

**'שיראה האדם את עצמו אחרי הטבילה'
כאילו נברא באותה השעה':
על טבילת גברים, כלים וכלל הציבור במקוואות
בגרמניה בימי הביניים**

נטע בודנר ואריאלה להמן

תקציר: במאמר זה נראה כי בגרמניה במאות השתיים עשרה והשלוש עשרה היו נפוצים שימושים במקווה שחרגו מתחום הטבילה הנשית ומהנחיות ההלכה המחייבות, ונציע כי דווקא טבילות אלו עומדות בבסיס שינוי אדריכלי במבני המקוואות שמאפיין את אותה התקופה. המסקנות יתבססו על שילוב בין העדויות הכתובות לבין הממצא החומרי של מקוואות גדולי ממדים ועמוקים מאשכנז - המקוואות של וורמס, שפיר, קלן, אנדרנך, אופנברג ופרידברג. באדריכלות המקוואות האלה ניתן לזהות כמה מאפיינים יוצאי דופן: העומק הרב של המקוואות (עד מי תהום), פתח בקירוי שמכניס אור יום למבנה התת־קרקעי, חדרי הכנה גדולים חצובים בקרקע, ומיקום מרכזי בסמוך למבני קהילה נוספים. מיקום המקוואות ועיצובם האדריכלי המונומנטלי הותאם לשימוש בהם כמבנים קהילתיים ורב־תכליתיים, ששירתו צורכי קהילה שונים בזמנים שונים. ננתח שני מקרים שזכו להתייחסות רחבה במקורות הראשוניים באשכנז בימי הביניים: טבילת כלים לאחר הגעתם בערב פסח, וטבילה (בעיקר של גברים) בערב יום כיפור. נציע כי העיצוב האדריכלי הייחודי של המקוואות שירת את עושר הטקסים והשימושים הקהילתיים שנעשו במקום, הן ברמה המעשית והן ברמה החווייתית.

נטע בודנר כתבה את עבודת הדוקטור באוניברסיטה העברית בנושא האדריכלות הכנסייתית בפיזה ובירושלים בימי הביניים. היא החלה לחקור מקוואות מימי הביניים כעמיתת פוסט דוקטורט בתוכנית 'אל מעבר לאלטיה': חיי יומיום יהודיים באירופה בימי הביניים'. בשנים 2018-2019 היא ממשיכה את מחקרה על מקוואות באוניברסיטת אוקספורד כעמיתת רוטשילד בפקולטה להיסטוריה ובמרכז אוקספורד לחקר היהדות והעברית. אריאלה להמן סיימה לאחרונה את תואר המוסמך בחוג בהיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. עבודתה עוסקת בהכנות לשבת אצל יהודי אשכנז בימי הביניים. היא מלמדת תנ"ך ותרבות ישראל בתיכון הישראלי למדעים ולאמנויות בירושלים.

* * *

'אשה וכל הטובל צריך לברך קודם הטבילה בעוד חלוקו עליו' - כך הנחה אלעזר בן יהודה (מחבר ספר 'הרוקח', המאות השתיים עשרה והשלוש עשרה, וורמס) את הטובלים ואת הטובלות לברך. אותם טובלים שאינם נשים הם עניינו של מאמר זה. שימושים במקווה שחרגו מתחום הטבילה הנשית ומהנחיות ההלכה המחייבות היו נפוצים וחשובים בהתנהלות הקהילתית האשכנזית במאות השתיים עשרה והשלוש עשרה. במאמר זה נתחקה אחר כמה דוגמאות לטבילות כאלה ונטען כי הן מילאו תפקיד חברתי ואמוני שונה מטבילת נידה. לטבילות אלו לא יוחסה עד כה חשיבות רבה במחקר, אף שהמקורות הכתובים מייחדים להן דיון רחב. במאמר נדון בתפקידים השונים של המקווה ושל הטבילה ונציע כיצד למן המאה השתיים עשרה הפך המקווה בגרמניה ובצרפת למרחב רב־תכליתי ורב־מגדרי הפתוח לריבוי משמעויות. נדון במקווה כמבנה אדריכלי, ובאופן שבו המבנה הפיזי עזר לשמר, לארגן ולהדגיש את המבנה החברתי. באמצעות קריאה משותפת של העדויות הטקסטואליות יחד עם הממצא החומרי של מקוואות גדולי ממדים ועמוקים (מונומנטליים) מאשכנז מהמאות השתיים עשרה והשלוש עשרה נבקש להראות את מרכזיותן של טבילות אחרות, תוך התייחסות לתפקיד שהטקס והמקווה שירתו בצמתים מרכזיים בשנה הליטורגית. כפי שנטען להלן, גם העיצוב האדריכלי הייחודי של המקוואות שנמצאו בגרמניה שירת את הטקסים ואת הטבילות האחרות, והוא מעיד על החשיבות של המקווה בחיי הקהילה כולה בהקשרים רחבים יותר מאשר בתחום הנידה.

הממצא הפיזי

שישה מקוואות תת־קרקעיים עמוקים נמצאים בגרמניה של ימינו ומקורם בימי הביניים.² אלו המקוואות של וורמס, שפייר, קלן, אנדרנך, אופנבורג ופרידברג

* מחקר זה נעשה בזכות המימון הנדיב של המועצה האירופית למחקר (European Research Council), כחלק מתוכנית המסגרת האירופית למחקר וחדשנות Horizon 2020 (הסכם מענק מחקר מספר 681507 grant). המחקר נכתב במסגרת הפרויקט 'אל מעבר לאליטה: חיי יום יום יהודיים באירופה בימי הביניים' בראשות פרופ' אלישבע באומגרטן. ברצוננו להודות לגוף המממן ולראשת הפרויקט על תמיכתם במחקר, וכן על הערותיה על גרסאות קודמות של המאמר. כמו כן ברצוננו להודות לקורא האנונימי ולד"ר מיכה פרי על ההערות המועילות ועל ההצעות לשיפור. אלעזר בן יהודה, ספר הרוקח, ורשה תר"מ, סימן שטט. 1

2 יוסף שנברגר, מקוואות, ירושלים תשל"ד, עמ' 28-37; ריכרד קראוטהיימר, בתי כנסת בימי הביניים, ירושלים תשל"ד עמ' 40 (שפייר), 52 (וורמס), 62 (פרידברג), 90 (אנדרנך ואופנברג). Stefanie Fuchs, 'Die Friedberger Mikwe im kunsthistorischen Vergleich', *insitu. Zeitschrift für Architekturgeschichte*, 9, 1 (2017), p. 9 (פרידברג); Udo Liessem,

(מחוז הסה).³ העמוק מביניהם הוא המקווה של פרידברג (1260),⁴ שמימיו נובעים בעומק עשרים וחמישה מטרים מתחת לפני הקרקע ומתחת לכניסה למבנה. המקווה בנוי כפיר עמוק ורחב שעומקו עשרים וחמישה מטרים ורוחבו כחמישה וחצי מטרים.⁵ ניתן לתאר אותו כמעין 'ארובה' היורדת מטה לבטן האדמה, ושמונה גרמי מדרגות מובילים את הטובל ממפלס הרחוב אל המים. מעל לפיר המדרגות ישנו פתח משוחזר והקירוי מעיד על כך שגם במאה השלוש עשרה היה פתח רחב מעל המים שדרכו נכנס אור שמש בשעות היום.⁶ גם כיום בשעות האור ניתן לראות את התאורה המרהיבה שמושגת מהפתחים העיליים המחברים בין מים לשמים (תמונות 1 ו-2).



תמונה 1: המקווה בפרידברג, מבט מלמעלה לכיוון בריכת הטבילה בתחתית הפיר, והשתקפות אור היום במים. צילום: נטע בודנר

'Bemerkungen zu Synagoge und Mikwe im mittelalterlichen Andernach', *Andernacher Juden im Mittelalter*, Klaus Schäfer (ed.), Andernach 1990, pp. 35-62 (אנדרנך); שנברגר, מקואות (שם), עמ' 29 (אנדרנך), 37 (אופנברג).

3 ישנם מקוואות מתקופה זו שאינם בנויים בטיפוס מונומנטלי עמוק, כגון אלו בארפורט (גרמניה), בבסלו (ספרד) ובבריסטול (אנגליה). כיוון שהטיפוס האדריכלי שלהם שונה גם הם לא ייכללו בדיון במאמר זה.

4 פוקס, פרידברג (לעיל, הערה 2), עמ' 7-8; Monica Kingreen, *Das Judenbad und die Judengasse in Friedberg*, Friedberg (Hessen) 2008, pp. 10-13.

5 פוקס, פרידברג (שם), עמ' 6.

6 סטפני פוקס לאחרונה יצאה נגד הזרם המקובל במחקר וטענה שניתן להניח שהקירוי במקוואות בשפייר ובוורמס לא היה פתוח במקור, אלא שוחזר כפתוח רק מאוחר יותר. לכן לטענתה יש גם להעמיד בסימן שאלה את הפתח בפרידברג. היא אינה מספקת תשתית ראייתית לטענה, אלא מציינת רק כי 'סביר להניח' שהקירוי המקורי היה סגור. ראו: פוקס, פרידברג (לעיל, הערה 2), עמ' 64.



תמונה 2: המקווה בפרידברג, אור יום זוהר מפתח עגול משוחזר בקמרון שמעל הפיר ובריכת הטבילה. צילום: נטע בודנר

עומק כזה אינו הכרחי כדי להגיע למי תהום, כפי שרואים מהדוגמה של קלן הסמוכה לפרידברג. שם נמצאו שני מבני מים תת־קרקעיים. האחד הוא אגן מים בעומק כחמישה מטרים, הניזון ממי תהום שנובעים לתוכו ושהגישה אליו היא בעזרת מספר מדרגות יורדות. המבנה הזה נמצא בתוך מרתף בית העירייה הנוכחי והוא תחילה נחשב על ידי החוקרים כמקווה העיר. אכן, מיקומו סמוך מאוד לרובע היהודי של ימי הביניים ונראה כי אגן בגודל מתאים שאליו נבעו מים באופן טבעי יכול היה לשמש לטבילה. סמוך אליו נמצא מבנה תת־קרקעי מרשים בעל חללי כניסה רחבי ידיים ועיטור אדריכלי בעבודת סיתות עדינה, המתוארך למחצית האחרונה של המאה השתיים עשרה.⁷ לעומת האגן הרדוד, שבו נמצאים המים בעומק חמישה מטרים בלבד, המבנה העמוק חפור עד שישה עשר מטרים מתחת לפני הקרקע. ישנם שישה גרמי מדרגות המובילים את הטובלים מהרחוב אל חדר תת־קרקעי רחב ממדים ולאחר מכן לנישה שנועדה כנראה להתפשטות, ואז מטה מטה אל מי התהום לטבילה.⁸ גם כאן המדרגות נמצאות ברובן

7 שונברגר, מקואות, עמ' 31.

8 עבור המקווה של קלן (ארכיאולוגיה ומבנה) ראו: Otto Doppelfeld, 'Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel', *Die Juden im Köln: Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*,

סביב קירות פיר עמוק ורחב מאוד ומעליו תקרה, כנראה גם היא עם פתח לשמים שהכניס אוויר ובשעות היום גם אור. הממצא של אגן המים הסמוך מראה כי מי תהום מצויים גם ארבעה או חמישה מטרים מתחת לפני הקרקע וחפירה עמוקה, של שישה עשר מטרים, לא הייתה בגדר הכרח המציאות אלא אולי אמצעי להדגשת התיאטרליות של החלל וחשיבות המתרחש בו. גם הגודל של החדר התת־קרקעי (כעשרה מ"ר),⁹ שיכול להכיל בנוחיות קבוצה של כעשרה אנשים ויותר, מעלה שוב את שאלת ההכרח של מאמץ כה גדול לבנייה תת־קרקעית.

המקווה בשפייר (1200)¹⁰ ממוקם מטרים ספורים מהכניסה לבית הכנסת, בדומה למקוואות בקלן ובפרידברג, שאף הם נמצאים בסמיכות לבית הכנסת ולמבני הקהילה האחרים.¹¹ מהכניסה של המקווה בשפייר יורדות שלושים ושש מדרגות, המובילות לחדר התכנסות מלבני, עם נישת הלבשה ממערב וגרם מדרגות מעוקל ממזרח. גרם מדרגות מעוקל זה, הכולל חמש עשרה מדרגות, מוביל למים הנמצאים תחתיו של פיר

Zvi Asaria (ed.), Köln 1959, pp. 92-106; Sven Schütte and Marianne Gechter, *Von der Ausgrabung zum Museum: Kölner Archäologie zwischen Rathaus und Praetorium: Ergebnisse und Materialien, 2006–2012*, Köln: 2012. pp. 163-172.

9 דופלפלד (לעיל, הערה 8) מפיך שני שרטוטים שונים וחשוב השטח נגור מהם, על פי קנה המידה המצורף. בשרטוט המפורט יותר (עמ' 99) מידות החדר הפנימיות מוצגות כ־3.75 על 2 מטרים, אך בשרטוט הסכמטי יותר (עמ' 90), על פני קנה המידה המוצג, נמדד החדר ב־2 על 4.5 מטרים. דופלפלד, החפירה בקלן (שם), תרשים עם קנה מידה בעמ' 90, 99. שנברגר מצטט מידות של 2.5 על 4.5 מטרים. שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 30. נבצר מכותבי מאמר זה למדוד בעצמם את ממדי חדר ההמתנה כיוון שהמקווה בקלן מצוי בחפירות ארכיאולוגיות הצפויות להימשך עוד שנים רבות. דוח החפירות טרם פורסם בעת ירידת שורות אלו לדפוס.

10 קראוטהיימר מתארך את המקווה לשנת 1200 על סמך פרטי העיטור ועבודת האבן. קראוטהיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 100-101. לדין מקיף בסוגיית התארוך, המציג מספר רב של עמדות הקיימות במחקר, ראו: Stefanie Fuchs, 'Die Mikwen von Speyer und Worms: Aktueller Forschungsstand', *Die jüdische Gemeinde von Erfurt und die SchUM-Gemeinden. Kulturelles Erbe und Vernetzung*, 1 (2012), pp. 66-69.

11 Katrin Kessler, 'The Jewish Ritual Bath in Germany—Statistics and Evolution', *Jewish Architecture: New Sources and Approaches*, Katrin Kessler and Alexander von Kienlin (eds.), Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2016, p. 4. Micha Perry, 'Imaginary Space Meets Actual Space in Thirteenth-Century Cologne: Eliezer Ben Joel and the Eruv', *Images*, 5, 1 (2011), pp. 26-36. המקווה בפרידברג נמצא במרחק פסיעות ספורות מהמקום שבו עמד בית הכנסת מימי הביניים, כפי שניתן לראות בתמונות מראשית המאה העשרים, קינגרין, המקווה והרובע היהודי (לעיל, הערה 4), תמונת צבע 6.

רחב ידיים, שגודלו כשלושה מ"ר וחצי.¹² גם למקווה המונומנטלי בשפייר שלושה מאפיינים הניכרים במקוואות מפרידברג ומקלן: חדר התכנסות רחב ידיים,¹³ עומק רב מתחת לפני האדמה, ופתח גדול בקמרון שמעל מי הטבילה. דרך פתח זה, כמו בקלן ובפרידברג, יורדת אלומת אור טבעי עד מפלס המים, מטרים רבים מתחת לפני הרחוב. אור בהיר זה מנותב בשפייר גם לחדר ההתכנסות דרך שני חלונות (תמונה 3), ומי שנכנס בשערי המקווה מזרוע הולך לקראתו מרגע הכניסה למתחם התת־קרקעי (תמונה 4) ועד הטבילה במים (תמונה 5).



תמונה 3: המקווה בשפייר, אור יום 'מצויץ' מפתח ריבועי בקמרון הפיר, מאחורי חלונות בין חדר ההכנה לבין הפיר ובריכת הטבילה. תאורה מלאכותית בחזית התמונה הממוקמת בחדר ההכנה עצמו. צילום: נטע בודנר

12 שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 34.

13 בשפייר גודל חדר ההמתנה הוא כ־10.5 מ"ר, די והותר מקום לשהות של כחמישה עשר בני אדם. קראוטהיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), תרשים עם קנה מידה בעמ' 98. פוקס, המקוואות בשפייר ובוורמס (לעיל, הערה 10), תרשים עם קנה מידה, עמ' 60



תמונה 4: המקווה בשפייר, מסדרון הכניסה. מבט לכיוון החלונות המפרידים בין חדר ההכנה לבין הפיר ובריכת הטבילה. צילום: נטע בודנר

בתיאורי המקוואות האלה ניתן לזהות שלושה מאפיינים מרכזיים: ראשית, העומק הרב של המקוואות, הרבה מעבר לנדרש כדי להגיע למי תהום. שנית, תכנון של פתח בקירוי שמכניס אור יום לתוך הפיר העמוק, אך לא בהכרח למדרגות או לחדרי ההמתנה. שלישית, חציבת חדרים תת־קרקעיים רחבי ידיים. נוסף על אלה יש לציין שהמקוואות העמוקים ממוקמים בסמוך למבני קהילה נוספים. כפי שנראה להלן, מיקום המקוואות ועיצובם האדריכלי המונומנטלי הותאמו לשימוש בהם כמבנים קהילתיים ורב־תכליתיים.



תמונה 5: המקווה בשפייר, אור יום מנותב דרך פתח בפיר אל בריכת הטבילה. צילום: צפיר ברזילי

מקוואות, טבילה וטוהרה בימי הביניים: מצב המחקר

המחקר על אודות מקוואות עמוקים אלה, ומקוואות בימי הביניים ובראשית העת החדשה בכלל, התמקד עד כה בהיבטים ארכיאולוגיים ומבניים,¹⁴ ומקצתם של הפרסומים נגעו בהיבטים חברתיים או שימושיים של המקוואות.¹⁵ במחקר על אודות מקוואות אלו רווחה ההנחה כי השימוש העיקרי בהם היה טבילה של נשות הקהילה הנשואות לאחר ימי נידתן,¹⁶ שטבילה

14 קינגרין, המקווה והרובע היהודי (לעיל, הערה 4); פוקס, המקוואות בשפייר ובורמס (לעיל, הערה 10), עמ' 61-69; שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 28-37; קראוטהיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 40, 52, 62; קסלר, מקוואות יהודיים בגרמניה (לעיל, הערה 11), עמ' 1-4; פוקס, פרידברג (לעיל, הערה 2).

15 המאמר הופיע בעברית בכתב היד המקוון *Jewish Studies, an Internet Journal*. אביתר מרינברג, 'נשים, גברים ומים קרים: הוויכוח על חימום מי המקוואות מימי הביניים ועד ימינו', Debra Kaplan, "To Immerse Their Wives": Communal Identity and the 'Kahalische' Mikveh of Altona', *AJS Review*, 36, 2 (2012), pp. 257-279.

16 זאת אומרת אחרי לידה, מחזור חודשי או דימום נרתיקי אחר. Kristen De Troyer et alia, ed., *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg 2003

הוא נושא 'נשי'¹⁷ ושהמקווה הוא מרחב נשי.¹⁸ המחקר בתחום נידה וטוהרה נשית דן בהיבטים חברתיים וציבוריים שאינם ממוקדים בהכרח במקווה, כגון הימנעות מכוניסה לבתי כנסת בעת נידתן, לבישת בגדים ייחודיים כדי לזהותן כנידות, תיאור ההקבלה בין שמירת דיני נידה לבין ברית מילה,¹⁹ והשפעת הנידה הנשית גם על בעליהן, שכן גבר שקיים יחסים עם נידה נידון לעונש כרת והפרדה מקהילתו.²⁰ אולי בגלל החשיבות ההלכתית

מרינברג, נשים גברים ומים קרים (לעיל, הערה 15); שנברגר, מקואות (לעיל, הערה 2), עמ' 84; Evyatar Marienberg, 'La Synagogue des Femmes: Illustrations représentant des bains rituels au XVIIIe siècle', *Tsafon*, 49 (2005), pp. 110-113. כך גם מוגדר המושג "מקווה" בכמה ערכים אנציקלופדיים עדכניים כמקום המשרת בעיקר טהרה נשית. ראו למשל: Marienberg, 'Mikveh', *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Margaret Schaus (ed.), New York 2006, p. 434.

Judith R. Baskin, 'Women and Ritual Immersion in Medieval Ashkenaz: The Sexual Politics of Piety', *Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Periods*, Lawrence Fine (ed.), Princeton 2001, pp. 131-142; Charlotte Fonrobert, 'Blood and Law: Uterine Fluids and Rabbinic Maps of Identity', *Henoch*, 30: Special Issue Devoted to the Topic of Blood (2008), pp. 243-266. Sarit Shalev-Eyni, 'Martyrdom and Sexuality: The Case of an Eleventh-Century *Piyut* for Hanukkah and its Visual Interpretation in the Fifteenth Century', *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honor of Ora Limor*, Israel Jacob Yuval and Ram Ben Shalom (ed.), Turnhout 2014, p. 152.

שנברגר, מקואות (לעיל, הערה 2); קראוטהיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 90, מגדיר את המקווה כ'בית הטבילה של הנשים'; Evyatar Marienberg, *Niddah, Lorsque les Juifs Conceptualisent la Menstruation*, Paris 2003; Evyatar Marienberg, 'Le Bain des Melunaises: Les Juifs Médiévaux et l'eau Froide' (16 des Bains Rituels), *Médiévales*, 43 (2002), pp. 91-101; Shaye J.D. Cohen, 'Purity, Piety and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of 'Incorrect' Purification Practices', *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Rahel R. Wasserfall (ed.), Hanover and London 1999, pp. 82-83.

אלישבע באומגרטרן, "ויפה הן עושות": מבט חדש על מנהג נשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי נידותן באשכנז בימי הביניים, תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, א, בעריכת אברהם ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"ב, עמ' 85-104; Elisheva Baumgarten, 'Marking the Flesh: Circumcision, Blood and Inscripting Identity on the Body in Medieval Jewish Culture', *Micrologus*, 13 (2005), pp. 323-324.

Rahel R. Wasserfall, 'Introduction: Menstrual Blood into Jewish Blood', *Ibid.*, *In Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover and London 1999, pp. 1-20.

של טבילת נשים עבור שני בני הזוג, הניחו החוקרים כי נשים טבלו באופן תדיר ושבטילתן היא הייעוד העיקרי של מקוואות באירופה, גדולים וקטנים כאחד. המחקר ביכר את העיסוק בטבילת נשים בגלל הדגש הרב על הנושא במקורות הראשוניים לאורך תקופות שונות ובכלל תפוצות ישראל.²¹ אך המקורות גם חושפים עיסוק תדיר בטבילות אחרות, של גברים ושל כלים, טבילות יום וטבילות לילה, טבילות שנקבעו לפי מעגל החיים האישי וטבילות שנקבעו לפי מעגל השנה ההלכתי.

סוגי הטבילה האחרים אומנם ידועים במחקר, אך הם לא זכו להתייחסות שיטתית, השפיעו אך מעט על ניתוח המבנים עצמם ומופיעים לרוב כרקע לדיון בטבילת נשים לאחר נידתן.²² מחקרים שמתייחסים לשימושים במקווה בימי הביניים מזכירים טבילה של גברים אדוקים לפני שבת, לפני מועדים,²³ לפני ברית מילה,²⁴ ערב חתונה, לפני פעילות כשליח ציבור²⁵ וכן טבילה של בעלי קרי.²⁶ מקצתן של טבילות אלו נתפסו בימי הביניים כקשורות באופן ישיר להנחיות המקראיות בנושא טוהרה והיטהרות,

Elliott S. Horowitz, 'Between Cleanliness and Godliness: Aspects of Jewish Bathing 21 in Medieval and Early Modern Times', *Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies: Essays in Honor of Robert Bonfil*, Elisheva Baumgarten, Amnon Raz-Krakotzkin and Roni Weinstein (ed.) Jerusalem 2011, pp. 29-54; Shaye J.D. Cohen, 'Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity', *Women's History and Ancient History*, Sarah B. Pomery (ed.), Chapel Hill 1991, pp. 273-299.

Evyatar Marienberg, 'Traditional Jewish Sexual Practices and 'נידה' ראו: 22 Their Possible Impact on Jewish Fertility and Demography', *Harvard Theological Review*, 106, 3 (2013), p. 248.

Jeffrey R. Woolf, *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz (1000-1300): 23 Creating Sacred Communities*, Leiden 2015, pp. 99-101, 213-214.

אלישבע באומגרטרן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה, עמ' 24 106-102.

25 וולף, חיים דתיים (לעיל, הערה 23), עמ' 98-99, מציג כמה עמדות בנושא: ר' יעקב ממרוויג' מעודד טבילת שליחי ציבור, והרמב"ם מתנגד לקשר בין טבילה לתפילה. בספר חסידים יש קשר בין השניים: ספר חסידים על פי כ"י פארמא, מהדורת י' ויסטינצ'ק וי' פריימאן, פרנקפורט תרפ"ד, סי' ת"א.

26 בסקין, נשים וטבילה (לעיל, הערה 17), עמ' 132; וולף, חיים דתיים (לעיל, הערה 23), עמ' 134-133 מזכיר טבילת בעל קרי לפני תפילה או לימוד תורה.

ומהמקורות עולה שלא כולן התקיימו במקווה.²⁷ סוגי הטבילה מימי הביניים שהיו גזירות המקרא או התלמוד הן בעיקר טבילת נשים אחרי נידה,²⁸ טבילה בעת הגיור,²⁹ וטבילת כלים חדשים שנעשו על ידי גויים.³⁰ כל אלה הם מצבים אשר לגביהם הייתה פסיקה הלכתית עם בסיס מקראי ותלמודי, ולפיה יש צורך מחייב להיטהר באמצעות טבילה במים שאינם שאובים בשיעור הגדול מארבעים סאה.³¹ לעומתן טבילות אחרות שהתקיימו בימי הביניים אומנם קשורות להנחיות מקראיות ותלמודיות, כמו טבילת גבר לאחר קרי לילה,³² אך בפועל היו חסרות משמעות מבחינת הלכות טומאה וטוהרה בשל המצב של טומאת המת שחל על כולם לאחר חורבן בית המקדש.³³ לצד אלו התקיימו תדיר אף טבילות הנעדרות בסיס מקראי או תלמודי מוגדר בעידן שלאחר החורבן, כמו

27 ויקרא טו, יט-כד; ויקרא יח, יט; ויקרא כ, יח.

28 מרינברג, פרקטיקות מסורתיות (לעיל, הערה 22), עמ' 248. מרינברג מסביר שמבחינת החוק המקראי (ויקרא טו, יט-כד; יח, יט; כ, יח) נאסרים יחסי אישות במשך שבעת הימים לאחר תחילת המחזור החודשי, אך בסיומו האישה לא נדרשת לטבול במקווה. רק אישה המדממת בצורה שחורגת מהווסת הסדירה נדרשת לטבול. בתקופה התלמודית הזמן האסור ביחסי אישות הוארך וכן נקבע שנשים צריכות לטבול לאחר וסתן.

29 Moshe Lavee, 'The "Tractate" of Conversion – BT Yeb, 46-48 and the Evolution of Conversion Procedure', *European Journal of Jewish Studies*, 4, 2 (2010), pp. 170-185; Ephraim Kanarfogel, 'Returning to the Jewish Community in Medieval Ashkenaz: History and Halakhah', *Turim: Studies in Jewish History and Literature Presented to Dr. Bernard Lander*, I, Michael A. Shmidman (ed.), New York 2007-2008, pp. 69-97; Yair Furstenburg, 'The Christianization of Proselyte Baptism in Rabbinic Tradition', *Coping with Religious Change in the Late Antique Eastern Mediterranean*, E. Iricinschi and C. Kotsifou (eds.), Tübingen 2017, pp. 5-7.

30 Stuart S. Miller, *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity among the Jews of Roman Galilee*, Göttingen 2015, pp. 153-183.

31 רוני רייך, מקואות טהרה בתקופת הבית השני ובתקופות המשנה והתלמוד, ירושלים 2013, עמ' 25-22.

32 ויקרא טו; דברים כג, יא-יב; תלמוד בבלי, בבא קמא פב ע"א.

33 רייך, מקואות טהרה (לעיל, הערה 31), עמ' 23 דן באופן שבו טהרה, בימי בית שני לפני חורבן הבית, התמקדה בעיקרה סביב בית המקדש והמשרתים בקודש.

טבילת כלי שאיננו חדש או שלא נלקח מגוי לקראת פסח, או טבילות נשים, גברים וילדים כהכנה לקראת חגים מסוימים,³⁴ או לפני תפילה.³⁵ במאמר זה ברצוננו לטעון כי בדומה למבני הקהילה האחרים בגרמניה של ימי הביניים, גם המקוואות היו מבנים רב־תכליתיים ששירתו צורכי קהילה שונים בזמנים שונים באופן שאינו נשען ישירות על התחום ההלכתי של טבילה לשם היטהרות. נראה כי השימוש במקוואות לא היה מוגבל לאירועי מחזור חיים אישיים כמו היטהרות אחרי נידה או קרי, אלא כלל גם שירות צורכי ציבור לפני צמתים רבי משמעות בלוח השנה העברי כמו פסח, תשעה באב או יום כיפור. כמו כן נטען שהעיצוב האדריכלי הייחודי של המקוואות שהוצגו במאמר זה נועד לשרת את עושר הטקסים והשימושים הקהילתיים שנעשו במקום, הן ברמה המעשית והן ברמה החווייתית. בדיון להלן ננתח שני מקרים שזכו להתייחסות רחבה ביותר במקורות הראשוניים באשכנז בימי הביניים: טבילת כלים לאחר הגעלתם בערב פסח, וטבילה (בעיקר של גברים) בערב יום כיפור.³⁶ הבחירה בשתי הטבילות הללו נובעת משלוש נקודות דמיון. ראשית, אלה טבילות שאינן תלויות ביחיד ובשינויים הפרטיים בחייו, אלא טבילות הקשורות ללוח השנה הליטורגי שמשותף לקהילה כולה - בניגוד לטבילת נשים או טבילת גר.³⁷ שנית, הסמכויות הרבניות מביעות בעצמן תמיהה בגוף הטקסט על המקור ההלכתי של הטבילה והרבנים מעידים שהיא אינה נעשית לשם טוהרה, גם אם אינם בהכרח מביעים התנגדות לטבילה.³⁸ גם אם לא ברור מה בדיוק המשמעות של טומאה וטוהרה בעיניהם

34 שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2); וולף, חיים דתיים (לעיל, הערה 23), עמ' 133-134.

35 ראו: ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), סימן שמט. וולף, חיים דתיים (שם), עמ' 98.

36 ראו גם: Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia, 2014, pp. 34-39; וולף, חיים דתיים (לעיל, הערה 23), עמ' 137-139.

37 קנרפוגל, חזרה לקהילה (לעיל, הערה 29); פורסטנברג, התנצרות (לעיל, הערה 29); Avi Sagi and Zvi Zohar, *Transforming Identity: The Ritual Transition from Gentile to Jew – Structure and Meaning*, London and New York 2007; להשוואה עם תהליך הגיור בעולם המוסלמי, ראו: Moshe Yagur, 'The Donor and the Gravedigger: Converts to Judaism in the Cairo Geniza Documents', *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, Y. Fox and Y. Yisraeli (eds.), New York 2017, pp. 115-134. כיוון שטבילת הגר אינה קשורה למעגל השנה הקהילתי לא נדון בה במאמר זה.

38 Ruven Kiperwasser, 'The Immersion of Baallei Qerain', *Jewish Studies Quarterly*, 19 (2012), pp. 311-338; Mira Balberg and Mouile Vidas, 'Impure Scholasticism: The Study

- נושא שלא יידון במאמר - הרי שהעדות העצמית מספיקה כדי לקבוע שהטבילות הללו נתפסו כשונות במהותן מאשר הטבילות לשם טוהרה הלכתית.³⁹ שלישית, מלשון המקורות ניתן להבין שהטבילות האלו התקיימו בפועל במקוואות של קהילות מסוימות, אף שמטרת החיבורים המתארים את הטבילות היא להנחות את הקהילה ולא בהכרח לשקף את המנהג הקיים. בעזרת מקורות כתובים, דימויים ועדות ארכיאולוגיות ננסה להבין מה הייתה המטרה של טבילות שמראש הוגדרו כלא מטהרות, למשל טבילת כלים ערב פסח לאחר השלמת תהליך הכשרה בליבון או הגעלה.

'כל ימי תמהתי': הדיון על טבילת כלים לקראת פסח לאחר הגעלה וליבון
בהגדה לפסח 'אוריניטל 2737' שבספרייה הבריטית, כנראה מקסטיליה של סוף המאה השלוש עשרה, יש מחזור ציורים של ההכנות של הקהילה היהודית בת הזמן לקראת פסח.⁴⁰ אלו כוללות הכנת מצות, חלוקת חרוסת, ביעור חמץ בבית וגם הגעלת כלים (פוליו 87, תמונה 6). כמה תמונות לאחר מכן, ומייד לפני האיור של ארוחת החג החגיגית יש דימוי המזוהה בכתובת 'מקוה' ובו נראית קבוצת נשים (על פי צורת כיסוי הראש שלהן) רוכנות אל מים בתוך מבנה אדריכלי וטובלות בהם כלים (פוליו

of Purity Laws and Rabbinic Self-Criticism in the Babylonian Talmud', *Prooftexts*, 32, 3 (2012), pp. 312-356; Yitzhaq Feder, 'Contagion and Cognition: Bodily Experience and the Conceptualization of Pollution (Tum'ah) in the Hebrew Bible', *Journal of Near Eastern Studies*, 72, 2 (2013), pp. 151-167.

39 מנהגים נוספים הקשורים לתפיסות תודעתיות של טומאה וטהרה, גם אם אין להם מקורות הלכתיים, מוכרים מאשכנז בימי הביניים. ידידה דינרי, 'מנהגי טומאת הנידה: מקורם והשתלשלותם' תרביץ, מט (תש"מ), עמ' 302-324; ישראל תא שמע, 'מנהגי הרחקות נידה באשכנז הקדומה - החיים והספרות', תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 280; באומגרטן, ויפה הן עושות (לעיל, הערה 19); באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), עמ' 217.

40 Thérèse and Mandel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages: Illuminated Hebrew Manuscripts from the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*, New York 1982, p. 304; מאגר המידע הממוחשב של הספרייה הבריטית בלונדון, <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=19280>; Katrin Kogman-Appel, 'Another Look at the Illustrated Sephardic Haggadot: Communal and Social Aspects of the Passover Holiday', Silvia Planas i Marcé (ed.), *Temps i espais de la Girona jueva: Actes del Simposi Internacional celebrat a Girona, 23, 24 i 25 de març de 2009*, Girona 2011, pp. 83-87.



תמונה 7: תיאור טבילת כלים במקווה, הגדת 'היספנו-מורסק', כתב יד אורינטל 2737 בספרייה הבריטית, לונדון, פוליו 90. מעל הדימוי מופיע הכיתוב 'מקוה' בראש העמוד. דימוי ב'רשות הרבים'



תמונה 6: תיאור הגעלת כלים, הגדת 'היספנו-מורסק', כתב יד אורינטל 2737 בספרייה הבריטית, לונדון, פוליו 87. דימוי ב'רשות הרבים'

90, תמונה 7). באיורי הגדות מרבית שלבי ההכנה (פרט לסעודה עצמה ולביעור חמץ) נראים כמתקיימים במרחב ציבורי.⁴¹ הגדה זו, הידועה בשם 'היספנו-מורסק' (BL. MS. Or. 2737), צוירה ככל הנראה בקסטיליה שבצפון ספרד, אבל היא מתארת מנהג מעניין של טבילה לאחר הגעלת כלים ערב פסח, שמתועד הרבה גם בספרות ההלכה והמנהג האשכנזית. למיטב ידיעתנו לא זכה מנהג זה לתשומת לב במחקרים על אודות מקוואות ימי ביניים ושימושם. הצגת המנהג ובחינת המקורות על אודותיו מעשירות את תמונת השימוש והפרשנות של המקווה ותפקידו לאורך השנה היהודית. ניתן ללמוד על שימושים קבוצתיים שאינם אישיים או תלויים במחזור גופני וטומאתו של הפרט, אך גם לא משתייכים לקטגוריה המקובלת של טבילת כלי חדש שנעשה על ידי לא־יהודי. אחד המקורות האשכנזיים המוקדמים ביותר הדנים בסוגיה זו הוא 'מעשה הגאונים',

41 בצלאל נרקיס, כתבי-יד עבריים מצוירים, ירושלים: כתר, 1984, עמ' 38-39.

המתוארך למאה האחת עשרה או השתיים עשרה, ואשר נכתב ככל הנראה בקרבת שפייר ומיינץ.⁴² בדיון על הלכות ערב פסח מתואר מנהג של הטבלת כלי עץ וכלי מתכות לאחר הגעלתם, אף שבאותו חיבור מודגש כי אין למנהג זה מקור מקראי ידוע: 'נוהגין רבותנו לאחר הגעלת חמין כלי עץ וכלי מתכות מטבילין אותן במים ואעפ"י שאין להם ראייה מן התורה'.⁴³ במקרה זה הדגש הוא על הכנסת הכלים למים, ואין פרטים על סוג מים, ובכלל זאת לא מפורש שהטבילה של כלי העץ וכלי המתכות היא טבילה במקווה דווקא. במקורות אחרים מוזכר הנהר כזירה שבה מתקיימת טבילת הכלים לאחר ההגעלה, וחוזרת ההסתייגות לגבי מקור סמכותי למנהג. כך למשל בכתב יד של סידור מנהג אשכנז לכל השנה, המתוארך למאה השלוש עשרה או הארבע עשרה, כתוב 'בפסח נוהגין רבותינו לאחר הגעלת כלי עץ וכלי זכוכית וכלי מתכות מטבילין בנהר אעפ"י שאין ראייה מן התלמוד'.⁴⁴

התייחסות אחרת למנהג מופיעה בסידור רש"י, שחובר במחצית הראשונה של המאה השתיים עשרה בצפון צרפת, בדיון ארוך ומפורט על הכשרת כלים לפסח: '[...] וכלי זכוכית חדשים צריכים טבילה שהן ככלי מתכות, וכן כלי שטף חדשים שלקחן מן הגוי מטבילין במיים חיים'.⁴⁵ מקור זה ממקם ככל הנראה את טבילת הכלים במקווה, כפי שניתן להבין מהשימוש במושגים 'מים חיים' - מים הנובעים מהקרקע'⁴⁶ - ו'כלי שטף', כלים העשויים מחומרים שניתן לטהר בטבילה במקווה.⁴⁷ בהמשך הדיון באותו סימן מובהר כי מדובר בטבילה הבאה לאחר ליבון או הגעלה לקראת פסח. כמו כן מובהר כי טוהרה אינה מטרת ההטבלה, אלא שלב חותם לתהליך הליבון או ההגעלה:

42 אברהם גרוסמן, 'בני מכיר וספרם' מעשה המכירי', תרביץ, מו (תשל"ז), עמ' 110-132.

43 ספר מעשה גאונים: כולל תשובות ופסקי דינים מחכמי שו"ם הקדמונים (מהדורת אברהם אפשטיין), ברלין תר"ע, סימן כד. על פי הדיון התלמודי (תלמוד בבלי, עבודה זרה עה ע"ב), הציווי על טבילת כלים במקווה לאחר הכשרתם נלמד מהייתור של המילה 'וטהר' לאחר תיאור הכשרת הכלים בסוף מלחמת מדין (במדבר לא, כב-כד). ראשונים נחלקו בשאלה אם טבילת כלים במקווה לאחר הכשרתם היא מדאורייתא או מדרבנן.

44 סידור מנהג אשכנז לכל השנה, Paris BN 644, folio 230r.

45 שלמה בן יצחק, סידור רש"י (מהדורת ש' בובר), ברלין תרע"ב, סימן שנט.

46 רייד, מקואות (לעיל, הערה 31), עמ' 278-279.

47 מילר, בצומת (לעיל, הערה 30); יאיר פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים 2016.

ואותה טבילה לא משום טהרה הוא, דהא כלים אחר שנתלבנו טהורים הם מן האיסור וכחדשים דמיין, ואפילו הכי בעיין טבילה, כדנפקא לן מקרא 'ואשר לא יבא באש תעבירו במים' דהיינו גיעול, וכתוב 'וטהר', ונפקא לן דהיינו טבילה.⁴⁸ כלומר, הכלים טהרו בתהליך הליבון או ההגעלה ודומים לכלים חדשים, ולכן הם זקוקים כעת לטבילה ככלי חדש. עם זאת המקור מתחיל בקביעה ברורה כי 'אותה טבילה לא משום טהרה הוא', על אף הביסוס על פירוש תלמודי לפסוק 'כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֵא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהַר אֵךְ בְּמֵי נֹדָה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֵא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמַּיִם' (במדבר לא, כג), שמתאר את השלל שלקחו בני ישראל ממדון, ולפיו גם לאחר העברת הכלי באש (ליבון) או במים (הגעלה) עדיין יש צורך בשלב נוסף, שלב הטבילה, כדי להגיע לשלב של 'וטהר'.⁴⁹

אף שדיון זה בסידור רש"י מופיע בהקשר של פסח, נדמה שהכתוב מתייחס אך ורק לכלים שנלקחו או נקנו מגויים - כלומר כלים שבלאו הכי חובה להטבילם, והדיון בהם בא אגב הדיון על הכשרת כלים לפסח. אך לא כך המקורות הגרמניים מן המאות השתיים עשרה והשלוש עשרה, אשר מתארים כיצד המנהג להטביל כלים לאחר הגעלתם פשט גם לסוגי כלים שאין בהם חובת טבילה, כמו כלי עץ, והסמכויות הרבניות הביעו תמיהה על המנהג, גם כשפסקו בעדו. כך למשל ראב"ן (אליעזר בן נתן), אחד מבעלי התוספות שחי במאה השתיים עשרה בעיר מייניץ, התפלל מהמנהג: 'וכל ימי תמהתי למה הנהיגו הראשונים להטביל כלי עץ וכלי מתכות בפסח'. הוא הוסיף נימוק לתמיהה כשהוא ניסה להתחקות אחר מקור הפסיקה: 'ויש לומר דאגב כלי מתכות חדשים הלקוחים מן הגוים דצריכין טבילה הינהיגו גם בישנים שאינן לקוחים ובכל הכלים'.⁵⁰ הראב"ן הציע שני מקורות למנהג: קביעתם של 'ראשונים', אף שהוא לא מצליח להתחקות אחר הביסוס ההלכתי לכך, והשפעה של טבילה שקיימת לה ביסוס הלכתי איתן, כלי מתכות חדשים הלקוחים מן הגויים, על טבילת הכלים הישנים שאינם לקוחים ובכל הכלים לפני פסח. ניכר מהניסוח כי למרות התמיהה שלו על סיבת כינון המנהג הוא כנראה היה נפוץ וקיים בסביבתו.

48 סידור רש"י (לעיל, הערה 45), סימן שנט, וראו גם סימן שס וכן מקבילה במחזור ויטרי: שמחה בן שמואל מויטרי, מחזור ויטרי (מהדורת אריה גולדשמידט), ירושלים תשס"ד, הלכות פסח סימנים ז-ח.

49 תלמוד בבלי, עבודה זרה עה ע"ב.

50 אליעזר בן נתן, ספר ראב"ן הוא ספר אבן העזר (מהדורת ד' דבליצקי), בני ברק תשס"ח-תשע"ב, עבודה זרה, סימן שטו.

ההתקבלות של המנהג עולה גם מכתביו של ראבי"ה (אליעזר בן יואל הלוי), נכדו של ראב"ן, גם הוא באזור קהילות שו"ם: שפיר, וורמס ומייניץ בצפון גרמניה. כשראבי"ה מדווח על אותו המנהג במחצית השנייה של המאה השתיים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה, הוא מייחס אותו באופן מיוחד למייניץ: 'במגנצא נוהגין בפסח להטביל כליהם אחרי ההגעלה והליבון ואפילו כלי עץ. וכן כתב זקיני, וא[מר כי] דברים המותרים ואחרים נהגו ב[הן] איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. ובקולוניא לא נהגו כך'.⁵¹ גם כאן נרמזת בעיית המקור למנהג ועולה ניחוח פליאה מהניסוח 'ואפילו כלי עץ'. התשובה לא פונה אל המקורות או אל פסיקות הלכתיות מנומקות אלא אל מעמד מחייב של מנהג קיים שכן הוא מסביר כי 'דברים המותרים ואחרים נהגו ב[הן] איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם'.⁵² הנימוק המכריע הוא עצם האיסור שהונהג בעבר, אף שבעצם הדברים הם מותרים, רק שאחרים נהגו לאסור. בתיאור זה התייחס ראבי"ה לכלים הנטבילים ככליהם של היהודים, ואולי אפשר ללמוד מכך שכמו בתיאור ראב"ן כנראה שלא מדובר בכלים שנקנו או נלקחו כמשכון מנוצרים. ייתכן וזהו הסבר לציון מיוחד של כלי עץ, שיוצרו בנקל גם בתוך הקהילה באמצעים ביתיים ולכן לא בהכרח נקנו מגוי או מושכנו. על כל פנים, משתמע מהמקור כי הטבלת הכלים אחרי הגעלה או ליבון לא הייתה בעלת מעמד הלכתי מחייב אלא מנהג המשתנה ממקום למקום, ועם זאת הוא בעל תוקף מכריע במקום שבו הוא היה נהוג.⁵³ בקלן אומנם לא נהגו להטביל כלים לאחר הגעלה - 'ובקולוניא לא נהגו כך' - אך ההחמרה להטביל את הכלים הייתה מוכרת מעבר למייניץ כיוון שמצויים גינויים חריפים של הנוהג, למשל בספר 'אור זרוע' של יצחק מווינה שחי במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, ולפיו 'ואותן המטבילים כליהם בפסח שטות הוא בידם'.⁵⁴ הניסוח החריף מעיד על כך שהמנהג אכן

51 אליעזר בן יואל, ספר ראבי"ה (מהדורת א' אפטוביצר), ברלין-ירושלים תרע"ד-תרצ"ח, חלק ב, מסכת פסחים סימן תסד.

52 במקום אחר ראבי"ה מתייחס לתוקף ולמעמד המנהג: 'והלא גלוי הוא אצל רבותי שמנהג ראשונים תורה (שלהם) שלימה היא וגם יתד תקועה ולהתלות ולהשען עליה'. ספר ראבי"ה (שם), תשובות וביאורי סוגיות, סימן אלף מט.

53 על התוקף של המנהג בהיררכיה ההלכתית באשכנז, ראו: ישראל תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 27-35.

54 יצחק בן משה, אור זרוע, א, ז'טומיר תרכ"ב, סימן רפט. על התנגדות למנהגים באשכנז בימי הביניים ראו: תא שמע, מנהג (לעיל, הערה 53), עמ' 49.

נפוץ בקרב חוגים או קהילות כלשהן - שהרי אם המנהג לא התקיים, לא היה צורך בהתייחסות חמורה כל כך.

נראה אפוא שהתקיים בקהילות מסוימות, לפחות אלו באזור שו"ם, מנהג של הטבלת כלים ישנים וחדשים לאחר הגעלה וליבון לקראת פסח, כפי שנראה באופן חזותי בהגדת היספנו-מורסק. הכללתו של המנהג בסידור רש"י כהכנה לחג מראה כי היה לו אופי ממוסד, אף שטבילה זו אינה מוסברת בקלות מבחינה הלכתית. את תיאורה בהלכות ערב פסח ליוו ביטויי התמיהה מצד רבנים מקומיים דוגמת ראב"ה וראב"ן, וביקורת מפי אחרים כגון יצחק מווינה. משותף לכל אלו הוא הצהרה בגוף הטקסט כי הבסיס למנהג אינו לגמרי ברור.

אם מטרת הטבילה אינה עמידה בכללי ההלכה, האם היא שירתה מטרה אחרת? ומה פשר הכפילות לכאורה של טבילה לאחר הגעלה או ליבון? מן המקורות משתמע שהטבילה אינה נדרשת לאותן מטרות של ההגעלה, הליבון או ההדחה. פעולות אלו מכשירות את הכלי מהמאכלות האסורים, אם חמץ לפני פסח ואם אוכל לא כשר במקרה של כלי גויים, בהתאם לחומר ממנו הכלי עשוי ולדרך השימוש בו.⁵⁵ מטרת הטבילה אינה ניקיון, אך אינה גם טוהרה ריטואלית, כפי שעולה מהאמירה החוזרת 'ואותה טבילה לא משום טהרה הוא'.⁵⁶ לעומת קביעת השלילה החד-משמעית, קשה למצוא אמירה פוזיטיבית על משמעות המנהג לטבול כלים לאחר הגעלה, פרט לאשרור איסור או מנהג קיים.

אך גם ללא התייחסות גלויה וישירה למשמעות של טבילת כלים במקורות הכתובים נוכל להסיק, ולו בצורה חלקית, אילו תפיסות ומשמעויות הוענקו לטבילה זו, במיוחד בהשוואה לטבילת נשים. בניגוד לטבילת נשים, התלויה במעגל החיים הפרטי והביולוגי של כל אישה, הטבילות של כלים בערב פסח קשורות למעגל השנה הקהילתי. כמוהן טבילה של אנשים (גברים בלבד או גברים ונשים כאחד) בערב יום כיפור, כפי שיוצג להלן. טבילות קהילתיות אלו מתרחשות לכתחילה בצוהרי היום

55 כפי שמסביר ראב"ן, 'דברים שנשתמשו בהם ע"י צונן כגון כוסות וקיתוניות וצלוחיות של מתכות מדיחים ומטבילין והן טהורין, דברים שנשתמש בהן בחמין כגון היורות והקומקמוסין ומחמי חמין מגעילין ומטבילין והן טהורין, דברים שנשתמשו בהן ע"י האור כגון השפודין והאסכלאות מלבן באור ומטבילין והן טהורין'. ראב"ן, עבודה זרה סימן שטו.

56 סידור רש"י (לעיל, הערה 45), סימן שנט; שלמה בן יצחק, ספר האורה המיוחס לרש"י, כולל פסקי דינים והלכות (מהדורת שלמה בובר), לבוב, תרס"ה, חלק ב, סימנים כ - כב; מחזור ויטרי (לעיל, הערה 48), הלכות פסח סימן ז.

בניגוד לטבילת נידה, שאמורה להתבצע אחרי שקיעת החמה. בהגדת היספנו-מורסק הטבילה נראית כמתקיימת בציבור, לצד הפעולות האחרות שנעשות בשיתוף פעולה החוצה בתי אב, כגון הגעלת כלים ביוֹרָה גדולה באזור ציבורי, הכנת מצות בצוותא ואפייתן. המרחב שבו הפעולה התרחשה עיצב אותה,⁵⁷ ואולי אף הושפע ממנה. על כן עיון במבנים של המקוואות עצמם ובמיקומם במרחב הקהילתי יכול לתרום להבנת הפעולות שנעשו בהם כפי שעיון בפעולות ובשימושים שנעשו במקווה תורם להבנת המבנים.

העתקת מיקום המקווה לחצר הקהילה בצפון אירופה בימי הביניים

בניגוד למקוואות טהרה מימי בית שני בארץ ישראל, שאינם בהכרח צמודים לבתי כנסת או מרכזי קהילה, המקוואות העמוקים מגרמניה של ימי הביניים נמצאו כולם במבני ציבור גדולים, בתוך חצר וצמודים לבית הכנסת. דבר זה אינו מובן מאליו שכן מקוואות מאוחרים יותר (כמו זה באלטונה)⁵⁸ או בני הזמן במקומות אחרים (כמו מקווה ברחוב מילק בלונדון)⁵⁹ מוקמו במרתפי בתים פרטיים ולא במבני ציבור. בגרמניה, במקומות שבהם נמצאו מקוואות מהמאות השתיים עשרה עד הארבע עשרה, אלו מוקמו בלב הרובע היהודי ולצד מבני הציבור האחרים,⁶⁰ כגון בית המחולות⁶¹ או התנור.⁶² כך, המקווה המונומנטלי בקלן נבנה בשנת 1170 לערך בחצר הקהילה, לצד בית הכנסת

Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, 57 Oxford and Cambridge 1991, pp. 38-41.

58 קפלן, להטביל נשותיהם (לעיל, הערה 15), עמ' 259.

Ian Blair and Bruce Watson, 'Milk Street Mikveh', *London Archaeologist*, 13, 04 (2012), 59 p. 109.

60 דוגמאות ששרדו ניתן למצוא בוורמס, שפייר, פרידברג וקלן. במקוואות אנדרנך ובאופנברג לא ידוע על מיקום המקווה ביחס למבני הקהילה האחרים. בחלק מהמקרים ידוע שהיו בתי כנסת באזור המקווה אך הוא נחרב.

61 על בית המחולות ראו: צבי פרידהבר, 'בית המחולות בחייה של יהדות אשכנז בימי הביניים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ז (תשמ"ד), עמ' 49-60.

62 על התנור הקהילתי ראו: יצחק (אריק) זימר, 'מנהגי אפיייה בקהילות אשכנז בימי הביניים', ציון, סה (תש"ס), עמ' 141-162.

(שנבנה לראשונה בשנת 1012),⁶³ ובקרבת בית הארחה ובית מרחץ. בוורמס נבנה המקווה המונומטלי בשנת 1185/6 בקרבת בית הכנסת (שנבנה לראשונה בשנת 1034; עזרת הנשים נבנתה בשנת 1213)⁶⁴ בחצר הקהילה עם דלת אחורית המובילה מבית הכנסת למקווה שמאחוריו. המקווה בשפייר נבנה בשנת 1200 לערך (יש אי הסכמה בין החוקרים לגבי התארוך המדויק) בצמוד לבית הכנסת, שנבנה כבר במאה האחת עשרה.⁶⁵

מיקומו המרכזי של המקווה ליד מרחבים שבהם התקיימו פעילויות קהילתיות היה יכול להשליך על הפעולות שנעשו במקום. המקווה היה יכול לשרת מטרות ציבוריות שנוחות לביצוע במקום מרכזי, כגון טבילה של כלים לקראת פסח שהגיעו מבתים שונים באותם הימים לקראת החג. הקרבה בין המקווה לחצר בית הכנסת יכלה להקל על ההיטמעות של המנהג להטביל כלים לאחר הגעלתם. ייתכן שאפשר למצוא רמז לכך בדברי יוזפא השמש, שכתב על מנהגי וורמס במאה שבע עשרה וציין כיצד נהגו להגעיל כלים באופן קהילתי לפני זמנו. לפי תיאורו 'המנהג ההגון' משנים עברו היה להגעיל כלים בקלחת גדולה שהייתה שייכת לקהל⁶⁶ צמוד למרחץ הנשים שליד בית הכנסת.

מנהג הגעלה, אעפ"י שעתה, בעת המלחמה, כל יחיד מגעיל לעצמו ואין מגעילין במקום הנהוג, מ"מ [מכל מקום] לא מנעתי מלכתוב כי מנהג הגון הוא [...] והכי המנהג. לוקחין יורה גדולה של קהל, הנקרא כשיר קעס"ל, ומוכן לכך משנה לשנה. ומבעירין אש גדול תחתיה, פני פתח המרחץ של נשים אחורי הכנסת.⁶⁷

63 שנברגר, מקואות (לעיל, הערה 2), עמ' 28-29. בצמוד למקווה נבנו בית מרחץ ותנור עד שנת 1349, ובחלקים אחרים של החצר הקהילתית גם בית שמחות ואכסניה.

64 קראוטיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 70. פוקס, המקואות בשפייר ובוורמס (לעיל, הערה 10), עמ' 63; Schatzmiller, 'Les bains juifs aux XIe et XIII e siècles', *Médiévales*, 63 (2002), p. 88.

65 קראוטיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 71. פוקס מקדימה את התארוך של המקווה בשפייר לתחילת המאה השתיים עשרה. פוקס, המקואות בשפייר ובוורמס (לעיל, הערה 10), עמ' 66.

66 על קיומה של קלחת קהילתית, ראו גם: יעקב בן משה לוי מולין, מהרי"ל: מנהגים (מהדורת ש"י שפיצר), ירושלים: תשמ"ט, סימן ג: 'וכן קדירה נחשת גדולה היתה מיוחדת לקהל לבשל בה לנישואין'.

67 יוזפא שמש, מנהגים דק"ק וורמיישא (מהדורת י"ח בכרך, ב"ש המבורגר ו' זימר), ירושלים תשמ"ח, סימן עג.

אומנם הטקסט של יוזפא שמש מאוחר בהרבה לגבולות הדיון של מאמר זה, אך הוא תיאר את ההגעלה הקהילתית כמנהג קדום ותיאורו מתיישב עם האיור של הגעלת כלים בהגדת היספאנו-מורסק שנידון לעיל. ייתכן שניתן למצוא רמז להגעלה הקהילתית בציון של ספר הרוקח שהשלב הראשון בתהליך הוא הגעלה של סיר גדול, 'היורה הגדולה', ואז שימוש בסיר זה להרתיח מים להגעלת שאר הכלים:

היורה הגדולה מגעילה תחלה, כן הורה רבינו יב"א ורבי' אברהם בן רבי' שמואל בשפיר"א וכן הורה אבא מורי רבי' יהודה ממגנצ' כל ימיו וכן פסק רבינו שלמה, שצריך להגעיל תחלה היורה הגדולה ולשפוך המים המרותחין לחוץ, ואח"כ באותה יורה שטיהר יותן בה מים וירתחם ובעוד שהמים מרותחין ישקע בהן כל כליו שנשתמש בהן חמין בחמין.⁶⁸

ההתייחסות ליורה ספציפי - 'היורה הגדולה' - וההוראות המפורטות של מספר ברי סמכא רבניים בנושא, לצד ידיעות אחרות על קיומה של קלחת לצורכי קהילה כמו סעודות חתונה, יכולים לרמוז על שותפות קהילתית מסוימת בהגעלת הכלים, גם אם רק לשלב ההגעלה של היורה הגדולה.

לצד ההגעלה וטבילת הכלים הייתה חצר בית הכנסת מוקד לפעילות נוספות בערב פסח. הכנת המצות ואפייתן התרחשו בתנור הקהילתי, כפי שמעידים למשל רצפי האיורים בהגדת ראשי הציפורים (אזור הריין, ראשית המאה הארבע עשרה, IM Ms. 180/57), שבהם הדמויות מכינות מצות סמוך לתנור (תמונה 8), בהתאם לדברי הרוקח ש'כשלישין עיסת המצות אין לעכבה חוץ לתנור כהילוך אלפים אמה',⁶⁹ שמא הבצק יחמיץ בטרם יאפה.

68 ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), הלכות פסח סימן רנ.

69 ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), הלכות פסח סימן רעט.



תמונה 8: מימין לשמאל: אישה לשה את הבצק למצות, אישה וגברים מרדדים את המצות ומקשטים אותם. הגדת 'ראשי הציפורים', כתב יד 180/57 פוליו 25 ורסו, מוזיאון ישראל
 Photo © The Israel Museum, Jerusalem by Ardon Bar-Hama

למיקום הדומיננטי של פתחי המקוואות בחצר הקהילה היו יתרונות גם כשימשו לטוהרה נשית, במיוחד של נגישות וביטחון בעת יציאה לטבילת לילה.⁷⁰ אך מיקום דומיננטי זה התאים גם לצורך פעילות שלא הייתה אישית אלא ציבורית, כשלב אחד בהכנות הקהילתיות - והפומביות - לחג הפסח, פעילות שהתרחשה בזמן משותף ולא בזמן שונה מאישה לאישה. עם זאת בדומה לטבילת נשים או טבילה לאחר גיור, גם במנהג טבילת כלים בערב פסח יש משום השלמה או חתימה של תהליך. מעניין להשוות אפוא את המנהג עם פסיקות על אודות ההכרח של טבילה להשלמת גיור, שאינו תקף לאחר מילה בלבד,⁷¹ ולתהות על כוחו ה'חותם' של מעשה הטבילה בנסיבות שונות.

70 טבילת נשים הייתה אמורה להתקיים בשעות הלילה, ראו לדוגמה: ספר מצוות קטן, חלק לאוין, סימן קיא. עם זאת לא ברור כי כל הנשים הקפידו על כך.

71 קנרפוגל, חזרה לקהילה (לעיל, הערה 29), עמ' 69-98 מונה את הסיבות השונות לטבילת גברים באשכנז בימי הביניים. באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), עמ' 21-50.

קשה לדעת עד כמה נפוץ היה המנהג להטביל כלים לאחר הגעלתם בערב פסח, הן מבחינת פריסתו הגאוגרפית והן מבחינת התקבלותו לאורך שנים. גם הביצוע בפועל לא ברור וקשה לדעת מי טבל את הכלים במים לאחר ליבון או הגעלה. האם זה נעשה באופן שיטתי במקווה, בנהר או במים שאובים? האם היה הדבר באחריות דמויות מסוימות בקהילה, בני מגדר מסוים או מעמד מסוים מדיירי הבתים? למרות מיעוט המידע במקורות על הביצוע בפועל של הפעולה, המקורות הקיימים מגדירים היטב שלושה דברים:

1. הטבילה, כפי שמופיע באיור בהגדת היספנו-מורסק, נעשתה לאחר הגעלה וכחלק מהכנות החג הכלליות.
2. המקור למנהג אינו ברור (גם לכותבי הטקסטים), והוא נפוץ בקהילות מסוימות (למשל מיינץ) ולא באחרות.
3. מצד אחד מטרת הפעולה אינה משום טוהרה, ומצד שני היא מופיעה בחיבורים הלכתיים סדורים ומחייבים, המשתמשים בשורשים 'טבל' ו'טהר' כדי לתאר אותה.

'אנשים ונשים נערים ובתולות בר מצוה ובת מצוה': טבילת הקהילה בערב יום כיפור

טבילה נוספת שהתקיימה כחלק מהפולחן הקהילתי קשורה ליום הכיפורים. המנהג לטבול בערב יום כיפור התחיל להופיע תדיר במקורות הכתובים למן המאה השתיים עשרה. בניגוד לטבילת נשים, שנתפסה כמחייבת בכל תפוצות ישראל, טבילת גברים נתפסה באופן שונה מאוד מאזור לאזור. מקורות מצרפת ומגרמניה הציגו את טבילת הגברים לפני יום הכיפורים בחיוב, ואילו חיבורים מאזורים אחרים כגון ספרד שללו את תוקפה מכל וכל.⁷² נראה כי בגרמניה ובצרפת הפכה תופעת הטבילה בערב יום כיפור עד מהרה נפוצה, כפי שרואים ב'ספר האורה', חיבור הלכתי מבית מדרשו של רש"י, שבו נכתב: 'ונהגו עלמא למיטביל ערב יום הכפורים'.⁷³ כבר באזכור מוקדם זה תוארה טבילה בערב יום כיפור בגדר מנהג.⁷⁴ ייתכן שהמנהג התחיל כמעשה יחידים,

72 וולף, חיים דתיים (לעיל, הערה 23), עמ' 99 הערה 86.

73 ספר האורה (לעיל, הערה 56), חלק א סימן צה.

74 Nicole J. Ruane, 'Bathing, Status and Gender in Priestly Ritual', *A Question of Sex? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*, Deborah W. Rooke (ed.),

אולי מחוגים מסוימים. לדוגמה, רבי יהודה החסיד תיאר ב'ספר חסידים' כיצד 'הטובל בערב יום הכפורים יכניס את ראשו במים ג' פעמים',⁷⁵ וראבי"ה כתב כיצד 'נהגו פרושים לטבול, דאמרינן במדרש תנחומא פרשת ואתחנן שמע ישראל וגו'".⁷⁶ במקורות אחרים מצוין בפשטות שמנהג לטבול, בתיאורם את סדר ערב יום הכיפורים, מבלי לציין מי נהג כך.⁷⁷ אך ברוב המקורות הניסוח מעיד במפורש על מנהג רחב שהפך את הדבקות היתרה לנחלת הכלל, כמו 'טובלין כל ישראל'⁷⁸ בספר הרוקח. מהרי"ל (יעקב בן משה לוי מולין, 1365-1427) פירט מי אלו 'כל ישראל' הטובלין וציין כי 'נוהגין אז לטבול אנשים ונשים נערים ובתולות בר מצוה ובת מצוה'.⁷⁹ טבילת כלל ציבור הגברים או אפילו כלל חברי הקהילה, גברים ונשים כאחד, עולה ממספר רב של מקורות, דווקא בגרמניה ובצרפת. אפשר אולי לראות בטבילות אלו ביטוי חיצוני לדבקות, דבר אופייני במיוחד למאה השתיים עשרה אז הייתה פריחה של מנהגים שנועדו להצביע על דבקות היתרה של הפרט, בעולם היהודי והנוצרי כאחד.⁸⁰

לצד ציון המנהג רואים תיאור רחב ומפורט של המעשים השונים שנעשו במרחבים היהודיים השונים בערב החג. בחלק מן המקורות ברור כי הטבילה היא בטבע, למשל מנהגי מהר"ש מנוישטט (שלום בן יצחק, מאה ארבע עשרה, אוסטריה) שם מתואר כי 'מהר"ש ז"ל טבל בנהר שבבית הקברות, וכן שאר היהודים בערב יום הכפורים'.⁸¹

Sheffield 2007, pp. 67. רואן מציינת שכבר בתיאור המקראי (ויקרא יב; טו) יש הפרדה מגדרית של סוגי הרחצה הטקסיים.

75 ספר חסידים (כת"י פארמה, לעיל הערה 25), סימן תתשפ"ב.

76 ספר ראבי"ה (לעיל, הערה 51), חלק ב - מסכת יומא סימן תקכח.

77 לדוגמה, ספר אור זרוע (לעיל, הערה 54), א, הלכות יום כיפור סימן רעז; מאיר בן ברוך, ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנברג: קובץ כולל תשובות ופסקי דינים, מנהגות וסדר תפלות לכל השנה (מהדורת י"ש אלפנבין), ירושלים תשכ"ח, סדר ערב יום כפור.

78 ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), סימן ריד.

79 מהרי"ל (לעיל, הערה 66), הלכות ערב יום כיפור סימן ג.

80 Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New York 1995, pp. 56-64; באומגרטן, ויפה הן עושות (לעיל, הערה 19), עמ' 91-92; באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), 9-16.

81 שלום מנוישטט, מנהגי מהר"ש מנוישטט (מהדורת ש"י שפיצר), ירושלים תשל"ז, סימן רסב. הציון של טבילה בנהר שבבית הקברות יכול להעיד דווקא על קשר בין הטבילה לבין מנהגים אחרים של ערב יום כיפור המתנהלים גם הם בבתי קברות, כמו מדידת קברים להכנת פתילות

במקורות אחרים מפורש כי הטבילה התבצעה במקווה הממוקם בלב הרובע היהודי בין הבתים ובית הכנסת. בשני המקרים תיאורי הטבילה מספקים הצצה לפעולות הממשיות שבהן נקט הציבור הרחב ערב יום כיפור, וניתן בעזרתם להתחיל לשחזר את תנועת חברי הקהילה באותו היום בין מרחבים השייכים לציבור. דוגמה למקור המבליט את המרחבים השונים שבהם התקיימו הפעילויות בערב יום כיפור הוא התיאור במחזור ויטרי: כך הוא סדר של יום הכיפורים: טובל אדם בשבע שעות או בשמונה ולובש בגדים נקיים. ובמקום שנהגו להדליק מביאין כל אחד ואחד נרו לבית הכנסת [...] ומתפללים תפילת מנחה [...] ואינו מתודה אלא אמ' מיד אבינו מלכינו [...] והולכים לבתיהם ויאכלו ענוים וישבעו ויהללו את ה' דרשיו. והיה לפנות ערב יחליפו נעליהם מעל רגליהם, והולכים כולם לבית הכנסת מגדול ועד קטן ומדליקין את הנרות.⁸²

אנשים טבלו באמצע היום, לבשו בגדים נקיים בתום הטבילה, הביאו את נרותיהם לבית הכנסת והתפללו מנחה. לאחר מכן הלכו כולם לבתיהם הפרטיים לסעודה מפסקת ואכלו יחדיו לפני שהחליפו נעליים. לבסוף התכנסו כולם במרחב הציבורי בהליכה מהבתים אל בית הכנסת, והדליקו שם את הנרות. הטקסט מתחיל בתיאור הפעולות מנקודת מבטו של יחיד כללי, 'טובל אדם' אך משתמע כי כלל הציבור נהגו כך מהמעבר המהיר של הניסוח ללשון רבים ולפעולות שנעשו על ידי כלל הקהילה, כמו 'מביאין כל אחד ואחד נרו [...] והולכים לבתיהם ויאכלו'. לבסוף יש הבהרה מילולית לכך שכל יהודי המקום עשו במקביל את אותה הפעולה, בסופה התכנסו באותו הזמן מכל הבתים אל בית הכנסת. הניסוח מבאר כי מדובר בציבור הרחב: 'והולכים כולם לבית הכנסת מגדול ועד קטן'. אפשר לדמיין גם את התוצאה במרחב: תנועה של פרטים אל המקווה הציבורי בצוהרים, סעודות בבתי האב, ושוב התכנסות מכל הבתים אל המרחב המשותף לתפילה ברוב עם. סמיכות המקווה למבני הקהילה האחרים שירתה את המעבר בין מכלול הפעולות שהתרחשו ערב החג. הטובלים בערב יום הכיפורים יכלו להגיע בקלות ובמהירות לבית הכנסת לתפילת מנחה, אל הבתים לסעודה מפסקת ולבית הכנסת אחרי חליצת נעלי יומיום.

Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*, Boston 1998, pp. 126-146.

82 מחזור ויטרי (לעיל, הערה 48), סדר יום הכיפורים סימן א, וכן תיאורים דומים שם, הלכות יום הכיפורים סימן א; סידור רש"י (לעיל, הערה 45), סימן רח.

ממקורות אחרים גם מצטיירת אותה תמונה של קהילה שעסקה בפעולות דומות פחות או יותר באותן השעות ובאותם המרחבים בערב החג. בספר 'הרוקח' נכתב כי 'לאחר אכילה טובלין כל ישראל לטהר את עצמן'.⁸³ במחזור ויטרי ובסידור רש"י מצוינות שעות מדויקות יותר: 'ערב יום הכיפורים טובל אדם את עצמו בשש שעות או בשמונה'⁸⁴, ו'ערב יום הכיפורים טובל אדם עצמו בשש שעות או בשמונה ונכנס לבית הכנסת ומתפלל שמונה עשרה'.⁸⁵ הטבילה בשעות אלה המשיכה גם לאחר המאה השתיים עשרה, כפי שעולה מתיאור בספר מנהגים מהמאה הארבע עשרה: 'בערב יום הכפורים טובל אדם בז' שעות או בח'.⁸⁶ מצטיירת תמונה של מקווה עמוס אדם, אם כולם טבלו באותן השעות באמצע היום.

אם כך, אותם שלושה דגשים שעלו בהקשר של טבילת כלים לקראת פסח עולים גם במקורות הדנים בטבילה בערב החג כהכנה ליום כיפור. כמו טבילת כלים (אם במקווה ואם בנהר או במקור מים אחר) כך גם טבילה לפני יום כיפור מופיעה כסעיף בהלכות ערב החג הנוגע לכלל הציבור. כמו בהנחיות על אודות הכלים, גם כאן חלק מן הכותבים הדגישו את המקומיות של המנהג ואת תפוצתו רק באזור מסוים. כפי שיוצג להלן, כמו בטבילת כלים, גם במקרה של טבילה בערב יום כיפור לא ברור מה מקור המנהג והסמכויות הרבניות מציעות הסברים שונים לטבילה, תוך הכרה מפורשת בכך שאינה טבילת חובה.

הסבר אחד שניתן לקיומו של המנהג הוא הרצון להיטהר מטומאת קרי דווקא בערב יום כיפור.⁸⁷ לפי חוקי הטוהרה בספר ויקרא, רק הזב נדרש לטבול במים חיים.⁸⁸ בעל הקרי יכול להיטהר גם במים שאובים, שאינם מי מקווה: 'וְאִישׁ פִּי תִצָּא מִמֶּנּוּ שֶׁכֶּבֶת זָרַע וְרָחַץ בְּמֵיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב' (ויקרא טו, טז). עם זאת בתקנות עזרא נקבע

83 ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), הלכות יום הכיפורים סימן ריד.

84 מחזור ויטרי (לעיל, הערה 48), הלכות יום הכיפורים סימן א.

85 סידור רש"י סימן רח.

86 אברהם קלויזנר, ספר מנהגים לרבינו אברהם קלויזנר (מהדורת י"י דיסין), ירושלים תשל"ח, סימן לג.

87 באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), עמ' 35, 37. דיון על הסיבות השונות לטבילה ביום כיפור מופיע אצל קנרפוגל, חזרה לקהילה (לעיל, הערה 29), עמ' 82-83. מסקנתו היא שברוב המקרים טבילה זו לא יוחדה לגברים אלא הונהגה עבור כלל היהודים הבוגרים, ולכן אינה בהכרח קשורה לקרי.

88 וסרפל, מבוא (לעיל, הערה 20), עמ' 4; רואן, רחצה, מעמד ומגדר (לעיל, הערה 74), עמ' 66-81.

שבעל קרי נדרש לטבול לפני לימוד תורה או כניסה לבית הכנסת.⁸⁹ בניגוד לאזורים אחרים בעולם שדחו את תקנות עזרא ופסקו נחרצות נגד טבילת גברים, באשכנז התקיים דיון הלכתי ער במאות השתיים עשרה והשלוש עשרה בתקנות עזרא.⁹⁰ אך אף שטבילת בעלי קרי התקבלה באשכנז ואפילו הותרה לחלק מן הדעות ביום כיפור עצמו,⁹¹ הסמכויות ההלכתיות הכירו בכך שטבילה זו היא בסיס רעוע לטבילה בערב יום כיפור. כפי שמציין בעל ספר האורה, 'ולא צריך לברוכי על הטבילה [...] דאינה מצוה בזמן הזה, [דהא] אית לן שאר טומאות טובא, היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יהא מפסיק, אלא מקצר ועולה.'⁹² כלומר, גם בטבילת בעל קרי שלא ביום כיפור, הבעיה אינה הטומאה של בעל הקרי - הרי בימיו, כותב המחבר, יש טומאות הרבה: 'בזמן הזה, [דהא] אית לן שאר טומאות טובא'. משתמע כי הטבילה משרתת את החוויה 'הנכונה' של בעל הקרי בתפילה, כי מטרתה היא לאפשר לו להתרכז ולהמשיך בתפילתו מבלי שיהרהר בהיותו טמא קרי - גם אם מבחינה הלכתית הוא אכן טמא בלאו הכי.⁹³ לראיה, רוב הפוסקים האשכנזים הסכימו שאין לברך על טבילה זו: 'המברך על הטבילה ערב יום כפורים הרי זו ברכה לבטלה.'⁹⁴ נדמה כי מטרת הטבילה היא ליצור תחושה פנימית, רגשית, של טוהרה, כדי שלא יעלו מחשבות על אודות קרי לילה בזמן מעמד התפילה בבית הכנסת, ויפגמו בתחושת הטוהרה של המתפללים. לטענתנו, גם פרטי העיצוב של מבני המקוואות שירתו מטרה זו.

עיצוב המקוואות כרמז לשימושם

נחזור ממנהגי הטבילה להתבוננות במבנים שנועדו לשרת אותם, ונטען כי התכנון האדריכלי הביא מראש בחשבון את כל קשת השימושים שנידונו במאמר. ניווכח כי

89 תלמוד בבלי, בבא קמא פב ע"א.

90 באומגרטן, ויפה הן עושות (לעיל, הערה 19), עמ' 99.

91 ספר הרוקח (לעיל, הערה 1), הלכות יום הכיפורים סימן ריז.

92 ספר האורה (לעיל, הערה 56), סימן ב.

93 לדיון נרחב בטבילת בעלי קריין באשכנז בימי הביניים, ראו: באומגרטן, ויפה הן עושות (לעיל, הערה 19), עמ' 98-104.

94 שמשון בן צדוק, ספר תשב"ץ קטן (מהדורת שלמה אנגל), ירושלים תשע"א, סימן קכג; באומגרטן, ויפה הן עושות (שם), עמ' 102.

מתקנים עמוקים כגון זה בפרידברג (עשרים וחמישה מטרים), קלן (שישה עשר מטרים) שפייר (כשנים עשר מטרים) אינם משרתים באופן השימושי ביותר טבילה של נשים בשעות הלילה. החשכה מקשה על ירידה לתוך הפיר העמוק ואף מסכנת את העולה מן המים בהחלקה. לעומת זאת עבור ציבור שטבל בערב יום כיפור עומק המקווה היה יכול להדגיש את ההחמרה שבטבילה במי תהום חיים, העדיפים על שלל האפשרויות האחרות של מים לא שאובים למקווה.⁹⁵ נוסף על כך העלייה מן המים הייתה יכולה לעורר מחשבה בלב הטובלים על עלייתם מחטא לתשובה ולכפרה, והאור שנגע בהם מלמעלה אף הוא יכול היה לשרת את משמעות היום החשוב.

אך לא רק ההיבט הסמלי מעיד על ההתאמה בין עיצוב מבני המקוואות הגרמניים לבין השימוש הציבורי בהם ביום כיפור. גם ההיבטים השימושיים הייחודיים לטבילה כזו קיבלו מענה במבני המקוואות - למשל העובדה כי למקוואות בוורמס, בשפייר ובקלן יש חדרי קבלה רחבי ידיים. כמו פיר הטבילה גם חללי ההכנה הללו חצובים בסלע, באדמה או בחול מתחת לפני הקרקע. ברור כי חציבת חדר גדול מתחת לפני האדמה היא מעשה שדרש מאמץ ומימון רבים. בלתי סביר כי חדרים כאלה נכללו בתוכנית המקוואות ללא שימוש או מטרה ברורים. נדמה כי עבור טבילת נשים, המתרחשת בדרך כלל ביחידות או בלוויית אישה נוספת אחת, לא היה צורך בחדר הכנה גדול כל כך. לעומת זאת טבילת ציבור רחב באותן שעה או שעתיים בערב יום כיפור או חגים אחרים דרשה ניהול קהל בקנה מידה אחר. כך ייתכן שאולמות כניסה אלו היו אולמות המתנה שבהם ישבו מספר גברים שהמתינו לעלייתו של הטובל מן המים ולירידתם במקומו. רעיון כזה גם מספק הסבר לפרט אדריכלי נוסף, החוזר בוורמס, בקלן ובשפייר: קיטון צר החצוב בקיר חלל הכניסה הגדול. בשפייר קיים עדיין ספסל אבן בקיטון זה ועליו ניתן כנראה היה לשבת ולחלוץ או לנעול נעליים בעת התלבשות או התפשטות. חלל קטן זה בתוך החלל הגדול יכול היה לשמש אזור פרטי שבו היחיד היה יכול להחליף בגדיו בעוד הציבור המתין לתורו.

פריט אדריכלי נוסף שמעיד על התאמה בין העיצוב של המקווה לשימוש בו הוא החור הגדול בקירוי בכל המקוואות מימי הביניים המוכרים, אף שלעיתים הפתח משוחזר מרמזים ואינו מקורי, כמו במקרה של פרידברג.⁹⁶ כמו חציבת הפיר וחדר ההמתנה, גם

95 רייך, מקוואות (לעיל, הערה 31), עמ' 25-30.

96 פוקס, המקוואות בשפייר ובוורמס (לעיל, הערה 10), עמ' 65. לעומתה, קראוטהיימר טוען שהחור בקירוי בשפייר, בוורמס ובאופנברג הוא מקורי, ובאופן עקיף גם בפרידברג. קראוטהיימר, בתי

בניית חור בקירוי היא מעשה שדרש מאמץ ומימון, וקירוי ללא פתח הייתה אפשרות קלה יותר לביצוע מבחינה אדריכלית. חור כזה מעל פיר הטבילה מכניס אור דרמטי המחבר בין שמים למים דווקא בין השעות הזמניות שש ושמונה - באמצע היום - אותו הזמן שבו הונחה הציבור לטבול בערב יום כיפור. היציאה אל האור הבוהק בבריכת הטבילה ממסדרון הירידה האפל יכלה לעודד מחשבה על הקבלה רוחנית של מעבר מחושך לאור ביום הכיפורים, ולספק מטפורה לתהליך היטהרות ותהליך כפרה כאחד. האפקטים הללו לא מתקיימים בשעות הלילה, שבהן נשים אמורות לטבול,⁹⁷ וכמו בחדר ההמתנה בלתי סביר שהחור בקירוי נכלל בתוכנית המקוואות ללא מטרה ברורה. גם אם מטרה זו הושגה רק פעם בשנה, היה זה אירוע שיא במקווה, והתכנון של המבנה נדרש להכיל את רגעי השימוש המהודרים ביותר, ולא רק את השימוש הרגיל. ניתן להוסיף לכך שמתכנני המקווה היו גברים ולכן אולי תכננו את המבנה בהתאם לשימוש שהם עשו בו, ולא בהכרח בהתאם לשימוש הנשי. הירידה לעומק רב והעלייה ממנו, חדרי ההמתנה לניהול קהל רחב והאפקטים של אור וחושך שנוצרו בזכות החור בקירוי בשעות הטבילה בערב יום כיפור שירתו כולם חוויית טבילה, שמתוכה ניתן להסיק אילו משמעויות הוענקו לטבילה זו, שכאמור לא נועדה למטרות טוהרה הלכתית אף אם השיגה תחושת היטהרות בתודעת מי שטבל.

'כל בעלי תשובה צריכין טבילה': על חוויית הגוף והנפש בטבילת ערב יום הכיפורים
ראינו לעיל שהפוסקים תמהו על הסיבה לטבילה בערב יום הכיפורים. לאחר הדיון במבני המקוואות ניתן להבין ביתר בהירות את הקשר של פוסקים בין הטבילה לבין תשובה, כמו המהרי"ל (יעקב בן משה לוי מולין):

כנסת (לעיל, הערה 2), 90. שנברגר מציין את האור הטבעי שזרם לפיר באנדרגן. שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 36.

97 לדיון על טבילת לילה או טבילת יום, ראו: Yonatan Adler, 'The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before the Temple Courts: A Reply to Eyal Regev', *Israel Exploration Journal*, 56, 2 (2006), p. 213. על טבילת לילה למען פרטיות הטבילה, ראו: Tal Ilan, 'Since When Do Women Go to Miqveh? Archaeological and Rabbinic Evidence', *Archaeological and Material Culture of the Babylonian Talmud*, Markham J. Geller (ed.), Leiden 2015, p. 83.

אמר מהר"י סג"ל דנראה לו להביא ראייה דמשום תשובה היא דהא נוהגין אז לטבול אנשים ונשים נערים ובתולות בר מצוה ובת מצוה, בשלמא אנשים טובלים משום טומאת קרי או שמא נגעו בשום טומאה, אך נשים אמאי טובלות הא (אינן) פולטות. וכן הזקנות וכן נערים ובתולות שברור להן שנקי גופם מטומאה, אלא ודאי משום תשובה היא.⁹⁸

המנהג הנפוץ לטבול בערב יום כיפור לא היה יכול להיות משום טוהרה אחרי פליטת זרע (קרי), לפי דברי המהרי"ל, שכן טומאת קרי לא נגעה לכל הנוהגים לטבול כגון נשים זקנות, נערות בתולות ונערים צעירים. בהמשך הוא הוסיף שגם מי שנהג לטבול בערב ראש השנה ולא ראה קרי עד יום כיפור בכל מקרה היה צריך לחזור ולטבול בערב יום כיפור, ואם כך טומאת קרי אינה יכולה להיות הסיבה לטבילה. נראה שההסבר של המהרי"ל נושא נופך רגשי: הטבילה היא חלק ממעשה התשובה ('משום תשובה היא') וסייעה כך בהכנה רוחנית מתאימה לחג. המעשה לא ענה על צורך הלכתי של היטהרות מטומאה, אלא קידם את עקרונות השינוי הרוחני ערב יום כיפור. אפשר להציע כי הדגשת חוויית התשובה וההיטהרות הרוחנית במובנה הרחב הייתה מטרה של היבטים בעיצוב המבנה. המהרי"ל מדגיש את ההבדל בין טבילה זו לבין טבילה מטהרת, ומטעים שהגוף אינו צריך לעבור מהפך בעזרת המים ('וכן זקנות וכן נערים ובתולות שברור להן שגופם נקי מטומאה'), אלא הנפש מתמרקת במים ('אלא ודאי משום תשובה היא'). כיוון שהטבילה לא תגמלה את הטובלים ישירות בשינוי מעמד הלכתי מטמא לטהור, ייתכן שהייתה חשיבות ליצירת אווירה כללית הרומזת על המטרות האחרות של המעשה. כך המעבר מאור לחושך, או הטבילה עמוק בלב האדמה באופן המדגיש את המים החיים הבליטו את הפן הרוחני של הטבילה. עלייה בגרמי מדרגות רבים כל כך יכלה לעורר מחשבה על עלייה מהחטא, וניקיון הגוף הממשי היה יכול ליצור תחושה של הכנה לניקיון הלב. באופן זה הנימוק של הטבילה כאבן דרך לקראת תשובה עולה בקנה אחד עם האמצעים האומנותיים שנקטו בעיצוב המקוואות העמוקים הגרמנים כולם. הרעיון שטבילה היא תנאי הכרחי לתשובה עולה במקורות נוספים, למשל באור זרוע (יצחק בן משה מוינה):

וכן קבלתי ממורי הרב רבינו שמחה זצ"ל שכל בעלי תשובה צריכין טבילה. דתני' באבות דר' נתן פ"ג מעשה בריבה אחת שנשכית וכו' ולאחר שפדאוה הטבילוה.

98 מהרי"ל (לעיל, הערה 66), הלכות ערב יום כיפור סימן ג.

שכל אותם הימים שהיתה שרויה בין העכו"ם היתה אוכלת משלהם ועכשיו הטבילה כדי שתטהר. אע"ג דגיעולי עכו"ם אינם מטמאים את הגוף אפילו הכי הטבילה כדי לטהרה מן העבירה. ואע"פ שפירשתי שכל בעלי תשובה צריכין טבילה אעפ"כ הטבילה אינה מעכבת התשובה.⁹⁹

כפי שנידון לעיל, טבילת הכלי לאחר ההגעלה מקבילה לטבילת הגר לאחר מילתו, כ'חתימה' של התהליך. בתיאור כאן אין זו חתימה בלבד אלא חלק מתהליך התשובה, מעשה שנדרש לא בשביל לטהר את הגוף מטומאה ממשית - לדוגמה מאכלים אסורים או קרי לילה - אלא 'לטהר מן העבירה', או כפי שהסביר יצחק מווינה, בשביל התשובה. בטבילת טוהרה יש תפקיד ממשי למים, בתנאי שהמתקן עומד בתנאי ההלכה. עם זאת טבילה שנועדה לשנות דבר מה בנפש צריכה להניע את הלב, ולכן יש משמעות רבה לעיצוב של החוויה, החלל, ובאמצעותם של הרגש והמחשבות.

רעיון פסיכולוגי דומה עולה מההסבר של יצחק מווינה על טבילה בערב יום כיפור. יצחק מווינה הציע שהטבילה היא מימוש של האמירה המדרשית שישראל 'נקיים כמלאכים'¹⁰⁰ ביום כיפור, ולכן נוהגים ללכת יחפים, לא לאכול, ללבוש לבן ולומר את קריאת שמע בקול רם. נוסף על מנהגים אלו נהגו לטבול בערב יום כיפור: 'ומדקאמר שישראל נקיים דהיינו שטבלו שכן מנהג בישראל לטבול בערב יום הכיפורים'.¹⁰¹ שוב הטבילה היא אמצעי פיזי להגיע לרעיון רוחני - הדמיון של ישראל למלאכים ביום כיפור. מתוך קבלת הרעיון כי טבילה קידמה את ההידמות למלאכים דווקא נשללה טבילת נשים בערב יום כיפור בספר מנהגי מהר"ש מנוישטט: 'אמר הח"ר יודיל מן מהר"ש שנראה לו שהנשים אין להם לטבול בערב יום הכפורים, כי אינם יכולות להיות כמלאכים. ואמר לו מהר"ר שלום ז"ל שבלאו הכי טעות הוא בידם, ולא שייך הטבילה לגבייהו'.¹⁰² הנימוק של יודיל התבסס על קבלת ההנחה שמטרת הטבילה בערב יום כיפור היא להידמות למלאכים, מטרה שאינה נכללת באף קטגוריה הלכתית-משפטית אלא דומה יותר לאמצעי תיאטרלי להשגת תחושה פנימית או רושם ציבורי - או שניהם

99 ספר אור זרוע (לעיל, הערה 54), א, הלכות שליח ציבור סימן קיב.

100 ילקוט שמעוני: אוסף מדרשי חז"ל תורה, נביאים כתובים על-פי כתב-יד אוכספורד עם שינויי נוסחאות מכתבי-יד ודפוסים ראשונים, ציוני מקורות והערות (מהדורת דב הימן, י"ג לרר ויצחק שילוני), ירושלים תשנ"ג-תשס"ט, דברים ו.

101 אור זרוע (לעיל, הערה 54), א, הלכות יום כיפור סימן רעז.

102 מנהגי מהר"ש מנוישטט (לעיל, הערה 81), סימן שלז.

יחדיו. מהר"ש שלל את הקישור בין טבילה לבין הפיכת אדם לדומה למלאך, אך לא הביא הסבר אחר לסיבת הטבילה.¹⁰³

אם כך, בחלק מן המקורות נוכח באופן זה או אחר הרעיון כי הטבילה הפיזית הייתה צומת לקראת ניקיון רוחני, גם אם היא לא הסירה מצב של טומאה גופנית מוגדרת. באמצעות הטבילה ישראל נהיו נקיים כמלאכים. את המהפך שעשתה הטבילה הדגישו בני אדם בבגדים הנקיים המוזכרים במחזור ויטרי: 'טובל אדם בשבע שעות או בשמונה ולובש בגדים נקיים'. יצחק מווינה הזכיר אפילו בגדים לבנים, שהדגישו עוד יותר את מראה המלאך של כל אדם לאחר שעלה מטבילתו. המים אפוא היו רגע שיא ונקודת מפנה עוד בטרם כניסת החג. לפני הטבילה אדם לבש בגדי יומיום ולאחר היציאה ממי המקווה הוא החליף את מצבו הרגשי וגם את חזונו החיצוני כשהחליף את בגדיו לבגדי חג. אף שהטבילה לא הכניסה את החג ממש, ההכנות שלאחריה כבר בעלות ניחוח חגיגי: החלפת הלבוש, הסעודה המפסקת, הדלקת נרות בבית הכנסת ותפילה משותפת.

נוסף על כך היו מקומות שבהם רגע הטבילה היה גם פתח לאמירת סליחה, בקשת מחילה ובמקרים מסוימים אף קבלת מלקות כהכנה ליום כיפור. בכמה מקורות ניתן לראות צמידות בין הטבילה לבין בקשת המחילה בין אדם לחברו בערב יום כיפור. באור זרוע נכתב 'ערב יום הכפורי' מנהג לטבול ולבקש מחילה כל מי שחטא לחבירו,¹⁰⁴ ובמנהגי המהר"ם מרוטנבורג מופיע 'מנהג לטבול ולבקש מחיל' כל מי (שמפק) שחט' לחביר' אפי' גדול שבגדולי' מקט' שבקטני'.¹⁰⁵ בהמשך דברי האור זרוע מוסבר איך כל המהלכים (שבמקורות אחרים מתוארים כמתרחשים בסביבת המקווה) נארגו יחדיו למימוש האידיאל הרוחני של יום כיפור: 'ומנהג ביה"כ לכל מי שחטא לחבירו שמבקש ממנו מחילה בעיה"כ ויהיה כל יוה"כ שלום ביניהם דומיא [דומה] דמלאכי השרת'.¹⁰⁶ אם כך, הטבילה הייתה שלב בהידמותם של ישראל למלאכים בערב החג לא רק בשל הניקיון הפיזי והחלפת הבגדים, אלא בניקיון הנפש כשהאדם התחיל לבקש סליחה מחבריו. כך הטבילה היא אישית אבל גם בעלת משמעות חברתית בבקשת המחילה. קיומו של חדר ההמתנה המרווח גם שירת את המטרה הזו: ניתן לדמיין מצב שבו

103 באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), 34-42.

104 ספר אור זרוע (לעיל, הערה 54), א, הלכות יום כיפור סימן רעז.

105 ספר מנהגים דבי מהר"ם (לעיל, הערה 77), סדר ערב יום כפור.

106 ספר אור זרוע (לעיל, הערה 54), א, הלכות יום כיפור סימן רעז.

הנטבל הטרי ביקש מחילה מחברו שישב בחדר ההמתנה עד שהגיע תורו לטבול. חדר ההמתנה הגדול במקוואות הגרמניים יכול היה להיות זירה שבה אדם שעלה נקי מהמים ראה את חבריו מייד לאחר החלפת הבגדים בחדרון ההלבשה, וביקש מחילה ביוצאו מהמקום. מיקום המקוואות העמוקים בחצר הקהילה המרכזית סיפק הזדמנויות נוספות לבקש מחילה מחברים אחרים מייד עם יציאה ממתחם המקווה ובדרך הביתה דרך החצר המשותפת סביבו. חוויית הטבילה הייתה אומנם חוויה אישית של הכנה רוחנית לחג, שהועצמה והוכוונה על ידי העיצוב האדריכלי של המקווה. אך בו בזמן העיצוב והמיקום של המבנה העניקו לחוויה האישית גם נופך חברתי. כפי שבאומגרטן הדגימה בנוגע לצומות בימי הביניים באשכנז, טקסים שבוצעו על ידי היחיד ועל גופו הפרטי יוחסו לקהילה כולה.¹⁰⁷ כמו צום, גם טבילה היא פעולה שאינה דורשת רקע למדני או מעמד חברתי מסוים, ולכן כל אדם בציבור היה יכול לטבול, וכל טבילה פרטית שירתה את השינוי הרוחני שמתואר במקורות כשינוי שחל על הקהילה כולה.

נדמה כי ניתן לראות בטבילה שלב חשוב ביצירת שינוי קהילתי-רוחני זה, שעולה מתיאורים כמו 'הגיע יום הכיפורים כל ישראל מתענים אנשים ונשים וטף ולובשים לבנים כמלאכי שרת ועומדים יחפין כמתים'.¹⁰⁸ אם להשתמש במושגיו של התיאורטיקן ויקטור טרנר, הטבילה העבירה את חברי הקהילה למצב של 'קומיוניטס', המאפיין את השלב הלימינלי בטקסי מעבר. בשלב זה, נוצרה מזיגה 'של שפלות רוח וקדושה, של הומוגניות ואחוזה [...] הדגם החברתי האחר, הצץ בברור בתקופה הלימינלית, היא של comitatus, קהילה בלתי מובנית או מובנית באופן בסיסי, נטולת דיפרנציאציה באופן יחסי, או אפילו אחווה של פרטים שווים בדרגתם המצייתים יחדיו לסמכותם הכללית של זקני הטקס'.¹⁰⁹

מבלי שהוא מוגדר כטקס מעבר פרטי, השוויון היחסי שנוצר בין חברי הקהילה ביום כיפור, שהתבטא בלבוש דומה, בביצוע פעולות דומות באותו מרחב ובהשוואה המטפורית למתים, מתאים לרעיון של קומיוניטס, והטבילה היא שלב מרכזי ביצירת מצב זה. הרעיון של כינון הקהילתיות באמצעות הטבילה מתעצם בהשוואה שערך המהרי"ל בין הטבילה בערב יום כיפור לטבילה של הגר, שהיא השלב הסופי החותם את כניסתו

107 באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), עמ' 52-53.

108 ספר ראבי"ה (לעיל, הערה 51), חלק ב, מסכת ראש השנה סימן תקמז.

109 ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, נעם רחמילביץ' (תרגום), תל אביב תשס"ט, עמ' 127-128.

לקהל הקדוש. אנחנו מציעות להקביל זאת גם לטבילת הכלים בערב פסח, שבה הטבילה הייתה השלב האחרון בתהליך שהכלי עבר, ורק לאחריה נכנס לשימוש יהודי בפסח. כפי שראינו לא רק מעשה הטבילה שירת את המטרה הזו, אלא גם המבנים והמרחבים שבהם הטבילות האלו התקיימו. המקוואות המונומנטליים נבנו במאות השתיים עשרה והשלוש עשרה במרחב הקהילתי לצד מבני ציבור נוספים שגם בהם היה שימוש בערב החג, במוקד ההתרחשויות וההכנות. מיקום זה תרם לעיצובן של הטבילות שנהגו במקוואות מעבר לטבילות נשים, וביסס את המקוואות כמרחבים שתּרמו לכינון קהילתיות קדושה¹¹⁰ בערבי החגים, שכן כל הקהילה עסקה בפעולות דומות פחות או יותר באותם מרחבים ובאותן השעות בערב החג.

מתוך הדוגמאות של ערב יום כיפור וערב פסח אנו למדות שהמקווה היה מוקד של התרחשויות קהילתיות שאינן קשורות רק לנשים ולמעגל חייהן האישי. כמו שאר בנייני הקהילה, המקווה היה רב-שימושי והתקיימו בו גם טבילות הקיימות בתוך גדר ההלכה המשותפים לקהילות ישראל וגם טבילות שהיו מנהג מקומי נפוץ שאינו הלכתי בהגדרתו. התפיסה של המקווה כ'מקום של נשים' לא משקפת את ריבוי השימושים העולה מהמקורות הטקסטואליים והאדריכליים. השימוש במקוואות חרג מהצורך ההלכתי ותאם לעיצוב האדריכלי של המקוואות, שגם הוא חרג מהצרכים הטכניים של טבילת נשים. הכרה בשימושים הקהילתיים הרחבים שנעשו במקווה היא חיונית כדי להסביר את קיומם של המקוואות המונומנטליים.

'להקים עדות ביהוסף': המקווה כעדות בנויה לקדושת הקהילה

התחלנו בציון העובדה כי המחקר האקדמי מדגיש את טבילת הנשים בדיון על מקוואות, ואת הנידה הנשית בדיונים על טומאה וטוהרה בימי הביניים. גם ספרות ההלכה מדגישה את החשיבות של טבילת נשים לאחר נידתן, עבור הבעל והאישה כאחד, ועניין זה מודגש גם בספרות הפולמוס כהבדל מהותי בין יהודים לנוצרים בימי הביניים.¹¹¹ טענו כי למרות זאת המקורות והמבנים מעידים באופן עקיף על שימושים חשובים אחרים, שאינם קשורים לנשים או לנידה. אבל טרם שאלנו כיצד תיארו יהודים בגרמניה בימי

110 בסוגית התפיסה העצמית של קהילות אשכנז כ'קהל קדוש' ראו: חיים סולוביצ'ק, היין בימי הביניים - יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח, עמ' 205, 270, 318, 368-369.

111 באומגרטן, עשייה דתית (לעיל, הערה 36), עמ' 45-46.

הביניים את מקוואותיהם, והאם עבורם היה הוא מרחב נשי, כפי שמרבים להניח החוקרים בני ימינו? מקרה בוחן מעניין לתחילת המענה על שאלה זו מצוי בכתובת שהוצבה ביציאה מבית הכנסת בעיר וורמס, בתחילת שביל שהוביל מבית הכנסת למקווה הממוקם מאחורי קירו המזרחי.¹¹² כתובת זו מציינת את בניית המקווה וממוקמת בדרך היחידה אליו, ובה פיוט מחורז בעברית. בין שיכלו כולם לקרוא אותה ובין שלא, נראה כי יהודי קהילת וורמס שעברו בסוף המאה השתיים עשרה מבית הכנסת למקווה יכלו לראות את הכתובת הארוכה שמתארת את המקווה המפואר שנבנה בשנת 1185/6, הפותחת בשורות אלו:

להקים עדות ביהוסף. נעש לחצרות כוסף. הביטו אל צור חוצב:
יראי יי כתוב לפני. ומעש מוכיח תזעק ויענה. אבן מקיר וכפיס מעציו:
באר חפר ועלייה קירה. ושם דרך מסילה ישרה. וקיר שכן על מפרציו:
תמור מצות כספו. בצל חכמה עשות חופו. תחת האשל ברמה נצב:
כצאת שמש זרוע אורו. להצל לו בסוכת עורו. יכרוהו חברים ובנכבדים יחציו:
ירוה מדשן עדניו. והיה צדק אזור מותניו. והאמונה אזור חלציו:¹¹³

כבר מן המשפט הראשון מוסבר כי המבנה נועד 'להקים עדות'. עיון בהקשר המקראי מעמיק את ההבנה הזו, ושופך אור חדש על משמעות המקווה בקהילות ששבו להשתקם לאחר תתנ"ו. המילים הפותחות 'להקים עדות ביהוסף' מחברות בין שני פסוקים שונים. הפסוק הראשון, 'וַיִּקְּם עֲדוֹת בְּיַעֲקֹב וְתוֹרָה שָׁם בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צָוָה אֶת אַבְרָהָם לְהוֹדִיעַם

112 לסיכום עמדות המחקר לגבי מיקומן המקורי של הכתובות, ראו: פוקס, המקוואות בשפייר ובוורמס (לעיל, הערה 10), עמ' 63. הנחת היסוד כי כתובת זו מתייחסת דווקא למקווה ולא לבית הכנסת שעליו היא ממוקמת נובעת מהתאריך המוצפן במשפט האחרון של הכתובת, 'יהיה צדק אזור מתניו' (המסומן כגימטרייה באמצעות הנקודות שמעל האותיות, כנהוג בימי הביניים), כלומר שנת תתקמ"ה, 1185/1186, תקופה שבה לא ידוע על שיפוץ בית הכנסת (שדווקא עבר הרחבה גדולה בשנת 1170 לערך). על שלבי הבנייה של בית הכנסת ראו: שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 32. גודל הכתובת ועושר הפיוט מעידים על התייחסות למעשה בנייה משמעותי, ולא על שיפוץ נקודתי נוסף של בית הכנסת הגמור זה מכבר. על שלבים שונים של בנייה ושיפוץ בבית הכנסת בוורמס על פי כתובות והשוואה לכנסיות העיר, ראו: קראוטהיימר, בתי כנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 111-113, שם הוא מציין שני שלבי בנייה עיקריים של בית הכנסת - הקדום, בשנת 1034 והשני, בשנת 1075. על אודות הגימטרייה החבויה בכתובת כתב קראוטהיימר: 'באותה עת, [1186] נבנו אפוא מבנים כלשהם, וההנחה שבאר פירושה מקוה, נראית נכונה. אף הצורות של המקוה נראות מתאימות בהחלט לסוף המאה ה"ב'.

113 שנברגר, מקוואות (לעיל, הערה 2), עמ' 32.

לְבַנְיָהֶם' (תהלים עח, ה), מופיע במזמור שעוסק כולו בחשיבות לשמוע מהאבות וללמוד מהעבר, על מנת להכיר בחסדי האל. הפסוק השני, 'עֲדוֹת בְּיְהוֹסֵף שָׁמוּ וּבְצִאָתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם שִׁפְתַי לֹא יִדְעֵתִי אֶשְׁמַע' (תהלים פא, ו), מציין ששמירת החוק היא חלק מהברית עם האל, שהתקיימה בעבר וממשיכה להתקיים גם בהווה. כך, הכתובת מעמידה את המקווה - שאולי נתרם על ידי אדם בשם יוסף או יהוסף - כעדות לברית בין האל לקהל המאמינים, השומרים את חוקיו וזוכרים את העבר. זוהי אינה עדות כתובה אלא בנויה, מבנה זיכרון המייצג את ברית הקהילה עם העם לדורותיו ועם האל שבשמו היא מקיימת את החוק המוביל את חבריה הן לבית הכנסת (עליו ממוקמת הכתובת) והן למקווה (אליו היא מובילה). בניגוד לכתובות הקדשה אחרות מקהילות שו"ם, הכתובת הזו מעמידה במוקד את הקהילה, לעומת כתובות אחרות שמתייחסות למשפחה או לאדם מסוים. לאורך הכתובת כולה בולטות בהיעדרן התייחסויות לנשים או לרעיות, למקווה כ'מקום של נשים', לטבילות שנועדו לטהר אישה מטומאת נידתה או אפילו לקדושת הקהילה שבה נשמרות דיני טוהרת המשפחה.

הניסוח פונה ישירות דווקא ל'יחיד' אלמוני גברי: 'תחת האשל ברמה נצב / כצאת שמש זרוע אורו [...] יכרהו חברים ובנכבדים יחציו / ירווה מדשן עדניו / והיה צדק אזור מותניו / והאמונה אזור חלציו'. הניסוח על אודות אמונה ביחס לאזור חלציו מעיד על פניו דווקא למטהרים מקרי, ואזכור השמש אולי מתייחס לאלומת האור היורדת על טובל ביום, כשקירווי המקווה יכול 'להצל לו בסוכת עורו'. ייתכן שההיבט החברתי בא לידי ביטוי בהכרת העולה מטבילתו על ידי הציבור, 'יכרוהו חברים ובנכבדים יחציו' כשהוא כעת בטוהרתו 'והיה צדק אזור מותניו'.

אך המקווה אינו רק מצבת זיכרון ואינו רק מקום השתנות אישי. המילים 'נעש לחצרות כוסף' מנסחות מחדש את הפסוק 'נִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה נַפְשֵׁי לְחִצְרוֹת יְהוָה לְבִי וּבִשְׂרֵי יְרֵנְנוּ אֶל אֵל תִּי' (תהלים פד, ג), ממזמור העוסק כולו בגעגועים לבית המקדש וברצון לבנותו. אם כך בניית המקווה היא מעין בניין בית שלישי, לא רק עדות לעבר אלא גם מקום עבודת האל בהווה.

מי שיביט אל מבנה המקווה - 'הביטו אל צור חוצב' כדברי הכתובת - יביט גם בעברו, כפי שהציע הנביא ישעיהו כדרך להתנחם לאחר החורבן: 'שָׁמְעוּ אֵלֵי רֹדְפֵי צֶדֶק מִבְּקִשֵׁי יְהוָה הַבֵּיטוּ אֶל צוֹר חֲצֻבְתֶּם וְאֶל מַקְבַּת בּוֹר נִקְרְתֶם' (ישעיה נא, א). ישעיהו השתמש בצור ובבור כמטפורות: על אף החורבן, ניתן לשאוב נחמה מהעבר ומהמקור - הברית

עם אלוהים. במקרה של המקווה בוורמס, המאמין הביט אל צור ובור של ממש, ומתוכם שאב את נחמתו, כמעט מאה שנים לאחר הטראומה של תתנ"ו.
בשורות אלו המקווה מוצג כמרחב של זיכרון קולקטיבי, מקור פיזי לנחמה קהילתית לאחר החורבן - או אולי במקרה זה גם מאורעות תתנ"ו - ועדות אדריכלית לקשר בין הקהילה הקדושה לבין האל, בדומה לדרך שבה בית המקדש מוצג בפסוקים המקראיים. אלו משמעויות שחורגות מטבילת נשים למטרות טוהרה אישיות לתחום הקהילה כולה, ובהתאם לכך גם השימושים שנעשו במקווה, העיצוב שלו והמיקום שלו במרחב שירתו מטרות שחורגות מהמענה הפרקטי לצורך ההלכתי.