

נשות נביאים נביאות גם הן

ישראל רוזנסון

הקדמה

המקרא מציג באופן מפורש נשים מסוימות בתור נביאות: הן בייחסו להן את התואר 'נביאה' (מרים) והן באמצעות התייחסות לתוכני נבואתן (חולדה). אולם זיקתן של נשים לנבואה עשויה לעטות גם לבוש אחר: לא נבואה ישירה בפיהן ובלשונן ולא התגלות ישירה, אלא מעורבות אישה בחיי בעלה – הנביא. מעורבות זו יסודה בחיי המשפחה ובהעמדתן של הנשים הללו בחזקת נמענות ראשונות, קרובות לנביא עד כדי היות בשר אחד כקרבת אישה לבעלה, ובד בבד שונות מהותית ממנו, מכיוון שכמוהן ככל 'הודי פשוט' אחר, לא הן שמעו את קולו המנבא של ה'. מצב ביניים סבוך זה, רב חשיבות הוא לדעת; הן מבחינת יחסו של המקרא לנשים בכלל, והן מבחינת מושג הנבואה המקראי.¹ להלן אסקור את השתתפותן ומקומן של נשים הקשורות בקשר משפחתי לישעיהו, הושע, ירמיהו ויחזקאל, בנבואותיהם של נביאים אלו. אפתח בישעיהו, המציג את מה שנראה כדגם מפורש, ואתקדם בסדר שהוא קרוב לכרונולוגי ויש בו גם צד ענייני. הנחת היסוד של המאמר רואה בחיי האישיות והמשפחה מרכיב מהותי בנבואה, ועל כן מופיע בכותרות הפרקים המושג 'נביאה' גם במקרים של היעדר שיתוף פעיל או היעדר נוכחות פעילה.

1 הדגש כאן על 'מקראי'. בנספח ייאמר דבר מה על מושג ה'נביאה' אצל חז"ל וזיקתו לענייני המאמר.

ישעיהו: נביאה יולדת

בספר ישעיהו שזורות בנבואות שבפרקים ז-ח פרשות הקשורות באשתו של הנביא ובילדיו.² בתחילה נאמר כי אישה משולבת באות נבואי: 'לכן יתן אדני הוא לכם אות הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל' (ישעיהו ז, יד). פירושו הסביר – 'העלמה הרה' בהווה, בזמן היאמר הדברים, ועומדת ללדת.³ בפשטות, מדובר באשתו של הנביא,⁴ ולכן הגיוני שהוא המצווה להעניק בפועל את השם לרך הנולד. בהנחת היותה הרה בהווה, כשלידתה ודאית, עיקרו של האות מצטמצם רק לשם שיינתן, ואינו כרוך בפלא כלשהו (ודאי לא עצם הלידה, ואף לא ההבטחה שתלד בן ולא בת).⁵ בנסיבות אלו ניתן האות לצורך מחשבה ופיענוח סמליותו, אך איננו מפליא בעצם בואו לעולם. אם כן, זהו אות קטן ביחס למציאות וטבעי מהותית, וכזוה עומד בהנגדה רבת עצמה למה שהוצע קודם לאחז ('העמק שאלה או הגבה למעלה', ישעיהו ז, יא). אין זה מענייני כאן להעמיק בבירור הפער שבין ההצעה המופלאה לאחז לפשטותו של האות שהוצע אחר כך,⁶ החשוב מבחינתי הוא כי דווקא בגין אופיו זה, משתף האות באופן פשוט וישיר את חיי הנביא ומשפחתו בנבואה. רוצה לומר, אם מדרכו של עולם אות פלאי

- 2 השיא מגיע כמדומה בקביעת הנביא: 'הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' לאתות ולמופתים בישראל מעם ה' צבאות הש'כן בהר ציון' (ישעיהו ח, יח).
- 3 זהו פירוש מקובל. ראו: ע' חכם, ישעיהו (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ג, עמ' פב. דעה אחרת, שמדובר באשת אחז (רד"ק), נשענת על שלא נקראה כאן 'נביאה' כבהמשך. לדעתי, ההבדל בין 'עלמה' ל'נביאה' נובע מהשינוי שחל בה בעקבות שותפותה בנבואה. שאלה אחרת קשורה לאפשרות השימוש בכינוי 'עלמה' לאישה נשואה, כשלכאורה זהו כינוי לבתולה. ר' יוסף קרא המסתמך על 'דרך גבר בעלמה' טוען כי אין הכרח לראות ב'עלמה' נערה בתולה, והיא יכולה להיות אשת הנביא. ראו: ישעיהו, מקראות גדולות הכתר, ערך וההדיר מ' כהן, רמת גן תשנ"ו, עמ' 57. במערכת זמני הפועל במקרא צורת בינוני משמשת גם לציון עתיד ('ילדת').
- 4 חכם, שם; י' הופמן (עורך ראשי), ישעיהו (עולם התנ"ך), ירושלים ורמת גן תשמ"ו, עמ' 51. וראו להלן הערה 5.
- 5 בנצרות כידוע הבינו אחרת. רד"ק התייחס לכך מפורשות: 'איננה בתולה כדברי הנוצרים'. דומה בעיניי שהחשש מן הפרשנות הנוצרית השפיע עמוקות על פירושו של רש"י: 'העלמה – אשתי [...] וקראת שמו רוח הקודש תשרה עליה ותקרא שמו עמנואל – לומר שיהא צורנו עמנו; וזהו האות שהרי נערה היא ולא נתנבאה מימיה, ובזו תשרה רוח הקודש'. אשר לאפשרות שיש פליאה בניבוי המין, הרי זה עניין שולי שכן מבחינה סטטיסטית יש לו סיכוי של חמישים אחוז.
- 6 בעיניי גלום במעבר לאות הפשוט והטבעי עניין מקראי עקרוני. הנביא איננו מכשף, ואין זה מתפקידו להוכיח בדרך פלאית. האפשרות שדווקא נביאי שקר יצליחו באותותיהם המופלאים מצויה בתורה ובנביאים, ואין כאן מקום להאריך.

המסור לאדם לבדו יוצר חציצה, ומרחיק את האדם מקרוביו שאינם קשורים באות, אות הכרוך בחיי היום יום משיג תוצאה אחרת לגמרי: הוא עשוי להעמידם ביחס של קרבה הזדית.

בהמשך, לאחר סדרה של נבואות קצרות, מסופר כי ה' ציווה על ישעיהו לקרוא בן נוסף בשם, ובעקבות זאת: 'ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן' (ישעיהו ח, ג). וגם כאן מדובר באות טבעי (הנביא מספר כי 'קרב אל הנביאה'), שקשור בקריאת שם מיוחד ורב משמעות ('קרא שמו מהר שלל חש בז', שם). החשוב לעניין הנדון הוא כי מדובר – ככל הנראה – בלידה חדשה של אותה אישה,⁷ אלא שכאן נהפכה מ'עלמה' ל'נביאה'. אם פירוש זה נכון הוא, מדוע זכתה כאן לכינוי 'נביאה'? ברור שלא משום נבואתה, שהרי אין כל עדות שהייתה כזאת.⁸ לדעתי, היא מכונה כאן נביאה בגלל התהליך שעברה. ראשית, הזמן חלף וכבר אינה 'עלמה', וזה עניין פשוט יחסית, המבליט 'מהי איננה'. שנית, אשר למהותה החיובית, העיקר הוא שהייתה שותפה בתור אשת נביא בנבואה הקודמת, וזה מצדיק לכנותה כאן בכינוי המבטא שותפות בנבואה!

חשוב להדגיש כי האות קשור בקריאת שם. זהו אות 'קטן' המסמל אסון גדול. בהמשך הדיון נראה שהשימוש במשפחת הנביא בתור חלק מאות, כרוך באסון.

הושע: 'לא-נביאה'⁹ יולדת

המקרה של 'נישואי הושע' מלמד על לידת אישה הקשורה בנביא, אך איננה ראוייה להיקרא 'נביאה', אפשר משום ששותפותה בנבואה – שהצדיקה לקרוא כך לאשת ישעיהו – התנהלה בפרשה זו בתנאים בלתי סבירים מבחינה נורמטיבית. אדגיש כי לדעתי שותפותה בנבואה קיימת באופן משמעותי ועמוק, אך באותן נסיבות הכינוי 'נביאה' איננו ראוי. בדמיון מסוים לישעיהו, שבו הוזכרו 'עלמה' ו'נביאה', גם כאן מוזכרות ומאופיינות שתי נשים ('אשת זנונים' ו'אישה אהובת רע

7 יש כאן אי-בהירות מסוימת, אבל לא סופר שנשא אישה אחרת. הדברים שייאמרו להלן בגוף הטקסט, המבארים מדוע נעשתה עלמה לנביאה, מחזקים כמדומה כיוון זה.

8 לפי חכם (לעיל הערה 3), עמ' פח, זהו תואר לאשת נביא בלבד.

9 'לא-נביאה' משום שכפי שיוסבר בטקסט לא ראוי לכנותה נביאה כמו אצל ישעיהו, אך היא שייכת לנבואת הנביא, ולכן בחרתי כינוי – אמנם שולל – המכיל את המילה.

ומנאפת').¹⁰ אולם בהשוואה לישעיהו, כאן קשה מעט יותר לפרש שמדובר באותה אישה, הגם שרבים פירשו כך.

ההנחה הראשונה להושע הייתה: 'לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים כי זנה תזנה הארץ מאחרי ה'. וילך ויקח את גמר בת דבלים' (הושע א, ב-ג). מדובר באישה זונה, מה שמעורר ספק בדבר טהרת היוחסין של ילדיה ומצדיק את כינויים 'ילדי זנונים'.¹¹ הקושי בהצדקתה המוסרית העקרונית של הדרישה המופנית להושע ידוע,¹² אך הפתרון שלפיו הדברים לא התרחשו בפועל אלא במראה הנבואה או שהכול ראוי להיתפס מלכתחילה כמשל קשה בעיניי, שכן אין לו רמז בכתוב,¹³ ולכאורה הוא נראה אפולוגטי. יתרה מזו, האם להראות בתודעת הנביא, או להבנות במשל, מראה שכזה שכל כולו מבוסס על חוסר הגינות וחוסר מוסר, ולספר עליו לבריות, זהו אמצעי להשיג באמת ריכוך ממשי של הסיטואציה?! הלא יש מקום לצפות כי שלא כבמציאות העכורה, דווקא המראות הנבואיים יהיו מזוככים ממצבים לא נקיים שכאלו. אני מקפיד להביא נקודה זו, שלכאורה חורגת מקווי הדיון הפרשני השגרתי וגולשת לעניינים של טעם, שיפוט ונורמות, משום שלהלן אדון במקרים קשים ביותר הקשורים בנשים של נביאים (יחזקאל), ולדעת

10 על השוואות בין הושע לישעיהו ראו: J. Blenkinsop, *Isaiah* (The Anchor Bible), New York 2000, p. 233

11 ראו רש"י על אתר.

12 'קיל, הושע, תרי עשר א' (דעת מקרא), ירושלים תשל"ה, עמ' ד.

13 על הוויכוח הגדול בנושא לא אעמוד, ויש טעם בניתוח ספציפי עצמאי של דעות הרמב"ם, שעניינו העצום בנבואה מתבטא כאן בהעתקת המצב הטקסטואלי אל המראה הנבואי, לעומת אברבנאל, שחרף המודעות הפילוסופית העמוקה שלו הסתייג בהיותו פרשן מהפרכת הפשט על פיו, ונימק כפי שנימק. כדי לסבר את האוזן אציג משפטים נבחרים מדברי אברבנאל המאריך בוויכוח: 'הנה הרב המור' כתב שהנבואה הזאת והדומות אליה כולן היו במראה הנבואה שנראה לו כאילו צוהו השם כן וכאילו עשה הדבר ההוא בפועל אבל שלא בא הדבר הזה לידי מעשה כי חליל' חליל' שיצו' השם לנביאו לקחת אשת זנונים ולהוליד ילדי זנונים כי חרפה היא לו. עוד שנתן הרב בזה גזרה כוללת מוחלטת [...] כי הנה גם יב"ע תרגם הנבואה הזאת בדרך משל לא שיאמר שראה כל זה במראה הנבואה כדרכם כ"א שצוהו השם שיבא וימשל ענין ישראל לענין האשה הזונה [...]. ואמנם רז"ל במסכ' פסחים הבינו הדבר הזה כולו שנצטוו ונעשה כמשמעו ואולי לכיון לפי' הזה כתב הראב"ע בזה המקום ומפרש א' כי קח לך דבור הוא כטעם לקח טוב [...]. ואני כבר כתבתי בפירוש ישעיהו [...] שיש לתמוה מאד מהחכמ' המחברים האלה איך נתנו גזרה כוללת כזאת בסיפורי הנביאים' (אברבנאל להושע א, א). לעניינינו של מאמר זה החשוב הוא שלא נאמר בפרשה 'אראה' או סימן לשוני ונסיבתי אחר שלפיו מדובר במראה, וגם הניסיון להציג את הדברים כהוראה לשאת משל אינו עומד במבחן הפרשנות הסבירה.

אין טעם לעסוק בחלק מהמקרים כמציאותיים על כל הכאב הממשי הכרוך בהם, ואת חלקם להעביר למחוזות החזון הערטילאי. הכאב הוא חלק מחיים אמתיים עם הזולת, במקרה זה אישה, וכאן – כך יבואר להלן – על הנביא לחוש בכאב מסוים, כאב לצורך הנבואה, ואחת היא כיצד ישיגו במלואו – בממשות או בדמיון. ברור שחויית הכאב הראשונית במציאות יסודה, והכאב בתודעה הוא בבואתה של חויית הכאב הראשונית.

האישה – 'אשת הזנונים', מנוצלת כאן בשני הקשרים: האחד, הנישואים, והאחר, הלידה ומתן השמות. אשר לעצם הנישואים עמה, האישה עוברת אל קדמת 'הבימה הנבואית', אלומת אור מוטלת אליה ומומחש לכול 'כי [כמו האישה] זנה תזנה [גם] הארץ מאחורי ה"'. מוטיב זה אינו קיים אצל ישעיהו, שאינו מזכיר כלל את נישואיו. ההקשר האחר כרוך בלידה ובשמות. השמות הסמליים הניתנים כאן ('זרעאל', 'לא רחמה', 'לא עמי'), קשורים לחיים הלאומיים, באופן דומה עקרונית לקישור השמות אצל בני ישעיהו.

ההנחיה השנייה, שבדומה לישעיהו באה אף היא רק אחרי קבוצת נבואות, הייתה: 'ויאמר ה' אלי עוד לך אהב אשה אהבת רַע ומנאפת כאהבת ה' את בני ישראל והם פְּנִים אל אלהים אחרים' (הושע ג, א). מי הייתה האישה הזו? מכיוון שהראשונה הוזכרה בשמה וזו כונתה 'אישה' באופן כללי, ולא 'אשתך', ללא רמז כלשהו להיותה האישה הקודמת, קשה להכריע בדבר זהותה; אין ראייה מוצקה לפרש שהיא אותה האישה, אך אין זה בלתי סביר, ורבים פירשו כך.¹⁴ ההנחיה לאהוב אותה קשה לביצוע, וקשה להבין מהי כוונתה המדויקת ומהו תפקידה. אפשר כמובן לקשר בין ההנחיה ובין התכנים שבהמשך, ואז להקביל: הנביא האוהב = ה', האישה הנאהבת = העם; הניאוף = בגידת העם בה'. אך במערכת מקבילות זו, לא ברור אל-נכון מהו בכלל מקומו של הנביא, מה הצורך ב'אהבתו', ומהו היחס בין הנביא לבין הרע? אם 'אהובת רע' משמעותו אהובה על בעלה (= ה') ומנאפת תחתיו, מדוע מצווה הנביא לאהבה? ובהבנה שה'רע-בעל' הוא האוהב האמתי, האם נכון הוא להקביל את האוהב החדש (=הנביא), לאחד ממאהביה הפסולים? האם הוא צריך להתווסף עליהם, ולכאורה להוסיף ניאוף על גבי ניאוף? בהקשר ספרותי מורכב זה, מתחדדת השאלה מהו בעצם פשר הציווי לאהוב.¹⁵

14 קיל (לעיל הערה 12), עמ' כא.

15 על היבטים שונים של הנושא ראו: F.I. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea* (The Anchor Bible), New York 1980, pp. 292–298.

במצב זה דומה כי נתקשה להציע פתרון משכנע שיעמיד את היחס בין מערכת המקבילות דלעיל לנביא באופן ברור וחד־משמעי, ולכן ננסה לבקש דרך פרשנית אחרת, באמצעות התבוננות בנפש האדם. הנביא איננו נכלל אפוא במערכת המקבילות דלעיל, אלא נמצא בצדה ומעמדה זו חווה את המערכת. אציג שתי אפשרויות להבין את התהליך שעובר הנביא העומד לנוכח 'האישה אהובת הרע' ומצווה לאהבה. הראשונה, הנביא מסמל את המתרחש כביכול אצל ה', והשנייה, מנסה להיטיב להבין את המתחולל אצל הנביא.

האפשרות הראשונה: בהנחה שהנביא מסמל את ה' והאישה מסמלת את ישראל, אפשר שהתהליך שהנביא אמור לעבור כאן קשור בכלל לה'; בקשים שאותם אמור לעבור הנביא באהבתו, הוא מסמל כמה קשה לה' לעשות זאת. כפי שציווה על נביאו, ה' מצווה כביכול גם על עצמו לאהוב. הדגש מושם על הציווי 'אהב'. ברור לכול שברגיל עניינים מהסוג הזה מתרחשים 'מעצמם', הן אהבה איננה מתחוללת בכוח ציווי; אך יש גם יוצאים מן הכלל, ודומה כי אין נזקקים לציווי שכזה אלא במקרה של כורח גדול; לעתים חייב אדם להזכיר לעצמו – או שמזכירים לו – כי הוא אוהב! וככל הנראה זהו המקרה כאן. האהבה הטבעית ספונטנית התפוגגה, וכדי לקיים את מה שנוותר ממנה, יש צורך במנגנון נפשי אחר – הציווי. כל ההתרחשות הזו מתחוללת במישור התודעתי האנושי, אך מועתקת בדרך של הסמלה־האנשה לקב"ה בכבודו ובעצמו.

בהקשר זה חשוב לציין שהנביא קנה את האישה 'ואכרה לי בחמשה עשר כסף וחמר שְׁעָרִים ולתך שְׁעָרִים' (הושע ג, ב).¹⁶ התיאור החומרי הזה המציג מסחריות גרדא, מראה כי קל אולי לרכוש אישה, אך ברור לכול כי אין ערובה שרכישה זו תניב רגש שיגיע לכלל אהבה; אהבה אמורה להיווצר בנסיבות פחות מסחריות! נתון בסיסי זה מחזק את הקושי לאהוב (בהמשך לא כתוב שהנביא 'אהבה'), ואת הצורך בציווי.

האפשרות השנייה להבנת מעמדו של הנביא ביחס לזה של ה' גלומה בדברי חז"ל במסכת פסחים:

16 'קנה' או 'שכר'. ראו: קיל (לעיל הערה 12), עמ' כב הערה 13. ראוי לציין כי 'שכר', שלו אופי זמני, חמור אף יותר מ'קנה'.

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו. והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיך עליהן. לא דיו שלא אמר כך, אלא אמר לפניו: רבונו של עולם, כל העולם שלך הוא – העבירים באומה אחרת. אמר הקדוש ברוך הוא מה אעשה לזקן זה? אומר לו לך וקח אשה זונה והולד לך בנים זנונים, ואחר אומר לו שלחה מעל פניך. אם הוא יכול לשלוח – אף אני אשלח את ישראל (בבלי, פסחים פז ע"א).

באמצעות הכנסת שלב נוסף בסיפור המקורי, המשרטט מעין רקע ומבאר מדוע באה הפנייה המוזרה של ה' לנביא, מצליח המדרש לשזור כאן מהלך פרשני שיש בו הבנה עמוקה לנפש האדם. במדרש מובע מתח כלשהו בין הקב"ה לנביא, שמשקף מתח מסוים המצוי בכתוב עצמו בין הנביא לרע היות ששניהם אמורים לאהוב את האישה הידועה ('אהב [...] אהבת רע'). בנקודה זו המדרש – כדרכו – מקצין את המתח הסמוי עד כדי הפיכתו לוויכוח גלוי. הדרשן מציג את ישראל כ'בניו' של הושע, וברקע נמצאת כמובן הידיעה שהם גם בניו של ה', אך בנסיבות הידועות הפרשה גופא מתירה אי־ודאות מסוימת ביחס לבנים, והמדרש מנצלה לטוויית מסכת הוויכוח. יחסו של הנביא לעם שעליו אמור הוא לנבא ראוי להיות יחס כשל אב לבניו, לא רק את אשתו אמור הוא לאהוב אלא גם את בניו; והנה, הנביא המודע לחוסר התחלת בנבואתו איננו מתפקד כאב אלא כמעין פרשן 'אובייקטיבי' שבנתחו את המצב מגיע לכלל ייאוש. מנקודת ראות רעיונית, מתחולל כאן מהפך קיצוני: לא העם הוא הבעיה אלא הנביא! מכאן הולכים ומתגלגלים הנישואים המוזרים ומעניקים לנביא יכולות בסיסיות לצורך הנבואה. בניגוד מסוים להסבר שהוצע לעיל מניח המדרש שהושע לא יכול היה שלא לאהוב את אשתו, היא מצבה המוסרי אשר יהא; ומכאן, מנקודת מוצא אנושית בסיסית זו, עולה מסר המופנה במישרין אליו כדי שהוא יגיע להבנת ה', יזהה את רצונו הפשוט מנביאיו, ויפעל בהתאם.

מהן ה'מיומנויות' הנדרשות מנביא? לא רק עושר, חכמה ומידות טובות כפי שהביעו חז"ל במקומות אחרים,¹⁷ אלא יכולת אבהית פשוטה לגלות אמפתיה, וזו נרכשת בחוג המשפחה. מבחינת התפיסה הנבואית, יש מקום לדבר כאן על שילוב

17 אפיון ידוע לנביא: 'אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה' (בבלי, שבת צב ע"א).

הנביא בנבואתו, בתור אישיות ממשית, הן בתוכן והן במסר. הנביא איננו צופה אובייקטיבי המדווח לקהלו את אשר עליו לדווח, אלא שותף פעיל בעלילה רבת מורכבות ובזירה מסובכת. במסגרת זו הוא חווה, משתנה, מתחנך ונבנה; גורלו האישי אמור כמובן להשפיע, אך גם להיות מושפע, ולמשפחתו – הרי האווירה במשפחה מחוללת שינויים בחברה – חלק חשוב בכך.

לאישה יש תפקיד מהותי בשינוי הנביא. אין היא רק איבר במשל שקורא לפיענוח, היא יצור חי וקיים. איננו יודעים עליה הרבה, אך זה נכון גם לגבי אישים אחרים במקרא, ואין זה מונע לייחס להם קיום ממשי וחיוניות. שלא כאישה הראשונה, אין מדובר כאן על לידה. מדוע אין לה ילדים? בפשטות, זה עולה מתוך המצב המתואר: 'ואמר אליה ימים רבים תשבי לי לא תזני ולא תהיי לאיש וגם אני אליך' (הושע ג, ג). ויש למציאות זו מסר חשוב של טיפוח יחסים מסוג אחר עם הקב"ה, במיוחד על רקע האמונה ב'בעלי הפריון' והעיסוק בכך בפרק ב.¹⁸ מול האלילים העוסקים בפריון נדרש כביכול שלב של אי-הולדה כדי לעבור ליחס הנכון לאל האמתי. לעניין הנדון, כך מתחזק המוטיב של 'המשפחה המשתתפת', ובייחוד האישה שאינה יולדת. חייה האישיים הם המובנים כאן באופן עמוק בתוך הנבואה; יש בכך ניסיון לנביא הנקרא להימנע מיחסי אישות, ואפשר שזהו ניסיון גדול יותר לאישה המחמיצה את ייעודה המהותי בתור אם.¹⁹ הנה כי כן, היא איננה מכונה נביאה, אך בדרכה שלה היא משתתפת – לטוב ולרע – באופן פעיל ביותר בנבואה.

ירמיהו: 'לא-אישה',²⁰ 'לא-נביאה'²¹

בפרשה ידועה בספר ירמיהו ניתן לכאורה לדבר, ברוח כותרותיו של מאמר זה, על מצב ממשי של 'היעדר אישה' בצד 'נוכחות (ספרותית) של היעדר נביאה'. רוצה לומר, בפועל האישה אינה קיימת כלל, אך דווקא היעדר קיומה יוצר נוכחות מסוימת הקשורה לתפקיד האישה בעולם הנבואי. יסודו של דבר בהוראת ה', הוראה שבצדה ביאור: 'לא תקח לך אשה ולא יהיו לך בנים ובנות במקום הזה. כי

18 לא יורחב כאן, אך דומה כי אין הרבה מקומות במקרא שבהם מתואר היחס בין אלילים מכנען למהותם הקשורה בפריון בצורה כה קיצונית ובוטה כבפרק ב בספר הושע.

19 'נמצא שהוא מעמיד את האישה בניסיון קשה מאד' (קיל [לעיל הערה 12], עמ' כג).

20 'לא-אישה' מעניק לדעתי להיעדרה משמעות, נוכחותה בשלילתה.

21 הוא הדין ל'לא נביאה' – היעדרה משפיע.

כה אמר ה' על הבנים ועל הבנות הילודים במקום הזה ועל אִמָּתָם הילדות אותם ועל אבותם המולדים אותם בארץ הזאת. ממותי תחלואים יִמְתּוּ לא יִסְפְּדוּ ולא יִקְבְּרוּ (ירמיהו טז, א-ד).

אין זו הנחיה פשוטה לביצוע, והיא מנוגדת בעליל לאורחות חיים מקובלים המעוגנים בהשקפת העולם המקראית. מהי משמעותה? בפשטות, מדובר בנקיטת התנהגות אישית חריגה, שתמחיש לציבור את העתיד הנורא. העם אמור לשאול, ובאמצעות פיענוח המעשה הבלתי שגרתי ילמד מה נורא הגורל הנכון לו.²² פשר זה משתלב עם דברים מפורסמים שנאמרו בהמשך: 'הנני משבית מן המקום הזה לעיניכם ובימיכם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה' (ירמיהו טז, ט). רוצה לומר, הוא לא יישא אישה כדי ללמד כי לא תהיה כלל מציאות של נישואים.

בצד המשמעות של (היעדר) האישה להמחשת העתיד, עשויה לצמוח משמעות ממחשיה נוספת. אפשר שהוראת ההימנעות מנישואים יכולה להתפרש כ'הצלה' – ויש בכך שמינית שבשמינית מן האירוניה. ה' רוצה 'להציל ממוות' כביכול את מי שעתידים להיוולד. לשון אחר, המצב יהיה נורא כל כך שעדיף שלא להיוולד כלל.²³ זה מתאים לפסוק קודם: 'הצלתיה מיד רעים ופדתיך מכף ערצים' (ירמיהו טו, כא). העתיד מומחש כפרק זמן שמוטב שלא להגיע אליו.

לפי ניתוח זה, האישה היא רכיב סמלי ברקמת המסר הנבואי, ובאמצעותה – גם ללא השתתפותה הפעילה – יכול הנביא להמחיש בדברי נבואתו מצב קיצוני. עקרונית, זה דומה לנאמר לעיל בנוגע לנבואות נביאים אחרים, אלא שבמקרה הנדון היא פועלת בכוח היעדרה.

בצד הסבר זה, יש גם כאמור אפשרות אחרת לגמרי, ולפיה היעדר האישה היה חלק ממשי במצבו הקיומי של ירמיהו האיש. מעט לפני ההנחיה האלוהית שהובאה בפתח דיון זה, מובאים דבריו של ירמיהו: 'אוי לי אמי כי ילדתני איש ריב ואיש מדון לכל הארץ לא נשיתי ולא נשו בי כְּלָה מקללוני' (ירמיהו טו, י). לפי זה,

22 ברוח זו: מ' בולה, ירמיהו (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ד, עמ' רה. וזה מתאים לשאלת העם בהמשך: 'והיה כי תגיד לעם הזה את כל הדברים האלה ואמרו אליך על מה דָּבַר ה' עלינו את כל הרעה הגדולה הזאת' (ירמיהו טז, י).

23 מצב שכזה מתואר אצל איוב בפרק ג, ואצל ירמיהו עצמו בפסוק המובא בגוף מאמרנו: 'אוי לי אמי כי ילדתני' (ירמיהו טו, י). דורות אחרונים, ולא רק הם, חוו אותו בשואה ולפניה.

ה' מחזק משהו שכבר קיים אצל ירמיהו, לשון אחר, משתמש לצורך הנבואה במאפיין אישיותי שלו. יש כאן מעין תגובה²⁴ של ירמיהו שנובעת ממבנה נפשי מסוים. זה מתאים לתפיסה ההולכת ונטוית במאמרי בדבר תפקידה הממשי של האישה בחיי הנביא ונוכחותה המשפיעה מהותית על דרך חייו ומתוך כך על נבואתו. בנקודה זו הלב מושך לשרטט דמות כלשהי של אישה שחיכתה לנביא כדרכו של עולם וכו', ואפשר שכך היה, ועל דרך השלמת הפערים יש בכך כדי לחזק את נוכחותה השקופה, אלא שקשה להמשיך בכך בכלים פרשניים רגילים; פרשנות מדרשית נזקקת כאן, ובנקודות מעין אלו צומחים בדרך כלל המדרשים.

על רקע היעדר האישה הממשית בולטת אפוא האישה המטפורית: 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולתיך' (ירמיהו ב, ב); 'עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל' (ירמיהו לא, ג). 'אישה' זו מתמידה בקיומה מן העבר הרחוק ועד למרחקי העתיד.

יחזקאל: 'לא-נביאה' מתה²⁵

אצל יחזקאל ההפרדה בין האישה המטפורית לבין האישה הממשית-אישית ברורה לחלוטין. מוטיב האישה המטפורית המייצגת את עם ישראל לשיטת יחזקאל מופיע במקומות רבים בספר, ובזיקתו לעניינינו הוא בולט במיוחד בפרק כג: 'שתיים נשים בנות אם אחת היו' (יחזקאל כג, ב). לגופו של עניין יש כאן המחשה של גורל יהודה וישראל, אך קשה להשתחרר מן התחושה שעולה גם זכר עמום להושע, וזאת באמצעות מוטיבי הנישואים, הלידה, הבלטת השמות, והזנות: 'ותהיינה לי ותלדנה בנים ובנות ושמותן [...] ותעגב על מאהביה' (יחזקאל כג, ד-ה).²⁶

באופן בלתי תלוי מוצגת בספר האישה הפרטית. אולם לא על חייה יספר הכתוב, כי אם על מותה:

24 הניסוח מכיל את המילה 'תגובה'. האם תגובה ממשית לפנינו? האם היה כאן הליך של הידברות או סדרת פעולות המוליכה תגובה? התשובה תלויה כמובן במבנה סדרת הנבואות. לא אאריך כאן בסוגיה זו, אך לפי התרשמותי יש כאן סוג מסוים של תגובה.

25 הכינוי נקבע ברוח הנאמר בהערותינו הקודמות (לעיל הערות 9, 20, 21).

26 היותן 'אחיות' שומר את זכר רחל ולאחיה הקדמוניות, ואם הללו 'בנו שתיים את בית ישראל' (רות ד, יא), שתי האחיות הנזכרות כאן הרסו.

בן אדם הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה ולא תספד ולא תבכה ולוא תבוא דמעתך. האנק דם מתים אבל לא תעשה פארך חבוש עליך ונעליך תשים ברגליך ולא תעטה על שפם ולחם אנשים לא תאכל. ואדבר אל העם בבקר ותמת אשתי בערב ואעש בבקר כאשר צויתי (יחזקאל כד, טז-יח).

איננו יודעים כיצד התנהלו חייהם המשותפים ומה היה יחסה לנבואתו,²⁷ אך בקטע שהובא רבים הם הסימנים ליחס האישי המובע כלפי אשתו. רוצה לומר, הכתוב אינו מתארם בצורה יבשה, אלא באופן שמשמע ממנו חום ואהדה. הנה, בתחילה היא מכונה 'מחמד עיניך' כינוי מלא חיבה, אך בשלב ראשוני זה מושאו עדיין איננו מחוור, ורק אחר כך מתברר שהכוונה לאישה. דומני שגם השימוש בפועל 'לקח' לציון ההמתה ('הנני לקח ממך את') מעורר עצב רב במיוחד, שכן הוא מנוצל כאן כדי להציג מצב הפוך לנישואים.²⁸ אולם דומה בעיניי כי הכאב האישי מובע במלוא עצמתו באמצעות 'לוח הזמנים' של האירוע המחרדי: 'ויהי דבר ה' אלי לאמר [ככל הנראה בערב] [...] ואדבר אל העם בבקר ותמת אשתי בערב ואעש בבקר כאשר צויתי'.

אבאר: יש טעם לציין שהנביא דיבר בבוקר ('ואדבר אל העם בבקר'), אם האירוע הראשוני ('ויהי דבר ה' אלי לאמר') היה בערב, וכך למעשה מדובר על התמשכות ממשית הנפרסת על – 'ערב-בוקר-ערב-בוקר'. משך זמן בסיפור (ובחיים!) אינו נתון פיזיקלי בעלמא, הוא משקף רגשות. נכון יעשה הקורא המתודוע ל'לוח הזמנים' ולשיהוי המושג בכך שיהרהר מה עבר על הנביא באותם לילות שבין דבר ה' המבשר על הנורא מכול לבין האמירה לעם, ובין זו לבין המוות וכו'. בסיכום, המוות מבליט את היחס האישי בין הנביא לאשתו, ועל רקע זה בולטת משנה הבלטה ההנחיה המוזרה שלא לנקוט מנהגי אבלות על מותה (יחזקאל כד, טו-יח).

27 מן הכתוב ידוע שיחזקאל הרבה לנבא בביתו, אך אשתו לא הוזכרה ומקומה בנבואות אלו אינו ברור.

28 נדיר השימוש ב'לקיחה' במשמעות של המתה, כפי שמציין י"צ מושקוביץ, יחזקאל (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ה, עמ' קפד. הוא מבאר שימוש נדיר זה כבא להטעים כי שלא בעוונה מתה. אנו מקבלים זאת, אך בגלל הנדירות יש מקום להבין את השימוש המיוחד ב'לקיחה' גם כרומז לנישואים.

מה פשר המוות הנדון? בפשטות אפשר לראות בו (ובהבלטתו בהיעדר האבל) הדגמה למה שיהיה. דומה כי העם הבין שיש דברים בגו ובדוגמה הקיצונית חבוי מסר עבורו:

ויאמרו אלי העם הלא תגיד לנו מה אלה לנו כי אתה עשה. ואמר אליהם דבר ה' היה אלי לאמר. אמר לבית ישראל כה אמר אדני ה' הנני מחלל את מקדשי גאון עִזְכֶם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם בחרב יפלו (יחזקאל כד, יט-כא).

ולמקשה מדוע נזקק העם להפנמת המסר בדרך מכאיבה כל כך, יושב בתמציתיות כי דרכים פשוטות יותר היו חסומות בפניו.²⁹ אם כן, מנקודת הראות של העם הרי זו המחשה רבת עצמה לעתידו. אולם ההמחשה הזו אפקטיווית גם מנקודת הראות של הנביא, גם עליו היא פועלת ומביאה לשיא את הדרישה להזדהות של הנביא עם תפקידו, דרישה שבצבצה לאורך כל הפרשיות הקודמות. לפי זה, גורלו של הנביא – במקרה הנדון קשור באשתו – לא רק ממחיש, הוא גם מטרים. הנביא מבחינתו חווה קודם את מה שיקרה לעם אחר כך. ומה תפקידו של האירוע המכאיב בנבואה? לאורך הדיון נאמר שהזדהותו של הנביא עם העם חשובה להבנת דבריו. התפיסה המובעת כאן משלבת דהיינו הופכת את הנביא ל'חלק מ...' ולא ל'מכתיב ל...'. במקרה הנדון שבו המוות הוא נחלת הנביא באופן הישיר ביותר, מוטיב זה ברור במיוחד.

כידוע האלם מאפיין את יחזקאל,³⁰ וגם אם אין לו הסבר אחד, וחידת הנביא השותק חידה היא, הוא מלמד ללא ספק על עומק הייאוש. כאן, הקריאה שלא להתאבל על מות האישה מביאה כמדומה את הייאוש לשיאו. מדרכו של עולם, שאַבל על המת יש בו עשייה, הוא תחילתה של חזרה לחיים ככל שניתן, והיעדרו משקף את הייאוש המוחלט. אך בסופו של דבר 'ביום בוא הפליט' יהיה דיבור: 'ביום ההוא יפתח פִּיךָ את הפליט ותדבר ולא תאלם עוד והיית להם למופת וידעו כי אני ה'' (יחזקאל כד, כז). ואולם לא הדיון בפסוק רב משמעות זה עומד כאן

29 פרק כא ביחזקאל מבוסס על אי-הבנה מהותית של נבואה מילולית. העם תופס את דברי הנביא כמשל, והנביא מתלונן על כך לפני ה'.

30 רשמית הוא מתחיל ב'ולשונוך אדביק אל חכך ונאלמת ולא תהיה להם לאיש מוכיח כי בית מרי המה' (יחזקאל ג, כו), אך סימניו מתחילים כבר קודם.

לפנינו, ולא פשר המעבר החרף בין ייאוש של שתיקה לדיבור;³¹ לענייננו חשוב לציין כי בדרך לצומת החשוב הנמצא בנבואה בפסוק זה, שילמה אשתו בחייה.

דיון מסכם

כפי שצוין בתמציתיות בדברי הפתיחה, לעתים המקרא מדבר על נביאות ממש, שכמוהן כנביאים נזקפים לזכותן דברי נבואה ממשיים, אלא שמספרן נמוך יותר, והן לא זכו לספרים (המדרש מתייחס למצב זה, ומציין 'שבע נביאות', ראו בנספח). אם כן, אלו נביאות שיצא להן שם, ובעלות שם מקראי מוכר, ואילו אנו עסקנו כאן בנביאות ששמן אינו ידוע (למעט 'גמר בת דבלים', שם שניתן להבינו לגנות) ולא זכו למוניטין נבואי מפורש. היעדר שמן ממוזג אותן לכאורה עם תפקידן בתור 'אשתו של'. אשת נביא ללא מסר משלה יכולה להיוותר תחת מעטה האנונימיות, ולכאורה, מה לה ולנבואה ממשית?! אולם בדרך מפותלת קמעה ניסיתי להראות כי לא כך הוא, ודווקא מתוך מעמד שולי זה צמח סוג של שותפות עם הנביא; לדידנו שותפות מהותית אף יותר מזו שהייתה מושגת על ידי נביאה ממשית, המפתחת עולם משלה אך דבריה מעטים מבלי לזכות כלל לספר משלה.

לסדר הצגת הדברים במאמר יש משמעות. בחרתי להתחיל בנביאה שכונתה כך כדי לציין את האפשרות ששותפה לחיים של נביא (ישעיהו) תהיה אכן נביאה, וזאת, לפי טענתי, בהיותה מעורבת בפיענוח האות. האות המשפחתי – שם של ילד – איננו יכול להישאר בחזקת הבעל-הנביא בלבד, האות הזה פונה גם – ואולי בראש ובראשונה – לאישה. אציין כי ברקע נמצאת הנחה פסיכולוגית בסיסית שלפיה קשה לשער מצב שאישה לא תהיה מעורבת בהבנת שמו של בנה.

בהמשך עבר מאמרי לנשים שאינן נביאות והכתוב הכתירן בתואר זה. נעשה ניסיון להראות כי גם במקרים שאין הכתוב מכנה אישה 'נביאה', היא בהחלט מעורבת בנבואת בעלה. בסדר הדברים מובלעת השקפה התפתחותית מסוימת – מישעיהו והושע ש'ניבאו באותו הפרק'³² לירמיהו ויחזקאל ש'ניבאו בפרק אחר'. בין כך לכך התחוללו שינויים, ובראיה מקראית כוללת ברי כי התחזקה התחושה שהחורבן ודאי. ישעיהו והושע קשורים באישה המוצגת בשני אופנים, או שמדובר

31 השבר הגדול מנשוא הביא לאלם, אך הדיבור הוא מעלת האדם ובשלב מסוים חייב לבצבץ. לו היה שבר השתיקה נמשך היה בא אחריו המוות, וסוף לנבואה.

32 הביטוי על פי סוגיית הבבלי, בבא בתרא יד ע"ב.

במקרה שלהם בשתי נשים, וכן שלושה ילדים; ירמיהו ויחזקאל נותרים בלי אישה (הגם שהנסיבות שונות: אצל יחזקאל מוות, ואצל ירמיהו היעדר נישואים). עם חלוף הזמן השתנה בנבואה השימוש בשותפה, ב'נביאה' – מאישה יולדת המביאה חיים להיעדר אישה, ובכך טמונה סמליות של התעצמות החשיפה לוודאות האסון המתקרב.

עיון בספרים שהוזכרו כאן מצביע על קשר אפשרי בין אישה ממשית לאישה המטפורית. בנביאים הנזכרים מדובר על אישה מטפורית המסמלת את ישראל, ופעמים (הושע) שהממשית מסמלת במישרין את העם. באופן כללי, זהו קשר שקשה לומר עליו דברים ברורים, אך טיבו עשוי להתבהר במקצת היות שאין הוא האפשרות המשפחתית היחידה לסמל את יחסי ה' וישראל. בתורה למשל מצוי דימוי 'הבן והאב' להצגת יחסי ה' וישראל. ביטוי ידוע שלו בשירה בתורה: 'הלוא הוא אביך קִנְךָ הוא עֶשְׂךָ ויִכְנְךָ' (דברים לב, ז), ודומה כי מתקשר באופן הדוק למליצה בסיפור המקראי: 'ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל' (שמות ד, כב). במסגרת זו לא ארחיב,³³ אך אציין כי דימוי זה מתאים כמדומה לתפיסה רווחת בתורה של יחסי האל עם עמו: יחס של פטרון ומלך המכוון ומורה את דרכו. הברית שהיא גורם כל כך חשוב ביחסי העם ואלוהיו נתפסת כברית בין מלך לבין עמו ולא כברית נישואים. במצב זה נמצאים שני הצדדים הבאים בברית בעמדה לא שוויונית, יש בה אהבה, אך אהבה בין קדום וחזק לבין צעיר וחלש, בין מצווה ומורה לבין ההולך בדרכו. מטפורת אב-בן מיטיבה להמחיש זאת. והנה, בספרות הנבואה עולה גם האפשרות האחרת שלפיה, בניסוח זהיר ובלא הכללות, במקום שיש חיים ממשיים, קרי, חיי נישואים, הם חודרים לנבואה ומשפיעים עליה. בנקודה זו מקבלים דברי פרנץ רוזנצווייג – מגדולי ההוגים שקמו לאומתנו – משמעות מקראית נעלה. הוא כתב על מצוות אהבת ה' דברים רבים ובהם:

אי אפשר לצוות על האהבה: אין צד שלישי יכול לצוותה ולכפותה. צד שלישי לא, אבל האחד כן. מצוות האהבה יכולה לבוא מפי האוהב בלבד. האוהב בלבד, אבל הוא באמת יכול לומר ואומר אהב אותי! בפיו אין מצוות האהבה מצווה נכרייה אלא קול האהבה גופה.³⁴

33 בכוונתי לעשות זאת בע"ה במקום אחר בהנחת גישה סטרוקטורליסטית הרואה את מערכת 'איש-אישה' ו'אב-בן' כשני מבני עומק שונים מהותית. אין זה אומר כמובן שעל פני השטח אין ערבוב מסוים בין המערכות.

34 פ' רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגם ל' עמיר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 208.

הדברים מתקשרים כמדומה גם לצד הנבואי. הוא איננו 'צד שלישי'! באופן כלשהו לא ברור עד תום, יש מקום לצוות על אהבת האל בהנחה שהאהב הוא המצווה, ודומה כי הוא הדין גם לנביא. נביא המתנסה באהבה אמיתית – וגם נבואית – לאישה, עליו ראוי לצוות על האהבה.

דומה כי מתוך כך מתחזקת כאן השקפה מסוימת שהנביא לעולם איננו עומד לבדו מול אלוהיו, ואין טעם להפריד את התהליך הנבואי לשלבים מובדלים של שאיבה מה' ורק מה', והעברה לעם ורק לעם. נמעניו של הנביא הם חלק ממנו כל העת. האישה היא הנמענת הראשונה, ובראשוניותה היא נעשית לשותפתו. אמת, יש טעם לראות בנביא הניצב לא אחת מול עולם ומלואו צד עקרוני של בדידות, אולם הנביא איננו נזיר, ולא מתוך עמדה שכזו הוא בא להוכיח. הנביא הוא חלק מן הציבור והראיה החזקה לכך היא חייו עם אשתו. אפשר שבעיניי מודרניות יש בהפיכת האישה לשותפה רמז לססמה ואף קלישאה, אך מזווית הראייה של העולם הקדום נוצרה כאן לדעתי נקודת מפגש מהותית בין האלוהי שבנבואה לבין האנושי שבה, ואין זה בלי זה.

עסקנו כאן בארבעה נביאי הספר, האם הדברים נכונים לגבי נביאים שעיקר נבואתם באות ומופת כאלהו ואלישע? אסתפק במסגרת זו בהערה קצרה: הנביאים הללו לא זכו כזכור לאפיון באמצעות נישואים יציבים, אלא באמצעות נשים שנקרו בדרכם (האלמנה אצל אליהו והשונמית אצל אלישע); מותר להניח כי השפעתן על נבואתם הייתה רבה מאוד, אך לכלל אזכור בנבואה הטקסטואלית לא הגיעו. לענייננו החשוב הוא כי נביאי הספר נביאי דיבור הם. הדיבור, שמטבעו יוצר את השפה ומעשירה, זקוק לנמען, וכך ופיתוחו, ששיאו בנבואת הספר, מתקשר מהותית ומושגית לנישואים ולחיים אמיתיים עם אישה.

נספח: נביאות 'מדרשיות'

מאמרנו עסק בהרחבת המושג הפשוט 'נביאה' והחלתו – במלוא המורכבות המתחייבת – על אשת הנביא. בשולי הדברים ראוי להזכיר את קיומה של הרחבה מפורסמת אחרת של 'נביאה'. המדרש מציין 'שבע נביאות' שעמדו לישראל

בתקופת המקרא:³⁵

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל [...] שבע נביאות מאן נינהו? שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר (בבלי, מגילה יד ע"א).

יש בו במאמר מדרשי זה עניינים רבים, עניין על גבי עניין. ראשית, בולט בו ההיבט הכמותי, כלומר יחס מסוים בין מספרי הנביאים והנביאות. אולם אין זו רק המחשה לריבוי היחסי של נביאים מול מיעוטן היחסי של הנביאות. המספרים עצמם חשובים, ויש מקום על דרך ההשערה להוציא מהם מסקנה מסוימת. מספרים שבמקרא ובספרות חז"ל, אינם רק איברים במערכת מתמטית – מספרים טיפולוגיים המה, ומייצגי משמעות סמלית. 'ארבעים ושמונה' מכיל את יסוד ה'שנים עשר' (4x12), וככזה עשוי לייצג שותפות אידאלית של כלל ישראל (שנים עשר שבטיו)³⁶ בנבואה. לעומתו, 'שבע' המזכיר את הבריאה, הוא מספר המצפין ממד מקודש. לא נפליג כאן בהשערות בדבר המשמעות המדויקת של ייחוס מערכת מספרים לגברים לחוד ולנשים לחוד, נסתפק רק בהערכה כללית שבאמצעות המספרים מובלטת כאן שונות וייחודיות. 'מערכת הנביאים' ו'מערכת הנביאות' שונות הן, ואפשר שאין לצפות שהנביאים והנביאות יהיו מפוזרים בכלל ישראל באותו האופן.

שנית, בולט בו הבדל הקשור לעובדה הפשוטה שהנביאים הנזכרים במאמר אינם מצוינים בשמותיהם, מה שאין כן הנביאות. אולי משום שנביאים, גם אם לא כולם זכו לספרים מקראיים משלהם, מוכרים יותר. הנשים הנזכרות, כפי שעולה מהמשך הדיון בגמרא, אינן נתפסות בהכרח כנביאות. נבואתן זקוקה להוכחה, וזו – כדרכו של הדיון התלמודי – נעשית עקרונית בדרך מדרשית. אולם בנוגע לחלק מהנמנות כאן (מרים, דבורה, חולדה) ההוכחה פשוטה – הן מוצגות במקרא בתור כנביאות, וכך בתמונה הכללית יש התאמה מסוימת לפשוטו של מקרא. אשר לשרה, היא זוכה כידוע לגיבוי אלוהי (אברהם נצטווה לשמוע בקולה), שעשוי

35 נשים נביאות נזכרות במקורות חז"ליים נוספים. למשל: 'א"ר חנינא בן פזי אמהות נביאות היו ורחל מן האמהות' (בראשית רבה עב, ו [מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 845]).

36 מדרכו של עולם, הוכחת משמעות למספרים איננה קלה. על מקרה בולט – מלחמת מדן – ראו מה שכתבתי: 'רזנסון, דברים במדבר – עיונים פרשניים בספר במדבר, ירושלים תשס"ד, עמ' 382–383.

להזכיר נבואה. חנה נושאת במקרא טקסט משמעותי (שירתה), בעל אופי כללי לאומי שיש בו רמיזה למלכים, וזה מזכיר 'תוצר' נבואי. נותרו אביגיל ואסתר שקישורן לנבואה נעשה בדרך המבוססת על היגיון מסובך יותר, אך הן פעילות משמעותית מבחינה לאומית, ופעילותן זו כרוכה בסיכון אישי וגם בהשמעת תוכחה. בפועל זו מכוונת לאישיות גברית (אביגיל [תוכחה גלויה] לדוד, ואסתר [תוכחה סמויה] למרדכי),³⁷ ויש לתוכחותיהן אלה השלכות לאומיות ברורות.

חשוב לליבון ענייננו הוא שמי שעשויה להיות מובנת כ'אשת ישעיהו', ומוצגת בספרו במפורש בתואר 'נביאה' איננה מוזכרת ברשימה זו. בהשוואה למנויות בה הייתה 'אשת ישעיהו' פסיווית בעליל, ואפשר שזוהי הסיבה להיעדרה. על הבחנות מסוג אחר בסוגיה זו עמדנו בסעיפים הקודמים.

אם נבוא לסכם, המדרש מרחיב את יריעת הנביאות בתובנה שנשים שמילאו פונקציות נבואיות מיוחדות של תוכחה וכדומה ראויות לתואר הזה, גם אם לא היו נביאות במובן המקובל, ואילו גישתנו הייתה שנבואת הנשים עשויה לצמוח מתוך חיי היום יום הפשוטים של הנביא ואשתו – הנביאה!

37 עניין זה ראוי להרחבה, והזיקה בין שתיהן מורכבת. מכל מקום, אביגיל הוכיחה את דוד בעניין רב משמעות להתנהגות שקולה של שליט. אסתר לא הוכיחה אך בהתנהגותה השקולה, ההחלטית והאמיצה יש משום ביקורת עדינה על מרדכי.