מן הדמויות המרכזיות בין רבני ליסבון. הגם ששאלתו של אברבנאל ("שאלתי ובקשתי אם המשנה תורה הזו ספר אלה הדברים היה מאת ה' מן השמים [...] או אם הספר משנה תורה משה מעצמו חברו") הייתה מעט פחות נועזת ממה שהיא עשויה להישמע,¹⁷ נתפסה חקירתו של הפרשן הצעיר – שאין להתעלם מיסוד ההתגרות שבה – כחדשנית בעיניו של חיון: "השאלה הזו [...] לא דברו בזה הקודמים ולא המאוחרים דבר יספיק להגיע אל כוונתה ולהתיר ספקותיה בשלימות".¹⁸

אברבנאל חידד את ספקותיו, בציינו תמיהות תאולוגיות ומאמרים של חז"ל

14 באשר לשאלה באיזה גיל החל אברבנאל את פירושו, ותשובות אפשריות עליה, ראו: גרוס (לעיל, הערה 7), עמ' 35-36. שאברבנאל ראה את פירושו לספר דברים כחלק מפירוש רחב יותר על התורה כולה, ניתן להבין משתי פסקאות בעבודה אחרת מתקופתו הפורטוגלית. ראו: עטרת זקנים, ורשה תרנ"ד, עמ' 9, 91.

15 'מכתב מהרב דון יצחק אברבנאל להנכבד יחיאל מפיזה', אוצר נחמד 2 (תרי"ז), עמ' 69. למהדורה חדשה של מכתב זה ולדיון מפורט על אודותיו, ראו כהן סקלי (לעיל, הערה 4), עמ' 109-90, 126-132.

16 שם.

17 הביטוי הנועז לכאורה "משה כפי עצמו חברו" משקף למעשה מאמר חז"ל ידוע; ראו: מגילה לא ע"ב ומקבילות.

18 יוסף חיון, מגיד משנה, כפי שפורסם בספרו של גרוס (לעיל, הערה 7), עמ' 232.

המתייחסים לנושא, אך הוא עצמו ניגש לבעיה מזווית שונה. אם האל חיבר את ספר דברים כדי להסביר באמצעותו עניינים המצויים בארבעת החומשים הראשונים, אשר להם גושפנקה אלוהית, מדוע נמסרו מלכתחילה אותם עניינים באופן שדורש הסבר: "אין מחבר יסתום דבריו ויפרש עצמו".¹⁹ בהעלותו טיעון זה הניח אברבנאל שאפילו המחבר האלוהי הוא מושא לביקורת סגנונית, כמחבר בשר ודם. ובכן, כבר בהיותו בליסבון בשנות השישים,²⁰ פילס אברבנאל את דרכו אל גישות חדשות לכתבי הקודש, המאירות את "הצד האנושי" בכתובים: גישות אלה תמצאנה את ביטוין המובהק בפירושו לנביאים ראשונים, אשר נכתב בשנה שלאחר בריחתו מפורטוגל, כמו גם בפירושי מקרא מאוחרים יותר שנכתבו באיטליה לקראת סוף חייו.²¹

אופיו של חוג החוקרים שיוסף חיון עמד בראשו עדיין זקוק לחקירה נוספת, אך מכל מקום יש סימנים ברורים לכך שפירוש המקרא עמד במרכז התעניינותו. חיון עצמו, אשר הדגיש את עליונותו של לימוד התלמוד, כתב בעיקר פירושי מקרא וציין שקיבל עידוד מ"חברים" שלו. בהזדמנות מסוימת אפילו שינה את "תכנית מחקריו" על פי בקשתם של עמיתים אלה, כאשר הקדים פירוש לספר תהלים להשלמת פירושו לכל ספרי הנביאים. בתיאור שכתב אחרי 1492 אחד מאותם עמיתים, הדרשן הנודד יוסף יעבץ, הוא תיאר את חיון כמרכזה של חבורה המתעניינת בכתבי הקודש.²² העניין שהיה לחכמי ליסבון בפירוש המקרא היה בו אפוא כדי לעצב את יצחק אברבנאל הצעיר לכיוון חקירת המקרא, וסוג זה של חקירה עתיד היה לעמוד במרכז עבודת חייו הספרותית מתחילתה ועד סופה.

נוסף על התחלות פירושו לתורה, חיבר אברבנאל בשנות השישים מסה פילוסופית קצרה בשם "צורות היסודות". החיבור מוקדש לנושא הטכני-פילוסופי של "צורות היסודות" (אדמה, מים, אש ואוויר), אשר מהם, כך האמינו, מורכב כל חומר אשר מתחת ל"גלגל הירח". חיבור זה שרטט תכונות אופייניות לכתובתו המאוחרת יותר של אברבנאל, ביניהן חיבתו להצגת דברים בצורה שיטתית, נטייתו להעריך את דעותיהם של אחרים לפני שיחווה את דעתו שלו בנושא מסוים ובקיאיותו במגוון רחב של ספרות יהודית ולא יהודית.²³ על אף הידענות שבחיבורו, נראה שאברבנאל לא החשיב תרגיל זה כחיבור מושלם; ולכן, במכתבו ליחיאל הוא

19 שם.

20 בעניין תאריך שאלתו של אברבנאל ותשובתו של חיון דאו שם, עמ' 36.

21 ראו: לווי (לעיל, הערה 1), עמ' 169-202 והספרות שם; גוטוירט (לעיל, הערה 7).

22 אור החיים, ה'תרע"ב (הוצאה פקסימילית: ירושלים תש"ן), עמ' 95; גרוס (לעיל, הערה 7), עמ' 106-107.

23 מודפס אחרי עטרת זקנים (לעיל, הערה 14), עמ' 110-117.

מתייחס למונוגרפיה הפרשנית שלו "עטרת זקנים" כ"פרי ראשית האדמה אשר נתן לי ה'".²⁴

החיבור עטרת זקנים, העוסק בפרשה מפורסמת אך סתומה מאז ומעולם בספר שמות, נכתב על ידי אברבנאל בשנות השלושים המוקדמות לחייו.²⁵ לא כאן המקום להיכנס בפירוט לחיבור זה, אך מסקנותיו של המחקר המקיף ביותר שדן בו עד כה קרובים מאוד לנושא שלנו: המחקר מראה באיזו מידה עטרת זקנים כבר מכיל תכונות רבות אשר יאפיינו את כתיבתו המאוחרת יותר של אברבנאל, וביניהן מחויבות לחקר המקרא מכיוון תאולוגי; עצמאות זהירה אך בוטחת בסמכות המדרשית; עיסוק מתמיד ברציונליזם של ימי הביניים; התעניינות עמוקה ברמב"ם ובמפרשיו; ונטיות מגוונות שיתגלו בהמשך כמרכיבים בלתי נפרדים מאישיותו האינטלקטואלית של אברבנאל, כפי שתבוא לידי ביטוי בכתביו המאוחרים יותר: שמרנות מחד גיסא, אך עצמאות, לעתים בוטה, ביחס למסורות היהודיות של התקופה הקלסית ושל ימי הביניים, מאידך גיסא.²⁶ קווים בולטים אחרים בעבודתו המאוחרת יותר ועמדתו האינטלקטואלית של אברבנאל – למשל, גישתו המחקרית לפירוש המקרא המבוססת על הצבת שאלות, או יחסו המכבד כלפי חוץ אך למעשה אדיש, אל הקבלה – ניכרים אף הם בחיבור זה, החשוב מבין כתביו שנשתמרו מן התקופה הפורטוגלית.²⁷ מאוחר יותר בחייו יתייחס אברבנאל לעטרת זקנים כאל חיבור קטן שנכתב בראשית דרכו.²⁸ עטרת זקנים הוא אמנם חיבור קצר ובלתי מקיף על פי קנה המידה של עבודתו המאוחרת של המחבר, אך הוא משמש מבוא מוצלח להתעניינותו האינטלקטואלית ולמכלול הפרשנות המאוחרת של המחבר. מועלים בו

24 מכתב (לעיל, הערה 15), עמ' 69. כפי שהבחינו שני החוקרים גוטמן (Jakob Guttman, *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*, Breslau 1916, p. 19) ונתניהו (לעיל, הערה 1, עמ' 268, הערה 34), רומז אברבנאל ל"צורות היסודות" בחיבורו עטרת זקנים (עמ' 79), ובכך הוא מצביע על הסדר הכרונולוגי של שני החיבורים הנ"ל.

25 ניתן לתארך את היצירה על בסיס הופעתה בכ"י מוסקבה-גינצבורג 572 (סרט מס' 47826 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים), דפים 74-ב-106. בקולופון ליצירה שקדמה לעטרת זקנים (דף 69א) נמצא תאריכו של חיבור זה. מאחר שכתב היד לכל אורכו נכתב באותה יד, ניתן לקבוע עכשיו את ה-terminus ad quem של עטרת זקנים לשנת 1469.

26 ראו: לווי (לעיל, הערה 1), עמ' 59-82.

27 על הצגת "שאלות" או "ספקות" על ידי אברבנאל בפירושו ראו: Marc Saperstein, "The Method of Doubts: Problematizing the Bible in Late Medieval Jewish Exegesis", in: Jane Dammen McAuliffe, Joseph Goering and Barry Walfish (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Interpretation in Judaism, Christianity and Islam*, New York 2003, pp. 133-156.

28 ראש אמנה, מהדורת מנחם קלנר, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 64; שאלות (לעיל, הערה 10), עמ' 8א.

נושאים רבים אשר יטופל בהם בצורה שיטתית בכתביו המאוחרים יותר – נבואה, השגחה, דרך כתיבתו של הרמב"ם ועוד. כמו כן מודגם אופיים הספרותי של פירושי כתבי הקודש שייכתבו לאחר מכן (ואשר חיבור זה ראוי להיחשב לראשון שבהם).

נוסף על פרשנות המקרא התעמק אברבנאל בליסבון גם בנושאים תאולוגיים, בין השאר באספקטים בלתי מסורתיים, לכאורה, במורשתו הדתית-פילוסופית של הרמב"ם. חכמי פורטוגל בסוף המאה ה־11 היו אמנם מרוחקים מבחינה גאוגרפית ובמידה רבה גם מבחינה פסיכולוגית מן הוויכוחים הרוחניים שהעסיקו את יהדות ספרד במאה ה־12, אך הם הכירו היטב אותו סוג של רציונליזם יהודי אשר שימש מקור לוויכוחים הרבים שהתנהלו בספרד ובמרכזים אחרים בדרום אירופה, ויכוחים שהתנהלו מאז הגיעו ממזרח למערב – בסוף המאה ה־12 – חידושיו הפילוסופיים המהפכניים של הרמב"ם, אשר הביאו לתפיסה חדשה של היהדות.²⁹ בקיאות זאת היא הרקע לדברים יוצאי הדופן, פרי עטו של יוסף יעבץ שהוזכר לעיל, על אודות פעילותו של אברבנאל בתחום ההוראה בימי שבתו בליסבון. הדברים חושפים את ביקורתו החריפה של יעבץ כנגד השפעותיה השוחקות של הפילוסופיה בעקבות גירוש ספרד,³¹ ועל כן יש לקחת בחשבון אפשרות שיעבץ עיבד את המובאה שהביא בשם אברבנאל. עם זאת, אין סיבה לפקפק בערכם הבסיסי של זיכרונותיו כהצגה מדויקת של גישתו של אברבנאל אל משנתו התאולוגית של הרמב"ם בתקופה מוקדמת יחסית בחייו. יעבץ זכר שאחרי שאברבנאל היטיב להסביר את כוונתו של המורה (הרמב"ם) בשיעור על מורה נבוכים, היה אומר: "זו כוונת רבינו משה, לא כוונת משה רבינו".³²

כל חייו התאפיין יחסו של אברבנאל כלפי תורת הרמב"ם במתח פנימי. בגישתו של אברבנאל אל הרמב"ם היה מאמץ מתמשך לשקול ולפייס בין הטיעונים השונים, לפעמים בין טיעונים מנוגדים זה לזה, במטרה להגיע לאמת. בקיצור, יחסו ועמדתו כלפי הרמב"ם היו דיאלקטיים במלוא מובן המילה. המתח והדריכות שהיו מאבני

29 גרוס (לעיל, הערה 7), עמ' 118-119.

30 לדבריו של היון על הרמב"ם ראו שם, עמ' 86-88. למרכזיותו של הרמב"ם במחשבה היהודית בימי הביניים ראו: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 384: "חוקרי תולדות המחשבה בימי הביניים מחלקים בדרך כלל את התקופה שהם עוסקים בה במונחים של הגות קדם-אסכולאסטית, אסכולאסטית קלאסית ובתר-אסכולאסטית. המקבילה היהודית היא החלוקה הכפולה: קדם-מימונית ובתר-מימונית; משנתו הפילוסופית-דתית של הרמב"ם היא המוקד העיקרי".

31 ראו גדליה ניגאל, 'דעותיו של ר' יוסף יעבץ על פילוסופיה ומתפלספים, תורה ומצוות', אשל באר שבע 1 (תשל"ו), עמ' 258-287.

32 אור החיים (לעיל, הערה 22), עמ' 96. על הזיהוי של אברבנאל בנושא הערתו של יעבץ ראו נתניהו (לעיל, הערה 1), עמ' 272, הערה 73; וראו גרוס (לעיל, הערה 8), עמ' 23, הערה 4.

היסוד בגישתו מתגלים שוב ושוב בחיבוריו שנכתבו בספרד ובאיטליה. זיכרונותיו של יעבץ משיעוריו של אברבנאל בליסבון מגלים פן אחד של הסיפור; התייחסותו של אברבנאל לרמב"ם בעטרת זקנים כ"הרב האלוהי המאיר לארץ ולדרים עליה", מרמזת לפן האחר.³³ ושוב, שנותיו של אברבנאל בפורטוגל מעידות על דפוס התעניינותו הדתית ועל זוויות הראייה המוכרים לנו מחייו ומכתיבתו המאוחרים.

את תמונת התעניינותו האינטלקטואלית הקבועה, בעת היותו בפורטוגל, אפשר להשלים מתוך עדות נוספת הטמונה בהתכתבויות ששרדו משנותיו בליסבון. במכתבו ליחיאל מפיזה, משנת 1472, הבטיח אברבנאל לשלוח אליו פירושים של דוד קמחי, המדקדק והפרשן שפעל בדרום צרפת במאה הי"ג, כפי שנתבקש. הוא הוסיף והודיע ליחיאל שהוא מצרף גם פירוש לספר איוב "מתוך מדבש", שנכתב על ידי "חכם חרשים" מאראגון (לרוע המזל לא מוזכר שם) בן תקופתם.³⁴ במכתב ששלח אברבנאל תשע שנים מאוחר יותר ביקש מיחיאל להחזיר את הספרים המושאלים במועד הנוח לו כדי שיוכל "לראות בהם דבר בעת מעתות הפנאי".³⁵ כאן אנו רואים שב"עתות הפנאי" שלו היה אברבנאל פעיל בקריאת ספרות עברית בדרכים שיעשירו את כתביו שיתפרסמו במועד מאוחר יותר בספרד ובאיטליה.

בחיבורים שפרסם אברבנאל בפורטוגל ישנן עוד מספר נקודות בולטות הראויות לתשומת לב. היה זה בליסבון שאברבנאל החל בכתיבת מאמר מקיף על הנבואה, בשם "מחזה שדי", אשר – כפי שדיווח מאוחר יותר לשאול הכהן – אבד "בצרות הגירוש"³⁶ (אפשר להגיד כמעט בוודאות שכוונתו כאן למנוסתו מנאפולי בשנת 1495, עקב פלישה צרפתית לאיטליה שנה קודם לכן, ולא בהגליות איבריות מוקדמות יותר).³⁷ אם כי החיבור לא שרד, ניתן לשחזר במידה מסוימת את עיקר נושאו מאזכורים בכתבים מאוחרים יותר, וביניהם ההבדלים שבין התגלות האל בנבואה בניגוד להתגלות ברוח הקודש; תפקידו של ה"שכל הפועל" בנבואה; דיון בשאלה האם הנבואה היא תופעת נס (דעתו של אברבנאל), או תופעה טבעית אשר דורשת הכנה מוקדמת, במיוחד מסוג אינטלקטואלי (וזאת דעתו של הרמב"ם);

33 עטרת זקנים (לעיל, הערה 14), עמ' 22.

34 מכתב (לעיל, הערה 15), עמ' 69.

35 מכתב זה הוא אחד משני מכתבים שהתפרסמו תחת הכותרת "מכתבי אברבנאל" אחרי ספר העצמים לאברהם אבן עזרא, מהדורת מ' גרוסברג, לונדון תרס"א. לקטע הנדון ראו עמ' 42-43. למהדורה חדשה של מכתב זה ולדיון על אודותיו: כהן סקלי (לעיל, הערה 4), עמ' 109-116, 133-135.

36 שאלות (לעיל, עמ' 10), דף 8ב.

37 שהחיבור עדיין היה ברשותו של אברבנאל כאשר הגיע לאיטליה מתברר מפירושו לספר מלכים (פירוש על נביאים ראשונים, עמ' 479, 559). שהחיבור כבר לא היה ברשותו אחרי בריחתו מנאפולי מתברר מבעיני הישועה, בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, תל אביב תש"ך, עמ' 294.

הדרגות השונות של הנבואה ואפיון, ועור.³⁸ רמזים אלה, ותיאור שקיבל שאול הכהן של גרסה מאוחרת יותר של חיבור בשם "להקת נביאים" אשר אברבנאל החל בכתיבתו לקראת סוף ימיו,³⁹ נותנים מקום להניח ש"מחזה שדי" היה בעיקרו מחקר ביקורתי ותגובה לתורת הנבואה של הרמב"ם. אם כך הדבר, סביר להניח שחקירתו המקיפה של אברבנאל בעניין זה בחיבורו "פירוש למורה נבוכים"⁴⁰ משקפת רעיונות ועקרונות אשר פותחו לראשונה בשנותיו המוקדמות בליסבון.

חיבור נוסף שנכתב, קרוב לוודאי, בהיות אברבנאל עדיין בפורטוגל הוא דיון בחטאם של משה ואהרן במי מריבה.⁴¹ למרות שמאמר זה, שהיה כפי הנראה קצר, לא נשתמר בצורתו המקורית, בדומה למחזה שדי,⁴² מותר להניח, על סמך נתונים שונים, שנכתב בליסבון.⁴³ כמו בעטרת זקנים, גם בו בחר אברבנאל להתמודד עם אתגר של בעיה מרכזית בחקר המקרא אשר זכתה להתעניינות רבה מצדם של חכמים איברים קודמים בני תקופתו.⁴⁴ כפי שנראה מיד, גם בכתביו האיטלקיים התמקד אברבנאל לעתים בנושאים וסוגים ספרותיים אשר יוצגו היטב בספרות האיברו-יהודית של המאות הי"ד והט"ו.

כשאנו סוקרים את הישגיו המחקריים של אברבנאל בליסבון, יש להזכיר שני דברים נוספים. ראשית, מתוך העבודה בחוג מורה נבוכים בליסבון, צמחה תחילת פירושו של אברבנאל לחיבור זה, או כך נראה שאפשר ללמוד מהערה בפירושו לספר שמואל.⁴⁵ שנית, את הפירושים המקיפים והמלומדים של אברבנאל לספרי יהושע, שופטים ושמואל, שנכתבו תוך שנה מאז הגיעו לספרד, ניתן להבין רק כתוצאה של

38 פירוש על נביאים ראשונים, עמ' 8, 16, 32, 54, 479; מעייני הישועה, עמ' 293-296.

39 שאלות (לעיל, הערה 10), דף 8ב.

40 מורה נבוכים להרב משה בן מיימון... בהעתקת הרב שמואל אבן תיבון, עם ארבעה פירושים..., 1872, מהד' צילום: תשכ"א, חלק ב, דף סא ע"ב-צד ע"ב.

41 "מאמר נבחר" זה מוזכר אצל אברבנאל בפירושו לספר דברים (פירוש על התורה, ח"ג, עמ' 23).

42 ברם, אברבנאל אומר שההסבר שהוא נותן בפירושו לספר דברים בעצם מסכם דיון מוקדם יותר במאמר הנפרד.

43 ראו ספרי: אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 230-231, הערה 24.

44 ראו: שאול רגב, 'מאמר "יזל מים" לרבי אברהם שמואל: חטא משה ואהרן בפרשנות הפילוסופית במאה הט"ו-ט"ז', אסופות 9 (1995), עמ' 379-418.

45 פירוש על נביאים ראשונים, עמ' 271. הפירוש לספר שמואל נכתב תוך שנה מצאתו של אברבנאל את פורטוגל. בהתחשב בפרק הזמן הקצר יחסית, בפעילויותיו הספרותיות האחרות, ובעיסוקיו הלא אינטלקטואליים המגוונים של אברבנאל באותה תקופה, אין זה סביר שההתייחסות היא לפירוש שהותחל אחרי צאתו את פורטוגל.

מחשבה ולימוד שנעשו בפורטוגל. ואמנם העיד אברבנאל מאוחר יותר שהרעיון לכתוב פירוש לנביאים ראשונים נהגה בפורטוגל.⁴⁶

ג

אם נסכם את הנאמר עד כה, נוכל לציין שהישגיו הספרותיים של אברבנאל אינם לחלוטין פרי שנותיו בספרד ובאיטליה, כפי שחוקריו רגילים להציג אותם, וחשוב אף מזאת, קווי היסוד של כתיבתו, כפי שהיא ידועה לנו משנותיו המאוחרות יותר, שעשה בספרד ובאיטליה, ניכרים היטב באותם חיבורים בודדים שכתב, או החל בכתיבתם, כבר בפורטוגל. מסקנה זאת סוללת את הדרך לשלב הבא בדיוננו.

כפי שהערנו בתחילת המאמר, החוקרים החדשים רואים את מרבית יצירתו של אברבנאל באיטליה – דהיינו את רוב רובה של כלל יצירתו – ובפרט אותם חיבורים שחיבר בנאפולי ובמונופולי בין השנים 1492-1498, ככתובים לאור הגירוש מספרד ותופעות הלוואי של גירוש זה. במיוחד נתפס הגירוש כמקור להתעניינותו המשיחית החדשה של אברבנאל ולמאמציו לנחם ולעודד את גולי ספרד – נושאים השולטים לכאורה ברוב או בכל כתיבתו בתקופה שלאחר 1492. על פי תפיסה זאת, כתביו המשיחיים של אברבנאל הם המייצגים הטובים ביותר של עבודתו באיטליה,⁴⁷ ואת יתר עבודתו יש לראות בעיקר בהקשרים של גלות וגאולה, שהם תוצאה של הגירוש. וכך, החיבור ההיסטורי "ימות עולם", שאותו תכנן אברבנאל לאחר הגירוש ושכתבתיבתו החל מספר שנים מאוחר יותר, היה בעיניו של בן-ציון נתניהו תגובה ל"אסון הגדול" שפקד את עמו, ומטרתו המוצהרת של החיבור הייתה בעיניו להציג ולנתח את כוח עמידתו של העם היהודי בימי אסונו.⁴⁸ המסה "ראש אקנה" הדנה בעיקרי האמונה היהודית, אשר נכתבה בנאפולי בשנת 1494, הייתה תגובתו של אברבנאל ל"נפילת רוחם" ול"הידרדרות המוסרית" שראה בקרב גולי ספרד.⁴⁹ ופירושו של אברבנאל להגדה של פסח, "זבח פסח", שנכתב במונופולי בשנת 1496, הוא ניתוח של "בעית הגאולה", אשר באותם ימים הפכה ל"ראשונה במעלה" במחשבותיו.⁵⁰ בפירושו למסכת אבות, "נחלת אבות", שנכתב מיד לאחר מכן, באה

46 פירוש על נביאים ראשונים, עמ' 422.

47 דעה זאת הובעה על ידי: Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel: La mémoire et l'espérance*, Paris 1992, pp. 1-40 (ובמיוחד ההצהרה בעמ' 20).

48 נתניהו (לעיל, הערה 1), עמ' 75.

49 שם, עמ' 78.

50 שם, עמ' 75-76.

לידי ביטוי דאגתו של אברבנאל למצבם המוסרי של בני עמו בכלל, וה"עליה בנטיות החומריות אשר להם היה עד בקרב מי ששרדו את גירוש [ספרד]" במיוחד.⁵¹ מחקר המורכב של אברבנאל על בריאת העולם, "שמים חדשים", אשר הושלם במונופולי בשנת 1498, נתפס כמאמץ "לחזק ולהרחיב את היסודות התיאורטיים של נס הגאולה הגדול",⁵² וכן הלאה. חוקרים אחרים של כתבי אברבנאל נקטו אף הם בפרשנות דומה, וקבעו נחרצות שאחרי 1492 "חיזוק עמו בשעתם הקשה על ידי החייאת גאונותם הלאומית והאמונה בגאולתם הקרובה הפך למשימה העיקרית שהציב לעצמו אברבנאל בשנות חייו האחרונות". קיצורו של דבר, ההנחה היא שפעילותו הספרותית של אברבנאל באיטליה "יותר ממה שהייתה לה מטרות בפני עצמה, הייתה מונעת על ידי שיקולים לאומיים".⁵³

בוודאי שאין לדחות הנחות אלה כדברים של מה בכך. אף על פי כן ישנן סיבות טובות לא לראות את יצירתו האיטלקית של אברבנאל בראש ובראשונה דרך משקפי הגירוש. אמנם, קרוב לוודאי שהמניע לכתיבת שלושת החיבורים המשיחיים שכתב אברבנאל במונופולי שבאיטליה בשנים 1496-1498 (מעייני הישועה, ישועות משיחו, משמיע ישועה) אכן היה האסון שקרה; אך יש לשים לב שהוויכוח הנוצרי-יהודי בהקשר לענייני המשיח, מהותו והדינמיקה שלו, כפי שהוא מופיע בכתבים אלה, אינו משקף כלל את השפעת הגירוש.⁵⁴ אין לשלול גם את האפשרות שכתבתו ההיסטורית של אברבנאל אכן זורזה על ידי תחושת הטראומה שבאה בעקבות הגירוש; למרות שפרופיט דוראן כתב כמאה שנה לפני 1492 חיבור דומה על תולדות הסבל היהודי, חיבור שלא שרד עד היום אך אברבנאל הכיר אותו. אברבנאל גילה עניין מיוחד – אם כי לא היה יחיד בכך – בכותבי היסטוריה בחצי האי האיברי שלפני 1492.⁵⁵ סמוך לגירוש החל אברבנאל בכתיבת יצירה נוספת,

51 שם, עמ' 76.

52 שם, עמ' 78.

53 Isaac E. Barzilay, *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague – Paris 1967, p. 119; Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought from Maimonides to Abravanel*, Oxford 1986, p. 179.

54 Daniel J. Lasker, 'Jewish-Christian Polemics in Light of the Exile from Spain', *Judaism* 41 (1992), pp. 151-153.

55 ראו: לווי (לעיל, הערה 1), עמ' 48. להתייחסותו של אברבנאל לעבודתו ההיסטורית של דוראן ראו: ישועות משיחו, קניגסברג תרכ"א, עמ' 446-447. לנגיעה בהיסטוריה שקדמה לשנת 1492 אצל מחברים איבריים, ובתוכם אברבנאל, ראו רם בן-שלום, 'דימוי התרבות הנוצרית בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד ופרובאנס (המאות השתים-עשרה עד החמש-עשרה)', דיס', אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ו.

תאודיציה בשלושה חלקים בשם "צדק עולמים". ייתכן שאף חיבור זה קשור בתחושת הסבל והעקירה שנגרמו על ידי הגירוש, אם כי הספר עצמו בודק מגוון רחב של נושאים, מעבר לבעיה המידית של עשיית צדק בעולם; הוא דן, בין היתר, בגזירת הדין בראש השנה וביום הכיפורים, בחיים שלאחר המוות (כולל דיון בגן עדן ובגיהנום), וגם בתחיית המתים.⁵⁶

אך הנקודה העיקרית היא זאת: על פי רוב, נוכל על נקלה לתאר לעצמנו שחלקם הגדול של כתביו האיטלקיים של אברבנאל נכתבו – בצורה זו או אחרת (וברוב המקרים בצורה שונה רק במקצת מזאת המוכרת לנו היום) – כבר בפורטוגל, לפני 1492. בכך אין אנו שוללים את האפשרות שקשריו האינטלקטואליים של אברבנאל עם ספרד ואיטליה, וכן הלם הגירוש ותוצאותיו, השפיעו מדי פעם על תוכנם או על הרטוריקה של כתביו אלה. אנו טוענים רק שבדיקה הנערכת ללא דעות קדומות, ואפילו חטופה למדי, תראה שבאופן כללי עבודתו הספרותית שלאחר הגירוש ממשיכה מאותה נקודה בה נעצרו כתביו הפורטוגליים, מעטים ככל שיהיו, כאשר היא מפתחת נושאים בעלי עניין פרשני ותאולוגי שאברבנאל טיפח בכתב ובעל פה במשך מספר עשורים של פעילות והתפתחות אינטלקטואלית בשבתו בליסבון.

ההמשכיות בולטת במיוחד ברמה הצורנית, להוציא (חלקית) את חיבוריו המשיחיים: כתביו האיטלקיים של אברבנאל, לא זו בלבד שאינם חיבורים הנראים כחיבורים הנכתבים לצורך השעה, אלא שניכר בהם סגנון הידוע מכתביו שנכתבו לפני 1492: שיטה כוללת, היקף רחב, וכו'.⁵⁷ בפירושו שמים חדשים דן אברבנאל בשיטתיות ובאופן ממצה במורכבות הקוסמולוגית הסבוכה של המורה נבוכים לרמב"ם. יש לפקפק אם רבים מגולי ספרד שקיוו למצוא מזור למכאוביהם האישיים או מענה לייאושם התאולוגי, הצליחו להתגבר על פירוש ארוך זה על סוגיה אחת במורה נבוכים. ובדומה, לקראת סוף ימיו לקח אברבנאל על עצמו עיבוד נרחב של "צדק עולמים", אך הספיק לסיים דיון אחד בלבד בצורתו החדשה.⁵⁸ התייחסותו בפירוש לספר ויקרא לפרק השבעים ותשעה של חיבור זה,⁵⁹ לא מותירה ספק באשר להיקפו האדיר ולמהותו התאורטית בעיקרה.

56 לווי (לעיל, הערה 1), עמ' 48, 55.

57 אפילו "החיבורים המשיחיים" מתעוותים במידה מסוימת כאשר אנחנו מתייחסים אליהם כאל "משיחיים" בלבד, וגם אם הם אכן נכתבו כדי לעודד את רוחם ואמונתם של הגולים המדוכדכים. לדוגמה, מעייני הישועה הוא גם מסה ארוכה ומורכבת, הדנה בעניינים היסטוריים-פרשניים, ולעתים קרובות מרחיקה הרבה מעבר לעניין המשיחי. לו רצה אברבנאל רק למסור את תמצית "תוכנו המשיחי" של ספר דניאל כדי להרגיע את נפשם המדוכאה של גולי ספרד, יכול היה לפרש את הפרקים ב, ז, ח, ט ו-יב בלבד, ולא את ספר דניאל כולו.

58 שאלות (לעיל, הערה 10), דף 8ב.

59 הפירוש על התורה, ח"ב, עמ' 163.

ההמשכיות בין פורטוגל לאיטליה קיימת לא רק לגבי הצורה אלא גם לגבי המהות. דבר זה ניכר במיוחד בעבודתו הראשונה של אברבנאל באיטליה, פירוש לספר מלכים. למרות שמלאכתו הושלמה שנה לאחר 1492 אין הפירוש מציג למוך מבוזבז בגלל האסון או צורכי השעה, אלא דווקא חכם הנחוש לסיים משימה שתכנן משכבר הימים – כתיבת פירוש לספרי נביאים ראשונים – שעליה חלם בפורטוגל, והחל בה הלכה למעשה בספרד, כך שהחיבור הוא כמעט המשכו הגמור של מה שעשה קודם לכן.

המשכיות ניכרת גם ביצירות האחרונות שכתב באיטליה, בחיבור שאברבנאל חשבו לחשוב מבין עבודותיו, הוא הפירוש לחמשת חומשי התורה,⁶⁰ שגם אותו הגה בליסבון (ואת הפירוש לספר דברים אף החל לכתוב שם). כך הדבר גם לגבי שני חיבורים נוספים עליהם החל לעבוד בליסבון: פירושו למורה נבוכים לרמב"ם ומחקרו על הנבואה מחזה שדי, אשר אליו חזר אברבנאל בסוף ימיו, כפי שעשה, כך נראה, גם לגבי הפירוש למורה נבוכים.

תשובותיו הארוכות של אברבנאל לשאלותיו של שאול הכהן בנושא המורה נבוכים והזמנתו את שאול להשתתף עמו בלימוד ספר זה,⁶¹ מעידים גם הם על המשך התעניינותו ומעורבותו בחקירת מורה נבוכים. על כך מלמדת גם עדותו של סופר אשר עבד עם אברבנאל בסוף ימיו ואשר שמע מפיו ישירות פירושים על מורה נבוכים.⁶² יש לשים לב גם לקיומם של שני חיבורים קצרים, עדיין בכתב יד, על נושאים מתוך הרמב"ם, שאותם הכתיב אברבנאל על פי בקשתו של אותו סופר.⁶³ ובכן, אם נשפוט על פי כתביו, על פי התבטאויותיו הספרותיות בעניין ועל פי עדותם של אחרים, הרי שנותיו המאוחרות של אברבנאל היו חזרה ללב נושאי התעניינותו הדתית כפי שהתעוררו בראשונה בפורטוגל: פירושים לספרי המקרא, ותאולוגיה יהודית אשר המורה נבוכים משמש לה נקודת מוצא. או כפי שאברבנאל סיפר בשנותיו המאוחרות יותר לשאול הכהן: "יחדתי לעצמי עיון ספר המורה ופרושי כתבי הקדש כי מננו יצאו כל דרושי חכמת התורה" [ה] וספיקות הרבה בענייניה וחכמת רבינו [הרמב"ם] בהתירם".⁶⁴

ומה באשר לכתבים שחיבר אברבנאל בין פירושו לספר מלכים לבין החיבורים שנכתבו בוונציה? אם לצטט את הדוגמאות הבולטות ביותר, הרי במבוא לראש אמנה – אשר הושלם בנאפולי בשנת 1494 – אברבנאל אמנם מדבר על האתגר

60 שאלות (לעיל, הערה 10), דף 8א.

61 שם, דף 8ב.

62 כ"י בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, 1116 8°, דף 21ב.

63 שם, דפים 19ב-21ב.

64 שאלות (לעיל, הערה 10), דף 7ב.

המידה לעבודתו לאור המבוכה הרבה בקרב ההמונים שנגרמה עקב ריבוי שיטות דוגמיות מתחרות, אך הוא אינו מציין, ואפילו לא רומז, שהאשמה היא בגירוש.⁶⁵ כזה הוא גם המצב לגבי החיבור "שמים חדשים", שהוא למעשה פרק נוסף במאמצי של אברבנאל לאורך כל חייו לפרש ולהעריך את תורת הרמב"ם באמצעות לימוד מוקדם של המורה נבוכים ופירושו. גם כאן מרמז אברבנאל לגירוי חיצוני לפעילות ספרותית זאת, אבל גם הפעם אין זה הגירוש. למען הדיוק, הוא מספר שחברים מלומדים שאלו אותו האם טענותיו של הרמב"ם בעניין בריאת העולם היו "אמיתיות" או שמא "הלציות", ואם אכן זה המצב – האם הרמב"ם הציע טיעונים רטוריים אלה בכנות או "במרמה" [...] להסביר פנים לתורה.⁶⁶ שאלתם זאת משקפת קושי שאתו התמודד אברבנאל זמן רב: באיזו מידה צריך הלומד לחפש מעבר למשמעות המידית של דברי הרמב"ם, בניסיונו למצוא הסבר שונה לחלוטין המסתתר מאחורי ניסוח הדברים? בשאלה זו של האזטריות של הרמב"ם נשאר אברבנאל עקיב לאורך כל חייו: מאז כתיבת עטרת זקנים ואילך הוא הסתייג מן הפרשנים הקיצוניים של אזטריות של הרמב"ם, ונראה שפיתח לעצמו תפיסה של האזטריות שאותה יכול היה לקבל.⁶⁷

עלינו להזכיר דוגמה אחת אחרונה, הפעם מיצירה שהשפעות איטלקיות עליה ניכרות במיוחד, כוונתנו לחיבורו הנוסף על אודות בריאת העולם – "מפעלות אלוהים". חיבור זה, כמו גם חיבוריו האחרים, מוכיח שיש יסודות בלימודי הרנסנס שאותם רכש אברבנאל רק אחרי הגיעו לאיטליה. לדוגמה, הוא מפרש כאן את הקבלה במונחים נאופלטוניים, בהסתמך על ההנחה (המשותפת גם לבנו יהודה) שמאחורי רעיונותיהם של פילוסופים יוונים שונים, ובמיוחד אפלטון, הסתתרה תורת הקבלה. הדברים מתבססים על תפיסת "התאולוגיה העתיקה" (prisca theologia), שיטה אשר דגל בה פיקו דלה מירנדולה בין שאר הסינקרטיסטים הנוצרים האיטלקים בני התקופה – תפיסה של אמת יחידה וכלל עולמית שחלחלה לכתביהם של הפגאנים בעת העתיקה.⁶⁸ ועל אף זאת, גם אם בתוך מפעלות אלוהים ישנם יסודות בלתי איבריים במובהק, גרעין היצירה נשאר במהותו, כפי שאברבנאל הגדיר

65 ראש אמנה, עמ' 39-43.

66 שמים חדשים, רעדלהיים תקפ"ח, מבוא.

67 ראו מאמרי: "The Good We Accept and the Bad We Do Not": Aspects of Isaac Abarbanel's Stance Towards Maimonides, in: Jay Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge 2005, pp. 119-160

68 משה אידל, 'קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ויהודה אברבנאל', בתוך: מנחם דורמן וצבי לוי (עורכים), פילוסופית האהבה של יהודה אברבנאל, חיפה תשמ"ה, עמ' 73-112.

זאת בעצמו, ⁶⁹ המשך לתכנית אנטי-פילוסופית המתועדת היטב בעבודתו המוקדמת יותר, האיברית, הן הספרדית והן הפורטוגלית. ⁷⁰

בקיזור, הכתבים שאברבנאל כתב או התכוון לכתוב בחצי העשור האחרון לשהותו בוונציה – פירושים לספר ירמיהו, לספר יחזקאל, לארבעת החומשים הראשונים של התורה, חקירה על הנבואה ועוד – כמעט ואין בהם, אם בכלל, תגובה לגירוש ספרד (והחוקרים נהגו בחכמה כאשר נמנעו מלהכניס אותם לתבנית זאת). ⁷¹ אמת זאת חלה על כמעט כל עבודותיו האיטלקיות המוקדמות, כאשר בכלל זה יוצאים, במידה מסוימת, שלושת חיבוריו המשיחיים.

מלבד השתלבותן במגמות ספרותיות ובעניינים תאולוגיים המתועדים ביצירותיו המוקדמות יותר, משקפות יצירותיו האיטלקיות של אברבנאל גם נושאים תאולוגיים האופייניים, באופן כללי, למחקר האיברי-עברי שלפני 1492. ההתעניינות בבריאת העולם ושימת הדגש עליו כפי שהם באים לידי ביטוי בשמים חדשים ובמפעלות אלוהים, הם עניין שבשגרה בספרות זאת, ⁷² כמו גם העיסוק בדוגמה היהודית, כפי שאנו רואים בראש אמנה. ⁷³ ראוי לציין כי עיסוק זה מקדים לא רק את הגירוש של שנת 1492, אלא גם את המרות הדת הכפויות של יהדות ספרד בשנת 1391. ⁷⁴ העיסוק של אברבנאל בפרקי אבות הוא מקרה נוסף של המשך הטיפול של נושאי לימוד שהיו מושרשים היטב בדורות קודמיו באיבריה, ובכללם גם מורו בליסבון יוסף חיון. ⁷⁵ בסיכום, כתביו האיטלקיים של אברבנאל, כמו כתביו האיבריים שקדמו להם, הם בעיקרם עיונים בתחומים המוכרים זה דורות, ובמרכזם סלעי המחלוקות הפרשניות-תאולוגיות שהחכמים היהודים האיבריים כה הרבו לדון בהם. לאור מה שראינו עד עתה, לא המידה הרבה מפתיעה אלא דווקא המידה המועטה

69 שאלות (לעיל, הערה 10), רף 8ב.

70 לעניין הביטול שביטל אברבנאל את הפילוסופיה על חשבון ההתגלות הנבואית בעטרת זקנים, ראו לוי (לעיל, הערה 1), עמ' 73-76. השקפותיו האנטי-פילוסופיות של אברבנאל באו לידי ביטוי ברור בחיבורו שנכתב זמן קצר אחרי עזיבתו את פורטוגל. ראו פירוש על נביאים ראשונים, עמ' 53-54.

71 נתניהו (לעיל, הערה 1), עמ' 85-87.

72 קלנר (לעיל, הערה 53), עמ' 213.

73 שם, עמ' 83-178.

74 ראו: Eric Lawee, "Israel has no Messiah" in Late Medieval Spain', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1995), pp. 257-258, n. 46.

75 שימו לב להספרם הרב של המחברים האיבריים מן המאות הי"ד והט"ו, ובתוכם חיון, בין המפרשים ה"רציניים" של מסכת אבות. ראו: Michael A. Shmidman, 'An Excerpt from the Avot Commentary of R. Mattathias ha-Yizhari', in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1982, p. 315.

שבה שינה הגירוש את התעניינותו של אברבנאל שמלפני 1492, באשר למוקדי עניין, שיטות וסגנון כתיבה. בכל מקרה ברור, שאין להתייחס אל איין־ספור עמודי פירוש למקרא, לאגדה ולפרשנות הרמב"ם, או אל הספרים התאולוגיים המקיפים שפרסם או החל בכתיבתם באיטליה, ובכללם אלה שנכתבו בעשר השנים לאחר 1492 – כאל תגובה לגירוש בראש ובראשונה; התייחסות כזו היה בה משום עיוות גורף. ואולי חשוב מכול: שדיו רב נשפך בעשורים האחרונים על המשיחיות של אברבנאל, עד כדי הדחת נושאים שהיו ראויים להיות מרכזיים יותר,⁷⁶ אבל איש לא הסביר עדיין, או נראה שלא שם לב אפילו, להעדרם הכמעט מוחלט של עניינים משיחיים בחיבורים שנכתבו על ידי אברבנאל בעשור האחרון לחייו. כשהיא נמדדת לאור חיבוריו מן השנים האחרונות, יש להעריך מחדש את הרטוריקה האפוקליפטית של יצירתו המשיחית; או שרגשותיו העזים, עליהם מרמזת רטוריקה זאת, דוכאו על ידי אברבנאל בשלב מאוחר יותר (או לפחות לא מצאו ביטוי בכתובים), לאחר שחיזויו המשיחיים לא התממשו; או שמא הם כלל לא התקיימו מעולם בצורה משמעותית.

ד

הבה נחזור עתה לשאלתנו הפותחת, ונדון בחלקה השני: אילו יכול היה אברבנאל לכתוב חלקים מן הכתבים שהגיעו אלינו מאיטליה בהיותו בליסבון, האם היה עושה זאת?

יש סיבות להטיל בכך ספק. כפי שראינו כאשר הסביר אברבנאל ליחיאל מפיזה מדוע ההתקדמות בפירושו לספר דברים הייתה כה אטית, הוא רמז ש"מסעי יסערו להפיצני מדלתות העיון". והוסיף, כי כאשר עזב את פורטוגל אחת־עשרה שנה אחרי כתיבת מכתב זה הפירוש עדיין לא הושלם. דומה המצב לגבי עטרת זקנים, כאשר אברבנאל התלונן: "נגרשתי מפני העיון והייתי נע ונד בארץ פעם בחוץ פעם ברחובות עובר לסוחר, ומאז חדלתי לקטר מלאכת השמים";⁷⁷ אך נראה שאברבנאל לא עשה מאמצים מרובים לשחרר עצמו ממסעותיו ומעסקיו החומריים. ייתכן שניתן למצוא נזיפה מרומזת בהקשר זה בתשובתו של יוסף חיון לשאלת אברבנאל על

76 רשימת פרסומים מלאה המדגימה את ההתמקדות הבלתי רגילה על פן זה של יצירת אברבנאל ראו: Eric Lawee, 'Isaac Abarbanel's Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity', in: Isadore Twersky and Jay M. Harris, (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III, Cambridge 2000, p. 236. nn. 25, 27; p. 239, n. 44

77 עטרת זקנים (לעיל, הערה 14), עמ' 3.

מקורו של ספר דברים.⁷⁸ במכתבו ציין חיון ש"אין כל האדם זוכה להשיגם, זולתי השוקדים על דלתי העיון לילה ויום ומואסים החשק הדמיוני ואוהבים חשק ההצלחה האמתית".⁷⁹ וכפי שנכון היה אברבנאל להודות, שקידתו על "דלתי העיון" לא הייתה "לילה ויום".

למרות תלונותיו השגרתיות מעט על מחסור בזמן לעבודה ספרותית, אם נאסוף את כל העובדות נמצא שאברבנאל לא זנח לחלוטין את תלמודו בימים שעשה בפורטוגל. עם זאת, ברור שבמשך ארבעים ושש שנותיו בליסבון, כתב אברבנאל מעט בהשוואה לשנים הפוריות שעשה באיטליה. הוא היה עסוק מדי כ"משרת מצוין ביותר וחבר" של האציל הפורטוגלי רב ההשפעה הדוכס מברגנזה,⁸⁰ כפי שהוצהר בגזר דין מוות שהוצא נגדו בשנת 1485; הוא היה עסוק מדי כספק ראשי של בדים משובחים למלך פורטוגל אפונסו החמישי ולאצילים פורטוגלים אחרים; הוא היה עסוק מדי במחצית שנות השבעים של המאה הט"ו במימון מאמצי המלחמה של פורטוגל נגד קסטיליה; הוא היה עסוק מדי בהנאתו ממגוון זכויות יתר שהוענקו לו – לפעמים בתמורה ל"שירותים מיוחדים" שנתן לאפונסו החמישי – ובתוכן הזכות להתגורר ברובע הנוצרי ולהיחשב "תושב" העירייה שבה חי, עם כל הזכויות הנלוות לכך.⁸¹ על סמך עובדות כגון אלה מותר להסיק שאילו נשאר אברבנאל בפורטוגל לפחות עד לרדיפות ולהתנצרות ההמונית שנכפו על יהדות פורטוגל בשנת 1497 – חייו היו נשאים עסוקים מדי – וטובים מדי – מכדי שיתפנה לאותה פעילות מרוכזת של כתיבה אשר אפיינה את חמש-עשרה שנותיו האחרונות באיטליה. וסביר להניח שרק עקב סערת הגלות ו"צרות הגירוש" שחוה אברבנאל בפורטוגל בשנת 1483 ובספרד בשנת 1492, נותר בידינו שפע כזה של מורשתו האינטלקטואלית העשירה.

78 גרוס (לעיל, הערה 8), עמ' 32-33.

79 כמו אצל גרוס (לעיל, הערה 7), עמ' 240.

80 Carl Gebhardt, *Leone Ebreo*. Heidelberg 1929, "Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos", p. 37

81 ראו: ליפניר (לעיל, הערה 7), עמ' 46-76.

נספח

כשבא בן-ציון נתניהו לשחזר את מה שהוא מכנה "בריתו" של אברבנאל מן הרציונליזם, ו"נטיותיו המיסטיות", אי שם בעשור השלישי בחייו של אברבנאל, הוא מעלה את ההשערה שכאיש צעיר הייתה לאברבנאל "האמביציה לצלול ולהתעמק בלימודי הפילוסופיה" וזה נשאר "רצונו העז להמשיך זמן רב" עד שלבסוף "שינה כיוון". וככל שהלך ושקע אברבנאל בפילוסופיה, "כך הוא נוכח לדעת שהמשימה גדולה ממידותיו – בעצם גדולה ממידות אנוש. הוא [...] הגיע למסקנה שהפילוסופיה בעצם אינה אלא תרגיל חסר תועלת בדיאלקטיקה [...] ובדומה לרציונליסטים מאוכזבים אחרים הוא פנה אל הדת ואל המיסטיקה". לפי דעתו של נתניהו "עטרת זקנים" כבר מגלה "שנוי קיצוני בדעותיו" שעבר אברבנאל בתקופה זאת. בחיבור זה, כך נתניהו טוען, "ביטא אברבנאל לראשונה את הערצתו לאנשי הקבלה [...] ואת ביקורתו על הפילוסופים".¹

תיאור זה, שתיאר נתניהו את אברבנאל הצעיר, כמי שלומד פילוסופיה והופך למיסטיקאי, יש לו תפקיד מרכזי בהצגתו את חייו של אברבנאל, את מחשבתו ואת השפעתו. וכך מדווח נתניהו שבעודו במונפולי שבאיטליה אברבנאל הסיק "מסקנות קיצוניות מאוד" מ"השקפת עולמו המיסטית" והוא "המשיך באותה דרך" במשך שנות חייו האחרונות בוונציה. כאשר הוא בא לסכם את הביוגרפיה שכתב על אברבנאל הוא כותב שכאיש כספים ודיפלומט אברבנאל היה בוודאי ראליסט "הנטוע בשתי רגליו בקרקע", אבל כ"הוגה דעות [...] (הוא) היה מיסטיקאי". בהיותו מנהיג היהודים היה אברבנאל "בעת ובעונה אחת ראליסט ומיסטיקאי". לא רק "עמדתו הכללית בשאלה היהודית", אלא גם טיפולו ב"בעיות שוטפות" היו "מושפעים מאד מהשקפותיו המיסטיות".² יתר על כן, רק מפני "שחשיבתו הסכולסטית" הייתה "ספוגה במיסטיציזם" היה לאברבנאל "אפקט היסטורי" כלשהו.³ ואכן, אברבנאל נתן השראה "להתפתחויות חדשות" במיסטיציזם,⁴

1 נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1 במאמר), עמ' 15-17.

2 שם, עמ' 90.

3 שם, עמ' 249.

4 שם, עמ' 254.

והשפעתו תרמה ל"גאותו של הזרם המיסטי בקרב היהודים" בתקופה שלאחר מותו. זאת, למרות שאברבנאל עצמו לא היה איש קבלה:

קבלתו המוצהרת את השיטות והדוקטרינות של תורת הקבלה, כמו אף הערצתו הגלויה למורי הקבלה "הראשונים", אשר, כך האמין, החזיקו בידיהם תשובות לכל המסתורין המבלבל של העולם, סללו את הדרך לקבלתה של הקבלה כ"מדע" מרכזי בין תחומי הידע האנושי. עצם העובדה שאברבנאל, חוקר פילוסופיה נודע, אדם בעל השכלה עצומה, ואולי חשוב מכל אדם אחר, שסמכותו הכוללת בקרב היהודים הייתה מן הגבוהות ביותר, קד קידה לעומקה ולגדלותה של תורת הקבלה, הרחיק ממנה הרבה מן הספקות בדבר אמתותה [...] בדומה, אמירתו של אברבנאל שכל מסתורי הידיעה כלולים וטמונים בחוק האלוקי [...] הייתה גירוי נוסף ללמוד את תורת הקבלה וסיבה נוספת לזנוח כל עניין בלימודים חיצוניים.⁵

תפיסה זאת של התפקיד שהיה למהפך הדתי-אינטלקטואלי המוחלט, אשר לכאורה עבר אברבנאל בשנות בגרותו המוקדמות, והשפעתו של תהליך זה על המשך חייו, על כתיבתו ועל התפיסה ההיסטורית שלו – טיעון חוזר השזור כמוטיב מוביל בספרו של נתניהו – הוא מושא לשלל התנגדויות. ראשית, נתניהו כלל אינו מסביר למה הוא מתכוון כאשר הוא מדבר על "מיסטיציזם", מונח שבו הוא משתמש ללא הבחנה מספקת. הוא מרמז שהמונח מיסטיציזם קשור ל"דת" בניגוד ל"רציונליזם";⁶ כלול בו הרהור על ה"מסתורין" שבסבלו וקיומו של העם היהודי;⁷ המונח משמש מילה נרדפת ל"הלך מחשבה מופשט", או משמש קוטב נגדי לראליזם;⁸ לפעמים המונח מחייב השקפת עולם "אשר רואה איזה כוח רוחני מעבר ובתוך כל תופעה חומרית, כוח אשר קובע את מהלך העניינים".⁹ השימוש ללא כל הבחנה, שפעמים אף מוליך שולל, שעושה נתניהו במונח "מיסטיציזם", מופיע בצורה בולטת בתיאורו של "ישועות משיחו", חיבורו הפרשני האנטי-נוצרי של אברבנאל, הדין באמרות משיחיות בספרות התלמוד והמדרש, כ"סקירה יסודית של החלקים המיסטיים שבספרות הבתרא-מקראית".¹⁰

מעבר להיעדר הגדרות ברורות, חסרות בעבודתו של נתניהו הוכחות. תיאור

5 שם, עמ' 254-255.

6 שם, עמ' 15.

7 שם, עמ' 16.

8 שם, עמ' 90.

9 שם, עמ' 111.

10 שם, עמ' 78.

התהליך שבמהלכו, כביכול, התפכח אברבנאל מן הרציונליזם, והתקרב ל"דת ולמיסטיציזם", תהליך שעבר אברבנאל בהיותו בליסבון, חסר כל אישוש בכתובים.¹¹ האפשרות המוצעת היא שפורטוגל "סביר מאד שהייתה" קרקע צמיחה למיסטיציזם, נתמכת אך ורק על ידי הפניה – וגם היא לא פותחה – להשפעה ספרדית אפשרית. לא זו בלבד שאין לטענה תימוכין מחזקים, הערת השוליים היחידה למעשה מערערת את הטיעון¹² (העובדות מלמדות שהעיסוק הרציני הראשון בתורת הקבלה בפורטוגל היה, כפי הנראה, רק כאשר הגיעו מגורשי ספרד בשנת 1492, זמן רב אחרי שעזב אברבנאל את ארץ הולדתו).¹³ הטענה שמיסטיקאים שונים – ששמותיהם אינם מוזכרים – השפיעו "השפעה ישירה" על אברבנאל,¹⁴ גם היא איננה זוכה לסימוכין. ההצעה שמחברים אנטי-פילוסופיים שאינם מיסטיקאים, כמו שלמה עלמי וחיים אבן מוסא, "נדמה" שהם אחראים "לפחות באופן חלקי" ל"שינוי הקיצוני" שחל בדרך חשיבתו של אברבנאל, לא פותחה ואין לה ביסוס; מאידך גיסא, קשה לקבל את ההצעה, מפני שלמרות שאברבנאל מצטט אין ספור מחברים כותבי עברית, שני השמות עלמי ואבן מוסא אינם ביניהם.

אותן ראיות שנתניהו מביא כדי לתמוך בהשערותיו בעניין התפנית הקיצונית בעלת ההשפעה המכרעת שחלה בהשקפת עולמו הדתית של אברבנאל בתחילת בגרותו, הן, בלשון עדינה, בלתי מכריעות. הוא משתמש בקונטרס הפילוסופי הקצר "צורות היסודות" – אשר כפי שצינו, אברבנאל לא התייחס אליו כאל יצירה מוגמרת – כאינדיקציה לכך שבשנים שבהן עוצב אברבנאל מבחינה אינטלקטואלית הייתה חשיבתו בעלת אוריינטציה פילוסופית בעיקרה. נתניהו קובע בהגזמה רבתי שיצירה זאת משקפת "חשיבה פילוסופית על טהרת הפגאניות".¹⁵ כראיה נוספת למהפך המחשבתי שלכאורה עבר אברבנאל מצטט נתניהו את הבעת החרטה שהביע אברבנאל – באחרית ימיו – על ששקע יתר על המידה בעבודה מדעית.¹⁶ אבל, אפילו אם לא נתייחס לעובדה שדברים אלה מייצגים סוג מיוחד של כתיבה אוטוביוגרפית, כפי שראינו לעיל,¹⁷ ישנו קושי נוסף בכך שאברבנאל מייחס את השינוי בהשקפת עולמו לימי זקנתו ("זקנתי מהיות לאיש"). נתניהו ער לקושי ונאלץ לטעון "שהשינוי חל בזמן מוקדם בהרבה ממה שמעיד אברבנאל".¹⁸ בעייתיים אף

11 שם, עמ' 15-16.

12 שם, עמ' 16, 269, הערה 39.

13 גרוס, הין (לעיל, הערה 7, במאמר), עמ' 164, הערה 53.

14 נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 16.

15 שם, עמ' 15.

16 שם, עמ' 269, הערה 42.

17 ראו לעיל, הערה 12, במאמר.

18 נתניהו, אברבנאל (לעיל, הערה 1), עמ' 269.

יותר הם מאמציו של נתניהו להתגבר על מה שמלמד המשכו המידי של המשפט, כי אברבנאל ממשיך ואומר שבגיל מבוגר יותר הוא הגביל עצמו לפירושו על התורה ולימוד "המורה" של הרמב"ם – דהיינו לכתבי הקודש והחיבור הקלסי של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים.¹⁹

במודע או שלא במודע, ייתכן שנתניהו חש בחלק מן ההתנגדויות שעוררו דעותיו בעניין המעבר של אברבנאל מהוגה דעות לעוסק בתורת הקבלה. מיד אחרי שטען לעזיבתו של אברבנאל את הפילוסופיה לטובת המיסטיציזם, בעודנו בפורטוגל, מתייחס נתניהו ל"כפילות מוזרה" אשר תאפיין את חייו של אברבנאל, "המחבר הפילוסופי המגלה כישרון רב בענייני עסקים".²⁰ אך מכריע מכול הוא השם שנתניהו נתן לספרו על אברבנאל: "יצחק אברבנאל – מדינאי ופילוסוף".

יחסו של אברבנאל לקבלה דורש חקירה שיטתית. למרות שבעודו בפורטוגל כבר ידע על קיומה של תורת הקבלה, כפי שברור מפסקאות שונות בעטרת זקנים,²¹ יש לשער שידיעותיו היו מוגבלות כמו אלה של יוסף חיון.²² בכל זאת, בדומה להוגי דעות יהודים אחרים בימי הביניים המאוחרים, רבים ממוצא איברי (לדוגמה חסדאי קרשקש, פרופיט דוראן, יוסף אלבו, ויוסף אבן שם טוב), אברבנאל חקר את הגבולות שבין תורת הקבלה והפילוסופיה. אבל, בעוד שעיסוקו בפילוסופיה היה קבוע, הסתפק אברבנאל במצב שבו לא נכנס לסוד עולם המיסטיקה היהודית. חוסר עניין כללי זה בעולם הקבלה הוא פן נוסף של כיוונו הדתי, אשר פיתח אברבנאל בעודו בפורטוגל ואשר לו יישאר נאמן כל ימיו.

19 מודעות לקושי זה היא, כך נראה לי, ביסודה של הערתו המהססת של נתניהו (שם, עמ' 17) שעל אף שאברבנאל התקף את מייצגיה של הפילוסופיה "בתוך היהדות ומחוצה לה", היה "דרך התעניינותו המתמדת בדמב"ם שהוא המשיך לעסוק בפילוסופיה עד סוף ימי חייו".

20 שם, עמ' 18.

21 לווי, אברבנאל (לעיל, הערה 1, במאמר), עמ' 76-81.

22 גרוס, חיון (לעיל, הערה 7, במאמר), עמ' 81-82.

"אנוס רחמנא פטריה" ? בעיותיהם של אנוסי ספרד ופורטוגל נוכח ההלכה אליהו ליפינר ז"ל

א

מפאת עצם טיבם של הדברים, הבא לדון בסוגיית האנוסים בפני ההלכה פונה מיד ליוריספרודנציה הרבנית שבספרות השאלות ותשובות, Responsa בלע"ז, שהרי בתורת משה לא מופיעה בעיה זו. אולם, מעבר לאותה יוריספרודנציה, שבה ניתנו פתרונות מחייבים לכאן ולכאן, נפתח את דיוננו זה דווקא בשאלות שנשאלו ובתשובות שניתנו מפי האנוסים בינם לבין עצמם בענייני הלכה למעשה. יוריספרודנציה עממית ומחתרתית זו בארצות הגזרה, כשהשואל והמשיב אינם מחכמי הדור אלא מפשרי העם, ואף בעלי מקצוע נחותים – אם ביום מן הימים תיחשף, תלוקט ותיבחן כראוי, תגלה לפנינו את מצוקת נפשם של אנוסי הדור במידת נאמנות יתרה בהרבה מזו שבאותה ספרות קלסית שנתרחבה ונתפשטה ברבים ומשתרעת על פני תקופות וארצות. וכפי שיש לנו דינים ומצוות "מדאורייתא", הכתובים במפורש בתורה, בניגוד לדינים ומצוות "מדרבנן", שנקבעו על ידי החכמים, כן תהיה לנו ספרות שאלות ותשובות בכתב, על ידי רבני הדור, וסוג שאלות ותשובות בעל פה, כשהשואלים והמשיבים הם האנוסים בינם לבין עצמם, במחתרת.

מזדמן לי מדי פעם לשהות תחת קורת גגו של הארכיון הלאומי של פורטוגל, בעיר ואם לישבונה ההוללה והמהוללה, כפי שכיננה חכמי הדור שלפני הגירוש; ותוך כדי עיון, פעם, בראשון פנקסי ההלשנות בפני האינקוויזיציה, הגנוז שם, נתקלתי במסירה אחת מיום 15 במאי 1538, מרשימה בתוכנה. נמסר בה על דיאלוג בענייני דת משה בין שני אנוסים בעלי מלאכה, שעה שנזדמנו בדרך אקראי ב"ריביירה". דעו לכם שכך היו קוראים בימים ההם לשכונה אחת שעל חוף הנהר טז'ו או טאג'וס, שבה התנוסס לתפארת ארמון מלכי פורטוגל, הידוע בהיסטוריה בכינוי Palácio da Ribeira. כשדת היהודים עדיין הייתה מותרת בארץ, דרכו ועלו לא

פעם על מדרגותיו רואי פני המלך – ר' יצחק אברבנאל לדון בענייני המדינה עם דון אפונסו החמישי, ודור לאחר מכן, ר' אברהם זכות, כדי להציג בפני דון מנואל הראשון תכניות בענייני נסיעות ותגליות מעבר לים. אולם באותה שנת 1538, כשנתיים בלבד אחרי היווסדה של האינקוויזיציה, כאשר שני גיבוריה או קרבנותיה של אותה הִלְשָׁנָה נזדמנו ב"ריביירה", כבר הייתה אסורה דת ישראל, והכיכר כולה שלפני הארמון כבר עמדה מוכנה ומזומנת לקראת טקסי האוטו־דה־פה שנערכו בה ברבות השנים; שהרי בשנת 1497 דון מנואל, שזה עתה הזכרנוהו כבעל שיחו של זכות, גזר על כל תושבי ארצו היהודים להמיר דתם ולשנות את שמותיהם. מטעם זה קראו לשני היהודים לשעבר, בעלי הדיאלוג, אפונסו וואז "החייט", ודוארטה פרנאנדס "פועל המתכת", כששמותיהם ביהדותם לא ניתן לבררם.

באותם ימים ממש, כנראה, נולד בן זכר לדוארטה פרנאנדס, שכן פתח ואמר לאפונסו וואז: תואיל להורנו, שרציתי מאוד לדעת! כשיצאו בני ישראל מהצרים, ואנשי דור המדבר לא מלו את ילדיהם בדרך, האם חשב להם אלוהים זאת לחטא? השיב לו אפונסו החייט ואמר: לא, חברי, הדבר לא נחשב להם כחטא, שהרי התורה עדיין לא ניתנה אז מסיני. וכאילו נזכר פתאום בדברי רב במסכת יומא דף כח ע"ב, שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה אף טרם שניתנה, הוסיף הנשאל: ועוד, לא חשב להם לחטא, כי לא יכלו להסתכן בעשיית מצווה זו כשהם נדים בדרך. מכל מקום – המשיך והסביר – יהושע מל כל אותם הילדים בחרבות צורים בסוף הדרך. לשמע תשובה זו, נאנח השואל דוארטה פרנאנדס קצת לרווחה וכשהוא דן גזירה שווה אמר לחברו: אם לאלו, בגלל אותה סיבה של טלטולי הדרך, הדבר לא נחשב לחטא, מה נאמר ומה נדבר אנו, שאיננו מקיימים מצווה זו מפחד האינקוויזיציה?

הרי לפנינו מקרה טיפוסי לאנוס בפורטוגל, שהיה רוצה אבל לא היה עושה מעשה מצווה מפחד האינקוויזיציה. מהו הפחד שפחד? כי הכנסת תינוק לבריתו של אברהם אבינו, משאירה בו סימן גופני לשמירת דת משה, שאין מוצא ממנו ואין להתכחש לו בשעת חקירה ודרישה בפני בית דין. וכדי להשתחרר קצת מהמועקה הנפשית עקב אי־יכולתו לקיים מצווה ראשונה זו, ובידעו שמי שאינו מקיימה, כאילו הפר את הברית המיתולוגית שנכרתה בין ישראל לאלוהיו, שאל את שאלתו וקיבל את תשובתו לא מפי מורי ההוראה שבדור – על דבר זה חל איסור גמור באותה תקופה – אלא מפי החייט אפונסו שכנו ואחיו לצרה. אליו פנה כאילו ביקש ממנו להורות לו הדרך אשר בה ילך במצוקתו הדתית. ויש להניח, שאילו רק יכול היה להפנות אותה שאלה אל רבני ההלכה מחוץ לפורטוגל – על כל פנים, למקלים שביניהם – היה מקבל אותה תשובה והיא, שמי שאינו מקיים את המצוות מפחד הגויים ומסכנת נפשות הכרוכה בקיומן, פטור הוא מדיני שמים, בהתאמה מלאה בין היוריספרודנציה הרבנית הידועה ברבים לבין אותה הלכה פנימית ומחתרתית. לזכותו של האנוס שלא העז לכול את בנו, ראוי להדגיש שהפיקוח על המילה אכן

היה חמור בימים ההם בין אנוסי פורטוגל, כפי שמתברר ממעשה שהיה באותה שנת 1538.

ידוע הדבר, שבכמה מקרים נדירים, יש שהתינוק נולד מהול. בספר הזוהר כתוב שנוח איש צדיק תמים נולד כך, ולפי הגמרא משה רבנו ודוד המלך נולדו מהולים. בעיתונות ימינו מופיעה לעתים רחוקות ידיעה סנסציונית על תינוק שנולד להוריו כשהוא מהול. משפטו של פלא אנטומי זה גם הוא בא לפני חוקרי האינקוויזיציה, עקב אותו איסור על המילה שחל מטעמים. והיה כי הואשם אנוס במילת בנו וטען להגנתו שיד המוהל לא הייתה בו, שככה נולד התינוק, מינה בית הדין רופאים מומחים למתן חוות-דעת אם מעשה בן אדם היה הדבר או שמא מעשה אלוהים. האשמה מעין זו הוטחה בימיו של האנוס דוארטה פרנאנדס כלפי החייט לואיס דיאס המכונה המשיח מסיטובאל. בין שאר חטאיו נגד הכנסייה בגין קיום מצוות דת משה, שהתובע מנה אחד לאחר בכתב האישום, נאמר כי הוא מל את שני בניו הנריקה ומנואל על מנת שתומכיו הרבים מבין קהילת האנוסים בפורטוגל ילכו בדרכיו ויעשו כמוהו. אולם האיש האניגמטי הזה כבר מקודם לכן הקדים רפואה למכה. שכן, כשנולדו שני בניו בשנים 1524 ו-1526 בעיירה מונטה מור, התחכם להוציא גביית עדות מפורטת בפני הנוטריונים המקומיים, באישור השלטונות המרכזיים בכבודם ובעצמם, שהבנים נולדו לו כשהם מהולים. הודות לכך, יכול עתה להזדרז ולהביא בפני שופטיו אותם מסמכים ולבטל על ידי כך האשמה ספציפית זו שהושמעה נגדו. כי על כן ברישא של אותן תעודות שהופנו לכל בתי הדין שבמלכות, היה רשום במפורש שהן הוצאו לא פחות ולא יותר אלא מטעם "דון ז'ואאו בחדס האלוהים מלך פורטוגל ואלגארבה משני עברי הים, באפריקה, אדוני גיניאה והכיבוש, הנביגציה והסחר באתיופיה, עֶרֶב, פרס והודו וגו'".

לאמתו של דבר, חרף החגיגות הנוטריונית ואף המלכותית, ולמרות החֲזָקָה על שופטי האינקוויזיציה שאינם מוציאים מתחת ידם דבר שאינו מתוקן, קשה לעמוד על מידת האמת שבאותם המסמכים ועד כמה ניתן לסמוך על מהימנותם. אכן, כשהוצגה גרסתו של החייט המשיח נגד טענת התובע, העירו השופטים כי האשמה זו, לכאורה כל כך חמורה, הייתה כאן מוטעית מיסודה, כי העברה נעשתה באותן שנים שעליהן חלה ממילה המחילה הכללית שניתנה לאנוסים על ידי האפיפיור, ולכן הם מלהזכירה עתה מבחינה משפטית. מאידך גיסא, יש להעמיד מול גרסתו של החייט את תיקו של איש נוטריון אחד, שנענש קשות על ידי שופטי האינקוויזיציה בעוון עריכת מסמכים שלא על צד האמת מאחר שנתברר כי המילה שהוא העיד עליה שנעשתה בידי שמים, נעשתה באמתו של דבר על ידי איש מוהל.¹ על כל פנים ידוע הדבר, שבמשפטי בית

1 האיש הוגלה לשנה אחת לאפריקה ופסק דינו יצא באוטו-דה-פה מיום 7 ביוני 1573. ראו הידיעות על טקסי האוטו-דה-פה שנערכו בעיר קואימברה, כפי שפורסמו על ידי מנדונסה

הדין של האינקוויזיציה ותיקיו דברי אמת ודברי שקר משמשים בערבויה ולא תמיד ניתן להבחין בין אחד למשנהו.

תופעת היוריספרודנציה הפנימית והמחתרתית חזרה ונשנתה במושבותיה של פורטוגל מעבר לים, שבהן נתיישובו פליטי האינקוויזיציה. לגבי אנוסי פורטוגל לשעבר, שבאו לברזיל מליסבון דרך אמסטרדם, מובאת לרוב בהיסטוריוגרפיה השאלה ששאלו מפי הגאון ר' חיים שבתי משלונקי, בשנת 1636 בערך, בעניין תפילת הגשם. מאחר שעונות השנה – טענו – הפוכות במושבה מאלה שבחצי כדור הארץ השני, הרי שתפילת הגשם במועד המקובל עלולה ליהפך לקללה לחקלאות אצלם. איך עליהם לנהוג? לניסיון הנועז הזה לשנות סדרי ליטורגיה בהתאם לתנאים הגאוגרפיים נענה הגאון בחיוב, כנודע, ופסק שאם "הוא רע להם אין לשאול גשם כלל".² אולם השואלים הללו, שפָּרַח עליהם נחלתם, שחיו תחת שלטון כיבוש ההולנדים הזמני במושבה הפורטוגלית והיו בעלי מעמד גבוה בחברה הקולוניאלית, לכן ניתן היה להם להפנות שאלותיהם לחכמי הדור. אולם בשנים הקודמות לכיבוש, הנוצרים החדשים מראשוני המתיישבים באותה מושבה פורטוגלית וקתולית, היו שואלים את השאלות בינם לבין עצמם, כפי שעולה מכתבי המלשינות בפני כוח האינקוויזיציה, שנשתמרו מאז.

הנה, לדוגמה, בסוף המאה הט"ז, ליאונור דה רוזה ובעלה הרופא ז'ואאו ואז סירון, שבאו מפורטוגל לברזיל, התלבטו בסוגיית חוקיותם, מבחינת ההלכה, של ילדים מנישואי תערובת בין נוצרים חדשים לבין נוצרים גמורים. הלכו ושאלו את פי בן עירם בֶּנטו טיישיירה, נוצרי חדש ומתייחד אף הוא, שהיה מפורסם בידיעותיו ב"תורה הישנה". וזה פסק כי ילדים שנולדו לאם יהודייה או נוצרייה חדשה הנשואה לאיש ממוצא נוצרי גמור, הם חוקיים מבחינת דת משה. ולתחיית השואלים על תשובתו זו, הוסיף הנשאל לתת לה טעם ונימוק באמרו שיש לפסוק כך על אחת כמה וכמה, משום שעל-פי תורת משה מותר אף לקחת אישה מבנות הגויים במלחמה.³

בתקופת אותו משיח תמוה מסיטובאל, כשרבים ראו את פניו מפני משיח גאולה, ואף בקשר לפעולתו המשיחית גופא, הלך והתפתח בפורטוגל סוג מיוחד של שאלות ותשובות בעל-פה ובכתב, בין האנוסים לבין עצמם ואף ביניהם לבין נביא

ז'ואקים מוריירה בספרם *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ליסבון 1980. מקרה דומה בנוטריון מברצילוס, נדון באינקוויזיציה של קואימברה, ANTT, תיק מס' 10008, משנת 1571. ראו: Elvira de Azevedo Mea, *Sentenças da Inquisição de Coimbra*, Porto 1982, pp. 249-250

2 ספר תורת חיים, חלק ג, שלונקי 1713, סי' ג.

3 ראו: דברים, כי תצא כא, י-יד, ופנקס ההלשנות בפרנאמבוקו שנגבו על ידי האינקוויזיטור פורטאדו די מנדונסה, כפי שפורסם בסדרה אדוארדו פראדו, סאו-פאולו, ברזיל, 1929, עמ' 163-162.

מקומי אחד, תמוה אף הוא, כנראה נוצרי גמור, בכינוי באנדארא. עדויות רבות נגבו על כך בבתי הדין של האינקוויזיציה מפי עדי אמונים ואף מפי אחרים שהרחיקו עדותם. דבריהם הועלו על הכתב על ידי נוטריונים שפעלו ליד החוקרים, עד עד בגרסתו הוא ובסגנונו הוא. אולם סוגיה זו, הנוגעת יותר לתחום האסכטולוגיה מאשר לתחום ההלכה, תעמוד לבירור במקום אחר. כאן נסתפק בדוגמאות המעטות על הפעלת מוסד השאלות ותשובות בין האנוסים לבין עצמם, שמשמעותו הרבה והצורך לחקרו הודגשו לעיל, ונעבור להציג בספרות השאלות והתשובות הקלסית, שכבר לוקטה ונבחנה די צורכה, שכן היום משתקפת רק בה בעיית האנוסים בפני ההלכה על כל היבטיה.

אולי נופתע לדעת כי הדמויות היותר דרמטיות הללו שבדברי ימי ישראל, אנוסי ספרד ופורטוגל, מסונגים אף הם בספרות זו לשני סוגים עיקריים: אנוסים טובים ואנוסים רעים. כלומר, אלו שהוטבלו והתנצרו מאונס והלכו בפרהסיה בחוקי הגויים אולם בסתר לבם פנימה לא שינו את טעמם ושמרו על דתם; והאחרים, שתחילתם הייתה אמנם באונס, אך סופם היה ברצון. ובסופם זה התערבו אלה האחרים בין הגויים והיו למומרים לתיאבון, כלשון הימים ההם, שבשאיפתם להגיע להנאת ממון ומשרות רמות לא נמנעו אף מלהזיק לאחיהם באונס גמור. מאידך גיסא, גם אלה הטובים נחלקו לשניים: חלקם נחשבו כתינוקות שנשבו בין הגויים משום שהשתדלו לצאת את ארץ השמד על אף כל הסכנות הכרוכות בדבר; כאשר האחרים, שהיה בידם לעשות כך, לא עשו זאת.

סיווג כפול ומכופל זה קבע במידה מרובה את יחס ההלכה לאנוסים, שעה שניסו לחזור ליהדותם בארצות הפלטה. מכאן, שאף אחרי שיצאו מסיבה זו או אחרת מארץ גזרתם מעבדות לחרות לא תמו כליל בעיותיהם של אנוסי הדור. אמנם נתקבלו בסבר פנים יפות ונאמר עליהם שבאו לחסות תחת כנפי השכינה והחילו עליהם כינויים אחרים לשבח מאוצר המליצה. אולם לבטים קשים נתלבטו חכמי ההלכה בדבר חזרתם ליהדות וקליטתם בה מחדש.

לבטים אלו, שעמדו בדרכם של האנוסים חזרה ליהדות, התחילו כבר בפתח, שעה שניסו מורי ההוראה לברר אם אמנם השתדלו הללו באמת ובתמים, בשעתו, לצאת מארץ השמד. בדרך כלל אכן נאסר על האנוסים לצאת מגבולות הארץ בה קיבלו את דת המדינה. תעודה אחת מהמאה הי"ז מעידה על בקשתו של אנוס אחד מליסבון ששהה בהודו וחזר לפורטוגל ולימים רצה לחזור להודו כדי לממש שם את נכסיו והרשות לא ניתנה לו בגלל האיסור שבחוק.⁴ אולם היו גם תקופות שהורשו לצאת, כמו לאחר ההריגה שנעשתה בהם בליסבון בפסח שנת 1506, כשנספו כמה

4 ראו התעודות שפורסמו על ידי ביאאו: Antônio Baiao, *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, Lisbon 1920, p. 280

אלפי נפשות מהם לדברי בעל שבט יהודה.⁵ באותה שואה התברר לתחיית חכמי הדור, שרבים לא השתמשו בזכותם לצאת. לתחייה זו אפשר למצוא כמה וכמה תשובות מבחינתו האישית של כל אנוס ואנוס. ראובן היה קשור בקשרי משפחה מסועפים, שמעון היו לו נכסים שלא יכול להפסידם, לוי לא היה לו כסף להוצאות הדרך. אולם לבעל שבט יהודה יש תשובה כוללת והיסטורית לשאלה חמורה זו. במקרים כאלה – הוא טוען – האנוסים יוצאים במספר גדול להציל את נפשם אולם "רבים (יותר) נשארו באותן ארצות, כי היו יראים שמא תחבולה היא מן העמים לדעת מה שבלבם ונשארו באותן ארצות לאלפים".⁶

יש להעיר שטעמו של בעל שבט יהודה נראה סביר במיוחד לגבי אנוסי פורטוגל, שהרי גלוי וידוע כי השמד הגדול והכולל שנעשה בהם בשנת 1497 לא התבצע אלא בשיטה פסולה. מפי מחברים יהודים ולא-יהודים מאותה תקופה שמענו שבפקודת הגירוש משנת 1496 ניתנה ליהודים ארכה של עשרה חודשים למכור את רכושם והובטח להם מפורשות שבתום המועד יצאו באניות שהשלטונות יעמידו לרשותם. אלא שכשנאספו כעשרים אלף נפשות בעיר הבירה ליסבון שיועדה להם לשם כך, לממש את זכותם זו, נאסרה עליהם יציאתם, וכולם, למגדול ועד קטן, נכלאו ונטבלו לשמד בכפייה. התברר אז כי הרשות שניתנה להם ליציאתם החופשית לא הייתה אלא תחבולה. מטעם זה היו יכולים לחשוש שכל רשות אחרת ליציאה תיהפך לפח שנטמן לרגליהם.

וכאן המקום להרים תרומה חדשה להארת אפס קצהו של הדיון בדבר אפשרויות ההגירה מארצות השמד, והסיבות שגרמו להישארותם של האנוסים שהיו יכולים לכאורה לצאת. מתוך משפטי האינקוויזיציה שעדיין לא ראו אור מסתבר שבין אנוסי פורטוגל היו כאלה שהאמינו בקיום אוטונומיה יהודית בפורטוגל עצמה. כוונתם ולבם של אלו לא היו לארץ ישראל ואף לא להגירה למקומות חופש הדת באפריקה ובאירופה, אלא לימות המשיח העתיד להתגלות במקום מושבם. אכן, במחצית הראשונה של המאה הט"ז גילה אנוס אחד מתומכיו של המשיח מסיטובאל, שהזכרנוהו לעיל, כי כבר היה מוכן לצאת לפיררה שבאיטליה עם כל בני ביתו והונו, אולם אותו משיח אסר עליו לעשות כך באמרו לו: "יום יבוא והארץ שבה ישלוט שלום ויותר מאשר בכל ארצות העולם תהיה פורטוגל, כי בה נמצא שער השמים".⁷ בתקופות שונות, על כל פנים, היו האנוסים מקבלים מפעם לפעם רשות מיוחדת ומפורשת לעזוב את ארץ השמד עקב שתדלנות דיפלומטית ומתן תמורה בפרהסיה עבודה, כאשר במקרים אחרים אף מספר רב של בודדים מצאו דרכם להימלט על ידי

5 ראו שלמה אבן וירגה, ספר שבט יהודה, מהדורת עזריאל שוחט, ירושלים תש"ז, עמ' קכו.

6 שם, עמ' נו.

7 תיק מס' 8628, האינקוויזיציה באבודה, נגד פירו אלבארס, דף 399 ע"ב.

מתן שוחר בהסתר לפקידים הממונים על ההגירה. מה שלא עשתה הדיפלומטיה עשו תשלומי השוחר. נמצא כי האנוסים שלמרות כל אלה לא נתפתו לצאת, כאילו גילו את דעתם ואת רצונם שלא לחזור ליהדותם לעולם. בעיה זו נדונה בספרות השאלות ותשובות על כל היבטיה הפסיכולוגיים והחכמים נחלקו בדעותיהם ובפתרונה, כבית הלל וכבית שמאי: אלה מקלים ואלה מחמירים. לדעת האחרונים אין מנוס מלחשוב את אותם האנוסים שלא ניצלו את זכותם ואת יכולתם לצאת למומרים גמורים שתחילתם הייתה באנוס וסופם ברצון. והא ראייה: הייתה יכולת בידם לצאת ולא יצאו. לא הניחו את דעתם של המחמירים אותם תנאים אובייקטיביים כביכול שנמנו להצדקת הישארותם של האנוסים במקום השמד כגון, קשרי משפחה, שלא רצו להיפרד מבני משפחתם, ענייני רכוש, שלא יפסידו את נכסיהם ואף חוסר ממון להוצאות הדרך. ואילו המקלים עדיין התלבטו אם יש לראותם כמשומדים גמורים או כעדת יהודים במעטה קתולי שיש ללמד עליהם זכות.

ר' שמעון בר צמח דן בבעיה זו של האנוסים שיכולים למלט נפשם ולברוח מתחת ידי המלך הרשע ואינם עושים כן, שהרמב"ם קרא אותם עובדי עבודה זרה. הוא אמנם מצדיק את דינו של הרמב"ם אולם מוסיף שיש ללמד עליהם זכות, שמא אינם בורחים מכמה וכמה טעמים. כגון, מקוצר ידם מהשיג שכר תופשי משוט כי רב הוא,⁸ או מיראתם לנפשם שמא יתגלה הדבר וייענשו בעונש הגוף, או אולי השתדלו לברוח ונטרפה השעה ולא עלתה בידם. ועוד הוא אומר, כדברי בעל שבט יהודה, אפילו שהמלך הרשע מעביר קול ומתיר לאנוסים מכל מלכותו לצאת, אין להאשים אותם הנמנעים מלצאת ועומדים שם, דשמא הם יראים שהרשות הנתונה להם אינה אלא לנסותם אם הם משומדים באנוס או ברצון, ואם יברחו יהרגו.⁹ הרב תולה, אפוא, עמידתם שם באיזה אנוס בלתי נודע ובלתי נראה, שכן דברים אלו מסורים ללבו של אדם, ומי יודע – אומר הוא – לבות בני האדם? ולב יודע מרת נפשו.

ב. בארצות הפלטה

מסתבר, מאידך גיסא, שאף אלה שחגרו את שארית כוחם ויצאו מארצות הגזרה נתקלו בארץ החירות בבעיות שונות מבחינת ההלכה והועמדו בפני ניסיונות קשים

8 על מנת לקדם את פני הרעה ולזכות לעונש פחות חמור, התייצבו שני נוצרים חדשים בפני האינקוויזיציה בליסבון, ב-28 בספטמבר 1587, והודו מרצונם כי אמנם טרחו והמציאו לדוד שלהם את הסכום הנכבד בסך שלושים אלף רייס להוצאות הדרך, בדרכו לרומא להימלט מפקידי האינקוויזיציה שעמדו לתפסו (ראו ביאאו, לעיל, הערה 4, עמ' 224).

9 ספר התשב"ץ, חלק ראשון, סי' סג, לעמבערג תרנ"א (דף כב ע"ב וכג ע"א).

של יכולת והסתגלות. בשאלות ותשובות מהמאות הט"ז והי"ז משתקפים הפתרונות שניתנו לחיי הדת במצבם זה בדיני אישות, דיני ממונות, מה אסור להם ומה מותר. משתקפים בהם, כמו כן, החששות שקיננו בלבם של מורי ההוראה בימים ההם, שעה שנדרשו לחקור, לברר ולפסוק בענייניהם.

מכיוון שרובם המכריע של הנמלטים הגיעו בלתי נימולים, כפי שיש להסיק מהרצאת הדברים לעיל בעניין שני האנוסים שנודמו בריבירה, בליסבון, קיום מצווה זו עמד בראש דאגתם של מקבלי פניהם. אכן, במספר הלשנות, הודאות ועדויות שבתיקי האינקוויזיציה ושהושמעו כפי אנוסים שמשום מה חזרו לארץ השמד אחרי צאתם ממנה, נדון מעשה זה בעיון רב. מדברי האנוסים האלה שחזרו לסורם ובעיקר מהכוונת עדותם על ידי השופטים, עולים בתכיפות תיאורים מפורטים על טקסי מילה שנתקיימו באמסטרדם או בהמבורג לצעירים ומבוגרים.¹⁰

תוך כדי תהליך המילה, עלתה וצפה בעיית השמות שלא אחת הטרידה את מנוחתם של חכמי הדור. שכן, בטקסי הכנסתם לבריתו של אברהם אבינו, קיבלו שמות יהודיים, כפי שעולה גם מתפילה מיוחדת שהותקנה למעמד זה.¹¹ אולם ברוב הימים המשיכו להשתמש בשמותיהם הקודמים לצורכי מסחר וקשרים עם קרוביהם שנשארו בארצות הגזרה, והיה חשש שמא על ידי כך אמרו על עצמם שהם גויים ועדיין לא חזרו בתשובה גמורה ליהדותם. בעניין זה נשאלה שאלה לפני ר' שמואל די מודינה (מהרשד"ם): "אלו האנוסים שבאו מפורטוגל והיו להם שמות כשמות הגויים ואחר שבאו לבקש את ה' ואת תורתו משנים שמם לשמות בני ישראל ויש להם צורך לכתוב במקום אשר הם יושבים ביהדותם אל המקום אשר היו להם שמות כשמות הגויים, אם לקרוביהם ואם למי שנושא ונותן ממונם, אם יכולים לכתוב ולשנות שמם כשמות אשר היו להם בגויותם, או אם יש חשש איסור בדבר מפני שנראה מקיים היותו עדיין גוי ובלתי מודה בתורת ה'".¹²

10 ראו לדוגמה, תיקי האינקוויזיציה ב-ANTT, ליסבון, מס' 12.493, נגד הקטור מינריס בראבו, הודאתו מיום 11 בדצמבר 1617; תיק מס' 11.575, נגד ז'ואן גונס ווליו, הודאתו מיום 3 ביוני 1647; תיק מס' 7.533, נגד מנואל גומס שאקון, הודאתו מיום 27 במאי 1647.

11 וזה נוסח התפילה: "אלוהינו ואלוהי אבותינו, הצלח נא לעבד הנקרא שמו כך, ומשוך עליו חסדך, וכשם שהטית לבו לשוב בתשובה שלימה לפניך, כן תטע בלבו אהבתך ויראתך ותפתח לבו בתורתך ותדריכהו בנתיב מצוותיך, למען ימצא חן בעיניך, וכן יהי רצון ונאמר אמן" (ספר הרשב"ש נ' שלמה בר שמעון בר צמח, בנו של בעל התשב"ץ), ליורנו 1742, דף יז ע"ב). [הרשב"ש כתב גם מאמר מיוחד בנושא האנוסים, ראו: M. Orfali, 'La cuestion de la identidad judia en el Ma'amar ha-anusim (Tratado sobre los converses forzados) de RaShBaSh', in: J.M. Soto Rabanos (coord.), *Pensamiento Medieval Hispano – [Homenaje a Horacio Santiago-Otero]*, Madrid 1998, vol. II, pp. 1267-1288.

12 ראו שו"ת מהרשד"ם ליורה דעה, סי' קצט.

הרב היה מן המקלים והשיב תשובה כנומקת, ששמות הגויים אינם אסורים ליהודים שכן "רוב ישראל שבחוצה לארץ שמותיהם כשמות הגויים וגם בארץ ישראל היו שמותיהם כשמות הגויים". לכן דבר ברור הוא "שאינן בזה חשש איסור כלל". כלומר, שינוי השם אינו גורר אחריו את שינוי הטעם.

ספקות מעין אלה נתעוררו גם שעה שבאו החכמים לדון בכשרות גטי הפיטורין שהיו בידי האנוסים. משאלה שנשאלה לפני הריב"ש עולה שהספק בזה היה "מפני שכתוב בגט שם הבעל של גויות עיקרי ושם של יהדות בלשון דמתקרי, והיה ראוי שיכתוב שם יהדות עיקרי, שהוא הראשון ומשובח, ושם של גויות בלשון דמתקרי, או שלא יכתוב בכלל שם של גויות בפירוש". אולם הרב הבין שאף האנוסים שהצליחו לצאת מארץ הגזרה עדיין לא היו בני חורין גמורים לעשות כל מה שעולה על לבם. לכן ידע להבחין בין הרצוי למוצוי ואימץ גישה פרגמטית לעניין: "שכיוון שהמלכות מקפדת שלא להזכיר המומר בשם יהדות – הוא מנמק – כי אם בשם גויות ומענישין על זה, ובעוונותינו רבו שם המומרים ובהם דילטורין ומגידין בעלטה¹³ להעליל היהודים והסופר והעדים יראים לנפשם מלכתוב בשטר שם יהדות בעיקר, וגם המומר עצמו, אם כן אפשר לומר ששם גויות עיקרי ודי לכלול שם יהדות בלשון וכל שום, וכבר מצינו שחשו חכמים למה שהמלכות מקפדת ותיקנו משום שלום מלכות לכתוב זמן הגט למלכות המולך בעיר שנכתב בה הגט [...] ולזה אפשר לומר שיש לכתוב שם גויות עיקרי אפילו לכתחילה, מפני אימת מלכות, ולכלול שם יהדות בלשון וכל שום".¹⁴

הבעיה אם זקוקים האנוסים לתשובה על העברות שעברו בהיותם בשליטת האינקוויזיציה, נדונה בעיון רב ובזהירות משנה על ידי הרב יעקב ששפורטש. חכם זה לא נזדרז לכפות עליהם מעשי תשובה וכפרה כאילו נזקקו לדבר זה בלבד, וכל מגמתו הייתה להקל בתשובותיו קצת על החוזרים שמרוב הימים שחיו בגויותם אין לדרוש מהם אלא כפי מידת יכולתם. ומעשה שהיה, שאלה נשלחה מלפניו לעיר סאלי שבמרוקו אם יש ללמד זכות "על הבחור אברהם בואינו יצ"ו שנישבה הוא ודודו יעקב בואינו נ"ע לבין האדומים והפצירו עליו להמיר דתו וסגפוחו וענוהו כתרוהו מנוחה הדריכוהו כשלש שנים ולא שוה להם ועודנו מחזיק באלוהי צדקו עד אשר ראה כי שלחו יד בדודו נ"ע לבעבור סירובו גם הוא שלא קיבל לחזור לדתם המיתוהו בסם הממית וראה את עצמו יושב בדד בשביה מר ממות בפיו מלא לאמור כי הוא אדומי ולבבו לא כן ידמה ונשאר שם כמו שלוש שנים אחרים ומבקש לו צד איך יוכל למלט ולנוס על נפשו באחד המקומות אשר יוכל להינצל שם, עד אשר מצא אניח בלב ים של סוחרים ישראלים הולכים לארצות מערב, שם נפשו בכפו והעֲקָה

13 שם נרדף למלשינים, על פי עירובין נג ע"ב.

14 שו"ת לר' יצחק בר ששת (ריב"ש), וילנא תרל"ט, סי' מג.

למות נפשו ונס וימלט וסוף מעשיו יוכיח על תחילת מחשבתו, שהיה אנוס בדבר וכל כוונתו הייתה להיות לו נפשו לשלל".

במבוא הפיוטי לתשובתו זו מוסיף הרב להרצות בלשון מליצה נשגבה על נצח ישראל ותוחלתו שלא ישקרו, מכיוון שאת בני עם האלוהים – כלומר האנוסים – לא יחרידום אף שני קצות המרחק, שמים לרום וארץ לעומק, לחרוץ עליהם כלה, להפרידם ממקורם ושורשם, שכן השורש הטהור ימשכם אליו תמיד. הנה – הוא אומר – שלמרות שאנסום את בני דורנו ועיננו בעונשים קשים להמיר דתם בעבודה זרה, בכל זאת לא נשתקעו ולא הטבעו בתהומא רבה ובסטרא אחרא דמסאבא. גרי הצדק האלה – כך הוא מכנה את האנוסים – הנה הם באים להסתופף תחת כנפי השכינה וגם בניהם שבים אחריהם בקהל ה' להתייחד עמהם באחדות גמורה.

ר' יעקב ששפורטש אמנם משתדל שלא להיכשל בהכללה ריקה ומסווג את קהל האנוסים לכמה סוגים: אלה שניסו לברוח, וכשהערלים הרגישו בהם תפסום וגזרו עליהם מיתה ובכל זאת לא המירו דתם אלא מסרו את נפשם ונשרפו על קידוש השם "בהאמינם אמונת אומן כי יש תקווה לאחריתם בתענוג הנפשות ליהנות מזיו השכינה ובראשיהם עטרה"; ואילו האנוס שעבר ולא נהרג, אמנם יש לנו תרעומות, אך גם הוא לא ייחשב מכלל עובדי עבודה זרה "כי אנוס רחמנא פטריה, זולת אם היה יכול למלט את נפשו לברוח" ונמנע מלעשותו, אז נטרד מן העולם הבא.

המומרים מרצון הם הרשעים המרעים העוזבים אורחות יושר להמיר תמורת טוב ברע. להם אין חלק באלוהי ישראל ואין להם כפרה; ואילו המומרים מאונס, אף אם עשו כך "להקרבת התועלת או להרחקת הנזק", לא בשביל זה ייחשבו מכלל סיעת המינים ובמתכוונים להכעיס וינעלו בפניהם שער התשובה. והטעם, כי "אין פיו ולבו שווים באמונה ההיא, הנה נכריה עבודתו וכל מגמתו לתועלתו או להרחקת נזקו ומפני דוחקו קיבל במוכרח, ולא בעבור זה יוחלט לאבדון חלילה, כי רחמנא לבא בעי".¹⁵

ועוד רמז הרב בצערו, בתשובתו לשאלה חדשה, על סוג אחר של אנוסים, שהגיעו לארץ החופש וחוזרים לסורם: "ראובן, מאנוסי הזמן – הוא כותב – העיר ה' את רוחו ובא הוא ושלושה בניו לעיר אמשטרדם להתייחד ולקבל עליהם עול מלכות שמים. וכן עשה הוא ושני בניו הקטנים, כי אמנם הגדול לעומתם כשבא כן הלך משוך בערלתו וחזר לסורו".¹⁶

יותר מכל לא התרצה הרב לאנוסים שהתחייבו משום נשג"ז.¹⁷ על חטאיו אלה מרצון הוא אומר – צריך אותו הבחור אברהם בואינו לתשובה מרובה, להתוודות

15 ספר אוהל יעקב, אמשטרדם 1737, סי' ג.

16 שם, סי' נט.

17 עברת נדה שפחה גויה זונה.

ולתענות, אולם גם כאן כפי יכלתו, שאם לא יכול להיות בתענית זמן רב, כנהוג, שיקבל על עצמו תענית פחות קשה "דרחמנא אמר וחי בהם", ועוד הסביר הרב: "כדי שלא לנעול דלת בפני השבים, לא הכבדנו עליו משא כבד כי אם מה שיוכל עמוד בה".¹⁸

כללו של דבר, נקטו חכמי הדור כלפי האנוסים השרויין בארצות הגזרה בשיטות שאפשר להגדירן כמהפכניות בשעתן. כאילו נתפסו ונתפתו לאותה היוריספרודנציה המתחרתית שנוצרה בין האנוסים לבין עצמם, שדיה להם לאנוסים הכוונה לקיים את המצוות, ואם למעשה, די להם "כפי יכולתם".¹⁹ הרשב"ש במיוחד עוסק באלו האנוסים אשר לבם לשמים ורוצים לקיים את המצוות כפי יכולתם ומייעץ להם איך ינהגו בפסח שלא יבואו לידי כרת באכילת חמץ, מחד גיסא, ומאידך גיסא, שלא יעלילו הגויים לומר עדיין אתם מתנהגים בחוקות אבותיכם. הוא משתדל מאוד להקל האיסור ואף מביא רשימה שלמה של מתכונים סודיים איך לאפות מצות והנוצרים לא יוכלו לגלות.²⁰ להלכה הוא גורס ש"בני אלה המשומדים הנקראים אנוסים הערלים, כשבאים לחזור בתשובה, צריך לברר דינם בעניין תשובתם ומילתם וטבילתם ואמור שדינם הוא כישראל לכל דבריהם, דהלכה רווחת היא בישראל דישראל משומד אף על פי שחטא ישראל [...] וקידושי קידושין ובניו כמוהו אם נולד ממש ומדת [...] ולא תימא דווקא ישראל משומד אלא אפילו גר שחזר לסורו [...] ואפילו עד כמה דורות, עד סוף העולם ישראל חשבינן ליה [...] ואפילו גוי הבא על המשומדת זרע הבן ההוא עד סוף כל הדורות ישראל הוא".²¹

בעל יכין ובוועז מביע דעה עוד יותר קיצונית: "אפילו בנים שיוולדו להם בשמדותם ואפילו עד עשרה דורות כך הוא דינם, ואפילו הם ערלים נקראים מהולים", מאחר "שהגוי אפילו מהול נקרא ערל וישראל אפילו ערל נקרא מהול".²²

18 ספר אוהל יעקב (לעיל, הערה 15), סי' ג.

19 יש להעיר, כי הביטוי הזה באותה משמעות ובתרגום מילולי לשפה הפורטוגלית שכיח משום מה בכתבי האינקוויזיציה, שבהם האשימו את האנוסים בקיום מצוות לא על טהרת השולחן ערוך, אלא *melhor que podia*, כלומר, כפי יכולתם. בעלי ההלכה הסתפקו ביהדותם המינימליסטית הזו של האנוסים וחשבוה להם לצדקה, כשם שהאינקוויזטורים הסתפקו בה כדי לדון אותם בגינה לשרפה. ראו את רשימת האנוסים שנתפסו בשנת 1558 כשליד שמו של כל אחד ואחד נימנו המצוות שקיים "כפי יכולתו". הרשימה פורסמה במאמרו של לואיס די ביבאר גירדה, 'כתב-יד על הנוצרים החדשים מברצילוס', בחוברת 1 (*Armas e Trofeus* 1) (Lisbon 1959-1960), pp. 188-190.

20 ספר הרשב"ש (לעיל, הערה 11), סי' צ, דף יז ע"ב.

21 שם, סי' פט, דף יז.

22 ספר שו"ת יכין ובוועז, ליורנו 1781, סי' קז, דף כו ע"ב.

ג. תלאותיה של משפחת אנוסים אחת

עד כה נדונה בעיית האנוסים בפני ההלכה בכללותה ואילו לצורך הדגמת השתקפותה בחיי היום-יום תוך הפעלת מוסד השאלות ותשובות לקיימם, יש להעלות תמונה אחת שלמה, בה יפעלו הנפשות הדרמטיות האלה בפרטיותן. מקרה כזה, עלילה משפחתית בארבע מערכות, הנובעת מחיי האנוסים במאה הי"ז ומשתרעת על פני פורטוגל, ספרד, טורקיה ואיטליה, מובאת אצל ר' משה ב"ר נסים בנבנישתי, על פי שאלה שנשאלה מפיו בשנת 1643, לדרישת ר' יעקב פינסו המכונה נזיר ה'.

מערכה ראשונה: קושטנדינה, יום ב, י"ז באייר הש"ץ (1630).

לפני בית דינם של החכמים יוסף מטרנני, סעדיה הכהן וחיים קטן, מופיע הישיש ר' דוד קרדוזו ומעיד איך הוא יודע בבירור שהרב יעקב פינסו מקושטנדינה הוא בנו של ר' יהושע פינסו (בן ר' יעקב פינסו המנוח) המתגורר היום בויניציה. לפניו – הוא מסביר – כשהוא ור' יהושע היו יחד במלכות אנדלוסיה, בעיר אישיגה (Ecija), היה ר' יהושע הנזכר נקרא בין הגויים ג'ורג'י רודריגש די אנדראדה והיה נשוי כמנהג נישואי הגויים לאשה דונה קאטארינה ד'אוריגה, מבנות אנוסי פורטוגל מזרע ישראל, ואז נולד להם אותו ר' יעקב פינסו, בנם בכורם. בו בפרק בא לפני אותו בית דין ר' אהרון הכהן ומעיד אותה עדות לחזק את דברי ר' דוד קרדוזו. וכפי שדברי שניהם נאמרים על נפשם ועל יהדותם בתורת עדות גמורה, חותמים את שמותיהם.

מערכה שנייה: אותה עיר, יום ב, י"א בסיון השצ"ט (1639).

לפני בית דינם של החכמים יוסף מטרנני, חיים קטן ורפאל אישפריאל מופיע אותו הישיש ר' דוד קרדוזו ועמו הישיש ר' אברהם פראנקו ומעידים איך נמצאו שניהם בעיר אישיגה, באנדלוסיה, כשנישאו זה לזה האשה קאטארינה די אוריגה ור' יהושע פינסו. האיש נקרא אז בשם הגויים ג'ורג'י רודריגש די אנדראדה והאשה שנשא אותה וכתב לה "דוטה" בשם כתובה הייתה מזרע ישראל מבנות האנוסים, כאשר הבן הבכור שנולד להם הוא ר' יעקב פינסו. וזאת העידו בתורת עדות נאמנה ובית הדין קיבל עדותם כראוי.

מערכה שלישית: ויניציה, יום ה, כ"ט בכסלו הת"א (1640).

לפני בית דינם של החכמים שמעיה די מדינא, עזריה פיקיו ושמוחה לוצאטו מופיע הישיש ר' יהושע פינסו עצמו ודורש מאתם שיואלו לשמוע לדבריו שיאמר באמת ובצדקה ויעלום על הכתב ויחתימוהו עליהם כדי להשאיר אחריו ברכה ושלוש בין בניו. וכשנעתרו לו החכמים, הוא קם על רגליו ואומר: "דעו רבותי כי בעיר אישי"זה,

זה קרוב לשמונה וארבעים שנה, הייתה שם אישה מופקרת גויה, ושמה קאטארינה די אוריזואילה, בת גוי, שמו זואן אדמי ובת גויה, שמה איניש מאוריזואילה, ושניהם היו גויים גמורים שלא מזרענו, ובתוך הבאים אליה גם אני באתי אליה כאחד מהם, ונתעברה ולא נודע ממני, אבל על-פיה נתעברה ממני וילדה זכר וקרינו את שמו אז בהיוולדו בייגה (Vega ?) ונכר' (ונילווה ?) אחרי עד בואי בארצות אלו ובבואו פה עמי קראתי שמו יעקב פינסו. ובלכתו לקושטא כתבתי לו פעמים רבות, כאב את בן ירצה, והזכרתיו לאחרים בשם בני, והוא גם כן כתב לי, כבן יכבד אב, אבל אני לא הייתי מחשיבו אלא כבן נאטוראל (natural), כמו שהיה גלוי לכל, והייתי סבור שכמו שאינו יורש אותי כפי נימוסי אומות העולם, שכן הוא גם כן בדיננו. אבל עתה, שנודע לי על-פי תורתנו הקדושה, שדווקא מפני שהוא בן גויה שלא מזרענו, לכן אינו מתייחס אחרי לשום דבר, לכן הנני בא לפני כבודכם לגלות אמיתות דבר זה, שהוא בן גויה שלא מזרענו כנ"ל, למען לא יתערב זה בנחלתי. ועל היות האמת כן, הריני נשבע בפניכם ע"ד המב"ה (על דעת המקום ברוך הוא) וע"ד כבודכם, וזה חסדכם אשר תעשו עמדי להעלות בכתב בירור זה שאני מברר בפניכם ולחתום אותו מידכם למען תהיה האמת נודעת ביד בני אשר הורתם ולידתם בקדושה, ולבכם ישכון בטח". וסופר השטר מסיים: "כה היו דברי הישיש ונשוא פנים, הגביר כהר' יהושע פינסו הנ"ל, ואנחנו כשמענו דבריו נכונים על-פי תורתנו הקדושה העלינום בכתב וחתמנו אליהם כאשר חלה פנינו, להיותם לזכות ולראיה ביד בניו הנ"ל [שנולדו לו מנישואיו לאשה ישראלית]. והיה זה פה ויניציה יום ה' כ"ט לכסליו הת"א, והכל קיים".

מערכה רביעית: שוב קושטנדינה, אדר שנת הת"ג (1643).

הלך לעולמו ר' יהושע פינסו ודבר ירושתו מובא לפני ר' משה בנבנישתי לפסוק הלכה אם להאמין ולהחיל מעשה בית דין שניתן פעמיים בקושטנדינה או דילמה מעשה בית דין שניתן בוויניציה, שקונפליקט משפטי קשה נתגלה ביניהם לאחר שהדיינים בשתי המדינות פעלו כפי שפעלו.

הנשאל, כפי שעולה מתשובתו, התלבט הרבה כדת מה לעשות בענין עיזבון ר' יהושע פינסו, אם יירש אותו ר' יעקב עם שאר בניו על פי העדויות שהושמעו בקושטנדינה, או דילמא ידיו מסולקות, כיוון שהגיד האב בוויניציה שאמו הייתה גויה, ובנה של גויה אינו נקרא בנו. מי מהימן יותר? האב, שנאמן הוא לומר על תינוק בין הבנים איך הייתה הורתו ולידתו, או העדים שנתקבלה עדותם בבית דין? האם הייתה אמו של ר' יעקב הנזיר גויה מבנות הגויים, שבמקרה ובדרך זנות בא עליה האב, או הייתה היא מבנות האנוסים מכל צדדיה,²³ שבדרך נישואין נישאת לאביו כמנהג המקום ב"דוטה"? ואם היא נישאת לו כמנהג המקום אך לא כדת משה

23 שני הסכים ושתי הסבות הם ממוצא יהודי.

וישראל, מה דינה? אשתו היא, או פילגשו? והלא היה ר' יהושע בנו של יעקב והקים את שם אביו על בנה של קאטארינה כמנהג ישראל?

בלב מהסס, ואחרי שהביא דברים חשובים מפי החכמים קודמיו, הוא כותב: "נסתכלתי בדיוקנם של העדים הנזכרים וראיתי כי גם המה היו מהאנוסים אשר יצאו מפורטוגל ובאו לחסות תחת כנפי השכינה, ועיקר עדותם הוא שהעידו על מה שראו בהיותם בפורטוגל, שהכירו באמו של הר' יעקב שהייתה מזרע ישראל ושבדרך נישואין ב'דוטה' נישאת לאביו. ואם כן, על אותה שעה שראו עדותם, שהיא בעת נישואי הר' יהושע עם אמו של הר' יעקב, צריך לדקדק בהני סהדי אם היו כשרים. דאפשר דבאותה שעה היה בידם לצאת ולברוח מתחת אדום מלכות הרשעה ומחמת חימוד ממון היו יושבים שם, דאם הדבר כך, פסולים לעדות הו, כיוון דאם היו רוצים, הייתה יכולת בידם למלט את נפשם במקום עבודת ה' והם לחוס על ממונם נשתחו בין הגויים, אם כן באותה שעה פסולים לעדות מקרי". שכן, לדברי בעל פני משה, בהסתמכו על קודמיו, יש להחמיר באנוסים "אשר בידם ספק לברוח ומחמת חימוד ממון משתהים במקום עבודה זרה יע"ש (יעוין שם), ואם כן, אם אותה שעה היו פסולים לעדות, בשעת ראית העדות, לא הועילו בעדותם שהעידו בבית-דין בקושטנדינה, אף כי לעת כזאת הגידו עדותם אחרי בואם לחסות תחת כנפי השכינה והיו מוחזקים אצלנו לאנשים כשרים יראי ה' וחושבי שמו".

בעייתו העיקרית של בעל פני משה הייתה, בכך, לפסוק אם תחילתן וסופן של העדים בכשרות, כלומר, אם היו כשרים גם בעת ראיתם, מאחר "שראוי לדקדק בעדותם של האנוסים אם הם מהכשרים, כי יש מיני אנוסים, מינים ממינים שונים". והוא בא לידי מסקנה להקל בעניין זה, כדעת כמה מקודמיו, שסופם של העדים שבאו לחסות תחת כנפי השכינה מוכיח על תחילתם, ומה שלא יצאו קודם הוא מפני שלא מצאו מקום להימלט על נפשם עד אותה שעה, ופסק שעדי קושטנדינה תחילתם וסופם בכשרות. ועוד, מאחר שנתקבלה עדותם של אותם עדים בפני בית דין הגדול של הרב יוסף מטרנאני, "שנתן ביד הר' יעקב קבלת עדותם מכותלי ביתו, ניכר דס"ל (דסבירא ליה) דעדות האנוסים הללו עדות שלימה היא".

נוסף לזה, הייתה דעתו של בעל פני משה, שיש להעמיד את ר' יעקב בירושה של ר' יהושע אף בלא עדותם של אותם האנוסים מאחר שבפני חכמי בית הדין בוויניציה האב הודה שכתב לו וכינוהו בנו והזכירו גם לאחרים בשם בנו ואין להתייחס לדבריו בסוף הצהרתו ששוב אינו בנו. בגין כל הטעמים האלה פסק בעל פני משה להעמיד את הר' יעקב בירושת ר' יהושע יחד עם שאר אחיו שנולדו כבר לר' יהושע בפלאנדיש מישראלית גמורה ונחשבו ליורשים הוודאיים.²⁴

24 פני משה, שו"ת לר' משה בר' נסים בנבנשתי, קושטנדינה 1652, חלק א, שאלה צב. מפאת אפיינותו, הובא המקרה הזה בצורות שונות אצל שמחה אסף (באהלי יעקב, ירושלים תש"ג, עמ' 24).

ד. עוד לא אבדה תקוותנו

לבסוף ראוי לציין שתי תופעות שהועלו בספרות השו"ת ושאינן במיוחד בגדר הטבע והרגיל והן: מעמד הנשים שהיו גיבורות היום, אף יותר אמיצות אולי מהגברים בחיים המתרחיים של אנוסי הזמן, כפי שידוע מפי חכמים יהודים ולא־יהודים,²⁵ ועניין צאצאיהם של האנוסים, שנולדו בדורות די מאוחרים ובכל זאת חזרו ליהדותם. לא שנהנו הנשים משיווי זכויות ביחס לגברים, אלא, להפך, בחרו להן חובות יתר. הנה ההאשמות נגד האנוסות, נשואות לנוצרים חדשים או ותיקים, שהיו מבשלות בשני כלים כשבתבשיל בעליהן הכניסו בשר חזיר ואילו בתבשילן שלהן לא עשו כדבר הזה.²⁶ והנה העדות "שאותו המעט מן האנוסים שמתו על קידוש השם – רובו נשים". לכן מורם קרנה של האשה בספרות השאלות ותשובות וחשבונה שם נרשם תמיד לזכות, כשזכות זו מרשימה באדיבותה ובהחלת הנחות ופיקציות משפטיות להקל בדינה.

בפסק ארוך אחד ששלח ר' יום טוב בן ר' משה צהלון לוויניציה על דבר האנוסים אם זוקקים את אשרת אחיהם לייבום, ובדבר מהימנותן של הנשים מבנות האנוסים. באותו עניין, כתוב בסוף: "גם אין לחוש שמא גויה נטמעה ביניהם ואין לה אישות כלל ובניה אין להם אחווה ולא תיפול זיקה הא ליכא למיחש בנדון זה, שהרי אם היה כן, היה ניכר ביניהם, דהא כפי מה שבא בשאלה, אין הדבר לדור דורים אלא למאה ועשרים שנה, ואפשר שזקנו של זה היה יהודי וכיוון שכן, אילו היה ביניהם גויים מידע הוה ידעי והוה מתפרסמה מלתא, ואפילו זה עצמו היה יודע אם זקנתו גויה או לא וקלא הוה ליה למלתא ומזהר הוה זהירי בה אנוסי עמנו להיבדל מהמשפחה זו, והיו מציבין במשפחה זו ציונים להבדילם לרעה, וכיוון שלא נשמע דבר זה בזמן קרוב ליכא חששא וזה פשוט ומבואר. ומה גם בנשים צדקניות הזקנות של פורטוגל, שהגירו לנו כשרותם, שמהמה תצא תורה ויהירות (יהדות) והן הנה היו לבני ישראל להביאן לחסות תחת כנפי השכינה, ומעתה, אילו היה במשפחה זו בנשותיהן פתגם של פגם גויה, מידע הוה ידעי".²⁷ בתשובה אחרת חוזר ר' יום טוב צהלון וכותב: "אפילו הייתה אנוסה הרי הייתה עובדת את ה'. ומה גם הנשים כשרות פורטוגיזאש,

H.J. Zimmels. *Die Maranen in der rabbinischen* (161-160 ואצל ד"ר י' צימלס), שני המחברים הידועים שעסקו בסוגיית האנוסים בפני ההלכה. המאמר הנוכחי אינו בא אלא להוסיף קמעא על דברי הקודמים ולבחון כמה תופעות הקשורות בסוגיה זו מפרספקטיבה שונה.

25 ראוי: Elias Lipiner, *Santa Inquisição: terror e linguagem*, Rio de Janeiro 1977, pp. 104-105

26 ראו ההלשנות שפורסמו בספרו של ביאאו (לעיל הערה 4), עמ' 112, 119.

27 שו"ת מהרי"ט (ר' יום טוב) צהלון, ויניציה 1694, שאלה קמח.

שדת ישראל שתולה בלבן והן מלמדות את האנשים ומקרבות אותם לדת ישראל, כאשר שמענו כן ראינו".²⁸ מכאן, שבעניין אמותיהם של האנוסים ונשותיהם, העדיף הרב להסתכן בפיקציה המשפטית שכולן בחזקת ישראליות, כלומר שהאנוסים לא התחתנו לעולם אלא בינם לבין עצמם, לכן אין לחשוש שמא יש ביניהם גויים וגויות, ועל המעט שבמעט שיש לחשוש עוברים עליו בשתיקה.

התופעה השנייה היא התעוררות יהדותם של צאצאי האנוסים לאחר כמה דורות של שמד, שאבותיהם ואבות אבותיהם שמרו את דת הגויים. על שילשים וריבעים אלה שחזרו ליהדותם יש עדויות בספרות השאלות ותשובות: "מעשה שהיה – נישאל – כך היה, שיש תשעים שנה ויותר (לאחר פרעות 1391 בספרד) שבארץ הנוצרים מרוב הגזירות והשמדות נשתמדו הרבה אנשים, נשים וטף. וזה הדור שנשתמד, עם היות שהיה להם מקום לברוח לא"י (לארץ ישמעאל) הקרובה להם, לחזור לדתם הראשונה, לא ברחו, אלא עמדו בגויותם והולידו בנים ובנות בגויותם, וכן בניהם אשר קמו אחריהם עמדו בגויותם כל ימי חייהם. אחר כך קמו בניהם מהם לדור שלישי ומהם לדור רביעי, ונתעוררו לשוב אל ה' אלוהי ישראל, וברחו מארץ אדום לארץ ישמעאל וחזרו לדתם הראשונה".²⁹

אמנם, לגבי צאצאי המשומדים האלה נתעוררו להלכה ולמעשה הרבה שאלות שחכמי הדור חידדו בהן זה את זה, ולא כאן המקום לפרטן. אך מהעדויות והעובדות שהובאו לעיל ומהשקלא וטריא בסוגיותיהן מסתבר שכלפי המשומדים מחמת אונס המלכות וצאצאיהם החילו בעלי התורה בדרך כלל בחיוב את המימרה אנוס רחמנא פטריה. עמדתם זו גרמה לכך שרבים לא נכשלו בחזרתם לחיק היהדות. ומכאן נמצאנו למדים שעוד לא אבדה תקוותנו להחזיר בכל עת ובכל זמן את התינוקות שנשבו בין הגויים, שכן, גדולי התורה מחד גיסא והאנוסים מאידך גיסא קיפלו את כל אמונתם ותקוותם באותה אמרה מאגית מימי התלמוד.

28 שו"ת מהרי"ט צהלון החדשות, ירושלים תשמ"א, כרך שני, סי' קז, עמ' כב.

29 ספר שו"ת יכין ובוועז (לעיל, הערה 22), ח"ב, סי' לא.

יהודים ויהדות בכתבי הפולמוס הנוצריים בפורטוגל

משה אורפלי

חיבורי פולמוס מעטים בלבד נכתבו בפורטוגל בתקופה שלפני הגזרות של סוף המאה הט"ו. תופעה זו משכה את תשומת לבם של החוקרים ומהם שניסו לעמוד על סיבותיה.¹ מיעוט מספרם ודלות תוכנם של חיבורי הפולמוס בפורטוגל לעומת שכנותיה אראגון וקסטיליה נקשרו להיעדר זיקה של אפולוגטיקה נגד היהודים במנטליות הממלכתית הנוצרית-פורטוגלית במאות הי"ג-הי"ד. עיקרו של הפולמוס באותם ימים התמקד במוסכמות ימי הביניים הקדומים ובקלישאות המייחסות ליהודים עיקשות לב באמונתם וקשיות עורף ועיוורון להכיר בטעותם. אין אפוא תמה שפריי ז'ואאו די אלקובסה (frei Joao de Alcobaca), בן המאה הי"ג, התמקד בחיבורו "האספקלריה של הוויכוח נגד העברים",² המבוסס על ויכוח ברצלונה, ב"חשכת הרשעות היהודית" (as trevas de maldade judaica) ובצורך להאיר את עיני אותם "עיוורים". ברוח דברים אלו נכתב גם חיבור אנונימי מסוף המאה הי"ג או מראשית המאה הי"ד, הוא "החיבור התאולוגי על ויכוח אמתות דתו של ישו והשקר שבתורת היהודים ובביאת המשיח",³ ולקראת סוף המאה הט"ו עדיין היה זה נושא

- 1 ראו י' רוזה במבוא למהדורה שהכין ל"דו-שיח אוונגלי" לז'ואאו די בארוש (להלן הערה 21), עמ' XXV-XXVI; F. da Gama Caeiro, 'Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Media: algumas observações', *Revista Española de Teologia* 44 (1984), p. 131; M^a José Pimenta Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição – Estudos*, Lisboa 1987, p. 70
- 2 Joao de Alcobaca, *O Speculum Disputationis contra Hebraeos, o Speculum Hebraeorum*, còds. CCXXXIX/236, CCXL/270 do F.G. da BNL על המחבר וחיבורו ראו: Mario Martins, 'Fr. Joao, monge de Alcobaca e controversista', *Broteria* 42 (1946), pp. 412-421; idem, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga 1956, pp. 317-326; José M^a da Cruz Pontes, *Estudos para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial*, Coimbra 1957
- 3 *O Tratado Teologico em que se prova a verdade da Religião de Jesus Cristo, a falsidade da Lei dos Judeus, e a vinda do Messias*, ms. 47 do F.G. da BNL שהחיבור הזה אינו אלא ה"קתסיוס נגד היהודים" (*Catecismo contra os judeus*), שנכתב על

הדיון, כמתברר מחיבורו של המומר היהודי מישטרי אנטוניו (Mestre Antônio) שהצדיק את כתיבת חיבורו "עזר האמונה" (עיבוד ל"הכנעת הכפירה היהודית", *Ad convincendum perfidiam judaeorum*, של הירונימוס די סנטה פה), במטרה הנעלה "להאיר עיניהם של עיוורים רבים" (*aluniar os olhos de muitos cegos*);⁴ וזו גם הייתה מטרת החיבור "המימרה נגד היהודים" (*De Verbo contra Judaeos*) שכתב בשנים 1453-1458 הנזיר הפורטוגלי ז'ואאו די פואנטה סאוקו (Joao de Fuente Saucó).⁵ בשנת 1534 הועתק מחדש "עזר האמונה", ובכך יש משום עדות להצלחת החיבור וגם סימן להתעוררות מחודשת של הפולמוס נגד היהודים דווקא כאשר הקהילה היהודית חדלה מלהתקיים באופן רשמי בפורטוגל.

גם ויכוחי הדת, הפרטיים או הפומביים, שהיו שכיחים באראגון ובקסטיליה בעקבות מפעלם של הנזירים המטיפים, שהתמחו בכך מאז המאה הי"ג,⁶ לא היו נפוצים בפורטוגל באותה תקופה.⁷ פרט לפעילותו הדרשנית של בעל ה"קתסיזם נגד היהודים" שהוזכר לעיל,⁸ אשר נהג להטיף בבתי כנסת ובשכונות היהודים כדי לעשות נפשות לכנסייה, רווחה הסטירה החברתית בהשראת "שירי הלל למריה הקדושה" (*Cantigas de Santa Maria*), כפי שהיא משתקפת במחזותיו או בדרשותיו של פריי פאיו די קואימברה (frei Paio de Coimbra).⁹ ראוי לציין שהרמזים שהשתמרו על ויכוחים בלוסיטניה מלמדים על אופי עממי ובמידת מה חובבני, כפי

ידי מטיף נוצרי שנהג לדרוש בבתי הכנסיות של היהודים כדי לעשות נפשות לכנסייה. ראו

A. Ribeiro dos Santos, 'Ensayo de huma Biblioteca Lusitana Anti-Rabbinica ou Memorial dos Escretores portugueses que escreverao de Controversia Anti-Judaica', *MLP* 7 (1806), pp. 373-374

Mestre Antonio, *Ajuda da Fe*, 2ª edição traduzida ao português, ms. 6967 do F.G. da G. Pereira, 'Trechos [להלן: עזר האמונה]. על החיבור ומחברו ראו: BNL, fol. 2v. portugueses dos séculos XIV e XV', *Academia das sciencias de Lisboa. Boletim da segunda classe* 5 (1911), pp. 319-335

M. Martins, 'A polemica religiosa nalguns códigos de Alcobaca', *Broteria* 42 ראו (1946), p. 244

ג' כהן דן בהרחבה לא רק באידאולוגיה אלא גם באסטרטגיה של דמויות מופת בתחום זה, כגון ריימונד דה פניאפורטה (Raymond de Penaforte), פבלו כריסטיאני (Pablo Christiani), ריימונד מארטיני (Raymond Martini), וריימונד לול (Raymond Lull), ראו J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca-London 1982

Patricia Anne Obder de Baubeta, 'Towards a History of Preaching in Medieval Portugal', *Portuguese Studies* 7 (1991), p. 10

לעיל, הערה 3.

M. Martins, 'O Sermonario de Frei Paio de Coimbra de Códice Alcobacense 5/CXXX', *Didaskalia* 3 (1973), pp. 337-362

שעולה מדברי אלווארו פאז (Alvaro Pais) מהמאה הי"ד, בחיבורו "קילורית אמונה נגד הכפירה", שם בדברים שעניינם האמונה במרים הבתולה, הוא אומר בין השאר: "בוויכוחי בליסבון עם יהודי שקרן, מלומד למחצה";¹⁰ או לאחר מכן, במאה הט"ו, מהדיונים בעלי האופי החברתי שהיו בחצרו ובנוכחותו של אפונסו החמישי בין נוצרים ליהודים, ובהם בני משפחת ניגרו (Negro) מליסבון, כפי שציין מאיר קייזרלינג¹¹ על פי "שבט יהודה" לשלמה אבן וירגה. בעל שבט יהודה מעיד שם גם על ויכוח דת בין איש נוצרי לאיש יהודי בפני המלך אפונסו החמישי, ויכוח שנסוב על הפירוש הנוצרי לתהלים כב; לקראת סיום הוויכוח אמר המלך ליהודי: "רואה אני דברך טובים, אבל הכרח לא יכריחו, וכיוון שכן אנחנו הנוצרים נעמוד על קבלתנו האמתית ואתם תעמדו במה שחשבתם שהוא אמת, ויש לכם שכר לפי שכוונתכם לשמים, ואילו ידעתם במופת הפך אמונתכם הייתם שבים אלינו".¹²

למן מחצית המאה הט"ו חלו בתופעה זו שינויים ותמורות, עם הרעת מצבם של היהודים והאנוסים בקסטיליה. הנעשה בקסטיליה היה עתיד לשמש דוגמה גם לשכנתה פורטוגל, וכך החריף גם הפולמוס הבין-דתי בפורטוגל. לעתים קרובות הניעו את הוויכוחים יהודים מומרים, אשר הבולט בהם היה מישטרי פאולו (mestre Paulo), איש כנסייה שהטיף בעיר בראגה (Braga) בשנת 1481 לערך.¹³ בלהט ובקנאות האופייניים למשומדים אילץ את אחיו לשעבר לשמוע את דרשותיו ותבע להחרים את הנוצרים המקיימים קשרים עם המיעוט היהודי בבראגה, עד שנוצר מצב שהיהודים התקשו לשכור דירות מבעלי בתים נוצרים. ההסתה שבדרשותיו אף הביאה לידי פרעות נגד היהודים, כפי שעולה מתלונתם של נציגי הקהילות במחוז בראגה לפני המלך דום אפונסו החמישי. בתגובה גינה המלך לא רק את התנהגות פריי פאולו אלא גם את עמדתה הפושרת של הכנסייה בבראגה.

Frei Alvaro Pais, *Colírico da fé contra as heresias*, IAC, Lisboa 1956, vol. II, p. 47: 10

"Disputando eu em Lisboa com um embusteiro hebreu semiculto..."

M. Kayserling, *História dos Judeus em Portugal*. Introdução. atualização bibliográfica 11
e notas de Anita Novinsky, São Paulo 1971, pp. 60-61

ראו ש' אבן וירגה, שבט יהודה, הגיה וביאר ע' שוחט, ערך והקדים מבוא י' בער, ירושלים 12
תש"ז, עמ' צ, קמד, ב"ויכוח [ש] היה בין המלך דון אלפונסו מפודטוגאל ודון יוסף בן יחיא",
בסוף שאלה ה, שם אומר המלך ליהודי: "הטבת מאד בתשובתך וראוי אתה לכבוד". יש לציין
שבער סבור שבשני המקרים מדובר בוויכוחים בדויים.

H. Baquero Moreno, 'As pregações de mestre Paulo contra os judeus bracarenses nos 13
fins do século XV', *Bracara Augusta* 30 (1976), pp. 53-62; 'Novos elementos
relativos a mestre Paulo, pregador do século XV, contra judaeus bracarenses', *Bracara
Augusta* 32 (1978), pp. 117-124; Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em
Portugal no século XV*, UNL, Lisboa 1982, pp. 442-443

פחות פעילה הייתה עמדתו של מומר אחר שכבר הזכרנו, מישטרי אנטוניו, בן דורו של ר' יצחק אברבנאל ורופאו של ז'ואאו השני, אשר בשנת 1486, חמש שנים אחרי פרשת מישטרי פאולו, כתב לבקשת מלכו את החיבור "עזר האמונה" (*Ajuda da Fé*). החיבור נועד, כדבריו, ל"עזר וחיזוק האמונה הקתולית, במיוחד ליהודים המתרחקים ממנה מפני שאינם יודעים ואינם רוצים להבין את עיקרי האמונה הנוצרית, ואף אינם יודעים את הוראת התאולוגים הנוצרים על עיקרי האמונה ואת ביאוריהם לדברי הנביאים; וכיוון שליהודים חיבור ושמו "כלימת הגויים",¹⁴ ברצון האל יהיה חיבורי זה כלימתם".¹⁵

כיוונים ומגמות לאחר ההמרה הכללית ברנ"ז

לאחר ההמרה הכללית הסתעפה ספרות הפולמוס נגד היהודים בפורטוגל לשתי מגמות ראשיות: האחת – חיבורים שנועדו לחזק את האמונה הקתולית בקרב הנוצרים החדשים החוסים תחת כנפי הכנסייה; והאחרת – חיבורים ידועים שבאו לטהר את המולדת מן הכופרים, ובראשם המתייחדים (*judaizantes*), ובכלל זה גם הקהילות היהודיות הגלויות במושבות הפורטוגליות שבמזרח, לא רק בגואה אלא גם ביישובים הפורטוגליים הקטנים שהיו מפוזרים באסיה, למן המפרץ הפרסי – דרך האוקיינוס ההודי ומלאקה – ועד לגבול סין.

א

חיבורי הפולמוס שעסקו בבירור בניצור הנוצרים החדשים החלו להופיע בשנות הארבעים של המאה הט"ז בעקבות הטענות הרבות שרבים מהנוצרים החדשים (*Cristãos Novos*) מוסיפים לקיים את מצוות תורת משה, התנהגות המסכנת לא רק את הכנסייה אלא גם את הממלכה הפורטוגלית. בשנת 1541 פרסם נזיר מהמנזר

14 הכוונה לכתב פולמוס נגד הנצרות בשם זה שחיבר בשנת 1396 החכם הספרדי אן פרופיאט דוראן (יצחק בן משה הלוי) הידוע בכינויו ה"אפורי". החיבור כולל שנים-עשר פרקי דיון שיטתי בעיקרי הנצרות, בביקורת על הברית החדשה, ב'שיבושים' שבתרגומים הנוצריים למקרא, ועוד. עיינו: כתבי פולמוס לפרופיט דוראן – כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך, מבוא ועריכה מאת א' תלמג', ירושלים תשמ"א, עמ' ט-כח, 1-69; J. Cohen, 'Profiat Duan's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic', Daniel Carpi et. Als. (eds.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume – Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, Tel Aviv 1993, pp. 71-84.

15 עזר האמונה (לעיל, ערה 4), עמ' 1.

הסיסטרסי (ordinis cisterciensis) של אלקובסה, פריי פרנסיסקו מאשדו (frei Francisco Machado) את חיבורו "האספקלריה של הנוצרים החדשים", ובו ביקש, כדבריו, להציע רפואה למכה.¹⁶ במהדורת התרגום שהכינו אוולין ויאירה ואפרים תלמג' הראו את דאגתו לנוצרים החדשים אך גם את התקפתו החריפה של מאשדו על היהודים, אותם הוא מכנה "עם סכל, מטופש וחסר שכל",¹⁷ ומוסיף גם "ההולכים מפינה לאחרת ומקימים בתי-כנסת ואספות לדבר שקר וכזב".¹⁸ מבחינת המבנה התמטי היה החיבור שלפנינו המשך לספרות ימי הביניים שכוונה כנגד היהודים (*adversus Judaeos*). מאשדו מבקש מן הנוצרים החדשים שלא ירגזו עליו והוא מצהיר שאיננו כותב נגדם מתוך רעה שהוא חורש עליהם או שנאה שהוא נוטר להם, אלא לבו נשבר לראותם תועים ונכרתים מן התפארת הנצחית שנוצרו למענה. והוא מוסיף: "זאת, רבותי, אני אומר לכם: קבלו ממני טובה, כי אין אני מבקש אלא את הצלחתכם וישועתכם. מאושר אהיה לראות אתכם נוצרים טובים ומבורכים, ידידים למשיח ולא למשה אשר הביא עליכם רק מוות, כרת וייסורי גוף ונפש".¹⁹ בסוף הספר הוא אומר: "אבקש מכם, למען אדוננו, שלא תחזיקוני רשע אם חיברתי ספרון זה, כי לטובתכם היא ולא לשמצה; כי כאשר תקראו אותו ותיווכחו לדעת איך אתם הולכים שולל, תמצאו כאן תרופות שתוכלו לרפא בהן את מכותיכם".²⁰

כעבור שנה, ב-1542, סיים ז'ואאו די בארוש (Joao de Barros), אחד מההיסטוריונים הידועים של תולדות הודו הפורטוגלית, את חיבורו "דו-שיח אוונגלי

Francisco Machado. *The Mirror of the New Christians (Espelho de Christaos Novos)* 16 of Francisco Machado, edited, translated, and with an introduction by Mildred Evelyn Vieira and Frank Ephraim Talmage, Toronto 1977, prologue, fols. 1-2v. [להלן: אספקלריא]. על החיבור ראו א' תלמג', 'ה"אספקלריא של הנוצרים החדשים" ומקורותיה', קעמ"י 6, ב (תשמ"א), עמ' 87-94; M. Martins, 'Adversus Judaeos', *Itinerarium* 2 (1956), pp. 157-168; D. J. Lasker, 'Transubstantiation, Elijah's Chair, Plato and the Jewish Christian Debate', *REJ* 143 (1984), pp. 48-49

17 אספקלריא, 6א, מהד' ויאירה-תלמג', שם, עמ' 68: pouo simplez e idiota e boçal

18 שם, 68ב, עמ' 80: senao polos cantinhos andaes fazendo sinaguoguas e aiutamentos falsos e erroneos

19 שם, 58ב, עמ' 304: Esto, senhores, que vos diguo, tomayho bem de mym, que nom desejo senao vossa saude, vossa saluacao. Folguaria de vos ver benauenturados e boons christaos, amiguos de Christo e nom de Moises, que ia nom vos traz saude mas morte, condenacao, e peste pera hos corpos e almas

20 שם, 63ב, עמ' 326: Rroguouos, por amor de Nosso Senhor, que nom me tenhaes a mal se este libelozinho compos, que he em vosso fauor, e nom desonrra. Porque lendo vos por elle, se errados andaes ou andastes, aqui achares algumas mezinhas com que poderes curar algum tanto vossas chaguas

על עיקרי האמונה נגד התלמוד של היהודים".²¹ די בארוש זכה לתהילה בעיקר בזכות חיבורו "עשורים" (*Décadas*), שאחד מפרקיו מכיל התייחסות שלילית ליהודים. לפני שהתפרסם כהיסטוריון פרסם ב-1532 רב-שיח סטירי המכונה "סחורה רוחנית" (*mercadoria espiritual*),²² שבו לעג ליהדות. אמנם בסטירה זו כלל את היהדות יחד עם שאר סוגי הכפירות, אולם על היהודים התנפל בחריפות יתר, בעשותו שימוש, כפי שנראה להלן, במוסכמות ובקלישאות שלפיהן היהודים משתלטים על הכלכלה באמצעות הלוואות, משחדים את השירות הציבורי ומשפיעים על האצולה והכתר. את ה"דו-שיח אוונגלי" כתב מאוחר יותר, כאשר כבר נערכו "משפטי האמונה" (*autos da fé*) בליסבון, בין המשפט השלישי, בספטמבר 1540, ובין המשפט הרביעי, באוקטובר 1541, כלומר בתקופת פעילות נמרצת של האינקוויזיציה הפורטוגלית כנגד הנוצרים המתיהודים; לפיכך עיצב אותו כמעין "דו-קרב ספרותי" בין עיקרי האמונה הנוצרית, האוונגליון, ובין התלמוד, המייצג את היהדות, אף שדי בארוש חשב בטעות שהתלמוד קדוש גם למוסלמים. בהקדשה לחיבורו הוא ציין שמגמת ה"דו-שיח" היא להגן על הנוצרים החדשים מפני התלמוד של היהודים, כדבריו: "ראיתי ושמעתי מספר זאבים תלמודיים רודפים אחר הטרף הנבחר, לכן נבחתי דו-שיח זה נגד זאב התלמוד".²³ בהמשך הוא מסביר את מהות "נביחתו": להוכיח לשומעיו את אמתות האמונה הנוצרית ולהבהילם מפני התקוות המשיחיות שמתעוררות בקרב הנוצרים החדשים ודוחפות אותם להגר בעיקר לטורקיה, ושם לחזור בגלוי לדת שנכספו אליה ולקיים את המנהגים שפיללו להם בלבם. החוקרים ישראל רוזה ובעקבותיו ראובן פיינגולד במחקריהם עמדו על הלעג המכוון של "האוונגליון" כנגד הגירת הנוצרים החדשים לאימפריה העות'מאנית:

אוונגליון: אדוני, יצילך ידידו ההולך
תלמוד: הלוואי וילך אדוני בדרכי

Joao de Barros, *Diálogo Evangelico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, ed. I.S. Révah, Lisboa 1950 [להלן: דו-שיח אוונגלי]. 21

João de Barros, *Rópica Pnema*, reprodução fac-similada da edição de 1532, Leitura modernizada, notas e estudo de I.S. Révah, Lisboa 1955, 2 vols. 22
I.S. Révah, 'Menasseh ben Israel et "Ropicapnefina" de Joao de Barros', *Revista brasileira de filologia* 4 (1958), pp. 25-27; idem, 'Le colloque "Ropicapnefina" de Joao de Barros', *Bulletin Hispanique*, 64bis (1964), pp. 572-592; Charles R. Boxer, *João de Barros, Portuguese Humanist and Historian of Asia*, New Delhi 1981, pp. 47-64.

דו-שיח אוונגלי, עמ' 1: "Vi e ouvi alguns lobos Talmudistas que perseguem o pergurhal eleito, [e por isso] ladrey este Dialogo contra o lobo Talmud" 23

אוונגליון: ייתכן [...] אולם קשה עליי לבחור בדרך שהנך הולך בה. אנה פניך מועדות?

תלמוד: לוונציה, ומשם לטורקיה

אוונגליון: לטורקיה? לאיזה עם הנך משתייך?

תלמוד: לעם העברי, העם הנבחר בידי האל²⁴

אמנם קוטביות המשימות שבחיבורו הראשון של די בארוש, ה"סחורה רוחנית", מקשה על חשיפת מטרה אחידה: מצד אחד – משימה אפולוגטית-תעמולתית, מעין סטירה על המעמדות בחברה הפורטוגלית; ומצד אחר – דחיית הכפירה וביקורת חריפה על השימוש המופרז במוסר. ואף על פי כן בעמודים הראשונים מגלה די בארוש בצורה מכוונת את מגמת החיבור: לחזק את אמונתם של המרוחקים מהנוצרי ולעורר את רועי הכנסייה לשמור על המקנה²⁵, שכן "התפקיד להחזיר אל ישוע את כל המרוחקים ממנו הוטל על פאולוס ועל כל הממשיכים בשליחותו [...]".²⁶ ב"דו-שיח אוונגלי" עולה המטרה באופן מוצהר כבר בהצגת האוונגליון, המשוחח הראשון ב"דו-שיח": "אני הוא המופיע בספר בראשית כנהר שיצא מעדן להשקות את הגן והיה לארבעה ראשים, ומימיו לנאות מדבר ומאגר מים לצימאון. אני הוא היוצא מתוך דמות ארבע חיות שראה יחזקאל; התורה שביקש ירמיהו לכתוב על לבבות אדם, ודבר ה' מציון שניבאו עליו ישעיהו ומיכה. בהר זה נתקיימו הנבואות בהכרזת המושיע, והוא אשר ציווה לתלמידיו להפיצני בכל העולם ולקרוא את הבשורה [=האוונגליון] לכל בריאה כי המאמין ונטבל הוא ייושע ואשר לא יאמין –

24 שם, עמ' 3. ר' פיינגולד במחקרו על "אפולוגטיקה ופולמוס בפורטוגל: יהודים ויהדות בכתבי ג'ואו דה בארוש (1531-1543)", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג, עמ' 89-90, מוכיח גם על פי קטע אחר מה"דו-שיח" שדי בארוש האשים את הנוצרים החדשים בעבודה זרה, טיעון הנוגד את אמונתם ואורח חייהם כפי שהם משתקפים בתיקי בית דין האינקוויזיציה. גם ויסנטי דה קושטה מאטוס (להלן, הערה 54), מעלה האשמה דומה.

25 סחורה רוחנית (לעיל, הערה 22), עמ' 5. השוו מאשדו, "האספקלריה של הנוצרים החדשים", 63 (מהד' ויאירה-תלמג', לעיל, הערה 16, עמ' 324-325), המגנה את רועי הכנסייה המזניחים את עדריהם.

26 שם. רעיון האחריות לצאן מרעיתו חוזר ונשנה מספר פעמים באיגרת הארכיהגמון דום גספר דה ליאאו פריירה (להלן, הערה 37), וכבר בראשיתה הוא אומר ששליחותו הפסטורלית מחייבת אותו שלא ליפול לקללה שהאלהים מביא על הרועים בנבואת יחזקאל לד, ג-ד. כוונתו בצאן הנחלות, הנשברות, הנדחות והאבודות לצאן מבני ישראל שעדיין מחזיקים בתורת משה ובתלמוד, ומאמינים בדבניהם על הונאותיהם ורשעותם, והוא טוען שהדברים אמורים בהם ולא באחרים, שכן רק ישראל היו לפנים בחירי האלהים, בנים אהובים מכל אומה ולשון.

י"אשם".²⁷ ואילו התלמוד, בן השיח הבא, מוצג בצורה נחותה ומגמתית: אין הוא הבשורה שמבראשית ועד לנביאים אחרונים, אלא יצירת בני אנוש בעלת ייחוס מוגדר: "אני התלמוד הבבלי המלומד והאלוהי, בן התלמוד הירושלמי והסינגוגה החדשה ונכדה של המשנה הנבונה והנושנה".²⁸

מתקופה זו ידועים גם מחברים מבני הנוצרים החדשים כבימים שלפני ההמרה הכללית בשנת רנ"ז. ז'ואאו בפטיסטה ד'אסטה (Joao Baptista d'Este), יהודי ממוצא איטלקי שהתנצר בפורטוגל, הוא דוגמה מייצגת לקבוצה זו. בשנת 1616 פרסם את חיבורו "נחמה נוצרית ואורה לעם ישראל",²⁹ אותו הקדיש למטבילו תאודוסיו מברגנסה (Teodósio de Bragança). החיבור דן בפירוש הנוצרי לתהילים כדי להוכיח את המסורת הנוצרית שמזמורי תהילים מוסבים על ישוע הנוצרי. החיבור נחתם בעיון מקיף במזמור קיט: "אשרי תמימי דרך" (Beati immaculati in via), שלדעת ז'ואאו בפטיסטה ד'אסטה תוכנו מזוהה עם דרכה של הכנסייה הנוצרית. בהבהרה מיוחדת הוא מסביר לקורא שאמנם החיבור נכתב מתוך צורך בנחמה אישית, ואף על פי כן הוא מבטיח שילקוט המזמורים המתורגמים יסייע להרחיק מן היהדות בעלי כוונות טובות (os espíritos bem intencionados).³⁰ כעבור חמש שנים, בשנת 1621, פרסם ד'אסטה עוד חיבור, "דו-שיח בין תלמיד למורה דת שמתבררים בו כל הספקות שהיהודים העקשנים נוהגים להעלות כנגד אמת האמונה הקתולית, עם הסברים מועילים מדברי הנביאים ומרבניהם עצמם".³¹ אמנם מגמת החיבור חקוקה בכותרת, אולם בהקדשה למלך פיליפ הרביעי מוסיף המחבר ומבאר את מטרתו הכפולה: להגן על אלו שיעזבו את היהדות ולעורר התנגדות ליהדות בקרב

27 דו-שיח אוונגלי, עמ' 3-4.

28 שם, עמ' 4. חוסר האיזון שבהצגת בני הדו-שיח בולט במיוחד בהיעדר ציון תפקידו של התלמוד לעומת ההעלאה על נס של הפצת הבשורה בעולם כולו בידי האוונגליון. מעניינת גם הבחנתו בין המשנה והתלמוד הירושלמי, הטומנים בחובם את סודות הנצרות, לבין התלמוד הבבלי האנטי-נוצרי, עיינו שם, עמ' XXXVII ואילך.

29 Joao Baptista d'Este, *Consolação Christã e Luz para o povo Hebreo sobre os Psalmos do Real Profeta David que prophetizou dos mysterios altissimos que avia de obrar o Sancto Rey Messias na redenção do genero humano: com hum discurso muy devoto sobre o Psalmo Beati Immaculati*. Dedicado ao Excellentissimo Senhor D. Theodosio segundo deste nome. Duque de Bragança. com licença. em Lisboa, na officina de Pedro Crasbeeck, 1616. BNL. cod. 188 [להלן: נחמה נוצרית].

30 עיינו שם, ב-Introdução ao Leitor.

31 Joao Baptista d'Este, *Dialogos entre discípulo e mestre catequizante onde se resolvem todas as dúvidas que os judeus obstinados costumam fazer contra a verdade da Fé Católica. Com efficacissimas razões, assim dos Profetas santos, como de sus mesmos Rabinos*, Lisboa 1621

המחזיקים בה. בדבריו אל הקורא הוא מציין את העידוד שקיבל משני אינקוויזטורים אשר "הביעו הערכה גדולה שמישהו מבני אותה אומה יראה להם (באמצעות כתביהם) את אמתות האמונה בישוע הנוצרי".³²

המגמה של ניצור הנוצרים החדשים עולה ובוקעת גם מתוך חיבורו של פריי לואיס דה נטיבידאדה (Frei Luis da Natividade) בשבח הכג (Encômio XXIII) בחיבורו על "אלהותו של בן האלוהים כאדם".³³ הפרק הזה הוא הדרשה ליום ראשון, הראשון שבארבעים הימים לפני הפסחא, והוא דן בישוע הנוצרי שהוא נושא הכתובים ותכליתם. כדי לרחות את ספקות היהודים הוא חוזר בכל הדרשה על הרעיון שרק בנוצרי יכלו להתקיים תיאורי המשיח המופיעים בדברי הנביאים, וכיוון ש"דברי האל מתקיימים תמיד – בזמנם ובמקומם" אין להטיל ספק בכל הרמזים וההבטחות שהביאו הנביאים על ישוע הנוצרי.³⁴

ב

קבוצת החיבורים בעלי המגמה לטהר את המולדת מן הכופרים החלה להופיע בפורטוגל בתחילת שנות החמישים של המאה הט"ז, עם תחילתן של החקירות הנמרצות נגד הנוצרים החדשים. אכן, אחד החיבורים הראשונים הבולטים באותה תקופה הוא חיבורו של דיוגו דה סה (Diogo da Sã), "אינקוויזיציה וסודות האמונה, נגד הכפירה העיקשת של היהודים הנכרים והכופרים, שמבוארים בה פסוקים מכתבי הקודש: הברית הישנה והחדשה, התלמוד, ה'תרגום' וספרים רבים בעברית ובארמית, ביוונית ובלטינית".³⁵ מגמתו המוצהרת של דה סה, איש צבא מלומד שהתבלט בקרבות הצי הפורטוגלי בהודו בשנים 1528-1531 והקדיש את חיבורו לקרדינל הנסיך דום אנריקה (Cardeal Dom Henrique), בנו של דום מנואל הראשון, הייתה "להראות לפורטוגלים בלשונם את הסודות ורזי האמונה ואת דרך חקירתם, באופן שהאומות האחרות יתרגמו אותם ללשונותיהן כנהוג בכתבים אחרים. נוסף על מה שהחיבור מעלה נראה לי הצורך להבהיר למעלתו, בהיותו המנהל הכללי של

32 "[...] manifestaron o muito, que estimariam, que algum da mesma nação lhes mostrasse a verdade da fé de Jesus Cristo" (por suas mesmas escrituras), שם. בדברים אל הקורא ההדגשה היא שלנו.

33 Frei Luis da Natividade, *Divinidade do Filho de Deus Humanado*, Lisboa 1645

34 שם, עמ' 394.

35 Diogo de Sã, *Inquisição, e segredos da Fee, contra a obstinada perfidia dos Iudaeus & contra Gentios & Hereges em que se declarão muitos & muy difficultosos lugares da Sagrada Escripura, do Velho & Novo Testamento, & do Talmud & Targum, & de muitos liuros & Rabbis Hebraicos & Chaldeos, Gregos & Latinos*, ANTT., ms. da Livraria 360

הממלכה וקנאי לאמונתנו הקדושה, עוד נקודות חיוניות המחזיקות את היהודים וכל הכופרים האחרים בכפירתם והמאפשרות להם להתמיד באי הבנת הדברים מהברית הישנה, אשר בחדשה הם מבוארים בבהירות".³⁶

בשנת 1565 הוציא דום גספר דה ליאאו פריירה (Dom Gaspar de Leao Pereira), הארכיגמון הראשון של גואה והאינקוויזיטור הראשי שלה, מהדורת תרגום בפורטוגלית לשני הכתבים הלטיניים של הירונימוס די סנטה פה כנגד היהודים: "מאמר מישטרי הירונימוס, רופאו של האפיפיור בנדיקטוס השלושה-עשר נגד היהודים".³⁷ כאמור לעיל, עוד בשנת 1486 עיבד מישטרי אנטוניו בחיבורו "עזר האמונה" את חיבורו של הירונימוס די סנטה פה, "הכנעת הכפירה היהודית", וזאת באמצעות שינויים וחידושים שונים, בייחוד בדברי הקבלה, אך לא בשפה הפורטוגלית. אף על פי כן הועתק החיבור בשנית בשנת 1534. על קנאותו המיסיונרית של הארכיגמון דה ליאאו פריירה לביעור עובדי האלילים (ההינדים), המוסלמים והיהודים בגואה למדנו ממחקריו של אפרים תלמג',³⁸ אשר העיר בהקשר ליהודים גם על זיקת מפעלו הספרותי של הארכיגמון גם לכתביהם של ז'ואאו די בארוש ופרנסיסקו מאשדו: הדאגה לצאן אובדות מבית ישראל. במקום אחר³⁹ הרחבתי את הדיון על קהל היעד, שכן התרגום לפורטוגלית של ספרות פולמוס המיועדת אל מחוץ לגבולות פורטוגל מלמד על כיוון אחר ביציאתם של האנוסים מחצי האי האיברי במאה הט"ז.⁴⁰ הדברים אמורים בייחוד באנוסים ששמו פעמיהם

36 שם, דף כב-א3.

37 *Tratado que fez mestre Hieronimo, Medico do Papa Benedicto 13, contra os judeus: em que proua o Messias da Ley ser vindo / Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao pouo de Israel seguidor ainda da Ley de Moises, & do Talmud – por engano & malicia de seus Rabis*. Impresso em Goa por Ioao de Endem, por mandado do senhor Arcebispo da India, BNL, Res. pp. 411, 412. מהדורה מדעית של חיבור זה, שנערכה על ידי, מצויה עתה בדפוס.

38 F. Talmage, 'To sabbatize in peace: Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics', *HTR* 74 (1981), pp. 270-271

39 ראו מ' אורפלי, 'התרגום הפורטוגלי לכתבי הירונימוס די סנטה פה נגד היהודים', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 109-115; M. Orfali, 'The Portuguese Edition (1565) of Hieronymus de Sancta Fide's *Contra Iudaeos*', O. Limor and G.G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos – Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, pp. 239-256

40 על כיווני הגירה אחרים מחצי האי האיברי לאחר גירוש ספרד ולאחר השמד בפורטוגל עיינו אצל ח' ביינארט, 'יציאתם של אנוסים מחצי האי האיברי', ידיעון יד יצחק בן צבי 3 (תשל"ה), עמ' 6-8; הנ"ל, 'יציאתם של אנוסים מחצי האי האיברי במאות הט"ו-ה"ז', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), ספר הזכרון לש' נכון, ירושלים תשל"ט, עמ' 63-106; ובהדפסה מחודשת בתוך:

למושבות הפורטוגליות שבמזרח כדי לשוב אל עמם ואל כור מחצבתם.⁴¹ אין ספק שהימצאות יהודים ספרדים-פורטוגלים רבים יחסית בגואה, נחשבה בעיני הכנסייה להתגרות מתמדת והביאה להתגברות הקנאות המיסיונרית.⁴² זו הסיבה שרשויות הכנסייה, שביקשו להצר את רגליהם של היהודים בהודו הפורטוגלית ולמנוע באמצעות גזרות את בואם של יהודים נוספים ואנוסים, המליצו בפני השלטונות בליסבון להעביר את האינקוויזיציה אל המושבות שבמזרח.⁴³ ואמנם, מרכז של "הלשכה הקדושה" הוקם בגואה בשנת 1560 ופעל בכל המקומות שבאסיה הפורטוגלית, ופעולותיו נועדו לבער את הכופרים המינים הנוצרים וכן את המוסלמים, ההינדים והיהודים.

בין חיבורי הפולמוס הבולטים מסוף המאה הט"ז ראוי לציון מיוחד החיבור "דיאלוגים"⁴⁴ של פריי אמדור אראיס (Frei Amador Arrais), אשר השלים בשנת 1589 את הדיאלוגים שאחיו החל בכתיבתם והוא הביאם לידי דפוס. המשתתפים ב"דיאלוגים" הם אנטיוכו (Antiocho) החולה שכמה וכמה אנשים מבקרים אותו, ואורליאנו (Aureliano) איש האצולה. אנטיוכו אינו מתבלט כאויבם של היהודים (בכל אופן לא של הנוצרים החדשים), לעומת אורליאנו המגלה בקיאות רבה בשאלה

א' שנאן (עורך), הגירה והתיישבות בארץ ובעמים: אסופת מאמרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 155-197.

41 בין חיבורי הפולמוס שהופיעו בלשון הפורטוגלית ונועדו ליהודים מחוץ לגבולות חצי האי האיברי, בייחוד ליהודים שהשתקעו במושבות הפורטוגליות במזרח: ה"דו-שיח אוונגלי" לז'ואאו די בארוש וה"אינקוויזיציה וסודות האמונה" לדיוגו דה סח.

42 הארכיהגמון דה ליאאו פריירה הוציא במסגרת תפקידו בגואה עוד חיבורים בעלי אותה מגמה, ראו: *Compendio spiritvual da vida Cristã*. Tirado de muitos autores pello primeiro arcebispo de Goa, e pe elle prégado no primeiro anno a seus fregueses, pera gloria e honra de Iesv Christo..., e edificacão de suas ovelhas, Goa 1561; *Desengano de perdidos*, feito pera gloria de Deos, e consolação dos nouamente conuertidos, & fracos na fê, & pera proueito dos que querem deixar os peccados, & seguir as virtudes, & o camino da perfição do amor diuino. Composto pello primeiro Arcebispo de Goa..., Goa 1573

43 ראו *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesu da Provincia de Goa, ordenada pelo padre Francisco de Sousa, religioso da mesma Companhia*, ANTT ms. da Livraria 695; A. Baiao, *A Inquisição de Goa (1569-1630). Tentativa de História de sua origem, estabelecimento, evolução, e extinção*, Lisboa 1949, vol. I, p. 36; Fortunato de Almeida, *História de Portugal*, Coimbra 1722-1729, vol. III, pp. 141ff.

44 Frei Amador Arrais, *Dialogos*. Selecção, prefacção e notas do F. de Figueiredo, Lisboa 1944, diálogo III: *Da Gente Judaica*, pp. 11-64

היהודית ואף מעלה הצעה לפתרונה: גירוש. וכך החלק הראשון של ה"דיאלוגים" הוא הצגת קורות היהודים בחצי האי האיברי מאז בואם ועד לימי המחבר.⁴⁵ אורליאנו האציל מתמקד בנושאים תאולוגיים המוסבים על היהודים. הוא מקשר גם בין ענייני הדת לבין גאוות ייחוסו. שלא כקיצונים אחרים אין הוא תומך בהמרות כלליות, שהן המולידות את בעיית הנוצרים החדשים.⁴⁶ את הסיבה ל"כפירת ההתייחדות" של הנוצרים החדשים, והעקשנות שהם שוללים בה את הנצרות, הוא תולה בעצם עיסוקם בהלוואות.⁴⁷ נוסף על נטייתם לעיסוק זה, המבטא לדעתו את תאוותם חסרת הגבולות לכסף, מתוארים המלווים והסוחרים היהודים כעקשנים, כפויי טובה, אכזריים וחסרי תקנה,⁴⁸ ועל כן הפתרון הטוב ביותר יהיה לגרשם מן הממלכה.

פתרון הגירוש חזר ועלה בכתב פולמוס אחר, משנת 1622. זהו "מאמר קצר נגד הכפירה המרושעת של היהדות"⁴⁹ לוויסנטי דה קושטה מאטוס (Vicente da Costa Mattos), אשר הושלם בחיבור "הערכות נוצריות לאתגרי המשיח"⁵⁰ שלוש שנים לאחר מכן. החיבור מבטא בצורה הבוטה ביותר את המערכה שהתגברה בשלושת העשורים הראשונים של המאה הי"ז בניסיון למצוא פתרון לשאלה היהודית

45 שם, עמ' 14-18 ; 22-23 ; 24-29.

46 שם, עמ' 23.

47 שם, עמ' 32-33. בעמ' 33 הוא טוען במפורש: "E por que se nao permite aos judeus entre cristaos a usura publica, por isso cuidao que estao mais endurecidos" גם בדרשה של פריי פדרו קוריאה מצוי טיעון דומה, ראו Frei Pedro Correia, *Graça hebrea em favor dos que a* *hão mister na See de Évora*, 1627, 1.2v.

48 שם. כל פרק ל דן במניעים לעיקשותם של היהודים: "que a cobiça é causa da obstinação dos Judeus"

49 Vicente da Costa Mattos, *Breue discurso contra a heretica perfidia do judaismo. continuada nos presentes apostatas de nossa santa Fe, com o que conuem a expulsao dos deliquentes nella dos Reynos de Sua Magestade, com suas molheres & filhos: conforme a Escripura sagrada, Santos Padres, Direito Civil & Canonico, & muitos dos politicos*. Dedicado a Dom Miguel de Menezes, Duque de Caminha, Marques de Villa Real, Conde de Alcoutim de Valença, & Valadares, Senhores das Villas de Almeida & Ranhados, Capitam geral, & Governador da Cidade de Ceita, Lisboa 1622

50 *Honras christas nas afrotas de Jesu Christo, e segunda parte do primeiro discurso contra a heretica perfidia do judaismo*. Continuada nos presentes apostatas de nossa S. Fe, & debaixo da protecçam de Dom Manoel de Moura Corte Real, Marques de Castel Rodrigo, Lisboa 1625

בפורטוגל. החיבור שב ונדפס בליסבון כעבור שנה, ב-1623,⁵¹ תורגם לקסטיליאנית ויצא בלשון זו בכמה מהדורות במהלך המאה הי"ז, עד שהיה לאחד מרבי המכר בתקופה זו בחצי האי האיברי.⁵² רוב ה"מקרים" והטיעונים הפולמוסיים המובאים בידי קושטה מאטוס כבר הובאו בידי מחברים קודמים וכן גם תיאורי הנוצרים החדשים, ובכל זאת יש בחיבורו נופך מיוחד שהוסיף לדברים כדי לשכנע בצורך בפתרון להבראת המלכה: גירוש הנוצרים החדשים מפורטוגל על נשיהם, זקניהם וטפם. במאמר שהתפרסם בספר זיכרון לרווחה הראיתי כיצד הפליג קושטה מאטוס בפשעים ובעבדות שייחס ליהודים,⁵³ החל בעבודה זרה עוד מתקופת המדבר וכלה במשכב זכור – חטא שלדעתו היהודים הביאו לפורטוגל. כדי להעניק יתר אמינות לדבריו הוא מעיד כי כמו עיניו ראה ב"אוטו דה פה" (משפט אמונה) בליסבון אנוס שנדון על עברה זו.⁵⁴ בין מבחר העלילות שדה קושטה מאטוס טופל על הנוצרים החדשים מצוינים גם ריח רע והפרשת דם כנשים בניתן על הדם ששפך ישוע הנוצרי בהיותו צלוב.⁵⁵ לפיכך בניהם נולדים כאשר ידם הימנית מדממת ואבותיהם ב"יום השישי הקדוש" זבים דם, ועל כן לרובם עור חיוור. הם דומים לכופרים עד שאפשר לשייך אליהם את לותר, קלווין ואחרים שכמותם.⁵⁶ בפרקים האחרונים של המאמר מוצעת הרפואה למכה – הגירוש שיש להחילו על כלל הנוצרים החדשים ולא רק על המתייחדים.⁵⁷ כדי להצדיק זאת מביא המחבר כדוגמה את גירוש חמוריסקוס, שהתרחש לא מכבר, וגם הללו היו נוצרים באמצעות הטבילה. למרות ההסכמה בקרב

51 *Breve discurso...Segunda impressao acrescentada, illucidado & emendado, de nouo. em muytas partes, com cousas curiosas, & muy dignas de se saberem*, Dedicada a D. Martim Affonso Mexia, Bispo de Coimbra, Senhor de Coja, Ibi, pelo mesmo impressor, 1623

52 *Discvrso contra los iydios*. Traducido de lengua : להלן אנו מצטטים מהמהדורה הבאה: Portuguesa en Castellano, por el Padre Fr. Diego Gauilan Vela, Canonigo Reglar de la Orden de San Norberto, hijo del Monasterio de Santa María de la Caridad de Ciudad Rodrigo, Madrid 1680

53 M. Orfali, 'Le *Breve discurso contra a heretica perfidia do judaismo* de Vicente da Costa Mattos', H. Méchoulou et G. Nahon (eds.), *Memorial I.S. Revah – Etudes sur le marranisme, l'heterodoxie juive et Spinoza*, Paris-Louvain 2001, pp. 403-421

54 דה קושטה מאטוס, פרק כו, עמ' 273-289; אורפלי, שם, עמ' 415.

55 דה קושטה מאטוס, פרק יח, עמ' 300-303; אורפלי, שם, עמ' 415-416. על שורשי המיתוס של הווסת הגברי בימי הביניים ראו: I. M. Resnik, 'On Roots of the Myth of Jewish Male Menses in Jacques de Vitry's History of Jerusalem', *International Rennert Guest Lecture Series* 3 (1998), pp. 1-27

56 דה קושטה מאטוס, פרק יט, עמ' 314-335; אורפלי, שם, בפרט הערה 57.

57 דה קושטה מאטוס, פרקים כא-כז, עמ' 349-426; אורפלי, שם, עמ' 418-421.

חוגים קיצוניים לדעותיו של דה קושטה מאטוס ולהצעותיו, דומה שזכה לביקורות קשות ולהתנגדות נמרצת לפתרון שהציע; כך משתמע מדברי הקדשתו להגמון קונדה (Bispo Conde), שם הוא טוען כי נפל קרבן לכוחות המתנגדים לו, וקובל על תמימותם של נוצרים שאינם מעניקים לו תמיכה; כך עולה גם מפנייתו למרקז דה קאסטל רודריגו (Marques de Castel Rodrigo) בבקשה שיגן עליו מפני מתנגדיו. לימים חזרו והועלו הדרישות לגירוש. ב"מסכת על האמצעים שהוצעו למלכות הקתולית לריפוי נגע היהדות במלכות פורטוגל",⁵⁸ שנכתבה בשנת 1625, כנראה על ידי ההגמון של אלגרוה (Algarve) והאינקוויזיטור הראשי פרנאו מארטינש מאשקרניאש (Fernao Martines Mascarenhas), וכן בחיבורים ודרשות ממשפטי אמונה, שבהם דן בהרחבה פיינגולד במחקרו על הפולמוס ב"שאלת הנוצרים החדשים" בחברה הפורטוגלית,⁵⁹ שב ועולה הגירוש כאחד הפתרונות לשאלה היהודית. מן העונשים האחרים שהוצעו – וביניהם כפרות עונש כמכשיר "לחנך" ו"לתקן" את הנוצרים החדשים, הטלת חרם חברתי ופעילות אינקוויזיטוראלית נמרצת – נמצאו למדים שחלק חשוב מחיבורי הפולמוס הנדונים עסקו באופן שיטתי בחיפוש פתרונות לבעיית כפירתם של הנוצרים החדשים.

בין ויכוחי אמונה לתעמולה לשנאת ישראל

משנתבטלה הקהילה היהודית בהמרה הכללית בשנת רנ"ז נוצרו מגע וחיכוך בין הנוצרים החדשים לבין הנוצרים האוטוכטוניים בפורטוגל בכל מישורי החיים, אך הפולמוס הגלוי והמגובש ביניהם – גם אם היה ביסודו חברתי או כלכלי – התקיים קודם כול במישור הדתי. מכמה בחינות היה ציבור אנוסי פורטוגל הומוגני בזהותו היהודית יותר מציבור האנוסים בספרד. בפורטוגל לא גרמה ההמרה למשברים בתוך המשפחות ולניתוק הקשרים בין אלה שהמירו ובין האחרים, שכן הכול המירו את דתם. זהותם הקולקטיבית שמרה על רציפות, והסולידריות הקבוצתית שלהם הייתה מגובשת יותר מפני שמלכי פורטוגל הוסיפו להתייחס אליהם כאל קבוצה נפרדת, שחלו עליה כללים מסוימים וסטטוס מוגדר.⁶⁰ יתר על כן, הניסיונות להקים

58 *Tratado sobre os varios meynos que se offerecerão a sua Magestade Catholica para remedio do Judaismo neste Reyno de Portugal*. פורסם על ידי ר' פיינגולד, "שאלת האנוסים" על פי מסכת פורטוגאלית מראשית המאה הי"ז, ציון נד (תשמ"ט), עמ' 379-400.

59 ר' פיינגולד, 'הפולמוס ב"שאלת האנוסים" בחברה הפורטוגאלית מן השמד של רנ"ז (1497) ועד ימי הריסטוראציה (1640): דרכים ופתרונות לשאלתם', דיס', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב.

60 על מדיניות השילוב של המלך מנואל הראשון ועל האינדוקטרינציה המאולצת שהנהיג המלך

אינקוויזיציה בפורטוגל נבלמו עד 1536, וכך יכלו אנוסים רבים לנהל כארבעים שנה אורח חיים כמעט יהודי באין מפריע.⁶¹

טבעי אפוא שהפולמוס בין נוצרים לנוצרים חדשים התמקד בעיקר במישור הדתי, שכן בו נתנסחו עמדותיה הברורות של כל קבוצה כלפי עצמה באשר ליחסיה עם הדת האחרת, קרי נצרות ויהדות. הוויכוח הבין-דתי שלאחר הגזרות בפורטוגל לא היה בין יהודים היסטוריים מסוימים ובין נוצרים היסטוריים מסוימים אלא בין נוצרים לנוצרים חדשים שכוננו בפי כול "יהודים" (judeus), שכן הנוצרי החדש הוצג כיהודי מוסווה הזומם לשבש את הרקמה הבריאה של האומה הפורטוגלית. הנוצרים החדשים, אף שקיבלו את חסד הטבילה, היו בבחינת זרים וכוח מסוכן ומפורר, וכדמות קיבוצית ייחסו להם את הדימויים הסטראוטיפיים של היהודי, שהוגדרו גם במונחים דתיים.⁶² "החטא הקדמון" שרבוץ לפתחם של הנוצרים החדשים היה מוצאם היהודי, ובתודעה החברתית והדתית בפורטוגל (כבכל חצי האי האיברי) לא היה אפשר למחות תכונה זו אפילו בטבילה לנצרות או בסימנים חיצוניים אחרים של שינוי זהות.

בשתי קבוצות כתבי הפולמוס שסיווגנו לעיל, הקבוצה שמגמתה לחזק את האמונה הקתולית בקרב הנוצרים החדשים והקבוצה המיועדת לטהר את פורטוגל מנגע הכפירה ולהביא לידי עקירתם של הנוצרים החדשים מהחברה הנוצרית-פורטוגלית, בולט המעבר הקבוע והנמשך לסירוגין מתאולוגיה לתעמולה. אפילו אצל ז'ואאו די בארוש, השלישי בחשיבותו בקרב סופרי פורטוגל (אחרי קמואנס וג'יל ויסנטי), לא נעדרים תיאורי התעמולה הימני-בינימיים על היהודים השנואים

ז'ואאו השלישי ראו: מ"ה פימנטה פירו טבארס (לעיל הערה 13), עמ' 42-54; הנ"ל, *Los Judíos en Portugal*, Madrid 1992, pp. 173-186, ולאחרונה הנ"ל, 'The Portuguese Jews after Baptism', in: Israel J. Katz and M. Mitchell Serels (eds.), *Studies on the History of Portuguese Jews*, New York 2000, pp. 7-28

61 על ההבדלים בין חיי האנוסים בספרד ובין חיי האנוסים בפורטוגל ראו Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Seattle and London 1981, pp. 3-12. פרטים על משפט האמונה (auto da fe) הראשון, בתרגום אוליירה-מרטנס, ראו K. G. Jayne, *Vasco da Gama and his Successors*, London 1910, pp. 176-180

62 לתיאור דמותם של היהודים בסוגיות הספרותיות הפורטוגליות מראשיתן בסוף המאה הי"ב ועד להתגבשות התאטרון של ג'יל ויסנטי בראשית המאה הט"ז, ראו R. Faingold, 'Judíos y conversos en el teatro portugués pre-Vicentino. *La Farsa do alfaiate* en el Cancioneiro Geral de Garcia Resende', *Sefarad* 51 (1991), pp. 23-50. לתיאורים בתקופה מאוחרת יותר ראו מ' אורפלי, 'דמויות וסטראוטיפים של יהודים בספרות הפורטוגלית של המאות הט"ז-י"ז', פעמים 69 (תשנ"ז), עמ' 8-23.

השולטים בזכות כישוריהם על כלכלת הנוצרים ומשפיעים מעמדותיהם הרמות לא רק על חיי העם אלא גם על המלכים ונסיכי הנוצרים. ז'ואאו די בארוש ב"סהורה רוחנית" מייחס את נחיתותם הערכית של היהודים לנוצרים החדשים, שמבחינה אירונית הפכו למעמד הבורגני-גבוה הצובר כוח ועצמה בחברה הפורטוגלית ומשתלט עליה בעזות מצח ובערמה:

כיוון שהם מנצלים את כולם, הם מחזיקים בידיהם ברוב אדמות הארץ. הם חיים בנוחיות יותר מתושביה הטבעיים של הארץ, שכן אין הם עובדי אדמה, אינם זורעים, אינם בונים, אינם עמלים ואינם מקבלים עליהם משרה בלא רמייה. עצלנות גופנית היא תכונתם, ואף על פי כן בידם כוח, כבוד, הטבות וכסף בלי לסכן את חייהם, בלי לפגוע בכבודם, בלי עמל כפיים אלא רק בהליכה מהירה וקצרה לעשיית רווחים מעמלם של אחרים. הם מכנים עצמם יורשי העם, אם כי אין איש מוריש להם אלא בהחזר ריבית של שמונים אחוז. הם לא שירתו מעולם במשרה בלי להשחית את נשמתם, את כבודם או אחוזתם של מעסיקיהם. ומכאן, הם חצופים כל כך, וממתינים כשחרב בידם לשור האמיץ ביותר אף שבדרך כלל נחוצים שלושה צעירים לדקירת השור. הידוע לך מה שיטתם? כשהשור בא אליהם הם דוקרים אותו בעיניו, וברגע שהוא עיוור מתנפלים עליו וחותכים נפשו וכבודו ובקפיצה מצליחים להציל את עצמם.⁶³

נושא בעל משמעות כלכלית, חברתית ומוסרית, שנוסח עוד מימי הביניים במונחים תאולוגיים ופולמוסיים, הוא נושא ההלוואה בריבית. הנוצרים שבו ותקפו את

63 סחורה רוחנית (לעיל, הערה 22), כרך ב, עמ' 91-92: "E, posto que de todos sejam zombados, pesseuem a grossura da terra onde vivem mais folgadamente que os naturais, porque nao lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelejam, nem aceitam officio sem engano. E com esta ociosidade corporal, neles se acha mando, honra, favor, dinheiro, sem pirigo das vidas, sem quebra de suas honras, sem trabalho de membros, somente com um andar meudo e apressado que ganha os frutos de todos los trabalhos alheos. Chaman-se herdeiros do povo e, a eles, ninguém lhe herda o seu sem retorno de oitenta por cento. Nunca fizeram serviço que não corrompessen [a] alma, honra ou fazenda de quem aceitou. E daqui cobram tanta ousadia que, com um bedem no braço, espera qualquer deles mais atrevidamente um touro dos mais poderosos da manada do que o podem fazer tres moços de monte com suas chucas. E sabes que ardil tem? Em o touro remetendo pera o levar, lança-lhe o bedem nos olhos e, enquanto está cgo nele, arrínca dum requerimento que corta alma e honra, e dá-lhe um pique com que o jarreta, e poe-se em salvo"

היהודים על עיסוק בלתי מוסרי זה, שלדעתם היה בעייתי גם מבחינה תאולוגית: ולא רק בגלל עברה על הכתוב בתורה (שמות כב, כד), אלא גם מפני שהמלווה בריבית מוכר למעשה זמן, דבר שאינו שייך לו אלא לאלהים, ומשום כך הרי זה גזל.⁶⁴ אחת ההאשמות העולות בכמה מחיבורי הפולמוס הנזכרים היא עברת הריבית. בנושא זה הלך פריי אמדור אראיס בעקבות הטפותיו של פריי אלונסו די אספינה⁶⁵ בקסטיליה, ותלה כאמור את כפירתם של האנוסים בפורטוגל בעיסוקם במשלח יד זה.⁶⁶ הקביעה שהם נוטים לעסוק רק בכספים לא הייתה רק נחלתו של מטיפ זה או סופר פורטוגלי אחר, אלא נחלת הכלל. הכינוי "אנשי העסקים" (*homens de negócios*) היה אחד השמות הנרדפים לנוצרים החדשים בפורטוגל,⁶⁷ ואמנם רבים מהם היו אנשי עסקים מצליחים ובעלי קשרי מסחר בין-לאומיים מסועפים בארצות המזרח, אלא שהלכו והתרבו כתבי התעמולה נגדם. תעמולה זו הפיצה בעיקר שמועות שמדובר לא רק בכופרים ובנצלנים מבחינה כלכלית אלא גם בבוגדים, והראיה היא שבארצות העוינות את פורטוגל מצויות הקהילות הגדולות ביותר של פליטי פורטוגל וקסטיליה, אשר לא רק שחזרו לסורם ולצור מחצבתם אלא גם היו משרתים את האויב ומסייעים לו להתעשר. ויסנטי דה קושטה מאטוס, לדוגמה, מרחיב בחיבורו "מאמר קצר נגד הכפירה המרושעת של היהדות" את דיונו ב"קשר" שכביכול קשרו הנוצרים החדשים וההולנדים למגר את שלטונה של פורטוגל במזרח הודו.⁶⁸ מדריד,

64 על הטעמים הללו, וכיו"ב, ראו J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass. 1957, pp. 11-38; T. P. McLaughlin, 'The Teaching of the Canonists on Usury', *Medieval Studies* I (1939), pp. 98ff.

65 ראו Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Nuremberg 1494, lib. III, consid. VII, CL ושם די אספינה מונה את הריבית כאכזריות מספר שבע-עשרה של היהודים, באומרו ש"לא יוכל העט להסביר כמה רבים הם המעשים והאסונות, שגרמו היהודים בעניין הריבית. בכך אין הם יכולים להיחשב אל נכון כבני אדם, אלא כשטנים. כך נמצא יהודי בעיר סאמורה, אשר לקח כריבית שישים אלף בעבור עשרת אלפים". וכן הוא אומר: "מחזיקים הם בחוזי הריבית מדור לדור, עד כדי כך שלא רק האיכרים עובדי האדמה, אלא גם בעלי הנחלות והאבירים מוחזקים בידם כשבויים כמעט [...] מיד לכשיוולד בעל חיים, כגון תרנגולת, בחצרו של האיכר, וכבר הוא משועבד ליהודי הנושה".

66 ראו לעיל, הערות 47-48.

67 ירושלמי (לעיל, הערה 61), עמ' 16, הערה 22, מביא הקבלה מעניינת מדרום איטליה, כמה דורות קודם לכן: *mercanti* היה שם נרדף ל-*neofiti*, צאצאי האנוסים מן ההמרות הכלליות של יהודים בשנים 1290-1293. ראו בהרחבה Vito Vitale, 'Un particolare ignorato di storia pugliese: neofiti e mercanti', *Studi in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli 1926, pp. 233-246.

68 דה קושטה מאטוס (לעיל, הערה 49), פרק כא, עמ' 381-382; אורפלי (לעיל, הערה 53), עמ' 407, הערה 16; שם הוא אומר בין היתר: "Olandeses entraron en la India, interviniendo en

בירת שתי הממלכות שאוחדו עם מות המלך סבסטיאן, הייתה לדידו מלאה סוחרים מהנוצרים החדשים אשר אהבו להיקרא "אנשי עסקים" ולא אחרת, כדי להימנע מכל כינוי שיש בו שמוץ נוצרי, והם היו אוגרים בה עושר רב.⁶⁹

כתבים מעין אלו, יותר מאשר כתבי פולמוס של ממש, היו לדרשות והטפות שליבו את הוויכוח הבין-דתי, ומקצתם היו אפילו לתלונות רשמיות של הרשויות לשלטון המרכזי במדריד. באחד המכתבים האלה, שנשלח מליסבון ב־8 באוקטובר 1622 לחצר במדריד,⁷⁰ נאמר במפורש שיש לנקוט צעדים נגד הנוצרים החדשים המטפחים קשרים עם ההולנדים אויבי האימפריה הפורטוגלית, וכי הם שומרים על אמונת אבותיהם בסתר, אפילו אלה שהם נזירים ואנשי כנסייה אחרים. גלי ההגירה של הנוצרים החדשים לצרפת בעשורים הראשונים של המאה הי"ז הגבירו עוד יותר את חשדות האינקוויזיציה הפורטוגלית, שהצליחה להורות באמצעות צו מלכותי מן ה־20 באפריל 1619 שבנמלים ובבתי המכס בצפון ספרד לא יינתן להם לעבור בלי בדיקות וערבויות.⁷¹ תעודות רשמיות אלו הן עדות חיה לפעילות האנקוויזיטוריאליה הנמרצת נגד צאצאי האנוסים בפורטוגל בראשית המאה הי"ז ולתנופה חדשה במיתוסים האנטי-יהודיים בלהט וברעיונות מתחדשים. גם בדרשות ובהטפות ביטאה

ello *judios* de Lisboa, que les embiaron vn piloto Iuan, grande hombre en aquellas partes"

69 שם, עמ' 339; אורפלי (לעיל, הערה 53), עמ' 408 והערה 23. ובשולי עמ' 156: Madrid es

grande refugio de los Iudios de este Reyno, por razon del trafago de la tierra
70 BNM, ms. 718, *Cedulas Reales en favor del Sto. Oficio de Inquisicion, y varios Papeles pertenenezientes a dho Tribunal*, fols. 249r-250r. "A primeira he, que agora mais que nunca se vai provando claramente que quasi todos os christaos novos, deste reyno sao Judeus occultamente, e como nao aja cousa mais certa que a diuersidade da religiao e differença de crença causar divisao dos animos commo mostrao os sagrados Doutores, e a experiencia tem prouado com exemplos mui frequentes euidentemente se conclue que corre o estao temporal muy grande perigo, sendo os christaos novos desde Reyno muitos en numero, sem auer, nem cidade, nem lugar notauel em que elles nao este ja muy poderosos con fazenda, e trato d'importancia principalmente indo as prisoins em muy grande multidaõ, e podendo elles como se uerem discubertos causar algumas grandes novidades contra a paz, e tranquillidade da republica, ou per si, ou com fauor dos estrangeiros que trahem guerra com espanha, e nunca este temor pode ser improuauel, pois se tem alcançado que os christaos nouos deste Reyno metem suas fazendas occultamente, nas Companhias, e trattos dos rebeldes de Frandes: e assi como tem ousadia pera comunicarem as fazendas no commercio, assi tambem tendo ousadia para se fazerem participantes de seus conselhos, e intentos"

71 שם, דפים א225-א256.

האינקוויזיציה את יחסה הרשמי אל כלל האנוסים, ובייחוד אל אלה מהם שהיו מקיימי מצוות תורת משה.⁷²

התייחסות זו ייצגה את יחסו של הרוב כלפי הזר, השונה והמיעוט. תפיסת היהודים והיהדות, שנבנתה בחברה הפורטוגלית כבשאר ארצות אירופה הנוצרית בימי הביניים על מוסכמות ועל קלישאות, הועברה אל הנוצרים החדשים ואל צאצאיהם בהטפסה (סטראוטיפיזציה) עד כדי דמוניזציה ממש. מבחר הדימויים והסטראוטיפים (דעות קדומות, קלישאות, תכונות מיוחסות, קביעות מרשיעות וטיעוני עלילה מרשיעים) נכללו בחיבורי הפולמוס נגד אותם נוצרים שהכול כינו יהודים (judeus). דיוקנם הדתי ככופרים ומפיצי כפירה נדרש בפורטוגל ככל שגברה המתרחקות בין הנוצרים החדשים לישנים, מתיחות שהגיעה לשיאים חדשים כפי שראינו עד כדי דרישה לגירושם הכללי מהמדינה.⁷³ דומה שפתרון קיצוני מעין זה התבקש לאור תיאורי הניגודים החברתיים בטרמינולוגיה דתית, כפי שהועלו במהלך המאה הט"ז בידי סופרים כז'ואאו די בארוש ופריי אמדור אראיס. בראשית המאה הי"ז היה אפוא קל יותר להציע את הפתרון של גירוש או הגליה מפורטוגל. כפי שהראה בדין פיינגולד,⁷⁴ שיטתם של הדוברים במועצת המלכות בעיר וליאדוליד בשנים 1601-1610 ושל בעל ה"מסכת על האמצעים שהוצעו למלכות הקתולית לריפוי נגע היהדות במלכות פורטוגל" הייתה זהה לשיטת הסופרים הנזכרים ואף התייחסה לפתרון העקירה. כפירת האנוסים הוצגה כנגע חיצוני שפגע בפורטוגלים, עונש משמים על חטאיה של פורטוגל, שריפויו הדרוש הוא בהרחקת הנגע מגוף האומה הפגועה.

חיבורי הפולמוס הפורטוגליים עשויים הן בתבנית הספרותית הישנה של הדו-שיח – כגון חיבורי הפולמוס של ז'ואאו די בארוש, שבהם מועמדים זה כנגד זה עיקרי האמונה: האוונגליון והתלמוד ב"דו-שיח", או הרצון (Vontade) וההיגיון (Razão) ב"סחורה הרוחנית" – והן בתבנית חדשנית יותר. בתבנית הישנה, נושאת לעתים הצגת הדעות אופי מלחמתי, כמו ב"דו-שיח אוונגלי", כאשר האוונגליון נוזף בזעמו בתלמוד: "אל תבלבל דברי נבואה עם חסר נאמנותך, שכן במקורות שהבאת יש לביאת המשיח שתי משמעויות שונות. אחת, המוצנעת בפרק שהזכרת [מלאכי ג] והשנייה, שבה אני דן, המובאת בכוח ובהדר [מלאכי ד]". והתלמוד משיב בחריפות:

72 אווירה אנטי-אנוסית ואנטי-יהודית מצאה ביטוי חריף ביותר בדרשות ובהטפות שנאמרו בימי אוטו דה פה, ראו E. Glaser, 'Portuguese Sermons at Autos-da-Fes', *Studies in Bibliography and Book-Lore*, 2 (1955), pp. 53-96; idem., 'Invitation to Intolerance', *HUCA*, 27 (1956), pp. 327-386. דרשות אלה והספרות שצמחה עמהן היו לא רק התקפה על תורת משה והיהדות בכלל כי אם גם טיעון להוכחת אמתות הנצרות על פני היהדות.

73 ראו לעיל, הערות 57-58.

74 עיינו לעיל, הערה 58, עמ' 394.

המבלבל ומשבש את דברי התורה והנביאים הלוא הוא אתה בהבחנות אלגוריות מטעות, ואילו אני מביא כתוב אלוהי טהור עם דברי רבנים מלומדים בלי להוסיף על הכתוב בתורה או לגרוע ממנו.⁷⁵

בתבנית החדשנית יותר של הצגת דעות, כאצל פריי אמדור אראיס, אין כלל ויכוח אלא שני נוצרים המציגים דעותיהם על הדוקטרינה הנוצרית ובתמימות דעים ביניהם מגנים את היהדות ואת התנהגות היהודים בפורטוגל; או אצל פריי פרנאו שימנו די אראגון, המרצה על הדוקטרינה הקתולית.⁷⁶ בכל אלו יש לא רק זהות במגמה אלא גם בהבאת המוטיבים הספרותיים. אין מדובר בגישה סכולסטית לפולמוס אלא ברטוריקה של טיעונים או דעות המובאים אלה מול אלה. בטיעונים עולות ונשנות מגרעות היהודי, קרי: ה"נוצרי חדש": הוא עיוור (cego), ועקב כך חלש (fraco), וגם בלתי נאמן (no fiel). מגרעות אלו מונעות אותו מלראות את רזי הנצרות, ועל כן אינו מבטל את יסודות אמונתו היהודית ואינו דבק בתורת ישוע הנוצרי.⁷⁷

בדרך כלל הנושאים היסודיים ששתי הדתות חלוקות בהם לא השתנו שינוי מהותי גם בחיבורי הפולמוס הפורטוגליים המאוחרים, ותוכנם מעלה לפני הקורא דמיון לחיבורי פולמוס קודמים ולטענות המובאות בהם. מרביתם אינם אלא וריאציות של הנושאים הקלסיים השנויים במחלוקת בין יהודים לנוצרים: ביאת המשיח, התגשמות האל בבשר, הלידה מבתולה, טבעו של ישוע הנוצרי, משמעות חייו ומותו, השילוש הקדוש וכיו"ב. בכמה מן החיבורים יש דיונים במהות האויקריסטיה (Eucharistia) וטקסי פולחן נוצריים אחרים, בהשוואה לטקסים יהודיים שנתבטלו; ברית ישנה מול ברית חדשה; הקרבנות; הגאולה; הערצת

75 ר-שיח אוונגלי, עמ' 95.

76 Fernao Ximenes de Aragao, *Doutrina Catholica para instrucao e confirmacao dos fieis. E extincao das sitas supersticiosas, e em particular do Judaismo*, Lisboa 1625
המטרה המוצהרת של החיבור כמצוין בכותרתו משתקפת גם בדברי ההקדשה להגמון ואינקוויזיטור ראשי פרנאו מארטינש מאשקרניאש: להפיץ בבירור את אמתות הנצרות כדי להסיר את עיוורונם של הטועים, לחזק את החלשים באמונה ולקרנם אליה (שם, עמ' 4).

77 ב"דו-שיח אוונגלי" של זואאו די בארוש, עוד לפני הדיון הדוקטרינרי מציג האוונגליון את התלמוד כעיוור (cego) וכמדריך לעיוורים (guia de cegos), לעיל (הערה 21), עמ' 22; פריי פרנאו שימנו די אראגון מעלה ב"דוקטרינה הקתולית" שלו את דמותו של היהודי העיוור (cego judeu) והעיוורון (cegueira) כמקור לעיקשות היהודית, לעיל (הערה 76), עמ' 108, 112, 115, 117; לדברי פריי לואיס דה נטיבידאדה, העיוורון של היהודים הוא הסיבה שהם רחוקים מהמובן האמתי של כתבי הקודש (לעיל, הערה 33), עמ' 412; פריי אמדור אראיס גורס כי עיוורון היהודים מקורו בחטאם כשדחו את המשיח הנוצרי (לעיל, הערה 44), עמ' 70 ואילך; וויסנטי דה קושטה מאטוס מדגיש שהעיוורון היהודי (cegueira judaica) הוא הגורם לשנאתם את הנוצרים (לעיל, הערה 49), עמ' 127 ואילך.

קדושים; שמירת יום ראשון וביטול מצוות התורה. עם זאת יש לזכור שחלק מחיבורים אלה, שסיווגנו בקבוצה הראשונה, מהווים חלק ממאמץ המיסיון הנוצרי הפורטוגלי לניצור היהודים וצאצאיהם הנוצרים החדשים. מאמץ זה כלל בנוסף לדרשות הטפת הבשורה גם את הקמתו של מוסד מיוחד להכשרת המתנצרים (Casa de catecúmenos). "בית המתנצרים" Domus cathechumenorum הראשון הוקם בלונדון בראשית המאה הי"ג ופעל גם לאחר גירוש היהודים מאנגליה; מוסד דומה הוקם ברומא בשנת 1538, Casa dei catecumeni, ומאוחר יותר גם במקומות אחרים.⁷⁸

למרות חוסר המקורות הרעיונית והחזרה על נושאי פולמוס קלסיים, אפשר להבחין בין התנודות התמטיות והמבנה השונה באותם כתבי פולמוס פורטוגליים בכמה כלי ארגומנטציה: (א) המקרא כיסוד לאלגוריה על בוא המשיח; (ב) שבחי ישוע הנוצרי והניצחון המדיני של כנסייתו; (ג) האפולוגטיקה של אבות הכנסייה והסכולסטים הנוצרים; (ד) שימוש אמביוולנטי בספרות הרבנית מצד אחד להתקפה על היהדות ומצד אחר לחיזוק עיקרי האמונה הנוצרית. בכל החיבורים יש דגש על זהותו של ישוע הנוצרי כמושיע ועל קיום דברי הנבואה על המשיח באישיותו של ישוע. פירוש הכתובים בדרכי הפרפיגורציה ו"דמות וסמל" מסייע למחברינו בטיעוניהם על ההגשמה, על סבלו של המשיח, על התחייה, על העלייה לשמים, על הכנעת היהודים ועל נצחיות הכנסייה. כך מובאות דמויות מקראיות כפרפיגורציה (praefiguration), כל "פיגורה" (figura) מקראית שהם מזכירים היא משל לנמשל בברית החדשה, כגון משה הנמשל לישוע ב"סחורה הרוחנית" או יוסף הצדיק ב"דור שיח אוונגלי", כאשר המחבר אינו משאיר מקום לפרשנות אחרת ומציין במפורש שכשם שנמכר יוסף לישמעאלים בעבור עשרים [מטבעות] כסף (בראשית לז, כח) כך גם נמסר ישוע הנוצרי לרומאים בידי יהודה איש קריות בעבור שלושים [מטבעות] כסף (מתי כו, 15). מוטיבים משותפים המרמזים כביכול לשתי הפרשיות, מתוך ספר בראשית (שם), זכריה (יא, יב), מתי (כז, 9) והבשורה של יוחנן (יג, 26) הופכים את הנמשל בעיני הקורא למוחשי ביותר, כמו גם הבלטת הדמיון בצורה שבה נמכרו יוסף וישוע, וכן מספרם הזהה של המלווים אותם במאסרם.⁷⁹

שיטה נוספת זו להביא פסוקים בעלי מטען משיחי ולבארם ביאור דוקטרינלי ברוח הנצרות מכוונת גם כאן להוכיח שהנבואות המשיחיות של דניאל, חגי, וישעיהו

78 על מוסד זה בליסבון עיינו: C. B. Stuczynski, 'Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de "catequização" dos judeus em Portugal', N. Falbel, A. Milgram, A. Dines (eds.), *Em Nome da Fé – Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, Sao Paulo 1999, pp. 190-201.

79 עיינו בדורשי אוונגלי, עמ' 74.

התקיימו בישוע הנוצרי. וכך בחיבורים שלפנינו אנו מוצאים שקלא וטריא בעניין הפרשיות הכריסטולוגיות הקלסיות בטיעון הנוצרי, כגון קטעים מספר תהלים, וישעיה ט, ו' מהנו ניסתה הנצרות להוכיח שישו נולד מבתולה, דניאל ט, כב, שפירשוהו על ישוע המשיח, בראשית מט, י, שעל פיו טענו ששילה השליח הוא ישוע, שעם בואו בטלה הממשלה בישראל. דוגמאות בולטות במיוחד לקו טעון זה יימצאו בחיבורו של ז'ואאו בפטיסטה ד'אסטה – בשפע הפסוקים מהזמורי תהלים המיוחסים למשיח והמבוארים על ידו ביאור כריסטולוגי מובהק, מכוון ולעתים אף מאולץ;⁸⁰ או בחיבורו של ז'ואאו די בארוש "דו-שיח אוונגלי", כאשר בפי האוונגליון הושמו פסוקים רבים בעלי רמיזה כריסטולוגית על חייו ומעשיו של ישוע הנוצרי, שכן כתבי הקודש מלאים בנבואות המעידות על אמתות משיחיותו של הגואל הנוצרי.⁸¹

גם גלות ישראל, שנתפסה בעיני הנוצרים במרוצת ימי הביניים כעונש על חטא מסירת ישוע וצליבתו, וחטא הסירוב להכיר בו גם כשנתגלתה משיחיותו, עולה ונידונה אצל רוב המחברים האלה. כידוע, חשיבותו של הנושא בעיני הנוצרים הייתה גדולה, שכן בגלות היהודית הם ראו הוכחה לצדקת האמונה הנוצרית. ועל כן החיבור "האיגרת של רבי שמואל המרוקני", שהוא דוגמה בולטת למרכזיותו של נושא זה, תורגם לפורטוגלית בידי פרנסיסקו פרננדס פרטו (Francisco Fernandes Prato) ופורסם בליסבון בשנת 1651.⁸² התרגום נעשה מן הנוסח הלטיני שתרגם הנזיר הדומיניקני הספרדי פריי אלפונסו די בואן הומברה (Alfonso de Buen Hombre) ב-1339, נוסח שהיה למקור לאחר שאבד המקור בערבית. כבר בפתח האיגרת פונה שמואל אל יצחק ידידו בשאלה שתוביל אל התשובה הנוצרית הקלסית: "מדוע אנו היהודים נרדפים כולנו בידי אלוהים בגלות זו אשר הננו נתונים

80 לדוגמה, על הנאמר בוולגטה: Deus in domibus eius cognoscetur: cum suscipiet eam. אומר ז'ואאו בפטיסטה ד'אסטה (נחמה נוצרית, לעיל, הערה 29), 64ב: E já nas casas desta inexpugnável cidade: quero dizer, em as provincias, & igrejas particulares, sojeitas a esta vniversal de Roma. adoraõ ao mesmo Deos que a edificou, & fortaleceo & fauorecerã sempre

81 דו שיח אוונגלי, עמ' 50.

82 *Carta que hum Rabbino chamado Samuel escreveo ao Rabbino Isaac, consultando-o sobre o ter alcançado pelas Profecias do Testamento Velho, que o Mixias tinha vindo, a Lei Judaica era acabada, e os Judeos etavão em odio, e desamparados de Deos. Destrue-se por esta Carta totalmente a Lei Judaica, e confirmase a Fe Catholica.* Traduzida do Latim em Portuguez, Lisboa 1651. פרננדס פרטו היה בצ'לר בתאולוגיה ועסק בהוראת הפרשנות של כתבי הקודש וכתבי אבות הכנסייה.

בה, אשר אפשר לכנותה זעמו הנצחי של האב, שהרי סוף אין לה?⁸³ אין תמה אפוא שחיבור מעין זה, החוזר ומתאר את סיבת גלותם של היהודים, תורגם כמעט לכל לשונות אירופה, והחוקר ריבירו דוס סנטוס מעיד בראשית המאה הי"ט על מתרגמו: "לפיכך לא נשארנו בשפתנו בלי היצירה שיתר האומות גאות שהיא קיימת בשפתן ובלי ספק עשה שירות טוב לדת הנוצרית".⁸⁴

בדומה לארצות נוצריות אחרות שטיפחו תדמית שלילית של היהודי הגולה, נעשה כך גם בפורטוגל, ולא רק על רקע קנאה כלכלית בנוצרים החדשים, אשר הצליחו באמנויות, במסחר הסיטוני ובאשראי בהיקף בין-לאומי. בתודעה הנוצרית נשתמרה דמות היהודי כאדם משולל זכויות ובעל עמדה חברתית נחותה. לפיכך היה קשה לפורטוגלים להשלים עם יחס של שוויון אל המשוועבד מאתמול. שנאה חזקה אל היהודי רווחה במיוחד בקרב השכבות שחששו לקיפוח זכויותיהן היתרות או אף לעצם קיומן, עם כניסת נוצרים חדשים. במקום שבו נתקדשו המעמדות במסורת הייתה השנאה שרחשו לאלו שעלו לגדולה עזה ביותר. שכן היהודי נמנה עם דלת העם והיה במדרגה החברתית התחתונה, אך צאצאיו עלו במעמדם על בעלי הבתים הקטנים ובעזרת הון והשכלה אף טיפסו אל מעמד העשירים. בחיבורים הנדונים וכן בסוגות אחרות עוצבה דמות היהודי, הלוא הוא הנוצרי החדש, מתובל בתכונות הרוע או בתיאורים משלימים אחרים. בהטפסה של הרוע הגדיל לעשות ויסנטי דה קושטה, אשר עלה על כולם בהאשמותיו.⁸⁵

עם זה, בחיבורים מופיע גם מוטיב חדש, בעל הקשר חברתי-דתי, והוא ערכה של ההמרה לנצרות. כתנא דמסייע מובאים תיאורי הנסים ודוגמאות ההקרבה של הקדושים אשר במעשי המופת שלהם נתנו עדות לאמתות הנצרות. כך ב"סחורה רוחנית" עונה ההיגיון (Razao) על השגות הרצון (Vontade), בעניין תכלית מותו של

83 Rabbi Samuel Marochianus, 'De Adventu messiae praeterito liber', *PL* 149, cols. 337-338. הארכיהגמון דום גספר דה ליאאו פריירה באיגרתו, לאחר שהבהיר כי סגולת הבחירה ניטלה מן היהודים בגלל התכחשותם למשיח, וכי עליהם הכתוב מעלה "לכן גלה עמי מבלי דעת וכבודו מתי רעב והמונו צחה צמא" (ישעיהו ה, יג) – מונה ארבע ראיות לגודל טעותם ולנעילת שערי הישועה בפניהם, עיינו: לעיל, הערה 37, באיגרת.

84 דוס סנטוס (לעיל, הערה 3), עמ' 317-324. לתפוצתה של האיגרת ראו: אורה לימור, 'האיגרת של שמואל המרוקני, "רב מכר" בעולם הפולמוס', קעמ"י 10, ב (תש"ן), עמ' 93-100; בהרחבה: Ora Limor, 'The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A Best-Seller in the World of Polemics', in: O. Limor and G.G. Stroumsa, *Contra Iudaeos – Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Tübingen 1996, pp. 177-194.

85 עיינו לעיל, עמ' 155 והערות 54-56. למקור התדמית של היהודי הנודד בפורטוגל ראו: C. Michaelis de Vasconcelos, 'O Judeu errante em Portugal', *Revista Lusitana* 1 (1887-1889), pp. 34-35.

ישוע הנוצרי.⁸⁶ ב"דיאלוגים" של אראיס מסביר אנטיוכו לאורליאנו לא רק את החשיבות של הנסים אלא בעיקר את חשיבותה של המרת העמים לנצרות, והוא מביע צער על חוסר הבנתם של היהודים את השגחת האל על הכנסייה הנוצרית;⁸⁷ וב"דוקטרינה קתולית" מעלה פריי פרנאו שימוז די אראגון על נס את מעלותיה של הנצרות, על גדולתם של הקדושים ומעשיהם.⁸⁸

על אף הניסיונות הכושלים להגן על הנוצרים החדשים שעשו נוצרים טובים בפורטוגל ועל אף ניסיונותיו של יצחק קארדוזו (1604-1683), ידידו של המחזאי הספרדי המפורסם לופה דה ויגה ורופא החצר של פיליפ הרביעי, לסתור בחיבורו "מעלות העברים" (*Las excelencias de los Hebreos*) את העלילות שהזכרנו, הייתה הצלחתן מובטחת. בתודעה הציבורית בפורטוגל הצטייר דיוקן יהודי שהתמרה הכללית והחיים המעשיים לא יכלו לטשטש, כך שהאשמות רבות שלפנים הוטלו על היהודים הוסבו בפורטוגל במאות הט"ז והי"ז על הנוצרים החדשים, ובכללן חטיפת צלמים וחילול הקודש. לשווא נלחם קארדוזו בעלילות אלו ובשעה שישב ודן בעלילת הדם ובמשפט לה-גוארדיה, ידידו המחזאי לופה דה ויגה ראה לנכון לכתוב מחזה המלא שנאה כבושה ליהודים בגלל אותה עלילה נפשעת שהאמין בה בתום לב. קארדוזו עצמו, שעקב מקרוב אחר אחת מהעלילות הללו, מעיד:

וכדי לראות מה גדול כוחה של שנאה השמורה לאומה צנועה ומה מפקקות ההוכחות המובאות מווידויים בשעת עינוי, נספר את המעשים העלובים שאירעו במדריד בשנת אלף שש מאות שלושים ושתיים בעת שהגיעו מפורטוגל כמה יהודים פורטוגלים עם נשיהם ובניהם הקטנים אל חצר המלך; וכשנשלחו הילדים לבית הספר והתחילו מספרים עם צעירים אחרים, נתנו להם הללו סוכריות וממתקים והיו חוקרים אותם אם יהודים הם ואם היו הוריהם מתעללים בבית בצלמו של ישוע. תחילה כפרו הילדים בכל אלה, אך הם נתפתו על ידי הממתקים ועל ידי המורה, שלא היה מאוהבי אומה זו, ויותר משהיה שלם וצדיק היה מעמיד פני קדוש; ובלא שהבינו מה שאומרים להם הביאום לידי הודאה במה שהעלילו הללו, ואף על פי שהיו קטינים, בני חמש ובני שש שנים שעדותם בטלה ומבוטלת, נתקבלו דבריהם ועל פיהם

86 סחורה רוחנית (לעיל, הערה 22), עמ' 100.

87 דיאלוגים (לעיל, הערה 44), עמ' 93 ואילך.

88 דוקטרינה קתולית (לעיל, הערה 76), פרקים ד, ו. תיאורי הנסים הללו מכוונים גם לסתום את הגולל על הציפיות המשיחיות של היהודים, כגון נס הצלב בירושלים בשנת 351 אשר מנע את בניית המקדש בידי יוליאנוס, עיינו N. Falbel, 'Um argumento polemico em Vicente da Costa Mattos', N. Falbel, A. Milgram, A. Dines (eds.), *Em Nome da Fé – Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, Sao Paulo 1999, pp. 91-113

נתפסו ההורים כשהם שכובים במיטותיהם, והם חולים בקדחת שלישונית, שפגעה בהם בשל חום הקיץ ועמל הדרך; מסרו אותם לעינויים, זקנים, עניים וחולים, ונתבעו להודות בדבר ואף הבטיחו להם שינהגו בהם ברחמים; והואיל ולא יכלו לשאת את המכאובים הודו בכל האשמות. שישה או שבעה מהם נשרפו לאחר שפסקי דינם נקראו בפניהם בעצרת פומבית ובהם נאמר שהם הצליפו על צלם של ישוע ואחר כך שרפוהו, וישוע שאל אותם בשעת המעשה: "למה אתם מתעללים בי"? אך הרופא שטיפל בהם והכירורג שהקיז להם דם ראו ברור שלא היו בביתם כל צורה או תמונה, לא של עץ ולא של מתכת או נייר. החריבו את ביתם על פי פסק הדין, והציבו ברחוב האינפאנטות (calle de las infantas) שלט לזיכרון המקרה הזה, שהוצלף בו ונשרף צלם ישוע. אך אחר כך סילקוהו, מפני שראו שמכוער המעשה, והקימו במקום הזה מנזר לאחים הקפוצ'ינים. זה כוחם של עדויות שקר ועינויים קשים, כי רבים בוחרים למות מלסבול מכאובים ללא נשוא [...].⁸⁹

מאורע זה, הידוע בתולדות ספרד בשם "משיח הסבל" (Cristo de la paciencia) או "משיח העינויים" (Cristo de los agravios),⁹⁰ מלמד על הוויכוח הסמוי שהתקיים בין נוצרים לנוצרים חדשים באותם ימים של אחדות הממלכות הספרדית והפורטוגלית, אחדות שהתקיימה מ-1580 עד 1640. בני האנוסים וצאצאיהם, המסתייגים מסמלי הנצרות ומקודשיה, ירשו מהיהודים את התפקיד שמילאו האחרונים בוויכוח הבין-דתי בימי הביניים. דברי הוויכוח שנעו בין תעמולה לתאולוגיה עולים לא רק בכתבי פולמוס אלא גם בשירה, בתאטרון ובסיפורת העממית שסייעו בהנצחת תכונות סטראוטיפיות ידועות, תכונות שביקש פריי פרנסיסקו מאשדו במחצית הראשונה של המאה הט"ז להעביר לנוצרים החדשים בטענה ש"הם מתכחשים בעקשנות לאמונת ישוע ואינם מאמינים בשום דבר מהוראת הכנסייה, אלא לועגים לה ולמחזיקים בה ובאותו הזמן הם מעמידים פנים של נוצרים תמימים; זאת ועוד זאת, הם ממשיכים להקים אלף בתי כנסיות וכינוסי טעות ורמייה".⁹¹

לסיכום ייאמר שספרות הפולמוס הבין-דתי שנכתבה בפורטוגל לאחר ההמרה הכללית ברנ"ז המשיכה את מסורת חיבורי *Adversus Judaeus* מימי הביניים, ובעיית הנוצרים החדשים, שהייתה אמורה לשמש מקור השראה לחידושים מהותיים בעיקר

89 מתוך יצחק קארדוזו, מעלות העברים: פרקים, תרגום והוספה מבוא והערות יוסף קפלן, ירושלים תשל"ב, עמ' 148-149.

90 עיינו קפלן, שם, מבוא עמ' 8; ירושלמי (לעיל, הערה 61), עמ' 105-122.

91 מאשדו, אספקלריא (לעיל, הערה 16), פרק ג, 6א (מהד' ויאירה-תלמג', עמ' 68).

בתחום הרעיוני והתאולוגי, לא הניבה שינויים ותמורות של ממש. נהפוך הוא, היא סייעה בידי הכותבים להנציח את דמות היהודי שנבנתה במרוצת הדורות ממוסכמות ומקלישאות, עד כדי דמוניזציה של ממש. גם הדו-קרב הספרותי בין האוונגליון לתלמוד אינו הראשון מסוגו. אולם האוונגליון עצמו מגלה לקורא שכבר בעבר התפלמס כמה פעמים עם התלמוד, אם כי הפעם הפולמוס מתנהל בשפה הפורטוגלית, "מפני שזו שפה מהוללה ומשובחת ומפני שבפורטוגל התקבל האוונגליון באדיקות גדולה יותר מבכל אתר נוצרי אחר".⁹² רוב המחברים שהזכרנו אינם נרתעים מלהעתיק את הקביעות המכפישות ואת טיעוני העלילה המרשיעים מן היהודים אל ההנוצרים החדשים, כשבראש מעייניהם שאיפה להעמיק את רגשי הבוז ל"נוצרי החדש" ולרומם את רוח הגאווה הפורטוגלית ואת הרצון להכניע את הכופרים המתייחדים המכונים ביודעין "יהודים" (*judeus*). דיוקנם הדתי ככופרים ומפיצי כפירה נדרש ככל שגברה המתיחות בין הנוצרים החדשים לישנים, מתיחות שהגיעה לשיאים חדשים עד כדי הדרישה לגירושם הכללי מן המדינה. בין המוטיבים שהועלו, נוסף על גווני הכפירה, בולטים ההכתמה ברצח אל, עיוורון רוחני, עקשנות עיוורת והיצמדות לאמונה טועה, אי-ההיקלטות בחברה הנוצרית ובעיקר הסכנה שבהפצת הכפירה ובהדבקת מאמינים נוצרים תמימים. למעשה הפולמוס נגד היהודים התנהל כאילו עדיין התקיימה הקהילה היהודית כשהייתה בלא התמורות שחלו בה לאחר ההמרה הכללית. עם זה בחיבורים מסוימים, כגון באלה שיועדו אל מחוץ לגבולות פורטוגל הפנינסולארית (ה"דו-שיח אוונגלי" לז'ואאו בארוש, ה"אינקוויזיציה וסודות האמונה" לדיוגו דה סה והתרגום הפורטוגלי לכתבי הירונימוס די סנטה פה, בידי הארכיגמון דום גספר דה ליאאו פריירה), מופנה הוויכוח אל הקהילות היהודיות הגלויות שבגואה ובשאר המושבות הפורטוגליות במזרח ולא רק לנוצרים החדשים בפורטוגל.

92 דו-שיח אוונגלי, עמ' 6-7. לסוגיית כתיבתם של כתבי פולמוס בין-דתי בלשון פורטוגלית במקום בלטינית כדי להגיע לקהל רחב ככל האפשר, עיינו: מאשרו, אספקלריא (לעיל, הערה 16), עמ' 1ב, 63ב (מהד' ויאירה-תלמג' עמ' 46, 326); תלמג' (לעיל, הערה 38), עמ' 275; גלזר (לעיל, הערה 72), עמ' 58.

משפחת קוריאל בפורטוגל במאה הט"ז*

אדגר סמואל

בראשית העת החדשה מצאו עצמם יהודי פורטוגל מעורבים בעל כורחם באירועים חמורים ביותר. כאשר פרדיננד ואיזבלה פרסמו ב־1492 את צו הגירוש של היהודים והמורים מספרד, באה משלחת בראשותו של רבי יצחק אבוהב, ראש ישיבת גוודלחארה ואחרון גאוני קסטיליה, אל המלך ז'ואאו השני מפורטוגל, והגיעה להסכם אתו:¹ יהודים יוכלו להיכנס לפורטוגל תמורת תשלום של 8 קרוזדות לראש, נפחים וחרשי מתכת יזכו להנחה של חצי המחיר; 600 משפחות יוכלו להתיישב בפורטוגל וכל השאר יאלצו לעזוב בתוך שמונה חודשים.²

ספרי החשבונות המלכותיים מראים כי המלך אסף כ־112,000 קרוזדות מן היהודים, ובכלל זה היטל עונשין על אלה שנכנסו לפורטוגל מבלי לשלם את מס הגולגולת.³ המקום שבו ההסכם לא פעל כהלכה היה בצדה של ההגירה: יהודים רבים נשדדו בדרך ואך מעטים היה לאל ידם לעמוד במחיר המאמיר של שכירת אנייה, לאחר ששילמו בעד הכניסה לפורטוגל וניסו להתקיים בה. אחדים היגרו למרוקו, לאיטליה או לטורקיה, אך מרבית הנכנסים נשארו בפורטוגל. הגירה כה גדולה לארץ הקטנה יצרה פחד גדול והתנגדות, מה עוד שפרצה מגפה בקרב הפליטים. ב־1493 ציווה המלך ז'ואאו להפוך את מרבית המהגרים לעבדים. שנתיים לאחר מכן הם שוחררו בצו של יורשו, המלך מנואל הראשון. אך לאחר מכן, ב־1496, כדי להינשא לנסיכה איזבל מקסטיליה, הוציא המלך צו המגרש את

* מאמר זה התפרסם לראשונה באנגלית, בתוך: *Transactions, Jewish Historical Society of England*, כרך 31 (1990), עמ' 111-136, ועודכן חלקית בידי המחבר לצורך תרגומו זה לעברית.

1 Haham Imanuel Aboab, *Nomologia o discursos legales*, 1629, p. 299

2 Rui de Pina, *Croniqua del Rey Joham II*, Coimbra 1950, pp. 179-183, מובא בתוך:

Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeos em Portugal no Seculo XV*, Lisbon 1982, p. 253

3 טבארס, שם, עמ' 253-254.

היהודים גם מפורטוגל, תוך שנה. זמן מה לאחר מכן, ב-1497, מנע המלך את הגירתם וציווה להטבילים לנצרות בכוח.⁴

הרדיפות בפורטוגל נערכו בשלבים. המלך מנואל העניק לנוצרים החדשים, כפי שהיהודים הנטבילים כונו מעתה, חסינות בת עשרים שנה מהליכי חקירה משפטית בענייני כפירה; אולם משמעות הדבר לא הייתה כי יכלו להמשיך לנהוג כיהודים בגלוי. רופאים ומנתחים הורשו לשמור על ספרי הלימוד שלהם,⁵ אך לאחרים נחשבה החזקת ספרים עבריים לעברה פלילית. לחץ ניכר הופעל להבטיח התאמה חיצונית לאמונה הקתולית. הטבח בנוצרים החדשים בליסבון בשנת 1506, אף כי גונה חריפות על ידי המלך מנואל, לימד אותם בלי ספק להיות זהירים.

מדי פעם נשאלת השאלה מדוע לא העדיפו יהודי פורטוגל מות קדושים על פני טבילה לנצרות, כפי שנהגו יהודים גרמנים רבים בתקופת מסע הצלב הראשון. אחדים אמנם עשו כן, וביניהם שמעון מאימי, הרב מסגוביה,⁶ אולם לא כך נהגו הרוב. ראשית, המלך כלא את מנהיגי הקהילה היהודית בארמון אסטאוס בליסבון. שנית, מסטרה ניקולאו קורונל, רופאה של המלכה איזבלה, שהיה אחיינו של אברהם סניור⁷ – רב החצר האחרון של קסטיליה, אשר נכנע ונטבל – הציע לדבר עם היהודים כדי לשכנעם לעשות כמוהו, ורבים אמנם עשו כן.⁸ מסטרה ניקולאו התיישב בעיר אופורטו,⁹ ומאמראנטה שליד אופורטו הגיע לאמשטרדם מאה שנים לאחר מכן דוארטה סאראיבה קורונל וחזר ליהדות, בשם דוד סניור.¹⁰ כל צאצאיו הזכרים נקראים סניור קורונל.

כל בני הקהילה היהודית של פורטוגל הלכו אל אגן הטבילה, ובכללם גם מרבית מנהיגיהם הדתיים. שמואל אושקי מציג בספרו משנת 1553, *Consolaçam às Tribulações de Israel* ("המזור לצרותיהם של ישראל"), טענה דתית,¹¹ אשר

4 ראו: Alexandre Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, California 1926, פרק ב.

5 הצהרתו של המלך מנואל הראשון מיום 3 במאי 1497. ראו: J. Mendes Remedios, *Os Judeus em Portugal*, Coimbra 1895, pp. 432-434.

6 מאימי היגר לפורטוגל מקסטיליה, ולא כפי שציין בטעות רות, Cecil Roth, *A History of the Marranos*, New York 1974, p. 60.

7 טבארס (לעיל, הערה 2), עמ' 495.
8 רמדיוס (לעיל, הערה 5), עמ' 298, מצטט כתב יד אנונימי משנת 1624 שלא התפרסם בדפוס: *Apologia em abono dos christãos cognominados novos deste reyno de Portugal*.

9 טבארס (לעיל, הערה 2), עמ' 510, הערה 104.

10 E.M. Koen, 'Amsterdam Notarial Deeds Pertaining to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639', *Studia Rosenthaliana* II, no 2 (July 1968), p. 268, note 45.

11 ראו ספרו הנ"ל, מהדורת קואימברה 1906, דיאלוג ג, סעיף 28, עמ' XXX.

עשויה הייתה לשכנע את הפוסחים על הסעיפים להיכנע לטבילה מתוך תקווה לשוב ליהדות גלויה לאחר מכן. בספר דברים, פרק כה, מוזהרים בני ישראל לבל יסורו מכל דברי התורה:

אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה [...] והפלא ה' את מכתך ואת מכות זרעך מכות גדלת ונאמנות וחלים רעים ונאמנים [...] והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבתיך עץ ואבן. ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכף רגלך ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש (דברים כח, נח-סו).

מתוך קריאת הקללות בספר דברים, והשוואתם עם המאורעות המתרחשים, היה זה מפתח מאוד להצביע על המקבילות: הגלות מספרד לארץ המערבית ביותר של אירופה, קצה הארץ; המגפה; העבדות; ולבסוף ההטבלה הכפויה לנצרות, הכול נראה תואם בדיוק את שלשלת האירועים הנבואיים בספר דברים. המסקנה המתבקשת היא שעונשים אלו היו מידי האל ויש לקבלם בענווה, כדי שהבטחות הגאולה יתגשמו אף הן במהרה.

הבעיה שניצבה בפני רבני פורטוגל ויורשיהם הייתה כיצד להנהיג את בני עמם בתקופה חדשה זו של שעבוד מצרים, וכיצד לסגל את יהדותם למוצב כך שתוכל לעמוד ברדיפות ולשרוד. לעזרתם יכלו להסתמך על ניסיון העבר. במאה הג' לימד בר קפרא כי בני ישראל יצאו ממצרים שלמים וללא פגע משום ששמרו על שמותייהם, לא המירו את לשונם, לא הלשינו זה על זה ושמרו על טהרת המשפחה והמוסר המיני.¹²

לא כל העקרונות האלה היו ישימים בפורטוגל. הפקרות מינית הייתה אולי בעיה ברומא העתיקה, אך לא בפורטוגל הקתולית. שמירה על הלשון העברית לא הייתה בת ביצוע. הם הוכרחו להחליף את שמותייהם בהטבלה, אך אפשר היה לשמור על שמות יהודיים אם על ידי מתן שם מקראי סודי לילדים ואם על ידי זכירת שם המשפחה היהודי, דבר שהיה מעשי עדיין במאה הט"ז. גם אפשר היה להצביע על חומרת החטא של ההלשנה על אנשים אחרים. אולם, אף כי היהדות הנסתרת בפורטוגל נאלצה להיפרד ממנהגי ההלכה היהודיים המרכזיים, וזנחה את ברית המילה ואת חוקי הכשרות, מכל מקום נטתה לשמור על חג הפסח, על יום הכיפורים, על שלושת ימי תענית אסתר בשני, חמישי ושני.¹³ ושינויים אלה היו מעוגנים

12 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, ה (מהר' הורוביץ-רבין, עמ' 14-15), והשוו ויקרא רבה לב, ה (מהר' מרגליות, עמ' תשמז-תשמח).

13 צום אסתר בן שלושה ימים נזכר במקור ארץ ישראלי, מסכת סופרים, פרק כא הלכה א. אני מודה

בהיסטוריה ובמסורת היהודית. יתר על כן, השיטה הדתית הזאת פעלה. היהדות בסתר האריכה ימים מן האינקוויזיציה ואפילו נשתמרה בצמצום בכמה מקומות בצפון מזרח פורטוגל עד למאה ה־17, למרות התנאים העוינים ביותר.¹⁴

הבה נפנה עתה לדוגמה שלנו – להיסטוריה של משפחת קוריאל מקואימברה. קוריאל דל דוארו הנה עיר קטנה בקסטיליה, השוכנת בצל חורבותיה של טירה ימי־ביניימית אדירה, בנקודה אסטרטגית על חופי הנהר דוארו. ב־1847 מנתה אוכלוסייתה רק 334 נפש,¹⁵ אך סביר שהמספר היה כפול בשלהי ימי הביניים. בעיר חיה קהילה יהודית קטנה עד לשנת 1492.¹⁶ לפיכך אין זה מפתיע למצוא במאה ה־17 את שם המשפחה קוריאל (Curiel), הן במשפחות יהודיות והן במשפחות נוצריות,¹⁷ במקומות שונים בקסטיליה: דבר זה מעיד על היותם צאצאי תושבים שחיו בעבר בעיר הזאת.

בעיר אווילה היו למשפחת קוריאל בתים אחדים ברובע היהודי.¹⁸ ב־1492 מכר אותם אדם בשם דוד קוריאל למנזר של סנטה סכולסטיקה.¹⁹ הוא החליט לעזוב את ספרד עם משפחתו מסיבות דתיות. ארץ היעד הסבירה ביותר להגירה מאווילה הייתה פורטוגל. אם כן, סביר למדי כי הוא אבי שושלת קוריאל מקואימברה, אך אין לכך כל הוכחה, למעט העובדה ששניים מבני המשפחה קראו לעצמם דוד קוריאל כאשר התגיירו מחדש.

למר יוסף מונק על מראה מקום זה. מנהג זה מופיע שוב כמצווה בארבעה טורים, חיבור שנכתב עלי ידי הרא"ש במאה ה־17 בטולדו, ונחשב לספר הלכה מחייב עבור יהדות ספרד במאה ה־17. דבר זה מסביר את התפשטות המנהג בפורטוגל, למרות שהיהודים בארצות אחרות שמרו על יום צום אחד בלבד, כפי שמורה גם השולחן ערוך שכתב ר' יוסף קארו במאה ה־17.

14 ראו: Samuel Schwarz, *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*, Lisbon 1925, לאחרונה בעברית: סמואל שוורץ, הנוצרים החדשים בפורטוגל במאה העשרים, ירושלים תשס"ה.

15 Pacual Madoz, *Diccionario geográfico estadístico histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, VII, Madrid 1847, p. 288

16 Luis Suárez Fernández (ed.), *Documentos acerca de la Expulsión de los judíos*, Valladolid 1964

17 לנוצרים בשם קוריאל, ראו: *Registro General del Sello*, 841, 223, וד' 169, שם הפניה אל Almanza Jaime Curiel. ליהודים בשם קוריאל, ראו: *Revue des Etudes Juives* XVIII (Paris 1889), p. 138, שם הפניה אל רבי סולמה קוריאל שהיה חייט ב־Valdeolivas בשנת 1388; וכן: Fritz Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, Berlin 1936, שם הפניה אל מאיר דה קוריאל, רוכל במדריד ב־1481.

18 על משפחת קוריאל באווילה ראו: Pilar León Tello, *Judíos de Avila*, Madrid 1963

19 שם, עמ' 440, 445.

המידע המוצק הראשון שיש לנו על משפחת קוריאל בפורטוגל מקורו בדיווח של האינקוויזיציה של קואימברה, לאמור:

ממכתב אשר האח ז'ואאו ד'אס שלח לאינקוויזיציה זו בשנת 1560 [1] עולה כי בחצר השולטן בטורקיה הוא ראה את פרנאם נונס, אדם זקן, אשר נעשה ליהודי ביחד עם אשתו ושני בניו, והוא הציל מפיו כי הגיע מפורטוגל לרומא, שם היה אביו, אשר הגר לשם יחד עם לואיז דה סאלדאניה; וכן כי אביו זה היה פרנאם לורנצו, בעל הצלקת, רופא, נוצרי חדש למחצה; וכי ז'רונימו דה סאלדאניה, ממשפחה מיוחסת, הוא מולידו מאישה יהודייה מליסבון, אשר כונתה פוקריניה, וכי משם עבר פרנאם נונס הנזכר לטורקיה, שם הוא נחשב למורה; וכן ידוע לו עוד, כי יש לו אח בפורטוגל, המכונה דוארטה נונס, סוחר, שהיה חי בקואימברה, ונישא לגרציה נונס דה ויקטוריה, אשר עמו הוא מתכתב, וכי גם הוא חי ברומא.²⁰

כאן נחשף סיפור ברור: אישה יהודייה מליסבון, הידועה רק כפוקריניה, "הגביע הקטן", ילדה בזמן כלשהו לפני 1497, כאשר הוכרחו היהודים לעבור טבילה בעל כרחם, בן בלתי חוקי, ושמו פרנאם לורנצו. האב היה ז'רונימו דה סאלדאניה ובובאדיליה, בנו החמישי של דון דיאגו דה סאלדאניה, אשר שימש זמן מה שגריר קסטיליה בפורטוגל, והתיישב בה ב-1475 כמזכירה של דוניה ז'ואנה, נסיכת אסטוריאס. נסיכה זו, הידועה בשם la Beltraneja, טענה ללא הצלחה לכתר קסטיליה, והייתה אשתו של המלך אפונסו החמישי מפורטוגל עד 1478, כאשר דחה אותה ושילחה למנזר כדי לרצות את אויביה.²¹ בנו של דיאגו דה סאלדאניה היו מחשובי

20 ANTT (הארכיון הלאומי בטוריה דו טומבו, בליסבון), Santo Ofício – papeis avulsos, M7-2608. אני מודה לד"ר Antonio Vasconcelos de Saldanha על מראה מקום זה ולד"ר Alice Conceição Estorninho על התעתיק של תעודה זו. במקור כתוב כך: De carta q. enviou o P. Joao Dias a esta Inqao no ano de 560 q. elle vio em Turquia na Corte de Soldao a fernam nunes homem velho q. se fez judeo com a molher e dous filhos e procurando delle soube q. veyo do Reyno pera Roma onde estava seu pay q. pera la fora com luiz de Saldanha pois q. o dito seu pay hera ferman Lorenzo o riscado medico meo xn. q. o tivera Jeronimo de Salandha homem fidalgo de humma mulher Judea de Lxa. a qm chamavaram a pucarinha, e q. de la fora o ditto fernam Nunes pera Turquia onde he mestre e soube mais q. tem ilo Reyno hum irmao q. se chama Duarte Nunes tratante q. vivia em Coimbra casado com Grasia Nunes de Victoria com quem escreve e q. tambem viveo em Roma

21 Fr. Juan de Mariana SJ, *Historia General de España*, Madrid 1794, p. 171

חצר המלך הפורטוגלי מנואל הראשון.²² בנו ז'רונימו, אז ברומא, קיבל אזרחות מידי אותו מלך ב-1496.²³

אם נזכור כי בחברה הפורטוגלית של ימי הביניים לא רק היהודים והנוצרים חיו נבדלים אלה מאלה, אלא גם בין גברים לנשים הייתה הפרדה במידה רבה, הרי ההזדמנויות לאחווה חברתית בין גבר נוצרי לאישה יהודייה היו מצומצמות מאוד. אולם הזדמנות כזו נקרתה ב-1493. בשנה זו ציווה המלך ז'ואאו השני כי כל יהודי קסטיליה אשר נשאו באורח בלתי חוקי בפורטוגל לאחר תום התקופה שניתנה להם, יהפכו לעבדים, והוא מכרם לכל החפץ בהם. קבוצת ילדים יהודים נשלחו ליישב את האי האפריקני סאו תומה,²⁴ שם מתו רבים מהם; וצעירי החצר היו חופשיים לבחור לעצמם נערות. הסבירות היא, אם כן – על אף שאין הוכחה לדבר – שפוקריניה נרכשה כשפחה על ידי ז'רונימו דה סאלדאניה ב-1493 והוא החזיק בה עד 1495, כאשר המלך מנואל, בלי ספק בעקבות אי הסכמתם של הבישופים, ציווה לשחרר את יהודי קסטיליה שנמכרו לעבדות,²⁵ והנערות יכלו לחזור למשפחותיהן. דבר זה יכול להסביר כיצד קרה שפרנאאו לורנסו נולד בקואימברה²⁶ וגודל שם בקהילת הנוצרים החדשים ולא, כפי שניתן היה לצפות, בסאנטארם, בתוך משפחת סאלדאניה, אם כי ברור הדבר שז'רונימו דה סאלדאניה הכיר בבנו שנולד מחוץ לנישואין ושמר אתו על קשר. ואמנם, כמה מצאצאיו נקראו ז'רונימו על שמו. מאחר שאמו הייתה יהודייה, הוא נחשב בין היהודים ליהודי, ואם אמו לא הייתה נשואה בעת לידתו, כי אז גם לא נחשב לממזר.

אין אנו יודעים אל נכון את שם אמו של פרנאאו לורנסו. על פי אופי מתן השמות בין צאצאיה סביר כי נקראה אביגיל קוריאל דה גיומר דה קוסטה, משום שבעלי שמות אלה נקראו כפי הנראה על שמה,²⁷ ויש עדות נסיבתית המרמזת ששם משפחתה היהודי היה קוריאל.

כאן כן הראוי לציין משהו על אודות מוצאו של אביו של פרנאאו לורנסו. מקובל

22 ראו בטבלה הכרונולוגית של בני סאלדאניה.

23 ANTT Lisbon, *Chancellaria do D. Manoel*, livro 27 fl. 46v. על פי התאזרחותו של ז'רונימו דה בובאדילה, אציל קסטיליאני, אז ברומא, הוא היה בנו של דון דיאגו דה סאלדאניה.

24 אושקי (לעיל, הערה 11), ספר ב, פרק 27.

25 Dom Jeronimo Osorio, *Da Vida e Feitos del Rei D Manuel*, Oporto 1945

26 ANTT Lisbon, Inquisição de Coimbra – processo 8921, Bernardo Ramires, 1578, [p. 84], גנאלוגיה.

27 גיומר דה קוסטה, בתו של דוארטה נונס, נקראה כפי הנראה על שם אהותו הבכירה של אביה, שהייתה כנראה גיומר דה קוסטה אשתו של דיוגו רודריגס, צורף ברחוב Rua da Calçada בקואימברה. אם אמנם, כפי שאני מניח, היא הייתה בתו הבכורה של פרנאאו לורנסו, היה עליה להיקרא על פי המנהג בשם סבתה מצד האב, הלוא היא פוקריניה.

היה בין יהודים ספרדים בקהילות המערביות במאה הי"ח לטעון כי מוצאם ממשפחות מיוחסות, וכי הם מתייחסים על האצולה הפורטוגלית. כעת שמשפחת קוריאל עזבה את פורטוגל וחברה בגלוי לקהילות היהודיות של המבורג, ונציה ואמשטרדם, הם לא התחתנו מחוץ לקהילותיהם במשך מאתיים שנה ואולי יותר. אך קרבתם לאצולת חצי האי ניתנת להוכחה.

ז'רונימו של סאלדאניה היה ממוצא מעורב. הן במשפחת אביו והן במשפחת אמו היה גם דם יהודי, אך מצד הזכרים בשושלת הוא היה ויזיגותי, צאצא ישיר של המלך הראשון של ליאון ואסטוריאס.²⁸ בין אבותיו היו אפונסו אנריקס, המלך הראשון של פורטוגל, ומלכי קסטיליה, אראגון ונאבארה.²⁹ הוא היה קרוב של כל האצולה נושאת התארים בפורטוגל.³⁰

הארכיון העירוני של קואימברה מספק לנו עדות ישירה מסוימת על הקריירה של בנו, פרנאאו לורנסו. הוא אינו נזכר שם כרופא, אלא כסוחר.³¹ הוא נישא לאישה בשם פֶּלִיפָּה נונס³² וב-1533 נבחר כנציג סוחר קואימברה בוועדת השומה העירונית לענייני מסים.³³

28 מכתב מן ה-11 בדצמבר 1551, מן האדמירל אנטוניו דה סאלדאניה אל רוי גומז דה סילבה, הנסיך מאבולי, קובע כי הוריו של דיאגו דה סאלדאניה היו אפונסו דה סילבה ודונה סנשה דה סאלדאניה, אחותו של הקונטדור-מאיור (Arquivo Historico Ultramarino – reino-caixa 24 documento 2). אני מודה לד"ר מריה דה קוסטה מן הארכיון הלאומי של טורה דו טומבו ולד"ר אנטוניו וסקונסלוס דה סאלדאניה על מראה מקום זה. בחיבורו של Lope Garcia de Salazar, *Las Biendanças e Fortunas*, 1472 (Madrid 1884) מתוארים חייו של דון פרנאאו דה סאלדאניה, קונטדור-מאיור של קסטיליה בשלטונו של אנריק הרביעי, ושם נקבע כי היה בנו של נוניו דה סאלדאניה, "que fue judio y despues cristiano e arrendador de rentas". שושלת אבותיו הזכרים של אפונסו דה סילבה מגיעה עד מלכי ליאון ואסטוריאס.

29 Don Luis de Salazar y Castro, *Historia Genealogica de la Casa de Silva*, Madrid 1685
30 שם.

31 הארכיון העירוני של קואימברה (=CMA), Vereações, vol. 6, פרוטוקול מיום 4 במאי 1533: בחירתו של פרנאאו לורנסו לפינטדור, על ידי הסוחרים; פרוטוקול מיום 10 במאי 1533: השבעת הפינטדורים החדשים, ובכללם: Fernao Lourenço mercador.

32 ברשימת הנטבלים במחוז סאו טיאגו בקואימברה (1510-1569), הארכיון העירוני של קואימברה, ברישום לתאריך 18 באוקטובר 1524, על טבילתה של מריה, בתו של אנטוניו פרנאנדז, צורף, ואשתו ליאנור לופז, נקבע כי פליפה נונז, אשתו של Ferna Liço, הייתה חסנדקית, יחד עם המיילדת. ברור למדי כי הייתה אמו של דוארטה נונס, שכן הוא קרא לבתו הבכורה בשמה, בהתאם למנהגם של היהודים הספרדים. (בתאריך 18 בפברואר 1533 באותה רשימה נרשמה הטבילה: baptizey filipa fa de duarte nunez mercador e de gracia nunez sua molher).

33 ראו לעיל, הערה 31.

מתח ניכר שרר בין הנוצרים החדשים לבין הוותיקים של פורטוגל, הן על רקע דתי והן על רקע כלכלי. הדבר עולה באופן ברור ביותר מסדרת תקנות שנרשמו על ידי פקיד העיר של קואימברה ב-1520 לקראת התהלכה השנתית של "קורפוס כריסטי", אחד מן השעשועים הציבוריים החשובים ביותר של השנה. ההתרחשות המרכזית בתהלכה הייתה קרון תצוגה הנושא כלי קודש (קתולי) עשוי כסף ובו הרקיקים המקודשים של לחם הקודש. קדמו לכך מופעים שונים, ריקודים והצגות של להקות נודדות. לדוגמה, אחת ההצגות תיארה את המגן של קואימברה, נערה וכתר לראשה, היוצאת מתוך גביע נישא בידי שני דרקונים. הקבוצה הראשונה בתהלכה הייתה הגילדה של מבעירי הפחם, שכללה עושי רעפים, גורפי פחם, שורפי סיד ומלחים, שהיו מלאכות פחותות מבחינה מקצועית, ואולי הכי מבוזות בעיר. הם עברו בראש התהלכה, מחקים בלעג ריקוד יהודי עם ספר התורה³⁴ – עלבון שנתי מכוון, במטרה לפגוע בקהילת הנוצרים החדשים, אשר לא זו בלבד שהיה עליהם לשתף פעולה עם המנהג הקתולי, תחת איום של הוצאה להורג והחרמת הרכוש, אלא גם לסבול בהזדמנות זו את קריאות הלעג והקלס של אזרחי העיר הנחותים מהם. אולם בכך שהפכה זאת לאירוע שנתי ממוסד, הצליחה מועצת העיר לפחות להגביל את הסיכון של התפרצות התפרעויות ציבוריות. גורפי הפחם, שורפי הסיד והמלחים זיכנו מוצא מבוקר לשנאתם, והנוצרים החדשים ידעו למה עליהם לצפות ויכלו לעמוד בכך.

אחרי הדור הראשון של הנוצרים החדשים, ולאחר תום תקופת החסינות מפני תביעות בגין כפירה, שהובטחה על ידי המלך מנואל, נקטו הן האפיפיורות והן הכתר עמדה שלפיה אין לנוצרים החדשים כל זכות לעזוב את אמונתם הנוצרית, ויהדותם לא נחשבה מעתה לאמונת אבותיהם אלא לכפירה בנצרות. יתר על כן, בכל פעם שעברה על פורטוגל רעידת אדמה, מגפה או רעב, התפשטה האמונה כי הייתה זו אצבע אלוהים ועונש לארץ אשר התייחסה בסובלנות לכפירה.³⁵

עמדת הכנסייה הרומית קתולית במאה הט"ז לגבי הטבלה כפויה הייתה זהה ביסודה לזו שקבע והורה תומס מאקווינס בספרו 'סומה תאולוגיקה' 300 שנה קודם לכן. הטבלה כפויה היא מוטעית, והיא עשויה להיות בלתי תקפה לגבי מבוגרים. אקווינס כתב: "אסור בשום מקרה לאכוף התנצרות או הצהרת אמונים, כי האמונה נשענת על הרצון".³⁶ מאידך גיסא לגבי הטבלת תינוקות, תקפותה של הטבילה אין לה ולא כלום עם רצונם של ההורים, והיא תלויה בכוונת הכומר שערך את הטקס.

34 CMA Vereacoes, 1520

35 אושקי (לעיל, הערה 11), ספר ג, פרק 29, עמ' XXXI.

36 S. Thomas Aquinas. *Summa Theologica, Secunda Secuindae Partis, Quaestio X: De Infidelitate*, Art 8: Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant: quia

FRUELA, Duke of Cantabria (d. 765)
 ↓
 BERMUDO, King of Asturias (788-97)
 ↓
 RAMIRO I, King of Asturias (842-50)
 ↓
 ORDOÑO I, King of Asturias and Galicia (850-66)
 ↓
 ALFONSO III, King of Asturias, Galicia and Leon (866-914)
 ↓
 ORDOÑO II, King of Asturias, Galicia and Leon (914-24)
 ↓
 SANCHE I, King of Asturias, Galicia and Leon (933-66)
 ↓
 RAMIRO III, King of Asturias, Galicia and Leon (966-85)
 ↓
 ORDONO RAMIREZ, Infante of Léon (d. 1020)
 ↓
 ORDOÑO ORDOÑEZ, Alferez Mayor of Castile (fl. 1012-72)
 ↓
 GARCIA ORDONEZ Alferez Mayor, Count of Najera and Grañon (104
 ↓
 Don GARCIA GARCEZ Alferez Mayor, *naturator regis* (fl. 1107-62)
 ↓
 D. GOMEZ GARCIA de AZA, Lord of Aza and Roa, Alferez Real (fl. 11
 ↓
 D. GONÇALO GOMEZ de AZA, Lord of Aza and Roa (d. 1227)
 ↓
 D. GOMEZ GONÇALEZ de AZA, Lord of Aza and Roa (fl. 1221-64)
 ↓
 The DAZA, SALDANHA and CURIEL families.

D. GOMEZ CONÇALEZ
Lord of Roa, Aza and Iscar
fl. 1221-64

|

D. GIL GOMEZ DE ROA
Lord of Roa, Aza and Iscar
d. 1274

|

D. NUÑO GIL DE AZA
Lord of Aza and *Ricohombre*
fl. 1286

|

D. ALVAR NÚÑEZ DAZA
Ricohombre
fl. 1298 d. before 1331

|

D. RODRIGO ALVAREZ DAZA
Ricohombre
d. 1305

|

D. ALVAR RODRIGUEZ DAZA
Ricohombre
fl. 1331-58

|

FERNÁN RODRIGUEZ DAZA
last Lord of Aza, Partisan of King Pedro the Cruel,
after whose death in 1369 he took refuge in
England and forfeited the estate.
m. England,
ALYS DE CLIFFORD
Rica Duena Inglesa

|

JUAN RODRIGUEZ DAZA
returned to Spain c. 1388, Alcaide of Ureña
guarda mayor and Councillor of King Enrique IV.
d. 1450
m. Doña MARIA DA SILVA d.o.
Diego GOMES DA SILVA of Portugal,
d. 1441

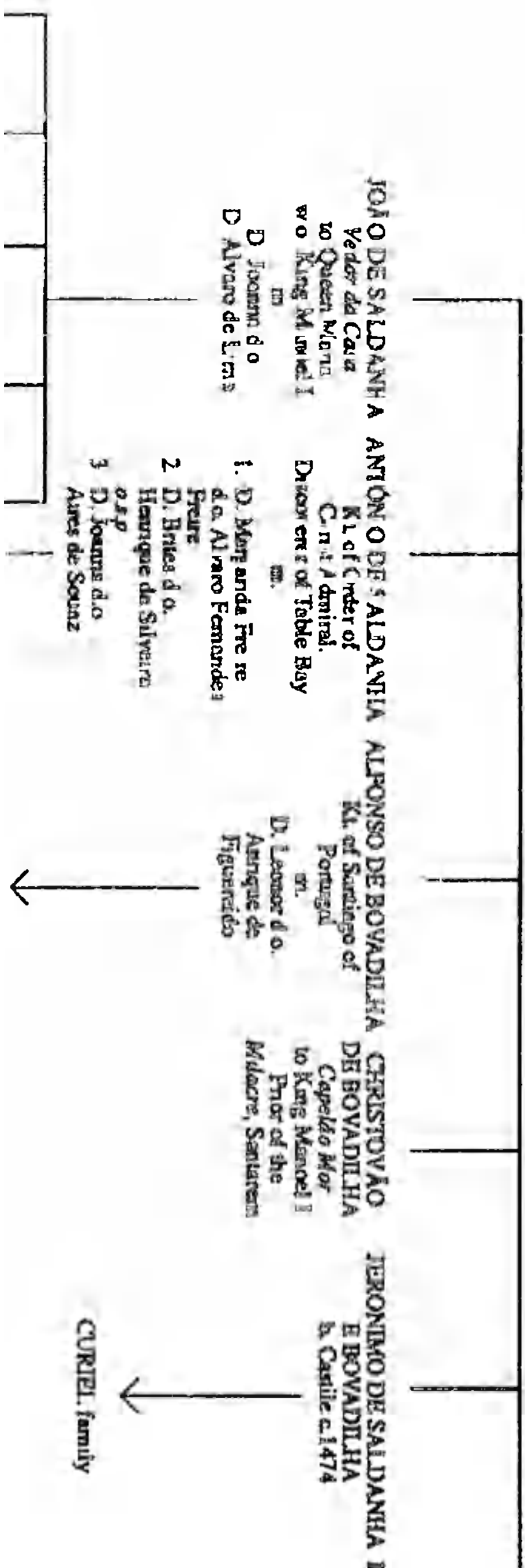
|

JUAN DAZA

ALFONSO DE SILVA

|

FERRO DE SALDANHA
 b. Castile, c.1443
 d. France, 1476
 Secretary to (Pien Juan w/o. King Enrique IV of Castile and León. Ambassador to Sicily, and Mordecai Mor to her dau. Doña Juana, known as la Beltraneja, w/o. King Alfonso V of Portugal. Passed to Portugal in 1475 with Dona Juana and d. in France in the suite of King Alfonso V.
 m. Doña Maria de Bobadilla
 b. Medina del Campo
 b. Salazar



כל אדם אשר הוטבל בינקותו היה מחויב להאמין ולקיים את מצוות הדת הנוצרית, כפי שהורתה הכנסייה הקתולית. אם אדם כזה האמין ביהדות, או קיים את מצוותיה, הוא נחשב לכופר ומורד, שיש להחרימו, לנדותו ולהמיתו, פן יטעה גם אחרים. וכך כתב אקווינס:

באשר לכופרים, יש לזכור שתי נקודות. הראשונה ביחס לכופרים עצמם. השנייה באשר לכנסייה. מנקודת ראותם של הכופרים עצמם, קיים החטא, שבשלו הם ראויים לא רק להיות מגורשים מן הכנסייה, אלא גם מסולקים מן העולם, בדרך של המתה. שכן השחתת האמונה, שהיא חיי הנפש, היא חמורה וכבדה בהרבה מזיוף הכסף, המקיים את החיים הארעיים. ובכן, אם מוצדק להוציא להורג ללא רחמים זייפנים ופושעים אחרים על ידי השלטונות החילוניים, פי כמה גדולה הסיבה לא רק לנדות כופרים, כי אם גם להוציאם להורג, לאחר שהורשעו בדין על כפירה.

מצד הכנסייה קיימת תקווה רבת-חסד להמרתם של הטועים. משום כך אין הכנסייה מחייבת מיד בדין, "אלא רק אחרי הנזיפה הראשונה והשנייה", כדברי השליח. רק אז, אם הכופר נשאר בעיקשותו, הכנסייה אשר נואשה מהמרתו, חייבת לדאוג לביטחונם של אחרים; יש לבודדו, לגזור עליו נידוי מן הכנסייה, להעבירו למשפט החילוני כדי לנדות אותו מן העולם בהמתתו.³⁷

אין זו נחלת הכנסייה להעניש כופרים אשר לא אימצו לעצמם מעולם את האמונה, לפי דברי השליח (האיגרת הראשונה אל הקורנתיים V, 12): "כי מה לי לשפוט את אשר בחוץ?" אבל על בגידתם של אלה אשר אימצו פעם את האמונה, תעניש הכנסייה במשפט.³⁸

לאחר שבספרד כבר היה מוסד אינקוויזיציה, אולי היה זה בלתי נמנע שמלך פורטוגל יחפוץ גם הוא במוסד כזה; אך אין ספק שביקורו של דוד הראובני בפורטוגל ב-1525 החיש את הוצאת הדבר אל הפועל. הוא בא לבקר את המלך ז'ואאו השלישי, תוך הבטחת הגנה ועם מכתבי המלצה מן האפיפיור, וטען שהוא אחיו של מלך יהודי מארץ ערב, אשר מבקש לעצמו בני ברית נוצרים נגד המוסלמים.³⁹ האיש היה נוכל ואופורטוניסט, והפורטוגלים ידעו על אודותיו יותר מדי מכדי שיאמינו לו, אך

37 אקווינס, שם, *Quaestio XI. art 3*, *Utrum haeretici sint tolerandi*, ד'אנטרבס, שם, עמ' 157.

38 אקווינס, שם, *Quaestio XII. art 2*.

39 ראו Elkan Nathan Adler, *Jewish Travellers*, London 1930, p. 251 לעניין הכרוניקה של שלמה כהן מפראטו על ביקורו של דוד הראובני בפורטוגל.

שליחותו עוררה גלי תסיסה משיחית בקרב הנוצרים החדשים של פורטוגל במידה כזו שהזעיקה את המלך ואת אציליו. ז'ואאו השלישי פנה לאפיפיור וביקש רשות להקים אינקוויזיציה.⁴⁰ בקשה זו קיבלה קדימות רבה במסגרת מדיניות החוץ של המלך במשך עשר שנים, עד אשר נענתה בשנת 1535.

המאה הט"ז הייתה תקופה של גידול אוכלוסין, אינפלציה כספית ומתחים חברתיים ברוב ארצות אירופה, כאשר כוחם וסמכותם של האצולה ושל הכנסייה מאוימים בגלל התמרמרות עממית ודתית, בין היתר גם בגלל התנועות הפרוטסטנטיות בהנהגת לותר, צווינגלי, האנאבפטיסטים וקאלוויין. הטבילה שחררה את הנוצרים החדשים מן ההיבדלות החברתית של הרובע היהודי, והציעה להם הזדמנויות תעסוקה רחבות יותר, אינטגרציה חלקית והתבוללות בתוך החברה הנוצרית; אולם דברים אלה מצדם עוררו כלפיהם פחד ושנאה. בדומה למאה הי"ג, מאחר שהיהודים חלקו על האמונה הקתולית, נטו לחשוש מפניהם כמקור לכפירה ולרעיונות מהפכניים שאיימו על היציבות ועל הסדר החברתי. שליטי פורטוגל האמינו כי בכוחה של האינקוויזיציה לכפות קונפורמיזם דתי.

העיר קואימברה, עם הגשר מעל למונדגו ונמלה פיגואיירה דה פוז, הייתה עיר שוק חשובה ביותר ומרכז מנהלי אזורי. חיה בה קהילה יהודית ימי-ביניימית עתיקה, אשר ההגירה היהודית מספרד קרוב לוודאי שילשה את מספר חבריה, וכך הוקם רובע יהודי שני מחוץ לחומות העיר באתר של מחצבה ישנה.⁴¹ בשנת 1500 מנתה אוכלוסיית קואימברה כ-5,000 נפש, ובתוכם מנו הנוצרים החדשים קרוב לוודאי כעשרה אחוזים, או 500 נפש. במרוצת המאה הט"ז חלו שתי התפתחויות חדשות שהגדילו את האוכלוסייה ואת שגשוגה של העיר: בשנת 1537 העביר המלך ז'ואאו השלישי את האוניברסיטה של ליסבון אל קואימברה, וב-1540 הפך את קואימברה למרכז הענף הצפוני של האינקוויזיציה הפורטוגלית. שתי התפתחויות אלה הביאו עושר לעיר. האוניברסיטה משכה הכנסה למקום, כאשר כספי מענקים, מלגות וקצבאות של סטודנטים הוצאו בעיר. כך גם האינקוויזיציה, אשר לא רק החרימה רכוש, בעיקר מן הנוצרים החדשים, אלא גם ההוצאות להורג הפומביות שערכה משכו אנשים מבחוץ לחזות בקרבנות הנשרפים על המוקד, ואלו הוציאו אף הם את כספם בעיר.

40 המוזכר ששלח ז'ואאו השלישי אל השגריר הפורטוגלי ברומא אינו נושא תאריך. אזכרו מתארך אותו ל-1525; ואילו I.S. Revah, 'Les marranes portugais et l'inquisition au XVII siècle', in: R.D. Barnett (ed.), *The Sephardi Heritage*, I. London 1971, p. 496 טוען כי נכתב בשנת 1531.

41 José Pinto Loureiro, *Toponímia de Coimbra*, Coimbra 1964, בקטע על "Pedreira".

לקראת סוף המאה, מנתה אוכלוסיית קואימברה כ־10,000 נפש,⁴² וניתן לנחש שמניינם של הנוצרים החדשים עלה לכ־1,000. קואימברה, עם אוכלוסייתה וכלכלתה המתרחבות, בתוך ארץ משגשגת ומתרחבת, הייתה מקום טוב מאוד למסחר, כל עוד נשמרו הסוחרים שלא להסתבך בצרות; לגבי נוצרי חדש בפורטוגל של המאה הט"ז, להישמר מצרות משמעו היה לבקר בקביעות בכנסייה, להתוודות ולהשתתף בטקסי המיסה, בעיקר לפני חג הפסחא, ולהימנע מכל סימן חיצוני של אמונה יהודית או שמירת מצוות. דוארטה נונס, כאביו פרנאו לורנסו, נעשה לסוחר בקואימברה. בתו הבכורה נולדה והוטבלה ב־1533 ונקראה פליפה⁴³ על שם סבתה מצד אביה, בהתאם למנהגם של יהודי ספרד במתן שמות.⁴⁴

בשנת 1535 קנה דוארטה נונס בית ברחוב המסחרי הראשי של קואימברה, Rua da Calçada⁴⁵ "הרחוב המרוצף", והבית נשאר בידי המשפחה עד לסוף המאה.⁴⁶ ב־1565 קנתה ממנו מועצת העיר כמות של בד אנגלי ירוק לכיסוי שני שולחנות מועצה, ומכאן אנו למדים כי התמחה במכירה (וקרוב לוודאי גם ביבוא) של אריגים אנגליים משובחים.⁴⁷ דוארטה וגרציה נונס נשמרו מצרות, אלא שב־1573 קיבלו האינקוויזטורים הלשנה על דוארטה נונס; אולם נדרשו שתי הלשנות כדי להפעיל הליכי משפט, והוא נפטר לפני שננקטו הליכים נוספים.⁴⁸ מכל מקום, ב־1568 נאסרה אחותה של גרציה, ליאונור נונס, על ידי האינקוויזיציה של קואימברה, והיא נשפטה באוטו דה פה שנה לאחר מכן, ונידונה ללבוש סאמבטינו (בגד עונשין) לצמיתות, עונש אשר הומר בקנס של 50 קרוודות.⁴⁹ המשפט נותן עדות מסוימת על רמת שמירת המצוות שלה. להלן נוסח גזר הדין:

42 שם.

43 ראו לעיל, הערה 32.

44 ראו: E.R. Samuel, 'New Light on the Selection of Jewish Children's Names', *TJHSE* XXIII (1971), p. 86

45 CMA Vereações, vol. 7, 15A

46 *Repartição das Sisas desta cidade de Coimbra do Ano de 1599, Arquivo Coimbrão*, Coimbra, vol. 26, p. 289, שם נאמר כי הבית היה בבעלותה של mae de Rosado – אמו של רוזרו, שהייתה אלמנת ד"ר לואיס נונס.

47 Pagou mais o dito tessro a duarte nunez merquador de dez covados de Londres verde seis mill rs q se lhe comprarao pa servire nas messas da camara segdo uso e custe po cabrall o sp. CMA, *Livro de Receita e Despesa da Camara de Coimbra*, 1565, p. 78

48 Luiz de Bivar Guerra, *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra* (1541-1820), Paris 1972, 26, no. 32

49 ANTT Inquisição de Coimbra, Processo 9161, Leonor Nunes, 1568

נונס ברחוב דה קאלסאדה



האינקוויזיטורים, פקידי הכנסייה ושליחי האינקוויזיציה הקדושה וכו' הסכימו ביניהם שלאור המעשים וההודאה של ליאנור נונז, נוצרייה חדשה, ילידת ויאנה דה קאמיניה ותושבת עיר זו, האסירה הנאשמת, הנוכחת כאן, מאחר שהראתה שבהיותה נוצרייה נטבלת המחויבת להאמין ולאמץ את אמונתנו הקתולית הקדושה וחוקיה האונגליים, היא עשתה את ההפך, בנתקה את עצמה ממנה, ובעברה לחוקי דת משה, ולטקסיה הרשמיים, וזאת לאחר הענקת החנינה הכללית האחרונה, מתוך אמונה שבכך תושיע את עצמה, בהתמסרה לאלוהים בשמים, כיהודייה, וכזאת בלתי מאמינה באדוננו מושיענו ישוע המשיח, ואינה מקבלת אותו כאלוהים, והיא מצפה למשיח, אשר לו היהודים מצפים, בהאמינם שטרם בא, ומתוך שמירה על חוקי דת משה כאמור לעיל, נמנעה בכוונה מעבודה בשבתות, ולא שמרה אותם למעשה במטרה שלא יגלו זאת, והיא צמה ביום כיפור, אשר מועדו בחודש ספטמבר, ולא אכלה כל היום עד רדת הליל, ובאותו אופן צמה כל שנה בתענית המלכה אסתר, אולם מאחר שהיא עדינה ורגישה ואינה בקו הבריאות, לא צמה יותר מאשר ביום הראשון, ונתנה צדקה בשני הימים הנותרים, מתוך שלא היה בכוחה לצום, ומילאה אחר כל הדברים הנוצריים כדי לרצות את העולם, מבלי שהאמינה בהם, ונותרה בעצמה מאמינה בכל המשוגות שלה במשך שנים רבות, עד שנאסרה על ידי הלשכה הקדושה והתוודתה בפניה, ומסרה על אחרים מבני עמה. אחרי שראו כל זאת, עם חטאים אחרים המעורבים במעשים הללו, הם מכריזים על הנאשמת ככופרת ומורדת באמונתנו הקתולית הקדושה, וכי המיטה על עצמה נידוי חזק ושאר העונשים שבחוק נגד מעשים דומים, ומתוך שראינו כי ניצלה עצה מועילה והתוודתה על עוונותיה, וביקשה מחילה עליהם ורחמים והפגינה סימני חרטה, קיבלו הם את הנאשמת הנ"ל, ליאנור נונז, כמי שהשלימה והתאחדה עם האם הקדושה, הכנסייה, כבקשתה, והם מצווים עליה להתכחש בציבור לחטאי כפירתה באופן שהעונש והכפרה עליהם יהיו בית סוהר ובגד עונשין לצמיתות, ושם ידריכוה היטב בענייני אמונה הנחוצים לישועתה, והיא תיענה ותקבל עליה את עונשי הכפרה הרוחנית אשר יטילו עליה, והם מצווים כי יימחל לה וכי תינקה מן הנידוי האמור מטעם הכנסייה.⁵⁰

מעמדם החברתי של הנוצרים החדשים בקואימברה היה טוב מבחינה כלכלית. הם היו גורם חשוב בין בעלי החנויות ובעלי המלאכה של העיר והיו גם בעלי משקל

50 שם. וראו עוד: Elvira Azevedo Mea (ed.), *Sentenças da Inquisição de Coimbra em metropolitanos de D. Frei Bartolomeo dos Martires (1567-1582)*, Oporto 1982, p. 93

משמעותי בתוך האוניברסיטה, שלטו בפקולטה לרפואה,⁵¹ והיו חשובים מאוד בפקולטה למשפטים, הן כמרצים והן בסטודנטים.

הקריירות של ילדי דוארטה וגרציה נונס מתוארות בקטעים הבאים:
בתם הבכורה, פליפה, התחתנה עם עושה-כפפות מצליח בקואימברה⁵² ובניהם הפכו לסוחרים והתיישבו בריו דה ז'אנירו בברזיל.⁵³

בנם הגדול נקרא פרנאו לורנסו ראמירס, על שם סבו. הוא נעשה לסוחר בליסבון וסחר עם גיניאה, עד שהגר לטריפולי אשר בסוריה והתגייר, ונקרא יעקב (או אברהם) קוריאל.⁵⁴

בנם השני, פרנציסקו דה ויקטוריה, נולד והוטבל ב-1540.⁵⁵ הוא נשלח לבית ספר בקואימברה שנוהל על ידי מסדר הישועים, אשר אך זה נוסד שם, וכפי שהצהיר בעצמו, הישועים המירו את דתו לנצרות.⁵⁶ הוא היחיד מילדי דוארטה נונס שנמשך את היהדות שהמשפחה שמרה עליה בסתר, אולם הנאמנות ההדדית נשארה בעינה.

51 בשנת 1568, כדי לעודד נוצרים ותיקים להיכנס למקצועות הרפואה הציע המלך 30 מלגות לסטודנטים נוצרים ותיקים בפקולטה לרפואה בקואימברה. אבל אמצעי זה התברר כלא יעיל לשכנוע נוצרים ותיקים להפוך לרופאים או לרוקחים. Theophilo Braga, *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a Instrução Publica Portuguesa*, Tomo II: 1555 a 1700, Lisbon 1895, pp. 779-811

52 Domingos Lopes, Luveiro. "Arquivo Coimbrão", 25, 256 היה אחד מן השמאים של המסים בשנת 1567.

53 Jose Gonçalves Salvador, *Os Crisitaos-Novos. Provoamento e Conquista do Solo Brasileiro (1530-1680)*, Sao Paulo 1976, Appendix 3a,b

54 בשלשלת היוחסין שערך יצחק בן מתתיהו אבוהב הוא מונה את פרנאו לורנסו ואת דיוגו פרז דה קוסטה כילדים החמישי והשישי של דוארטה נונס, כדלקמן:

5. אברהם קוריאל: Dos quais hum chamado fernao Lourenso Ramirez / morreo em Tripole de Suria

6. יעקב קוריאל: e outro chamado Diogo Peres da Costa morreo em Safet
ראו: I.S. Révah, 'Estudo e Comentario a Relação genealógica de Isaac de Mathatias Aboab', *Boletim Intern. De Bibliografia Luso-Brasileira*, II, no. 2, Lisbon 1961
פרז דה קוסטה התיישב בסלונה בחוף הדלמתי, ואברהם קוריאל, אולי נכדו, נהרג ברעידת אדמה בדוברובניק ב-1667 (ראו: Jorjo Tadić, *Jevrei u Dubrovniku do polovine XVII. stoljeca*, Sarajevo 1937, pp. 103-104), לפיכך סביר להניח ששמו היהודי היה אברהם קוריאל, וששמו היהודי של פרנאו לורנסו ראמירס היה יעקב.

55 ברשימת הנטבלים ב-CMA, במחוז ס. טיאגו (1510-1569), בתאריך 13 באפריל 1540.

56 באיגרת ששלח אל האב José Anchieta SJ, ביום 6 במרץ 1585, כתב: "la santa Compania de Jesus de quien soy dedicado y aficionado", ab incunablis Fr. Antonio de Egana SJ, *Monumenta Peruviana*, III (Rome 1961), p. 558

בשום שלב הוא לא מסר מידע נגד קרובי משפחתו, וכאשר אחיו ברנרדו נאסר על ידי האינקוויזיציה ונתבקש למסור את אילן היוחסין המשפחתי שלו, הוא השמיט בכוונה את פרנציסקו מרשימת אחיו ואחיותיו.⁵⁷ לפרנציסקו הייתה קריירה מרתקת. הוא נסע לפרו בהיותו צעיר לימים, הפך שם לשוליה של סוחר ואחר הצטרף למסדר הדומיניקני בלימה.⁵⁸ הוא נעשה מרצה לתאולוגיה באוניברסיטת לימה, נתמנה לנציג הבישוף במסדר הדומיניקני המקומי,⁵⁹ ולימים נתמנה לבישוף של טוקומן, באזור הפנימי של ארגנטינה, שם הפך לחוואי בקר ולסוחר בקנה מידה גדול. הוא היה קשוח, עצמאי ומקורי, וניהל מריבות סוערות עם שני מושלי מחוז בזה אחר זה ועם הארכיבישוף שלו. כפי הנראה הוא היה האדם הראשון שהכניס את גידול ועיבוד הסוכר לארגנטינה⁶⁰ ופתח את דרך המסחר בין פרו לברזיל דרך בואנוס איירס.⁶¹ פיליפ השני נזף בו קשות בשל פעילותו המסחרית,⁶² אשר שיאה היה השקעה בשליית פנינים באי מרגריטה בוונצואלה.⁶³ עד כמה שידיעתי מגעת, הוא היה המקרה הידוע היחיד של נוצרי חדש פורטוגלי שהגיע למעלת בישוף במאה הט"ז או הי"ז.

הבן השלישי, לואיס נונס, נעשה רופא ולאחר מכן סוחר. היו לו שני בנים, ושניהם הגרו עם הזמן לאמשטרדם והתגיירו. ב-1599 היה בית המשפחה ברחוב דא קאלסאדה בקואימברה עדיין ברשות אלמנתו.⁶⁴

57 ראו לעיל, הערה 26.

58 Fr. Pedro Lozano SJ, *Historia de la Companiade de Jesus en la Provincia del Paraguay*, Madrid 1754, p. 33

59 *Archivum Secretium Apostolicum Vaticanum*, Rome, AA.Arm I-XVIII, No. 3459, Memorandum of El Mestre Frey Francisco de Vitoria, O.P. circa 1576

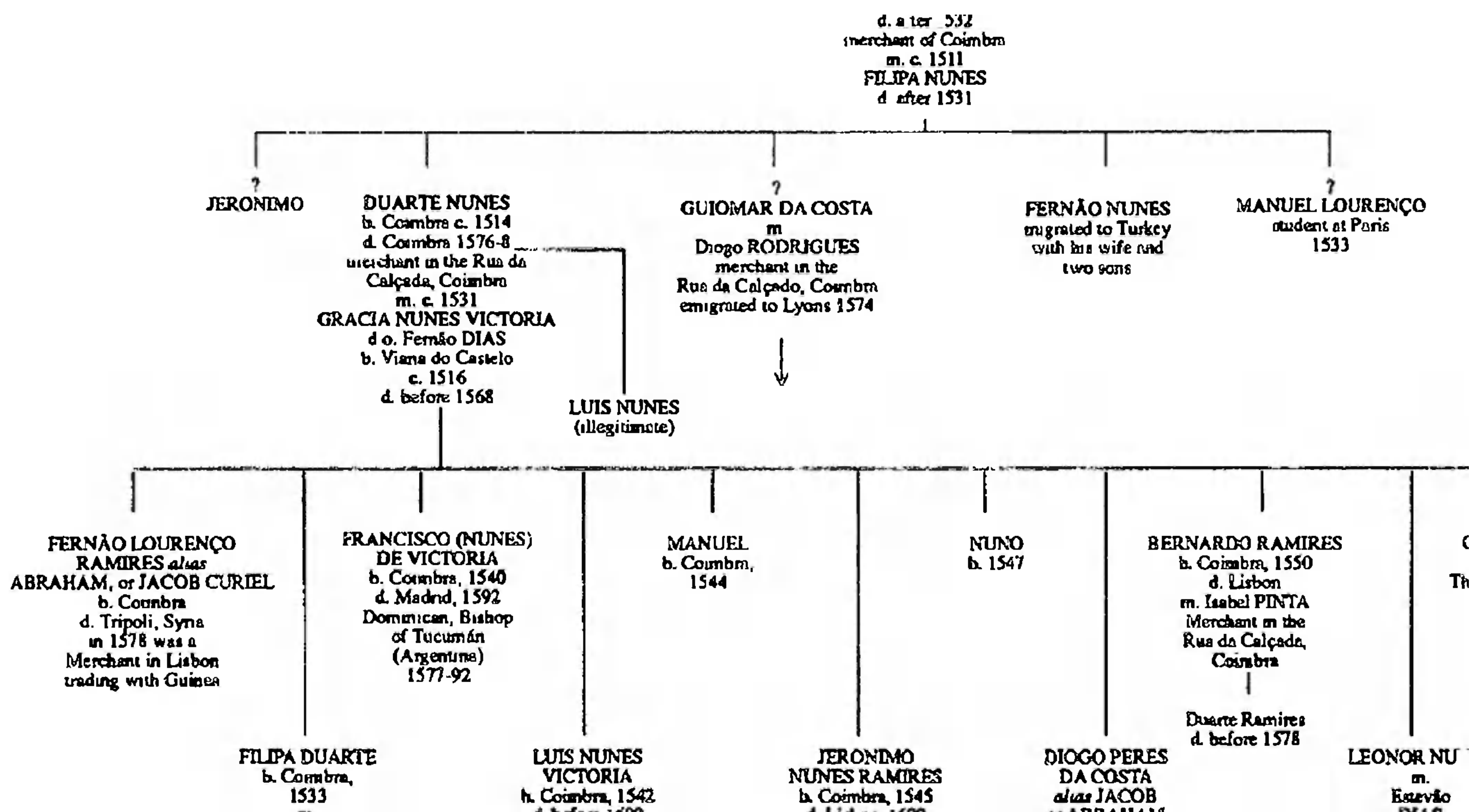
60 איגרת מן ה-10 באוקטובר 1587 מאת ז'ואן ראמירז דה ולאסקו אל המלך פיליפ השני (*Archivo de Indias 74-4-11*), התפרסמה בתוך: Roberto Levillier (ed.), *Gobernación de Tucumán – papeles de Gobernadores en el Siglo XVI – Documentos de los Archivos de Indias*, Madrid 1920, p. 228

61 *Relación de el viagen del Brasil que por mandado del Reverendissimo Señor Obispo de Tucumán se a hecho para atraer religiosos de la Compañia de Jesus y descubrir este camino del Rio de la Plata hasta el Biasa y de ali al Brasil* (לעיל, Egana : בתוך: IV, עמ' 179).

62 Andres Millé, *Itinerário de la orden*, *Real Cedula*, 28. 11.1590, *dominicana en la conquista del Peru, Chile y el Tucumán y su convento del antigo Buenos Aires 1216-1807*, Buenos Aires 1964

63 P. Francisco de Angülo אל הארכיבישוף של לימה, 30 באוגוסט 1592 (Egana), לעיל, הערה 56, V, עמ' 179).

64 לעיל, הערה 46.



הבן הרביעי, מנואל, שנולד ב-1544, לא שרד כנראה, וגם לא אחיו נוןו, הבן השישי, שהוטבל ב-1547, כאשר דום ז'ורז' דה אטאידה, בנו הצעיר של הרוזן מוקאסטאניירה, אז סטודנט באוניברסיטת קואימברה ולימים הארכיבישוף של ליסבון, משמש לו כסנדק,⁶⁵ ואחת גיומור בראנדואה כסנדקית.

להלן אשוב לבן החמישי, ז'רונימו נונס ראמירס.

הבן השביעי, דיאוגו פרז דה קוסטה, אשר לדעת פרופסור ישראל נקרא על שם האנוס מקדש השם דיאוגו פרז (=שלמה מולכו) שהועלה על המוקד במילנו ב-1533), היה בעל קריירה מעניינת. הוא נסע לפרו והפך לסוחר בפרוטוסי. לאחר מכן נאמר עליו שהגר לוונציה וסאונה (לדעתי הכוונה לסאלונה, שליד ספליט),⁶⁶ מקום שם התגייר ליהדות גלויה, כמעשה אברהם (או יעקב) קוריאל.⁶⁷ לדעתי הוא אבי משפחות קוריאל מספליט ודוברובניק ושל צאצאיהן אשר התיישבו בפיזה, ליבורנו, ונציה וטריאסט במאה הי"ח. הוא נידון למוות בהיעדרו על ידי האינקוויזיציה של לימה בשנת 1601, בעוון יהדות.⁶⁸ הוא נפטר בצפת, בארץ הקודש.⁶⁹

צעיר הבנים, ברנרדו ראמירס, המשיך בעסק המשפחתי ברחוב דא קאלסאדה. ב-1578 נאסר ונשפט על ידי האינקוויזיציה של ליסבון, ומשפטו חושף דברים רבים על אודות המשפחה. שלא כצפוי, הוא לא הואשם בכפירה ולא בהתייחדות. לחוקרים לא היו עדויות נגדו על רקע זה, והם לא ניסו לזייף עדויות. הוא הואשם בהפרת חשאייתה של הלשכה הקדושה,⁷⁰ שכן כאשר אמו של חברו, גיומור בראנדואה, נאסרה והואשמה בהתייחדות, שיחד ברנרדו ראמירס את סוחר האינקוויזיציה, שהיה עמו בדידות, ביריעת בד אנגלי עבה ומשובח. הוא שכנע את האיש להעביר מסרים אל תוך הכלא ואל מחוצה לו ולתת לבנה של האסירה מידע על התקדמות משפטה של אמו. אחד הדברים הראשונים שעשו להקל עליה את תחושת הבדידות היה הברחת נתח דג מטוגן פנימה. ברנרדו הבריח מסרים גם אל סטודנט נוצרי חדש בשם אנטוניו סימוניס, וגם אל כמה אסירים נוספים באותו כלא של האינקוויזיציה. אנו למדים מן המשפט שעיסוקה של המשפחה היה בשני תחומים: מכירת בד אנגלי משובח וניהול שירות בנקאי לסטודנטים של האוניברסיטה. אנטוניו סימוניס בא

65 לעיל, הערה 32.

66 Archivo Histórico Nacional, Madrid. Inquisición libro 1029, 324r-326v, מצוטט אצל: Lucia García de Proodian, *Los Judíos en America – sus actividades en los Virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada S XVII*, Madrid 1966, p. 268: "Este reo tenemos ynformados que se fue a Ytalia y avia estado en Venecia y Saona"

67 לעיל, הערה 54.

68 לעיל, הערה 66.

69 לעיל, הערה 53.

70 ANTT, ליסבון (לעיל, הערה 26).

מאברה, והוריו שם העסיקו סוחר מאברה כדי לשלוח אליו את קצבתו לקואימברה, שם נהג ברנרדו ראמירס לפדות עבורו את מכתבי האשראי שלו.

החוקרים התייחסו בחומרה רבה ביותר לעברה של ברנרדו ראמירס. הוא היה אדם מאוד אינטליגנטי, לא הכשיל את החקירה והתוודה בשלמות ובכנות מבלי להמתין לעינויים. הוא הוענש על סמך הודאתו ונשפט לחמש שנים בברזיל – עונש שהומתק לאחר מכן לגירוש למשך חמש שנים מקואימברה ולהחרמת רכושו.⁷¹ נראה שבשלב זה נטל אחיו, ד"ר לואיס נונס, את הבית ואת העסק, ומרבית בני המשפחה האחרים עזבו את קואימברה.

בנו החמישי של דוארטה נונס, ז'רונימו נונס ראמירס, נולד ב-1545.⁷² כמעט ודאי שנקרא על שם אחיו הבכור של אביו, ובכך בעקיפין אחרי אבי סבו ז'רונימו דה סאלדאניה. הוא נעשה רופא, ואחרי שסיים את האוניברסיטה נשא לאישה את מריה דה פונסקה, בתו היתומה של ד"ר לופו דה פונסקה, ששימש תקופה ידועה רופאה של המלכה קתרינה, העוצרת של פורטוגל.⁷³ נראה שהיה רופא מקובל ביותר על לקוחותיו בעיר השדה קוביליה. משפחת פונסקה הייתה יהודייה במופגן והדבר גרר אותו לצרות. ב-1564 הלשינו על ביאטריז אגריקס, אלמנתו של ד"ר לופו דה פונסקה, באוזני האינקוויזיציה של ליסבון, והיא נאסרה, נשפטה, זכתה לחנינה ושחררה.⁷⁴ ב-1575 קרה אותו דבר לבנותיה מריה ואיזבל, אשר ללא ספק קיבלו הדרכה כלשהי מאמם. מריה הייתה אז כבת 14 או 15, נשואה מקרוב וללא ילדים. לבעלה הותר ללוות אותה ואת אחותה בדרך הארוכה מקוביליה אל כלא האינקוויזיציה בליסבון. נראה שלאחר מכן חזר לקוביליה וביקר כמה מן הלקוחות היותר נכבדים שלו, מבני המעמד הגבוה במקום, וביקש מהם להשתדל למענו אצל האינקוויזיציה. שלושה נכבדים ותשע גבירות מקרב האצולה המקומית הוותיקה, שלושה שכנים ושני כמרים העידו לטובת מריה, בהצהירם כי נהגה כקתולית הגונה, השתתפה באופן סדיר במיסות ובוידוים, התפללה למול האיקונין ותמונות הקדושים ועבדה בימי השבת.⁷⁵

מריה דה פונסקה הכחישה נמרצות כל ידיעה שהיא על יהדות, ועמדה על כך שהנה קתולית הגונה. החוקרים לא עינו אותה. בסופו של דבר נמצאו מריה⁷⁶ ואיזבל⁷⁷ אחותה לא אשמות בכפירה, נקבע כי הנן קתוליות הגונות ונמחלו להן כל

71 שם.

72 לעיל, הערה 32.

73 שושלת אבוהב (ראו הערה 54, לעיל).

74 ANTT Lisbon, Inquisição de Lisboa, processo 1648, Beatriz Henriques

75 שם, proc. 3844, Maria de Fonseca

76 שם.

77 שם, proc. 13950, Isabel da Fonseca

ההאשמות תמורת תשלום כספי (הליכים שהיו בלתי אפשריים מאה שנים לאחר מכן).

המשפטים של מריה דה פונסקה ושל אחותה מספקים לנו מידע רב על משק הבית שלהן. קוביליה הייתה, והנה, עיר תעשיית טקסטיל. לאחר מות בעלה, ביאטריז אנריקס נהגה להרוויח מעט כסף במלאכת הטווייה וקבלת הזמנות לאריגה. המשפחה העסיקה כובסת שתפקידה היה לרחוץ את בגדיהם בנהר.

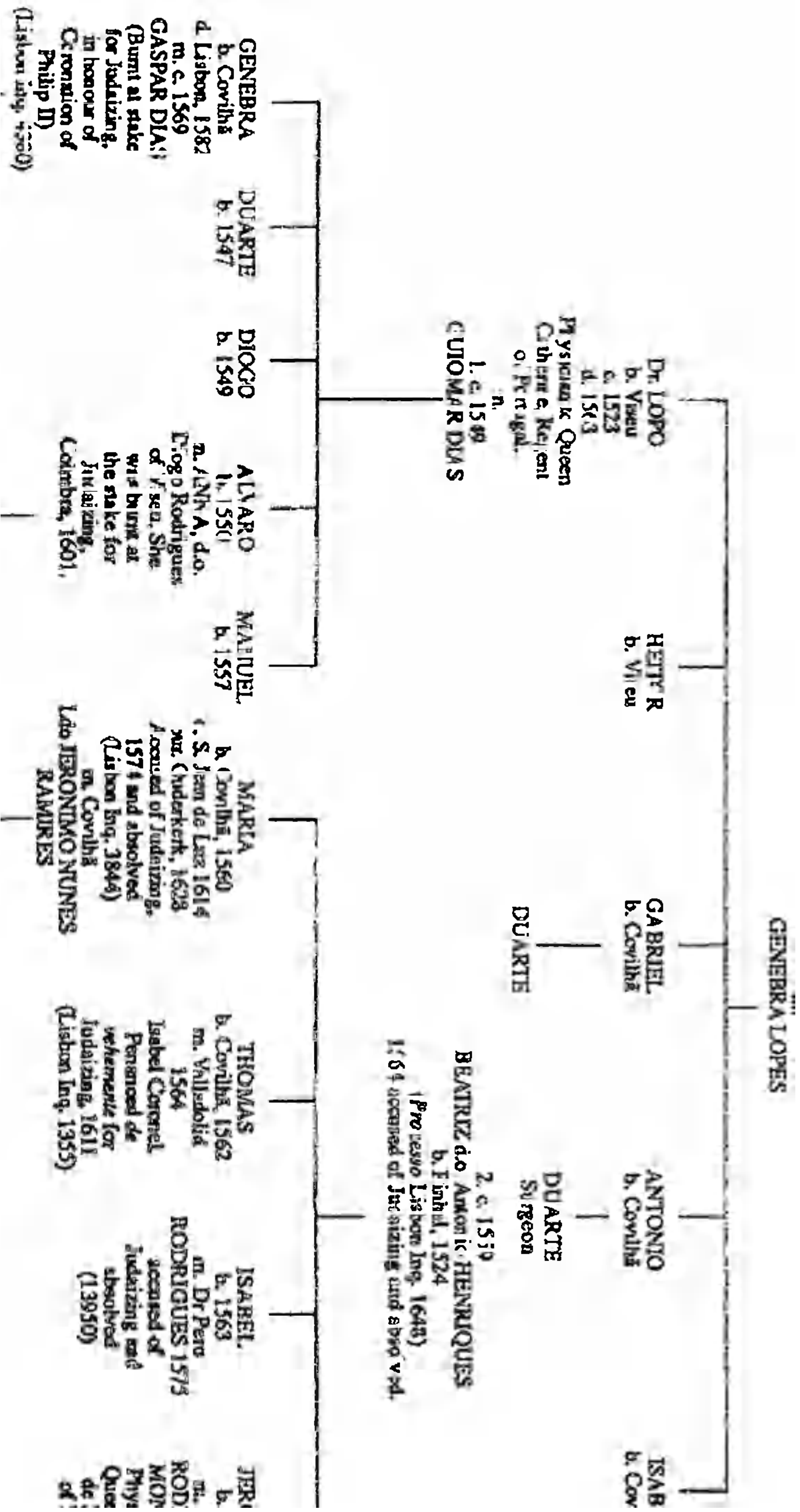
שתי משרתות המשפחה האחרות העידו בפני האינקוויזטורים כי המשפחה סעדה בנפרד מן המשרתים, ולא עבדה בשבתות. כפי הנראה הם אפילו שמרו על דיני הכשרות היהודיים, במידה ידועה. כאשר נודע כי האינקוויזטורים עומדים לבקר בקוביליה, ביאטריז אנריקס ושתי בנותיה דאגו לשבת אל החלון בשבתות, עם פלך וכישור בידיהן, אורגות באופן פומבי ככל האפשר. אולם מאומה מעדותן המרשיעה למדי של המשרתות לא קיבל כל משקל לנוכח הסיכון של העלבת בני האצולה המקומית, אשר העידו לטובת מריה ואחותה.

הרושם שעושה המשפט הזה הוא שהאינקוויזיציה, בראשותו של הקרדינל דום אנריקה, הייתה מעוניינת עד מאוד להימנע מכל שערורייה ציבורית, ומכל הפרעה של הסדר החברתי, וכי לא הייתה (כפי שקרה בתקופות מאוחרות יותר) רק מכונה מושחתת של ייצור כסף, העושה דין לעצמה, או משמשת מוצא לשנאותיהם האישיות של החוקרים. מרתק לראות כיצד עדויות שמיעה מפי נכבדים קיבלו משקל גדול יותר מעדות ישירה של משרתות נגד גבירותיהן. ההליכים היו בלתי צודקים ובלתי הוגנים, אך לפחות החוקים נשמרו, עדויות של מי שנחשבו לשונאים ראשיים לא נתקבלו, ויש תחושה שהאינקוויזיציה היוותה אז במידה רבה חלק מן השלטון המלכותי של המדינה.

שנתיים לאחר מכן, ב־1580, אחותה למחצה של מריה, ג'נברה דה פונסקה, נאסרה על ידי האינקוויזיציה והואשמה בהתייחדות.⁷⁸ שכנה נוצרית זקנה נכנסה למטבח בעודה אופה לחם, ומתוך התערבות בעניינים לא לה, התוותה את סימן הצלב על הבצק של אחת מן העוגות. ג'נברה אמרה לה בכעס כי אינה חפצה בצלבים על הלחם שלה, ומחקה זאת.⁷⁹ אירוע זה גרם לשערורייה גדולה בין הנשים הקתוליות של קוביליה, אשר חששו כמובן כי חילול קודש מעין זה – אם יוותר ללא עונש – עלול להביא נקמה אלוהית שתחול על העיר, אולי בצורת רעב או מגפה. שכנים אחדים הלשינו על ג'נברה באוזני האינקוויזיציה מליסבון בעת ביקורה, והיא נאסרה והואשמה בהתייחדות.

78 שם, proc. 4380, Genebra da Fonseca

79 שם: “a dita genevra da fonseca desmanchou com as maos a dita Cruz repreendo com palavras asperas dizendo que nao queria isso na sua pao”



licentiate in medicine, Coimbra, 1557
physician
m. c. 1575
MARIA d.o. Dr LOPO DA FONSECA *alias* SARAH CURIEL
b. Covilhã, c. 1560
d. St Jean de Luz, 18 Feb. 1614
bur. Ouderkerk, 2 Apr. 1628

Children all born in Lisbon

GUIOMAR DA COSTA
alias ABIGAIL CURIEL
b. 11 May 1582
d. Amsterdam 1645
m.
DUARTE NUNES VICTORIA
alias ABRAHAM CURIEL
s.o. Dr Luis Nunes



CATARINA
DA FONSECA
alias
SARAH CURIEL
b. 24 Nov. 1584
m.
ELIAU DORTA

DUARTE NUNES DA COSTA
alias JACOB CURIEL
b. 26 Sept. 1587
d. Hamburg, 1664
m.
INES LOPES JORGE
alias LEAH ABAZ



LUIZA DA FONSECA
b. 13 Mar. 1589
d. Rouen
May 1650
m.
ANTONIO DE CASSERES



BEATRIS HENRIQUES
alias SARAH CURIEL
b. 14 Nov. 1592
d. Antwerp,
24 Feb. 1679
m.
ANTONIO RODRIGUES
LAMEGO



LOPO RAMIREZ
alias
DAVID CURIEL
b. 11 May 1594
d. Rotterdam
4 Oct. 1666
m.
ARTA DE T A

BERNARDO
b. 14 Oct. 1597
d. young

GRACIA
b. 1 Dec. 1599
d. 1599

ISABEL DA FONSECA
alias ESTHER
b. 24 Nov. 1602
d. Amsterdam
1 Dec. 1642
m.
Dr MOSES s.o.
ELIAS MONTALTO



ג'נברה הודתה, ולאחר מכן חזרה בה מהוראתה ונידונה להיות 'מועברת לזרוע האזרחית'.⁸⁰ הרשעתה של ג'נברה לא הייתה על רקע של כפירה בלבד. היה זה יותר משפט על מעשי כשפים, כאשר זעמם של השכנים "הנוצרים הוותיקים" נלקח בחשבון. גם החוקרים כעסו ביותר על שחזרה בה מן ההודאה שגבו מפיה. הם היו מוכנים לחון את המתחרט על מעשיו, אולם את המורד שהכביד את לבו חייבים היו להרוג.

שמו אוחה במשך שנתיים לקראת טקסי ההכתרה של המלך פיליפ השני מספרד כמלך פורטוגל, והיא הועלתה על המוקד ברוב עם בליסבון בעוון יהדותה, ב-1 באפריל 1582, בנוכחות המלך ולכבודו. המלך כתב מכתב לשתי בנותיו הצעירות במדריד, ובו סיפר להן על המקרה וצירף את העותק שלו של תכנית מהלך הטקס.⁸¹ ד"ר ז'רונימו נונס ראמירס ואשתו היגרו מקוביליה אל ליסבון, שם היו אפשרויות מקצועיות רבות יותר. בהגיע העת נעשה לרופאה של חבורת הכמרים בקתדרלה בליסבון.⁸² הוא פרסם ספר על הקזת דם ועל מידות ומשקלות רומיים, והקדיש אותו לדום פדרו קסטיליו, האינקוויזיטור הכללי והמשנה למלך פורטוגל, בהרשאתו;⁸³ לעתים אף פנו אליו להתייעצויות מטעם האינקוויזיציה.⁸⁴

הצלתה המוצלחת של מריה דה פונסקה הנחילה למשפחה לקח של זהירות רבה, אך הדבר לא מנע את היצמדותם בסתר ליהדות, והם טרחו ללמד את ילדיהם על אודות אמונת ישראל ככל שהיה ביכולתם, אחרי שאלה הגיעו לבגרות. בתם קתרינה הודתה בפני האינקוויזיציה שבשנת 1602, בהיותה בת 15 שנה, סיפרה לה אימה בנוכחות אחיה ואחיותיה:

שהיא הייתה רוצה ללמד אותם ולזמן אותם יחדיו למען ישועת נשמותיהם, שעליהם להאמין בתורת משה; שעליהם לדבוק בה ולשמור אותה, כדי להציל את נשמותיהם, ואלוהים יאמץ אותם אליו, ועליהם להקדיש עצמם אליו. הוא אינו מלמד זאת לאומות העולם. ועליהם לצום בחודש ספטמבר

80 שם.

81 M. Gachard (ed.), *Lettres de Philippe II à ses filles les Infantes Isabelle et Catherine écrites pendant son voyage en Portugal 1581-1583*, Paris 1884, p. 15982 Aos 8 ou 9 de Outubro de [1]609 en S. Justa falleceo o doutor Hieronimo nunes fisico do R[everen] do cabido da Sé. in: Edgar Prestage e Pedro de Azevedo (eds.), *Registros parochiaes de Lisboa: Registro da freguesia da Sé II*, Coimbra 1927, p. 49283 Hieronymo Nunes Ramirez, *Commentaria in Librum Galeni de Ratione curandi per Sanguinis missionem*, Lisbon 1608

84 לעיל הערה 74, proc.12080. Sebastiao Luis, משנת 1601. ד"ר ז'רונימו נונס ראמירס העיר במשפט שהאסיר היה "מטורף" והולה בנפשו.

[...] ולשמור את השבת, ולחדול מאכילת בשר חזירים, ארנבות, שפנים, ודגים בלי קשקשים, לשמור את חוקי תורת משה. והיא, המתוודה, ואחיה ואחיותיה ענו לה והבטיחוה לעשות כאשר לימדה אותם, והדבר נראה לה נכון לעשותו, והם הכריזו, שם ואז, כי האמינו וחיו בדת משה וקיוו לישועת נשמותיהם בה, וכי לשמירתה יקיימו את הטקסים הנזכרים לעיל.⁸⁵

היא המשיכה ואמרה כי אביה אף הוא השתתף בפגישה הלימודית הזאת. גיסה של קתרינה ובן דודה, דוארטה נונס ויקטוריה, התוודה בפני האינקוויזטורים שב־1608, ערב נישואיה של לואיזה דה פונסקה, קרא לו אביה, ד"ר ז'רונימו נונס ראמירס אל לשכתו, ביחד עם הזוג המאורס, ועם אחיה, דוארטה, וסיפר לחתנו לעתיד כי הנו מאמין בדת משה, ושאל אותו אם גם הוא מוכן להאמין בה ולשמור את חוקיה, והוא הסכים לכך.⁸⁶ כאשר ז'רונימו נונס ראמירס נפטר ב־1609 הוא נקבר בקתדרלה של ליסבון,⁸⁷ אבל למרות כישרונו להיחשב לקתולי נאמן, הוא חנך את ילדיו כיהודים בסתר.

הגירתה של משפחת קוריאל מפורטוגל נכפתה עליהם כתוצאה מהפרה חמורה של כללי הזהירות מצד גיסו של ד"ר ז'רונימו נונס ראמירס, הד"ר אַליאס מונטַאלטו, שחי באותה תקופה באיטליה כיהודי גלוי. ב־1609 הוא שלח מכתב אל אחיה של מריה, הד"ר תומאס דה פונסקה, ממוען במישרין אליו, על שמו, אל משרד הדואר של ליסבון.⁸⁸ מובן שהאינקוויזיציה קראה תכתובת מעין זו, והדבר הולך במישרין למאסרו של תומאס דה פונסקה, אשר נשבר בעינויי החקירה וגרר אחריו את אחותו ומשפחתה.⁸⁹ הדבר הוביל למאסר בנו של ד"ר לואיס נונס, דוארטה, וכן אשתו, גיומר דה קוסטה ואחיותיה קתרינה ולואיזה דה פונסקה. צווים יצאו לאסור את האחרים. מריה דה פונסקה נמלטה לספרד, כפי שעשו בניה, לופו דה פונסקה ראמירס ודוארטה נונס דה קוסטה;⁹⁰ וממדריד הם המשיכו לסנט ז'אן דה לוז בדרום צרפת, מקום שם הלכה מריה לעולמה. לופו הביא את גופתה לאמשטרדם לקבורה מחדש כיהודייה.⁹¹ תומאס דה פונסקה, גיומר דה קוסטה ודוארטה נונס ויקטוריה

85 לעיל, הערה 74, Duarte Nunes da Costa, proc. 7192, שם מצוטט משפטה של קתרינה דה פונסקה.

86 שם, Duarte Nunes de Victoria, proc. 6172, וידוי מיום 11 ביוני 1613.

87 לעיל, הערה 82.

88 H.P. Salamon, *Une lettre jusqu'ici inédite du Docteur Felipe Rodrigues Montalto*, (Castelo Branco 1567. Tours 1616). Paris 1983

89 לעיל, הערה 74, Thomas da Fonseca, proc. 1355.

90 לעיל, הערה 74, Duarte Nunes de Vitoria, proc. 6172, רשימת היוחסין.

91 שלשלת היוחסין של אבוהב, לעיל הערה 54.

הורשעו בעוון יהדות בנסיבות מחמירות והובלו לאוטו דה פֶּה להשפלה פומבית. כמקובל, כל רכושם הוחרם. במהלך המשפט הוכרח דוארטה נונס ויקטוריה להודות בקיום סדרת טקסי יהדות סטראוטיפיים, על פי רשימתם הסטנדרטית של האינקוויזטורים, אף כי הצליח להצהיר בוידויו כי חלק מאותם טקסים לא קיים בפועל, אלא רק התכוון אליהם ברוחו. הוא הודה בשלמות על מלוא ההאשמות, ללא הסתייגויות יותר מן הדרוש כדי להגן על אשתו, אך על אף זאת הוא עונה שלא לצורך. עיניימים אלה תוארו במשפט כחלק מן ההליכים הדרושים על מנת "לטהרו מן הכפירה".⁹² האינקוויזיציה הפורטוגלית שאפה לחסל כל אחד שלימד והפיץ יהדות, ולהשפיל ולשדוד כל אחד ששמר עליה בסתר. במקרה של משפחת קוריאל, האינקוויזיציה רדפה אותם ורוששה אותם, אך לא הרגה בני משפחה נוספים, אף כי מנעה מהם את האפשרות להישאר בפורטוגל. מכאן ואילך עזבו בני המשפחה את הארץ והתיישבו בפיזה, בהמבורג ובאמשטרדם, ונשאו את השם קוריאל כשם המשפחה היהודי. יש להניח במלוא הסבירות כי היה זה שם משפחתה של ה"פוקריניה" לפני שנאלצה להיטבל לנצרות ב־1497.

משפחת קוריאל חיו בפורטוגל כנוצרים כלפי חוץ במשך חמישה דורות – כמעט 120 שנה. פרט לבישוף, אשר היה ככל הנראה נוצרי נאמן, נשארו כולם יהודים בלבם. הם לא שאפו לעזוב את פורטוגל, אך משנאלצו לעשות כן בחרו להתגייר בגלוי, ובכלל זה עברו גם ברית מילה כמבוגרים.

הניסיון ההיסטורי והדתי של היהודים בסתר בפורטוגל עתיד היה להיות בעל השפעה רבה על מהלך ההיסטוריה של יהודי אירופה. "בני האומה העברית", כפי שנהגו לכנות באורח רשמי את היהודים הפורטוגלים שעברו טבילה, אימצו את המלבוש ואת המנהגים המערביים הנוצריים, ובאורח טבעי המשיכו לנהוג כך גם כאשר נמלטו אל מחוץ לארץ, דבר שסייע להם להתקבל מבחינה חברתית. התקבלותם החברתית והתועלת שהביאו יוצאי האומה הפורטוגלית במאה ה־15 באנטוורפן הולידה את הסובלנות כלפי היהדות ברפובליקה ההולנדית של המאה ה־17, ובכך נסללה גם הדרך לקבלתם מחדש של היהודים האשכנזים לארצות השפלה. הדוגמה ההולנדית השפיעה על קבלתם מחדש של היהודים באנגליה ובמושבותיה. בדומה, ההתקבלות והתועלת שהביאו יהודי פורטוגל במאה ה־17 בבורדו ובבאיון הוליכו בסופו של דבר להתאזרחותם המלאה של יהודי אביניון ומחוז קומטה־וונסיין (Comtat Venaissin) ולהענקת זכויות אזרח ליהודים האשכנזים באלזאס ולורייין. מצרפת, בראשית המאה ה־18, הביא עמו נפוליון בונאפארטה זכויות אזרח ליהודי איטליה, גרמניה ולכל שאר ארצות האימפריה שלו. אך החלוצים

היו יהודי פורטוגל, בעקבות הטבילה שנכפתה עליהם ב־1497, עם האמנציפציה החברתית והאקולטורציה שבאו בעקבותיה. מבחינה חברתית ורוחנית הם ראו בדתם עניין של חייהם הפרטיים יותר מאשר אלה הציבוריים, והם נטו להפריד בין האחד למשנהו. הם היו היהודים המודרניים הראשונים.

גולי פורטוגל במזרח הקרוב (במאות הט"ז והי"ז) לאור סיפורי נוסעים ז'וזה נונס קראירה

בעלות המלך מנואל מפורטוגל על כס המלוכה הוא גילה סובלנות יחסית כלפי יהודי ארצו, אך עם הזמן העמיד אותם בפני הדילמה "אמונה או גירוש": היינו, המירו דתכם לדת הקתולית, ולא – עזבו את הארץ, בדומה לבררה הקלסית "אמונה או מוות", היינו, קבלו על עצמכם את הדת והמסורת, ולא – נגזר דינכם. דחיית הגירוש שהוענקה ליהודים שלא המירו את דתם, מינואר ועד אוקטובר 1497, נתפרשה כהיסוס מצד המלך "הנועז" יותר מאשר כמתן מרחב פעולה או זמן תמרון ל"כופרים". כך החלה היציאה ההמונית לגלות של משפחות שלמות, אשר לוותה לאחר מכן בגילויי חוסר סובלנות ורדיפות בתקופת שלטונו של המלך ז'ואאו השלישי.

היהודים הפורטוגלים בחרו יעדי מפלט רבים: צרפת (בעיקר משכו אותם הערים באיון, בורדו, מונטובאן וטולוז), פלאנדריה, המבורג, ליבק ונמלי הים הבלטי, איטליה (בעיקר נאפולי, ונציה ופרארה) ומגוון מקומות באימפריה העותמאנית הרחבה (כגון סלוניקי, קונסטנטינופול, דמשק, ירושלים וקהיר).¹ שם, על אדמה עותמאנית, התרחשו המפגשים הלא צפויים הראשונים בין גולים אלה לבין נוסעים פורטוגלים שסיירו ברחבי המזרח התיכון במאות הט"ז והי"ז. למעשה, כל האזור למן חופיו המערביים של המפרץ הפרסי ועד לחוף הדלמטי היו שייכים וכפופים לטורקים – לפחות להלכה, שכן הבעלות למעשה על הארץ ועל האוכלוסיות הייתה עניין אחר לגמרי.

א

בשנים שבין 1521 ו-1528 עבר הנוסע אנטוניו טנריירו ברחבי אגן הסהר הפורה

1 ראו: J. Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, III (1495-1580), 2nd ed., Lisboa 1980, pp. 16-19, 268-272

בשני הכיוונים. בשנים 1521-1522 הוא נסע מהורמוז לקהיר, חצה את דרומה וצפונה של פרס – דרך שיראז, אספהאן, קאשאן וטאבריז – עד להררי ארמניה, סביב אגם ואן, ומשם במורד נהר הפרת לעבר סוריה ומצרים. לקראת סוף שנת 1522 הוא חזר למפרץ, בהפליגו מאלכסנדריה לקפריסין ואחר אל החוף הסורי, סייר בחאלב ובבצרה וחצה את המדבר "במסלול קצר מאוד".² לבסוף הגיע להורמוז.

ב-1528 נסע בכיוון ההפוך: "חייתי בהורמוז חמש-שש שנים כאשר הסרן כריסטובאו דה קנדוסה הגיע, עם מינוי של מפקד המבצר ומושל ממלכת הורמוז. כאשר סופר לו כי נסעתי ממצרים דרך המדבר, הוא חזר וביקש ממני כי אחזור באותה דרך לפורטוגל, עם מכתבים לאדוננו המלך".³ כך נעשתה הורמוז לנקודת היציאה של הפרק האחרון בהרפתקה (ספטמבר 1528): דרך שאט-אל-ערב והפרת, הגיע אנטוניו טנריירו לחאלב, חלף בדרכו לטריפולי את אל-חמה, ומטריפולי הפליג חזרה לאירופה.

טנריירו, אשר הקדיש תשומת לב לקבוצות אתניות ודתיות, גילה קהילות יהודיות בחאלב,⁴ באזור בצרה,⁵ ובעיקר בקהיר.⁶ אם כי פגש יהודים מספרד בקהיר⁷ ובצפת שבגליל,⁸ הוא מעולם לא פגש ביוצאי פורטוגל. בקהיר סיפרו לאנטוניו טנריירו יהודים יוצאי ספרד כי הכירו "יהודי אחד שהיה בהודו ובפורטוגל", אך לא היה בעל שורשים בפורטוגל. "יהודי זה בא לפגוש אותי, והפרידני מן האחרים כדי לשוחח. בין השאר ביקש ממני את הדברים הבאים: אם ישאלוני האחרים אם הכרתי שני יהודים שנפלו פעם בשבי ונלקחו להודו ונעשו שם לנוצרים, כי אז עלי לומר להם שמעולם לא פגשתי בהם. נער זה אמנם הפך לנוצרי בזמנו של אפונסו מאלבוקירק, אשר לקחו בשבי מעל גבי אנייה שהפליגה ממצרה. הוא נלקח לגואה, התחתן וחי שם

2 *Itinerário de Antonio Tenreiro, cauleiro da orden de Christo, em que se contem como da India vœo por terra a estes Reynos de Portugal*, 6th ed., in: A. Baiao, *Itinerários da India a Portugal por terra*, Coimbra 1923, L, 98 (בקפריסין) חסר אמצעים. הייתי נבוך ואובד עצות. פגשתי סוחר ארמני שידע פרסית. הוא אמר לי שאם ברצוני לחזור להודו הדבר ייתכן. ראשית כול עלי להפליג לאורך החוף, מרחק של לא יותר מארבעים ליגות ימיות, ואחר לנסוע אל העיר חאלב. הוא אמר כי שיירות יוצאות מעיר זו אל בצרה, חוצות את המדבר, במסלול קצר מאוד [...].

3 שם, LV, 106.

4 שם, XXXIII, 64.

5 שם, LVIII, 110.

6 שם, XL, 80; XLII, 86: "בקהיר יושבים יהודים רבים מערב ומאמצות אירופיות".

7 שם, XXXIX, 80.

8 שם, XXXIV, 69: "צפת [...] מאוכלסת בכאלף בתי אב, מורים מערב ויהודים מספרד. אלה אנשים עניים מאוד". יהודי יוצא ספרד אירח אותו לילה אחד (שם, XXXIV, 70).

שנים מספר. שמו היה פרנציסקו מאלבוקירק. פגשתיו לעתים קרובות ושמעתי על אודותיו כשהייתי בהודו. אפונסו מאלבוקירק שלח אותו לאחר מכן לפורטוגל, אל המלך מנואל. אחר כך הפליג מליסבון, כשהוא מסתתר בספינות ונציאניות, ושב לקהיר, שם חזר אל אשתו וילדיו, אלה שהיו לו כבר בטרם נפל בשבי".⁹

נוסע אחר, מסטרה אפונסו, לא חיבב כלל את היהודים אשר פגש בשניים או שלושה מקרים. לגמרי לא. באמצע אוגוסט, בחצותו את פרס חודש ימים אחרי שעזב את בנדאר גומהרוק בשבעה ביולי, לא יכול היה להסתיר את שאט נפשו ביחס ל"שמועות שפשטו בשיירה על אודות שלושה יהודים שנסעו עמנו, באחד העניינים הכי מכווערים שהייתי עד להם מעודי [...]". יהודים אלה חמדו "אבני יקר בשווי של ארבעת אלפים או חמשת אלפים קרוזדו", שלקחה אתה הנזירה האחות מסיה מהודו לארץ הקודש. "דיווחתי על כך למפקד של הורמוז, וכן על דברי כפירה רבים אחרים שנאמרו נגד אמונתנו הקתולית הקדושה, ודברי בלע ומילות גידוף על אודות הנזירה".¹⁰ חוסר ההגינות של יהודי אחר חסך ממנו לאחר מכן התנסות דומה, אך לא את ההזדמנות לבטא את דעתו השלילית עליו.¹¹

רק בהגיעו לחאלב מזכיר מסטרה אפונסו לראשונה את מציאותם של יהודי פורטוגל, לאחר שתיאר באופן ממצה את האמונות והאומות המרכיבות את 12,000 בתי האב אשר בעיר: "מורים ונוצרים – כלומר ארמנים, יוונים, נסטוריאנים, יעקוביטים (המכנים עצמם סורים מרוניטים ואשר כנסייתם מקורבת מאוד לזו שלנו), קופטים, שמשים (הסוגדים לשמש, ומכאן שמש, על פי הערבית), וגורגים (הדומים ליוונים), כולם שונים זה מזה בכמה מן ההיבטים המתייחסים לאמונות ולטקסים –

9 שם, XXXIX, 80.

10 *Ytinerario de Mestre Affonso, solurgiao mor que foi na India, em tempo do comde visorei e do guouernador João demendonça, da viagem que fez da India por terra a Baiao* (לעיל), *estes Reinos de Portugal, por mandado do mesmo gouernador* (הערה 2), עמ' 152-153. מסטרה אפונסו ממשיך: "ביקשתי מן המפקד (מאחר ששני יהודים אלה, מקאשאן, היו בדרכם חזרה להורמוז) להענישם כראוי להם. יעצתי לו למנוע מיהודים בכלל את הכניסה למבצר, דבר שיהווה שירות מועיל לאל ולמלך. על פי המידע שאספתי, אלה הם בני העם השפל והבוגדני מכל העמים שעל פני האדמה. הם שקרנים, חסרי בושה וריקים מכל מעלה ותכונה טובה. כאויבים, הם גרועים אף מן הטורקים [...]" (עמ' 153).

11 שם, עמ' 262-263: היהודי האחר הזה, בשם דוד, נשכר על ידי מושל הורמוז, ז'ואאו דה מגדוסה, להוביל את מסטרה אפונסו בבטחה לוונציה תוך ארבעה חודשים, תוך הימנעות ממסלולי השיירות. אבל, הוא לא זכר עוד את ההסכם הזה. מאה הקרוזדות שקיבל מן המושל הושקעו בסחורה והוא לא עזב כלל את מסלול השיירות. הוא פגש שוב את מסטרה אפונסו רק בחאלב, אחרי חמישה חודשי מסע. מכאן דבריו הקשים של הראשון: "בני העם הזה אינם דוברים אמת מעודם, הם אינם יודעים ידידות מהי, ומצליחים תמיד להשיג את מבוקשם מן האחרים" (עמ' 262).

מורים ערביים, טורקמנים, עמים לבני עור שכולם דוברי ערבית, יהודים רבים שנולדו בארץ זו וכן כמה יהודים ספרדים ופורטוגלים הבורחים כעת מאירופה [...]".¹²

אותו דבר קרה בהגיעו לטריפולי: בין אלפיים או שלושת אלפים בתי האב, היו "יהודים רבים ילידי המקום, דוברי ערבית, וכן כמה יהודים מספרד ומפורטוגל".¹³

המצב לא השתנה עם בוא המאה הי"ז. למיטב ידיעתי לא מצא האח אנטוניו מגוביאה כל יהודים פורטוגלים בפרס. מכל מקום הוא פגש את ספרד בדמותו של יהודי, במקום הכי פחות צפוי. מן הראוי להזכיר מפגש ציורי זה.

בין אורחינו (בלאר) היה רב יהודי בשם יהודה. הוא דיבר ספרדית כאילו היה יליד ספרד שחי וגדל בה. אולם הוא לא היה שם מעולם. הוא נולד בגליל. הוא סיפר שהורי הוריו נולדו בממלכת ליאון ועקרו לגליל בגירוש ספרד. בני משפחתו עדיין דוברי ספרדית. הוא גילה נטייה ללמדנות יתרה, וסקרנותו הוליכה אותו להתפלמס אתי על אודות נושאים מספר. עם הזמן התחלנו לדבר על עיוורונו הרוחני. אני הוכחתי לו שביכולתי לקבל בקלות את מרותה של הברית הישנה, אשר בה גילה ידענות טובה (רק בכל הנוגע לנוסח, שימו נא לב, אשר כדברי פאולוס, זהו דבר הממית את הנפש במנעו ממנה את ההבנה הרוחנית); התווכחנו על דברי יעקב אבינו: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, עד כי יבוא שילה ולו יקחת עמים" (בראשית מט, י). מאחר שהסכים כי יעקב התכוון למעשה לבואו של המושיע, משיח האמת, שאלתי אותו כיצד יכולים הם להמשיך להתעקש ולטעון כי המשיח טרם בא. הרי כבר אין להם לא שבט, לא מלך, לא מנהיג ולא מקום בעולם למשול בו. אדרבה, הם מטולטלים, מבוזים והכול רודים בהם. מדוע לא יודה כי יעקב אבינו אמר את האמת, וכי נבואתו הושלמה, וכי כל הנבואות על אודות המושיע התקיימו אף הן? הוא השיב לי כי עדיין שמורים להם השביט והממשלה וכי על כן אינו בטוח בעניין הנבואה הזאת. לאמתו של דבר, צאצאי עשרת השבטים שלקח שלמנאסר בשבי והגלה אל מעבר לים הכספי עדיין חיים וקיימים בטרייה, ובכך השתמרה הממשלה היהודית והממלכה. על כך השבתי לו כי מצדי אני מסכים לדעתו, ולא אתווכח על העובדות בנות זמננו. אולם הנבואה מתייחסת לשבט יהודה, אשר לא היה אף פעם בחלק זה של העולם. כאשר יעקב אבינו אמר "לא יסור שבט מיהודה" הוא פנה במישרין אל יהודה, ובהתאם, חלק את הכבוד הרם הזה אך ורק לשבט יהודה, אשר זכה לבדו להבטחה המשיחית. למרות שבן-שיחי הודה כי אמת דיברתי, המשיך להצהיר כי הוא תופס את הנבואה באופן שונה. בין אלף ואחד הפירושים שפירשו רבותיו נבואה זו (אשר הציקה להם במיוחד), אמר כי הוא מעדיף את זו המפורטת להלן: ישוע מושיענו השתייך לשבט יהודה, והשבט היה נתון בידי

12 שם, עמ' 248-249.

13 שם, עמ' 272.

ובידי יורשיו, האפיפיורים של רומא. מכאן שכל עוד נתון הוא בידיו של ישוע, באותה מידה הוא אמנם נמצא בידי שבט יהודה. כאן המקום לציין שהדברים אשר מודים בהם בני העם הבור הזה, אשר טחו עיניו מראות, אף על פי שהם מתעבים את ישוע אדוננו – לאמור שהאפיפיורים של רומא הם נציגיו על אדמות – אין הכופרים מודים בהם, והמה סבורים שהם יודעים יותר מכל אחד אחר. לא עניתי לו על כך, אלא רק צחקתי לדבריו, אם כי בעומק נשמתי חשתי חמלה בשל העיוורון החמור הזה. אילו היינו מסכימים לכל הטענה שלו, כי אז היה על כל האפיפיורים וההגמונים רמי המעלה של רומא להיות בני שבט יהודה, למען תתקיים הנבואה מחדש בכל אחד ואחד מהם.¹⁴

הישג רטורי צנוע זה עודד אותו לטענות עוד יותר מופלגות: אותם פרטים אשר נולדו בחיק הכנסייה הקתולית, ואשר "גדלו וינקו מחלב תורתה, חייבים להודות לאל על חסד זה", שכן העיוורון היה אז נחלתו של כל אחד אחר מבני אסיה. יש עדות "כי דתנו מתאימה לרוחו של כל בן אנוש המבקש את האמת. למעשה, כל הכופרים שאתם דיברתי, אמרו לי כי מלבד דתם הם, זו שלנו היא הטובה ביותר. אילו היה עליהם לנטוש את זו שלהם, כך אמרו, היו בוחרים בשלנו [...]" והוא סיים את דבריו בהערה נוצרית: "הבה נתפלל לאל אדוננו שיאיר את עיני כולנו, et fiat unum ovile, & unus pastor".¹⁵

בעשור הראשון של המאה הי"ז נסע האח גספר דה סאו בֶּרְנָרְדִּינו אף הוא ללאר, ומשם המשיך לערים אחרות בפרס, מסופוטמיה וסוריה. באשר ליהודים [...] הוא הצליח למצוא רק אותם מסכנים מחאלב, "והם מרובים. הם לווים כסף מאחרים למחייתם, ומצבם בעיר זו גרוע מאשר באירופה, כי הטורקים מנצלים כל הזדמנות לנגוש בהם".¹⁶ הוא מצא גם את יהודי התנ"ך, כמו אלה הנזכרים אצל רומוס.¹⁷ עטוף בגלימה פרנציסקנית גסה, גדוש בידע, סקר האח גספר את חורבותיה הארכאולוגיות של קטסיפון¹⁸ ואקארקוף,¹⁹ קרא פרקי תחלים קלו-קלז

14 A. de Gouveia, *Relaçam em que se tratam as guerras e grandes vitorias que alcançou o grande rey da Persia Xa Abbas, do grão Turco Mahometo, e seu filho Ahmete as quaes resultaram das embaxadas que por mandado da Catholica Real Magestade del Rey D. Felipe II. de Portugal fizeram alguns Religiosos da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho à Persia*, Lisboa 1611. fl. 22-23

15 שם, רף 23.

16 Frei Gaspar de S. Bernardino, *Itinerário da India por terra até à ilha de Chipre*, 4th ed., Lisboa 1943, XXII, 250

17 שם, XVI, 178: עיר אחרת, בקרבת מקום, זוסטר, הזכירה לו את מגילת אסתר, את מותה וקבורתה בשושן.

18 שם, XIX, 214.

(“על נהרות בבל”) על שפת נהר הפרת,²⁰ חיפש מזכרות היסטוריות [...] אך לדאבונו לא הצליח למצוא אף יהודי פורטוגלי. ועם זאת הם נמצאו לאורך מסלולו. ניקולאו דה אורטה רבלו, החבר להרפתקאות במסעו היבשתי של האח גספר מבנדאר גומברוק לחאלב,²¹ לא זו בלבד שהבחין בנוכחותו של יהודי אחד בשיירה, בין לאר לבין שיראז,²² אלא גם מצא בעיר סורית זו “יהודים מספר, שחלקם דוברי ספרדית. ביניהם היה זקן אחד שדיבר פורטוגלית שוטפת, ושמה בלב שלם על בואנו. הוא חיבב מאוד את האומה הפורטוגלית, מאחר שאבותיו באו מפורטוגל אחרי הגירוש. לעת הפרדה מעלינו בא לבקרו משומד אחד שנולד בגואה, אשר המיר דתו לדת האסלאם שלוש שנים קודם לכן. מאחר שדיבר פורטוגלית עם היהודי, שאלתיו: ידידי, האם אמונתך הולמת את אורח דיבורך, או את האופן שבו אתה לבוש?”²³ המשומד השיב תשובה כהלכה, שההתאמה היא אך ורק באורח הלבוש, ואילו “מבפנים” הוא עוטה את “האמונה בישוע”. ובכל זאת היה עליו לספוג גערות של ברהמין אשר אמר לו, כי למרות היותו חסר דת ובלתי נטבל, הוא עצמו לעולם לא היה טועה ונוטש “דת כה קדושה כמו זו הנוצרית לטובת אחיזת עיניים מעין זו [...]”²⁴.

היהודי הפורטוגלי חייך אל נכון בתוך תוכו, כעד לדיאלוג אשר נחסך ממנו. לאמתו של דבר חֲצִיו החרדים של אורטה רבלו כוונו כולם אל המומר, ואם לא די בזה, היה על האחרון לשאת גם את גערת הברהמין.

אולי בגלל ששהה במנזר המסדר שלו בהיותו בחאלב²⁵ לא תפס האח גספר כי העיר הומה יהודים איברים. אורטה רבלו תחת זאת בחר לשהות ב“חאן הצרפתי”,²⁶ ומהיותו אדם יותר מעשי ומעורב עם הבריות הוא גילה כי “מרבית החברים” בקהילה

19 שם, XIX, 215.

20 שם, XXII, 245.

21 הם נסעו יחדיו ממומבאסה, ממנה הפליגו ב-26 באפריל 1606, והגיעו לחאלב ב-16 בינואר 1607; השווי: N. De Orta Rebello, *Relação da jornada que fez...*, בתוך: J. Veríssimo, *Sernao, Un voyageur portugais en Perse au début du XVII^e siècle: Nicolau de Orta Rebelo*, Lisbonne 1972, fl. 14v. (76), fl. 99v. (190); J. Nunes Carreira, *Do Preste João às ruínas de Babilônia*, Lisboa 1990, p. 146.

22 דה אורטה רבלו, שם, דף 37ב-38 (112-114).

23 שם, דף 40 (116-118).

24 שם, דף 40-41ב (118).

25 האח גספר דה ס' ברנרדינו (לעיל, הערה 16), XXII, 248: צעקנו משמחה כאשר מצאנו עצמנו בין אחים למסדר, גם אם בלב טורקיה, ונחנו שם ימים אחדים.

26 דה אורטה רבלו (לעיל, הערה 21), דף 98ב (188).

היהודית "דוברי ספרדית".²⁷ בנוסף פגש ב"יהודי פורטוגלי כבן שישים, שחי בגליל, שהוא לדבריו האזור הטוב ביותר בארץ הקודש, ואשר בו היו יותר מ-400 בתי אב יהודים ממוצא פורטוגלי".²⁸ "זה היה אדם משכיל ביותר", אשר צער געגועיו לפורטוגל היה רב, ומשום כך השיחה הייתה ידידותית. באדיקות ובאורח משכנע עמד היהודי על כך שהתייר הפורטוגלי לא ישוב לארץ מולדתו בטרם יבקר בארץ הקודש: "הוא חזר וביקש ממני שלא אחזור לפורטוגל בטרם אבקר בירושלים. מאחר שהאל הנחני בטוחות לארץ הקודש, כך אמר, עלי לבקר עיר קדושה זו. הוא הצהיר כי אנשים בני כל הדתות, בחזותם את העיר ממרחק או חזו רטט בגופם ושערם סומר, מתוך אשמה על חטאי העבר. יתר על כן, הם מתאווים להינקם באכזריות על חטאים אלה, וכתוצאה מכך הם רוצים להרוג את עצמם מיד. לאחר מכן, בהתקרב מועד עזיבתם, אין כוח בידיהם וברגליהם לעזוב את העיר, והם מצליחים לעשות זאת רק מתוך דמעות וגעגועים". ככל הנראה אורטה רבלו נתן בו אמון, אף כי תמה על כך ש"בהיותו מודע לעובדות, מסוגל אדם זה להמשיך לדבוק בדת משה, אשר אותה כה גינה בן האלוהים".

באשר ל"מאוייו לחזור לליסבון", אותם הביע בן-שיחו "לעתים קרובות", אמר לו הנוסע הפורטוגלי כי "מטרה זו נראית ראויה, אך מיד עם שובו לשם עליו להתייצב בלשכה הקדושה מרצונו הוא, ולהתוודות בפני השופטים, אשר הנם נוחים מטבעם ומסבירי פנים, ונוטים להבין את אלה המביעים חרטה. כך יוכל לחיות בארץ מולדתו, ולהגשים את מאוייו".²⁹

היהודים המגורשים שחיו בפרס או בסוריה התגעגעו למולדתם והביעו את חיבתם לאומה הפורטוגלית. לעומת זאת, האמונה הקתולית לא עצרה בעד קשרים והבנה; היא רק הזמינה אותם להתחרט... מבלי להטיל ספק ברצונה הטוב של האינקוויזיציה.

ב-11 בספטמבר 1610 החל במסעו הגדול אציל מאמין ומשכיל: מגואה עד למימי הורמוז ואדמת פרס, ומשם נסע בשיירות לבגדד ולחאלב. לאורך מסלולו לא מצא עקבות של גולי פורטוגל, וגם לא בגליל ובירושלים. בארץ הקודש, דום אלבארו דא קוסטא (זה היה שמו של האציל) ביקר במקומות רבים, השתתף במיסה, אכל מלחם הקודש, התוודה וזכה לקבל מחילת חטאים כללית ומפורטת. מהיותו דבק ומרוכז כולו בזיכרונות מקראיים, חוויות שהתישוהו, לא מצא לא זמן ולא הזדמנות להיפגש עם יהודים פורטוגלים, אלא בערב שובו מן המזרח לארצות הנצרות.

27 שם, דף 99 ב (190).

28 שם, דף 109 (200).

29 שם, דף 109 ב-110 (200).

"יום לאחר בואו של דום אלבארו מטרופולי, לאמור ב־18 באפריל (1611), בא לבקרו יהודי אחד. אף כי אדם זה נולד והוטבל בפורטוגל, הוא ברח משם עם אשתו וילדיו לפני 8 שנים, בהיותו שומר על כחשו [=נאמן לדת ישראל]. לדבריו, הוא שימש שנים רבות גובה ראשי של הכנסות האוניברסיטה בקואימברה. הוא נולד בקואימברה וישב בה ובמונטמור-א-וֶלו. משום כך הכיר את ז'וזף דה קונזיה וקרוביו, ושוחח עמו לעתים קרובות. כאשר סופר לו כי דום אלבארו עומד להגיע, החליט לבקרו. הוא הוכיח ידענות וחרירות באמונתו, ולמרות שהיה לו שם נוצרי מעולם לא השתמש בו, בהצהירו כי שמו אברהם הופֶּלָה (?). עוד אמר כי לראשונה עבר לצרפת, כאשר עוד התירו ליהודים לעזוב את פורטוגל. אחרי שעבר לצרפת ביקר פעמים מספר בקסטיליה. אחר עבר לוונציה, שם יכול היה להיות יהודי בגלוי, שלא כבצרפת. אך ונציה הייתה יקרה מדי והיה עליו לעבור לטריפולי, שם התפרנס כמתווך (?). שם סבל מהטרדות תכופות מצד המוסלמים, משום שהתעקש להיות כיהודי. אכן, מצער מאוד, שאנשים עיוורים אלה נוטשים את דת האמת של אדוננו ישוע המשיח ואת היחס הנאה שמגלה כלפיהם הנצרות והם מגיעים למצב שבו הם נתונים לאלף מטרדים, אנוסים לחיות בדוחק, כמו נוכלים פשוטים. אדם כבן ארבעים זה, שנאלץ לשרת הן את הנוצרים הן את המורים בעד תמורה זעומה, סיפר להם כי בטרופולי חיים כארבעה חמישה יהודים שברחו מפורטוגל".³⁰

גולת פורטוגל ברחבי הסהר הפורה לא נחשבה כמעט בעיני אלה שחזרו מהודו בדרך היבשה: אינם בנמצא בפרס, נדירים בחאלב, אפשר היה למנותם על אצבעות יד אחת בטרופולי. רק בגליל היו יותר מ־400 בתי אב בראשית המאה הי"ז.

ב

האח פנטלאאו דה אַבִּירו גילה תלי תלים של יהודים פורטוגלים במזרח הקרוב. ייתכן שלא הושפע כל כך ממסעות מתישים, או שמא – מתוך אמפתיה ספונטנית – הפנה תשומת לב רבה יותר לתופעה. לאמתו של דבר, רוב הפורטוגלים שמצא באזורים אלה היו יהודים. נמלטים מן הלשכה הקדושה כמו ארנבות קטנות רדופות ציידים,

30 *Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa, da India Oriental à Europa, nos annos do Senhor de 1610, e 1611, per via da Persia, e Turquia, com particular relação de toda a terra Santa, e da cidade de Jerusalem, que vizitou; e das mais Cidades, terras, e lugares, Reynos e Provincias que andou. E de uma breve e geral descripção da India Oriental, e da navegação que a ella fazem os Portuguezes, todos os anos.*

Manuscript CXV/1-5 of the Évora Public Library and County Archives, fl. 133-134

הם הצליחו לשרוד או לשגשג באזורי החוף של מזרח הים התיכון. כולם התגעגעו הביתה אל קרוביהם שהותירו אחריהם. אם ארץ ישראל הייתה יעד נחשק לכל אותם יהודים שנהנו מחופש בארצות הלבנט,³¹ הנה עבור היהודים פליטי פורטוגל וספרד, היא הייתה חשובה עוד יותר.³²

האח הפרנציסקני עזב את ונציה ב־4 בדצמבר 1561 ומנה איים ומפרצים במהלך השיט לאורך החוף האדריאטי, פוקח עיניים לכל חידוש גאוגרפי או תרבותי בדרך. נדמה ששכח לגמרי את מולדתו. לפתע התנער, כאשר יצר קשר עם הקהילה היהודית בקורפו. קשר זה נפח בו לרגע רוח של שמחה, אך הזיכרונות מפורטוגל נמוגו עד מהרה, לאחר ש"יהודים רבים" אשר שגשגו באי זה "בחופש", "לא היו פורטוגלים וגם לא קסטיליאנים – בניגוד למה שמוניחים אנשים הרחק שם בבית".³³ האי כרתים עורר בו זיכרונות מוונציה ומנהגיה. האי הפתיע אותו בגלל תושביו הפראיים ו"שנאת המוות שהם (היוונים) רוחשים כלפי הלטינים".³⁴ אולם מאומה לא הזכיר לו את המולדת הרחוקה. נוכחותם של פורטוגלים ב"יומן המסע אל ארץ הקודש" מתחילה להיות מורגשת רק בקפריסין.

בשעה שהזיכרונות מפורטוגל של המאה הט"ז הבהיקו על מגינו של הנסיך ג'ון, החקוק על מצבת הקבר שלו בניקוסיה,³⁵ התרחש המפגש הראשון עם גולי פורטוגל. ליד פאפוס החל הים לסעור בפראות, והאנייה הוכתה ב"רוחות ציקלון". בן הלווייה של האח פנטלאאו "שכב כמו מת, וכאשר שבו אליו חושיו, כל מעשהו היה לחבקני ולבקש כי אערוך לו וידוי".³⁶ ואז התרסקה הספינה "קווירינה" אל הסלעים, ברעש נורא, "במרחק של כחצי ליגה מאתנו". לפתע הבחינו כי "בין המתים היו שישה עשר יהודים, ועוד שבעה פצועים; אחת מהפצועים הייתה אישה פורטוגלית עם שני ילדים, תינוק ובן שלוש; כאשר ראתה כי כנראה לא תוכל להינצל, נדרה נדר לישוע המשיח אדוננו לשוב לדתה הקתולית הקדושה, אותה זנחה מתוך טעות ורשעות [...] אך יהודייה זו לא הכירה תודה לאל. מאוחר יותר, אחרי שעזבנו את ירושלים בדרכנו

31 Frei Pantaleao de Aveiro, *Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades*, Coimbra 1927, XLVIII, 260: "יהודים רבים החיים באזורים אלה נוהגים לאסוף כספים לממן את שהותם בארץ הקודש. כאשר נאסף סכום מספיק, הם נוסעים לירושלים וגרים שם בבטלה גמורה, עד שכספם אוזל, כשהם מצפים שם לבוא המשיח ביום הדין לשפוט את החיים ואת המתים".

32 שם, XLLIII, 424: "בעת שעזבנו את האזורים הללו, היו יהודים רבים שאף הם היו טרודים בהכנות לעבור לשם (לנבי סמואל), במיוחד בני פורטוגל ומספרד [...]".

33 שם, IV, 16.

34 שם, VI, 29.

35 שם, XIV, 67-68.

36 שם, XI, 52-53.

חזרה לפורטוגל, פגשנו בה שוב בטרופולי שבסוריה, והיא נותרה יהודייה כמקודם".³⁷

בירושלים, "בעת שהותי שם, היו יותר משלושים יהודים שנולדו בפורטוגל. אחד מהם, ושמו ברבוסה, היה רופא נודע מאַבורה, אשר זנח את האמונה הקתולית בזמן האפיפיור פיוס הרביעי, וחזר אליה בתשובה לאחר מכן תוך הבעת חרטה פומבית. מאוחר יותר, בכל אופן, כמו כלב השב אל קיאו, הפליג מאנקונה בדרכו לטורקיה". "יהודי זקן פורטוגלי" אחר השתתף בוויכוח שניהלו האח פנטלאאו ויהודי מקסטיליה על תקומת מלכות ישראל... הוויכוח נערך בלהט כה רב, עד שמשתתפיו "כמעט חיכו זה את זה". במהלך הוויכוח היהודי הפורטוגלי "כלל לא תמך" בעמיתו הקסטיליאני, אשר טען כי היה "מרצה בכיר למשפטים בסלמנקה".³⁸

רבים מן היהודים גולי פורטוגל הגיעו לגליל, בעוד אחרים התיישבו בדמשק. טריפולי דמתה ממש לכוורת (בערך "אלפיים יהודים, מרביתם פורטוגלים").³⁹ האח פנטלאאו ידע על כך, או לפחות הניח שכך הדבר. על כן החליט לאסוף עוד מידע על אודותיהם, בטרם יחל במסעו חזרה הביתה.

כשחבילותיו ארוזות ומוכנות ליציאה, הוא יצא בדרך ההר העתיקה, לכיוון שכם (נבלוס), שומרון (סבסטיה) וג'נין. הוא הקיף את ימת הגליל, כשטבריה במרחק ראייה. הבה נקשיב לזיכרונותיו: "בעת שעזבנו את ירושלים, סופר לי כי כמה יהודים פורטוגלים, למעשה אישה פורטוגלית שברחה מארצנו ובאמתחתה עושר רב [...] קנתה את העיר טבריה מן השליט הטורקי הגדול תמורת כסף רב ותרומה קבועה של אלף קרוזדות לשנה".⁴⁰

צפת הייתה כוורת בת "יותר מארבע מאות יהודים, שרובם נולדו בפורטוגל". שפת דיבורם חשפה את מוצאם, בעיקר בשעה שלא רצו שאנשי שיחה בלתי רצויים יכירו אותם. שני יהודים מסכנים שהטורקים התעללו בהם "הטיחו לעומתם קללות רבות [...] בלשון הפורטוגלית, וכינו אותם כלבים ושמות דומים. כאשר הבחנתי שהם פורטוגלים [...] ניגשתי אליהם ואמרתי להם לשים לב למוצא פיהם, מאחר שאנשים אחרים עלולים להבין את דבריהם [...]".⁴¹ על אף הבדלי האמונה, ורצון חלק מהם "להתווכח אתי על נושאים הכרוכים באמונתם המיושנת ואמונתנו הברוכה",⁴² הם שמחו לבואו של בן ארצם, וערכו מסיבה לציין זאת.⁴³ הדבר אינו

37 שם, XI, 55-54.

38 שם, XLIII, 261-260.

39 שם, XCI, 531.

40 שם, LXXXII, 472-471.

41 שם, LXXXIII, 478.

42 שם, LXXXIV, 482.

43 שם, LXXXIV, 480: "בבואנו לצפת, יהודי המקום ערכו לכבודנו מסיבה גדולה".

מפתיע, שכן בין תושבי צפת היו לא רק בני אותו כפר של האח פנטלאאו,⁴⁴ כי אם גם אחד מאלה שלמדו אתו בבית הספר.⁴⁵

בהגיעו לדמשק לא המתין האח הנוסע למפגש מקרי עם יהודים. הוא חיפש אחריהם במכוון: "שאלתי כל עובר אורח על יהודים או בני העם העברי, תוך מאמץ להבהיר את כוונותי. התעקשתי לעשות כן, מאחר שידעתי שיהודים רבים בעיר זו ידעו לדבר בספרדית או באיטלקית, על אף השתייכותם לאומות שונות.⁴⁶ עד מהרה מצא את מבוקשו. "חלפנו על פני לא יותר מעשרים בתים כאשר חמישה או שישה יהודים פורטוגלים יצאו מאחד מהם. אחד מהם קרא בקול רם: 'האח פנטלאאו, מה הביאך הנה? מי זה העלה על דעתו שתגיע אי-פעם לארץ זו?' הם התלוו אלינו אל החאן, שהיה בקרבת מקום. האיש שקידם את פני לראשונה (משום שהכירני עוד לפני כן, ממקום אחר) וכל האחרים חיבקוני וחגגו בשמחה את בואנו".⁴⁷

ביום הבא, חיפשו יהודים פורטוגלים אחרים את האח פנטלאאו, "אחדים כדי לברכני בברכת ברוך הבא, ואחרים כדי לשמוע חדשות.⁴⁸ כל "השאלות והוויכוחים" העציבו את לבו של האח הפרנציסקני והביאוהו עד דמעות, "בשל דברי הכפירה שביטאו נגד מושיענו".⁴⁹ יהודי פורטוגלי יליד טאביקה אשר חי בדמשק התערב כדי לשים קץ "לשאלות היהודיות שמקורן בבורות", שנשאלו על ידי אנשי העיר בני דתו, ואמר להם לחדול מלהטריד את האח ב"וויכוחים חסרי שחר".⁵⁰ מתוך תחושה שאל לו לבזבז רצון טוב אשר כזה, בחר האח פנטלאאו ביהודי מטאבירה להיות לו מדריך ומלווה בדמשק ופרבריה.⁵¹

לא היה זה המפגש היחיד של מחבר "יומן-המסע" עם אנשים מאלגארבה בכרך הסורי העתיק. "צעיר אחר, עוד בטרם שאלתיו שאלה כלשהי, סיפר לי שנולד בלאגוס, עיר באלגארבה, וכי היה תמיד נוצרי טוב. אולם כאשר ראה שאביו נאסר והועלה על המוקד רק משום היותו יהודי, נעשה הוא עצמו ליהודי וברח לטורקיה,

44 שם, LXXXIV, 483: "אותו לילה, אירחו אותי כמה נשים יהודיות מבנות כפרי, אשר הזילו דמעה בחגגן את בואי [...]".

45 שם, LXXXIV, 482: "שהינו אותו לילה שם (בצפת), והתארחנו בנוחיות רבה בבית יהודי מבני הכפר שלי, אשר היה חברי לכיתה בבית הספר, שבו למד גם יהודי אחר אשר לדבריו מת באותה ארץ. מארחי אמר שביקורי הוא לכבוד גדול לו והעניק לי דורות וכבוד רב".

46 שם, LXXXVI, 492.

47 שם, LXXXVI, 494.

48 שם, LXXXVI, 496.

49 שם, LXXXVI, 497; "בכל יום מימי שחותנו היו לנו ויכוחים, למרות שחם היו מעוניינים בהם לשם הוויכוח עצמו, יותר מאשר כדי לדעת את האמת" (שם, 498).

50 שם, LXXXVI, 498.

51 שם, LXXXVII, 500, 503.

לחיות חופשי על פי חוקת משה. שאלתי אותו מדוע לא לימד אותו אביו להיות יהודי בטרם נאסר. על כך ענה לי כי הורים יהודים החיים בארץ נוצרית יכולים לבטוח בילדיהם רק אחרי הגיעם לגיל 25 שנים. במהלך השאלות והתשובות הללו החלו היהודים האחרים להתווכח ולריב, כרגיל. אך אני שמתי קץ לוויכוח באמרי כי כבר מאוחר, וכי מוטב לנו שננוח במקום שנריב. באמרי זאת פרשתי מהם לשלום.⁵²

בדמשק פגש האח פנטלאאו גם ביהודי מבֶּרֶאָגָה "אשר נמלט משום שאביו הועלה על המוקד ואת אמו אסרו";⁵³ יהודי אחר "אשר בעת צאתי מליסבון היה מוכר כמון ותבלינים אחרים מעין אלה בחנות שעל שפת הנהר, מתחת לשוק הבשר";⁵⁴ "יהודי זקן אחר, שנולד בכפרי, וכונה איוב בשל היותו כה צנוע";⁵⁵ ולבסוף, "אדם בגיל העמידה, שנולד בסֶטובאל", ואשר היה "כה מודרני וביקר בפורטוגל לעתים כה רחוקות עד כי כהו עיניו מכובד הטורבן אשר נשא על ראשו".⁵⁶ יהודים פורטוגלים אחרים, שעבדו בדמשק כצורפי זהב, הראו לאח "כמה גדול מגוון החפצים העשויים זהב ואבנים טובות אשר ניתן ליצור באומנות הצורפות".⁵⁷

בטריפולי, השלב האחרון בסיור היבשתי שלו, חל המפגש האחרון של האח פנטלאאו עם פורטוגל באמצעות היהודים. שם הוא פגש ב"יהודי אחר, בשם יצחק בייסודו, אשר שימש מרגל והתכתב עם שגרירנו ברומא, בשלחו לו מידע אמין על המתרחש בהודו, מבלי לדאוג לעצמו. הוא ביקרני יותר מפעם אחת, אם כי בהיחבא, מאחר שהיהודים אחרים היו מודעים למגעיו עם הפורטוגלים וגערו בו על שום כך, בחשדם בו שהוא עלול להיות מרגל. הוא סיפר לי שהוא מוכן לשלוח לליסבון דו"חות רבעוניים על אודות הודו, בתנאי שיקבל על כך תמורה ראויה".⁵⁸ האח פנטלאאו נפגש גם עם יהודי פורטוגלי אחר אשר חיפש אחריו ביזמתו שלו, והחל לספר לו "הכול על אודות חייו, כיצד הוטעה לעזוב את פורטוגל, וכי היה מלא חרטה על כך".⁵⁹

52 שם, LXXXVI, 494.

53 שם, שם.

54 שם, LXXXVI, 497.

55 שם, LXXXVI, 498.

56 שם, LXXXVI, 499.

57 שם, LXXXVII, 501.

58 שם, XCI, 531-532.

59 שם, XCI, 532.

בחג הפסחא של 1564, נסגרה רשת של מרגלים יהודים לטובת פורטוגל מטעם יצחק בייסודו. לאמתו של דבר, עוד ב־1490, אחרי מסע בקאנאנוֹרה, גואָה והורמוז, פָּרוֹ דָא קוביליָה "שמע בקהיר את החדשות, כי שני יהודים פורטוגלים מחפשים אותו. באמצעי ערמה מתוחכמים הם הצליחו למצוא אותו ונתנו לו מכתבים ממלך פורטוגל. אחד מן היהודים הללו, רבי אברהם, היה מבִּזְ'ה, והשני היה סנדלר בשם יוסף, מלאִמָּגו".⁶⁰ רשת ריגול עשויה לסיים את תפקידה. אך הגולה המשיכה להתפשט.

מספר היהודים הפורטוגלים עלה בהדרגה בדו"חות המסע הנ"ל, אף כי עלינו להביא בחשבון את יכולתו היחסית של כל אחד מן הנוסעים הללו למצוא אותם (ואמנם ההשוואה בין ההתנסויות השונות מיסודן של שני החברים למסע, האח גספר דה סאו ברנרדינו וניקולאו דה אורטה רבלו, היא מאלפת). הם נעדרים מן הדו"ח של אנטוניו טנריירו (1521-1522, 1528), כמעט ואינם ניכרים אצל מסטרה אפונסו (1566); קיומם מצוין אצל ניקולאו דה אורטה רבלו ודון אלבארו דא קוסטא, והם בעלי נוכחות מתמדת במסעי הצליינות של האח הפרנציסקני פנטלאאו דה אבירו לאורך ארץ הקודש וסוריה. נוסעים אלה מצאו לפתע ממד חדש של היותם פורטוגלים: אף כי הופרדו ממרבית בני ארצם מבחינת האמונה, קשרי הדם, והיותם גולים, בכל זאת המשיכו היהודים הפורטוגלים וצאצאיהם לדבר פורטוגלית, ומתוך "קשר אמיץ של חיבה לאומה הפורטוגלית" היו מלאי צער וגעגועים לליסבון ולמקומות אחרים, ראו עצמם "מרומים" ו"התחרטו" על עזבם את פורטוגל. בחאלב, היהודי הפורטוגלי "שמח" לקראת בואו של אורטה רבלו. בצפת ובדמשק, האח פנטלאאו התקבל בקרב יהודים פורטוגלים "בכבוד ובדורות", והם לא חדלו "לשמוח" לקראתו (פועל זה חוזר שלוש פעמים). כיצד נתעלם מן העליצות ומקריאות השמחה של היהודי הפורטוגלי מדמשק: "האח פנטלאאו, מה הביאך הנה? מי העלה על דעתו שתגיע אי־פעם לארץ זו?"

אנשים בארצות רחוקות חלקו ביניהם רחשי סימפתייה, ידידות ותחושות פטריוטיות משותפות. אך אלה לא יכלו להסוות את הפער העמוק אשר הפריד בין "האמונה הקתולית הקדושה" של כמה מהם לבין "הבוגדנות" ו"המשוגה" (דום אלבארו דה קוסטה) של האחרים, "האמונה המיושנת" מצד אחד, ו"אמונתנו הברוכה" מאידך גיסא (האח פנטלאאו). האמפתיה של האח מאבירו כלפי היהודים

Francisco Álvares, *Verdadeira Informação da terra do Preste João das Índias* 1974 60 (=ed. 1943), פרק 104 (שקיבל בטעות מספר 103 בהוצאה המקורית ובגרסאות הבאות), עמ' 281. המידע ממשיך כלהלן: "אותו סנדלר הביא חדשות מבגדד (בבל) על אודות העיר הורמוז. המלך ג'ון שמח מאוד לשמוע זאת. רבי אברהם נשבע אז למלך כי לא יחזור לפורטוגל לעולם עד שלא יראה את הורמוז כמו עיניו".

אינה מונעת אותו כתיוגה של היהודייה המשומרת מקפריסין כ"מרושעת", "רעה" ו"כפוית תודה", או כתיאור המרתו של "הנוצרי החדש" אשר שב ליהדות ככלב השב אל קיאו. על אף נועם הליכותיהם כפורטוגלים או ספרדים, היהודים אינם יכולים להיות אלא "עיוורים" (אנטוניו גוביאה, דום אלבארו דא קוסטא), "אומללים" (אורטא רבלו) ו"מסוגלים לדברי נאצה מכוערים ביותר [...] נגד מושיענו". בקצרה: בעוד שהשפה והמולדת המשותפות איחדו את הנוסעים הנוצרים הפורטוגלים והיהודים הגולים, הרי ששסע עמוק יותר הפריד ביניהם, זה של האמונה, אשר גרם לדחייתם ההדדית. אך עובדה היא, שאפילו בזמנים של מסעי צלב ומיסיונריות, היות פורטוגלי בארצות נכר – גבר על כל הבדלי האמונה.

יהדות בסתר נוכח האינקוויזיציה*

שרל עמיאל

המונח "צו האמונה" ציין פקודה, ששמה בספרד היה *Edicto general de la fe*, ובפורטוגל *edito (sive edital) da fe*, או *Monitório geral*, או בפשטות *carta monitoria*. חואן אנטוניו לורנטה (Juan Antonio Llorente), מייסד ההיסטוריוגרפיה המודרנית של האינקוויזיציה, קלע למטרה כשכינה את המסמך הנדון "צו ההלשנה" ("דילטוריה")¹. ואמנם, בשונה מ"צו החנינה", שתכליתו הייתה להתייחס בסלחנות לאותם האנשים שבאו לשחרר את ייסורי מצפונם תוך זמן קצוב מראש, "צו האמונה" היה פירוט מדוקדק של מעשים והצהרות של כפירה, מלווה בקריאה פומבית להלשנה ובאיום בהחרמת הסרבנים. הצו הושמע באוזני התושבים בהזדמנויות שונות: בעת ביקורי האינקוויזיציה במחוזות, בשעת אוטו־דה־פה, ובקריאה מועל בימת הדרשן, באופן עקרוני בכל שנה, באחד מימי הצום שלפני חג הפסחא, קרוב לתאריך שבו חייב כל נוצרי להתוודות בפני הכומר הממונה. "צו האמונה" הוצג גם בצורת כרזה על דלתות הכנסייה, במטרה להסית את המתפללים הנוצרים מעת לעת ולהזכיר להם את חובתם להלשין על הכופרים.

אפשר לתמוה, בצדק, הכיצד תעודה היסטורית כל כך חשובה, אשר נוסחה ופורסמה – כלומר הוקראה והודבקה על לוחות המודעות – אינספור פעמים במשך 300 שנה בממלכות ספרד ופורטוגל, הכיצד לא הפכה לנושא למחקריהם של חלוצי המחקר של תולדות האינקוויזיציה האיברית, אשר הרבו לטפל בתעודות היסטוריות. הכוונה לחוקרים לי וטוריביו מדינה בנוגע למושבות הספרדיות באמריקה, ולביאאו

* המאמר הופיע לראשונה בצרפתית, בתוך: *Revue de l'Histoire des Religions* CCX-2 (1993), pp. 145-168. כנספח למאמר הובאו שם שתי תעודות: צו אמונה כללי בספרדית, משנת 1604, מתוך הארכיון ההיסטורי הלאומי במדריד, וצו פורטוגלי משנת 1536. לא הדפסנו שנית את התעודות במאמר שלפנינו.

1 Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid 1980, 4 vols., IV, p. 316. הספר המקורי הופיע בצרפתית, פריז 1817-1818.

בנוגע לפורטוגל.² במחקרים שפורסמו לאחרונה מצאנו רק הערות אחדות, אשר נחוצות ככל שיהיו הן עדיין מצומצמות למדי.³ אחת הסיבות לחסר זה היא בוודאי מצבם הלקוי של התעודות.

יש להבחין כאן בין ספרד לפורטוגל.

באשר לספרד, עומדים לרשותנו עותקים רבים של "צו האמונה". רובם מתוארכים או משוערים למאה הי"ז או הי"ח. (במקרים רבים לא מולאו החללים הלבנים שהשאירו המדפיסים בגיליונות, והתאריך הוא אפוא משוער). מועטות התעודות מן המאה הט"ז. קביעתו של חואן אנטוניו יורנטה, שצו האמונה הראשון פורסם בסווייליה בשנת 1481, זמן קצר אחרי כינון בית המשפט הראשון של האינקוויזיציה, וכוון אך ורק אל המתייהדים⁴ – אין לה כל בסיס תיעודי, גם אם היא נראית סבירה. צו ההלשנה הבלתי מתוארך שהוא מביא בנספח של ספרו "היסטוריה ביקורתית של האינקוויזיציה בספרד", המצוטט כדוגמה בחיבורים רבים, לא יכול להיות מוקדם מן השליש הראשון של המאה הי"ז.⁵ מה שמטריד הוא, כי שלושים

2 Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, New York 1906-1907, 4 vols.; *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, *ibid.*, 1908. – Jose Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile 1887; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, *ibid.*, 1890; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*, *ibid.*, 1899; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Mexico*, *ibid.*, 1905; *La Inquisición en el Rio de la Plata*, Buenos Aires 1945. – Antonio Baiao, *A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua historia*, [Lisbon] 1920

3 Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno 1980, pp. 473-474; Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi: L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Madrid 1989, pp. 277-279. מאמר מעניין, אם גם לא תמיד אמין, ראו: Ignacio Villa Calleja, 'Investigación histórica de los edictos de fe en la Inquisición española (siglos .XV-XIX)', *Nuevas aproximaciones, Inquisición española*, Madrid 1987, pp. 233-256. העמודים המעולים שהקדיש מונטסרין בספרו לצו האמונה (הצגתו, תרגומו והערות על אודותיו) ראויים לאזכור מיוחד. יש לציין כי עבודתו מוגבלת לצווים מחצי האי הספרדי בלבד. ראו: Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española: Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid 1980, pp. 499-531

4 יורנטה (לעיל, הערה 1), א, עמ' 131; ד, עמ' 223.

5 שם, ד, עמ' 316-326 (Piezas justificativas, XI). מצד אחד, מוזכר שם "ניאוף פשוט", והצו פורסם אפוא לאחר 1573 (ראו Lea, לעיל הערה 2, עמ' 144; Dedieu, לעיל הערה 3, עמ' 279). מצד שני, הצו כולל את הגרסה הארוכה בעניין השידולים, בהזכירו כי ההכרה בחטא זה נעשית

ושבעה הסעיפים שמונה יורנטה בתעודה ראשונה זו, שהיא כביכול משנת 1481, הם בדיוק הסעיפים המרכיבים והממזים את החומר היהודי שבצו ההלשנה. אי אפשר להאמין בצירוף מקרים כל כך מושלם בין שני קצוות מרוחקים (1481 ו-1630), מה עוד שיש בידנו תעודות מן התקופה שביניהם שגרסאותיהן שונות.⁶ מבדיקת התעודות הוודאיות מן המאה הט"ז עולה כי בשלב הראשון הצו היה יחיד במינו, כלומר מיוחד לבית משפט מסוים, כשלכל אחד ניסוח משלו. בקיצור, רק החל מן המאה הי"ז יש לנו גרסה "סטנדרטית", מנוסחת באחידות בכל בתי המשפט, מטרה שאליה הגיעה לבסוף המועצה העליונה של האינקוויזיציה בסביבות השנה 1630. הגרסה הזאת נשארה בתוקף במשך כל תקופת המשטר הישן, בהוספת עדכונים הכרחיים בבוא הזמן בנוגע ל"בונים החופשיים".⁷

בפורטוגל, לעומת זה, לא התגלו כל ההיסוסים האלה.

האינקוויזיציה נולדה בפורטוגל למעלה מ-50 שנה אחרי שכנתה ספרד, כאשר תבניתה כבר הומצאה, בדומה לפאלאס אתנה, שהגיחה מראשו של זאוס כשהיא מצוידת בנשקה; צו האמונה הפורטוגלי קיבל מיד בלידתו את צורתו המושלמת כקובץ אזהרות של האינקוויזיטור הכללי (ה-Monitorium), שפורסם ב-1536, ממש בעת ייסוד האינקוויזיציה בממלכה הלוזיתאנית. האינקוויזיציה הייתה מכונת מלחמה משוכללת למן ראשיתה, ובכל זאת השתנתה בצורתה ובתוכנה במשך שלוש מאות שנים, כאשר האינקוויזיטורים של בתי המשפט במחוזות מחליפים את האינקוויזיטור הכללי כמפרסמי הצו. התקנות המפורטות מאוד של הלשכה הקדושה (ה-Regimentos), אשר פורטו בפורטוגל, ולא היה כדוגמתן בספרד, תורמות ידיעות

בידי הלשכה הקדושה בלבד; הוא אינו יכול אפוא להיות קודם ל-1629 (Lea, שם, עמ' 103 והערה 3, המצטט צו שנדפס בוואלנסיה ב-24 בפברואר 1630). אי אפשר לקבל את התאריך המוצע על ידי סלומון ("בין מאי 1524 לספטמבר 1525"), אף כי מאמרו מעניין ביותר: H.P. Salomon. 'The "Monitório do Inquisidor Geral" of 1536; Background and Sources of some "Judaic" Customs Listed Therein', *Arquivos do Centro cultural português XVII* (1892), p. 46. n. 12

6 למשל, צו שפורסם בלאס פאלמאס ב-1524, ראו: *Catalogue of a Collection of Original Manuscripts formerly belonging to the Holy Office of the Inquisition in the Canary Islands now in the Possession of the Marquess of Bute*, with a notice of some unpublished records of the same series in the British Museum. Prepared under the direction of John, Third Marquess of Bute. K.T., LL.D., by W. de Gray Birch, LL. D., F.S.A.. Librarian and Curator, 2 vols., Edinburgh and London 1903, vol. I, pp. 17-20. וכן צו בוואלנסיה, משנת 1512.

7 החל משנת 1755, כפי הנראה. ראו: José A. Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII*. Siglo xxi Ed., 1974, p. 197

נדירות על צו האמונה. התקנון הראשון, משנת 1552, קובע את טקס פרסום הצו לשעת הביקור (של הממונים).⁸ השני, משנת 1613, חוזר על תבנית קודמו אבל מוסיף לרשימת סוגי המינות והסטיות את "החטא המתועב של מעשה סדום בניגוד לחוקי הטבע" וגם את פיתויי הכמרים בשעת הווידויים (in actu confessionis).⁹ השלישי, משנת 1640, לעומת זאת, דורש את פרסום הצו בנוסף על שעת ביקורי האינקוויזיטורים גם "מדי שנה, בתקופת צום הארבעים שלפני חג הפסחא, ביום השבתון הראשון של אותה תקופה, [...] בכל המנזרים ובכל הקהילות של אותו מחוז", ובעיקר הוא מציג את נוסח הצו.¹⁰ הרביעי, הוא גם האחרון, משנת 1774, מאשר את פרסום הצו "בצורה שאותה קיבל לאחרונה".¹¹

שלושה שלבים עיקריים ניכרים אפוא בהתפתחותו של הצו בפורטוגל. הגרסה הראשונה, של רשימת האזהרות משנת 1536, מציגה במישרין מגוון טיפוסים של מינות, ומתאפיינת במלל רב ובדייקנות מוקפדת. הגרסה האמצעית, שבה מוצגת נוסחת הצו בתקנון של 1640, כוללת חטאים חדשים, וניסוחה קלסי יותר, כלומר מסוגנן בצורה פשוטה וישירה. הנוסח האחרון, הכלול בצו משנת 1818, ערב ביטולה של האינקוויזיציה, מעודכן לזמן הופעתו. בין השאר, הוא כולל איסור העברת

8 בפרק 6. ראו: *Documentos para a Historia da Inquisição em Portugal*, Introdução e leitura de Isaias da Rosa Pereira, Porto 1984. (Cartorio Dominicano portugues, seculo XVI, fasc. 18), p. 49b

9 *Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal*. Recopilado por mandado do Illustrissimo e Reuerendissimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral e Visorey dos Reynos de Portugal. Impresso na Inquisiçao de Lisboa, por Pedro Crasbeeck. Anno da Encarnação do Senhor de 1613, f. 3v. (Titulo II, capitulo III)

10 *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal*, ordenado por mandado do Illmo e Rmo Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral, do Conselho de Estado de S. Magde. Em Lisboa, nos Estaos, por Manoel da Sylua, *Narrativa da perseguição*, de MDCXL, [3ff., 243 p.] להעתיק נוח של הצו, ראו בתוך: Hippolyto Joseph da Costa Pereira Furtado de Mendonça, Natural da Colonia do Sacramento, no Rio-da-Prata, prezo e processado em Lisboa pelo pretenso crime de framaçon ou pedreiro livre, Londres 1811, 2 vols., II, p. 42

11 *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*, ordenado com o real beneplacito e regio auxilio pelo Eminentissimo e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Magestade e Inquisidor Geral nestes Reinos em todos os seus dominios. Lisboa, Officina de Miguel Manescal da *Narrativa da perseguição*, ibid., I, Costa, MDCCLXXIV p. 177

ביקורת על הדת האמתית במסווה של פילוסופיה או חכמת ההיגיון הטבעי (הנרשמים אפוא בצו באופן עקיף). הבונים החופשיים, לעומת זאת, מוזכרים במפורש, ואילו חלק מן העברות ה"מסורתיות" צומצמו עד ביטויים הפשוט ביותר.¹²

במאמר זה אתייחס רק לתוכן ה"יהודי" של הצווים, אך אזכיר כמובן, לשם השוואה כללית, את הגרסה השלמה ביותר של המסמכים משני הצדדים: כלומר, בצד הפורטוגלי את רשימת האזהרות (Monitório geral) משנת 1536, ובצד הספרדי את הגרסה ה"סטנדרטית" הכלולה בצו של בית המשפט מן העיר קורדובה, שפורסם בעיר Baeza ביום 3 ביוני 1607.¹³ יש לזכור כי רשימת האזהרות הפורטוגלית, שפורסמה אחרי התקנון הספרדי הראשון, עובדה כמובן בהתחשב בתיעוד שהיה זמין באותה עת מעבר לגבול.

נראה לי נוח לחלק את שפע החומר המפורז ללא סדר בשתי הגרסאות, הספרדית והפורטוגלית, או מיוחד רק לאחת מהן, במסגרת של התקדמות טבעית הגיונית, כמקובל בדרך כלל במדע האנתרופולוגיה הדתית, כלומר לפי עונות השנה (מן היום-יומי לחגיגי) ולפי מעגל החיים ("מן העריסה לקבר", כביטוי הקלסי של Arnold Van Gennep).¹⁴

הבה נפתח בהלכות ובמנהגים הקשורים למזון בחיי היום-יום, מנהגים אשר עוררו מאז ומתמיד את סקרנותה, אם לא את כעסה, של הסביבה הנוצרית, או "הנוצרים הוותיקים", אשר חשדו בצאצאי היהודים, הנוצרים החדשים.

הראשונה למשוך תשומת לב הייתה נאמנותם של הנוצרים החדשים לשחיטה ההלכתית, כלומר הריגת בעלי החיים, בהמות ועופות, בשחיטה ולא בהלימה או בחניקה, כמעשה הנוצרים סביבם. השחיטה היהודית הייתה מלווה בברכה מסורתית (שהוזכרה רק בצו הספרדי), ונאמרה אחרי שבדקו בעזרת הציפורן את להב הסכין, כדי להבטיח שלא היה בו פגם. השחיטה הסתיימה בכיסוי הדם הנשפך באדמה.

הצו הספרדי, המפורט יותר בעניינים קולינריים, מתאר את הוצאת הדם מן הבשר (כלומר השריית הבשר במים והדחתו כדי שהדם יצא, כתוצאה מן השחיטה), וכן הוצאת החלב מן הבשר וניקור גיד הנשה (כזכר למאבקו של יעקב עם המלאך;

12 [האזהרות הכלליות של בית הדין ב]קואימברה, 18 בנובמבר 1818, הספרייה הלאומית בליסבון, CT 1326 A

13 AHN (=Archivo Histórico Nacional), Madrid, Inq. (=Inquisición), Lib. (=Libro) 1325, f. 239 sq. שני התיאורים של היהדות הנסתרת מובאים כנספח למאמר זה בגרסתו הצרפתית, ראו הערת כוכבית (*) לעיל.

14 Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, I²: *Du Berceau à la tombe*. Paris 1946

האיסור המקראי של אכילת גיד הנשה עדיין נשמר). בצו הפורטוגלי, הדגש הוא על אכילת שומן החזיר ובכלל כל הבהמות הטמאות: שפן וארנבת, צלופח ים וצלופח נהר, דיונון ותמנון ושאר הדגים נטולי הקשקשת. בצו הספרדי מזכירים גם את ברכת המזון ואת הברכה על היין, שממנו שותים כולם לגימה מתוך אותו גביע, וכן מזכירים את מצוות ה"חלה", כלומר הפרשת חלק קטן מן העיסה וזריקתו לאש בתור תרומה המוקרבת לאלוהים.

מעבר ליום-יומי, הבה נסקור עתה את הלוח הדתי: שבת, חגים, וצומות. שמירת השבת (כבר מיום שישי בערב) היא אחד העניינים הבולטים בטיפולם של הצווים, הן הספרדי והן הפורטוגלי, והיא נחשבת בהם לרמז הראשון המצביע על יהדות בסתר. הם מציינים ביטול כללי של העבודה באותו יום, הימנעות משימוש באש (שהוזכרה רק בצו הספרדי), הקפדה מיוחדת על ביגוד (כלומר החליפו לבנים ועטו את הבגדים היפים ביותר). לפי הצו הספרדי, החליפו גם את המפות על השולחן ואפילו את הסדינים במיטה. הצו הפורטוגלי מצייין שמכינים כבר ביום שישי את סעודות השבת ושמחליפים מבעוד יום את הפתילים במנורות, אותם מדליקים מוקדם מבשאר הימים ואין מכבים אותם במשך כל הלילה, עד שיכבו מאליהם.

שני החגים שהוזכרו הן בצו הספרדי והן ברשימת האזהרות הם חג הפסח, הנקרא בשתי התעודות "פסחא של המצות", וחג הסוכות, והפרטים דלים מאוד: אכילת לחם המצות והשימוש בכלים חדשים נזכרים ברשימת האזהרות, ואילו הכנת מאכלים מיוחדים לפסח, וקישוט הבית ביריעות בד וענפי עצים בחג הסוכות, וכן כיבוד האורחים בארוחה קלה בחג זה, נזכרים בצו הספרדי.

האזהרות הפורטוגליות מזכירות, ללא הסבר או פירוט, את "חג הקרן" (כלומר ראש השנה היהודי, הכולל תקיעה בשופר או בקרן). הצו הספרדי מוסיף את "חג האורים", שהוא כמובן חג החנוכה – אבל תיאור החג כולל פרטים מוזרים.

שלושה צומות מפורטים בשתי התעודות: הצום הגדול (כלומר, יום הכיפורים) הנמשך עד רדת החשכה והופעת הכוכב הראשון, שבו המתענים הולכים יחפים ומבקשים סליחה ומחילה איש מרעהו; צום המלכה אסתר, ללא כל פרטים; צום שני וחמישי, אשר הם – הבה נזכור – צומות של אדיקות, ועל כן בגדר רשות, אבל כפי הנראה היו נפוצים מאוד בחצי האי האיברי. האזהרות הפורטוגליות קובעות את תאריך "הצום הגדול" בחודש ספטמבר, תאריך שכמובן אינו מדויק. הצו הספרדי מוסיף יום צום רביעי, לזכר חורבן המקדש (המקביל כמובן ל"תשעה באב"), אבל הוא מכנה אותו בשם מוזר: Rebeaso.

"מן העריסה עד לקבר": מה אומרות שתי התעודות שלנו על טקסי המעבר הגדולים? באשר ללידה: התעודות מסכימות ביניהן כשהן מונות את הרמזים של יהדות

בסתר: המילה, מתן שמות יהודיים בסתר, טקס ביטול הטבילה הנוצרית על ידי קרצוף השמן או שמן המשחה מיד אחרי הטבילה. הצו הספרדי מוסיף טקס שאינו מתועד, ככל הידוע לי, במכלול המנהגים היהודיים, ואשר הייתי מכנה "מרחץ השפע": רוחצים את הרך הנולד בלילה השביעי ללידתו בגיגית ממולאה בזהב, כסף, פנינים, גרגירי חיטה ושעורה – כולם סמלי שפע – כדי להשפיע לטובה על גורלו. "טקס הגורלות" (*hacer las hadas*), המופיע בהמשך, היה כנראה מכוון לאותה מטרה. הצו הספרדי הוא גם היחיד המזכיר את האיסור שחל על היולדת להיכנס ל"מקדש" במשך ארבעים יום "על פי תורת משה".

החתונות שנערכו לפי מנהגי היהודים נזכרות רק בצו הספרדי.

באשר למוות, האחרון בטקסי המעבר הגדולים, העמוס בכל החרדות האנושיות, הרי יש בשתי התעודות שלנו הסכמה חדשה ותיאור מפורט של התכריכים, הכנסת הגופות לארון מתים, קבורתן באדמה ומנהגי האבלות.¹⁵

יש לציין במיוחד את התנוחה הסמלית המתוארת בצו הספרדי, כאשר האנוסים הפנו את פניהם אל הקיר כדי למות. המתיהדים לקחו מנהג זה מן המקור המקראי, המתאר את מות חזקיה (מלכים ב פרק כ), ופירשו אותו מחדש כך שיאפשר להם לחמוק משידולי הכמרים הנוצרים ברגעים האחרונים של חייהם.

מיד אחרי פטירתו של הגוסס, הם קיימו מנהג יהודי מיוחד, שזכה לתיעוד נרחב, כאשר מיהרו לשפוך את המים מכל הכלים שהיו בביתו של הנפטר, כדי להודיע לשכנים שאמנם נפטר. התעודה הפורטוגלית, רשימת האזהרות, מציעה שני הסברים למנהג משונה זה: האחד, כדי למנוע את רחיצת הנשמות או טבילתן במים אלה (וכאן אנו טובלים בפולקלור האוניברסלי); והאחר, כדי למנוע ממלאך המוות לנקות שם את חרבו (אמונה זו מבוססת על אגדה מן התלמוד).

בשתי התעודות הפרטים זהים, או כמעט זהים, בעניין רחיצת גופות המתים והלבשתן (כותונת ארוכה, מכנסי בד תחתונים ותכריך, שעטף את הגופה כמו גלימה). וכן בעניין המנהג העתיק של "תרומת המת" (מטבע הכסף או הפנינה שהושמו בפי הנפטר). ברשימת האזהרות מוסבר שהמטבע נועד לתשלום ראשון בעולם הבא. התעודה הספרדית מזכירה כי כאשר שמו את הגופה בארון המתים הניחו גוש אדמה לא מעובדת תחת ראשו של הנפטר. כמו כן חיפשו הנוצרים החדשים קרקע בתולה, ולא בית קברות מקודש, כדי להטמין שם את מתיהם, ועל פי התעודה הפורטוגלית – "בבורות עמוקים מאוד".

מנהגי האבלות, בנוסף על הקינות המסורתיות, כללו מנהגים נוספים: הם אכלו מאחורי הדלתות, על הרצפה עצמה (לפי התעודה הספרדית), או על שולחנות נמוכים

15 לדיון מפורט בכל הנוגע למוות, ראו מאמרי: 'La mort juive au regard des Inquisitions ibériques', *Revue de l'Histoire des Religions* CCVII-4 (1990), pp. 389-412

(לפי התעודה הפורטוגלית), בהסתפקם בדגים ובזיתים, או בביצים (לפי רשימת האזהרות).

בנוסף, פרטים מסוימים בנוסח התפילות והברכות של המתייחדים מעוררים תשומת לב: השמטת התוספת הנוצרית Gloria Patri בעת קריאת מזמורי תחלים, וההתנועעות האופיינית ליהודים, כאשר הפנו את פניהם אל הקיר והרימו והרכינו את ראשם כל העת.

שני סמלים ותשמישי קדושה אופייניים נרשמו אף הם על ידי חוקרי האינקוויזיציה: התפילין והציצית, אבל תיאורם במקורות מלמד על חוסר בקיאות. רשימת האזהרות הפורטוגלית מתייחסת לרצועות על המצח ועל הזרוע ואילו הצו הספרדי מדבר על בגדים, שבכנפיהם נראים פתילים מקושרים (כנראה הציציות שבקצות הטלית). כמו כן, הם התייחסו לברכת ההורים more judaico, כלומר "לפי מנהג היהודים", כאשר ההורים מניחים את ידיהם על ראש ילדיהם ומלטפים את פניהם, כמובן ללא כל סימון של צלב.

הצו הספרדי מתייחס לתופעה נוספת בתיאור מנהגיהם המיוחדים: מנהגם של המתייחדים לשמור או לשרוף את הציפורניים ואת השערות אחרי שנגזזו.

הצו הספרדי שימר גם קביעות שונות, עקרוניות או מעשיות-פעילות, אנטי קתוליות בבירור: הם קבעו שהמשיח עדיין לא הופיע, והם מצפים לבואו מתוך תקווה שיפדה את עמו מן השעבוד שבו הוא שרוי עדיין, ובבואו יחזיר המשיח את עמו לארץ המובטחת. הם גם קבעו כי תורת משה אינה נופלת בערכה מן הברית החדשה, או, כי הפרתם את ימי הצום שלפני הפסחא ואת ימי הסיגוף על ידי אכילה ושתייה – אין בהם משום חטא.

איך עלינו להעריך את הנתונים האלה? שתי מסקנות בולטות מיד:

רשימת האזהרות הפורטוגלית מפותחת הרבה פחות מן הצו הספרדי. דבר זה מעיד כי העורך הפורטוגלי היה בררן, שכן לבטח היו בידיהם צווים ספרדיים קודמים ותיעוד מקביל מקיף, כגון תזכירים וסיכומים, של נושאים שקוטלגו בימים ההם כדברי כפירה. עוד ניווכח כי נטייה זו הלכה והתגברה בהמשך.

רוב המנהגים והטקסים המתוארים אכן שייכים ליהודים, אם לא להם בלבד. לא מצאנו הרבה אמונות תפלות, אם כי שרדו דוגמאות אחדות של מעשי הבל, כגון המנהג המוזכר ברשימות הפורטוגליות של זריקת חפצי ברזל, לחם ויין למיכלי מים מיוחדים בליל יוחנן הקדוש (21 ביוני) ובחג המולד, באמרם שבאותם המועדים תהפוך תכולת המיכלים לדם. אפשר גם להזכיר שוב בעניין זה את "טבילת הגורלות" ו"מרחץ השפע", שתוארו לעיל על סמך הצו הספרדי.

להלן, הערות אחדות על מידת העקיבות של התעודות הנדונות.

הצו הספרדי מביא מספר רב יותר של עניינים בודדים ממה שנמצא ברשימת האזהרות הפורטוגלית, ועל כן הוא פחות עקיב ומגובש. במיוחד יש לציין, שהוא מכיל הוראות רבות, שמשמעותן מובנת רק לפני הגירוש הכללי של שנת 1492, כאשר המומרים או "הנוצרים החדשים" (conversos), חיו בצד יהודים אמיתיים, והיוו אתם קהילה בעלת אורח חיים יהודי מלא, ובו גם בתי כנסת ובתי קברות משלהם. אחרי הגירוש, הנחות כאלה הן מתמיהות, ולאחר מכן אבסורדיות, וככל שהזמן חולף (שנים, עשרות שנים, מאות שנים...) הן הופכות למאובנים של ממש: אסור לאכול בשר מבהמות שנשחטו על ידי יהודים; אסור לאכול יחד עם יהודים, על שולחנם ומצלחתם; אסור לענוד קמיע של יהודים; אסור ליולדות להיכנס למקדש במשך 40 יום לאחר לידתן. (איזה מקדש? העתקה מקראית זו יוצרת אבסורד!)

דוגמה אחרונה, מפליאה במיוחד, היא האיסור להיקבר בבית עלמין יהודי. מעבר לעובדה שהדבר נעשה עד מהרה קשה ביותר לביצוע (בתי העלמין היהודיים ננטשו ונמסרו לקהילות נוצריות, שהשתמשו בשטח לצורכי מרעה), מעניין גם לציין שהמילה שציננה בצו 'בית קברות', onsario, הייתה מובנת לכול בספרד של סוף המאה הט"ו, אבל לא במאה הי"ז, במיוחד בצורתה החדשה osario, (ללא ה-ⁿ שבמקור) המופיעה ברוב הצווים. אמנם נוספה למילה זו בטעות המשמעות של מקום ליקוט העצמות, אבל משמעות זו שונה בתכלית אצל היהודים, אשר טמנו את עצמות המתים בארון שהכיל את עצמותיו של אדם אחד בלבד, ומכל מקום שיטת קבורה זו לא הייתה נהוגה מזה מאות בשנים...

אף לא אחת מן ההנחיות, הקשורות לתקופה מסוימת, אשר לא הלכו עוד את הקשרן במרוצת הזמן, אינה מופיעה ברשימת האזהרות. סיבת הדבר ברורה בהחלט. רשימת האזהרות, אשר פורסמה בשנת 1536, נערכה באותה שנה שבה נוסדה למעשה האינקוויזיציה הפורטוגלית, קרוב ל-40 שנה אחרי הגירוש שלא היה וההמרה הכפויה של יהודי פורטוגל, דהיינו השמדת היהדות הרשמית. ואילו בספרד המנגנון של האינקוויזיציה התקיים יחד עם קיומה של היהדות הרשמית במשך כ-12 שנים, כלומר מ-1480 עד 1492, ובאותו פרק זמן חדרו אחדים מן הסעיפים הקשורים לנוצרים החדשים המתייהדים לצו הספרדי, ותוקפם הלם את המציאות. מאוחר יותר, הם צורפו ללא שינוי.

קביעות אלה לגבי התאמתם של סעיפים מסוימים מובילות אותנו באופן הגיוני לשאלות על פרסומן של צו האמונה מאוחר מן המצבים שבדקנו כאן (האזהרות הן משנת 1536 ואילו מן הצו הסטנדרטי יש בידינו עדות ראשונה משנת 1607).

בהגבילנו את עצמנו כל העת לחומר היהודי בלבד שבצו האמונה, עלינו לקבוע שזה אינו משתנה כלל בספרד עד לקראת ביטול האינקוויזיציה. הנוסח נשאר זהה

בצווי האמונה שהוצאו על ידי בתי הדין בטולדו ב-1696, בברצלונה ב-1751, בוולדוליד ב-1782, או בקואנקה בראשית המאה הי"ט.¹⁶ רק בשנת 1815, כלומר אחרי שפרדיננד השביעי החזיר על כנו את בית הדין שבוטל על ידי ה-Cortes בעיר קדיז, נשתנה הנוסח, ו"תורת משה" מוזכרת באופן כללי בלבד.¹⁷ ההקלה היחידה, שהורגשה כבר זמן רב קודם לכן, לא נגעה בעומק הצו אלא בצורתו בלבד. בערך באמצע המאה הי"ח קיבלה המודעה הקטנה ניסוח של "תמצית וסיכום הצו הכללי לענייני אמונה ופירוט העניינים הכלולים בו".¹⁸ עובדה היא, שבסיכומים האלה הקטעים היהודיים צומצמו באופן ניכר, בעקבות השמטות לא שיטתיות.¹⁹

16 טולדו, 18 במרץ 1696: הספרייה הלאומית במדריד, Ms. 718; ברצלונה, 4 במרץ 1751: הספרייה המלכותית בקופנהגן; וולדוליד, 16 בפברואר 1782: AHN, Madrid, Inq., Leg. 3 (=expediente), exp. (1) 3582 (=Legajo); קואנקה: ראו מונטסרין (לעיל הערה 3), עמ' 501. אני מודה לידידי גוסטב הנינגסן אשר סיפק לי העתק של שניים מן המסמכים הנ"ל.

17 "*Ley de Moyses. Conviene a saber: si sabeis o habeis oido decir que alguna o algunas personas hayan guardado u observen todavia los preceptos, ritos o ceremonias de la ley muerta de Moyses, o algunos ritos supersticiosos de ella*" (מתוך צו האמונה של העיר מדריד, פורסם ב-1815 ב-Santo Tomas וב-Carmen Calzado: AHN, Madrid, Inq., Leg. 16 (3), exp. 3582).

18 להלן ראשיתו של המסמך: "[...] ante nos parecio el promotor fiscal de este Santo Oficio, y nos hizo relacion, diciendo que bien sabíamos y nos era notorio que muchas personas que asistían a la publicacion del edicto general de la fe no le podían entender por su mera lectura, y que otras muchas por nos asistir a ella, carecían de su noticia, y para que en adelante, ninguno pueda pretender ignorancia, nos pidio en las puertas de las iglesias mandasemos fijar un breve resumen de los capítulos más sustanciales de él, para su más fácil y universal inteligencia. Nos, visto su pedimiento ser justo y conveniente al servicio de Dios nuestro Senor, mandamos hacer este compendio y sumario, para que se fije en las puertas de las iglesias y en los sitios acostumbrados [...]" (Inq., Leg. 3582 (1), exp. 3: AHN, Madrid, 8 בינואר 1782).

19 "Especialmente: si sabeis, o habeis oydo decir: que alguna, o algunas personas hayan dexado nuestra sagrada Religion, y abrazado la Ley de Moyses. O que hayan dicho, que es tan buena como la de nuestro Redentor Jesu-Christo. O que en su observancia hayan ayunado el ayuno mayor que dicen del Perdon, andando aquel dia descalzos. O que hayan guardado la Pasqua de las Cabanuelas, poniendo Ramos verdes, o Paramentos, o comiendo, y recibiendo Colacion, dandola los unos a los otros; y la fiesta de las Candelillas, encendiendolas una a una hasta diez, y despues volviendolas a pagar [sic], rezando Oraciones judaicas en los tales dias. O que hayan circundado a las Criaturas quando nacen, poniendolas nombres de Judios. O si saben que hayan

אי ההשתנות הזאת בניסוח דורשת הסבר: או שהיא תוצאה של מדיניות מכוונת; או שהיא מאפיינת – מה שנראה לי סביר יותר – שגרה של בערות. הבערות הייתה גסה במיוחד וגררה אדישות גוברת בספרד, עד שפרסום הצו, שהיה שנתי, הפך לתלת-שנתי.²⁰ מדוע התעקשו אפוא השלטונות לפרסם עד הסוף צו, שכלל תיאור מצב מיושן לחלוטין (המצב הזה גם לגבי המוסלמים בסתר)? התשובה היא ללא ספק באטיות ובביורוקרטיה של מוסד כה גדול, ואולי גם בתפיסה ה"מספחת" של הכפירה, שלא החליטה להיפטר מן המפלצות הישנות.²¹

היפוכו של דבר בפורטוגל. למנהגים היהודיים ברשימת האזהרות, שמלכתחילה לא הכילו כל אי התאמות, הולכות ומתווספות הקלות בתקופה שאני קורא לה תקופת ביניים, זאת של הצו שנכלל בתקנות משנת 1640. הדברים לא ישתנו עד להופעת התקנון הרביעי בשנת 1774.²²

התעודות מתייחסות קודם כולל לחנינה הכללית, שהוענקה לנוצרים החדשים ביום 5 בינואר 1605 ולביטול העונשים הקשורים לעברות, שבוצעו לפני התאריך הנקוב. הצו מופנה לאנשים שנטבלו לנצרות, אבל הם מאמינים בכל זאת בתורת משה ואינם מכירים בישו הנוצרי כאל אמתי וכמשיח המובטח לאבות ושאת בואו בישרו הנביאים. גישה כזו היא חדשה. לאחר מכן נסקרים המנהגים, שצומצמו עד למהותיים ביותר. נעלמו הפרטים הציוריים והפולקלוריים החוזרים על עצמם, שהיו כה בולטים ברשימת האזהרות המקורית. סעיפים רבים הושמטו: דיני השחיטה, הלידה, ברכת ההורים ובעיקר האמונות התפלות של "ליל יוחנן הקדוש" וליל חג המולד. מוזכרים חגי ישראל, אבל ללא פירוט. הצומות והתפילה היהודית מוזכרים

dicho, ó hecho algunas otras Cerimonias Judaicas. O que hayan dicho, que el Mesias prometido en la Ley, no era venido, y que le esperan, para que los saque del cautiverio en que estan, y los lleve a tierra de promision".

20 בהקשר לפרסום התלת-שנתי של צווי האמונה הכלליים, במקום הפרסום ההד-שנתי, ראו הצו של המועצה העליונה של האינקוויזיציה, בתוך: Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica (Judíos, Protestantes y Patriotas)*. Buenos Aires 1962, p. 281

21 במכתב תשובה מיום 4 במרץ 1768 מאשרים האינקוויזטורים מטולדו קבלת מכתב מן המועצה העליונה: "Ordenándonos también representemos a V. A. la expresión que se nos ofreciese cerca de si conviene anadir o reformar algunas clausulas del edicto, y habiéndole visto y leído con la reflexión posible, no hallamos en el clausula alguna que nos parezca superflua [...]" AHN, Madrid, Inq., Leg. 3582 (1), exp. 2; ראו:

22 עדויות אחדות: אבורה, 11 במרץ 1683 (Documentos...em Portugal), לעיל, הערה 8, עמ' 107-108); קואימברה, 27 בפברואר 1694 (הספרייה הלאומית בליסבון, CT1324 A); קואימברה, 18 במרץ 1709 (הספרייה הלאומית בליסבון, CT 668 V); ליסבון, 5 במרץ 1778 (תעודה אחרונה זו באדיבותה של פרופ' אניטה נובינסקי מאוניברסיטת סאו פאולו).

בקושי. רק תיאור המיתה היהודית מתואר בציריות, כמו באזהרות, אם כי גם כאן ניכרות הקלות. שני פרטים דיסקרטיים מעידים שנערכת מודרניזציה בידעין: בין איסורי הכשרות מופיע "בשר חזיר" במקום "קותל-חזיר"; לגבי מנהגי קבורה, מודגש עתה כי הכותונת הארוכה שבה מלבישים את המת עשויה מבד חדש (ואמנם זה מדויק).

ומה אפשר אפוא לומר על המסמך הפורטוגלי, בצורתו האחרונה, בראשית המאה הי"ט?²³ צמצום החומר היהודי הוא דרסטי. רק אחרי הכרזות כפירה שונות, וביניהן גם "הכת הארורה של מוחמד" – לא מצאנו כדבר הזה קודם לכן – נמנית האמונה בתורת משה, המתכחשת לישו (כמו בעבר), ונזכרים המנהגים היהודיים במשפט יחיד, מעורפל מאין כמוהו: "הידבקות באיסורים על פי התנ"ך (הברית הישנה), קיום הצומות שהיהודים נוהגים לקיים, ציון חגי היהודים או עשיית כל מעשה הנחשב למצווה על פי תורת משה". הרושם הוא, שהסופר מתכוון לצאת ידי חובה בכתיבת הדברים השגרתיים ללא כל עניין בהם.

בכך הערכנו את ההבדלים בין שני ה"סגנונות" (מונח מקובל במסמכי האינקוויזיציה): מצד אחד, בפורטוגל – מגמה ברורה של התאמת הוראות בית הדין להתפתחויות שחלו בכפירה, עדכון הניסוחים, ומתן משקל תקף לצו. מטרה זו קיבלה ביטוי מפורש בצו, שצורף לרשימת האזהרות משנת 1640. נאמר שם, שיש צורך לחדש את ההוראות, "כיוון שהציבור איננו מקשיב ברצינות להכרזות הפומביות בשעת האוטו־דה־פה". מצד שני, בספרד – נוסח נוקשה, מונוליתי (עוד לפני שניסו להגיע להאחדה מושלמת, על פי בקשתה של המועצה העליונה). אמנם המועצה אימצה חידושים אחדים, אבל גלגלה עד הסוף התפתחויות ארוכות של מצבים מיושנים של סכנות כפירה, ובאותה הזדמנות גם סתירות, שיכחות, ותיאורי מצבים בלתי ריאליים ואבסורדיים.

מוזר הדבר שהצו הספרדי לא התייחס מעולם לאיסור אכילת בשר חזיר. כל אחד יודע שאיסור זה הוא הסימן המוכר ביותר – אפילו יותר משמירת השבת – של יהדות בסתר, וגם הסימן הקל ביותר לאימות, שהרי עצם האכילה המשותפת העידה על אשמה, באותם ימים ובאותם אזורים, כאשר השימוש בשומן חזיר היה נפוץ וכמעט הכרחי. מה עלינו לחשוב על הטקסט הספרדי, אשר עד המאה הי"ט התייחס למנהגים שאי אפשר היה לקיימם בספרד, כמו ברית מילה, או הדבקות בשמות יהודיים, אשר נעלמו במהרה לאחר הגירוש, מתוך זהירות בסיסית ומחמת הביטול המוחלט של כל סממני התרבות היהודית במדינה. הבה נראה דוגמה קיצונית נוספת של סעיף אבסורדי: לפי הצו הספרדי, המתיהדים הסתגרו בבתייהם במשך שנה

23 [האזהרות הכלליות של בית הדין], קואימברה, 17 בנובמבר 1818: הספרייה הלאומית בליסבון

שלמה אחרי פטירת קרוב משפחה. מפליא הדבר, שהבלבול עם שבוע האבל לא תוקן מעולם. ההיסטוריון יורנטה, שהוזכר לעיל, העיר על כך באירוניה: "נראה לי שמעטים מאוד האנשים שהתעמתו עם האינקוויזיציה בשל הסעיף הנדון – מן הסתם אף לא אחד".²⁴

הבדלי הסגנון הללו (קיבעון מצד אחד, התפתחות בולטת מצד שני) מתבהרים גם על רקע פעולותיו של המרקיו דה פומבל בפורטוגל בתקופת שלטונו הארוכה. האינקוויזיציה הפכה אז לבית משפט מטעם המלך, וננקטו שלושה אמצעים מכריעים: הושמדו המפקדים הרשמיים של הנוצרים החדשים; חוק משנת 1773 ביטל את החובה להציג הוכחות בדבר "טוהר הדם" (כלומר היעדר מורשת יהודית), כדי לקבל משרות ציבוריות; ביטול "ההבחנה המקוממת והמרושעת בין נוצרים ותיקים לנוצרים חדשים". הבעיה ה"נוצרית חדשה" הלכה ואיבדה את מעמדה, ממש כמו המצעד המיושן של מנהגים יהודיים.

באמריקה, מיד עם כינון בתי הדין של "ספרד החדשה" ושל "קסטיליה החדשה" פורסם צו אמונה כללי (בלימה ב-29 בינואר 1570, ובמקסיקו ב-4 בנובמבר 1571). זהו אמנם צו כללי מאוד, שכן הוא מסתפק בהזכרת כפירות שונות ללא פרטים כלשהם. כל הנושא היהודי מסתכם במילים "התורה המתה של משה ושל היהודים".²⁵ מאוחר יותר, הצו ה"סטנדרטי" של ספרד השתלט על המרחב ההיספני-אמריקני על תיאוריו הארוכים – ביניהם אלה של היהודים בסתר – בתוספת כמה סעיפים מקומיים מיוחדים (השימוש בעשבים ובשורשים מזיקים או מעוררי הזיות). יש בידינו עדויות מתוארכות לגבי בית הדין במקסיקו.²⁶ באשר לבתי דין אחרים, התייעוד פחות מספק.²⁷ הודות ל-Ricardo Palma אנו מכירים צו מסוף המאה הי"ח, מפרו. הצו מצומצם בחלקיו המסורתיים (היהדות בסתר קוצצה בתבונה), אך לעומת זאת הוא מפרט בתשומת לב מרובה כפירות חדשות, ומאשים במיוחד את

24 "Me parece que irían pocos o ninguno a la Inquisición por este artículo" ראו: יורנטה (לעיל, הערה 1), א, עמ' 136.

25 לגבי לימה, ראו: José Toribio Medina, *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima* (1569-1820), Santiago de Chile 1956, I, pp. 24-27; לגבי מקסיקו: Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición Española*, Madrid 1983, I, pp. 891-894.

26 דוגמה אחת, למשל, מן ה-19 בדצמבר 1639 (ראו: Seymour B. Liebman, *The Jews in New Spain, Faith, Flame and Inquisition*, Coral Gables (Florida) 1970, pp. 96-100); דוגמה אחרת, מובהקת, היא מן ה-18 ביוני 1774 (בספריית ג'וזף קרטר בדאון, אוניברסיטת בראון).

27 ראו לוין (לעיל, הערה 20), עמ' 195-196.

הפילוסופים הצרפתים וולטיר, רוסו, דידרו, וולני...²⁸ גם בברזיל, שבה לא הותקן אף בית דין של האינקוויזיציה הפורטוגלית, פרסמו את צו האמונה עד לתאריך מאוחר (1791).²⁹

ובקצה השני של העולם, בית הדין של גואה שבהודו, אשר פרס את סמכותו על "מדינת הודו" (במילים אחרות, כל הטריטוריות הפורטוגליות בהודו ובאפריקה המזרחית), פרסם אף הוא "צו אמונה", על פי הדגם המקובל בפורטוגל (המזכיר את היהדות), אבל עם תוספות ניכרות לגבי "הטעויות והאמונות התפלות של כת הנכרים, הפולחן והאמונה של הפגודות שלהם", כלומר, המנהגים ההינדואיסטיים. רשימת האזהרות הפורטוגלית, אשר הייתה שם בתוקף בשנת 1778,³⁰ כאשר החזירו על כנו את בית הדין, לאחר שבוטל בשנת 1774 על ידי המרקז דה פומבל, שימרה כצפוי את הגרסה "האמצעית" של הצו משנת 1640. מתברר אפוא, שבכל רחבי הטריטוריות הספרדיות והפורטוגליות מעבר לים, נעשה שימוש בצו על פי המקובל בארץ האם.

28 בחיבורו *Anales de la Inquisicion de Lima* כולל ריקרדו פלמה "צו הלשנה", ללא תאריך או ציון מקום, מסתבר שזהו פריט "בתול" [אשר שורותיו הריקות לא מולאו] מתוך האוסף הפרטי של המחבר. מצבו הגרוע של הטקסט – השמטות מוזרות, שיבושים קשים (כמו: *que hayan* *desechado la carne*, במקום *desebado*), ועדכונים בלתי אפשריים – מביא לידי מסקנה שלפנינו העתקה נחפזת ובלתי מסודרת. השתמשתי במהדורה השנייה של חיבורו של פלמה: Ricardo Palma, *Tradiciones*, Lima. Imprenta del Estado 1872, pp. 255-256 המהדורה הראשונה היא מלימה, 1862, ובה: "Anales de la Inquisicion de Lima", עמ' 177-285). מאחר שבחיבור מוזכר הפילוסוף Volney, הרי הצו המועתק הוא לכל המוקדם מסוף המאה הי"ח. לויין (לעיל, הערה 20, עמ' 190-194) משכתב את הצו על פי מהדורה מאוחרת מזאת של ה-Anales (בואנוס איירס 1937), ושם מצטרפים גם דידרו וקרביון לפילוסופים המוקעים על ידי הלשכה הקדושה.

29 כפי שמתברר מן ה"ביקור" המפורסם בסוף המאה הט"ז (*Primeira Visitação do Santo Ofício as partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia, 1591-1592*, com prefácio de J. Capistrano de Abreu, Rio de Janeiro 1935, pp. XXX-XXXVI; *Denúncias de Pernambuco, 1593-1595*, São Paulo 1929, pp. XX-XXII). כך עולה גם מהצהרתו של מנהיג ה-Congregação do Oratório de Pernambuco, 4 בינואר 1791, המאשר קבלת הצו מפקיד הלשכה הקדושה, ומוסיף: *O mandei e fiz publicar na igreja da mesma congregação em tempo de missa conventual, e mandei fixar na sacristia da mesma, para poder ser lido de todos, e se poder ler ao povo nos primeiros domingos da quaresma, tudo na forma do mesmo edital [...]* אני מודה לאניטה נובינסקי שמסרה לידי העתק של מסמך מעניין זה.

30 *O último Regimento e o Regimento da economia da Inquisição de Goa*, Leitura e prefácio de Raul Rêgo, Lisboa 1983, pp. 123-127

כאשר טיפלתי בסקירה זו בחומר היהודי שבצווים האיבריים, היו לי שלוש מטרות: קודם כול, להזכיר את חשיבותו של צו האמונה כנשק עיקרי במכלול אמצעי הלחימה של האינקוויזיציה, ואת חלקו הכבד ביותר, בדיוק זה המוקדש ליהדות. לאחר מכן, לבדוק את תולדות התמצית המשמעותית של הדת היהודית שאותה דימו לכפות (ואכן לעתים היא כפתה את עצמה), בארצות שבהן הזיכרון של חסר גדול, אשר תמיד היה נוכח, הלך והתעמעם עם הזמן. ולבסוף, להדגים את העניין במהלך השוואתי בתחום מחקר (תולדות הנוצרים החדשים) שבו הוא הכרחי, גם אם אינו יעיל.³¹

31 עסקתי בנושאי מחקר זה בקצרה בספרדית, במסגרת קונגרס בנושא Xudeus e Conversos na Historia, שהתקיים באוקטובר 1991 בעיר ריבאדביה, בגליסיה שבספרד.

זהות דתית נוצרית חדשה ופעילות כלכלית:

בדיקה חדשה

דב סטוצ'ינסקי

א. נוצרים חדשים, יהדות וצבירת הון – הגדרת הנושא

בדומה לאפולוגטיקנים יהודים אחרים בני תקופתו, פרסם הרב מנשה בן ישראל (1604-1657) בחיבורים שונים את "מעלות העברים" באירופה של עידן המרקנטיליזם.¹ בפנייה של אותו בן-אנוסים פורטוגלים אל ה-Lord Protector אוליבר קרומוול, שמטרתה הייתה לחדש את התיישבותם של היהודים על אדמת אנגליה,² הוא בחר להציג שלושה מאפיינים של עם ישראל, הפועלים לטובת החברה והמדינה (Common-wealth) המארחת: התועלת הכלכלית שהם מביאים (Profit), נאמנותם הפוליטית (Fidelity), והאצילות, המתבטאת גם בטוהר דםם (Nobleness and purity of their blood). לגבי המעלה הראשונה הסביר הרב מאמסטרדם:

It is a thing confirmed that merchandizing is, as it were, the proper possession of the Nation of the Jews. I attribute this in the first place to the particular Providence and Mercy of God towards His people: for having banished them from their own Country, yet not from his Protection, he hath given them, as it were, a naturall instinct by

1 ראו למשל: יצחק קרדוזו, מעלות העברים, תרגם מספרדית והוסיף מבוא והערות יוסף קפלן, ירושלים תשל"ב; Simone Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'hebrei*, Venezia 1638; Yshac Cardoso, *Las excelencias de los hebreos*, Amsterdam 1679; Ralph Melnick, *From Polemics to Apologetics: Jewish-Christian Rapprochement in 17th century* Amsterdam, Assen 1981

2 על מוצאו כן הנוצרים החדשים של הרב מנשה בן ישראל ראו: Herman Prins Salomon, 'The Portuguese Background of Menasseh Ben Israel's Parents as revealed through the Inquisitorial Archives in Lisbon', *Studia Rosenthaliana* XVII (1983), pp. 105-146

*which they might not only gain what was necessary for their need, but they should also thrive in Riches and possessions [...]*³

הנאמנות הפוליטית של היהודים היא אמנם מוטיב מרכזי בכל החיבורים מהסוג הזה, אבל המחקר כבר ציין את המקור האיברי של הדגשת אצילותם וטוהר דמם, דווקא בקרב מחברים כמוצא נוצרי חדש.⁴ אולם גם אם נושא הכדאיות הכלכלית הוא דומיננטי בחיבורים האפולוגטיים השונים, הרי קשר ברור כזה בין השגשוג הכלכלי של "האומה היהודית" לבין מושג "העם הנבחר" נראה יוצא דופן בכל הספרות האפולוגטית שנחקרה עד כה. עובדה זאת לא מנעה בשעתו מוורנר זומברט להשתמש בחיבורו של מנשה בן ישראל בתור הוכחה לכך שיש לראות ביהדות ולא בקלוויניזם (כפי שגרס מקס ובר), את התשתית הדתית העיקרית שמאחורי השיטה הקפיטליסטית המודרנית.⁵ לדעת זומברט, טיעונו של מנשה בן ישראל יכלול למצוא אוזן קשבת באנגליה הפוריטנית בגלל השפעתה הרבה של הברית הישנה על סוג זה של נצרות ביבליסטית, בחינת "פוריטניות היא יהדות".⁶ לדעת זומברט, השילוב בין מנגנוני השכר והעונש האלוהיים המופיעים בתורה, רעיון העם הנבחר התנ"כי, והגישה הפורמליסטית והאקומוליטיבית, כביכול, שמלווה את שמירת המצוות, הפכו את היהדות ואת כל אלו שהושפעו ממנה למסגרות דתיות המעודדות צבירת הון ארצי כביטוי לקשר החיובי בין האל לבין מאמיניו.

אולם, מתוך עיון בספרו של זומברט על היהודים והקפיטליזם המודרני עולה שדווקא לסוחרים, ליזמים ולבנקאים הנוצרים החדשים הפורטוגלים היה משקל דומיננטי ביותר בקידום הקפיטליזם בעולם.⁷ כלומר, יהדותם של האנוסים התבטאה בצורה הנחרצת והברורה ביותר דווקא במישורים הכלכליים והעסקיים.

Lucien Wolf, *Menasseh Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, London 1901, p. 81 3

Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso – A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New-York & London 1971; Yosef Kaplan, 'Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century', in: Y. Kaplan, H. Méchoulam & R.H. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and his World*, Leiden 1989, pp. 45-62 4

על ההבדלים בהבנת הקפיטליזם והיהדות בין ובר ובין זומברט ראו למשל: אברהם ברקאי, 'היהדות, היהודים והתפתחות הקפיטליזם', בתוך: מנחם בן ששון (עורך), דת וכלכלה, יחסי גומלין, ירושלים תשנ"ה, במיוחד עמ' 59-56; Freddy Raphael, *Judaisme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris 1982 5

Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, Translated from the German by M. Epstein, with an introduction by Bert F. Hoselitz, New York 1962, p. 236 6

במפתח, בערכים מנשה בן ישראל ואוליבר קרומוול.

ראו שם, בערך Marranos. 7

צריך לומר שבשעתו עוררה גישתו של זומברט ויכוחים רבים ונוקבים בקרב חוקרים יהודים ולא יהודים כאחד.⁸ אך היא לא זכתה לדיונים מעמיקים דווקא בקרב ההיסטוריונים שעסקו בתופעת האנוסים הפורטוגלים, על אף שעד לאחרונה יש כאלו הממשיכים להתבטא בסגנון דיבורו של זומברט, כאשר הם מציינים את "נטייתם הטבעית" של היהודים והאנוסים לעסוק במקצועות הרווחיים.⁹ דומה שז'ואאו לוסיו דאזבדו היה מבין ההיסטוריונים היחידים שהתמודד כראוי עם התזה של זומברט, במיוחד בחלק הראשון, המתודולוגי והתאורטי, של חיבורו "תולדות הנוצרים החדשים הפורטוגלים" (ליסבון 1921). דאזבדו אהר את עיסוקו של זומברט בהיסטוריה הכלכלית המקדו-היסטורית וגם את האג'נדה האנטישמית שלו, אך הסתייג מהסבריו הדוגמטיים מדי. בעזרתם של זומברט ושל הוגים אנטישמיים אחרים, כמו ג'ון סטוארט צ'מברליין, הסביר דאזבדו את מקומם הבכיר של אנוסי פורטוגל בכלכלה האיברית והעולמית על רקע "יהדותם" ומוצאם "השמי". אך הוא סבר שלעתים קרובות נבע קשר זה מנסיבות היסטוריות נקודתיות ומהגזמה סטראוטיפית רבה בקרב בני התקופה, שנועדה להעניק לגיטימציה למאבקם של הגורמים העוינים את הנוצרים החדשים.¹⁰

מאז שהופיעו ספריהם של זומברט ודאזבדו אושר מקומם הבכיר של הנוצרים החדשים בכלכלה האיברית בראשית העידן המודרני, על ידי מחקרים עדכניים ומפורטים.¹¹ אבל התזה של זומברט לא זכתה להתדיינות חיובית מחודשת. ניתן

8 Walter Block, 'The Jews and Capitalism: a Love-Hate Enigma', *Journal of Social, Political and Economic Studies*, 29, 3 (2004), pp. 305-327

9 Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Los judíos en Portugal*, Madrid 1992, למשל: passim

10 Joao Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos-Novos*: מהדורה שנייה של חיבור זה: *Portuguese*, 2d. ed., Lisboa 1989

11 David Grant Smith, *The Mercantile Class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: A Socioeconomic Study of Merchants of Lisbon and Bahia*, Phd. Thesis, Austin, The University of Texas 1975; James C. Boyajian, 'The New Christians reconsidered: evidence from Lisbon's Portuguese Bankers, 1497-1647', *Studia Rosenthaliana* XIII (1979), pp. 129-156; idem, *Portuguese Bankers and the Court of Spain 1626-1650*, New Brunswick 1983; Daniel M. Swetschinski, *The Lopes Suasso Family, Bankers to William III*, Amsterdam 1988; Edgar R. Samuel, 'The Trade of the "New Christians" of Portugal in the Seventeenth Century', in: R.D. Barnett & W.M. Schwab (eds.), *The Sephardi Heritage*, vol. II, Grendon 1989, pp. 100-111; Nicolás Broens, *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid 1989; Paolo Bernardini & Norman Fiering (eds.),

להצביע על שלוש סיבות עיקריות לדעיכה ההיסטוריוגרפית הזאת: הסיבה הראשונה נובעת מנטישת התאוריות הגדולות במדעי החברה והרוח לטובת התמקדות בנושאים ספציפיים. גם הניצול הנלהב של ארכיוני האינקוויזיציה תרם רבות להעדפת ניתוחים תיאוריים נקודתיים של חיי הנוצרים החדשים, על פני הפרשנויות המקור-ההיסטוריות.

הסיבה השנייה נעוצה בהשלכות האידאולוגיות של התזות של זומברט, לאור השתלשלות האנטישמיות במאה הכ'. גם אם חלק מן ההיסטוריונים הכלכליים של ימינו נוטים לשקול בחיוב את גישותיו של זומברט להסברת עליית הקפיטליזם ומקומם הבולט של היהודים בו, הרי קרבתו לנציונאל-סוציאליזם הפכה את התזות שלו לבלתי קבילות באופן גורף, בשל מטען השנאה הארסית שהתלוותה אליהן. אך לאמתו של דבר, נדמה לי שאלו המבקשים היום להחיות את פרשנותו של זומברט, תוך התנערות ממגמותיו "הפרימורדיאליסטיות" האנטישמיות, לא הצליחו לעשות זאת עד כה באופן מספיק משכנע.¹²

הסיבה השלישית קשורה בממצאי המחקרים החדשים שבדקו את הקשר הישיר בין יהדות, אנוסים וצבירת הון, והראו שהקשר הוא סטראוטיפי ומוטעה מיסודו. למסקנה זו הגיעו כל ההיסטוריונים שגילו שמרבית אנוסי פורטוגל שנידונו על ידי האינקוויזיציה בעוון "התייהדות", לא היו שייכים לעשירונים העליונים של החברה הפורטוגלית;¹³ אך מחקריהם של יונתן ישראל ויוסף קפלן, אשר קישרו בין פעילותם העסקית של הנוצרים החדשים לבין פעילותן של הקהילות היהודיות הספרדיות-הפורטוגליות בתוך הכלכלה הגלובלית שהתפתחה סביב המרחב האיברי,

The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800, New York & Oxford 2001; Jonathan I. Israel, *Empires and Entrepots: The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews 1585-1713*, London 1990; idem. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Leiden 2002

12 לדעתי, אנטוני ריד ריכך את עמדותיו של זומברט על מנת לסגלם למחקרו הכלכלי הבלתי-פרימורדיאליסטי באמרו: "Somibart made the case that capitalism flourished where Jews were given the greatest economic freedom, and he attributed Jewish economic success to the more positives attitudes toward wealth expressed in the Torah than in the Christian New Testament" (Anthony Read, 'Entrepreneurial Minorities, Nationalism, and the State', in: Daniel Chirot & Anthony Read (eds.), *Essential Outsiders: Chinese and Jews in the Modern Transformation of Southeast Asia and Central Europe*, Seattle 1997, p. 35)

13 למשל: José do Nascimento Rasposo, 'Social Characteristics of those Accused Before the Coimbra Inquisition (1541-1820)', *Revue des Etudes Juives* CXLI (1982), pp. 201-217

הוכיחו עד כמה דברי זומברט היו נטולי בסיס היסטורי. אמנם, יונתן ישראל הראה את קיומן של רשתות מסחר בין-לאומיות בראשית העידן המודרני שבהן נטלו תפקיד מוביל נוצרים חדשים לצדם של יהודים ספרדים. אולם, דווקא הימצאותם של שותפים לעסקים בעלי זהויות דתיות מגוונות (נוצרים ויהודים) הביאה לניצול הפוטנציאל של המרחב העולמי מתוך גמישות וכושר הסתגלות דתית ופוליטית.¹⁴ לפעמים לא היו הרשתות הללו הומוגניות אפילו מבחינה אתנית, שכן חלק מהחוליות אוישו על ידי שותפים נוצרים ותיקים איברים ואחרים.¹⁵

נראה לי שיוסף קפלן הציע את הביקורת הנוקבת והמשכנעת ביותר כנגד ההקשרים שהציע זומברט בין יהדות, נוצרים חדשים וצבירת הון.¹⁶ קפלן הראה שחלק מאותם אנשים שזומברט חשב ליזמים יהודים ואנוסים, כלל לא היו שייכים לעם ישראל. כמו כן, זומברט טעה כאשר הניח מלכתחילה שכל נוצרי חדש היה בעל זהות יהודית רבנית אדוקה. לא רק שקבוצת הנוצרים החדשים הייתה רב-גונית מבחינה דתית; גם אלו שראו עצמם קשורים באופן חיובי "לתורת משה" ניהלו שגרה דתית שונה ורחוקה מהמסורת הרבנית ההלכתית, בשל תנאי המחלת ולאוור התפתחותן של זהויות יהודיות מינימליסטיות.¹⁷ יתרה מזו, קפלן הראה שהקשר בין יהדות להתעשרות המופיע בפנייתו של מנשה בן ישראל לאוליבר קרומוול אינו משקף את המקורות של הקהילות היהודיות הספרדיות-פורטוגליות ממוצא נוצרי חדש, כדוגמת קהילת אמסטרדם. תקנות הקהילה מיעטו להתייחס לנושאי כלכלה ועסקים, ובכתביו של הסוחר הבין-לאומי החשוב וחבר קהילת אמסטרדם, אברהם ישראל פירירה, אפילו ניכר בוז לצבירת הון כערך דתי ומוסרי בפני עצמו. פירירה אף נשען על מיטב הספרות הקתולית הפייטיסטית האיברית, בהציגו את ההבל ואת החטא הנלווים לפעילות הכלכלית.¹⁸

14 יונתן י' ישראל, 'תרומתה של היהדות הספרדית לחיי הכלכלה ולקולוניזציה באירופה ובעולם החדש (המאות הט"ז-ה"ח)', בתוך: חיים בינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 664-693.

15 David Grant Smith, 'Old Christian Merchants and the Foundation of the Brazil Company', *Hispanic American Historical Review*. II (1974), pp. 233-259; Leonor Freire Costa, *O transporte no Atlantico e a Companhia Geral do Comercio do Brasil (1580-1663)*, 2 vols., Lisboa 2002, p. 515.

16 יוסף קפלן, 'עולמו הדתי של סוחר בינלאומי בתקופת המרקנטיליזם: מבוכת העושר של אברהם ישראל פירירה', בתוך: מ' בן-ששון (עורך), דת וכלכלה, יחסי גומלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 233-251.

17 Yosef Kaplan, 'Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish Identity', *Jewish History*, VIII (1994), pp. 27-41.

18 Henry Mechoulam, *Hispanidad y judaismo en tiempos de Espinoza: Estudio y* ראו גם:

דבריו של אנוס לשעבר זה תואמים לכתביהם של יהודים אחרים ממוצא נוצרי חדש שחיו בקהילות יהודיות אחרות, כדוגמת שמואל אושקי. בספרו: "נחמה לתלאות ישראל" (פררה 1553) – שהוא ניסיון להחזיר את אנוסי פורטוגל אל היהדות הרבנית, תוך הסתכלות מנחמת על העבר וציפייה מעודדת אל העתיד המשיחי הקרב – מופיע עושרם של הנוצרים החדשים הפורטוגלים כזרז מרכזי לנטישת היהדות כבר אצל בני הדור הראשון, לאחר ההמרה הכפויה לנצרות בשנת 1497. החיפוש אחר הממון הרחיק אותם מקיום המצוות וקירב אותם לדפוסי ההתנהגות של סביבתם הנוצרית: "הנוצרים החדשים היו כל כך שקועים בענייני העולם הזה ובתחבולותיו, עד שכמעט שכחו את תורתם העתיקה ואיבדו את היראה ממעיין זה של חיים. בעזרת עושרם הרב השיגו את המשרות ואת תוארי האצולה בממלכה, וכבר חיו שלווים ונינוחים משום שחיקו את הרגלי העם הנוצרי".¹⁹ זאת עד שהוקמה האינקוויזיציה בשנת 1536. לדעת אושקי, מוסד אימתני זה היה כלי בידי האל שנועד בו בזמן להעניש את האנוסים המתרחקים ממורשתם הדתית ולקרב אותם בחזרה אל כור מחצבתם, מתוך חשבון נפש נוקב הנגרם מסבל החקירה ומן הפגיעות ברכוש ובנפש.

דברי פירירה ואושקי סותרים את הטענה השכיחה בקרב הגורמים העוינים את הנוצרים החדשים הפורטוגלים, כאילו החיפוש אחרי העושר הוא אחד מההיבטים "היהודיים" המובהקים ביותר שלהם. כך למשל, בדו"ח סודי משנת 1524 שהוכן עבור המלך ז'ואאו השלישי למען הקמתה של האינקוויזיציה בפורטוגל, נאמר כי עושרם של הנוצרים החדשים מחזק בקרבם את רגשי ההשתייכות הקולקטיבית לקבוצה מובחרת. על מנת לפתור את בעיית הנוצרים החדשים יש להתייחס בכובד ראש אל המישורים הכלכליים של התופעה. לדעת מחבר הדו"ח אנריקה נונש, המכונה "אמונה איתנה" (Firme Fé), נגע ההתייחדות ייעלם רק אם מלכי פורטוגל ינקטו במדיניות כלכלית מגבילה ותקיפה כלפי האנוסים. במקום לאפשר להם לשגשג כלכלית ולהגיע למשרות בכירות באין מפריע, יש להפוך אותם "לחקלאים, למגדלי בקר או לכורמים או לבעלי כל אחת ממלאכות השדה, על מנת שידעו את

*edición de la "Certeza del camino" de Abraham Pereyra (Amsterdam 1666),
Salamanca 1987*

19 *"auíãose os nouos cristãos tanto engolfado no mundo & seus enganos que quasi hiam esquecendo sua antiga ley & perdião o temor daquela fonte donde nos mana a uida, com a muita riqueza que adquerião dinidades & ofícios nobres que no reino alcançauão, e acharensse jaa pacíficos porque ymitauam muito ao pouo cristão"* (Samuel Usque, *Consolação as Tribulações de Israel*. Edição de Ferrara de 1553, com estudos introdutórios por Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, 2 vols., Lisboa 1989, vol. II, Diálogo III, fol. CCV v.)

קללת האדם הראשון ככתוב: 'בזיעת אפין תאכל לחם'". לפי מחבר הדו"ח, סבל כלכלי מאולץ יהפוך את הנוצרים החדשים לשותפים לסבל האנושי. על ידי כך הם יתאחדו עם סביבתם הנוצרית הוותיקה.²⁰

נימה דומה משתמעת מדברי "ההומניסט" הפורטוגלי ז'ואאו דה בארוש. בספרו "סחורה רוחנית" (Ropica Pnefina) משנת 1532, עורך המחבר דו-שיח פיקטיבי בין הדמויות "רצון" (Vontade) ו"היגיון" (Razao) לגבי השאלה, איזו מבין הדתות היא זו שנבחרה על ידי האל. "רצון" נוטה לבחור בדת היהודית (Judaísmo). לטענתו, ההוכחה הנחרצת ביותר לבחירתם של היהודים על ידי הבורא היא העובדה שעם ישראל זכה תמיד להתייחסותו המיוחדת והמוערפת של האל במישור הכלכלי. בצאתם מעבדות מצרים לא נאלצו היהודים לעבוד את האדמה על מנת להתקיים בקושי, כשאר האומות: הם קיבלו מן האל את המן, היישר מן השמים, ללא כל מאמץ וטורח. לטענת "רצון", אפילו חורבן הבית ואבדן הריבונות הטריטוריאלית על ארץ ישראל לא גרמו לנסיגה ממצב זה. נהפוך הוא! עבור היהודים, תקופת הגלות אינה עידן של ענישה וייסורים, משום שפיזורם על פני ארצות תבל הביא אותם לרמה כלכלית גבוהה מכפי שהיה אי-פעם בעבר.²¹ בתשובה ל"רצון", "היגיון" איננו מתכחש לעצם עושרם של היהודים בגולה, אך מסביר כי העושר המיוסד על ניצולה של האוכלוסייה הכללית אינו מוכיח בהכרח את בחירת היהדות על ידי האל. למעשה, העושר והעושר פועלים בתור קללה, בשל השנאה שעם ישראל מעורר בקרב העמים. על כן הוא מעיד דווקא על נטישת האל את עם ישראל לטובת מאמיני כריסטוס.²²

20 As Gavetas da Torre do Tombo, Lisboa 1960, vol. I, p. 164

21 "Vejo os da lei Mosaica que, segundo diz a sua Escritura, naquella tempo era povo que Deus criava tao mimosamente como a principaes de toda a terra. Ela lhe obedecia a sede, a fome e a todos os appetitos, sem arado, nem ferro, sem suor de seu rosto, senao 'boca-que queres' como eles dizem. Estavam naquele pomar de Judea que lhe manava em outro celestial mana. Depois que Tito e Vespesiano totalmente destruíram sua Cidade, aconteceu-lhe como aos Troianos, que a causa de sua destruição foi pera maior sua gloria e imperio; porque, estando em Troia, erao senhores do seu, e depois foram senhores do mundo. Assi estes, derramados por ele, nao como povo desprezado, mas como planta digna de ser plantada em toda a terra, foram recolhidos em populosas cidades e os príncipes delas os plantaram na parte mais segura de pirigos, por serem arvores que davam saborosos frutos de rendimentos [...]" (Joao de Barros, *Ropica Pnefma*. Reproducao fac-similada da edicao de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I.S. Revah, 2 vols., Lisboa 1983, vol. II, p. 91). וראו גם מאמרו של מ' אורפלי בכרך זה.

22 "Mas, crucificado Cristo, destruida Jerusalem, foram e sao espalhados per todo o

קשרים חזקים כאלה בין יהדות, צבירת הון ואנוסים השתרשו בפורטוגל במרוצת הזמן. כך למשל, בדרשות האוטו־דה־פה של האינקוויזיציה הפורטוגלית שנאמרו ברבים במאה הי"ז, או בדיונים שהתנהלו מדי פעם על אודות הנוצרים החדשים, כדוגמת אספת טומר משנת 1629.²³ קשרים אלו נרקמו כשברקע הלכה והתחזקה הזהות הכפולה של הנוצרים החדשים: זיקתם הקולקטיבית ליהדות ("מתייהדים", "judaizantes" בלשון האינקוויזיציה) מצד אחד, ומצד אחר תפיסתם כחברים בקבוצה אתנית מוגדרת (הנקראת "בני האומה" Homens da Nação), שהיא בעלת פרופיל כלכלי מסחרי משגשג, שבגללו כונו גם "אנשי עסקים" (Homens de negócios).²⁴ כל זה נשען גם על הדפוס התאולוגי האנטי־יהודי המסורתי, שנשאב מן הפרשנות של כתבי פאולוס, הרואה ביהדות דת חומרית ואנוכית, לעומת הרוחניות והאלטרואיזם המאפיינים את האמונה האנטינומיסטית בישוע האל־המשיח.

לאור הנאמר עד כה, ניתן להבין את מסקנותיו של קפלן לגבי הקטע שצוטט לעיל מדבריו של מנשה בן ישראל לאוליבר קרומוול: לדעתו אין כאן ביטוי לגישה יהודית שורשית כלפי הכלכלה, אלא התאמה רטורית של הרב הספרדי־הפורטוגלי להשקפות הפוריטניות של קוראיו הפוטנציאליים. בניגוד גמור לדברי זומברט גורס קפלן שאם לנוצרים החדשים וליהודי התפוצה הספרדית־הפורטוגלית היה תפקיד כלכלי חשוב בקידום הקפיטליזם, היה זה דווקא משום שבקהילות הללו נסוגה ההלכה היהודית ונמנעה מהתערבות בענייני הכלכלה, תוך מגמה של התכנסות אל תוך המישורים הפולחניים והרליגיוזיים, ובכך פינתה לפעילות הכלכלית מעין "שטח

mundo, cativos, sujeitos e desprezados de tôdalas nações dele. E a bem-aventurança que lhe a Vontade achava em terem mando, honra, favor, dinheiro e ofícios nas terras onde vivem mais descansadamente que os naturais, essa foi a maior maldição que lhe Deus deu [...] porque esta mágoa de os verem prevalecer fosse um estímulo de os avorrecerem" (שם, עמ' 103).

Edward Glaser, 'Invitation to Intolerance: A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da-Fé', *Hebrew Union College Annual* XXVII (1956), pp. 361-363; Martin A. Cohen, *The Canonization of a Myth: Portugal's "Jewish Problem" and the Assembly of Tomar (1629)*, Cincinnati 2002

Frédéric Mauro, 'La bourgeoisie portugaise au XVIIe siècle', in: *Études économiques sur l'expansion portugaise (1500-1900)*, Paris 1970; Miriam Bodian, "'Men of the Nation", the Shaping of "Converso" Identity in Early Modern Europe', *Past and Present* CXLIII (1994), pp. 48-76; António José Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, Translated, Revised and Augmented by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon, Leiden 2001, pp. 130-155

הפקר", שהתמלא על ידי שיקולים מטה-הלכתיים כגון: מצפוננו האישי של היוזם הכלכלי והאינטרסים הרווחיים הנלווים לפעילותו.²⁵

טיעוניו של קפלן כנגד זומברט כה משכנעים עד שפרשנותו הפכה לאחד ההסברים המשכנעים והמעמיקים ביותר באשר להשתלבותם המוצלחת של היהודים בכלכלה הקפיטליסטית בעידן המודרני.²⁶ לכן, אם בכלל ניתן לבחור בין יהדות לבין קלוויניזם כהסבר דתי להתפתחותו של הקפיטליזם, דומה שיש להעדיף את ההסבר של ובר על פני זה של זומברט.²⁷

אני סבור שבעקבות מחקריהם החשובים של ישראל ובעיקר של קפלן לא ניתן יהיה יותר לחזור להסברים "הפרימורדיאליים" של זומברט. אולם ברצוני להצטרף לשיח החשוב הזה בנוגע לתרומתם הכלכלית של הנוצרים החדשים הפורטוגלים בראשית העידן המודרני, והקשר לזהותם "היהודית" של מקצתם, בגישה שתרכך את שתי העמדות הקוטביות שהצגתי עד כה. כוונתי ללכת בעקבות המשאלה של ההיסטוריונים הכלכליים הבלתי "פרימורדיאליסטים" המנסים לבדוק את הקשר החיובי האפשרי בין היהדות ובין הפעילות העסקית, ולהקשיב להרהוריו של יעקב כ"ץ, אשר בו זמנית דחה את העמדות האפריוריסטיות של זומברט אך הכיר במשקלה החיובי של היהדות על הפעילות הכלכלית:

יש ממש בקביעתו של זומברט בדבר קיומה של מנטליות יהודית. [...] היהודים, שתנאי חייהם המוגבלים בגזרות השלטונות הכריחו לעסוק בעסקי כספים דורות רבים, ודאי שפיתחו חושים מחודדים בתחומים אלה. אף נכון, כח דתם התירה להם – ואף עודדה אותם – להינות מפרי הצלחתם בעסקיהם [...] ובלבד שיושג בהיתר וביושר.²⁸

במאמר זה אתייחס לשתי סיטואציות שבהן הזהות הנוצרית החדשה הציגה את ההתעשרות כמאפיין פנימי חיובי של הקבוצה: בחיבורים האפולוגטיים שנכתבו במאה הי"ז על ידי או לטובת הנוצרים החדשים הפורטוגלים, ובמשפטי האינקוויזיציה כנגד האנוסים המתיהדים, ואנסה למקם אותן בתוך המסגרת ההיסטוריוגרפית שהובאה לעיל.

25 קפלן (לעיל, הערה 16).

26 Derek Jonathan Penslar, 'The Origins of Jewish Political Economy', *Jewish Social Studies* 3,3 (1997), pp. 26-60

27 השווי: Immanuel Wallerstein. *The Modern World-System I, Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974, pp. 152-154

28 יעקב כ"ץ, 'הרהורים על היחס בין דת לכלכלה', בתוך: מנחם בן ששון (עורך), דת וכלכלה, יחסי גומלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 45.

ב. "עם נבחר" ושגשוג כלכלי – בחיבורים אפולוגטיים לטובת הנוצרים החדשים

בשלושים השנים הראשונות של המאה הי"ז התחזק הוויכוח סביב מעמדם של הנוצרים החדשים הפורטוגלים, כאשר הקשר בין מוצאם האתני, זיקתם הדתית ליהדות ועושרם הכלכלי והשפעתו הרבה תפסו מקום מרכזי בדיונים.²⁹ בעקבות היעלמו של המלך סבשטיאו בשנת 1578 בשדה הקרב בצפון אפריקה, עברה השליטה בפורטוגל לידי קרוב משפחתו, פליפה השני מלך ספרד. כתוצאה מהשתלבות מלכות פורטוגל במערך המלוכות ההיספניות, הוגבר העיסוק בסוגיית הנוצרים החדשים הפורטוגלים בממלכה השכנה. כדור לפני כן גברו בממלכת קסטיליה הקולות שביקשו לבטל או לרכך את "חוקי טוהר הדם" המפלים לרעה את הנוצרים החדשים בתפקידים בכירים בממשל, בכנסייה, בצבא, באוניברסיטה, באצולה ובעמדות מפתח אחרות.³⁰ הטענה המרכזית הייתה שהאנוסים בספרד היו במגמה מתמדת של טמיעה בתוך החברה ולא היו עוד מטרה לאינקוויזיציה, למעט כמה "כיסים" בודדים של "מתייהדים".³¹ אולם בפורטוגל המציאות הייתה שונה

29 ראו למשל: ראובן פיינגולד, פולמוס ב"שאלת האנוסים" בחברה הפורטוגלית מן השמר של רנ"ז (1497) ועד ימי הריסטוראציה (1640), דרכים ופתרונות לשאלתם, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2 כרכים, ירושלים תשנ"ב. וראו גם מאמרו של מ' אורפלי בקובץ זה.

30 Albert A. Sicroff, *Les Controverses des statuts de "purete de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siecle*, Paris 1960, pp. 182-220; Henry Kamen, 'Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en Espana: Inquisición contra "Limpieza de Sangre"', *Bulletin Hispanique* LXXXVIII (1986), pp. 321-356

עדות מאוחרת על הדיונים הללו יש בחיבורו של גספר דה אוסדה, משנת 1586, כנגד "חוקי טוהר הדם", הסותרים, לדעתו, את כתבי פאולוס: *Para declaración de esto es necesario saber que en la primitiva Yglesia se levanto entre los romanos esta mesma szisma que al presente dura en Espana, porque los nuevamente convertidos de la gentilidad quería ser preferidos a los convertidos del judaísmo [...] Y como entonces el apostol San Pablo tuviese noticia de esta szisma [...] escribió a este proposito la epístola a los Romanos en la qual su principal yntento fue enseñarles que los unos no se avían de preferir a los otros por solo título de linaje y dize así: "No ay distinción entre judío y griego", que quiere dezir gentil. "Un mesmo Señor teneis, rico para todos los que le llamaren"* (Elvira Pérez Ferreiro, *El Tratado de Uceda contra los Estatutos de Limpieza de Sangre*, Madrid 2000, p. 75)

31 יוסף קפלן, 'מסלולי התבוללות וטמיעה בקרב אנוסי ספרד במאות ה-15-17', בתוך: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 157-172;

לגמרי. בשלהי המאה הט"ז פעלה האינקוויזיציה הלויטאנית במלוא הכוח כנגד "בני האומה".³² "חוקי טוהר הדם" הלכו והשתרשו בתוך מוסדות החברה הפורטוגלית.³³ כשהבטיח פליפה השני (הראשון מפורטוגל), בתור מלך פורטוגל החדש, בפני הקורטס של טומר משנת 1581, לכבד את כל החוקים, הזכויות והמנהגים של המלכות, הוא התכוון, כנראה, גם לכל הקשור בטיפול הבלתי מתפשר בנוצרים החדשים המקומיים.³⁴ אולם, בשל מדיניותו האימפריאלית התקיפה והמאמץ המלחמתי היקר והמתמשך, המשיבר הכלכלי העמוק שפקד את ספרד ברבע האחרון של המאה, ועלייתו לכס המלכות של בנו פליפה השלישי (השני מפורטוגל) בשנת 1598 עם אג'נדה פוליטית שונה ומפויסת, הלך והשתנה לטובה יחסו של הכתר האיברי אל הנוצרים החדשים.

לאור הנסיבות ההיסטוריות הללו, הפכה התרומה הכלכלית שיכלו להעניק "אנשי העסקים" הנוצרים החדשים הפורטוגלים לקופת האוצר הריקה לנחוצה ולאפשרית.³⁵ לאחר משה ומתן מתמשך שהחל כבר בזמן כהונתו של פליפה השני,

Charles Amiel, 'El criptojudasmo castellano en La Mancha a finales del siglo XVI', in: Angel Alcalá (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos*, Valladolid 1995, pp. 503-512; idem, 'Les cent voix de Quintanar. Le modele castillan du marranisme', *Revue de l'histoire des religions* CCXVIII (2001), pp. 195-280, 487-577; Pilar Huerga Criado, *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca 1994

Jose Veiga Torres, 'Uma longa guerra social: os ritmos da repressao inquisitorial em Portugal', *Revista de Historia Económica e Social* I (1978), pp. 55-68; Joaquim Romero Magalhaes, 'Em busca dos tempos da Inquisição', *Revista de Historia das Ideias* IX (1987), pp. 191-228

Israel Salvator Révah, 'La controverse sur les statuts de pureté de sang', *Bulletin hispanique* LXXIII (1971), pp. 263-306; Albert Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII*, Madrid 1985; Maria Luiza Tucci Carneiro, *O preconceito racial*, Sao Paulo 1988

Joaquim Mendes dos Remédios, 'Os judeus portugueses sob o Domínio dos Filipes', *Biblos* II (1926), pp. 1-48; Fernando J. Bouza Álvarez, *Portugal en la Monarquía hispánica 1580-1640: Felipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal Católico*, PhD. Universidad Complutense, Madrid 1987; Jean-Frédéric Schaub, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa 2001

I.A.A. Thompson, *War and Government in Habsburg Spain, 1560-1620*, London 1976; Juan E. Gelabert, *La bolsa del rey: Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona 1997; António A. Marques de Almeida, 'Dívida pública: técnicas do estado no período da União Ibérica', in: Maria da Graça M. Ventura (ed.), *A União Ibérica e*

השיגו בשנת 1605 הנוצרים החדשים "חנינה כללית" מהאינקוויזיציה הפורטוגלית תמורת תשלום של 1.700.000 קרוזדוש לאוצר המלכות. אולם, כבר בשנות העשרה בוטלו כמעט כל ההטבות שפליפה השלישי העניק ל"בני האומה", בשל התנגדותם העזה של האינקוויזיציה, הכנסייה, וחלק מהאצולה ומהממשל, ובמיוחד לאור הגילויים האלימים מכיוון העם הפורטוגלי הפשוט כנגד "החנינה הכללית".³⁶ המשא ומתן הארוך והמתפתל שהוביל אל "החנינה הכללית" בשנת 1605, וכן גילוי פרשיות שוחד ושחיתות אצל שרו של פליפה השלישי, הדוכס מלרמה ואנשי שלומו, ביססו את טענות מתנגדי האנוסים שבאמצעות עושרם ניסו הללו למוטט את אשיות החברה הקתולית האיברית.³⁷

אולם, פעולות המחאה הנמרצות נגד מאמצייהם של הנוצרים החדשים להתקבל כנתינים רגילים, לא מנעו את התחזקותם של הנוצרים החדשים במישור הכלכלי ואף דרבנו אותם לנסות להסתייע במעמדם הכלכלי העולה כדי להכריע את הכף לטובתם. אם במהלך המאה הט"ז האליטה הפיננסית של ליסבון (המורכבת ברובה מנוצרים חדשים) השתלטה על הסחר עם אפריקה ועם הודו,³⁸ הרי שבראשית המאה הי"ז הלכה וגברה נטייתם של נוצרים חדשים שלא היו שייכים לאליטה, להשקיע בפיתוח נתיבי הסחר האטלנטי, האיברי והצפון אירופי הפורחים. בקונטקסטים גאו-כלכליים דינמיים אלו, ערים כמו סביליה ומדריד נהיו ליעד משיכה אטרקטיבי עבור רבים מבני האנוסים הפורטוגלים. בכלל, מלכות קסטיליה הצטיירה כחלון הזדמנויות לשגשוג כלכלי וכאזור של מנוחה יחסית מפני רדיפותיה הבלתי פוסקות של

- o Mundo Atlantico*, Lisboa 1997, p. 24; Antonio Borges Coelho, "Politica Dinheiro e Fé: Cristãos-Novos e Judeus Portugueses no Tempo dos Filipes", *Cadernos de Estudos Sefarditas* n. 1 (2001), pp. 101-130; Paul C. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621: The Failure of Gran Strategy*, New Haven & London 2000
- António A. Marques de Almeida, "O Perdao Geral de 1605", *Primeiras Jornadas de História Moderna*, Lisboa 1986, vol. II, pp. 885-898; José Marques, "Filipe III de Espanha (II de Portugal) e a Inquisição Portuguesa face ao Projecto do 3º. Perdao Geral para os Cristãos-Novos Portugueses", *Revista da Faculdade de Letras, História*. 2a. Série, X, Porto 1993, pp. 177-203; idem, "O Arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, contra o Perdao Geral aos Cristãos-Novos Portugueses, em 1601-1602", *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora 1994, pp. 329-341
- Biblioteca Nacional de Madrid, Mss 960, "Cargos que resultan de la visita : ראו לדוגמה : hecha a don Pedro Franqueza, conde de Villalonga"
- James C. Boyajian, *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore & London 1993

האינקוויזיציה הלוזיטאנית.³⁹ מקצתם של הנוצרים החדשים, אשר הגיעו לקסטיליה בשלהי המאה הט"ז ובראשית המאה הי"ז כסוחרים ועירים, התעשרו במהירות מפתיעה והצליחו להצטרף אל אותה חבורה אוליגרכית של נוצרים חדשים פורטוגלים אשר בשנת 1627 החליפה רשמית את אנשי גנואה בתור בנקאי הכתר.⁴⁰ אמנם, המקלט בקסטיליה מפני הרדיפות וההפליה התגלה כשברירי וארעי. מהר מאוד חזרה האינקוויזיציה הקסטיליאנית להקדיש את מלוא מאמציה לביעור "נגע ההתייהדות".⁴¹ כמו כן, "חוקי טוהר הדם" חזרו להצטייר עבור ספרדים רבים כאמצעי הכרחי לנטרול העלייה החברתית "המאיימת" של האנוסים המהגרים.⁴² אולם בחצרו של המלך ההבסבורגי – במיוחד מאז עלייתו של פליפה הרביעי (השלישי מפורטוגל) לכס המלוכה בשנת 1621, יחד עם שרו הכול-יכול הרוזן-דוכס מאוליברס – נתפסה כחיובית תרומתם הכלכלית של הנוצרים החדשים הפורטוגלים, כחלק מתכנית מערכתית שנועדה להוציא את המלכויות האיבריות משקיעתן החמורה.⁴³ מתוך טעמים תועלתניים ופרגמטיים (ולא מתוך אידאולוגיה פילושמית) מוכן היה אוליברס לאמץ חלק מהאג'נדה הפוליטית של נציגי "בני האומה" בענייני תנועה חופשית, ניידות חברתית וריסון כוחה של האינקוויזיציה.⁴⁴

Elvira Cunha de Azevedo Mea, 'A Inquisição portuguesa, agente de emigração para Espanha', in: *Inquisición y conversos*, Ciudad Real 1994, pp. 225-239 39

Moises Orfali, 'New Christians in the Trading and Banking System : לעיל הערה 10, וגם : 40 of Spain (16th-17th century)', in: Ariel Toaff & Simon Schwarzfuchs (eds.), *The Mediterranean and the Jews-Banking, Finance and International Trade (XVI-XVII.Centuries)*, Ramat-Gan 1989, pp. 179-188; Bernardo J. Lopez Belinchon, *Honra, libertad y hacienda: hombres de negocios y judíos sefardíes*, Alcalá de Henares 2001 Jean-Pierre Dedieu, 'Les quatre temps de l'Inquisition', Bartolomé Bennassar (ed.), 41 *L'Inquisition espagnole XVe-XIXe siècle*, Paris 1979, pp. 13-39; Rafael Carrasco, 'Inquisición y judaizantes portugueses en Toledo (segunda mitad del siglo XVI)', *Manuscrits* X (1992), pp. 41-60; idem, 'Preludio al "Siglo de los Portugueses": la Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI', *Hispania* XLVII (1987), pp. 503-599

סיקרוף (לעיל, הערה 30), עמ' 221-262. 42

John H. Elliott, *The Count-Duque of Olivares : The Statesman in an Age of Decline*, 43 New Haven 1986; Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo: Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares 2002

Juan Ignacio Gutierrez Nieto, 'El reformismo social de Olivares: el problema de la 44 limpieza de sangre y la creación de una nobleza de mérito', in: John H. Elliot & Ángel García Sanz (eds.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Valladolid 1991, pp. 417-442; Bernardo J. López Belinchon, 'Olivares contra los portugueses. Inquisición,

הגורמים שהתנגדו לנוצרים החדשים הרבו להסתייע בפיתוח הרטוריקה "הפרימורדיאליסטית" של "חוקי טוהר הדם", המזכירה רבים ממאפייני האנטישמיות המודרנית, כולל מיתוס הקשר היהודי העולמי באמצעות העושר ויעילות ההסוואה וההתחזות.⁴⁵ לרוב זה היה חלק מהשקפה חברתית שמרנית שהתנגדה לחדירתם של גורמים קפיטליסטיים אל תוך האליטה החברתית האיברית, וביקשה למנוע אימוצה של אג'נדה מרקנטיליסטית שתשנה את פניה של איבריה. אצל הסופר פרנסיסקו דה קברו, למשל, אנטישמיות, שמרנות ואופוזיציה פוליטית ל"מקיאבליזם" של אוליברס, הפכו להיות למקשה כה מלוכדת, עד שקשה היום להפריד בין המרכיבים השונים של משנתו האידאולוגית.⁴⁶

לאור הנאמר לעיל, מובן שעושרם המדויק או המוגזם של הנוצרים החדשים הפורטוגלים הצטייר על ידי כל הגורמים – אויבים ותומכים כאחד – כמקור הכוח וההשפעה העיקריים של "בני האומה". אי אפשר היה להימלט מהמרכיב הכלכלי כאשר נידונה סוגיית מעמדם ומקומם של הנוצרים החדשים בחצי האי האיברי. ובשנת 1629 – כאשר התכנסו באספת טומר חלק מבכירי הכנסייה והאוניברסיטה, על מנת לדון ולהציע פתרונות לשאלת הנוצרים החדשים – נמנו "הדם הטמא", "הכפירה היהודית" העיקשת והפעילות הכלכלית הבינ-לאומית החתרנית כשלושת ההיבטים המרכזיים והמסוכנים ביותר של הבעיה.⁴⁷ גם בתגובתו המסתייגת של ממשל אוליברס למסקנותיה של אספת טומר, נשמעת הסכמה לגבי קיומו של קשר ישיר כזה. במסמך פנימי מה-25 במרץ 1631 התייחסו אנשי אוליברס בראשות הכומר המוודה של המלך, האינקוויזיטור אנטוניו דה סוטומיור, אל הנזק הפרדוקסלי שייגרם על ידי החרפת "חוקי טוהר הדם", כפי שהוצע באספת טומר. לדבריהם,

conversos y guerra económica', in: Joaquín Pérez Villanueva & Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. III. Madrid 2000

45 משה אורפלי, 'דמויות וסטריאוטיפים של יהודים בספרות הפורטוגאלית של המאות הט"ז-י"ז', פעמים 69 (תשנ"ז), עמ' 8-23; Maria Idelina Resina Rodrigues, 'Literatura e antisemitismo, séculos XVI e XVII', *Broteria* CIX (1979), pp. 41-56, 137-153; Josette Riandière La Roche, 'Du discours d'exclusion des Juifs: antijudaïsme ou antisemitisme?', Agustin Redondo (ed.), *Les problèmes d'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe)*, Paris 1982, pp. 51-75

46 Claude B. Stuczynski, 'El antisemitismo de Francisco de Quevedo: ¿obsesivo o residual? Apuntes crítico-bibliográficos en torno a la publicación de la *Execración contra los judíos*', *Sefarad*, LVII (1997), pp. 195-204

47 כהן (לעיל, הערה 23), עמ' 52, 57.

הגבלות אלו כבר "גרמו נזק רב ביותר, כי על ידי ההפרדה [מהסביבה הנוצרית הוותיקה] בני האומה היו מתאחדים, ומאחר שראו שאינם יכולים לזכות בכיבודים, היו הולכים אחרי צבירת העושר, מתחתנים ביניהם, והיו שומרים על יהדותם, על פי נטיית דמם".⁴⁸

יתר על כן, אחדים מן היזמים ואנשי העסקים מבין הנוצרים החדשים הפורטוגלים היו מודעים לתדמיתם הנפוצה. ברצותם להשתלב סופית בתוך החברה הנוצרית הוותיקה הם נאלצו לפרק את הקשר המושרש הזה בין התדמית היהודית לבין הפרופיל הכלכלי העשיר של הנוצרים החדשים. אחד מהם היה איש העסקים הנוצרי החדש דוארטה גומש סוליש, שהיה קשור משפחתית ועסקית עם סוחרים שהתמחו בסחר בין פורטוגל ובין הודו. באחד מחיבוריו המרקנטליסטיים משנת 1622, אשר פנה ישירות אל חצר המלך, הציע גומש סוליש לשלב את הסוחרים הנוצרים החדשים בתוך האצולה הנמוכה (hidalgos) הנוצרית הוותיקה, כדי להעלות את ערך המסחר בתוך החברה האיברית המתנוונת. לשם כך הוא הגדיר מחדש את מעמד האצולה: חלקו מקורב למלך, חלקו בעל תעוזה צבאית, חלקו בעל כישרון אינטלקטואלי, וחלקו בעל עושר כלכלי.⁴⁹ הסוחר הנוצרי החדש הפורטוגלי הוצג אפוא כגורם כלכלי חיובי למלכות ומודל של חיקוי חברתי. גומש סוליש ידע שתדמיתם "היהודית" של הנוצרים החדשים היוותה מכשול רציני לשאיפותיו להתבולל. לכן הציע להפריד בין המתיהדים לבין הנוצרים הכנים שביניהם. עבור הראשונים, הוא דרש יד קשה מצדה של האינקוויזיציה, החמרת ההפליה המשפטית כנגדם וגירוש נצחי מהממלכה למורשעים בעוון התייחדות ולבני משפחותיהם בני הדור הראשון.⁵⁰ אבל הוא הכיר גם בעובדה ששנאת הסביבה כנגד "בני האומה" נבעה בין השאר מתדמיתם הכלכלית המשגשגת: "ומכיוון שרוב בני המוצא הזה היו סוחרים, ובמקצוע הזה זכו לשיפור בנכסי הון, אם אחדים מהם היו שנואים בשל

⁴⁸ "Pero los an sido dañosissimos, porque con la separacion sean unido entre si los de la nacion, y viendose incapaces de las honrras, an procurado las riquezas, y casandose unos con otros, an conserbado el Judaismo, a que su sangre los inclina" (Elkan Nathan Adler, 'Documents sur les Marranes d'Espagne et du Portugal sous Philippe IV', *Revue des Études Juives* LI (1906), p. 113)

⁴⁹ "Los hombres que escriuieron de la nobleza en quatro partes la repartieron. Los mas llegados a la persona, y casa Real. Los que militan en la guerra, los hombres Letrados, y mas scientes. Y los hōbres ricos" (Duarte Gomes Solis, *Discursos sobre los Comercios de las dos Indias* (Madrid 1622), edición Moses Bensabat Amzalak, Lisboa 1943, p. 100)

⁵⁰ שם, עמ' 21.

היותם יהודים, האחרים היו נתפסים בתור סוחרים חזקים ועשירים. כך שבשני הדרכים, אלו ואלו היו שנואים".⁵¹

זהו אפוא הרקע למאמציו הקדחתניים של גומש סוליש לשנות את התפיסות המושרשות כלפי ההתעשרות באמצעות המסחר, המנוגדות כל כך לאידאל האבירי המלחמתי, המאופק והבלתי פרודוקטיבי של האציל ה-hidalgo האיברי.⁵²

באותה תקופה התאפשרה השתלבותם האינדיבידואלית של הסוחרים הנוצרים החדשים הפורטוגלים באליטה החברתית האיברית. הרוזן-דוכס מאוליברס עצמו היה בעד הפיכתם של כמה נוצרים חדשים מועילים לכתר ל-hidalgos, וקבלתם בתוך שורות המסדרים הצבאיים היוקרתיים האיבריים, שבדרך כלל דרשו הוכחות מוצקות של "דם טהור" מכל מועמד חדש. משהו מן המדיניות האינטגרטיבית הזאת היה קיים כבר בתקופת פליפה השלישי, ואף גם לפני כן.⁵³ הרי בשל תרומתו הכלכלית לכתר קיבלו גומש סוליש עצמו וכמה מקרובי משפחתו את תואר האצולה הנמוכה: fidalgo da Casa Real.⁵⁴ אולם קשה היה להפוך את האמצעי יוצא הדופן הזה לפתרון נורמטיבי עבור כל "בני האומה". יתר על כן, רבים מאנשי העסקים האנוסים שזכו להכרה שלטונית, התקשו לפרוץ את המחסומים החברתיים הממשיים בשל מוצאם "היהודי הטמא". על כן נאלצו נציגי הנוצרים החדשים במדריד לשוב ולנהל משא ומתן עם פליפה הרביעי ועם הרוזן-דוכס מאוליברס כדי להשיג שיפור רחב ויסודי לכל "בני אומתם".

באותם ימים של משא ומתן וויכוחים בעד ונגד "בני האומה" הופיעו כמה חיבורים שנכתבו על ידי נוצרים חדשים ואנשי שלומם, שבהם העלו על נס את העושר הכלכלי בתור מאפיין ייחודי של הקבוצה. תקוותם הייתה שהנתון הזה יהפוך אותם לקולקטיב נחשק, לפחות עבור השלטונות ומקבלי ההחלטות השונים. כך למשל, הליסנסיאדו מרטין דה סלוריגו, מחבר "הטיעון המשפטי המתבסס על הצדק

⁵¹ "Y como los mas desta ralea eran mercaderes, y con este oficio mejorados en bienes de fortuna, si a vnos se podía teer odio por Judios, a otros se tenia como a mercaderes poderosos y ricos. De manera que a vnos y a otros por ambas vias les tenian odio" (שם, עמ' 20).

⁵² Bernard Lavalle & Martine Lambert-Georges (eds.), *Hidalgos et hidalguía dans l'Espagne des XVIe-XVIIIe siècles: theories, pratiques et représentations*, Paris 1989

⁵³ נייטו (לעיל, הערה 44); Fernanda Olival, 'Para um estudo da nobilitação no Antigo Regime: os cristãos novos na Ordem de Cristo (1581-1621)', in: *As Ordens Militares em Portugal*, Palmela 1991, pp. 233-244

⁵⁴ Idem. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Merce e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa 2001, pp. 323-324; Antonio Dominguez Ortiz, *Política y hacienda de Felipe IV*, Madrid 1960, pp. 130-131

ועל החסר, שכמה אנשים פרטיים מהלכות פורטוגל הנמצאים בתוך ומחוץ להיספניה, מבקשים ומתחננים מהוד מעלתו המלכותית והקתולית אדוננו המלך דון פליפה השלישי, שיעשה ויעניק להם" (מדריד 1619),⁵⁵ לא נרתע מלציין שהתועלת הכלכלית שהנוצרים החדשים מביאים לכתר באמצעות המסחר היא עובדה ידועה לכול: "משום שהאומה הזאת נוטה לכך באופן טבעי".⁵⁶ בפנייתו הישירה אל הכומר המוודה של פליפה השלישי, פריי לואיס דה אליאגה, ביקש המחבר הנוצרי הוותיק להגן על האנוסים הפורטוגלים מפני הרדיפות והדחייה, ואף הסתייע בנימוקים שונים, ובכללם רטוריקה מרקנטיליסטית מותאמת לעקרונותיה של הנצרות הקתולית האיברית. הוא נעזר בהסברים תאולוגיים על התועלת הכלכלית שמביאים הנוצרים החדשים להיספניה, שביסודם שילוב בין רעיון בחירת עם ישראל בתנ"ך ובין הכוח שיש בהצטרפותם של צאצאי "ישראל שבבשר" אל "ישראל שברוח" שבאיגרות פאולוס אל הרומים:

[...] ניתן לראות שאלו שחזרו לאל בכל לבבם ושוקמו באמצעות ההתמדה באמונה [...] רבו, גדלו והצטיינו בכל מעשיהם באופן כזה, שהאל שהוא כה מיטיב וחנון עמם בהיותם הצאצאים של עמו הנבחר, ונוהג אתם בהעדפה מיוחדת. אלו שבדומה לבנים מופקרים אבדו ממנו אך חזרו אל שמירת אמונתנו, הוא מעלה אותם ומעדיף אותם כל כך, שמשפלותם המחפירה הוא מרים אותם בכיבודים ומתיר להם להימנות בין הנוצרים הטובים, ונותן להם מזל כל כך טוב ושכר כל כך משופר עד שהם ידועים היטב בשל מזלם והצלחתם בעניינים הארציים, שאפילו הנוצרים הוותיקים נוהגים להכיר בכך ולומר שהם נהנים מן המדבר, כי הכול מצליח להם.⁵⁷

Martin de Celorigo. *Alegación en que se funda la justicia y merced que algunos particulares del Reyno de Portugal, que estan dentro y fuera de los confines de España, piden y suplican a la Catolica y Real Magestad del Rey don Felipe tercero nuestro señor, se les haga y conceda*, Madrid 1619
 Israel Salvator Révah. 'Le plaidoyer en faveur des Nouveaux Chrétiens portugais du licencié Martin Gonzalez de Cellorigo (Madrid 1619)', *REJ* CXXII (1963), pp. 279-398

56 "porque esta nacion es naturalmente inclinada a ella" (שם, עמ' 359).

57 "[...] pueden hechar de ver que los que de coraçon se han buuelto a Dios y reengendrandonse con perseverancia en la Fe [...] medrados, acrecentados, aventajados en todas sus cosas de tal manera, que es tan benigno y misericordioso Dios que, como descien den de aquel su pueblo escogido, los tuvo siempre en su

הדגשים דומים לאלו של סלוריגו הופיעו בחיבור אפולוגטי אחר, הלוא הוא: "כתב הגנה על הנוצרים המכונים חדשים במלכות זו של פורטוגל", משנת 1624.⁵⁸ המחבר הנוצרי החדש האנונימי⁵⁹ פנה אל האפיפיור אורבנוס השמיני על מנת להשיג ממנו תמיכה ב"חנינה כללית" חדשה מהאינקוויזיציה וביטול "חוקי טוהר הדם" המחפירים. מושפע ישירות מחיבורו של סלוריגו, התייחס מחבר הכתב האפולוגטי הזה גם לקשר שבין עושרם הכלכלי ומוצאם היהודי של הנוצרים החדשים הפורטוגלים. לדעתו, אצילותם של הנוצרים החדשים היא עובדה מוכחת, על אף מצבם הפוליטי הנחות. מצד אחד, הנוצרים החדשים הם צאצאיו הישירים של העם האציל ביותר בתולדות האנושות – עם ישראל, עמו הנבחר של האל. המחבר מזכיר שעם ישראל המתואר בתנ"ך ענה על כל הקריטריונים האפשריים של אצילות, כולל המאפיינים הבלתי סקראליים של השיוך האריסטוקרטי, כגון: הגבורה המלחמתית, החכמה והזהירות.⁶⁰ ביורשם את הייחוס הזהר הזה של העם הנבחר, זכאים הנוצרים החדשים ליחס הראוי לאומה של אצילים. מצד אחר, הנוצרים החדשים מתאפיינים גם בעושרם הכלכלי יוצא הדופן. בדומה לגומש סוליש, בעל החיבור האפולוגטי משנת 1624, אף הוא משוכנע שבמקביל למוצאם העתיק, העושר הכלכלי הוא מרכיב עיקרי של אצילותם.⁶¹ דווקא רווחתם הכלכלית חיונית

regalo; si ya que, como hijos distraídos, se le perdieron, bolviéndose a la observancia de nuestra Fe, los levanta y aventaja tanto que de su infame baxeza los honra y autoriza entre los buenos Christianos, y les da tan buena suerte y paga de ventaja entre ellos que en las cosas temporales tiene ventura y suerte conocida, que aun vulgarmente los Christianos viejos la reconocen y dicen gozan del manna del desierto, porque todo les sucede bien (שם, עמ' 383).

Apologia em abono dos xpaõs cognominados novos, deste reyno de Portugal. 58
Dedicada a santidade de Urbano VIII. Pontifice supremo. אני מודה לרוברטו בכהן שאפשר לי לעיין בכתב-היד שברשותו.

שם, ד' 12 א. 59

"Bem tenho mostrado o afidalgado foro que este pouo teue e te[m] na casa de D[eu]s ueíamos agora se he tal o que possue na do mundo, p[ar]a co[m] isso ficar bem esteada sua nobreza e dada a conhecer, aos que cõ malicia a quere[m] detestar e obscureser. De coatro fontes nasce a nobreza da uirtude, prudencia, sabedoria e ualor militar [...] sendo soo illustres aquelles cuios antecessore fosse[m] sanctos e de heroicas uirtudes acompanhados, ou prudentes no 'gouerno da republica co[m] dominio soberano [...] ou por ser consumados nas nobres faculdades: ou pella fortaleza e ualor militar com q[ue] na 'gerra defenderão a republica" (שם, ד' 15-16 א).

"acrescentandosse a hua destas coatro cousas a antiguidade, e riqueza, porq[ue] a 61

להבנת אצילותם, כי היא מהווה הוכחה לנוכחות מקצת מהאפייני העברים מן התקופה הזוהרת של התנ"ך. העושר התקיים לא רק אצל גיבורי התנ"ך, כגון אברהם, "ראש ומייסד הרספובליקה הזאת", שהיה כה עשיר עד שיכול היה להקים צבא משלו המורכב רק ממושרתיו האישיים;⁶² או דוד המלך, אשר נכסיו העצומים אפשרו לבנו שלמה לבנות את בית המקדש המפואר.⁶³ לדעתו, אפילו אותם יהודים שהתיישבו בהיספניה בעבר הרחוק, וגם צאצאיהם שחיו קודם כיהודים ולאחר מכן כנוצרים חדשים, היו ידועים במעמדם הכלכלי הגבוה. נכון הוא שיהודים ואנוסים מצליחים כלכלית כי הם מנצלים כראוי את ההזדמנויות העסקיות השונות. הם שייכים "לאומה" העובדת בחריצות ובעמל רב.⁶⁴ אולם העושר האופייני להם נובע גם מן היחס המיוחד והמתמשך שהם זוכים לו מצד האל.

לכאורה, המשך הבחירה האלוהית הזאת סותר את הרעיון הפאוליני של מעבר הבחירה האלוהית מהיהדות אל הנצרות. אך במקום להסתייע בנימוק של סלוריגו המובא לעיל, בדבר שגשוגם של הנוצרים החדשים הכנים באמונתם הנוצרית בלבד, מפתח בעל החיבור משנת 1624 את הרעיון שיהודי היספניה מעולם לא איבדו את

nobreza aonde estas duas cousas faltaõ, (inda q[ue] saõ mais accidente q[ue] sustancia) por fraca e nua se costuma ter em menos "

"e taõ rico q[ue] soo co[m] criados seus a quem mantinha e sustentava formou 62 campo, marchou em seguim[en]to dos inimigos, e uenseo, e despoiou a tres reys contrarios [...]" (שם, ד' 16-17).

"suas riquezas tantas q[ue] soõ p[ar]a a idificação do templo q[ue] D[eu]s lhe nao 63 quis fazer, deixou em testam[en]to a seu filho Salamao tres mil duzentos e dois milhoes trinta e coatro mil uinte e coatro escudos [...]" (שם, ד' 17).

לדיגמה: 64 "ne[m] por isso se pode infamar hu[m]a nascao inteira rica por seu contino trabalho, e fauorecida de De[u]s no gremio de sua igreja, pello bem que sabe pagarlhe os dizimos de suas ganancias, gastando co[m] prodiga maõ no culto diuino, no sustento dos pobres, e no remedio e amparo de uiuvas, sendo taõ liberãees e caritatiuos q[ue] ate os mesmos q[ue] os caloniao confessao seu zelo xpao no despendio de suas fazendas. Adqueririaõ muitas os judeos castelhanos por uiuere[m] em terra fertilissima aonde as minas de ouro e prata erao muitas" (שם, ד' 40); וכן: "pois sendo os Judeos de sua natureza homees agentes, trabalhadores, e dados aos tratos e mercancias de força em terra tao abundante e fertil serao muitos ricos, pois ainda hoje os q[ue] delles descende[m] oppremidos soo saõ os q[ue] posueem riquezas sustentao a mercancia, as nauegaçoees aumentando e tendo pee as rendas e direitos reaees o comercio de huas prouincias co outras em grande beneficio da republica, e aumento do reyno. E soos os que remetem o dinheiro a corte de uossa santidade sustentando os tratos della" (שם, ד' 41-42).

סימני הבחירה והחיבה האלוהית, גם אם לא התנצרו מיד עם פרסומה של הבשורה הנוצרית. זאת משום שהם לא היו שותפים בצליבתו של האל-המשיח ישוע:

משנכנסו היהודים אל המלכות הזאת [=היספניה] היו מכובדים משום שהיו צאצאים של אלו שהתיישבו בטולדו, ומשבט יהודה האציל אשר השתקע במרידה, שלא היו מעורבים במותו של השה התמים כריסטוס ישוע. ואף על פי שהתמהמהו להכיר בו ובאמתות ישועתו ולעבדו ולכבדו, הם היו עשירים וחזקים כאשר נכנסו למלכות הזאת [...] ונהנו משוב היספניה במשך כל כך הרבה שנים, שהם ראויים שיתייחסו אליהם כאל האומה הנאצלת ביותר שהייתה אי פעם בעולם, והאהובה והמטופחת ביותר על ידי האל, אשר תמיד התגלה אליהם בקרבה הגדולה ביותר.⁶⁵

מסקנתו של בעל החיבור האפולוגטי: "שניתן לראות רשעות מתוחכמת ברצון לייחס את החסדים שהאל עושה להם בהעשירו אותם ובהעניקו להם נכסים – לגנבות ולעסקים מפוקפקים".⁶⁶ זו הייתה תשובה הולמת למתנגדי האנוסים במסגרת השיח הקתולי האדוק והאורתודוקסי ביותר, כלומר, להוכיח שצאצאי אברהם אבינו היו ויישארו לנצח "בבת עיניו" (como as mininas de seus olhos) של האל.⁶⁷

גם בהגותו של הישועי הפורטוגלי אנטוניו ויירה מופיע אותו קשר, בין מוצאם העברי של הנוצרים החדשים ובין עושרם הכלכלי, כסימן לבחירתם האלוהית בהיסטוריה. הקשר הוא כה מובן מאליו בהגותו המרקנטיליסטית-משיחית של ויירה, שלדידו כל האנושות הולכת וצועדת לקראת אותו שגשוג ארצי שהוא מהותי לעם היהודי.⁶⁸ בחקירות שניהלה נגדו האינקוויזיציה הפורטוגלית בשנת 1666 אף ניסה

65 *os Judeos que neste reyno entraraõ heram honrados pois descendiaõ dos q[ue] pouoaraõ Toledo, e do nobre tibo de Juda que parou em Merida, naõ comprendidos na morte do ignocente cordeiro Xpo Jhus, e inda que tardasse[m] em seu conhecimento, e no uerdadeiro de sua saluacão, o uieraõ a adorar e reuerenceam: foram ricos e poderosos quando entraraõ neste reyno [...] e gozaraõ do bom de Espanha por tantos annos deue[m] ser estimados pella nascaõ mais afidalgada que teue o mundo, e mais querida e mimosa de De[u]s, a quem sempre com mayor familiaridade se elle comonicou* (שם, ד' 43-44; ההדגשה שלי, ד"ס).

66 *donde se pode ter por malicia refinada querelhe carregar as me[rce]s q[ue] o Deos lhe faz fazendoos ricos e enchandoos de bees a roubos e cauilosos tratos* (שם, ד' 41).

67 שם, ד' 5.

68 António Vieira, 'Proposta que se fez ao Serenissimo Rei D. Joao IV a favor da gente da nação. sobre a mudança doss estilos do Santo Officio e do Fisco, em 1646', António

ויירה להגן על תפיסותיו החומריות "היהודיות" ביחס לגאולה, באמרו שאותן הבטחות כלכליות ל"אימפריה החמישית" המשיחית, העשירה והמשגשגת, נועדו למשוך את הנוצרים החדשים ואת היהודים אל האמונה הנוצרית הכנה והעמוקה.⁶⁹ סבורני שתשובות אלו של הדרשן הישועי הממולח היו התחמקות מפני מלכודת חוקריו. אף שטיעונו המתגוננים היו נכונים בחלקם, לא יכלו לסתור את העובדה שלדעת ויירה – שהגן על הנוצרים החדשים הפורטוגלים הן בחיבורים אפולוגטיים והן במשא ומתן עם מלכים ואפיפיורים – עם ישראל על זרמיו וגווניו מחפש הוכחות כלכליות לאישור אמיתותיו הרוחניות.

יתר על כן, אני סבור שחוקרי האינקוויזיציה הפריזו כאשר טענו כלפי ויירה כי רק המשיחיות היהודית כללה בתוכה את הרווחה הכלכלית הארצית. הם התעלמו מהעובדה שהמשיחיות הפוליטית הפורטוגלית, ה"סבשטיאניסמו", התייחסה בחיוב לרבדים הארציים של האסכטולוגיה: אם במחצית המאה הט"ז המשיחיות הפוליטית הפורטוגלית הייתה פופולרית במיוחד בקרב ציבור הנוצרים החדשים, הרי במאה הי"ז נוצרים ותיקים רבים, ובכללם ז'ואאו דה קאשטרו, בעל הגישה העוינת כלפי "בני האומה", היו ממובילי וממעצבי "הסבשטיאניסמו".⁷⁰ כבר בחצרו של המלך דום מנואל הראשון (1495-1521) התפתח סוג של "קפיטליזם משיחי", אשר פירש את הפיכתה של פורטוגל למעצמה ימית בין-לאומית כאות ומופת לקרבת הגאולה. לפי תפיסה זו, ההתפשטות הימית הפכה את פורטוגל למפוצה העיקרית של הבשורה הנוצרית. השגשוג הכלכלי והמדיני שנלוו לתהליך הדתי הזה, אפשרו למלכות הלוויטאנית להגשים את ייעודה ההיסטורי-משיחי וגם היוו אישור מוחשי שזהו רצון הבורא.⁷¹ אמנם מאז מותו של מנואל הראשון כבר לא קיבלה "המשיחיות הפוליטית" הפורטוגלית את תמיכת הממסד באותה ההתלהבות, אך עם שחרורה של פורטוגל משושלת הבסבורג, בשנת 1640, נמצאה שוב אצל המלך ז'ואאו הרביעי אוזן קשבת למילניזם הפורטוגלי. ואולם, הקשר בין השגשוג הארצי ובין רצון

Sérgio e Hernâni Cidade (eds.), *Obras escolhidas*, volume IV. *Obras varias*, Lisboa

1951; idem, *Chave dos Profetas*, Arnaldo do Espírito Santo (ed.), Lisboa 2001

Adma Muhana (ed.), *Autos do processo de António Vieira na Inquisição*, Bahia 1995, pp. 164-170 69

João Lúcio de Azevedo, *A evolução do Sebastianismo*, Lisboa 1947; על כך ראו למשל: 70
António Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa 1980; José van den Beselaar, *O Sebastianismo – história sumária*, Lisboa 1987; Elias Lipiner, *Gonçalo Anes Bandarra e os Cristãos Novos*, Trancoso 1996

נראה שלהשקפותיו המשיחיות הכלכליות של ויירה היו תקדימים בחצרו של המלך מנואל הראשון. על כך ראו: Luis Filipe Thomaz, 'L'idée impériale manueline', in: Jean Aubin (ed.), *La découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris 1990, pp. 35-103 71

האלוהים נתפס בממסד האיברי לאורך כל התקופה כהשגחה אלוהית, הרואה באירועי העולם הזה בעבר ובהווה (פוליטיקה, כלכלה, חברה) תוצאה ישירה של ההשגחה העליונה, המתגמלת או מענישה את השליטים ואת נתיניהם בהתאם להתנהגותם.⁷² דווקא בקרב הגורמים השמרניים והמתנגדים העזים ביותר כנגד הנוצרים החדשים הפורטוגלים במאה הי"ז, בלט השימוש הנרחב בתפיסה "הפרובידנציאלית". לפי דעת האינקוויזיטור אדם דה לה פארה והסופר פרנסיסקו דה קברו, נבעו הניוון הכלכלי וההיחלשות הפוליטית של ספרד במאה הי"ז מנטישת עקרונות הנצרות, על ידי השליטים והקברניטים, לטובת שיקולים מרקנטליסטיים ומתירניים ארעיים, ואילו גילוי אמריקה והשגשוג של ספרד בתקופת המלכים הקתוליים היו תגמולים אלוהיים ישירים ומידיים על החלטותיהם – שהיו לכאורה "בלתי משתלמות" מבחינה כלכלית – להקים את האינקוויזיציה ולגרש את היהודים.⁷³ תפיסות "פרובידנציאליות" אלו לא נאמרו רק בקונטקסטים של הוויכוח הישיר עם הנוצרים החדשים. הם היו חלק אינטגרלי מן השיח האיברי הפוליטי והלאומי, שפרץ בציבור הרחב במיוחד בעתות משבר וחשבון נפש קיבוצי.⁷⁴

כבר ציינתי לעיל שיש להתייחס אל החיבורים האפולוגטיים הללו כאל תגובות לטענות עוינות של חיבורים, תדמיות ויזמות אנטי-אנוסיות שנדונו באותם הימים; הם מבטאים התייחסות אידאולוגית למעמד הכלכלי-החברתי הקונקרטי של "אנשי העסקים" הפורטוגלים באיבריה, בקונטקסטים של ויכוח סביב מרקנטיליזם. אולם סבורני שביטויים אלה משקפים גם תודעה עצמית נוצרית חדשה ספציפית, הגורסת שמוצאם מהעם הנבחר מתבטא בהווה בעיקר באפיק הכלכלי.

המחקר כבר ציין את ההשפעות הנוצריות – לאו דווקא נוצריות חדשות – על

72 ראו למשל: José Cepeda Adán, 'El providencialismo en los cronistas de los reyes católicos', *Arbor* XVII (1950), pp. 177-190.

73 Antonio Dominguez Ortiz, 'Una obra desconocida de Adam de la Parra', *Revista Bibliográfica y Documental* V (1951), p. 109; Francisco de Quevedo, *Execración contra los judíos*, Fernando Cabo Aseguinolaza & Santiago Fernández Mosquera (eds.), Barcelona 1996, p. 14.

74 כך למשל, בדרשה שנשא הנזיר אינסיו קואטיניו בליסבון בעקבות מפלתם של הפורטוגלים במצר אורמוז בשנת 1622, הוא הזכיר שבעבר פורטוגל הנקייה מחטא הייתה זוכה ליחס מיוחד מצדו של האל "os particulares mimos, e singulares favores com que Deos sempre [...] tratou este Reyno", שהתבטא בניצחונות הפורטוגליים, בגילויים ובכיבושים, בפחד שעוררו בקרב האויבים, בשגשוג הכלכלי במושבות ובמלכות, בבריאותם ובאריכות הימים של תושביה "וגם בכל שאר הנכסים הארציים שהיו להם" "e finalmente todos os mais bee[n]s temporais que possuiao" (מובא אצל: Diogo Ramada Curto, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa 1988, p. 178).

משנתו המשיחית של ויירה, והצביע על השיח האידאולוגי שניהל ויירה הישועי עם מילנריסטים והבראיסטים פרוטסטנטים ויהודים.⁷⁵ אולם חיבוריהם של סלוריגו, של בעל הכתב האפולוגטי משנת 1624 ושל ויירה עצמו, נשענים לפחות על שני סוגים נוספים של מקורות כתובים בלתי משיחיים: הספרות האפולוגטית הקודמת לטובת הנוצרים החדשים, וחיבורים מלומדים כלליים.

אני סבור שבטיעונים שהארתי לעיל ניכר חותמה של הספרות האפולוגטית שחברה לטובת הנוצרים החדשים בספרד בדורות הראשונים שלאחר ההמרות הקולקטיביות של שנת 1391, ובעיקר בעקבות ניסיונם של פורעי טולדו משנת 1449 ליישם את "חוקי טוהר הדם" בעיר.⁷⁶ מאחר שחיבורי ההגנה הללו נראים מושפעים מאידאולוגיה נוצרית-אבירית ולא נכתבו בשמה של אליטה פיננסית כלשהי, עדיין לא בולט בהם נושא עושרם של האנוסים כסימן להמשך הבחירה האלוהית.⁷⁷ אולם, כבר אז הופיעו בהרחבה כמה רעיונות מרכזיים הנמצאים בחיבורים האפולוגטיים של המאה הי"ז. רעיונות מוקדמים אלו אפשרו לבעלי החיבורים המאוחרים לייחס לשגשוג הכלכלי לגיטימיות תאולוגית ופוליטית, כגון: ייחוסם הנעלה של הנוצרים החדשים כצאצאי העם הנבחר של הברית הישנה; היותם בני "האומה" של ישוע המשיח, אמו מרים ומפיצי הנצרות הראשונים; התעוררות התעוזה המלחמתית של העברים העתיקים והתחדשותה בקרב אנשי צבא מן הנוצרים החדשים; צמצום אשמת הצליבה וקביעת אי-השתתפותם של יהודי היספניה ברצח האל; וכן הטענה, כי המתנצרים הכנים באמונתם הנוצרית זוכים הן במעלות הרוחניות של כלל מאמיני ישוע והן בהשבת אצילותם הלאומית, שאבדה בשל סירובם להאמין בישוע בתור אל ומשיח.⁷⁸

75 Antônio José Saraiva, 'Antônio Vieira, Menasseh Ben Israel et le cinquième empire', *Studia Rosenthaliana* VI (1972), pp. 25-57; Anita Novinsky, 'Padre Antonio Vieira, the Inquisition and the Jews', *Jewish History* VI (1992), pp. 151-162; Christopher Lund, 'Antônio Vieira e Menasseh ben Israel: uma aproximação de dois hermenêutas', in: *Terceiro Centenario da Morte do Padre Antonio Vieira-Congresso Internacional*, Actas, Braga 1999, vol. II, pp. 1125-1129

76 Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema*; עמ' 32-36; סיקרוף (לעיל, הערה 30), עמ' 36-32; David Nirenberg, 'Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain', *Past and Present* CLXXIV (2002), pp. 3-41

77 Noel Fallows, *The Chilvaric Vision of Alonso de Cartagena: Study and Edition of the "Doctrinal de los caballeros"*, Newark, Delaware 1995

78 חיים בינארט, 'אימתי הגיעו היהודים לספרד?', בתוך: פרקי ספרד, 2 כרכים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 13-34; עליזה מיוחס ג'ניאו, קרובים ורחוקים: עיונים בסוגיות שבין יהודים לנוצרים

כך, למשל, לדעת האפולוגטיקן הבולט ביותר באותם הימים, שהיה המומר הבישוף אלונסו דה קרטחנה – בנו של המומר פבלו דה סנטה מריה, בישוף בורגוס (לשעבר שלמה הלוי, רבה של בורגוס) – הדוגמה הטובה ביותר לאצילות המתחדשת היא פאולוס עצמו, "שליח הגויים": "כי פאולוס קיבל בחזרה את האצילות שהייתה לו בזמן הלידה. אף על פי שהיא חשכה בשל האיומים והרציחות שעשה כנגד שליחי האדון והרדיפות שביצע כנגד כנסיית האל, כשקיבל את האמונה מיד הפך למוקד הבחירה. מי יכול להטיל ספק בכך שפאולוס נעשה לאציל עוד יותר, לאחר מכן?" שאל קרטחנה את קוראיו בחיבורו המשפיע "מגן אחדות הנצרות".⁷⁹ בדומה לכך בן זמנו, הרילאטור, במכתבו אל הבישוף מקואנקה "לטובת האומה העברית", "בת אותו מוצא בשרים של אדוננו, ישוע הנוצרי, שהוא מעל לכול האל המבורך, והוא אב לנו ומגן לכולנו", בחר לצאת כנגד פורעי טולדו באמצעות מטבע לשון פאוליני מובהק, בהפכו על פיה את טענת הפורעים כנגד האנוסים: "לא רק שלא יפסלו אלא שיש לבכר אותם על האחרים. דברים אלה עולים בקנה אחד עם דבריו של השליח, אף על פי שהיה בן דמינו, הוא אומר: Iudeo primus et Greco [ליהודי בראשונה, וכן גם ליווני], האיגרת הראשונה אל הרומים, א, 16], ועל כל זה אני צריך להאריך, שכן מדבר אני בפני מי שיודע זאת טוב יותר".⁸⁰

הקישור של התנ"ך לנטייתם של היהודים והנוצרים החדשים לעסוק בענייני כלכלה היה רווח בקהל הרחב, אך הופיע גם בחיבורים מלומדים, כפי שהעיד סלוריגו בחיבורו. בחיבור המדעי "בחנית הכישרונות למדעים" לרופא אורטה דה סן חואן (באסה 1575), חיבור בעל השפעה גדולה ביותר באיבריה ואף מחוץ לה, הוקדש הפרק ה-12 לבחינת הכישרונות הנדרשים למקצוע הרפואה,⁸¹ והמחבר,

בספרד של ימי הביניים, תל-אביב תש"ס; Ben Zion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995, pp. 385-627; 1110-1121

79 "Nam et paulus nobilitatem quam ab ipsis nathalibus habuerat, licet spirans minarum et cedis in discipulos domini et ecclesiam dei persequens obumdrasset, fidem tamen recipiens vas electionis effectus, quis dubitat illustriorem fecisse nobilis [...]" (Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, Manuel Alonso (ed.), Madrid 1943, p. 174; Guillermo Verdin-Diaz, *Alonso de Cartagena y el "Defensorium Unitatis Christianae"* (Introducción histórica, traducción y notas), Oviedo 1992, p. 288)

80 אני מביא את תרגומו של חיים ביינארט בתוך: הנ"ל, האנוסים בחברה הנוצרית ובחברה היהודית, מקורות לסמינריון בתולדות ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 44, 46, מתוך: Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, pp. 343, 345

81 הוא הפרק הנקרא: "Donde se prueba que la teórica de la medicina, parte della pertenece a la memoria y parte al entendimiento, y la practica, a la imaginativa"

רופא נוצרי ותיק, ייחס חשיבות מכרעת לישיבתם של בני ישראל במצרים ולמסעם במדבר, שגרמו להתפתחות "כישרון חריף מאוד" (*ingenio muy agudo*) בקרבם.⁸² בהסתמכו על התורות האקלימיות של גאלנוס ניסה אורטה דה סן חואן להוכיח באמצעות דוגמאות מתוך המקרא, שהשהות הממושכת בסביבה מדברית ויבשה "מולידה אנשים בעלי כישרון חריף מאוד", לעומת אלו החיים בסביבה גשומה ופורייה.⁸³ יתר על כן, ארבעים שנות ההליכה במדבר התבררו כברכה לדורות ולא כעונש וקללה: העברים נשמו את האוויר הצח של המדבר, שתו מים שזוקקו באופן נסי ואכלו את המן, "המזון הרוחני והארצי" שנשלח ישירות מן השמים; ושהות זאת במדבר הפכה אותם ל"זרע כה מעודן ושזוף",⁸⁴ ולעם שבו "כל הבנים והצאצאים יצאו חריפים ובעלי כישרון רב בענייני העולם הזה".⁸⁵ גם אם צאצאי בני ישראל שוב אינם חיים במצרים ואינם אוכלים את המן מזה אלפי שנים, הם לא איבדו לגמרי את המאפיינים העיקריים שרכשו בתקופה מכוננת זו. בדומה להעברת הצבע השחור מדור לדור בקרב בני השחורים היושבים בספרד מזה דורות, קשה למחוק לגמרי את מאפייני היסוד שרכשו בני ישראל בעידן המקרא.⁸⁶ אורטה דה סן חואן ציין שהשהייה הממושכת בסביבה שונה מזו של המזרח התיכון, ונישואי התערובת שקיימו עם הגויים "שהם נטולי החריצות של הכישרון הזה", אכן פגעו ביכולתם להצליח בעניינים הארציים, אך בהתבסס על המציאות שהכיר, היה אורטה

(Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Guillermo Seres (ed.), Madrid 1989). על השפעת החיבור בספרד ומחוצה לה, ראו שם במבוא.

82 *"y, así, se colige que por las calidades de Egipto y de las otras provincias donde anduvo el pueblo de Israel' se hizo de ingenio muy agudo"* (שם, עמ' 510).

83 *"Y esto es cosa muy averiguada, así en buena filosofía natural como en experiencia, que las regiones estériles y flacas, no paniegas ni abundosas en fructificar, crían hombres de ingenio muy agudo; y por lo contrario, las tierras gruesas y fértiles, engendran hombres membrudos, animosos y de muchas fuerzas corporales, pero muy torpes de ingenio"* (שם, עמ' 509).

84 *"que simiente tan delicada y tostada harían los varones de este pueblo comiendo un alimento como el maná y bebiendo las aguas que hemos dicho y respirando un aire tan apurado y limpio [...]"* (שם, ע' 515).

85 *"Y porque todos los hebreos comieron un mismo manjar tan espiritual y delicado y bebieron una misma agua, todos sus hijos y descendientes salieron agudos y de grande ingenio para las cosas de este siglo"* (שם, עמ' 515-516. ההדגשה שלי, ד"ס).

86 *"Y de la manera que los negros comunican en España el color a sus descendientes (por la simiente, sin estar en Etiopía) así el pueblo de Israel, vieniendo también a ella, puede comunicar a sus descendientes el agudeza de ingenio sin estar en Egipto ni comer del maná"* (שם, עמ' 523).

דה סן חואן מוכן לומר לקוראיו: "אולם, אי אפשר להתכחש לעובדה שעדיין הם לא איבדו אותו לגמרי".⁸⁷

ג. התייחדות והתעשרות – בעיני הנוצרים החדשים המתייחדים

כשכתב מרטין דה סלוריו על הקשר בין מוצאם היהודי של הנוצרים החדשים לבין עושרם הכלכלי המתחדש עם הטבילה לנצרות, ציין נתון אוטוביוגרפי חשוב: מתוקף תפקידו בתוך שורות האינקוויזיציה של וליאדוליד במשך 28 שנה, הוא נהג להשתמש בטיעון זה כדי למשוך את העצורים החשודים בהתייחדות חזרה אל חיק הנצרות.⁸⁸ בשל קרבתה הגאוגרפית לפורטוגל, צברה האינקוויזיציה של וליאדוליד ניסיון רב עם הנוצרים החדשים הפורטוגלים, אשר היו עוברים ושבים בין שני עברי הגבול.⁸⁹ כפי שאראה להלן, ייתכן שהמגע התכוף של סלוריו עם העצורים האנוסים תרם רבות לעיצוב ההקשר בין המוצא והכלכלה בחיבורו האפולוגטי המאוחר. זאת אני מניח על סמך החומר האינקוויזיציוני שעלה בידי לראותו ולנתחו. מקורות אלה עולה, שאצל רבים מן האנוסים המתייחדים שנחקרו על ידי "הלשכה הקדושה" הופיע קשר ישיר וחזק בין זיקתם ל"תורת משה" ("התייחדות" בשפת האינקוויזיציה) לבין יכולתם להתעשר. במקום אחר התייחסתי אל התופעה בהרחבה, אך אביא כאן את עיקרי הדברים.⁹⁰

מתוך מקורות האינקוויזיציה שבדקתי, בעיקר בנוגע למשפטים שנערכו כנגד

87 *"verdad es que no son ahora tan agudos y solertes como mil años atras; porque desde que dejaron de comer del mana lo han venido perdiendo sus descendientes poco a poco hasta ahora, por usar de contrarios manjares [...] y por haberse mezclado con los que descenden de la gentilidad, los cuales carecen de esta diligencia de ingenio. Pero lo que no se les puede negar es que aun no lo han acabado de perder"* (שם).

88 *"Muchas destas platicas solia tener con los que cayeron en mi tiempo en el lazo de la Inquisicion de Valladolid, donde tuve a mi cargo veynte y ocho años los de aquellas carceles, amonestandoles con amorosos afectos esta verdad"* (ריווה, לעיל הערה 55, עמ' 384).

89 Haim Beinart, 'Legajo 2135 n.1; the Inquisition in Valladolid in the Times of the Inquisitor-General Fray Antonio de Sotomayor (1621-1643)', in: Henry Méchoul & Gerard Nahon (eds.), *Memorial I.-S. Revah: etudes sur le marranisme, l'heterodoxie juive et Spinoza*, Paris 2001, pp. 65-164.

90 דב סטוצ'נסקי, "דת אנוסים?": ההתנהגות הדתית של הנוצרים החדשים של ברגנסה שנידונו על ידי האינקוויזיציה של קואימברה במאה ה-16 (1541-1605), 2 כרכים, דיס', רמת-גן תשס"ה, כרך א, פרק ח.

אנוסי ברגנסה (צפון-מזרח פורטוגל) בשלהי המאה הט"ז ובתחילת המאה חי"ז על ידי האינקוויזיציה של קואימברה, מצטייר קשר של סיבה ותוצאה בין התייחדות לבין ההתעשרות. כך למשל, במהלך משפטו של האורג העני הנוצרי החדש מברגנסה גונסלו רודריגש, הוא פרש בפני חוקריו סיפור מוזר שנועד לנקותו מכל אחריות אישית בזיקה "לתורת משה". הוא סיפר כי בהיותו בעיר ליסבון הרחוקה "ברחוב החדש" Rua Nova (הרחוב המרכזי של הסוחרים הנוצרים החדשים), פגש קרובי משפחה וידידים מהעיר ברגנסה שניסו לקרבו אל "בני אומתו". מאחר שלדבריו עמד בסירובו, אמר לו הסוחר גשפר מנדס פריירה (Ferreira):

שאם יהיה צורך בכך, הם יאספו בשבילו נדבות מבני האומה, ו[עוד אמר לו] שהחשוד לא נוהג בתבונה בכך שמסרב להיות במגע אתם, שזאת הסיבה שהוא חי בעוני; ואילו החשוד היה נשאר בקשר עם בני האומה והיה עושה את מה שהם עושים, לא היה לו חסר דבר והיה נהפך לאדם עשיר מאוד [...] ואם היה מגיע לעיר ליסבון מדי שלוש שנים לחג מסוים בחודש ספטמבר [יום] שבו בני האומה היו חוגגים בקהל רב של למעלה ממאה איש בזמן מסוים ובבית מסוים, כולם היו מושיטים לו עזרה.⁹¹

איני בטוח שהעדות הזאת היא נאמנה, משום שבתוך תיק החקירה של החשוד לא הובאו ראיות הבאות לתמוך בגרסתו המוזרה. אולם העדות הזאת מעלה ביטוי מנופח אך משקף, של תודעה רווחת בקרב האנוסים המתייחדים, אשר ראו קשר בין מצבו הכלכלי של האנוס לבין מידת קיימו את "תורת משה". כמו כן, בסיפור הזה מתוארת מערכת צדקה בין הנוצרים החדשים שנועדה לקרב את הרחוקים אל תוך הקבוצה ואל אורח חייה. אני מבסס את ההנחות האלו על סמך משפטי אינקוויזיציה רבים נוספים, המראים שלדעת נוצרים חדשים מתייחדים מברגנסה, "אלוהי השמים" ("Deos dos Ceos") גומל להולכים בעקבותיו באמצעות "חסדים" רבים ("mercês") וביניהם העושר והנכסים ("bens", "riquezas"). מערכת זאת של שכר ארצי מאת האל מתבטאת במקורות הן במישור האישי והן במישור הקולקטיבי.

באשר למישור האישי, משפטי האינקוויזיציה נראים ברורים למדי: כל מי שמקיים את חוקי "תורת משה" זוכה לעזרתו הכלכלית של האל. הצומות והתעניות "היהודיים" מופיעים במקורות אלו בתור אמצעי שכיח ביותר להשגת העושר. לדעת הסוחר אדריאו נונש, הסיבה לכך היא ש"האל אוהב את הצומות האלו שהם טובים גם כדי להשיג מהאל את כל מה שרוצים".⁹² בשל כך, רבים מסוחרים ברגנסה

91 הארכיונים הלאומיים – טורה דו טומבו (להלן: ANTT), האינקוויזיציה של קואימברה, תיק מס' 7835, ד' 63-א-ב (ההדגשה שלי, ד"ס).

92 שם, תיק מס' 7835, ד' 63-א-ב.

האנוסים שהציעו בשווקים את מרכולתם, נהגו לפני כן (לרוב ביום השני או החמישי הסמוך) לצום עד צאת הכוכב הראשון, "כדי שהאל ידריך אותם וייתן להם יד ימין טובה בעסקים".⁹³ אולם, "מצוות" אחרות "מתורת משה" יכלו אף הן להועיל לאותה מטרה. מתן צדקה, אמירת תפילות "יהודיות", שמירת השבת, הקפדה על חוקי האכילה, וכד'. בחלק ניכר מעדויות משפטי האינקוויזיציה שבהן מופיע קשר בין ההתייחדות ובין ההתעשרות, אין ציון מפורט של המצווה המביאה לעזרתו הכלכלית של האל. כל המאפיינים הללו מלמדים שבעצם כל סממן דתי חיובי ומוחצן של המתייחד "משתלם" מבחינה כלכלית. האנוסות באטריש מנואל ומריה קרדוזה, תושבות וילה פרנקה, היטיבו לסכם את העיקרון הזה: "החוק [=הדת] הזה הוא עשיר, ומי שמאמין בו לעולם לא יהיה עני".⁹⁴

בצד התפיסה האינדיבידואלית של הקשר שבין ההתייחדות וההתעשרות, התקיימה תפיסה קולקטיבית מקבילה, שתמצית טענתה הייתה כי הנוצרים החדשים הם עשירים ביחס לאוכלוסייה הנוצרית הוותיקה בגלל חסדי האל כלפי ממשיכי דרכו הנאמנים. על פי זה נראה שמתיהדי ברגנסה סברו שרוב "בני האומה" שמרו על דת האבות. כמו כן ניתן להבין שלדידם תקופת התנ"ך הייתה בהכרח תקופת השיא הכלכלי של בני ישראל בהיסטוריה, בגלל אפשרות קיום התורה בשלמות בעידן ההוא לעומת הקיום החלקי והמתרתי בעידן האינקוויזיציה. "[תורת משה] היא טובה וקדושה" (*boa e sancta*), "וטובה יותר מדת הנוצרים", הסבירה פליפה סירה לבורסקאי ז'ואאו רודריגש: "ואותם האבות ששמרו אותה, האל הפכם לעשירים מאוד והוריד להם את המן מן השמים".⁹⁵ מילים אלו נאמרו מתוך רצונה של האנוסה הישישה להשפיע על התנהגותו הדתית של ז'ואאו רודריגש. אין בדבריה כל הבטחה שקיום "תורת משה" יביא להורדת המן מן השמים. אולם לפי מה שהראיתי לעיל, סביר להניח שלדעת האנוסה, אילו ז'ואאו רודריגש היה מקיים את מנהגי ההתייחדות שהיא הכירה, הייתה מובטחת לו ברכה כלכלית ניכרת.

לאור הנאמר עד כה, אין פלא שרוב הפעמים שבהם עלה נושא ההתעשרות בהקשר הפולחני "היהודי", היו כאשר אנוס רצה ללמד או לשכנע נוצרי חדש אחר לקיים את חוקי "תורת משה". מוטיב ההתעשרות מתפקד, אפוא, בתור אמצעי רטורי ו"אמפירי" ממדרגה ראשונה, המבקש לעודד את קיום מנהגי "תורת משה" ולחזק את הזיקה האתנית בין "בני האומה", במיוחד בעתות משבר. משפטו של הסוחר

93 שם, תיק מס' 2095, ד' 11-א-ב.

94 "uieraõ a dizer que a dita lei era riqua e que[m] nella cria naõ seria nunca pobre"

(שם, תיק מס' 4670, ד' 3-א-ב).

95 "e os seus antepasados que a guardaram fizera Deos muito riquos e lhes dera mana

do ceo" (שם, תיק מס' 9210, ד' 1-ב).

תומה לופש מדגים יפה את השימוש בטיעון ההתעשרות למטרות שכנוע: הנ"ל סיפר לחוקריו שבעת ששהה בבית בן דודו לואיש דה קריאו "הזקן", הוא נשאל על ידו: "לפי איזו תורה היה חי?". מאחר שענה בפשטות "שהוא חי על פי התורה שכולם חיים, דהיינו לפי תורת כריסטוס, לואיש דה קריאו צחק צחוק גדול וגם צחקו בניו שהיו שם עוסקים במלאכתם". "הוא אמר לו שמאוד התפלא על כך שאביו ואמו שגידלו אותו לא לימדוהו את מה שנחוץ לישועתו. ואמר לו שאם הוא רוצה להושיע את נשמתו ושהאל ייתן לו נכסים ארציים [...] עליו לחיות ולהאמין בדת משה, מושם שרק היא הייתה הטובה".⁹⁶

אל מול מעצרי האינקוויזיציה, החרמת רכוש העצורים, פסקי הדין המחמירים והקלון שבלבישת "הסמבניטו" (sambenito) והחרם החברתי הנלווה, מצטיירת תפיסת ההתעשרות כ"פיצוי" וכ"תגמול" לאלה המסתכנים ובוחרים בדרך הקשה. אך נדמה לי שיש תפקיד נוסף למוטיב ההתעשרות. הוא נועד גם להיות מענה לאתגרים התאולוגיים שאיימו על הנוצרים החדשים. נוכחותה המתמדת של האינקוויזיציה והסכנה לחיי הדת של המתייחדים העצימו את החיפוש אחר התגמול האלוהי הצודק. האתגר התאולוגי המתמשך שהציבה דת הסביבה יצר בהם מצוקה קיומית. אנוסי ברגנסה, כמו יתר "בני האומה", שחיו בתוך מסגרות חינוכיות ותרבותיות נוצריות לכל דבר, נאלצו להתמודד עם הטענה הפאולינית על העברת בחירת האל מן היהודים אל הנוצרים. בשנת 1587, למשל, דרש הכומר הישועי לואיש דה קרוש בבית הספר הישועי של ברגנסה, והתבסס על האיגרת אל הרומאים. על פי עדותו של הנוצרי החדש גשפר רודריגש, טען הדרשן "שחוק משה היה דומה לעץ מלא פרי, וכל עוד היה לו פרי הוא נשאר איתן. וכך היה חוק משה כל עוד ישוע המשיח לא מת".⁹⁷ האנוס הסנדלר גשפר רודריגש היה אחד מבין שומעי הדרשה הזאת. בתגובה לסיפור האירוע, ביקש בן שיחו בדרכים, שהיה הנוצרי החדש מהעיר פורטו לופו נונש, להוכיח לו שדברי הישועי היו מוטעים מיסודם, על סמך מצבם הכלכלי המשופר של הנוצרים החדשים. הנה קטע מדבריו:

שהנוצרים החדשים עומדים זקופים מעל הנוצרים הוותיקים בגלל החסדים הרבים שהאל שולח להם ובהכפלת הנכסים שהוא נותן להם; ובזמנים הקדומים, כאשר היהודים שמרו היטב על החוק הזה, [האל] היה נותן להם את הכול מבלי שיצטרכו לעבוד.⁹⁸

אמנם קשה היה להתעלם מן הפער העצום בין הרווחה הכלכלית היחסית של "בני

96 שם, תיק מס' 3858, ד' 1-א-ב.

97 שם, תיק מס' 539, ד' 4-א.

98 שם, תיק מס' 8642, ד' 22-ב-23-א.

האומה" לבין המצוקה הפוליטית החמורה שהיו נתונים בה, ובכל זאת הייתה חשיבותו של הטיעון הנ"ל רבה בקרב אנוסי ברגנסה משלהי המאה הט"ז וראשית המאה הי"ז, שכן היה בו כדי להוכיח שהאל לא נטש אותם לגמרי. כפי שהראיתי לעיל, היו אלה ימים של שגשוג עבור האליטה העסקית הנוצרית החדשה של ליסבון, ואף התנהל שם משא ומתן ממושך להשגת "החנינה הכללית" הנכספת. הקשר בין התייחדות ובין התעשרות בקרב המתייחדים הוא הד נוסף לדברים שנאמרו במגעים הדיפלומטיים בין אנוסים, אפיפיורים ומלכים, וכן בחיבורים בעד ונגד הנוצרים החדשים. עדות לכך מהווה הספר שיצא באיבורה 1620, שכתב האינקוויזיטור הפורטוגלי מנואל ולה דה מורה על מאגיה וכישוף (Gabriel Valle de Moura, *De Incantationibus seu Ensalmis*). הוא טען שאצל הנוצרים החדשים הפורטוגלים רווחה האמונה שקריאת מזמורי תחלים גורמת לשגשוג כלכלי מידי.⁹⁹ אולם אמונה זו הייתה שכיחה לא רק באותם הימים, אלא גם בקרב קבוצות או יחידים נוצרים חדשים שנשפטו על ידי האינקוויזיציה במקומות שונים ובתקופות שונות.¹⁰⁰ ניתן לזהות את התופעה גם במשפטי האינקוויזיציה הספרדית שהתנהלו כנגד האנוסים בני הדורות הראשונים, ועל כן ההסבר הפוליטי הנקודתי-ספציפי שהצגתי לעיל מתברר כחלקי בלבד.¹⁰¹ ייתכן כי מקורה של אמונה זאת הוא בתקופות שלפני

99 מובא אצל: Michele Robert Rowland, 'L'Inquisizione portoghese e gli ebrei', in: Michele Luzzati (ed.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Roma & Bari 1994, pp. 60-61 & n.

41

100 להשל: Antonio Baiao, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para a sua história*, Lisboa 1920, pp. 106, 109, 112, 123; Elias Lipiner, *O sapateiro de Trancoso & o alfaiate de Setubal*, Rio de Janeiro 1994, pp. 266-267; António Borges Coelho, *A Inquisição de Évora*, Lisboa 1987, vol. I, p. 223; Lucília M. L. Ferreira Runa, 'O Santo Ofício de Évora e a comunidade Cristão-Nova de Campo maior (1560-1580)', in: *Arqueologia do Estado*, Lisboa 1988, vol. I, pp. 377, 384, n. 18; David M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia 1996, pp. 115-116,

131

101 להשל בקרב אנוסי סיאודד ריאל בני המאה הט"ו. כך נאמר במשפטה של ליאונור אלברס: "E la pregunto una vez este testigo a los dichos Diego Rodrigues y a su mugger e les dixo que por que aventurava a perder aquel pescado, que por que no lo vendian [en el shabat], y respondieron los susodicho e dixerón que haziendolon de aquella manera les avia hecho Dios mucha merçed y les hazia, y avia <n>'ganado mucha hazieenda y avian casado dos hijas y dado a cada vna çient mil maravedis. E que sy otra cosa hiziesen, que creherian que Dios no les haria merçed' (Haim Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* vol. II, Jerusalem 1977, p. 335)

ההמרות ההמוניות שפקדו את יהודי איבריה.¹⁰² אך נראה לי שתפקידו ושימוש המרכזי של הקשר בין "יהדות" ובין התעשרות היה פועל יוצא מצורכיהם המיוחדים של האנוסים המתייחדים.

ד. רטוריקה, זהות נוצרית חדשה וקפיטליזם – מסקנות

המסקנה הראשונה של הסקירה שערכתי כאן היא עצם קיומה של הסכמה רחבה לגבי הקשר שבין זהותם "היהודית" של אנוסי פורטוגל לבין תדמיתם הכלכלית העשירה. הראיתי שההקשר נעשה בקרב אויבי האנוסים משורות האינקוויזיציה ומחוצה לה, אצל פקידי השלטונות ומקבלי ההחלטות בעלי הנטיות המרקנטליסטיות, אצל הנוצרים החדשים המתייחדים ואצל אלו שדווקא הגנו על נצרותם התקנית. עתה יש לבחון את דברי הרב הספרדי-הפורטוגלי מנשה בן ישראל אל קרומוול כקול נוסף של אותן השקפות איבריות משותפות. מוטיב "היהדות" וההתעשרות, החוצה גבולות דתיים, פוליטיים ואולי גם גאוגרפיים, מאפיין תופעה איברית אינהרנטית לשיח שהתפתח על מקומם ומעמדם של האנוסים, במיוחד הנוצרים החדשים הפורטוגלים. אמנם, השימושים הרבים והמגוונים שנעשו בקשר הזה השתנו בהתאם למטרה שלה נועדו. אפילו בקרב "בני האומה" ניכרים הבדלים בין הכתבים האפולוגטיים הציבוריים לבין העדויות "הסודיות" העולות מארכיוני האינקוויזיציה. אולם, הן החיבורים "האנטישמיים" והן החיבורים המצדדים בנוצרים החדשים מושתתים על אותו "שדה סמנטי". לכן, גם אם ניתן למצוא את מקורות הקשר בין "יהדות" והתעשרות בתקופות קודמות, הרי העצמה והצורה שלבש קשר זה בחצי האי האיברי, במיוחד במאה הי"ז, נובעים מאופיו הבין-טקסטואלי.

מסקנה שנייה היא, שמוטיב ה"יהדות" וההתעשרות מאופיין בשימוש הרב והמגוון שעשו בו. אויבי האנוסים יצאו באמצעותו נגד השליטה שרכשו הנוצרים החדשים בתוך החברה, וגם השתמשו בו כנגד השקפות עולם תועלתניות ודינמיות מדי שרווחו בקרב מקבלי ההחלטות שבמסד הפוליטי. אצל האחרונים, הבסיס התאולוגי התנ"כי והפאוליני של הקשר היווה לגיטימציה להסתייע באנשי עסקים נוצרים חדשים לקידום מדיניות מערכתית, מבלי לסתור את עקרונותיה של הנצרות הקתולית: מעין תגובת נגד לעמדות "הפרובידנציאליות" השמרניות. בכתבים האפולוגטיים שנכתבו לטובת הנוצרים החדשים, המוצא היהודי והעושר הכלכלי היו חלק מאג'נדה רטורית ומתדמית של "בני האומה", שנועדו להשיג יתרונות במציאות הפוליטית הקונקרטית (כמו השגה של "חנינה כללית"). אך השימוש בקשר זה

102 ראו סטוצ'ינסקי (לעיל, הערה 90), פרק ה.

מבטא גם מנטליות אריסטוקרטית-יזמית רווחת בקרב האליטות הנוצריות החדשות. בנוסף, במידה שהחומר האינקוויזיציוני משקף מציאות היסטורית, הקשר הישיר בין קיום "תורת משה" לבין השיפור הכלכלי שימש עבור הנוצרים החדשים גם כלי של שכנוע בקרב המתייחדים המהססים או המפחדים, ואף פעל בתור מענה תאולוגי לאתגריה של הנצרות הסובבת.

פוליסמיית הקשר בין "יהדות" להתעשרות מצביע על הממד הרטורי הביצועי-הפרפורמטיבי המובהק שלו. גם אם הוא משקף מנטליות מסוימת, הוא נועד קודם כול להשפיע ולשכנע. בקרב הנוצרים החדשים, ולא רק בקרב העשירים מביניהם, הרבו להשתמש בהקשר הזה. על כן, מסקנתי השלישית היא שיותר מאשר הקשר משקף בהכרח את "חומרניותה" של ה"יהדות" ואת עידודה של "תורת משה" לצבור הון באופן אובססיבי, כפי שהציע זומברט, הוא נועד קודם כול לפתור סיטואציות פוליטיות, חברתיות ותאולוגיות ספציפיות. עבור הנוצרים החדשים, הזהות "היהודית" לא תפקדה בתור מנוף לפעילות הכלכלית, אלא ההפך.

מסקנתי הרביעית היא שמוטיב ההתעשרות מצטייר כחלק מתוך מתח דיאלקטי מורכב. אצל הנוצרים החדשים המתייחדים וגם אצל אלו שחזרו ליהדות הרשמית בתפוצה הספרדית-הפורטוגלית, לצד התועלת התדמיתית והרטורית הכרוכה בהצגת הזיקה ליהדות כגורמת להתעשרות, היא הייתה עלולה להביא לעמדה מתירנית והדוניסטית המזלזלת בקיום "התורה" כדי להתמסר לעסקים ללא כבלי ההלכה. מובן שהאמביוולנטיות הדתית של הקשר הזה חריפה יותר כשקיום המצוות הוא דבר שבשגרה. לכן אושקי ופירירה, אשר יצאו ממעמדם כאנוסים באיבריה ו"חזרו ליהדות" בתוך קהילות ישראל שבתפוצה, הדגישו דווקא את ההיבטים השליליים של עשיית ההון; ואילו "בני אומתם", שנשארו במרחב האיברי ונלחמו על הישרדותם המגזרית האתנית ו/או הדתית, ראו במוטיב ההתעשרות אמצעי מועיל לקבוצה. ואילו הנוצרים החדשים הכנים בנצרותם ותומכיהם, הצגת עושרם כסימן למעמדם התאולוגי והכלכלי הבכיר יכולה הייתה לטרפד את מאמצי האינטגרציה שלהם, מאחר שבכך דווקא הובלטה השתייכותם למגזר שונה ונפרד (נוצרים ממוצא יהודי). כך ניתן להסביר את השימוש הנקודתי של הקשר בין מוצא יהודי להתעשרות בחיבוריהם.

המסקנה החמישית היא, שעל אף שאיני חלוק על פרשנותו המשכנעת של קפלן באשר להתאמה "הפוריטנית" של דברי מנשה בן ישראל, הרב מאמסטרדם, לעולמו התאולוגי והמנטלי של קרומוול, אני מציע לבחון את האפשרות שהייתה קיימת תשתית השקפתית אישית וקבוצתית ספרדית-פורטוגלית שהקלה על הרב לפרוש את טיעונו מול קוראיו החיצוניים. נראה לי שבנקודה הספציפית הזאת זומברט צדק כאשר קירב בין "יהדות" לפוריטניזם. אולם הוא טעה כאשר ראה בכתבי מנשה בן ישראל הוכחה שמשקפת את כל היהדות לגוניה ולדורותיה בענייני כלכלה.

לסיום, אני מציע להשוות את ממצאיי עם מאמרה המאיר עיניים של נטלי זמון דייוויס, הבודקת לעומקה את גישתה הכלכלית של גליקל מהאמלן, תוך דיאלוג עם דברי זומברט.¹⁰³ בדומה לנוצרים החדשים הפורטוגלים שסקרתי, אצל גליקל סוגיית העושר מופיעה ביומנה בתור עניין מרכזי, בצד זהותה המיוחדת כאלמנה יהודייה אשכנזייה ואשת עסקים. אך בעוד שאצל הנוצרים החדשים הפורטוגלים מוקד הקשר בין הזהות הדתית והפעילות הכלכלית נועד לחזק את זהותם המיוחדת והמוטלת בספק בקונטקסטים האיבריים הקשים שבהם חיו, הרי אצל הסוחרת האשכנזייה מהמאה הי"ז, "הכבוד" העצמי ולא "היהדות" הוא אשר ליווה את שאיפתה העיקשת להצליח בעסקיה. יתרה מזו, בהתבסס על המחקרים הפונקציונליסטיים של האנתרופולוג קליפורד גרץ,¹⁰⁴ הראתה דייוויס שהקשר החיובי בין הדת והכלכלה יכול היה להתפתח בנסיבות ספציפיות. לפעמים גם קבוצות של קתולים, מוסלמים, הינדים ויפנים השכילו לפתח קשר חיובי בין מורשתם הדתית ובין פעילותם הכלכלית. מסקנותיהם של גרץ וזמון דייוויס היא שהקשר בין דת וכלכלה הוא יותר פונקציה של צורכי הזהות מאשר פועל יוצא של מהויות. התוספת שלי על מסקנותיה של דייוויס היא שלפעמים אותה קבוצה עצמה יכולה לפתח בו זמנית עמדה אמביוולנטית כלפי המורשת הדתית והפעילות הכלכלית: יחס שנע בין חיוב לבין השלילה של הקשר, בהתאם לצרכים הפונקציונליים של האינדיווידואל ושל הקבוצה.

נדמה לי, שהמסקנה החמישית והאחרונה הזאת היא הוכחה נוספת לקיומם של קשרים חיוביים בין "יהדות" וקפיטליזם בקרב הנוצרים החדשים הפורטוגלים, אך במסגרת נסיבתית ובמשמעות הבלתי מהותנית, שניתן להניח שהיא רחוקה ביותר מן המשמעות שמייחס זומברט לקשר זה.

Natalie Zemon Davis, 'Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant 103 Culture in the Seventeenth Century'. *Representations* LIX (1997), pp. 56-84

104 שם, עמ' 76-77.

others were influential priests, some settled in Latin America while others returned to Judaism. The fate of the Curriel family is characteristic of the life of the “New Christians” in Portugal. The history of the family adds a lot to our understanding of many “New Christian” families.

José Nunes Carreira’s article “Portuguese Diaspora in the Near East (16th-17th Centuries) in the Light of Travel Reports” takes us away from the shores of Portugal to the Near East in the footsteps of Jewish refugees from Portugal who settled there. The article is based on travelers who wrote the story of the refugees and reveals the surprising attachment of these refugees to their “Old Homeland”, Portugal.

Charles Amiel’s “Crypto-Judaism and the Inquisition” deals with the vicissitudes of “New Christians” from the point of view of the Inquisitorial courts where they were accused of practicing Judaism. The article examines the changes that took place in the attitudes of the Inquisition and Christian society to the “judaizing” practices of the “New Christians” in the course of history. As time passes the significance of various Judaizing symbols and customs found in the list of accusations levelled in court is forgotten both by old and new Christians.

Claude B. Stuczynski suggests a reevaluation of the financial enterprises of the Portuguese “New Christians” in the context of their religious identity. His article “Religious Identity and Economic Activity of New Christians: A New Examination” presents arguments for a new evaluation of the financial activities of the “New Christians” in Portugal and overseas in the context of their identity as “New Christians”. The author examines from this angle the attitude of society in general to them and also their own self-image.

This collection of articles offers the Hebrew-speaking public a wide spectrum of aspects and themes related to Portuguese Jewry from the time it emerged as a special community within Sephardi Jewry until it turned into a community of crypto-Jews or “New Christians” living in despair and under terror following the cruel forced conversion. The moment Portuguese Jewry ceased to exist, Portugal became the home of “Crypto-Jews” or “New Christians”, while some of their descendants are still struggling today with the meaning of their dual identity.

Yom Tov Assis
Jerusalem, 2008

others were influential priests, some settled in Latin America while others returned to Judaism. The fate of the Curriel family is characteristic of the life of the “New Christians” in Portugal. The history of the family adds a lot to our understanding of many “New Christian” families.

José Nunes Carreira’s article “Portuguese Diaspora in the Near East (16th-17th Centuries) in the Light of Travel Reports” takes us away from the shores of Portugal to the Near East in the footsteps of Jewish refugees from Portugal who settled there. The article is based on travelers who wrote the story of the refugees and reveals the surprising attachment of these refugees to their “Old Homeland”, Portugal.

Charles Amiel’s “Crypto-Judaism and the Inquisition” deals with the vicissitudes of “New Christians” from the point of view of the Inquisitorial courts where they were accused of practicing Judaism. The article examines the changes that took place in the attitudes of the Inquisition and Christian society to the “judaizing” practices of the “New Christians” in the course of history. As time passes the significance of various Judaizing symbols and customs found in the list of accusations levelled in court is forgotten both by old and new Christians.

Claude B. Stuczynski suggests a reevaluation of the financial enterprises of the Portuguese “New Christians” in the context of their religious identity. His article “Religious Identity and Economic Activity of New Christians: A New Examination” presents arguments for a new evaluation of the financial activities of the “New Christians” in Portugal and overseas in the context of their identity as “New Christians”. The author examines from this angle the attitude of society in general to them and also their own self-image.

This collection of articles offers the Hebrew-speaking public a wide spectrum of aspects and themes related to Portuguese Jewry from the time it emerged as a special community within Sephardi Jewry until it turned into a community of crypto-Jews or “New Christians” living in despair and under terror following the cruel forced conversion. The moment Portuguese Jewry ceased to exist, Portugal became the home of “Crypto-Jews” or “New Christians”, while some of their descendants are still struggling today with the meaning of their dual identity.

Yom Tov Assis
Jerusalem, 2009

Her remarks on each item add valuable information on the books and their author. The list with its bibliographical and biographical notes can be an important tool for scholars and students who are interested in Portuguese Jewry.

Elvira de Azevedo Mea turns her attention to “New Christian Women in the Grips of the Holy Office” who fell into the hands of the Inquisition. Her article which is based on Inquisitorial files depicts life under terror and emphasizes the special position of women in the New Christian society in Portugal.

Don Isaac Abarbanel was one of the greatest leaders and scholars that Portuguese Jewry produced. In his article “The Intellectual Biography of Isaac Abarbanel in Light of his Portuguese Writings” Eric Lawee focuses on Abarbanel’s works written in Portugal and describes his intellectual characteristics on the basis of these works. According to Lawee, we can already find in Abarbanel’s early, that is Portuguese, works the traces of the thoughts he will develop later in his life, so that his intellectual development should not be attributed to the turbulent life he experienced.

The late Elias Lipiner’s article “Does God Exempt One who is Forcibly Prevented? The Halakhic Problems of the Forcible Converts of Spain and Portugal” examines the halakhic aspects affecting the New Christians. The author describes the crypto-Responsa that existed among the common New Christians. Halakhic questions concerning the forced converts of the Iberian Peninsula were also addressed to the rabbis at the time. The article clarifies the nature of the converts’ problems vis-à-vis the halakhah and the rabbis’ attitude to them.

Even after the official disappearance of the Jews in Portugal the anti-Jewish polemics did not cease. The existence of converts or “New Christians” who were suspected of secretly practicing Judaism probably added to the intensity of the Christian polemics. Moises Orfali examines this important topic in his article “Jews and Judaism in Christian Polemics in Portugal”. These polemical writings shed further light on the social difficulties and the identity problem of the “New Christians”.

Edgar Samuel relates the fascinating story of the Curriel family in his article entitled “The Curriel Family in 16th Century Portugal”. On the basis of a variety of sources Samuel uncovers 100 years of history of a Portuguese “New Christian” family and its “New Christian” and crypto-Jewish members, some of whom were burnt in auto-da-fes while others were found not guilty, some acted as informers while others fled to neighbouring countries, some were related to noble families,

Foreword

This is the first book in Hebrew which is dedicated exclusively to Portuguese Jewry which has been rather neglected by scholars in Israel. This book is designed to remedy partly the situation.

From a cultural point of view Portugal was part of medieval *Sefarad* which, under Muslim rule, included almost the entire Iberian Peninsula. The articles included in this volume are meant to counteract the unfair treatment that Portuguese Jewry had received in Jewish historiography. It is hoped that the present volume will be the first in a series that will promote the study and research of the Jews of Portugal. So far most of the research concentrated on their oppression and suffering, on the New Christians and the Inquisition. Although these topics are treated in this volume, our goal is to bring the history of the Jews of Portugal to the focus of Sefardi studies.

Most of the articles published here are based on lectures delivered in a conference organized by *Hispania Judaica* in cooperation with the *Dimur Center*, to commemorate the 500th anniversary of the Forcible Conversion in Portugal. The conference took place during the exhibition *The Jews of Portugal as Reflected in Literature and in Books* which was held at the Jewish National and University Library in January 1997. Several articles were specially written for this volume while some have been translated into Hebrew having appeared elsewhere in other languages.

The article by Yom Tov Assis "Portuguese Jewry: Historical and Historiographical Aspects" surveys the history of Portuguese Jewry from its origins until the Forcible Conversion in 1497. The article examines the emergence, rise and tragic end of Portuguese Jewry and focuses on some important stages in its history and on several of its central figures.

The list of books prepared by Raquel Ibañez Sperber "Portuguese Jewry in the Collections of the Jewish National and University Library" is based on the books displayed in the above-mentioned Exhibition which was prepared by the author.

This book has been published thanks to the support
that Shaul and Luisa Sutton Dabbah, Buenos Aires, Argentina,
have given “Hispania Judaica” Center

Contents

Foreword		1
Yom Tov Assis	Portuguese Jewry: Historical and Historiographical Aspects	5
Raquel Ibáñez Sperber	Portuguese Jewry in the Collections of the Jewish National and University Library	41
Elvira Azevedo Mea	New Christian Women and the Inquisition	81
Eric Lawee	The Intellectual Biography of Isaac Abarbanel in Light of his Portuguese Writings	103
Elias Lipiner	Spanish and Portuguese Conversos Facing Halakhic Problems	127
Moises Orfali	Jews and Judaism in Christian Polemics in Portugal	143
Edgar Samuel	The Curiel Family in 16 th Century Portugal	169
José Nunes Carreira	Portuguese Diaspora in the Near East (16 th -17 th Century) in Light of Travel Reports	197
Charles Amiel	Crypto-Judaism and Inquisition	211
Claude B. Stuczynski	Religious Identity and Economic Activity of New Christians: A New Examination	227

Editorial Board:

Yom Tov Assis (Chairman), Raquel Ibáñez Sperber,
Aharon Kedar, Moises Orfali, Ruth Toeg

Edited by
Ruth Toeg



All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2009

ISBN 978-965-493-353-7

Printed in Israel
Typesetting: Ronit Goldberg

The Hebrew University of Jerusalem

Hispania Judaica for Research
on the Jews of the Iberian Peninsula

The Dinur Center for Research
in Jewish History

Portuguese Jewry at the Stake

Studies on Jews and Crypto-Jews

Editors

Yom Tov Assis, Moises Orfali

The Hebrew University, Magnes Press, Jerusalem