

## "וגר זאב עם כבש" – מציאות או משל?

### עיון בין-תחומי

פרקי המלך המשיח בישעיהו, ובמיוחד – אלה המתארים מציאות שונה מזו המוכרת לנו – מגרים את דמיון מפרשיהם בכל הזמנים. בעולמנו הראלי, אשר חיים בו בעלי-חיים טורפים ונטרפים, קשה לדמיין מציאות, שאלה חיים בה בשלווה זה עם זה. מציאות, שבה "גר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבע" [...] ופרה ודב תרעינה, יחדיו ירבעו ילדיהם" – נתפסת כאוטופיה בלתי מושגת ובלתי אפשרית למימוש. קשה גם לדמיין יחסי-קרבה אידאליים בין בני-אנוש לנחשים ארסיים; ומציאות, אשר בה משתעשעים יונקים עם פתנים במקום מושבם (או עם איברי גופם<sup>1</sup>), ותינוקות, הגמולים משדי אמותיהם, מושיטים ידיהם למאורת צפעונים ללא כל חשש, כמתואר בישעיהו י"א – נתפסת כדמיונית.

נשאלת אפוא השאלה, אם יש להבין כתובים אלה כפשוטם, או שמא כסמליותם.

שאלת המחקר מתמקדת בעיקר בהבנת ישעיהו י"א, 6-9<sup>2</sup>, ותשובותיה – ממחוזות עתיקים ועכשוויים: פרשנויות קלסיות – מזה, ומודרניות – מזה, לרבות תחומי הספרות היפה. המחקר מפגיש אפוא ספרות קודש וספרות חול ומנסה לבדוק, אם קיימות ביניהן נקודות השקה.

**תאריכים:** פרשנות ראליסטית, סמלנית, מיתולוגית ואוטופית.

1. יש המפרשים חורי עפר (מושב הנחש. למשל, רש"י, רד"ק – בפירושהם לפסוק), ויש המפרשים חלקי גוף כָּפָה או אף (למשל ראב"ע). רד"ק שואל עצמו, היאך מגיעים יונקים וגמולים למאורות נחשים, ומסביר: "לפי שהנחשים נמצאים לפעמים בחורי הבית, והקטנים מטפחים בקרקע ובחורי הקירות".
2. נבואה זו מצויה בלשון מקוצרת גם בישעיהו ס"ה, כה: "זאב וטלה ירעו כאחד, ואריה – כבקר יאכל תבן, ונחש – עפר לחמו, לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי – אמר ה'". ומקובלת עלי הנחת עמוס חכם בפירושו לפסוק, ש"ההבטחה במקום זה כוללת בלשון קצרה את ההבטחה, האמורה בלשון רחבה בישעיהו י"א".

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

## 1. הפרשנות הראליסטית

לטעמו של רס"ג, טיבו של העולם העתידי אכן ישתנה באופן נסי: "שיעשו בעלי החיים שלום זה עם זה, עד שירעו הזאב והכבש, ויאכל האריה תבן, וישחק הנער בנחשים ובפתנים – כאמרו: וגר זאב עם כבש". הוא מתנגד לפענוח המְשָׁלִי: "ואם יבאר המבאר, שגם זה משל, ויאמר, שאינו מתכוון אלא שהקעים מבני אדם יאפשרו לְכַשְׁרִים להיות בשלום, הרי אין הדבר אלא בהפך זה"<sup>3</sup>.

הבנת הטקסט כאלגוריה, אשר לפיה מסמנות החיות הטורפות בני אדם רעים, והנטרפות מסמנות בני אדם טובים – נדחית על ידו מכול וכול. לשיטתו, התרחשות נסית זו היא אחת מתוך חמשת מאפייני הגאולה, הרביעי שבהם<sup>4</sup>.

גם לדעת הרמב"ן<sup>5</sup>, טבע החיות ישתנה לעתיד לבוא: הוא מסתייע בדברי הברייתא השנויה בספרא<sup>6</sup> לפסוק בויקרא כ"ו, 6: "ושכבתם ואין מחריד, וְהִשְׁבַּתִּי חיה רעה מן הארץ". רבי יהודה אומר: מעבירים מן העולם. רבי שמעון אומר: מעבירים שלא יזיקו".

ר' יהודה ור' שמעון אינם חלוקים בהבנת הנבואה – כמשקפת ראליה. המחלוקת ביניהם היא בהבנת הפועל "וְהִשְׁבַּתִּי", המאפשר שני פירושים: היעלמות פיזית, כדעת ר' יהודה, או שינוי מהות (שלא יזיקו) – כדעת ר' שמעון, הסבור שהנס מרשים יותר, כשרק בתוך חלק מסוים של העולם קיימת תופעה של חיות שאינן מזיקות<sup>7</sup>.

הברייתא מקישה מהמקור בויקרא למקור בישעיהו. ממחלוקת זו למד הרמב"ן על שינוי מצב החי לעתיד לבוא, ומכאן הוא מקיש לביאור קושיתנו, שיש להבינה כפשוטה: "ובין שנאמר כרבי יהודה, ובין שנאמר כרבי שמעון, הפסוק "ואריה כבקר יאכל תבן" – כפשוטו". השינוי יתבצע בארץ ישראל בלבד, "כי בתורה פירש, לפי שישראל הם שעובדים את בוראם, ולא שאר האומות". אך לעתיד לבוא תזכינה בכך גם אומות העולם, כשתעבודנה גם הן את אלוקי ישראל: "לימות המשיח, שכתוב בו: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד" (צפניה ג', 9), משביתם (את החיות הרעות) מן העולם".

3. **ספר הנבחר באמונות ובדעות (האמונות והדעות)** בתרגום הרב יוסף קאפח, ניו יורק, "סורא", ישיבה אוניברסיטה, תשל"ג, מאמר ח', עמ' רנ"ו.

4. **שם**. הראשון שבהם הוא אמונת הברואים בבורא; השני – ישראל לא יסחרו עם הגויים ולא יתנו להם מס. השלישי – לא תהיינה עוד מלחמות; הרביעי – שלום בעולם החי, והחמישי – שיבת סדום לקדמותה. רס"ג מונה בשה"כ חמש עשרה תשובות (חמש בהוכחות מן הכתוב, חמש בהוכחות המסורת, וחמש מהן נראות לעין, כלומר, דברים גלויים ופשוטים). חמש התשובות המפורטות כאן שייכות לסוג השלישי.

5. אצל ח"ד שעוועל (מהדיר), דרשת תורת ה' תמימה, **כתבי רמב"ן**, א', ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' קנ"ד.

6. אצל המלבי"ם, **ספר ויקרא עם ספרא דבי רב ופירוש התורה והמצוה**, ירושלים, מנורה, תשל"ג, פרק ב', ח', עמ' תמ"ט.

7. "אמר ר' שמעון: אימתי הוא שבחו של מקום: בזמן שאין מזיקין, או בזמן שיש מזיקין – ואין מזיקין?!"

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

הרמב"ן מבחין אפוא בין שני שלבי-עתידי: הראשון יתרחש בארץ ישראל בלבד, והשני – בעולם כולו.<sup>8</sup>

רד"ק שותף לפרשנות הראליסטית, אך בניגוד לרמב"ן – אינו מרחיבה מעבר לגבולות הארץ בכל זמן שהוא. התיאור האידילי מוסב רק על המצב ב"הר קדשי", שהוא כינוי לירושלים או לכל ארץ ישראל, ולא על מצבו של העולם כולו: "והנכון, כי טבע החיות לא תתחלף, ויטרפו ויאכלו בשר, כמו שהם עושים עתה, אלא הבטיח את ישראל, שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל (יש' י"א, 6-7)". האידיליה תתבטא בכך שלא תהיה אימת חיות טרף על תושבי האזור, וזהו הפשט של הכתוב: "לא יָרְעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" (פס' 9). לכך התכוון, לדעתו, גם הושע (ב', 20) – בתארו אידיליה בין חי לאדם ("וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים").

עמוס חכם<sup>9</sup> מסכים עמו, אם-כי הוא מרחיב את גבולות ההבטחה: "בכל הר קדשי" – הוא הר הבית; ובהרחבה: כל ירושלים קרויה כך, ובהרחבה יתרה: כל ארץ ישראל; ובהרחבה מופלגת: כל מקום בעולם שיִרְאִים בו את ה' ומקדשים את שמו" – מעין מה שקבע לעיל הרמב"ן.

רד"ק מצניע בפירושו לפסוק 7 גם היבט סמלי, אשר לפיו הדוב והנחש הם משל לאמונות הרעות, אשר תחלופנה מן העולם בימות המשיח ("כי כל עסק הבהמה יהיה לעסוק בעבודת האל, לא להבלי עולם"), אולם אין זו פרשנותו העיקרית.

רד"ק דן בכל אחת מהחיות המוזכרות בנבואה: כך, לדעתו, מדובר בדובה, ולא בדוב (לכן הפועל הוא נקבי: "תרעינה")<sup>10</sup>, והמריא אינו בהכרח מין ממיני הבקר, כדעתו של ראב"ע, אלא אולי כדעתם של תרגום יונתן ורש"י – כינוי לחיה מפותמת<sup>11</sup>. הנביא בחר, לדעתו, להזכיר דווקא את הפתן והצפעוני, בגין היותם הרעים שבמיני הנחש, ואם הם לא יזיקו, כל שכן – שאר הנחשים.

---

8. ראה גם דבריו בספר הגאולה, ח"ד שעוועל, **כתבי הרמב"ן**, א', תשכ"ד, עמ' רע"ה-רע"ו.  
9. **ספר ישעיהו – תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ"ד – בפירושו ל-י"א, 9.  
10. כמותו סבור גם עמוס חכם. הוא מוסיף, שדרך הנקבות בבעלי חיים, שבשעה שהן מגדלות את גוריהן, הן שומרות עליהן ביותר, והן אכזריות כנגד זרים, ואף-על-פי-כן ירבעו ילדי הדוב והפרה יחד.  
11. ואולי הכוונה לתאו. ראה י' רצהבי (עורך), **תפסיר ישעיהו לרב סעדיה**, קרית אונו, מכון משנת הרמב"ם, תשנ"ד. על זהות המריא – עיין לאחרונה במאמרו של מ' כסלו (תשנ"ח) **על אתר, ג'**, עמ' 51-62.  
שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

אף אברבנאל<sup>12</sup> שותף לתפיסת הכתובים כפשוטם: לדעתו, בימות המשיח "ישבו הדברים לאיתנם הראשון, שלא יטרפו הבעלי-חיים הטורפים, ולא יהיו נטרפים הבעלי-חיים הביתיים, אבל ישבו כולם בשובה ונחת". כיצד זה אפשרי? "ברצות ה' דרכי איש – גם הבעלי חיים המזיקים לא יזיקוהו". יתר על כן, בעלי החיים נועדו, לדעתו, להעניש את הרשעים, ומאחר שהמלך המשיח ימית את הרשעים ב"רוח שפתיו", יוכלו לשוב אל טבעם הראשון. הוא שותף לדעה, שהתופעה לא תחול על העולם כולו, אלא תתקיים רק בארץ ישראל, "ששם יהיה משפט המשיח והנהגתו".

גם לדעת המלבי"ם<sup>13</sup>, ישתנה טבע החיות – כהשלמה לפעולת המלך המשיח. "הכרת ה' תתפשט כל כך, עד שגם החיות הטורפות יכירו, כי הגיעה עת התיקון, הגם שאין כח השכל אצלם". זהו המובן הפשוט של הדימוי: "כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9): "ומדמה זה למים המכסים [...], שאין מקום מעצור בפני המים, שלא יכסו אותו. כן גם חומר הבעלי-חיים הבלתי-מוכן להשכלה, לא יעצור בפני ידיעת ה', אשר תתפשט על כל בשר...".

אשר לשאלה, כיצד יכיר "הבלתי מוכן להשכלה" באלוקים, מציע המלבי"ם תשובה זהה לזו של אברבנאל: "בדבר ה'" – בכוחו של הכל-יכול לשנות מהויות קיימות. לדעתו, פסוק 9 ("לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי") אינו מתייחס לאמונת בני-אדם, כפי שעולה מן הפשט, אלא לאמונת-חיות. "לא יָרְעו" מוסב על החיות הטורפות, שדרכן להרע להנאתן. "ולא ישחיתו" – לפתן ולצפעוני, המשחיתים שלא להנאתם. המלבי"ם אינו דן בשאלת המיקום (ישראל או העולם), כפי שעשו קודמיו.

עמוס חכם, השותף לפירוש הכתובים כפשוטם, מעיר, שאין בתיאור שינוי טבע החיות משום הפיכת סדרי בראשית, כי מאז ומעולם אולפו חיות; ולפיכך ייתכן, שישרור שלום ביניהן. אולם הוא מקשה על תוכן הנבואה, המכילה מעין סתירה פנימית, כי הרי ברישא של הפרק נקבע במפורש: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (פס' 4) וכן: "ועפו בכתף פלשתים ימה" (פס' 14) – משמע, שלא יָכְלוּ רשעים מבני אדם; ותמוה בעיניו, שיהיה שלום וצדק בין בעלי החיים, ואילו בני אדם יוסיפו להילחם ולהרע זה לזה. הוא משיב, שאכן רמזה כאן הנבואה, כי נקל לאלף את האריה שלא יטרף – מלרסן את האדם שלא יזיק את חברו. הוא מציע תירוץ נוסף, המסתמך על כך שאין מוקדם ומאוחר בנבואה, אשר לפיו,

12. בפירושו לפרק י"א, 6 (עמ' צ"א טור ב).

13. בפירושו לפרק י"א, 9 (ישעיהו, נביאים וכתובים עם פירוש רש"י ופירוש חזון ישעיהו, ירושלים, מנורה, תשי"ט).

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

נבואת "וגר זאב עם כבש" תתגשם שנים רבות לאחר נבואת "וברוח שפתיו ימית רשע". בין כך ובין כך – יש להבין את דברי הנבואה כפשוטם<sup>14</sup>. המשמעות הפשוטה של הדברים היא, שגם בעלי החיים יקלטו משהו מדעת ה', שתמלא את הארץ ויחדלו להשחית. לגישה הראליסטית שותף גם ר' ישעיהו מטראני<sup>15</sup>.

ניתן איפוא לסווג את הפרשנות הראליסטית לשלושה מינים:

(א) שינוי טבע החיות בעולם כולו.

(ב) שינוי טבען בארץ ישראל בלבד.

(ג) שינוי טבען, אשר ייעשה בשני שלבים: תחילה – בארץ ישראל, ומאוחר יותר – בעולם.

הלל ברזל, המצטרף לעיקרון, שהנחה את הפרשנים הראליסטיים, מדגיש את השינוי בכל המישורים האפשריים. חזון אחרית הימים בא, לדעתו, להעלות את הצדק והאמונה – על נס. מוחלטות הצדק מביאה לביטול ניגודיות בכל מישורי הקיום:

במישור האישי: "אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יצור את אפרים" (ישעיהו י"א, 13).

בתחום הרב-לאומי: "לא ישא גוי אל גוי חרב" (שם ב', 4).

ביטול הניגודים בין אדם לבעלי חיים "מפנה מקום לזוגיות שכולה אחווה, שדבר אין לה עם הטבע הברשי", "ואריה כבקר יאכל תבן" (י"א, 8), תבן, ולא בשר. כל היקום עומד בסימן הרוחניות הגמורה, שממנה ביטול מחלוקת משחיתה<sup>16</sup>. "זו, לדעתו, משמעותו הפשוטה של הפסוק: "לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (י"א, 9). הלל ברזל מרחיב את מה שתיאר המלבי"ם בצמצום.

עם זאת, קיים הבדל עקרוני בין התייחסותו של ברזל לחזון האחרית לבין התייחסותם של הפרשנים הקלסיים, שהוזכרו לעיל, לחזון זה.

הוא סבור, שהחזון מצייר אוטופיה משיחית מוחלטת, שריבוי וכוללות נמשכים בה אל העיקר המלכד. כדרכם של אוטופיסטים מושלמים – מתאר גם ישעיהו "הרמוניה נטולת קונפליקט: זה בצד זה, ולא זה כנגד זה, בכל הווית הקיום. המבנה הקוסמי, הלאומי והאנושי – מוצב מחדש: האדון ה' צבאות, חוטר מגזע ישי, יהודה ואפרים יחדיו, ושאר

14. ראה פירושו לישעיהו י"א, 6 וכן בעמ' קל"ז.

15. ראה פירושו לישעיהו י"א, 8 אצל מנחם כהן (מהדיר), **מקראות גדולות, הכתר**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ו, 1996.

16. בספרו, **דרכים בפרשנות החדשה: מתאוריה – למתודה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, 1990, עמ' 196.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

ישוב"; ואילו לדעת כל הפרשנים הקלסיים, נבואת "וגר זאב עם כבש" איננה אוטופיה, זוהי מציאות שתתגשם. השאלה, אם טבע החי ישתנה או לא, היא שאלה אמיתית, שאינה מגוייסת לטובת תיאור מושלם של הרמוניה אוטופית.

## 2. הפרשנות הסמלנית

הרמב"ם מייצג את הגישה ההפוכה, הסמלנית<sup>17</sup>: "אל יעלה על הלב", הוא קובע, "שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה 'וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ' – משל וחידה". "עניין הדבר", לדעתו, "שהיהו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים, המשולים כזאב ונמר, שנאמר: 'זאב ערבות ישדדם, (ו)נמר שוקד על עריהם' (ירמיהו ה', 6) ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר – בנחת עם ישראל". ימות המשיח לא יהיו שונים מהעולם הקיים כלל, להוציא הבדל אחד: "אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". הכתוב בישעיהו מתאר, לפי פירוש זה, יחסי יהודים וגויים; אולם הרמב"ם אינו משוכנע לחלוטין, שזה הפירוש הבלעדי. רק ימות המשיח יביאו עמם את הפתרונות: "ובימות המשיח יודע לנו לאיזה דבר היה משל, ומה עניין רמזו בהם"<sup>18</sup>.

ב"איגרת תחיית המתים"<sup>19</sup> הוא מוסיף, שאינו "ממציא" השיטה הסמלנית: קדמו לו ר' משה ג'קטילה ואבן בלעם. נראה לו, כמו-כן, שפירושו הוא פשט גמור, שכן הסיפא של הנבואה: "לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה'" – מציע פענוח לרישא, שכן דעת ה' מצויה אצל חי מְדַבֵּר בלבד, ולפיכך האידיליה שבין החיות איננה אלא אידיליה בין בני אדם. למערך ההוכחות מצטרף גם השכל הישר ("השתדלות כל איש תבונה", בלשון הרמב"ם, להבדיל מ"השתדלות ההמון"), אשר משתדל "לקבץ בין התורה והמִשְׁפָּל", היינו לפרש משמעותה של תופעה על-טבעית ולא לקבוע מיידית, כדרך ה"המון", שכל תופעה החורגת מגדר הטבע הִנָּה מופת.

גם ב"מורה הנבוכים" מוזכרת הפרשנות הסמלנית לחזון העתיד של ישעיהו. מקורן של תלאות האדם, לדעתו של הרמב"ם – בסכלות, המאיינת את חכמתו. נזקיו היו מתפוגגים,

17. סוגיה זו נידונה במקומות אחדים: הלכות מלכים י"ב, א-ה; הלכות תשובה ט', ב' (ירושלים, פאר התורה, הדפסת תשל"ד); **איגרת תחיית המתים** עמ' ש"ס (אצל י' שילת, {תשמ"ז} **איגרות הרמב"ם**, הוצאה מדעית של האיגרות העבריות והערביות על-פי כל כתבי היד הידועים בעולם עם תרגומים, מבואות, הערות והקבלות, כרך א', מעלה אדומים, מעלות) **ובמורה הנבוכים**, ג', י' (בתרגומו של הרב קאפח, ירושלים, מוסד הרב קוק).

18. כל הציטוטים בפסקה זו לקוחים מהלכות מלכים.

19. עמ' שני"ט-ש"א.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

לולא היה סכל. הרב קאפח מרחיב את לשונו התמציתית של הרמב"ם, המבחינה בין ארבעה סוגי תלאות:

הסוג הראשון הוא תלאות, הנובעות מ"מטרות" שונות, היינו שכדי להשיג מטרה מסוימת, ואפילו מטרה גדולה ושררה מדומים – מסוגל הרשע להרוג, למסור ולהלשין.

הסוג השני – מקורו ב"תאוות", כגון תאוות בשרים או תאוות ממון, המעבירה רשעים על דעתם.

השלישי נובע מ"השקפות", כגון שינויי השקפות מדיניות וצורות משטר שונות.

הרביעי, "דעות" – מקורו בענייני אמונה ודת, כדרך שעשו קלגסי נבוכדנאצר לחנניה, מישאל ועזריה, וכך עשו גם לדניאל "וכך עושים בכל הדורות יורשיהם העכו"מים".

כל אלה הם מיני סכלות, המאפיינים רשעים: הרמב"ם משווה את הסכל, נעדר החכמה, לעיוור, אשר "בעבור אפיסת ראייתו – נכשל בכל מקום וייפצע, מפני שאין לו מי שיורהו הדרך. כך כיתות בני אדם – כל איש מהם לפי סכלותו יפעל בנפשו ובזולתו רעות גדולות [...], ואילו יהיה לו מידעת האמת, אשר עָרְכוֹ לנגד הצורה (=ביחס לצורה) האנושית – כערך כח הַרְאִיּוֹת אל העין, היה נדחה הנזק כולו"<sup>20</sup>.

לדעתו, חזון המלך המשיח מתאר, תקופה אידיאלית, אשר בה תתבטלנה התלאות בעקבות ידיעת האמת, שְׁהֵנָה היפוכה של הסכלות. ובלשונו: "כי בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויִבְטְלוּ נזקי בני אדם קצתם מקצתם. וכבר הבטיח בכך לעתיד ואמר: 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ [...]', ונתן בכל זה טעם ואמר, כי הסיבה בסור (=לביטול) האיבה וההתגברות והנזק היא ידיעת בני אדם אז (את) אמיתת הבורא, כאשר אמר: 'לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'". "חיות-ישעיה" הן אפוא חיות-אדם, שתהפוכנה באחרית הימים לבני-אדם.

עם זאת "פתוח"<sup>21</sup> הרמב"ם להצעה הראליסטית: "ואם הוא על פשוטו – יהיה מופת, שיִרְאָה בהר הבית לבד, כמו שאמר 'בכל הר קדשי' (י"א, 9)", מפני שלא נמצאו קביעות חדות בעניין זה. ובלשונו: "שלא באתנו מה' נבואה שהוא משל, ולא מצאנו קבלה לחכמים

20. מורה הנבוכים, ג', י"א.

21. מפני שהוויכוח איננו עקרוני בעיניו, ומכיוון שהוא עשוי לעורר מחלוקת, מוכן הרמב"ם להיענות לחלופה פרשנית הפוכה. כך נמצא דקדוקיהם בהלכות מלכים י"ב, ב... "ועל כל פנים, אין סידור דברים אלו ולא דקדוקיהם – עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך בדברי המדרשות... ולא ישימם עיקר, שאינן מביאין לא לידי אהבה ולא לידי יראה... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

מהנביאים, שיבארו בה [...] שהם משל". הרמב"ם מצמצם את גבולות השינוי בטבע מהעולם כולו, או מארץ ישראל בלבד – כפי שהוצגו לעיל על-ידי הרמב"ן – לתחום הר הבית בלבד. לרמב"ם – תומכים ומסתייגים:

הרמב"ן מתווכח בגלוי עם שיטת הרמב"ם: "על כן נתמה מן הרמב"ם ז"ל, שהוא מְנַרְע הנסים ומגביר הטבעי"<sup>22</sup>.

לעומתו, הראב"ע שותף לדעתו הראשית, הסמלנית, של הרמב"ם: הוא קובע באופן חותך, כי יש להבין את הנבואה על "דרך משל, מהשלום שיהיה בימיו"<sup>23</sup>.

בדרך זו מהלך גם ר' אליעזר מבלגנצי ("על משפט וצדק שיעשה בעולם"<sup>24</sup>), ר' יוסף כספי ("די לנו במה שאמר המורה"<sup>25</sup>) ושותפים רבים להם<sup>26</sup>. לדעה זו שותף גם הרב יצחק אבוהב, בספרו "מנורת המאור"<sup>27</sup>: "ידמה בעיני הבריות, שהוא כמו בריאת עולם חדש – בהיות ישראל יושבים לבטח עם הנמשלים לנמר ולזאב". הרב אבוהב משתמש שלוש פעמים במושגים הקרובים לסמל ("ידמה", "כמו" ו"נמשלים") – כדי להבהיר את עמדתו. אפשר, שקרוב הוא אפילו לפרשנות אלגורית, כי מדבריו עולה, שהחיות הטורפות נמשלות לגויים, והנטרפות – לישראל.

גם יחזקאל קויפמן מצטרף לפרשנים הסמלניים, אף-כי אינו מפענח את פרטי החזון: לדבריו "ישעיהו מתאר את מלכות העתיד בצבעי חזון-פלאים אגדי"<sup>28</sup>, המזכיר את פרשת גן-עדן. "אגדי" – משמעו, שאין לתפוש את התיאור כפשוטו.

מסתבר אפוא, שהמחלוקת בהבנת מוזרויות אפשריות בטבע – קיימת הן בין פרשנים מוקדמים והן בין מאוחרים. על-כן מקפיד הרמב"ם<sup>29</sup> לציין, שהוויכוח הזה איננו עקרוני, וסופו – שיתבאר בהתממשות ימי האחרית: "סוף דבר, כל אלה הם דברים שאינם פְּנוֹת (=יסודות) התורה, ואין להקפיד, איך יאמינו בהם, וצריך, שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר, אם הם משל או מופת".

22. בדרשת תורת ה' תמימה. ראה הערה 5.

23. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

24. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

25. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

26. עוד לעניין פרשנות מקוטבת זאת-ראה אצל יאיר הופמן בפירושו לישעיהו י"א (**ישעיהו, עולם התנ"ך**, תל אביב), עמ' 71.

27. כלל ג', חלק ב', פרק י', עמ' רפ"ח בספר **מנורת המאור** עם פירוש "נפש יהודה", מאת הרב משה פרנקפורט ועם מבוא, הכולל רשימה מדויקת של שבעים ושש מהדורות הספר מאת נפתלי בן מנחם, ירושלים, אשכול. אין ציון שנה. ר' יצחק אבוהב היה מחכמי ספרד (1300 לערך), וחי בקסטיליה או בטולידו.

28. בספרו, **תולדות האמונה הישראלית כרך שלישי, ספר ראשון**, ירושלים ותל אביב, מוסד ביאליק ודביר, עמ' 219.

29. **באיגרת תחיית המתים**, עמ' שס"א.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

הניתן להכריע בין השיטות?

אם ננתק את הפסוקים הנידונים של פרק י"א, ובמיוחד – אלה שעניינם בשינוי טבע החי, מהפרק השלם, לא נוכל להכריע בשאלה הנידונה, אבל אם נראה בהם חלק מן הפרק השלם, דומה, שכף המאזניים תהא נוטה לטובת הפרשנים הסמלניים.

הנה אחדות מהראיות:

1. לאחר תיאור מערכת היחסים האידיאלית שבין טורפים ונטרפים – מצוי פסוק, הקודם לפסוק החותם את התיאור, אשר דומה, שמושאו הם בני אדם, ולא חיות: "לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9). וכי יש דעה בחיות? גם אם יש בהן דעה אינסטינקטיבית, אינטואיטיבית – היעלה על הדעת, שביכולתן לדעת את ה'?! תמהתני, אף כי יש הסבורים כך<sup>30</sup>.

2. בהמשכו של הפרק, בתיאור קיבוץ הגלויות – מופיע פסוק, המזכיר במבנהו את הפסוק: "וגר זאב עם כבש", אולם עניינו – בבני אדם: "וסרה קנאת אפרים, וְצָרְכֵי יהודה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יִצָּר את אפרים" (13). האידיליה בין הבנים, אפרים ויהודה, דומה לאידיליה בין החיות. קשה לקבוע, מי הוא ה"זאב" ומיהו ה"כבש": אפרים, המונה עשרה שבטים, הוא 'זאב' מצד הכמות, אך יהודה, שהמלכות נועדה לו, הוא 'הזאב' מצד האיכות. בין כך ובין כך, דומה, כי הפסוק מעניק לפסוקים 9-6 משמעות סמלית.

3. גם בחלק הפותח את הפרק, אגב תיאור הדמות האידיאלית של "חטר מגזע ישי" – מוצבים זה כנגד זה צדיק ורשע, המקבילים, לדעתי, לצמדי החיות: זאב-כבש; נמר-גדי; עגל-כפיר; פרה-דב; אריה-בקר, ואף יונק וְגִמּוּל, המקבילים לפתן ולצפעוני. וכך נמצא הניגוד בפסוק: "ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי ארץ, והכה ארץ בשבת פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (4). שיפוטו ההוגן של המלך המשיח את הרשעים ואת הצדיקים בפסוק זה – משמש, לדעתי, כפתיחה, או ככותר – לתמונת השלום העולמי בין בני אדם המתוארת בהמשך.

4. השורש יד"ע, המופיע פעמיים בפסוקים 9-1 ("דעת" – בפסוק 2, ו"דעה" – בפסוק 9), משמש כמילה-מנחה, ובשתי הפעמים – עניינו בבני אדם. בפסוק 2 הוא מקביל ל"רוח"

30. לעיל, הפרשנות הראליסטית, בדברי עמוס חכם והלל ברזל.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

– מילה מנחה נוספת, המלווה בסומכים אחדים: "רוח ה'", "רוח חכמה ובינה", "רוח עצה וגבורה", ובהמשך – "רוח שפתיו" (פסוק 4) – כולם אפיונים רוחניים, שאין ביניהם ובין תכונות החיה ולא כלום. כך גם יש להבין את משמעה של "דעה" בפסוק 9, כפי שפורש לעיל בסעיף 1.

5. מעניין, שהנביא משתמש במילת השלילה "לא" בתיאור המלך המשיח, מחד גיסא ("ולא למראה עיניו ישפט, ולא למשמע אזניו יוכיח", 3), ובתיאור קיבוץ הגלויות, מאידך גיסא ("אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יצור את אפרים", 13) – שני הקטעים, החובקים את פסוקי סוגיתנו, פעם נוספת נמצאנה, ושוב פעמיים, כבשני המקומות האחרים, בפסוק 9, החותם את "אידילית החיות": "לא ירעו ולא ישחיתו[...]" . זו אולי רמיזת הנביא לצורך להתייחס לפרק כולו כאל יחידה שלמה אחת.

6. אם אכן כך, יושם לב לעובדה, שהתיבה "שָׁרַשׁ", המצויה ברישא של הפרק ("ונצר משרשיו יפרה"), מופיעה שנית בפסוק 10 ("והיה ביום ההוא שרש ישי (המתואר בראשית הפרק), אשר עומד לנס עמים – אליו גוים ידרשו"). אקורד-סיום זה של הקטע מכוון, לפי זאת, אל פענוח סמלי של "וגר זאב עם כבש", אשר לפיו אין מערכת היחסים האידילית שבין החיות אלא משל למערכת יחסים בין בני אדם, "עמים" ו"גוים", כלשון הנביא.

על דרך החידוד, הנאחזת בלשונו של הנביא, נוכל לומר, שהנס העתידי יהיה "נס עמים", ולא "נס חיות".

אף-על-פי-כן ייתכן, שכל אלה הן ספקולציות ספרותיות, "וצריך שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר אם הם משל או מופת" – כלשון הרמב"ם.

### 3. מקודש לחול

המעבר מעניינים שבקדושה – לעניינים שבחולין הוא בעייתי, וכביכול, מערב מין בשאינו מינו, ובראש ובראשונה – מהבחינה הערכית:

גם אם אין פרשנות הטקסט הקלסי אחידה, נקודת המוצא של פרשניו שומרי המצוות ושאינם שומרי מצוות – מאופיינת בכובד ראש ובכנות, ודבר אין לה עם לצנות או עם התייחסות ביקורתית, המאפיינות לא פעם יצירות של חול.

קיימת גם בעיה מתודית בהצבת שני תחומי דעת שונים – כמקרא וספרות, זה ליד זה, מפני שכלי המחקר המשמשים אותם אינם זהים. אף-על-פי-כן דווקא שני תחומי דעת אלה: מקרא וספרות – סמוכים זה אצל זה, וספרות טובה ניזונה משורשיה (אף שלעתים אין תפארתה מעידה עליהם).

להלן קטעי ספרות מסוגות שונות, שתשתיתם היא פרשת "וגר זאב עם כבש". העיון בהם יחשוף את עמדת כותביהם בסוגיה הנידונה.

### 3.1. תמונת אחרית הימים בספרות הבתר-מקראית

חזון ישעיהו השפיע על עיצוב אחרית הימים בספרות בתר-מקראית. למשל, בחזיונות הסיבילות<sup>31</sup>, ספר חיצוני, שחובר, ככל הנראה, במאה השנייה לפה"ס בחוג התרבות ההלניסטית – כנראה, על-ידי יהודי יושב מצרים – נמצא תיאור מקביל לישעיהו י"א:

"שישי, עלמה, ושמחי, כי נתן לך / משוש עולם מי שברא שמים וארץ. / בקרבך יִשָּׁב לך, יאיר אור נָצח. / וכבשים נְשִׁיּוֹת יאכלו עשב על ההרים, / ונמרים ירעו יחד עם גדיים. / דְּבָיִם ירבצו יחד עם בני בקר נודדים, / ואריה זולל-הבשר יאכל תבן על-יד אבוס / כמו שור, ונערים קטנים מאד ינהגו גם במוסרות. / כי [אלהים] יעשה את חיות הפרא על האדמה לבעלות מום. / עם יונקים יישנו פתנים וצפעונים, / ולא יָרְעו להם, כי יד אלהים תהיה עליהם".

מהתיאור הזה נעדרו רק הפרה והזאב, ואולי רק הזאב, כי פרה נכללת בשם הקיבוצי "בני בקר". המיון הפיזי הוא אפוא זהה. השוני הוא בזווית הראייה של הנביאה<sup>32</sup>, אשר מעריכה את אבדן היכולת של החיות לטרוף – כמום, המעיד על חיסרון, בעוד הנביא מעריך זאת כמצב אידאלי. כמו-כן היא מדגישה את אימת שלטונו של אלוקים ("כי יד אלוקים תהיה עליהם"), בעוד הנביא מתארו כמחוז חפץ וכמושא כיסופים, שאין להם ולא כלום עם יראָה. האמונה הבלתי מסוייגת באלוקים, המשותפת לחי ולאדם ("כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים"), מְשַׁכֵּינָה הרמוניה ואחוה – כמתואר גם בפס' 10, החותם את התיאור:

31. חזיונות הסיבילות בעריכת אברהם כהנא, הספרים החיצוניים לתורה, לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, כרך ב', תל אביב, מסדה, 1956, עמ' תי"ז, פס' תשפ"ה-תשצ"ה.

32. הסיבילה היא נביאה. (גזרת השם מוטלת בספק גדול: יש אומרים, שהמלה היא יוונית ומשמעה "עצת אלוהים"; יש אומרים, שהיא שמית, ומשמעה – "שבוי אל", ויש אומרים, שהיא ארמית ומשמעה – "סבא וסבתא" / "זקן וזקנה" עם הצירוף היווני אולה בסוף.) היא אשר יחא, הוראת השם ברורה למדי: אשה מתנבאה וחווה עתידות תחת סבל התרגשות גדולה והתפעלות אלוהית עצומה. חלק מנבואותיה מוקדש לתיאורי אחרית הימים. "חזיונות הסיביליות" הם הופעה מיוחדת במינה בספרות היוונית העתיקה. אף שמקורה בארצות המזרח, אומצה על-ידי היוונים. ראה אברהם, כהנא, מבוא, עמ' שע"ז.

שנתון "μλε" – תשס"ה כרך י'

"והיה ביום הוא שרש ישי, אשר עִמָּד לנס עמים – אליו גוים ידרשו, והיתה מנוחתו כבוד"; והרי "שרש ישי" הוא נציגו של אלוקים עלי אדמות, כי "נחה עליו רוח ה'" (2).

עם זאת, ייתכן, שתפיסת האלוקות כמאיימת – מקורה גם-כן בישיעהו י"א בפסוקים, הקודמים לפסוקי "וגר זאב עם כבש", אשר בהם מאופיין המלך העתידי בשיפוט ללא רבב, הכולל ענישת הרשעים: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (4).

המבקשים למצוא קשרים בין נבואת ישעיהו לבין יצירות בתר-מקראיות – מניחים, שיש להן, במשותף, שורש מיתולוגי עתיק. מסוג זה הם החזונות על הילד-הגואל, על מלך-הצדק, על השלום בין העמים ועל השלום בעולם החי. תיאור השלום בעולם החי רומז, כביכול, על סיפור גן-עדן המקראי, שבו נחשפו יסודות מיתולוגיים<sup>33</sup>.

מלבד זה יש לחזון ישעיהו הקבלה רבה למדיי אצל משורר אלילי מאוחר: באקולוגה הרביעית של וירגיליוס<sup>34</sup> מבשר וירגיליוס, שתור הזהב בפתח: בעולם ישרור שלום, עזים תבאנה הביתה משופעות בחלב, שור לא יפחד מפני אריה, נחשים יעלמו, האדמה לא תצמיח צמחי-ראש. ברור, שווירגיליוס לא יצר את שירו החזוני יש מאין. הדמיון שבין הנבואה ליצירה מצביע, כביכול, על שורשים משותפים עתיקים.

קויפמן מתנגד לכך.

הוא מוכיח<sup>35</sup>, שהאסכטולוגיה המקראית בכלל ונבואת ישעיהו – בפרט, אינן כוללות אמונה בשיבת "תור הזהב" או תקופת גן-עדן. ישעיהו אינו מתאר את העתיד בצבעי סיפור גן-עדן. אין אצלו תיאור של חיי שובע ועונג בלי עבודה ועמל. אין גם תיאור של פרייה מיוחדת במינה. נוסף לכך, תפקיד הגואל מצוי ביד אלוקים בלבד, ולא ביד עמנואל<sup>36</sup>, הילד או מלך-הצדק – כמו אצל כל הנביאים הקלסיים.

ובכל זאת קיים קו דמיון אחד בין וירגיליוס לבין ישעיהו – בייעוד השלום בין בני האדם ובין החיות; ומפני שהייעוד המשותף הזה הוא מאבני היסוד של החזון, מאלפת ההשוואה בין שני הטקסטים, ומה שעולה ממנה הוא, שהדמיון הוא חיצוני בלבד:

ישעיהו מייצג השקפת עולם יהודית, ואילו וירגיליוס מייצג השקפת עולם אלילית:

33. ראה מאמרי, פרשת גן-עדן - מציאות או משל? – עיון בין-תחומי, שאנו, כתב עת לעיון רב-תחומי ומחקר ט', תשס"ד.

34. ראה אצל יחזקאל קויפמן (תש"ד), **תולדות האמונה הישראלית, מימי קדם עד סוף בית שני, כרך שלישי**, ירושלים ותל אביב, מוסד ביאליק ודביר, עמ' 293, הערה 1.

35. במאמר "חזון ישעיהו והאקולוגה הרביעית של וירגיליוס", שם, עמ' 293-296.

36. במקום אחר שולל קויפמן את הפרשנות הנוצרית, בהשפעת המדרש האוונגליוני (מתיא א', 22-23), הסבור שעמנואל הוא "ילד אלוהי", גואל, האוכל "מאכל אלים". לדעתו, אין שום פעולה של גאולה נתלית בו. עמנואל הוא בנו השלישי של ישעיהו, ואמו – "העלמה". הוא נולד, לדבריו, בשנת 733. ראה שם, עמ' 212.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

השקפת העולם האלילית מיוסדת, כפי שקויפמן מתאר, על אמונה במחזור מסוים של תקופות-עולם, הנתפסות תפיסה מיתולוגית. מקורה – במלחמת כוחות אלוהיים, המנצחים זה את זה. כוחות אלה מושרשים בהוויה על-אלוהית נצחית, והם כפופים למערכת חוקיה. במסגרת זו קבוע גם המיתוס על "תורי" העולם: התחלפות תור הזהב, תור הכסף, תור הנחושת ותור הברזל הייתה כרוכה בחילוף משמרות בעולם האלים. ההתחלפות הייתה מיתולוגית, "טבעית", ולא פרי רצון אלוהי. היא הייתה גורל, גורל אלים ובני אדם כאחד. תור הזהב ישוב, לכשייחתם מעגל העתים, וגם שיבה זו תהיה גורל, ולא רצון. כך תופס וירגיליוס את הדברים. "מחזור העתים הגדול" מתחיל מחדש: מלכות סטורנוס תשוב, גזע אנשים חדש יֵרָד מן השמים. "הילד" ממלא תפקיד של אל גואל. גם השלום הוא גורל ואינו מותנה בתשובה מוסרית.

נקודת הזינוק של השקפת העולם המקראית – הפוכה:

הייעוד המקראי "הוא קצה רצונו של האחד, הוא התגשמות עצת האלוקים. הוא לא 'מחזור', אלא אחרית, ביצוע רצונו של האלוהים בסוף קורות האדם"<sup>37</sup>, כהבחנתו החדה של קויפמן. הספֵרה שלו היא לא מיתולוגית, אלא היסטורית, לאומית, דתית-מוסרית. הדרמה האסכטולוגית אינה נובעת ממלחמת אלים. מקורה – בחטא, הגורר עונש והנשלם על-ידי תשובה. מקורה לא במיתוס קוסמי, אלא באמונת הברית הישראלית. ייעודה הוא בראש ובראשונה ייעוד לעם ישראל. המלכות החדשה תהיה בציון, בהר הקודש.

בכך מצטרף קויפמן לרד"ק<sup>38</sup>, הסבור שנבואת "וגר זאב עם כבש" תתקיים בארץ בלבד ("השלום אינו מידה מיתולוגית של תקופת עולם, אלא הוא שכר, חסד אלוקים"). באותו אופן מחדד קויפמן את ההבדל שבין תפיסת וירגיליוס את שינוי טבע החי, הנובע מטבעה של "העת" החדשה, ובין חזון ישעיהו, התופס את היחס שבין האדם לחי – כברית כרותה, כרצון אלוקים<sup>39</sup>.

גם האסכטולוגיה העולמית מעוגנת ביסוד הדתי-לאומי: העמים ייגאלו על-ידי התשובה לאלוהי ישראל.

37. שם, עמ' 295.

38. לעיל, הפרשנות הראליסטית.

39. לפי בראשית א', 28 ו-ט', 1 השליט אלוקים בברכתו את האדם על החי. לפי תהלים ח', 7-8 שלטון זה הוא כבוד, שבו עיטר אלוקים את האדם. וראה התייחסותו של קויפמן למקורות נוספים לעיל (הערה 31) עמ' 295-296.

שנתון "מֵע" – תשס"ה כרך י'

כיסופי השלום, כשלעצמם, אמנם עתיקים ונפוצים, אבל חזון ישעיהו הוא יצירה חדשה ויחידה בעולם, כדברי קויפמן.  
 אשר לשאלת משמעות תיאור האחרית בספרות הבתר-מקראית – הסמלית היא אם ראלית – שני כיווני הפרשנות קיימים גם בה.

### 3.2 "מעין אחרית הימים" / יהודה עמיחי<sup>40</sup>

הָאִישׁ תַּחַת תְּאֵנְתּוֹ טֹלְפָן לְאִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ :  
 "הַלֵּילָה הֵם בְּהַחֲלֵט עֲלוּלִים לְבוֹא.  
 שְׂרִיגוֹ אֶת הָעֵלִים, סָגַר הַיֵּטֵב אֶת הָאֵילָן,  
 קָרָא לְמַתִּים הַבַּיְתָה, וְהָיָה מוֹכֵן".

הַכֶּבֶשׂ הַלֶּבֶן אָמַר לְזָאֵב :  
 "בְּנֵי אָדָם פּוֹעִים וּלְבֵי כּוֹאֵב :  
 הֵם נִגְיְעוּ שֵׁם לִידֵי קַרְבוֹת כִּידוֹן.  
 בְּפָגִישָׁה הַבָּאָה בִּינֵינוּ, הָעֵנָן דּוֹן".

כָּל הַגּוֹיִים (הַמְאָחָדִים) יִנְהָרוּ לִירוּשָׁלַיִם  
 לְרֵאוֹת אֵם יֵצֵאָה תּוֹרָה, וּבִינְתָם,

הַיּוֹת וְעֶכְשׂוֹ אָבִיב  
 לְקַטּוּ פְּרָחִים מִסְּבִיב,  
 וְכַתְּתוּ חֶרֶב לְמִזְמָרָה וּמִזְמָרָה – לְחֶרֶב,  
 וְחֹזֵר חֲלִילָה, וְשׁוֹב – בְּלֵי הָרֶף.

אוּלַי מַכְתּוֹתֵיךְ וְהַשְׁחָזוֹת הַרְבֵּה,  
 בְּרִזְל הָרִיב בְּעוֹלָם יְכַלֵּה.

תשתיתו של שיר המחאה הזה – כפולה :

חלקה לקוח מישעיהו ב', 1-4 (ומקבילתו במיכה ד', 4), וחלקה לקוח מפרק י"א, שמחקרנו מתרכז בו. האני-השר מקעקע את הנחמה העתיקה ומציגה כאשליה. קריאת הטלפון של "האיש תחת תאנתו... לאיש תחת גפנו", שעמיחי הפכו, לדעתי, במכוון, איננה מעודדת –

40. מתוך: שירים 1948-1962, ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 87.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

כמשמעותו המקורית של הביטוי: "איש תחת גפנו ותחת תאנתו", המופיע ארבע פעמים במקרא<sup>41</sup>. אין עִמָּה בשורת ישע. היא מזהירה מפני אסון קרוב: "הַלֵּלָהּ הִם בְּהַחֲלִיט עֲלוּלִים לָבוֹא". ריבוי הלמ"דין (שש פעמים בטור בודד) האונומטופאי מסמן יללה. הנמען, המייצג לָאֵם, מתבקש להכין כלי נשק ("שִׁרְיָן"). הקריאה למתים לשוב לביתם – פיקטיבית. ההכנה לקרב – מיותרת, באשר הנלחמים אינם עוד בין החיים. שריון הַעֲלִים, סגירת האילן והקריאה למתים להינעל בביתם – משחיזה עד דק את נשק האירוניה, ההופך את חזון אחרית הימים של ישעיהו – לאבסורד. השיר מעמת תמונת-מצב ראלית באוטופיה פנטסטית. הכבש והזאב יודעים, אליבא דשיר זה, שסופה של הידיעות בין בני אדם היא קָרָב. הכבש הלבן והזאב אינם "גרים יחדיו" – כמקבליהם בחזון ישעיהו. הם משתפים פעולה לצורכי "הערכת-מצב" בלבד. הכבש הלבן מעורר אסוציאציה של דגל לבן, המונף לסימן כניעה. אכן, עולה מן השיר נימת כניעה, מתוך חוסר אוניס ומתוך ידיעה, שמלחמות הן קבועות, כשם שתקופות שלום הן זמניות. האני-השר הופך את נבואת הנחמה האופטימית של ישעיהו ("וכתתו חרבותם לאתים, וחניתותיהם – למזמרות", ב', 4) – לתמונת-מצב פסימית קבועה ובלתי הפיכה: "יִכְתְּתוּ חֶרֶב לְמִזְמֶרָה, וּמִזְמֶרָה – לְחֶרֶב / וְחֹזֶר חֲלִילָה, וְשׁוֹב – בְּלִי חֶרֶף". נבואת: "לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה" (ב', 4) – מומרת בנהירת כל הגויים לירושלים: כדי לחרחר ריב וכדי להגיע "לִיְדֵי קְרָבוֹת בְּיָדוֹן". נימת הטורים: "כָּל הַגּוֹיִים (הַמְּאָחֲדִים) יִנְהָרוּ לִירוּשָׁלַיִם / לְרָאוֹת, אִם יִצְאָה תוֹרָה, וּבִינְתִים", – אירונית. שם התואר "הַמְּאָחֲדִים" מצוי בסוגריים, המקבילים במשמעם למרכאות כפולות ומכופלות. יעידו על כך בתי השיר הראשונים.

תורת אלוקים – מושא כיסופיהם של בני כל העמים בישעיהו – מומרת בתורת-אדם. אלוקים נעדר משירו של עמיחי, בעוד הוא משמש כאבן השתייה בחזונו של הנביא ("נכון יהיה הר בית ה' [...]; לכו ונעלה אל הר ה' [...]; כי מציון תצא תורה, ודבר ה' – מירושלים"). הוא סיבת הנחמה, הוא מחוללה, והוא גם מי שיהפכנה מחזון – למציאות. עמיחי מגייס אירוניה חריפה לצרכי מחאתו. השיר נקרא "מעין אחרית הימים" – כדי לערער על תקוות מאמינים אופטימיסטיים נטולי חוש-מציאות, המאמינים באחרית הימים. רק בסיפא של

41. מל"א ה', 5 ("ינישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו [...]"); מל"ב י"ח, 31 ("אל תשמעו אל חזקיהו [...] וְאָכְלוּ אִישׁ גִּפְנוֹ וְאִישׁ תְּאֲנָתוֹ"); ישעיהו ל"ו, 16 (במל"ב י"ח, 31), ומיכה ד', 4 ("ינישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד[...]"). בכל המקורות מציין הביטוי שלושה.

שנתון "מע" – תשס"ה כרך י'

השיר נשזרת ראייה, שיש עמה תקוות-מה: "אולי מפתותים והשחזות הרבה, / ברזל הריב בעולם יכלה".

סיומו של מאבק ייגרם, אם בכלל, מפתות-יתר של הברזל, שיביא לאיפוסו, לא מהתערבות אלוקית, וגם זה בסימן של "אולי". איון האלוקים הוא איון החזון. עמיחי קורא אפוא את הנבואה העתיקה באופן חתרני: במקום שלום עולמי – מלקטים בשירו פרחים לקברים. ה"בינתיים" של חילופי שלום במלחמה הופך לקבוע. עימות ראליה בפנטסיה הופך את הנבואה לבלתי ניתנת למימוש.

ניתן אמנם להבין את חווית השיר בצורה נוספת, אשר לפיה הוא מתאר עונות מתחלפות לסירוגין של שלום ומלחמה: הטור הפותח, "האיש תחת תאנתו טלפן לאיש תחת גפנו" – רומז לזמני שלום, ולאחריו – שבעה טורי-מלחמה. נהירת הגויים לירושלים וליקוט הפרחים – בסימן של שלום, ולאחריו מחצית הטור – בסימן של מלחמה ("ומזמרה – לחרב"). כך חוזרים המהלכים על עצמם שוב ושוב. אולם גם קריאה כזו אינה מנחמת – הן מפני שהמהלך הכפול אינו נפסק, ואם וכאשר ייפסק (ובהדגשת האני-השר של "אולי", היינו ספקא דספקא), יהיה זה רק "מפתותים והשחזות הרבה", ולא גיגנו של ריבון-עולם.

התשובה על השאלה, האם הקריאה החתרנית נובעת מתפיסת עולם שאינה אמונית או מכאב בלתי נסבל – תופעת לוואי קבועה במלחמות – אינה מעניינינו של מחקר זה. על-כן נשאירנה פתוחה.

אשר לשאלת המחקר – חרב, מזמרה, זאב וכבש אינם מתארים מציאות ראלית בשיר, אלא משמשים סמלי מלחמה ושלום. על כך יעיד הטור החותם את השיר הלירי<sup>42</sup> הזה, בעל היסודות הבלדיים<sup>43</sup>: "ברזל הריב בעולם יכלה".

42. קצר, אמוציונלי, תמונתי, חויה אישית, ההופכת לאוניברסלית, סובייקטיבי. ראה דב לנדאו, **עידונה של שאגה, פרקים**, תל אביב, פפירוס, עמ' 49-81.

43. עלילתי, בעל יסודות דרמטיים, קודר, יסודות של מתח ומסתורין, חי, צומח ודומם משמשים בערבוביה. ראה אצל עזריאל אוכמני, **תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים**, א' תל אביב, ספריית פועלים, תשל"ז, 1976, הערך, "בלדה". שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

3.3. ותשובה אין / אורלי כתריאלי-אדלר<sup>44</sup>

עוֹד מְבַרְאֵשִׁית  
בְּנִימָה אִישִׁית  
אֲמַרְתָּ: "כִּי טוֹב"  
אֲךָ מָה לְחֹשֵׁב  
וּתְשׁוּבָה אֵין  
וְעוֹד מְקַדֵּם הֶבֶל  
וְקִין אֲדָם  
לְאָדָם זָאב, וּמִיָּהוּ  
אֲדָם, וּמִיָּהוּ  
זָאב

אף-כי השיר אינו עוסק באופן ישיר בפענוחה של שאלת המחקר, קשה להתעלם מהזאב ומהאדם, המופיעים בו ובישעיהו. ואף-על-פי שעיקר עניינו בתקפותו, הלכאורה נצחית, של הניב: "אדם לאדם – זאב"<sup>45</sup>, הוא נוגע גם במשתמע מהדיון בישעיהו, מפני שהוא מעמיד בסימן שאלה את סימן הקריאה שהציב הנביא. בין היות נבואת "וגר זאב עם כבש" משל, בין היותה מציאות – בין כך ובין כך סופה שתתקיים, לדידו של ישעיהו.

לא כך סבורה המשוררת: "ותשובה אין" – כלשונה. המשוררת לא הציבה נקודה בסופו של השיר – כדי לציין, שמה שהיה הוא שיהיה: "ועוד מקדם הבל וקין (מאשרים ומדגימים את נכונותו של הפסוק)<sup>46</sup> אדם לאדם – זאב". חמור מכך, אין כל אפשרות לדעת, "מיהו אדם ומיהו זאב". קל וחומר, שבלתי אפשרי לפנטז, לדידה של הכותבת, על מציאות אידיאלית, אשר בה חיים בשלווה טורפים ונטרפים, ואלה ואלה ובני האדם.

44. בתוך קו נטוי, 3 – כתב עת לספרות ואמות משותף למורים ולתלמידים במכללה האקדמית אורנים, תשס"ג, 2003, עמ' 29. השיר נכתב בהיותה סטודנטית שנה ב' במסלול חינוך מיוחד באורנים.

45. זוהי מימרה לטינית ידועה במקורה. ראה אצל אורי סלע בספרו, מלה בסלע, ירושלים, כתר, 1990, עמ' 49-50: "לחוקרים יש גרסה אחרת [בעניין מקור הניב "הומו הומיני לופוס" – אדם לאדם זאב]. סברתם היא, שיומו של ולנטין הקדוש (ארבעה עשר בפברואר) אינו אלא גלגול מאוחר של חג הלופרקאליה הרומי העתיק. חג זה קרוי על שם לופרקיוס, הידוע בציבור גם בשם פאן. אחד מתפקידיו של אל הרועים הוא גירוש הזאבים מן העדר, ומכאן – שמו "לופוס". לופוס הוא בלטינית זאב, ו"הומו הומיני-לופוס" הוא המימרה הלטינית הנודעת: "אדם לאדם – זאב". במילון האנגלי. C.O.S. Mawson (1934). Dictionary of Foreign Terms. Crowell, N.Y. p. 185, בערך: "הומו" / "הומיני" נמצא וריאציה מעודנת יותר למימרה זו: [בתרגום]: "אדם לאדם הוא או אלהים או זאב".

46. התוספת בתוך הסוגריים – שלי.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

השיר מתייחס באירוניה (כאובה?) גם אל מי שברא עולם שכזה. על אלקים אמנם נאמר ברוב ימי הבריאה: "וירא אלקים כי טוב" (בראשית א'), אולם אמירתו לא עמדה במבחן התוצאה. לכן מוערכת אמירת "כי טוב" כאמירה אישית – "נימה אישית" בלשון השיר.

ציון הזמן "עוד" משמש כאנפורה נושאת משמעות: הוא מופיע פעמיים, בראש השיר ובאמצעו. נראה, שהופעתו המאוחרת, באמצע השיר, באה לשלול את הופעתו ברישא, כאילו ביקשה המשוררת לומר: אף-כי "עוד מבראשית [...] אמת: "כי טוב", הרי [...] "אדם לאדם – זאב".

דומה, כי העובדה, שהשיר זונח את החריזה שבראשו ("מבראשית" // "אישית"; "טוב" // "לחשב") לטובת טורים בלתי-מחורזים – מעידה על חילוף פנטזיה אופטימית באנדרלמוסיה ראליסטית.

גם הפסיחה מגוייסת להדגשת תחושת ה"לא טוב" – היפוכה של אמירת "כי טוב": פסיחה כזו קיימת פעמיים: בשורות 6-7-8 ובשורות החותמות את השיר: צריך לקרוא: ועוד מקדם הבל וקין – אדם לאדם זאב" – בשני טורים עוקבים, אך זו אינה בחירת השיר, הבוחר לחלקו לשלושה טורים, בלתי מפוסקים:

ועוד מקדם הבל  
וקין אדם  
לאדם זאב, ומיהו

כתיבה ממין זה מקנה מקום מרכזי ל"הבל" – כאילו נאמר: גם "כי טוב" הנו מחשבת הבל! סיומה של השורה השלישית ב"מיהו", אשר פותח את שלושת הטורים האחרונים של השיר, מערערת שוב על אמיתות.

דין דומה – לטורים החותמים:

[...] ומיהו  
אדם, ומיהו  
זאב

לסיכום, כותרתו של השיר, האירוניה, אשר בה נכתב, הפסיחה, אשר בה עוצב, הגיוון המתוכנן של שימוש בחריזה קלסית ומודרנית והיעדר מחושב של תחימת הכתוב – חוברים יחדיו כדי לערער על עצם האפשרות של קיום אידילי בין בני אדם ובין כל מיני החי בימים אלה ובימים האחרים.

סוּף סוּף נְנִיחַ לְכַזְבִּים,  
וּנְדָבָר גְלוּיּוֹת כְּאֶדָם אֶל אֶדָם:  
קְרוּבֵי נְרֵבוֹתַי, הַזְּאֲבִים,  
מַה לִּי וְלָכֶם, חוּץ מִקְשָׁרֵי הַדָּם?

לפנינו מכתם, אשר, לכאורה, אין לו ולא כלום עם חזון אחרית הימים של ישעיהו, ובכל זאת, חלק ממילונו הפיוטי נסמך על חזון זה. זאב פותח את תיאור האידיליה בין החיות אצל ישעיהו ומצוי גם בשיר; אדם, המוזכר בשיר פעמיים, מופיע בנבואת ישעיה בגילאים שונים: כנער ("וונער קטן נהג במ", י"א, 6), כיונק ("ושעשע יונק על חר פתן", שם, 8) וכגמול ("גמול ידו הדה", שם, שם). גם למילות חברות למיניהן – כ"קשרי-דם", "קרובי נרבותי" ו"אדם אֶל אֶדָם" – מקור בחזון, שחותר להידוק קשרים של חי ואדם, "שלא ירעו ולא ישחיתו" (שם, 9) עוד. גם שמו של השיר "ספּוּם", תואם במידת-מה את חזון הנביא, המתאר ימי-אחרית.

מסתבר, שזיקת השיר לתשתיתו אינה מתבטאת רק במישור המילוני-לשוני, אלא היא נוגעת ישירות גם בשאלת המחקר. לדידו, לא רק שלא תיתכן שלוה בין טורפים לנטרפים בממלכת החי, אלא אף בני-אדם, המכונים בשיר "זאבים" ("קרובי נרבותי, הזאבים"), לא יחיו בשלום אלה עם אלה – על אף קשרי הדם שביניהם. הביטוי "קשרי הדם" בשירו של פגיס אינו מציין רק קשר משפחתי, תורשתי, אלא מכיל גם רמז למלחמות, אשר בהן נשפך דם, או לךמים, במשמעות של כסף, מעות, המרחיקים בני אדם זה מזה.

שירו-מכתמו של פגיס מתייחס איפוא באירוניה סרקסטית לנבואת השלום האידילית, שהוא מכנה אותה "כַּזְבִּים" ומציע להמירה במה שהוא סבור שהינו אמת – "נְדָבָר גְלוּיּוֹת", כלשונו<sup>48</sup>. ביטוי זה, אגב, חותר במכוון, לפי פירוש זה, להיפוך הסיפא של דברי ישעיהו, החותם בדימוי ריבוי ידיעת ה' "לכמים לים מכסים". פגיס ממיר כיסוי אידילי – בגילוי פסימי.

47. מתוך: דן פגיס, כל השירים, תל אביב וירושלים, הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, תשנ"ב, 1994, עמ' 273.

48. ואולי "כַּזְבִּים" כמו קְשָׁבִים=ריבוי של כבש. ויתכן, שניתן לשמוע מכאן "זאבים בעור כבש".

שנתון "μλθ" – תשס"ה כרך י'

השיר "סכום", ראה אור לראשונה בספר "שירים אחרונים" ב-1987<sup>49</sup>, שערך והביא לדפוס שמעון זנדבק, לאחר פטירתו של דן פגיס ב-1986 – שנים רבות לאחר מלחמת העולם השנייה ולאחר פרסום שירים, שהגיבו ישירות על מוראותיה<sup>50</sup>. אף-על-פי-כן ייתכן, שקובלנתו אינה מופנית לכל אדם, אלא דווקא למחוללי העוול האיום, שהתגלו כזאבים טורפים. ואם כך, יש בכך נחמה פורתא. דימוי אדם לזאב – מצוי, אגב, גם בשיריו המוקדמים של פגיס, כך למשל, בשיר, "מְשֻׁלִי", שהתפרסם כבר ב-1959<sup>51</sup> ב"שעון הצל".

לְדִי הָאֱלֹהִים, הַזְּאֵבִים –  
אֵשׁ אִישׁוֹנִים מְצִית בָּהֶם עִם עָרֵב  
בְּמְאוּרַת מְרוֹם, אֲדוֹן הַפְּאֵבִים,  
אֲדוֹן הַפֶּחַד וְשֵׁנֵי הַטָּרֶף.  
סוּגֵד הֵייתִי לְקִדְשֵׁת אֱלֹהֵי  
לוֹ אֵף אֲנִי בְּהִיכְלֵי הַחֶלֶב,  
בְּזָבוּל בְּשָׂר, עִם אֲדִירֵי הַלֶּעַ!  
נְאוּם הַקֶּלֶב.

השיר כתוב מנקודת התצפית של כלב נחות-דרגה בהשוואה לזאב, בעל שיני טרף. האני-השר בדמותו של כלב אינו מתבייש להודות, שלו התמזל מזלו להימצא ב"מְאוּרַת מְרוֹם" – מקומו של הזאב, היה נוהג כמוהו.

הנאצים טורפי האדם, היו, לסברת האני-השר, בני אדם לכל דבר – כמפויט בשיר אחר של המשורר, "עֵדוּת" שמו: " [...] הֵם בְּהֶחֱלֵט / הֵיוּ בְּנֵי אָדָם: מַדִּים, מְגַפִּים. / אֵיךְ לְהַסְבִּיר. הֵם נְבָרְאוּ בְּצֵלֶם"<sup>52</sup>.

מעין הדברים הללו נמצא גם אצל דב לנדאו, במסתו "השואה והקדמה בראי הספרות". הגרמנים לא היו, לדעתו, ברואים מסוג שונה: "צירוף מקרים גרם שדווקא הגרמנים הגיעו לשיאה של אותה התפתחות טכנית ורגשית, שהכשירה אותם לשמש מגשימים לזוועה

49. בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

50. כגון, "חוני" ( "כל השירים", עמ' 74); "קרון חתום" (שם, עמ' 134); "כתוב בעפרון בקרון החתום" (שם, עמ' 135); "המסדר" (שם, עמ' 137); "טיוטת הסכם לשלומים" (שם, עמ' 140) – כולם מתוך "גלגולי", שמהדורתו הראשונה הופיעה ב-1970 בהוצאת מסדה.

51. השיר מופיע ב"כל השירים" בעמ' 31. המהדורה הראשונה הופיעה בהוצאת ספרית פועלים ב-1959. הנוסחים של "כל השירים" נקבעו על סמך המבחר, שערך דן פגיס בספרו, "שנים עשר פנים" בסדרת "זוטא", הקיבוץ המאוחד, 1981.

52. שם, עמ' 137.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

הגדולה שקיננה בלב עמי אירופה מאות שנים<sup>53</sup>. פגיס ולנדאו שותפים לקביעה, שכל אדם עשוי, חלילה, לא רק להתעטף בעורו של זאב, אלא אף לנהוג כמותו. לענייננו, בין נתכוון לאדם-זאב גרמני, בין – לאדם-זאב כלל-אנושי, בין כך ובין כך, זיקת "סכום" לתשתיתה המקראית-הפוכה.

3.5. **בראשית אלהים ברא / רינה בן שחר**<sup>54</sup>

בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים	בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
יְנַהְרוּ אֱלֵינוּ הַגּוֹיִם	אֶת הָעוֹלָם
לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה	אֲחֵר כִּדְהַבְל נַעֲלָם
מִצִּיּוֹן תִּצָּא תוֹרָה.	קִיָּן הָיָה הָאִישׁ הָרַע
	וְאַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא	נֶסֶה אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם
בְּאַחֲרֵית כִּד זֶה יִאָּרַע.	וְהַנְּבִיא מִשָּׁה נָסַע
	עִם עַמּוֹ מִמִּצְרַיִם
וּמָה עִם הַהוֹה?	דָּרַךְ הַמִּדְבָּר לְאֶרֶץ כְּנָעַן.
עִם קִיָּן וְהַבֵּל	
עִם מִלְחָמָה וְחָרָב	בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
אֲנִי עוֹד מְחַכָּה	כִּל זֶה כְּבָר אֶרַע.
אֲנִי עוֹד מְקוֹה.	

רק שלושה מבין חמשת בתי השיר, האמצעיים, הקצרים – נוגעים לסוגיתנו, אף-כי לא באופן ישיר: נגיעתם היא באפיונם של ימי אחרית הימים, וכפי שהם מתוארים בשיר, הרי הם נסמכים על ישעיהו ב', 1-4 יותר מאשר על ישעיהו י"א, הנמצא במוקד המחקר. אולם ניתן לומר, שמן השיר עולה תשובת הכותבת גם בעניין השינוי המלא, אשר יתרחש בימים רחוקים על-פי ישעיהו י"א. מאחר שאינה מזכירה אף לא חיה אחת, יש להניח, שסבורה היא, שאחוות החיות שבישעיהו י"א – סמלית היא. ימי האחרית יתאפיינו בנהירת הגויים לארץ ישראל, בהעדר הצורך בלימוד תורת המלחמה ובהפיכת ציון – למרכז רוחני לעולם

53. בתוך: אמונה בשואה, עיון במשמעות היהודית דתית של השואה, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית.  
54. מתוך קו נטוי, 2, כתב עת לספרות ואמנות משותף למורים ולתלמידים במכללה האקדמית אורנים, תשס"ב, 2002, עמ' 16. הכותבת היא מורה ללימודי לשון ומרכזת לימודי תקשורת במכללה.

שנתון "מע" – תשס"ה כרך י'

כולו, כלשון הבית השלישי. בית זה כלוא בין שני בתים כפולי-טורים, שהראשון שבהם זהה: "בְּרֵאשִׁית אֲלֵהִים בְּרָא" – ביטוי המופיע גם בכותרת וגם בשורה הפותחת. הבית, הקודם לבית השלישי, מתייחס לעבר ("כָּל זֶה כָּבַר אֲרָעִי"), ואילו הבא אחריו – לעתיד ("בְּאַחֲרִית כֵּן זֶה אֲרָעִי"). ונדמה, שעל שני אלה: עבר ועתיד – יודעת האני-השרה דברים ודאיים. "בְּאַחֲרִית כֵּן זֶה אֲרָעִי" הוא משפט חיווי, הַנְּחַתֵּם בנקודה, אולם מתמיהותיה וחרדותיה מן ההווה ומאופן תיאורה את העבר – נוכל ללמוד גם על קריאה אירונית של הבתים, המתארים את העתיד.

ממה היא חרדה?

הנה טורי "ההווה", הממחישים את ספקותיה:

וְמָה עִם הַהוֹה?  
עִם קִין וְהֶבֶל  
עִם מְלַחְמָה וְחָרָב  
אֲנִי עוֹד מְחַפָּה  
אֲנִי עוֹד מְקַנָּה.

ההווה מכיל אך ורק את קין ואת הבל בגרסתם המודרנית הנרחבת: "עִם מְלַחְמָה וְחָרָב". לא עוד מלחמה בין אחים ביולוגיים בלבד, אלא מלחמת-עמים. ההווה מצוי בחשכה. קן האור היחיד המסתנן אליו הוא אורה של האני-השרה, המתכסה בלשון זכר: "אֲנִי עוֹד מְחַפָּה, אֲנִי עוֹד מְקַנָּה", המזכיר את נוסח הרמב"ם בְּעֵקֶר השנים עשר, מתוך שלושה עשר העיקרים שלו<sup>55</sup>.

העבר, על-פי התיאור בשיר זה, אינו טוב מההווה. מיד אחרי הבריאה, שאין השיר מציין לגביה כל הערכה שהיא, לא חיובית, גם לא שלילית, אלא מסתפק בקביעת עובדה ("בְּרֵאשִׁית אֵת הָעוֹלָם") – מוזכרת היעלמות הבל בידי קין, "הָאִישׁ הָרָע". אחריה – פרשת העקדה, שמכוח חיבורה לקין ולהבל, אף היא נתפסת כרעה, ולפי קריאה חתרנית זו אף פעולתו של משה אינה נתפסת כחיובית. מכל מה שמתואר במקרא בחר השיר בשלושה ציוני מקום, שאף לא אחד מהם מחמיא לעם ישראל: מצרים – שם נרדף לשעבוד; מדבר – מלווה באסוציאציות של קובלנות, מלחמות, חטאים ועונשים, וכנען – קשור לכיבוש, לעבודה זרה ול"איש הישר בעיניו יעשה". יוצא אפוא, שאם העבר קשה וההווה קשה יותר, צריך אולי לקרוא את הבית השלישי ואת הטור החותם את הבית הרביעי כמשפטי תמיהה:

55. ראה להלן עיון בשירו של אברהם חלפי בסעיף 6.3.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים  
יִנְהָרוּ אֲלֵינוּ הַגּוֹיִים !?  
לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה !?  
מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה !?

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בְּרָא !?  
בְּאַחֲרֵית כֶּךָ זֶה יֵאָרֵעַ !?

אפשר. ואולם תקוות השיר – "אני עוד מחכה / אני עוד מקנה", והעובדה, שהטור אינו מפוסק כמשפט תמיהה, אלא כמשפט חיווי – מאפשרת קריאה הפוכה, חיובית מיסודה.<sup>56</sup> בין כך ובין כך, ודאי, ששלוות ימי אחרית הימים מתייחסת לבני אדם בלבד, ולא לטבע החי. רינה בן שחר מצטרפת אפוא לחבריה הסמלניים.

3.6 בְּלַעֲדֵי / אברהם חלפי

תֵּעָבֵר עַל פְּנֵי אַחֲרֵית-הַיָּמִים הַפּוֹכֵת חֲרָבוֹתֶיהָ בְּשֵׁבֶת עֲדָרֵי זְאֲבִים וְכִבְשִׁים אֶל כְּרָה תַחַת שְׁמֶשׁ.	אֲצַדִּיעַ לַיּוֹם שְׂיָבוֹא אַחֲרֵי וְאֲנִי כִּבְרָה אֶהְיֶה מַעֲבָר לְשִׁמְשׁ. אִם זֶה רְצוֹנְךָ – יְהִי בְּלַעֲדֵי.
אֲצַדִּיעַ לַיּוֹם שְׂיָבוֹא אַחֲרֵי וְלוֹ בְּקִרְוֵב בְּיָמַי.	

הבית האמצעי, הכלוא בין שני בתים, ששניים מטוריהם מהווים מסגרת תוחמת לו (אֲצַדִּיעַ לַיּוֹם שְׂיָבוֹא / אַחֲרֵי), מתייחס ישירות לישעיהו י"א, 6-9 – במיוחד שני הטורים האחרונים ("בְּשֵׁבֶת עֲדָרֵי זְאֲבִים וְכִבְשִׁים / אֶל כְּרָה תַחַת שְׁמֶשׁ). טורפים ונטרפים

56. השווה לעניין משמעות ההווה בפרט וזמני עבר-הווה-עתיד בכלל, השזורים בסוגיית "וגר זאב עם כבש", את המובאה הבאה – פרי 'הגותו' של א. א. גדעון, מגיבורי "קופסה שחורה" לעמוס עוז (תל אביב, ספריה לעם, עם עובד, תשנ"ד, 1994, עמ' 116: "[...] כאשר יתחדשו הימים קדם ותכון מלכות-שמים יעמוד הכל מלכת. היקום ייעצר. [...] ישתחרר זמן הווה אנסופי. [...] וגר זאב עם כבש – לא בשביתת-נשק זמנית אלא אחת ולתמיד: אותו זאב. אותו כבש. בלי אוושה ובלי משב רוח".

שנתון "מע" – תשס"ה כרך י'

בעברם – יושבים יחדיו לסעודת צהרים, אולם מן הסעודה הזאת נעדרים בני אדם. ומדוע אינם שותפים לסעודה, שעל-פי חזונו של נביא האחרית צריכה להיות צמחונית ("ואריה – כבקר יאכל תבן", י"א, 7)? אולי מפני שהם משמשים כ"מנות המרכזיות" שלה – כנרמז ברישא של הבית:

עֲבֹר עַל פְּנֵי אַחֲרֵית-הַיָּמִים  
הַפּוֹכֵת חֲרָבוֹתֶיךָ

הצירוף "הַפּוֹכֵת חֲרָבוֹתֶיךָ" רומז (מעבר לרמיזה, המהפכת את ישעיהו ב', 4: "וכתתו חרבונם לאתים") – להרוגי-חרב, למלחמה עקובה מדם, שלא הותירה שריד ופליט חי. הרוגי המלחמה משמשים טרף לעדרי זאבים וכבשים, היושבים אל פְּהַ תחת שמש. זאבים וכבשים מתפרשים, על-פי קריאה זו, כדוגמאות לטורפים ונטרפים מעולם החי.

האם זוהי כוונת השיר? הבמכוון ביקש האני-השר לקעקע נבואה אופטימית מאין כמוה? דומה, שהאני-השר חותר להיפוכם של דברים, שאם לא כן מדוע הוא מצדיע ליום שיבוא אחרי מותו ("וְאֲנִי כְּבָר אֶהְיֶה מְעַבֵּר לְשִׁמְשִׁי")? בכפיפות ובכניעה פונה השר לאלוקיו ומקבל בכל מקרה את הדין ("אִם זֶה רְצוֹנְךָ - יְהִי בְלַעַדִּי"), גם אם אחרית הימים תתבצע ממש בסמוך למותו הפרטי ("וְיָלוּ בְקָרוֹב בְּיָמַי").

אבל אם זהו הפירוש הנכון לשיר, אין הזאבים והכבשים שֶׁבוּ חיות, אלא בני אדם, שבאחרית הימים, אחרי כל המלחמות שבעולם, יִשְׁבוּ יחדיו לסעודה "תחת שֶׁמֶשׁ".

השיר אינו אירוני, גם לא פסימי. הוא רווי תקווה, העוֹשֶׂה שימוש חיובי כל-כך בביטוי "תחת שֶׁמֶשׁ", המשמש את בעל קוהלת – לתכלית הפוכה. חלפי ממיר את "אין חדש תחת השמש"<sup>57</sup> ב"יש חדש תחת השמש", נוסח ישעיהו, וּמְצַר, אמנם מתוך קבלת הדין, רק על אי נטילת חלק בכך.

דרכו של שיר לירי<sup>58</sup>, כשיר זה, שהוא דחוס, ואעפ"י שמידותיו קטנות, הוא מכיל דברים הרבה. כדי להגיע למיצוי חוויתו – חייב הקורא הנאמן לגעת מקרוב בכל אחת ממילותיו. במקרה זה למילה "אֶצְדִּיעִי" – יש מעמד-על. ההצדעה הכפולה ל"יום שיבוא" (בבית הראשון ובבית האחרון), המזכירה את העיקר השנים עשר של הרמב"ם ("אני מאמין באמונה שלמה

57. במקומות הרבה במגילת קהלת, כגון א, 3, 9, 14 ועוד.

58. שבין שאר אפיוניו ניתן להצביע על היותו אמוציונלי, סובייקטיבי, קצר, הופך חוויה רגעית – לאוניברסלית, ובעיקר – תמונתי. ראה בהרחבה לעניין זה אצל דב לנדאו, עידונה של שאגה, פרקים ביסודות השירה הלירית, תל אביב, פפירוס, תש"ן, ובעיקר – פרקים ב' ו-ג'.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

בביאת המשיח [...] בכל יום שיבוא") – מכריעה את הכף לטובת הפירוש השני, הקובע עמדה גם בסוגיית המחקר. זאבים וכבשים הם כינויים לבני אדם, הנוהגים, עד ימות אחרית הימים, ולא עד בכלל, כחיות.

"שכנו" של השיר "בלעדי"<sup>59</sup> – נטול שם, ובמקומו שלוש כוכביות – מאשר את הפירוש השני. אצטט מתוכו טורים רלבנטיים בלבד: "אָנִי מְחַכֶּה לְבוֹאוֹ שֶׁל / מְבִיא אֶת שְׁעַת הַזָּהָב. / [...] הוּ מְלַךְ אֶסוֹר בְּמְלוּכָה. / אָנִי מְחַכֶּה לוֹ / אָנִי מְחַכֶּה."

שני השירים הללו קשורים זה לזה גם בזיקתם לעיקרי הרמב"ם, בעיקר לעיקר השנים עשר שנוכר לעיל. "עם כל זה, אחכה לו בכל יום שיבוא" – מצהיר הרמב"ם, וחלפי חוזר בשיר על הביטוי "אני מחכה" שלוש פעמים.

חיזוק נוסף לפרשנות אופטימית זו מצוי בשיר "וְהֵם"<sup>60</sup> שלהלן:

הֵם  
בְּאֵים בְּחִלּוּמֵי –  
מְבַשְׂרֵי הַיָּמִים.  
וְאָנִי שׁוֹאֵל  
מְתֵי קֶץ הַיָּמִים הַרְעִים.  
– וְהֵם –  
תְּשׁוּבָתָם חֲרִבוֹת מִתְּהַפְּכוֹת.  
וְאָנִי שׁוֹאֵל מְתֵי יְכַתְּתוּ –  
וְהֵם

האני-השר אינו מצליח להוציא תשובה חיובית, המלווה בתאריך-יעד לשאלתו: "מְתֵי קֶץ הַיָּמִים הַרְעִים", או בנוסחה האחר: "מְתֵי יְכַתְּתוּ". תשובת "מְבַשְׂרֵי הַיָּמִים" (דוגמת הנביא ישעיהו – מושא המחקר?) מדומה לחרבות מתהפכות, היינו אין תשובתם מתהפכת, פעם – לחיוב, ופעם – לשלילה, כמתבקש מהשורש הפ"ך, אלא רומזת להיעדרו של תאריך היעד – בגינה של "חרב מתהפכת", מחרחרת ריב וזורעת מלחמה.

בשיר קצר זה, בן תשעה טורים בסך הכל, מופיעה המילה "הם" שלוש פעמים ביחידות בראשי טורים – כדי לציין את כוחם הכובש, העצום, הרב של מבשרי-הרע מול כוחו הדל של האני-השר, הנכסף להתגשמות חזון הנביא.

59. חלפי, עמ' 145.

60. שם, עמ' 236.

שנתון "מע" – תשס"ה כרך י'

השיר, הפותח ומסיים ב"והם", אינו נחתם. חלפי לא שם בסופו נקודה, אולי כדי לומר, שעל אף העדר התשובה, ועל אף הרוח הפסימית, הנושבת מבין השורות הכתובות, הוא יוסיף לשאול ולתבוע, עד שיקבל תשובה ראויה. יעידו השירים לעיל, ובמיוחד – הטורים שהוזכרו שם: "אֲנִי מְחַכֶּה לְבוֹאוֹ שֶׁל / מְבִיא אֶת שְׁעַת הַזְּהָב".

לסיכום, חלפי נאמן למורשת ישעיהו, ו"פירושו" לתיאור החיות – סמלי, כקודמיו במחקר זה.

### 3.7. "תחת הגפן והתאנה" / חגי דגן

הקטע, שאדון בו לצורכי השוואה, לקוח מתוך "המיתולוגיה היהודית", שיצאה בסדרה "מיתוסים" (תל-אביב, תשס"ג), ומטרתה – להעניק לקורא הישראלי מבט חדש על מקורותיו התרבותיים. בסדרה זו ראו אור מיתולוגיות של עמים אחדים – כמיתולוגיה היוונית, היפנית, הסינית, האינדיאנית של מרכז אמריקה, ההודית, האירית, הספרדית, ואפילו הפינית. מספר המיתולוגיה היהודית מניח, שבתוך העושר העצום, הגנוז בטקסטים היהודיים לסוגיהם, מצויים חומרים מיתיים רבים. יתר על כן, שמו (של הספר) מעיד עליו, שהיהדות היא, לדעתו, מיתולוגיה. זוהי, מובן מאליו, הנחה, שרבים ידחו על הסף. קויפמן, למשל, קובע, שאין מיתוס בישראל, אין סיפור על התהוות האל מן החומר, ולא על הולדת אֵל-מאֵל. מן המקרא נעדרו כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין סיפור על דורות אלים, על חילופי שלטון אלוהי. אין גם רמז לשלטון גורל באלהים<sup>61</sup>. אין זו תוצאה מְטֻבֵּעַ העמים השמיים, כדברי רנן<sup>62</sup>, גם לא ביטוי לדרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס, כפרי אמונה מדברית באל בודד<sup>63</sup>, וכן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי כפרי תפיסה שמית כללית של האלוהות כמלך<sup>64</sup>, אלא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה. אף-על-פי-כן, רסיסי "דמיונות מיתולוגיים", כפי שאלה מכונים על-ידי קויפמן<sup>65</sup>, ישנם ב"אגדות בראשית", כניסוחו, אם כי אף הם אינם מיתוס אמיתי, היכול להיברא גם מתוך המתח שבין הטוב והרע, האלוהי והדמוני. ב"אגדות בראשית" המקראיות אין מתח כזה: אין דמונים. הנחש

61. תולדות האמונה א', עמ' 419-420.

62. שם, עמ' 420.

63. כסברת מאייר, אצל קויפמן, שם, עמ' 420-421.

64. קויפמן מפנה לדוברים אחדים של שיטה זו. ראה שם, עמ' 421, הערה 3.

65. שם עמ' 439.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

הוא עדיין רק חיה בין "חיות השדה", וגם רע איננו, אלא "ערום". האיבה שבינו ובין האדם היא פרי קללת ה'. כל הרע הפיזי, המתבאר בפרקים אלה, אינו גזרת גורל, גם לא פעולה דמונית, אלא מעשה ה'. ה', השת איבה בין האדם ובין החיה הרעה, הוא המביא חבלי לידה, הוא המקלל את האדמה, והוא הגוזר גזרת-מוות על האדם. סוף דבר: המונותאיסמוס טבוע בתוך-תוכן של האגדות הללו.<sup>66</sup>

קויפמן נדרש לסוגיה זו כבר לפני פרסום "תולדות האמונה הישראלית". אף שם הוא טוען, שאין למקרא ולמיתולוגיה ולא כלום, להוציא כמה סיפורים וקטעי סיפורים, "שיש בהם מטבע מיתולוגיים"<sup>67</sup>, שברים של אגדה מיתולוגית ומוטיבים מיתולוגיים מעטים. "האמונה המקראית היא לפי מהותה לא מיתולוגית. המיתוס הוא בה הרוס ומנוצח, ויש ממנו רק שברים ושרידים"<sup>68</sup>.

גם קאסוטו מצטרף לקביעה זו. הוא סבור, שהייתה קיימת, למשל, מסורת שירית על מעשה גן-עדן, כשם שהייתה מסורת כזו על מעשה בראשית. שתי המסורות הללו היו שונות באופיין: מסורת בראשית, שאופיה יותר מופשט, עברה דרך חוג "בעלי החכמה", ואילו מסורת גן-עדן, העממית יותר לפי אופיה, עברה דרך חוגי העם הרחבים. התורה לא התעלמה מהן, אולם צירפתן וזיקקתן, כדי להתאימה לשיטתה ולהשקפותיה, "ונתנה לכל הסיפור – צורה חדשה משלה"<sup>69</sup>.

גם הלל ברזל שותף להנחה זו. הוא מזכירה אגב הארתה של הפרשנות הסטרוקטורליסטית על-פי שיטת לוי-שטראוס<sup>70</sup>: סוגת כתבי הקודש היא סוגה, הסמוכה במידה רבה על שולחן המיתוס. אמנם, מצד אחד, כתבי הקודש נסמכים על קורות ימים ראשונים, קוסמוגוניה (=בריאת העולם) ותאוגוניה (=נוהגו של האל בעולם), אבל רבדים מיתולוגיים נקשרים בהוויות של ראשית הזמנים. סימנם הוא ביטול הספרות, ביטול הגבולות הנבדלים בין מלכות האלוקים למלכות האדם ושינוי ממדי המציאות המקובלים. המטמורפוזיס הוא השליט, וכן גם ביטויי נס ופלא.

66. שם, עמ' 440.

67. קויפמן, **מכבשונה של היצירה המקראית**, תל אביב, דביר, תשכ"ו, עמ' 141. רובם בבראשית א-י"א, וכן גם בישיעיהו י"ד, 12-13; כ"ז, 1; נ"א, 9; תהילים ע"ד, 13-14; פ"ט, 11, איוב ט', 13; כ"ו, 12-13 ויחזקאל כ"ח, 11-19.

68. שם, עמ' 142.

69. משה דוד קאסוטו, **מאדם עד נח**, ירושלים, מאגנס, תשי"ג, עמ' 45. הוכחותיו – בעמ' 46-53. ראה גם בערך "אדם", אשר נכתב על-ידו **באנציקלופדיה מקראית**, א', ירושלים, מוסד ביאליק, הדפסה חמישית, תשל"ג, עמ' 107.

70. בספרו, **דרכים בפרשנות החדשה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 189.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

הלל ברזל שותף לדעתו של קויפמן לעניין העדר מיתוס במקרא – מחד גיסא, ולחדירתם של רסיסי-מיתוס – מאידך גיסא<sup>71</sup>.

מיותר להביא את עמדתה של הפרשנות היהודית הקלסית והנאו-קלאסית בסוגיה זו. ודאי, שהגדרת פרקי מקרא כמיתוסים – אינה באה בחשבון, ואף נחשבת לחטא.

חגי דגן אינו מגדיר עצמו כחוקר המיתולוגיה היהודית, אלא כמספרה. הוא מודע לכך, שהתייחסותו של היהודי הישראלי המודרני אל מכלול התכנים הקרוי "יהדות" היא בהכרח מורכבת, כי מכלול זה כולל רכיבים רבים, שאינם מתיישבים באופן הרמוני עם עולם מושגים ליברלי, שוויוני או הומניסטי. יחס מורכב זה אף מתחדד, כאשר הדברים אמורים בחומרים המיתיים, שמאכלסים, לדעתו, מכלול זה, אולם הוא מתעצם כפליים, כאשר מעמדו של אותו יהודי מודרני אינו מעמד של מאזין, אלא של מספר. יחסו של מספר לעולם אינו פסיבי. הסיפור מתחיה על-ידי סיפורו מחדש. "מצב המספר", כפי שמסביר דגן, "מורכב ממצבו של החוקר, שהרי התייחסות מחקרית אפשרית גם למי שאינו רואה את עצמו חלק מן הרצף הזה; היא אפשרית גם למי שרק מבקש לסכם את הדברים, כפי שביקשו לעשות אנשי 'חכמת ישראל' בגרמניה במאה התשע-עשרה. אבל התייחסות סיפורית מניחה מראש סוג מסוים של תחושת שייכות; [...] מי שבא לספר את הסיפור – חייב לראות עצמו באופן כלשהו, כאילו הוא עדיין יושב ליד מדורת השבט, שלאורה נמסר הסיפור"<sup>72</sup>.

צריך להתייחס אפוא לקטע "תחת הגפן והתאנה" – כאל סיפורו המיתולוגי של המספר המסוים, חגי דגן, ולא בהכרח כאל סיפור יהודי. דגן מסכים לכך: הוא מעיד על עצמו, ש"לא הקפיד למצוא את הסיפור הנאמן או הייצוגי ביותר, את המסורת הרווחת או הנפוצה יותר", כשם שלא התעקש על מקורות מדעיים מוסמכים. "אני שמרתי על הבררנות, אבל לא דבקתי בדקדקות"<sup>73</sup>. ולעניין הגדרת הסיפור היהודי – כסיפור מיתי, סבור דגן, שהוא הולך בעקבות מוריו: יהודה ליבס ומשה אידל, התופסים את המיתוס במובן של סיפור מעצב, סיפור משפיע לאורך זמן, ולא בעקבות קויפמן, המוזכר לעיל, "שניסה להבדיל בין מיתוס לבין מונותאיזם, או גרשום שלום, שניסה להבדיל בין מיתוס יהודי (קבלי בדרך-כלל) לבין אנטי-מיתוס רבני ופילוסופי"<sup>74</sup>.

על-אף-כל-זאת דווקא בקטע הנדון – אין קריאתו חתרנית, אף כי אולי החשיבה ככזו.

71. שם, וראה הדגמותיו בעמ' 189-196.

72. מתוך: אחרית דבר, המיתולוגיה היהודית, מיתוסים, סדרה בעריכת דן דאור, תל אביב, מפה, תשס"ג, 2003, עמ' 364-365.

73. שם, עמ' 365.

74. שם, עמ' 370.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

להלן ציטוט החלק הרלבנטי לסוגייתנו :

"אבל היו גם אחרים, מעטים – בן סירא ושמואל והרמב"ם – אלה שידעו שאין גאולה אלא שלום ושלווה אנושיים, ארציים, לכל היותר בתוספת חיי אינטלקט פעילים; אלה שהבינו שהעולם יישאר עולם, ובני אדם יישארו בני אדם, והזמן יתמיד במהלכו אבל אולי יותר וברוּגֶע, ושהדבר הטוב ביותר שיכול לקרות הוא, שבני האדם לא ישעבדו זה את זה והאומות יחיו בשלום זו לצד זו, ולעת ערב יישבו האנשים על המרפסת, תחת הגפן התאנה והרימון, ישתו תה ויתמכרו למגעה המלטף של רוח מערבית קלה. לא אליהו, לא עשרת השבטים, לא יום ה' הגדול והנורא, לא התמזגות עם האלוהות. רק מעט שלווה"<sup>75</sup>.

דגן בחר בפרשנות הסמלנית, שמייצגה הראשי הוא הרמב"ם. אין הוא נכנס לדקויות, שהעסיקו את הפרשנים הקלסיים, כגון היכן בדיוק יתרחש הנס; בהר הבית, בירושלים רבתי, בכל גבולות ארץ ישראל, או בעולם כולו. בלשון קלילה, מובנת לכל נפש, עד כדי חילונה, מצייר דגן תמונת שלווה: "יישבו על המרפסת, תחת הגפן והתאנה והרימון, ישתו תה (ולדידו, כל משקה חלופי בא בחשבון; כך עולה מנימת הדברים...) ויתמכרו למגעה המלטף של רוח מערבית קלה".

הרוח המערבית משמשת את דגן לצורך כפול: הן לתיאור שלווה ממשית, ראליסטית, ואולי גם כניגוד לרוח אלוקית, או רוח מיתולוגית (והרי הוא אינו מבחין ביניהן) – כתפיסתו של נמען הספר, "יהודי ישראלי מודרני". לכן דווקא "מערבית" – היפוכה של "רוח מזרחית", במובן של רוח, המייצגת אמונה יהודית, שמקורה – במזרח, בכנען.

דגן הרחיב את גבולות הביטוי: "תחת גפנו תחת תאנתו" – על-ידי הוספת פרי משבעת המינים (רימון), אך אלה אינם מתייחדים כחלק משבעת מיני הארץ, אלא משמשים כתפאורה ל"קצת שלווה".

הנהייה ל"קצת שלווה" מלמדת על היעדרה "כאן ובימים האחרים", כלשון עמיחי, ואולי בה נגלה קריאה חתרנית, מתנגחת.

הקישור הישיר לישעיהו י"א מצוי במלים: "לא התמזגות עם האלוהות", המקבילות ל"כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים", אולם התקשרויותיו העקיפות לחזון הנביא מרובות יותר.

75. שם, עמ' 355.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

דגן מצרף לכל פרק "ביבליוגרפיה חלקית", שכשמה – כן היא. אופן הרישום חלקי מאוד. הוא אינו מוגש כמקובל באקדמיה, אלא נרשם ברצף, בזה אחר זה, וללא פרטים ביבליוגרפיים הכרחיים, עם זאת, היא עשירה למדיי בפרק "גאולה", אשר ממנו נלקח הקטע הנדון, ובתוכה – חלק נכבד מהפרשנות הסמלנית לפרקי המלך המשיח. כמה מפתיע, שלמרות העובדה, שדגן מהלך בנתיבים זרים לקלסיקה היהודית, פרשנותו ב"תחת הגפן והתאנה" נסמכת על מורשתה.

### לסיכום:

בין פרשני המקרא הראליסטיים ניתן להבחין בארבעה כיווני-אב:

(א) יש הסבורים, שטבע החיות ישתנה בעולם כולו;

(ב) אחרים סבורים, שטבען ישתנה בארץ ישראל בלבד, או לחלופין, בהר הבית בלבד.

(ג) יש המבחינים בין שני שלבים: תחילה ייעשה השינוי בארץ ישראל, ולאחריו – בעולם. אלה ואלה מסכימים, שהתיאור איננו אוטופי, אלא מציאותי.

(ד) כיוון אחר הוא של הסבורים, שהחזון מצייר אוטופיה משיחית מוחלטת, נטולת קונפליקט בכל הווית הקיום. פרשני המקרא הסמלניים מניחים, שהאידיליה שבין החיות איננה אלא משל לאידיליה עתידית בין ישראל ובין רשעי הגויים.

עמדות מקוטבות מעין אלה מאפיינות גם את פרשנות תמונת אחרית הימים בספרות הבת-מקראית.

בשירי המשוררים בני תקופתנו, בני המאה החולפת והמאה העכשווית: יהודה עמיחי, אורלי כתריאלי-אדלר, דן פגיס, רינה בן-שחר ואברהם חלפי – מסמלות החיות (ובעיקר – זאבים) – משל לבני אדם. ברוב השירים נחשף יחס אירוני, כואב או לועג לחזון האחרית. רק אברהם חלפי מצדיע לו, גם אם יתקיים, כשהוא עצמו יחלוף מן העולם. רינה בן שחר מצטרפת אליו בקול ענות חלושה.

גם דגן בחר בפרשנות הסמלית. בלשון קלילה, מובנת, עכשווית (עד כדי חילון), מצייר הוא תמונה, המסמנת שלוה אנושית.

הכתבים העתיקים מתפרשים אפוא לשני פנים. לא כן הכתבים בני זמננו.