



## פיצוח הצופן של הריקות

השמש המאירה את טבעו של מה שעמוק  
ביאור על סוּטְרַת הַלֵב שְׁחוּבֵר ע"י מאסטר צ'וּנִי דְרָקְפָה שְׁדְרוּפ

תרגום לעברית ע"י ד"ר אריה וד"ר דבורה צביאלי<sup>1</sup>

נביא כאן הסבר של לב החוכמה שנקרא "השמש המאירה את טבעו של מה שעמוק".

אני קד למורי מנג'ושרי,

אשטח קידתי לשמשם של מורים,  
נשיאם של רבי הסגולה,  
שהביט וראה  
את ההתהוות המותנית,  
בדיוק כמות שהיא, לעומקה,  
והפך למורה אשר אין לו שני,  
ובאהבתו לברואים  
את הידע הזה הוא מסביר.

אקוד לאוולוקיטשוורה,  
נסיך הבודהיסטות,  
חמלתם הקדושה של כול המנצחים,  
הלוחם הקדוש בדמותו של העלם,  
ואשר מרקד בשילוש העולמות  
בשאיפתו לממש את המעשים  
ואת כל פעולות המנצחים.

אני קד לשריפוטרה, אשר חוכמתו  
נשגבה וגם עצומה,  
לשני המנצחים, האב והבן,  
נגרג'ונה וצ'נדרקירטי,  
שהיטב ביארו משמעות עמוקה,  
ואציג בפניכם, הסבר מפורט  
של הלב של שלמות החוכמה.

<sup>1</sup> בתרגומנו נעזרנו רבות בתרגום לאנגלית של טקסט זה שנעשה על ידי גשה מייקל רואץ', בעזרתה של הנזירה ג'יקמה פאלמו.

הטקסט מתחלק לשלושה חלקים:

- הסבר כללי על הנחיצות של כניסה ללימודי החוכמה העמוקה,
- ואז גוף ההסבר של הביאור הנוכחי,
- והסבר קצר כיצד לבסס את האובייקט העמוק, הריקות, באמצעות ההיגיון.

## **1. הנחיצות של כניסה אל הלימוד המעמיק**

נביא כעת את **החלק הראשון**. כל מי שמחפש שחרור חייב להתחיל עם ההנחיות שנתן המנצח. ומבין כול אלה, הם חייבים להשיג הבנה נכונה של ריקות. הבנה זאת היא החשובה ביותר, הלב של התורה בצורה של תובנה.

1. ולכן, מכול הטקסטים שמלמדים דהרמה, אלו שמלמדים השקפה זאת הם העיקריים, הלב של התורה בצורה של מילים. וזה שמלמד את טבעה של ההתהוות המותנית המעמיקה הוא הדגול במורים.

2. ומבין כול ההבנות של דהרמה, ההבנה המעמיקה של טבעה של ההתהוות המותנית היא הגדולה בין כל ההבנות.

ביצירתו החשובה "**בשבתה של ההתהוות המותנית**" אומר ג'ה צונגקפה שהריקות היא לבה של התורה. הוא גם אומר שמבין כול המורים, מי שמלמד התהוות המותנית, ומבין כול החוכמות, ההבנה של ההתהוות המותנית, הם משכמם ומעלה, כמו המלך של כל המלכים בעולם. ומי שתופס אותם בשלמות אינו אחר מאשר "אתה", כלומר הבודהה.

החוכמה שבאמצעותה אנו משיגים את התובנה של ריקות היא מרכיב שאין בלתו בתרגול שמטרתו להשיג שחרור.

### **לפי הסוטרה של מלך הרכוז,**

אם תפסת את חוסר העצמיות של דברים,  
לאחר שבחנת אותם בפרוטרוט,  
ואם גם תמדוט על כל התובנות  
שבאות בעקבות בחינה שכזאת,  
הרי שיהיו בידך הסיבות  
אשר את מטרת השחרור משיגות,  
ואין שום סיבות אחרות  
אשר לשלווה שמובילות.

וזה מצידו נסמך על מה שמאסטר נגרג'ונה אמר:

מי שאיננו מבין ריקות,  
לעולם לא ישיג שחרור,  
ואותם השוטים יישארו כלואים  
בששת עולמות הגלגל.

**פיצוח הצופן של הריקות**  
תרגום ביאורו של צ'וני ד'רקה שדרופ לסוטרת הלב

הנקודה המרכזית שמבוטאת כאן היא זו. אחיזה באמונה של "קיום של ממש" של "אני" ו"שלי" מובילה אך ורק להמשך התעיה בגלגל הסבל. התובנה שאין לדברים אלו שום קיום עצמי היא הסיבה לשחרור מגלגל הסבל.

וזה מסתמך על מה שנאמר ב"סוטרת הקצרה על שלמות החוכמה":

וכך נאמר שילדים מאמינים  
ברעיון של'אני' ו'שלי',  
ולכן מפתחים דעות שגויות,  
כגון שדברים מתחילים או פוסקים,  
מחשבות שמהן מתפתחים  
כל הנגעים הרוחניים;  
בעוד שנאמר שהדרך להארה  
הלא היא לחסל לחלוטין  
כל תפיסה של'אני' ו'שלי'.

וכך, כול אחד מההסברים הנעלים של המנצח מוביל בסופו של דבר, במישרין או בעקיפין, לטבעה של ההתהוות המותנית המעמיקה.

וזה נסמך על מה שנאמר ב"מדריך לחיי הבודהיסטויה":

כול הסעיפים הללו נאמרו  
ע"י בעלי הסגולה  
כדי להוביל לחוכמה.

גם ג'ה צונגקפה עצמו אמר:

כול שאמרת אי פעם, אתה [לורד בודהה],  
נובע מתוך ההתהוות התלויה.

הברכה שמקורה בנסיון להבין, ללמוד, ללמד, ולתפוס אוביקט מעמיק זה, הריקות, מתוארת בהרחבה גם בהסברים הפתוחים וגם בסודיים. בפרט, **שלוש מאות הפסוקים על שלמות החוכמה** [שידועים יותר בשם **הסוטרות של להב היהלום**] אומרים את הדברים הבאים:

הו סובוטי, נניח שאחד מבני המסורה או בנות המסורה היה קם ונוטל את כול הפלנטות שבעולם גדול זה, כולם של אלף אלפי אלפים של פלנטות, ומכסה אותם היטב בכול שבעת סוגי האוצרות היקרים, ומגיש אותם כמנחה לכול מי שהלך לכך, לכול מי שהשמיד את האויב, לכול בודהה בעולם שהגיע להארה מלאה. ונניח לעומת זאת, כי מישוהו אחר למד בלעפ פסוק אחד בן ארבעה חלקים של הצגה זאת של ההרמה, או שהסביר היטב פסוק אחד כזה לאחר שגרם לאחר להבין אותו בצורה נכונה, כמות מצבורי החסד אשר האדם השני צובר בשל כך עולה לאין שעור וגדולה מעבר לכול מידה לעומת קודמו.

זה כמו שנאמר ב"סוטרות של הילד שנקרא 'מתנת אבני חן':

הו מנג'ושרי, נניח שבודהיסטויה שאיננו מיומן היה מנסה לתרגל את שיש השלמויות במשך מאות או אפילו אלפי עידינים. כול מי שלומד חלק זה של התורה, ואפילו אם לא הסיר ספק מליבו, יצבור הרבה יותר חסד. קל וחומר לגבי מי שהסיר ספק מליבו שלומד תורה זאת, או

שמעתיק אותה, או שמעביר אותה לאחר, או שמסביר את המשמעות לאחר, או שמלמד אותה לציבור.

הנקודה כאן היא שכול אחת מן הפעילויות ברשימה, החל מללמוד על ריקות בעצמך וכלה בהוראתה לציבור, צוברת יותר חסד מקודמתה. ואפילו אם לא מבינים ריקות ויש עדיין ספקות אך מן הסוג שנוטה לכוון של קבלה, די בכך כדי לצבור חסד שינפץ עולם זה לרסיסים, ויצור את הזרעים לשחרור.

כפי שאמר מאסטר אריִדוֹנה:

בלב מי שמועט הוא חסדם  
לא יקום אפילו חשד  
[שתורה זאת נכונה].  
[חשד] אשר מנפץ לרסיסים  
גלגל זה של הסבל.

דרך אגב, כשמתארים את כול הברכה שניתן להפיק מ**סוֹטְרַת הַלֵּב הַיְהוּדִים**, הכוונה היא שניתן להפיקה במלואה משלמות החוכמה בצורתה האמיתית - ולא מסתם להקריא בקול רם את הספר שמתאר חוכמה זאת.

יש מי שעלול להעלות את הטעון המגוחך שהסיבה היחידה לדקלם את סוֹטְרַת הַלֵּב היא על מנת לסלק רוחות ואנרגיות מזיקות. לטעון כך היא טעות גסה בנוגע לעצם העיקר של הסוֹטְרַת.

כול הסוֹטְרַת של שלמות החוכמה של המנצח ניתנו בכדי ליצור בתודעתנו את השיטה העיקרית להשגת שחרור וידע כול, שהיא התובנה של ההשקפה של העדר עצמיות. הוא לא לימד אותן אך ורק כדי להיפטר מבעיות רגילות.

נכון שכיום נהוג לדקלם את סוֹטְרַת הַלֵּב בתור הגנה, אך הסיבה שדקלום סוֹטְרַת הַלֵּב בתור הגנה מפני השפעות שליליות הפך לנפוץ היא שפעם הצליח ראש האלים, אינדרה, לסלק קבוצה של שדים ע"י שהתרכז במשמעות של שלמות החוכמה, ואז דקלם אותה. אבל זוהי רק סיבה ארצית להשתמש במנטרה.

הסיבה העיקרית שבגללה אנו אמנם צריכים לדקלם את הסוֹטְרַת היא לפתח את החוכמה שבה נוצרת התובנה של העדר עצמיות, תובנה שדרושה להשגת שחרור וידע כול. בעצמנו נשיג אותה, כדי לשחרר את עצמנו מגלגל הסבל באופן כללי, ובמיוחד משלושת העולמות התחתונים, וכן לטהר את עצמנו מן המכשולים הקארמיים שלנו.

בוודאי נוכל גם לדקלם את הסוֹטְרַת למען המטרה משנית של הרחקת השפעות שליליות מאתנו או מאחרים, ומותר לעשות זאת בניסיונות המתאימות.

בכול מקרה, אם נציב מוטיבציה מרחיקת לכת לאמירה של הסוֹטְרַת, החסד שנצבור יהיה מרחיק לכת אף הוא, ואם המוטיבציה מוגבלת, כך גם יהיה החסד. ולכן, אמירה של הסוֹטְרַת עם מוטיבציה טובה היא מאוד חשובה.

בקיצור, הרבינו לעיל להזכיר מעלות גדולות ונצורות ללימוד או להגייה במשמעות של סוֹטְרַת הַלֵּב הַיְהוּדִים, וספרים גדולים אחרים על שלמות החוכמה. אלו הן הסיבות שמסבירות מדוע עלינו להתאמץ בנסיונו להבין יצירה מעמיקה זאת על שלמות החוכמה - משום שהברכה שטמונה בכך כול גדולה.

כעת הגענו לחלק השני של הטקסט, הסבר חלקיה של הסוּטְרַה עצמה. ההסבר מתחלק לשלושה חלקים: הסבר משמעותו של השם, הסבר המשמעות של גוף הטקסט, והסבר המשמעות של הסיום.

ההסבר של השם מתחלק לשניים: הסבר של משמעות השם בפועל, וקידת המתרגם.

נביא כעת את הראשון. בהודו העתיקה היו בזמנו ארבע שפות קלאסיות. מבין אלו, השפה הסנסקריט משמשת לשם שמתחיל ב"ארייה בהגוויטי" Arya Bhagavati. והתרגום של זה לטיבטית הוא "פקפה צ'ומדן דמה" Pakpa chomden de ma וכך הלאה.

אם נתרגם את השם מילה במילה, "ארייה" בסנסקריט היא בטיבטית "פקפה", ובעברית "הנשגבה". "בהגוויטי" היא בטיבטית "צ'ומדן דה מה", ובעברית "הבלתי מנוצחת". "פרז'ניה" בסנסקריט היא "שרב" בטיבטית, "חוכמה" בעברית. "פרמיטה" בסנסקריט היא "פרול טו צ'ינפה" בטיבטית, "שלמות" בעברית. "הירדיה" בסנסקריט היא "נינגפו" בטיבטית, "לב" בעברית.

ניתן לשאול מדוע המילה הטיבטית ל-"שלמות" משמעותה "לעבור לצד השני". הסיבה לשמוש בביטוי זה היא ששלמות החוכמה מעבירה אותנו לצד השני של האוקיינוס של גלגל הסבל.

כמו כן, ניתן לקרוא ביטוי זה הן כתיאור של דבר מה שמהווה גורם, והן כמתאר פעולה שהושלמה. במובן הראשון, החוכמה היא מה "שמעביר אותנו לצד השני". זאת שלמות החוכמה האמיתית, דרך שבה אנו לומדים ידע רוחני. במובן השני, "שלמות החוכמה" יכול להתייחס רק לחוכמה ברמה של הבודהה, אחרי שסיים לעבור לצד השני.

שלמות החוכמה האמיתית, שהיא הנושא של הסוּטְרַה הזאת, מתייחסת להבנה שתופסת ריקות. יחד עם זאת, את ה"אם" של שלמות החכמה ניתן לחלק – וזאת באופן נומינאלי בלבד – לארבעה סוגים: שלמות החוכמה הטבעית, שלמות החוכמה כטקסט, שלמות החוכמה כדרך, ושלמות החוכמה כתוצאה.

הסוג הראשון זהה לריקות. השני מיוצג על ידי אוסף הסוטרות של המהיינה שמלמדות על ריקות. השלישי מיוצג על ידי הידע של בודהיסטווה שראה ריקות ישירות. והסוג הרביעי הוא ידע כול.

הגענו כעת לחלק השני – קידת המתרגם.

המילים "אני קד לבלתי מנוצחת, לשלמות החכמה" נוספו לסוּטְרַה ע"י המתרגם הטיבטי.

כאשר כתוב בטיבטית "צ'ומדן דה מה", יש להבין את ההברה "מה" כמתייחסת לשלמות החוכמה עצמה. הסיומת "מה" פשוט מבטאת שלילה, ואינה מתייחסת לאנשים.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> הערה של גשה מייקל רואץ', שתרגם ביאור זה לאנגלית: זה לחלוטין לא נכון. ההפך הוא הנכון. הסיומת "מה" (שמשמשת בטיבטית כמלת שלילה, אבל גם כסיומת נקבית) כאן פרושה "גברת" או "גבירה", וגם בסנסקריט הסיומת מראה "גברת". המחבר כנראה אמר להפך, שזה איננו סתם בטוי שלילה אלא בטוי כבוד לגברת, ומי שרשם את הבאור לא הבין זאת, והכניס את הטעות.



נכון הוא שהמילה הסנסקריט "בהגוון" אין בה המשמעות של "מעבר"; יחד עם זאת הרעיון מרומז במילה, ולכן הטיבטים הוסיפו חלק זה כדי להסביר את "המנצח", בהשראה של יכולת ומיומנות. הרעיון הוא שבודהה הגיע מעבר לשתי הקיצוניות של עולם הסבל ושל נירוונה פחותה, והוא או היא עולים לאין שעור על כול אל ארצי.

הגענו כעת לנקודה שמתארת כיצד המקום היה מושלם, מה שמצוין בסוטר על ידי המילים "בפסגת הנשרים במקום מושבו של המלך". הבטוי "מקום מושבו של המלך" פשוט בא להראות שהיה מלך ששלט באזור. בחלק המזרחי של האזור ישנו הר שנקרא "פסגת הנשרים" בגלל שצורתו דומה לגוף של נשר: יש חלק שדומה לכתפיים המורמות של נשר, ופסגת סלע משובצת אבני חן שדומה לראש של נשר. ולכן נאמר ש "פעם שהה הבודהה בפסגת הנשרים".

יש חכמים שטוענים שהר כזה לעולם לא יושמד, אפילו לא עם חורבן העולם בסוף עידן זה.

כיצד הייתה הקהילה מושלמת? המילים בסוטר שמעידות על כך הן: "ועמו קהילה קדושה וגדולה של נזירים, וכן קהילה קדושה וגדולה של בודהיסטות". "קהילה קדושה וגדולה של נזירים" מתייחס לאלו מבין הנוכחים שהיו מאזינים, ואילו "קהילה קדושה וגדולה של בודהיסטות" משמעותו בדיוק זו.

"נזירים" מתייחס לנזירים מלאים, שמכונים בטיבטית "מי שהצליחו להתקרב". הנקודה היא שנטילת נדרי נזירות מקרבת אדם לנירוונה, או מה שמכונה בטיבטית "לעבור אל מעבר לצער". המונח "בודהיסטוה" בטיבטית הוא "לוחם רוח של הארה". הם נקראים כך כי רוחם מכוונת אל המטרה של להגיע להארה.

המילה "קהילה" היא בסנסקריט "סנגהה", שמשמעותה המילולית היא "להתכנס יחדיו". לזה יש משמעות מתלווה של "מה שלא ניתן לפיצול ע"י שום כוח שלילי".

המילה "גדולה" מופיעה פעמיים. הפעם הראשונה מתייחסת לנזירים, ובאה להראות שנזירים אלו היו בעלי השגים רוחניים גדולים, בכך שחיסלו הרבה תכונות שליליות והשיגו הרבה תובנות.

יש שבע משמעויות שונות למופע השני של המילה "גדולה", כפי שמצוין בחבור "עטרת הסוטרות"; יש לה שבע משמעויות של: מטרה אדירה, שני השגים גדולים [מלוי כול הצרכים של עצמך ושל אחרים], חוכמה גדולה, מאמץ גדול, תחכום גדול בשימוש באמצעים, שיטות מעולות [עשרת הכוחות וכדומה], ופעולות קדושות עצומות.

המילה "ועמו" מעידה שלורד בודהה שהה עם נזירים ובודהיסטות אלו.

\*\*\*\*\*

כעת בא חלקה השני של ההקדמה, ההקדמה המיוחדת. לחלק זה יש לה שלושה סעיפים: המצב המדיטיבי שממנו מעניק הבודהה את ברכתו, האיש שלו מוענקת ברכת הבודהה, והאופן שבו הוענקה הברכה.

הראשון מבין אלו מובע בסוטר במילים "אז שקע המבורך, מבין כל הנושאים השונים, בהגייה עמוקה של ריכוז על אותו הדבר שידוע כ'ראייה של מה שעמוק'". הזמן שבו זה קרה מתואר בביטוי "אז", בעוד שהמידע לגבי מי היה המורה מצוין במילה "המבורך".

המילים "מה שעמוק" מתייחסות לאובייקט של המדיטציה, כלומר הריקות עצמה. הביטוי "ריכוז על אותו הדבר שידוע כ'ראייה של מה שעמוק'" מתארות את המצב המנטאלי של התודעה שתופסת את האובייקט.

ואז כתוב שהבודהה "שקע" במדיטציה עמוקה שבה הוא תופס את האובייקט העמוק המסויים הזה: הוא נכנס למדיטציה מאוזנת עליו.

באופן כללי הבודהה, המנצה, תמיד טובל בריקות, במדיטציה עמוקה שממנה הוא אף פעם לא יוצא. ולכן, זה בלתי אפשרי שהבודהה ישקע במדיטציה של תפיסת ריקות שהוא עוד לא נמצא בה. למרות זאת, אין שום בעיה עם האופן שבו מנוסחת הסוּטְרָה – היא רק מתכוונת ליידע אותנו על מה מדט הבודהה באותו הזמן.

כעת הגענו לתיאור האיש שלו נתנה הברכה. כאשר המורה מודט מדיטציה עמוקה זאת, הוא מעניק את ברכתו לאובייקט מסוים – לשריפוטרה - כך שאותו תלמיד יפנה אז לחקור את מה שעמוק.

כאשר לאופן שבו המורה מעניק את ברכתו, נמשיך בשני שלבים: ראשית נסתכל מה נתן השראה לשאלה, ואז נתבונן בשאלה וגם בתשובה. אז מהו שהתחיל את השאלה והתשובה שלפנינו? התשובה ניתנת במילים של טקסט המקור "ובאותו הזמן שקע הבודהיסטווה הנעלה, השליט צ'נרסיק הנישא, בבחינה מעמיקה של שלמות החכמה, וירד למלוא עומקה, וראה בשלמות כי חמשת המצבורים של אדם הלא הם ריקים לחלוטין מכל טבע משל עצמם".

המילה "ו" מראה שבמצב שלפנינו קורים עוד דברים מלבד העובדה שהמורה עובר למדיטציה עמוקה של מודעות של ריקות. לתמונה מצטרף מישהו שהוא "לוחם" – בודהיסטווה - או מה שנקרא בטיבטית "לוחם של השאיפה להארה". הכוונה היא שביחס לצרכיו הוא, הבודהיסטווה מכוון להשיג את ההארה של הבודהה. והוא לוחם "נעלה" מכיוון שהוא מכוון על השגת הארה זאת כדי להגשים את הצרכים של אחרים.

בודהיסטווה זה הוא "ישות בעלת התובנות", או מילולית "נישא", כיון שהוא הגיע למצב שהוא מעבר למצב של ישות רגילה, וכן מכיוון שהגיע למצב שהוא הרבה מעבר לכול מה שקשור בהתנהגות שלילית. שמו של לוחם הרוח הוא "עיני אוהבה" (אוולוקיטשוורה בסנסקריט, צ'נרזיק בטיבטית) מכיון שבכול אחת ממש המשמרות שיש בעשרים וארבע שעות, הוא מביט בחמלה ליצורים שנולדו בחמשת הסוגים השונים של לידה. הוא "שליט" מכיוון ששליטתו בדהרמה מושלמת.

וגם הוא – כלומר, הבודהיסטווה, עושה מה שעושה המורה – שוקע "בבחינה מעמיקה של שלמות החכמה, וירד למלוא עומקה". והוא משתמש בחוכמה זאת "וראה בשלמות כי חמשת המיצבורים של אדם הלא הם ריקים לחלוטין מכל טבע משל עצמם".

בגלל האיות של המילה בטיבטית שתורגמה לעברית כ"ראה", סביר שהתרגום המקורי לטיבטית השתמש בצורת ציווי: "חייב הוא לראות". המשמעות של צורת הציווי כאן לא לגמרי ברורה, אך מכיוון שצורה זו מופיעה ברובן המכריע של הגירסאות הקיימות של הסוּטְרָה, ראוי שנתעכב על עניין זה קצת יותר.

באופן כללי התרגול של הבודהיסטווה - ילדי המנצחים - כולל את שש השלמויות. למרות זאת, המילים "בחינה מעמיקה" מתייחסות כאן רק להגייה על החוכמה שתופסת ריקות. מכאן נראה לי שניתן להסיק, באופן כללי, ששני החלקים בחלוקה המסורתית של תרגול רוחני – תרגול החכמה והשקפת העולם, והפעולות רחבות הטווח - אינם בהכרח זרים זה לזה.

\*\*\*\*\*

כעת הגענו לדיון בשאלה ובתשובה. גם כאן יש שני שלבים: הסבר כיצד נשאלה השאלה, והסבר כיצד ניתנה התשובה. הראשון משני אלו מתואר במילים שמתחילות ב: "או אז, בכוחו של הבודהה, פנה הנזיר הזוטר שריפוטרה..." ועד לסימן שמסיים את השאלה של שריפוטרה.



המילים "או אז" בתחילת השאלה באות לגשר בין חלק זה לחלק הקודם, וליצור המשכיות.

כשהסוטר אומרת "בכוחו של הבודהה", הנקודה היא ששריפוטרה אינו שואל את השאלה ביוזמתו, אלא שהוא נדחף לכך בכוחו המיסטי של הבודהה. זהו אם כן פרט שמבהיר מה באמת גרם לשאלה.

המילה הטיבטית שבה משתמשים כאן ל"נזיר זוטר" משמעותה המילולית היא "זה שנותר לו זמן" או "זה שנותרו לו חיים". באופן כללי, ביטוי זה יכול להתייחס לכול מי שעדיין חי, אבל הכוונה הספציפית כאן היא לשבח או להביע כבוד לאדם שאליו מתייחסים.

שמו של הנזיר המוזכר כאן הוא שריפוטרה [בסנסקריט משמעות השם היא "הבן של שרי"], שם שמביע את העובדה שהוא היה ילד של אישה בשם שאריקה.

למעשה נזיר זה לא היה תלמיד רגיל, כפי שמבהיר ה-"הלפיד". למעשה הוא היה דמות מופע של "מסלק המכשולים" [בטיבטית Drippa Namsel, בסנסקריט Sarvanivarana Vishkambhin], אחד משמונת הבודהיסטות שהיו תלמידים קרובים של לורד בודהה.

את המילים "הבודהיסטוה הנעלה" שמופיעות כעת ניתן לפרש כמו קודם.

"וכך לו שאל" הוא ביטוי שמטרתו להפנות את תשומת ליבנו לציטוט שעומד להינתן כעת.

וכעת הגענו לשאלה עצמה, שמבוטאת במילים "אי זה הוא האופן בו צריכים לתרגל בני המסורה או בנות המסורה החפצים לעסוק בחקר עומקה של שלמות החכמה?".

הטקסט מזכיר כאן "בני המסורה" והכוונה למי שנכנס למשפחת הדהרמה, למשפחת הבודהיסטות. יש חוקרים שחושבים שהתוספת "בנות המסורה" היא שיבוש של הטקסט. במקרה זה עלינו לפרש "בני המסורה" כמתייחס לעיני אהבה עצמו. אבל חוקרים אחרים טוענים ש"בנות המסורה" מצוי בגירסה הסינית של הסוטר, ואם זה נכון, אזי יש לפרש זאת כמתייחסים לכול מי שמעוניין לתרגל את שלמות החוכמה.

בכול מקרה, ברור שניתן להבין את המילים בסוטר כמתייחסות לכול איש או אישה, ולכן יהיה זה נכון לקבל את הגרסה "בני המסורה או בנות המסורה".

השאלה כאן, אם כן, היא כזו: "נניח שאדם מסוים עושה מאמץ רציני לעשות את התרגול העמוק של שלמות החוכמה: מישוהו ששואף באמת להשיג שלמות זאת. מה עליו לעשות, כיצד עליו לתרגל, ברמות של דרך הצבירה, דרך ההכנה, וכן על דרך הראייה ודרך התרגול?"

אחרי שאלתו של שריפוטרה מופיעה המילה "וכך", המהווה קישור, והיא מהווה אות לקורא שהשאלה הסתיימה ושהתשובה עומדת להתחיל.

\*\*\*\*\*

כעת הגענו לחלק שמסביר את המשמעות של הסוטר עצמה. חלק זה כולל ארבעה תאורים נפרדים: כיצד לתרגל את הדרכים הללו, הסיכום של ההתקדמות לאורך הדרכים שנמצא במילות המנטרה, עצה מסכמת בשבילנו ללכת ולתרגל בפועל את השלבים, והמעשה הקדוש של שמחה.

כמו כן יש ארבעה קטעים שונים לתיאורים השונים: (1) כיצד לתרגל את שלמות החוכמה בעודנו נמצאים על דרך הצבירה ועל דרך ההכנה, (2) כיצד לתרגל את דרך הראיה, (3) כיצד לתרגל את דרך התרגול, ולבסוף (4) אנו לומדים שאפילו הדרך של "לא עוד למידה" – המצב של כול בודהה שיש – גם היא משהו שניתן להשגה אך ורק ע"י הסתמכות על שלמות זאת.

בראשון מבין הארבעה, נראה תחילה כיצד הסוטר מיקשרת לקטע החדש מן הקודם, ואז נעבור לעצם ההסבר כיצד לתרגל דרכים אלו.

הקישור מתחיל בחלק שבו מוצגת התשובה לשאלה, במילים "וכך השיב הבודהיסטווה הנעלה, השליט צ'נרזיק הנישא". הוא ממשיך בקטע שבו הבודהיסטווה פונה לשואל במילים: "הו, שריפוטרה... ואז קובע ש "בן או בת המסורה החפצים לעסוק בחקר עומקה של שלמות החכמה, הרי שמוטל עליהם לראות בשלמות..."

קל להבין כעת את המשמעות של מילים אלו. "וכך" מתיחס להסבר שעומד לבוא, על האופן שיש לתרגל. יש שטוענים שההסבר שמובא מייד לאחר מכן מתייחס אך ורק לאופן שבו יש לתרגל את דרך הצבירה ודרך ההכנה. בכל מקרה, היישום של הסבר זה הוא כמובן משהו שיש להתמיד בו במשך התרגול של כל הדרכים.

כעת הגענו לעצם ההסבר של תרגול דרכים אלו; נתחיל עם הקדמה קצרה, ואז נעבור להסברים הספציפיים.

ההקדמה מבטאת במילים של הסוטר שאומרות: "הרי שמוטל עליהם לתפוס בשלמות כי חמשת המצבורים של אדם הלא הם ריקים מכל טבע משל עצמם"<sup>4</sup>.

הכוונה כאן היא שניתן לקבל את האמירה שחמשת המצבורים של אדם – וכן של כול אובייקט קיים אחר – באמת קיימים, כול עוד אנו נמנעים מלחקור אותם באמצעות תודעה שחוקרת את טבעם האולטימטיבי.

אבל אם נתחיל לחפש את האובייקט עצמו שמאחורי השם או הרעיון, נגלה שאין הוא יכול לשרוד חקירה מעין זו.

וזה נכון לא רק לגבי המצבור של הגוף או כל אחד מן המצבורים האחרים באופן אינדיבידואלי, אלא גם לגבי כל "חמשת המצבורים" יחדיו, "הם ריקים מכל טבע משל עצמם", ועלינו ללמוד "לתפוס" עובדה זאת "בשלמות"<sup>5</sup>, כלומר ללא טעות, או כמו שהם בפועל. כול זה הוא הקדמה שמסכמת כיצד להבין את האובייקט העמוק של ריקות.

כל זה גם בא להצביע על כך שכאשר נמצאים על דרך הצבירה או על דרך ההכנה, אנו מסוגלים לתפוס ריקות אך ורק בעזרת תמונה מנטאלית. בדרך הראייה אנו תופסים ריקות ישירות, ובדרך התרגול אנו עוסקים ביישום פרקטי של הריקות בחיינו: אנו מרגילים עצמנו למה שתפסנו ישירות קודם לכן.

החלק השני מתחלק לשניים. ראשית, לורד בודהה מלמד את ארבע הקביעות המעמיקות ביחס למצבור של הצורה. ואז הוא מיישם את אותן ארבע הקביעות לארבעת המצבורים הנותרים.

---

<sup>4</sup> המונח "ריקים מכל טבע משל עצמם" הוא מה שמקובל כיום בספרות הטיבטית, במקום המונח "ריקים מכל מהות" שמופיע בתרגום הטיבטי המקורי של הסוטר שנמצא בטנגיור. גם הביטוי "לתפוס בשלמות" הוא מונח יותר מודרני שמחליף את הביטוי "לתפוס" שיש בגרסאות עתיקות.

<sup>5</sup> גם המונח "בשלמות" מופיע בגרסאות החדשות יותר.

והרי החלק הראשון. נניח שמישהו בא ושואל: "כיצד נוכל לראות את המצבור של צורה כנעדר כול טבע משל עצמו?" התשובה מצויה בסוטרה במילים הבאות: **"הצורה היא ריקה. הריקות היא צורה. הריקות אינה נפרדת מן הצורה. ואף הצורה אינה נפרדת מן הריקות."**

חשוב על מצבור הצורה של אדם, גופם הפיזי. הגוף אינו יותר מאשר משהו שמופיע בפני תודעתנו באופן נומינלי, במצבים שבהם איננו מתעניינים ואיננו חוקרים את טבעו האמיתי. כאשר אנו מתעניינים בטבעו האמיתי וחוקרים אותו באופן לוגי, אנו מגלים שאיננו מסוגלים למצוא את הגוף שהשלכנו עד עכשיו. ואז אנו יכולים להגיד שהגוף איננו משהו שקיים מצידו הוא, או בזכות איזה תכונות שיש לו בפועל: הוא ריק.

חשוב למשל כיצד משתקף הירח בברכת מים, או כיצד חפץ משתקף במראה, או מים שמופיעים כמירז', אדם שמופיע בחלום, או סוס או פיל דמיוניים שקוסם גורם לנו לראות.<sup>6</sup> כול אלו מופיעים בפני תודעתנו באופן נומינלי, ואין שם שום ירח אמיתי וכולי, רק דמות מופע של דברים אלו.

אנו נסביר יותר מאוחר את התהליך המדויק כיצד לאתר את הדבר שהשלכנו.

כיון שכך, ניתן עכשיו לשאול את השאלה הבאה: "אם אמנם נכון שהדברים לא קיימים בזכות איזה טבע העצמי, האם לא יהיה זה נכון להגיד שאינם קיימים כלל?"

התשובה היא שלא, אין זה נכון שהדברים אינם קיימים כלל. מה שנכון הוא שהדברים ריקים לחלוטין מכל טבע עצמי, ובו בזמן הם מופיעים בצורה נומינאלית, בתור הגוף או דבר מה אחר.

זה כמו ההשתקפות של הירח. למרות שהבבואה אינה הירח עצמו, אין שום בעייה להגיד שהיא משהו שמופיע כירח.

כל זה עשוי להוביל לשאלה הבאה: האם אתה טוען אם כך ש - כפי שהבבואה של הירח אינה קיימת כמור ירח - כך גם הגוף אינו קיים כמור גוף? ואם זה לא מה שאתה טוען, מדוע הדוגמא שלך רלוונטית כאן?

זוהי באמת נקודה שעשויה להוביל לשלל שאלות חשובות, וראוי שניתן לה תשובה מפורטת. אולם בגלל החשש שביאור זה יתארך יתר על המידה, אייעץ לקורא ללבן נקודה זאת באמצעות הפירושים הקלאסיים של ג'ה צונגקפה ושל תלמידיו הדנים בנקודה זאת. מבלי להרחיב יותר מדי, אומר את הדברים הבאים:

אם נמשיך עם אותו סוג של דימוי, נוכל לומר שהבבואה של משהו במראה אינה הדבר שמשתקף עצמו. הכוונה בדימוי זה היא לעזור לנו להבין שהגוף גם הוא כך: הגוף איננו גוף בגלל איזשהי איכות שטבועה בו.

אפילו אנשים רגילים ושמרניים בעולמנו, שמבינים את המילים בהן אנו משתמשים, מסוגלים לקלוט את הרעיון שבבואה של דבר במראה איננה הדבר שמשתקף במראה. באופן כללי אנשים מזהים בבואות כאשליה. אבל אותם האנשים, ללא הדרכה מתאימה, לעולם לא יזהו שהגוף הוא משהו שאינו קיים בגלל איזה טבע עצמי, למרות שזה אמנם נכון שהגוף אינו קיים באופן זה.

הגוף מופיע בפני תודעתם של אנשים רגילים כמשהו שקיים באמת - ולכן על פי תפיסתם הוא ממשי. אבל אנשים שמבינים את התורה של דרך האמצע, מבינים שגוף זה עצמו בעצם אינו קיים באופן שנראה שהוא קיים, ולכן הם יגידו שהגוף "אינו ממשי" או שהוא "כוזב". ולכן אנו משתדלים לקחת כדוגמא משהו שאפילו עם הארץ יסכימו שאינו קיים באמת, כדי להסביר שאותו הדבר ניתן להוכיח לגבי משהו שהרוב חושבים

<sup>6</sup> זהו איזכור למופעי קסמים שהיו נהוגים בהודו הקדומה, ויש האומרים שגם היום, ואשר מצוטטים הרבה בכתבים הבודהיסטיים.

שהוא קיים באמת, ושאינו כך באמת. כלומר, להוכיח שהגוף ודברים אחרים מסוג זה – אף אם נראה שהם קיימים מתוך איזה טבע עצמי – באמת לא קיימים באופן זה כלל וכלל.

לכן אנו אומרים שהגוף הוא כמו בבואה במראה: למרות שהבבואה אינה הדבר שמשתקף במראה, היא ודאי קיימת כבבואה. כלומר – למרות שאיננו קיים מתוך איזה טבע עצמי – ניתן לבסס את קיומו של הגוף בתור שכזה באמצעות סוגים נומינאליים של תפיסות. ואותו הגיון יחול גם על המצבורים האחרים של האדם.

המחשבה הבאה עשויה לעלות על דעתו של הקורא: "כאן מתואר גוף שהוא משהו שנוצר, ושכמהותו הוא כוזב. בו בזמן אתה מתאר העדר כל טבע עצמי של הגוף, והעדר זה עצמו אינו משהו שנוצר ובעל טבע אולטימטיבי. האם לא נובע מכך ששני דברים אלו – הגוף הכוזב וההעדר האולטימטיבי של כל טבע עצמי – חייבים בהכרח להיות נפרדים לחלוטין, ובלתי קשורים זה לזה?"

הסוטר אומרת שאין זה כך, וזאת ע"י המילים הבאות: "טבעה של הצורה (הגוף), הריקות איננה נפרדת מן הצורה" – הכוונה היא שהריקות אינה משהו שהוא נפרד לגמרי מהגוף. הריקות של הגוף קשורה לגוף. הגוף והריקות שלו הם אם כך כמו הדימוי של בבואה שנראית כמו הירח. בבואה זו, והעובדה שהבבואה אינה הירח עצמו הם שני דברים שלובים זה בזה, ולא שני דברים שאין ביניהם כל קשר.

שים לב ששני דברים אלו – בבואה שנראית כמו הירח, והעובדה שהבבואה אינה הירח עצמו – מתיחסים בו בזמן לאותו האובייקט. דבר זה ניתן לאשש על ידי התפיסות של תפיסות נומינאליות של אנשים רגילים בעולם.

אבל העובדה ששני הדברים האחרים – הגוף והעובדה שאיננו קיים מתוך איזה טבע עצמי – גם הם שלובים באותו אופן, אינה משהו שניתן לאשש על ידי התפיסה של אנשים רגילים בעולם, אבל היא ניתנת לאישוש על ידי מי שמבין את ההגיון של דרך האמצע.

ולכן, נכון להגיד ראשית שהעדר טבע עצמי של הגוף אינו מנותק מהגוף עצמו, וניתן להמשיך ולפתח את הנושא. נוכל גם להגיד ש-"הגוף איננו כי אם העדר כל טבע עצמי של הגוף", כלומר, שהגוף אינו משהו המנותק מהעדר זה של כל טבע עצמי של הגוף.

זה דומה לכך שאנו אומרים שהבבואה של דבר במראה אינה מנותקת מהעובדה שאותה בבואה היא ריקה מלהיות הדבר שמשתקף במראה.

לסכום, ניתן לומר אפילו שהגוף וחלקים אחרים של האדם הם אותו הדבר בדיוק כמו הריקות שלהם מכול טבע עצמי, ורק שזה מבוטא באופנים שונים. זה דומה לרעיון ש"דבר שנוצר" ו-"דבר שהוא משתנה" הם בעצם אותו הדבר עצמו, מתואר במילים שונות.

גם מגיננו נגרג'ונה תאר רעיון זה, ב"ביאור על השאיפה להארה":

אין שום סוג של ריקות שקיים  
במנותק מהדברים הכוזבים.  
עולם הדברים הכוזבים  
מתואר כריקות עצמה;  
הריקות איננה נפרדת  
מכול הדברים הכוזבים.  
ולבטח נכון שאף אחד משני אלו

לא יכול להתקיים בלי משנהו:  
בדיוק כמו במקרה של דברים שנוצלו  
ו"דברים שהם משתנים".

"**הבאור על הכוונה הנכונה**"<sup>7</sup> מציג ארבע הפרכות שונות של הרעיון שהגוף וחלקים אחרים של האדם, וההעדר של כל טבע עצמי של כל אחד מהם בהתאמה, יכולים להיות דברים זהים או שונים זה מזה. תמציתן של כל ההפרכות הללו הוא הוכחה של הרעיון ששני דברים – הגוף, וריקותו של הגוף מכול טבע עצמי – יכולים להיות זהים במהותם, ועדיין לא להיות אותו דבר עצמו. וזה נכון מכיוון שהגוף שייך למציאות הכוזבת, בעוד שהעובדה שהגוף ריק מכול טבע עצמי שייכת למציאות האולטימטיבית.

שני אלה – הגוף, ועובדת היותו ריק מכול טבע עצמי – אינם יכולים להיות שונים מהותית זה מזה, שכן אילו היו, לא היו יכולים להיות משולבים, ואז היה מתחייב שהגוף איננו ריק מכול טבע עצמי.

הסיבה לכך היא – מכיוון שכל מה שקיים, קיים באופן תלוי – הרי שאין דבר קיים שקיים באופן בלתי תלוי. ולכן נוכל לומר שאין שום דבר שקיים שאיננו ריק מכול טבע עצמי.

כפי שנאמר ב- "**בשבחה של ההתהוות המותנית**"<sup>8</sup>:

ולכן אין דבר שקיים  
מלבד דברים שקיימים  
בתלות בדברים אחרים.  
ולכן נאמר שאין דבר שקיים  
מלבד דברים שריקים  
מכול טבע עצמי.

כעת הגענו לחלק השני, הסבר מדוע אותו ההגיון ישים גם לארבעת החלקים האחרים של אדם, כפי שהסוטר אומר:

**"וכך גם לגבי התחושות, יכולת ההבחנה, הגורמים המנטאליים והמודעות: כולם הלא הם ריקים".**

מה שמתואר במילים אלו הוא שכל הדוגמאות והמסקנות שהבאנו קודם כאשר דנו במצבור הצורה (או הגוף) של אדם, ישימות ונכונות גם לארבעת החלקים האחרים, תחושות וכולי: כולם ריקים מקיום בשל טבע עצמי כלשהו. אבל יש לשים גם לב שלמרות שארבעת החלקים של תחושות והשאר ריקים מכול טבע עצמי – הם עדיין מופיעים בפנינו וקיימים באופן נומינאלי כחלקים אלו עצמם.

שוב, ההוכחה משתמשת ברעיון שהעובדה שתחושות ושאר השלושה ריקים מכול טבע עצמי אינה שונה במהותה מן הארבעה עצמם, וכל אחד מארבעה אלו אינו שונה מהותית או נפרד מן העובדה שכל אחד מהם הוא ריק מכל טבע עצמי. במילים אחרות, להיות הדבר האחד הוא גם להיות השני.

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק הכולל השני: ההסבר כיצד יש לתרגל את דרך הראייה. זה מבוטא במילים של הסוטר שמתארות שמונה איכויות מעמיקות של ריקות:

<sup>7</sup> ביאורו המהולל של ג'ה צונגקאפה לכתב המקורי של מאסטר צ'נדראקירטי, "**כניסה לדרך האמצע**".

<sup>8</sup> חבור ידוע בחרוזים של ג'ה צונגקאפה

"וכך, שריפוטרה, כל התופעות הלא הן ריקות. נעדרות הן כל תכונות: הן אינן מתחילות ואינן מסתיימות, אין רבב בן ואינן נקיות מרבב, וכן אינן פוחתות ואינן מתגברות".

כאן לורד בודהה פונה תחילה לתלמידו: "וכך, שריפוטרה... ומה שהוא מסביר לו הוא: " הסברנו קודם כיצד חמשת המצבורים של אדם ריקים מכול טבע משל עצמם. אותו ההסבר חל גם על כל הדברים הקיימים: לתריסר הפתחים<sup>9</sup>, ולשמונה עשר המרכיבים<sup>10</sup>. כולם ריקים מכול טבע עצמי, ועם זאת, העדר זה של כל טבע עצמי מופיע בתור דברים אלו.

גם כאן אנו משתמשים באותו רעיון: העובדה שדברים אלו חסרי כל טבע עצמי אינה שונה באופן מהותי מהדברים עצמם, והם עצמם אינם שונים מהותית מן העובדה שהם נעדרים כל טבע עצמי. המטרה כאן היא להצביע על אחד משלושת השערים לחופש, זה שמכונה "ריקות".

הנושא הבא בו עוסקת הסוטרת הן התכונות הייחודיות של כול הדברים בעולם – למשל, התכונה הייחודית של אובייקט פיזי מתוארת בתור "מה שניתן להצביע עליו כעל אובייקט פיזי" - והתכונות הכלליות יותר ששייכות לגבי דברים אלו: כגון שהם משתנים, או שהם חסרי טבע עצמי. כול התכונות הללו גם הן לא קיימות מתוך איזה טבע עצמי משלהן.

נמשיך כעת ונתבונן בדברים שנוצרו: דברים פיזיים ודומיהם. למרות שבאופן נומינאלי הם מתחילים, הם אינם מתחילים מתוך איזה טבע עצמי. וכאשר סיימו להתחיל, הם מתחילים להסתיים, אבל גם זה מתרחש רק באופן נומינאלי, ולא מתוך איזה טבע עצמי.

הסוטרת כעת עוברת לדון בדברים שאינם טהורים, שמי שמחפשים שחרור חייבים ללמוד לסלק מחייהם: לגלג הסבל וסיבותיו. גם לאלה אין שום טבע עצמי. ואותו הדבר נכון לגבי הדברים ששוחרי החופש שואפים להשיג: להפוך לטהורים, להשיג את השחרור של נירוונה. אף אחד מדברים מאלו גם הוא לא קיים מתוך איזה טבע עצמי. כל החלק הזה בסוטרת מתאר את השער לחופש שנקרא "העדר סימנים".

כעת עוברת הסוטרת לדון כיצד החלק הסובל של החיים פוחת, או מתחיל להיפסק. היא אומרת שגם זה דבר שאינו יכול להתרחש בשל איזה טבע עצמי. ואותו הדבר נכון לגבי החלק המואר של הדברים: הוא "מתגבר", או מגיע לשיא – מתעלה עוד יותר – אך גם זה לא קורה בזכות איזה טבע עצמי. כאן לורד בודהה מעניק לנו הסבר על השער לחופש שמכונה "העדר משאלות".

נקודה זאת חוזרת בהרבה אמירות אחרות של לורד בודהה. אחת מאלו נמצאת בסוטרת האם [הסוטרת של שלמות החוכמה] שבה נאמר: ש"דברים פיזיים לא באים משום מקום, ולא הולכים לשום מקום, וגם אינם שוהים בשום מקום". וציטוט אחר מהסוטרת שנתנה לבקשת האישה הזקנה: "אחותי, ההתחלה של דברים לא באה משום מקום".

הרעיון כאן הוא – אם מבינים שאין שום אובייקט קיים בעולם שקיים מתוך איזה טבע עצמי – אזי מבינים גם בפרט שאין שום דבר שנוצר שיכול להתחיל מתוך איזה טבע עצמי. ואם מבינים מדוע דברים אלו אינם יכולים להתחיל מתוך איזה טבע עצמי, אז גם נוכל להבין מדוע הם אינם יכולים להמשיך להתקיים מתוך איזה טבע עצמי, ומדוע אינם יכולים להיפסק בגלל איזה טבע עצמי. ובאופן זה נוכל להבין כל פרט ופרט אודות הדברים שעלינו לאמץ ודברים שעלינו לדחות: הם קיימים באופן נומינאלי בלבד, ולא באיזה אופן אולטימטיבי.

<sup>9</sup> אלו הם ששת כוחות החושים והאובייקטים שלהם.

<sup>10</sup> אלו הם שנים עשר הפתחים בתוספת ששת המרכיבים המנטאליים ששייכים להם.

כמו כן, הסיבה העיקרית לכך שדברים אינם נוצרים בגלל איזה טבע עצמי היא העובדה שהווצרותם תלויה בסיבות ותנאים. כפי שנאמר ב**סוּטְרַת שְׁנַתְבְּקִישָׁה עַל יַדֵי אַנְוֹטְפָטָה**:

"כל דבר שנוצר מתוך תנאים  
כלל איננו נוצר".

מאסטר נגרג'ונה שב ומבטא מחשבה זו בחיבורו "**יששים הפסוקים על החשיבה**":

מי שמיטיב לראות את הכך  
יותר מכול האחרים,  
קבע שדברים אשר נוצרים  
באופן תלוי -  
כלל אינם נוצרים.

ישנן גם השורות מתוך "**הכניסה לדרך האמצע**" מאת מאסטר צ'נדרקירטי, שאומרות:

הסיבה לכך היא שהדברים קורים  
מתוך איזה סוג של תלות...<sup>11</sup>

יש גם שורות דומות מאת ג'ה צונגקאפה עצמו, כמו למשל:

כול דבר ודבר שתלוי בתנאים  
הוא ריק מכול טבע עצמי.

כאשר משהו נוצר בגלל תלות בסיבות ותנאים, או בתלות במרכיביו, אנו אומרים שהוא קרה בגלל משהו שהוא חיצוני לו, או בתלות בדבר אחר. ואנו טוענים שדברים לא יכולים להתקיים בשום דרך אחרת – בגלל איזה טבע עצמי משלהם – כיוון שאז הם היו מתקיימים מכוח עצמם בלבד: בלי תלות בשום דבר אחר.

כפי שנאמר ב**ארבע מאות הפסוקים** [של מאסטר אריידווה]:

שום דבר מאלה  
לא קיים מצד עצמו,  
ולכן אין דבר ששייך  
למישהו או למשהו.

כול הנקודות הללו דורשות דקות הבנה, והן קשות למי שאין לו מספיק תבונה להבחין.

\*\*\*\*\*

כעת הגענו לחלק השלישי בהסבר כיצד לתרגל. זהו התיאור של אופן האימון על דרך התרגול. חלק זה מורכב משני חלקים. ראשית נתאר כיצד מתרגלים בדרך זו, ואז נמשיך בהסבר כיצד משיגים בפועל את ההארה כאשר מסיימים אימון זה.

<sup>11</sup> הערה של גשה מייקל: שורות אלו מופיעות מייד אחרי שנאמר ש "הדברים לעולם אינם נוצרים".

החלק הראשון מבין אלו מתחיל בסוטר ב"מילים": **"משום כך, שריפוטרה, בריקות: אין צורה..."** ומסתיים במילים: **"ואין כל תופעה"**. חלק זה מסביר כיצד תריסר הפתחים נעדרים כל טבע עצמי.

החלק ממשיך במילים: **"וכך גם אין מרכיב של ראייה"** ועד ל-**"וכלה בהעדר המרכיב של תודעה"**. כאן מתואר במפורש כיצד ששת המרכיבים של החושים – מרכיבים שתומכים בחושים – ריקים מכול טבע עצמי. ואז בא תיאור מפורש שאומר **"... ובהעדר המרכיב של מודעות של תודעה"** כלומר כיצד ששת הסוגים של מודעות – מרכיבים שהם נתמכים – ריקים מכול טבע עצמי.

אם נאחד את שני הקטעים האחרונים, נוכל להסיק מסקנה נוספת: נוכל להבין כיצד גם שש הקבוצות שעליהן מכוונים את התריסר, ששת סוגי האובייקטים, גם הם ריקים מכול טבע עצמי. ולכן כל החלק הזה של הסוטר מסביר כיצד כל שמונה עשרה המרכיבים ריקים מכול טבע עצמי.

מה שקורה כאן הוא שהבודהה פונה תחילה לשריפוטרה ואומר לו **"משום כך"**, כלומר בגלל הסיבות שהוסברו לעיל, **"בריקות: אין צורה"**. הכוונה של **"בריקות"** היא **"מה שמופיע בתודעתו של ארייה (שעדיין אינו בודהה) בזמן שהוא רואה ריקות ישירות, מה שידוע גם כ'חוכמה של מדיטציה עמוקה"**. בפני התודעה של אותו ארייה בעת שהוא או היא רואים ריקות ישירות, אומרת הסוטר, לא מופיעה שום צורה.

הסוטר ממשיכה במילים **"אין תחושות, אין יכולת הבחנה, אין גורמים מנטאליים ואין מודעות"**. יש להבין זאת באותו אופן שהוסבר זה עתה ביחס לגוף.

בקיזור, לורד בודהה מתאר כאן כיצד במצב זה חמשת המצבורים ריקים משניות, כלומר שהם נתפסים באופן אחד בעוד שהם למעשה קיימים באופן אחר. למצב זה של התודעה, הסוטר ממשיכה, אין את הפתחים של העיניים, האוזניים, האף, הלשון, הגוף [חוש המגע], והתודעה – כלומר במצב זה אין שניות ביחס לששת הפתחים, שהם החלק של התודעה שמשמש נושא.

ובאותו אופן, **"אין צורה, אין צליל, אין ריח, אין טעם, אין שום חפץ לחוש ואין כל תופעה"** – כלומר במצב זה אין שניות ביחס לששת הסוגים של האובייקטים של התודעה.

ובאותו אופן, **"אין מרכיב של ראייה ואין מרכיב של מודעות של ראייה, וכלה בהעדר המרכיב של תודעה, ובהעדר המרכיב של מודעות של תודעה"**. הביטוי **"וכלה ב"** בא להראות שיש כאן תמצות, והכוונה גם לכלול את ארבעת הסוגים של שמיעה, ריח, טעם, ומגע. משפט זה, אם כך, מתייחס לשש הקטגוריות של החושים. כלולים כאן גם ששת המרכיבים של מודעות: מודעות של ראייה, מודעות של שמיעה, של ריח, של טעם, של מגע, ושל מחשבה. והכוונה גם לכלול את האובייקטים שהוזכרו קודם, של צורה, של צליל, של ריח, של טעם, של חשיה, ושל כול תופעה [כולל מנטאלית]. הנקודה כאן היא להמחיש שבעת הראייה הישירה של ריקות, כל הקבוצות הללו אינן יכולות להפגין שום שניות.

וכך מה שמתואר כאן הוא האופן שבו מופיעים חמשת המצבורים, תריסר הפתחים, ושמונה עשר המרכיבים בפני תודעה שנתונה במדיטציה עמוקה על ריקות, טובלת בה כמו מים שנמזגו לתוך מים. ניתן לבטא את אותו הדבר באופן כללי יותר, במגוון של דרכים: אפשר להגיד שאין להם שום טבע עצמי; אפשר להגיד שעצם קיומם מופרך על ידי ניתוח לוגי החוקר את טבעם האולטימטיבי; ואפשר להגיד ש - אם נחפש את הדבר שכינינו בשם – לא נוכל למצוא אותו. בסופו של דבר, כול צורות הביטוי הללו מתכוונות לאותו דבר.

כאשר הסוטר מכחישה את קיומן של הקבוצות שתוארו קודם, היא אינה מביאה שום מילים לאפיין זאת. אבל קודם לכן, כאשר הסוטר דנה בחמשת המצבורים, נאמר **"הלא הם ריקים מכל טבע משל עצמם"**, כלומר



הובא איפיון למה שקיומו מוכחש. ומכך נבין שהכוונה שיש ליישם איפיון זה גם לקטע הנוכחי. ניתן להסיק זאת גם מתוך השימוש בקטע הזה במילה "בריקות".

הסוטר כעת ממשיכה בקטע "אין בורות, אין חיסול הבורות, וכך הלאה עד העדר של זיקנה ושל מוות, והעדר החיסול של זיקנה ושל מוות". מה שנאמר כאן הוא שבמצב מנטאלי זה, הן בהצגה בסדר לפני, והן בהצגה בסדר לאחור של החוליות של ההתהוות המותנית - אין כל שניות.

המילים "וכך הלאה" בקטע המתחיל במילים "אין בורות, אין חיסול הבורות" באות לכלול מרכיבים נוספים. כאן הכוונה ראשית לתריסר החוליות של הצד הסובל של הקיום, שמתחילות בבורות ומסתיימות בזיקנה ובמוות, ולכן כוללות גם קארמה גולמית, הכרה, שם וצורה, הפתחים, מגע, תחושות, השתוקקות, אחיזה, קארמה שמבשילה, ולידה מחדש.

המילים "עד העדר של זיקנה ושל מוות, והעדר החיסול של זיקנה ושל מוות" מפרטות את החוליה הסופית – זקנה ומוות, בעוד שהמילים "וכך הלאה" מעידות שהרשימה לא מסתיימת בזה. זוהי הצגה לפי הסדר של הצד הטהור, שמתחילה ב-"חיסול הבורות" ומסתיימת בחוליה האחרונה "החיסול של זיקנה ושל מוות". המילים "וכך הלאה" מראות שיש לכלול את כול תריסר החוליות, כולל חיסול צבירת הקארמה הגולמית, וכך הלאה עד לחיסול הלידה מחדש, דבר שיביא לחיסול של זיקנה ושל מוות. והנקודה היא כמובן שכול אחיזה בשתי צורות ההצגה של תריסר החוליות כקיימות מתוך איזה טבע עצמי נפסקת, לפחות במצב המנטאלי שתופס ריקות, כפי שהוסבר קודם.

הסוטר ממשיכה כעת ואומרת "ובזה האופן גם אין סבל, אין מקור לסבל, אין סיום הסבל, ואין דרך אל סיומו של הסבל". זוהי התייחסות לאמת של הסבל, לאמת של מקור הסבל, לאמת של הפסקת הסבל, ולאמת של הדרך להפסקת הסבל – כלומר לארבע האמיתות של הארייה. והנקודה היא שוב שכל אחיזה בארבע אלו כקיימות מתוך איזה טבע עצמי מופרכת אף היא, במצב המנטאלי המסוים הזה.

וזה מביא אותנו לשורה הבאה: "אין דרך אל סיומו של הסבל. אין חוכמה, אין הישג, ואין העדר כל הישג." הנקודה כאן היא שלפחות במצב המנטאלי של מדיטציה עמוקה על ריקות, החוכמה והתובנות של דרך הראייה אינן מפגינות שום שניות. וכן אין במצב זה שום מטרה שמנסים להשיג, וכן אין אפילו משהו שלא מנסים להשיג, במובן שהוא בלתי ניתן להשגה, או במובן שלא רצוי להשיגו. ושוב, מה שמתואר כאן הוא שבמצב זה, אין שום נטייה להאמין שדברים שראוי לאמצם או דברים שראוי לדחותם קיימים באופן "אמיתי" כלשהו.

קיימים גם הסברים אחרים לפסוקים האחרונים. במהותם, הסברים אלו אינם סותרים את ההסבר שניתן פה, ונראה לנו שההסבר שנתנו פה נכון ועדיף.

למשל, המחבר של "הביאור מרונג" סבור שיש לפרש את המילים "אין הישג" כאומרות שמנקודת המבט של מציאות כוזבת, יש אמנם משהו שראוי להשיגו. נראה לי שזה לא הרעיון שהסוטר מתכוונת להביע.

לסיכום נוכל לומר שהמשמעות של השורות הללו היא, שלפחות ביחס למצב התודעה של ארייה שעדיין אינו בודהה, בזמן שהוא או היא תופסים את האולטימטיבי, אין באותו הזמן שום תפיסה של מציאות כוזבת או של שניות כלשהי של דברים.

נקודה זאת מבוטאת היטב ב"קובץ"<sup>12</sup>, שם נאמר:

---

<sup>12</sup> על פי ההקשר, הכוונה כנראה לתקציר הכתבים על שלמות החכמה.

**פיצוח הצופן של הריקות**  
תרגום ביאורו של צ'וני ד'רקה שדרופ לסוטר הלב

---

הם אינם רואים גוף, וגם לא תחושות,  
לא יכולת הבחנה,  
ולא שום תנועה אחרת של התודעה:  
לא מודעות ולא מחשבה.

את אלו תאר, מי שהגיע לכך,  
כמי שרואים מציאות נכוחה.

ועוד נאמר שם:

מי שרואה דברים אלו  
כמה שמעולם לא נוצר,  
בלי רבדי סיפורים של'אמת'  
אדם זה פועל בהתאם  
לשלמות החוכמה הנעלה.

ב"עטרת ההארה" נאמר גם:

כיון שאינם מודעים  
לגוף ולכל השאר,  
אנו אומרים שהשיגו  
מצב שמעבר למושג.

מאסטר נגרג'ונה מביא מחשבות דומות לאלו בספרו "חוכמת השורש", למשל בשורות שבהן הוא אומר:

מי שלימד שהכל שקורה בתלות  
לעולם אינו מסתיים ואיננו מתחיל...

וגם מאסטר שנטידווה במדריך לחיי לוחם הרוח אומר:

מגיעה נקודה שבה  
שום דבר שמתפקד,  
וגם שום דבר אחר  
לא יופיעו יותר  
בפני התודעה.  
ובהעדר כל מופע אחר,  
התודעה נותרת  
ללא שום אובייקט,  
במצב שלוו לחלוטין.

כול הציטוטים הללו משקפים את מה שאומרת סוטר הלב בנקודה זאת.

ישנה סיבה ספציפית מדוע אנו אומרים שצורות ותופעות של מציאות כוזבת אינם יכולים להיות האובייקטים של החוכמה של ארייה שאינו בודהה, בזמן שהוא נמצא במדיטציה עמוקה על ריקות שרואה ריקות ישירות.

הסיבה לכך היא שכאשר החוכמה הזאת תופסת ריקות ישירות, בתפיסה זו נסוגו כל הצורות של שניות. ובכל פעם שאובייקט כלשהו של מציאות כוזבת מופיע בפני התודעה, זה קורה כך באופן שיש בו שניות.

האובייקטים של המציאות האולטימטיבית הם שונים: הם מופיעים באופן שבו נשללה השניות - בדמות האובייקט שאנו מכחישים, משהו שקיים באמת וכדומה. האופן שבו אובייקטים אלו מופיעים והאופן שבו הם קיימים באמת - הם אחד, וחוכמה זאת תופסת אותם כפי שהם באמת.

בשעה שתודעתנו תופסת אובייקט ששייך למציאות הכוזבת, זה תמיד מלווה בהרבה "סיפורים" שמקורם בשניות. פירושו של דבר שהאופן שבו אובייקטים אלו מופיעים בפני תודעתנו והאופן שבו הם באמת קיימים אינם תואמים.

באופן כללי, יש דרכים רבות לתאר "סיפורים" אלו - לתאר את מה שאנחנו מכנים "שניות". אחת מהן היא שאנחנו תופסים אובייקטים באמצעות מילים, או תמונות מנטאליות. דרך שנייה היא שהנושא והמושא (סובייקט ואובייקט) מופיעים כדברים לחלוטין לא קשורים זה לזה. דרך שלישית היא שמהו כאילו קיים באמת, וגם מופיע באופן זה.

כמו כן, ישנו המופע הדואלי שאנו מתארים כמציאות "כוזבת". בכל מקרה, ברגע שקלטת את הנקודה שאנו מנסים להבהיר כאן, תוכל ליישם את כל התאורים השונים הללו של שניות כראוי, בלי שום בעיה.

כאשר אנו משתמשים בבטוי "הדבר שאנו שוללים" - מה שנקרא בטיבטית "גְקָה" - הרי שיש לו הרבה משמעויות. יש "הדבר שאנו שוללים" כאשר אנו נותנים סיבה כדי להפריך משהו; "הדבר שאנו שוללים" כאשר אנו נותנים הוכחה של ריקות; "הדבר שאנו שוללים" או מפסיקים באמצעות התרגול של הדרך, וכך הלאה.

אלא שכאן אנו מתכוונים בבטוי זה לדבר האולטימטיבי שאנו שוללים באמצעות טיעון לוגי טוב של דרך האמצע. ולזה יש שמות שונים: משהו שקיים מתוך טבעו העצמי; דבר שקיים מכוח עצמו; דבר שקיים מצדו הוא; דבר שממש קיים; משהו שקיים באופן אולטימטיבי; משהו שקיים באמת, ודבר שקיים מעצמו.

אבל אם תקדים לכל הבטויים הללו "ריק", כמו בביטוי "ריק מכל טבע עצמי", או "חסר" כמו "חסר כל איכות של קיום מתוך איזה טבע עצמי", אזי המשמעות של כל הביטויים הללו תהיה זהה לחלוטין, והם פשוט ביטויים נרדפים זה לזה.

\*\*\*\*\*

כעת הגענו לחלק השני של ההסבר כיצד להתאמן בדרך התרגול, שהוא הסבר כיצד אנו מגיעים בפועל להארה תוך שימוש בדרך הזאת.

בחלק זה נדון בשני נושאים. הראשון מתאר את הנקודה שבה אנו אמנם מסוגלים להגיע להארה זו. הסוּטְרָה מתארת זאת במילים: **"משום כך, שריפוטרה, משום שאין מה להשיג, הבודהיסטוּת שוהים תוך שהם מסתמכים על שלמות התכמה."**

הבודהה פונה תחילה לשריפוטרה. באמרו: **"משום כך"**. הוא מתכוון ש"בגלל מה שהסברנו זה עתה - כלומר כיצד להתאמן בארבע הדרכים - הזוג של דרך הצבירה ודרך ההכנה, והזוג של דרך הראייה ודרך התרגול, כי אז..."

זכור את מה שהסברנו קודם, שכאשר אנשים אלו - הבודהיסטוּת, הבודהיסטוּת הנעלים - שרויים בחוכמה של מדיטציה עמוקה על ריקות, אין שום צורה פיזית שמופיעה בפני תודעתם. ופיתחנו קו מחשבה זה עד להסבר שבאותו האופן אין בסופו של דבר שום דבר שאליה הם מגיעים, ואין שום דבר שאליה לא מגיעים. כלומר, אין כאן שום דבר שקיים מתוך איזה טבע עצמי.

ולראות העדר זה באופן ישיר הוא מה שנקרא **"להסתמך על התרגול של שלמות החוכמה"**.

ואז בודהיסטוּת אלו ממשיכים בתרגול עמוק זה ושוהים בו. ובכוחו של זה הם מסוגלים להשיג את המטרה, כמו שנתאר תיכף. זהו אופן אחד להסביר קטע זה.

אופן שני הוא להסביר את הקטע החל מ- **"ועל כן לא נותר בלבם שום מכשול ואין בהם כל פחד. משחלפו לחלוטין מעבר לכל השקפה שגויה"** כמתיחס לחוכמה שברגע האחרון בגלגל - וגם זהו הסבר מתקבל על הדעת. נראה לי שקטע זה גם ניתן לפירוש כסיכום של הסוּטְרָה עד לנקודה זאת.

וזה מביא אותנו לנושא השני בהסבר כיצד מגיעים להארה באמצעות הדרך זאת. זהו הסבר איך, בסופו של דבר, אנו נהפכים למוארים, והוא מתואר בקטע של הסוּטְרָה שאומר **"ועל כן לא נותר בלבם שום מכשול ואין בהם כל פחד. משחלפו לחלוטין מעבר לכל השקפה שגויה, הם מגיעים לקיצה של נירוונה"**.

האדון של הדהרמה רונגטִיקָה, מחבר **"הביאור של רונג"**, וכן גונגרו גיילִצֶן סְנֶפּוּ, הסבירו שורות אלו באופן הבא: אם נראה אובייקט זה של הריקות ונעשה עמו הכרה עמוקה בתודעתנו, אזי לא ישאר לנו המכשול של אמונה שדברים קיימים באמת. ואז נאבד כול פחד מפני אובייקט זה, הריקות. באופן זה נחלוף מעבר לכול השקפה שגויה - כלומר מעבר לכל נטייה להאמין שדברים קיימים באמת - ואז נגיע לנירוונה של הדרך הגדולה, כלומר נגיע למטרה ברמה של ישות מוארת.

ג'מיינג גאוּי לודרו מסביר זאת קצת אחרת, ומאשים את האחרים בכתיבה ללא תשומת לב. הוא אומר שהבודהיסטוּת מסלקים - בזה אחר זה - את זוגות המכשולים שיש לסלק ברמה העשירית של הבודהיסטוּת. כיון שברמה זו הם חופשיים מכול פחד שנגרם על ידי ארבע המחשבות השגויות, בודהיסטוּת אלו משיגים נירוונה "ללא שארית", והם חלפו לחלוטין מעבר לכל חשיבה מעין זו.

"ארבע המחשבות השגויות" שהוזכרו כאן הן אלו שבדרך כלל מוזכרות בספרות: לתפוס דברים כטהורים, כאושר, כבלתי משתנים, וכבעלי עצמיות.

העמדה שלי היא שאין שום בעייה לפרש את הפסוקים בכל אחת מהדרכים שהוזכרו, אבל אני נוטה לקבל את ההסבר הראשון.

מכיוון שהאמונה בטבע עצמי של משהו שבעצם אין לו שום טבע עצמי, היא אחת מארבע המחשבות השגויות, מוצדק לטעון שאפילו הנטייה להיאחז בעצמיות, או להיאחז באמונה שדברים הם ממשיים, היא אחת מארבע המחשבות השגויות. ולכן אפשר לפרש את המילים בסוטרה "**משחלפו לחלוטין מעבר לכל השקפה שגויה**" במתיחסות רק למחשבה השגויה מן הסוג שהוזכר, ולא דווקא לכול ארבע המחשבות השגויות.

במהדורות מסוימות של סוטרת הלב מופיעות המילים "מגיעים לנירוונה" ובמהדורות אחרות מופיע "מגיעים לנירוונה, אל האולטימטיבי". אני מרגיש יותר נוח עם הגרסה הראשונה.

במקרה זה המשמעות תהיה "הם מגיעים לנירוונה שברמה של ישויות מוארות". באופן כללי, לפעמים משתמשים בביטוי "הגיע לנירוונה" כאשר משהו הגיע לקץ חייו. אבל במקרה שלנו, הכוונה במילה "נירוונה" (או בטיבטית: "לעבור אל מעבר לכל צער") היא להגיע לחופש, ולא במובן של מוות.

ה"צער" שאליו מתיחסים בביטוי הטיבטי מתכוון לשתי האמיתות הנאצלות של הסבל ושל מקור הסבל, ו"לעבור מעבר" צער ספציפי זה פירושו להפסיק את סבלנו.

למרות זאת, איננו מסכימים ש - אם משהו הגיע לנירוונה - בהכרח פסקו עבורו כל צורות של האמיתות הנאצלות של הסבל ושל מקור הסבל, למרות שנכון הדבר שמי שהגיע לנירוונה בהכרח חיסל את כל נגיעו הרוחניים.

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק הרביעי, שמסביר שכל מי שהגיע לשלב של "לא עוד למידה" - כלומר כל הישויות המוארות - השיגו גם הן את מטרותיהן ע"י התרגול של שלמות החוכמה. נושא זה מוסבר בסוטרה בקטע "**כך גם כל הבודהות שבכל שלושת הזמנים: תוך שהם מסתמכים על שלמות החכמה, נעורים הם באופן מלא אל תוך כליל הארה שאין למעלה ממנה**".

הבה נדון בכל הבודהות הנאורים שבכל שלושת הזמנים, כלומר מי שכבר הגיעו להארה בעבר, מי שמגיעים להארה בהווה, ומי שיגיעו להארה בעתיד - כל אחד בזמנו הוא - ולכן אנו אומרים שהם "באותו הזמן. הם כולם תרגלו תוך שהם מסתמכים על שלמות החוכמה - כולם עשו עליה מדיטציה - וכך הביאו עצמם להארה מלאה, אל כליל הארה של בודהה מואר לחלוטין שאין למעלה ממנה. המילה "כל" באה להראות שלא רק בודהה אחד או שניים הגיעו להארה בדרך זו.

שמה תהיה איך זה שהסוטרה אומרת "**הבודהות שבכל שלושת הזמנים**"? כיצד יכולים הבודהות להיות בעבר או בעתיד? אלא שאין כאן שום בעיה, כיון שבכל פעם מתייחסים לבודהות שמוארים בזמן שהוא הווה בשבילם.

כאשר הסוטרה מתייחסת כאן ל"**שלמות החוכמה**", אין הכוונה לטקסטים של שלמות החוכמה, אלא לחוכמה שתופסת ריקות, ולכן זוהי "שלמות החוכמה כדרך".

הנקודות האלו מופיעות בשלוש הגרסאות של הסותרות שידועות כ"**אם המנצחים**": הגרסה הארוכה, הבינונית, והקצרה. **בגרסה הקצרה** נמצא הקטע הבא:

כול הבוהות המנצחים,  
אלו שכבר באו  
ואלו שעוד עתידים לבוא -  
כול הבוהות ששוכנים  
בכול קצווי העולם,  
כולם מאמצים להם כדרך  
שלמות זו של חוכמה,  
ולא שום דבר אחר.

חייבים לתפוס ריקות בכדי להגיע להארה; אך זה עוד לא הכל. אין ספק שחייבים לתפוס ריקות כדי לזכות בחופש של כול אחת משלוש הדרכים<sup>13</sup> זאת הסיבה שהתוכנה שבה אנו תופסים ריקות ישירות תוארה כשער האחד והיחיד לשלווה.

זה כמו שתואר קודם בציטוט מ"מלך הרכוז", וכפי שגם תואר על ידי אריה נגרג'ונה:

את היא הדרך האחת אל החופש  
שבה חייבים לצעוד כולם,  
בין אם הם מאזינים,  
או בודהות מכוח עצמם,  
או אפילו הבוהות בעצמם.

בלתי אפשרי לחלוטין  
שנוכל אי פעם לומר  
שיש גם דרך אחרת לשם.

ויש הרבה דרכים לתאר זאת. יש שאומרים שהצורה האמיתית של שלמות החוכמה זהה לחוכמה בתודעה של אדם ששייך לדרך הגדולה, שרואה ריקות. אחרים אמרו שהיא החוכמה בתודעה של אדם ששייך לדרך הגדולה שרואה ריקות ישירות. אבל כולם מסכימים בנקודה אחת: אנחנו חייבים לתפוס ריקות.

**הסוטר של להב היהלום** אומרת שהחל מכל מי שאי פעם "נכנס לזרם"<sup>14</sup>, וכלה בכל מי שאי פעם השיג הארה, כל אלו עשו זאת עלידי התרגול של שלמות החוכמה. ומדובר כאן בשלמות הזאת בצורת החוכמה שתופסת ריקות.

נכון הדבר שניתן גם למצוא את החוכמה שתופסת ריקות בתודעתם של אנשים מסוימים ששייכים לדרך הקטנה - אך לא תהיה זאת שלמות החוכמה. זאת משום שהתודעה של אנשים אלו אינה ספוגה בשאיפה להארה שיש לאנשי הדרך הגדולה, וכן אין תודעתם ספוגה במשאלה להקדיש את חסדם להשגת הארה מלאה. כול אימת שהחוכמה שרואה ריקות אמנם ספוגה בשני אלו - השאיפה להארה, וצורה זאת של הקדשה - אזי היא הופכת לשלמות החוכמה. זה האופן שבו יש לחשוב עליה.

הבה נקח את המצב שבו חמש השלמויות הראשונות - נתינה והשאר - אינן ספוגות בשלמות החוכמה, בצורה של ראייה של ריקות. נאמר שבמקרה כזה, החמש אינן שונות מאדם עור. אבל אם הן כן ספוגות בשלמות החוכמה, הריהן כמו מישהו שמוביל את העוורים; כמו אדם שעניו רואות.

<sup>13</sup> דרך המאזינים, הדרך של בודהות מכוח עצמם, והדרך הגדולה.  
<sup>14</sup> כינוי למי שראו ריקות ישירות והשיגו תובנות שיוציאו אותם מגלגל הסבל תוך לכול היותר שבעה גלגלים.

כפי שנאמר בסוטרה הקצרה:

יכול אתה לקחת קבוצה של  
מליוני מליונים של אנשים.  
אך אם הם כולם עוורים,  
אם אין להם עיניים לראות,  
לעולם לא ימצאו את הדרך,  
ובודאי לא יגיעו אל העיר.

חמש השלמויות,  
אם אינן מלוות בחוכמה,  
אם אין להן עינים לראות,  
לעולם לא יובילו אותנו  
לשער ההארה.

אבל אם ישולבו בחוכמה  
אזי הן תמצאנה עינים,  
ותהינה ראויות לשמן.

"להב היהלום" אומר את אותו דבר:

כך הדבר. נניח שיש למישהו עינים, אבל הוא יושב באפלה. אין הוא יכול לראות דבר. כך יש לראות  
בודהיסטווה שמקדיש עצמו לתרגול נתינה, אך נפל לראיה של דברים.

כך הדבר, סובוטי. נניח שהשחר מפציע והשמש עולה. אדם שיש לו עינים יכול לראות את המגוון  
הנהדר של הצורות. כך גם בודהיסטווה שמקדיש את עצמו לתרגול נתינה, אך לא נפל לראיה של  
דברים.

וכך גם ביטא זאת צ'נדרקירטי הדגול:

אדם יחיד שעניו בראשו  
יכול בנקל להדריך  
מספר עצום של עוורים  
אל מטרתם.  
וכך גם החכמה:  
היא לוקחת את כל שאר הסגולות  
שהן כשלעצמן עוורות  
ומובילה אותן אל עצם הנצחון.

הביטוי "נפל לראיה של דברים" מ"להב היהלום" מתייחס להיותנו אסורים בכבלי הנטייה לראות דברים  
כאמיתיים – להכשל במטלה של ראיית ריקות. "לא נפל לראיה של דברים" מתייחס אם כן לתפיסה ששום  
דבר אינו ממשי בפני עצמו. וכאשר "להב היהלום" מתייחס לנתינה, הרי שזו מייצגת גם את ארבע השלמויות  
האחרות: שמירת מוסר וכולי.

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק השני של ההסבר של הסוּטְרַה עֲצֻמָה: סיכום של ההתקדמות בדרכים כפי שהוא מתומצת במילים הקדושות של המנטרה. חלק זה מורכב משניים: תיאור גדולתה של המנטרה, ואח"כ ההסבר של מילות המנטרה עצמן.

החלק הראשון מבוטא במילים של הסוּטְרַה:

**"ולכן, המנטרה של שלמות החכמה; המנטרה של ידיעה נשגבה; המנטרה שאין ממנה נעלה;  
המנטרה שאין מְשֻׁלָּה; המנטרה המשככת לחלוטין כל סבל; דענה כנכונה שכן אינה מכזיבה".**

שלמות החכמה היא הבסיס: כל הבודהות שבכל שלושת הזמנים, תוך שהם מסתמכים על שלמות החכמה, ניצורים הם באופן מלא אל תוך כליל הארה שאין למעלה ממנה. ולכן המנטרה של שלמות החוכמה היא המנטרה של הדרך עצמה, של שלמות החכמה. זכור שהפרוש המילולי של המילה "שלמות" בטיבטית הוא "ללכת מעבר", ושלמות החוכמה היא משהו שלוקח אותנו מעבר, עוזר לנו לחצות בביטחה, את האוקיינוס של גלגל הסבל.

וכך גם מתפקדת המנטרה של ידיעה נשגבה, כיוון ששלמות זו פועלת גם לבער את הבורות, או חוסר הידיעה שבתוכנו, וכן כל נגע רוחני אחר.

היא גם המנטרה שאין ממנה נעלה, כיוון שאין שום דרך שמביאה לחופש שעולה על שלמות זו.

היא גם המנטרה שאין מְשֻׁלָּה כיון שדרך זו משולה לבודהה, שאין משלו.

היא המנטרה המשככת לחלוטין כל סבל כי דרך זו יש בכוחה להביא לקיצה כול צורה של סבל, וכל סיבה לכל אחת מן הצורות של הסבל.

**דענה כנכונה שכן אינה מכזיבה** – כלומר האופן שבו שלמות זו רואה את טבעם האמיתי של דברים הוא נכון, ולעולם לא משהו שיכזיב אותנו.

וזאת גם הסיבה לקביעה שמוצאים ב"קובץ על שלמות החוכמה", שמתחילה במילים "שלמות חוכמה זאת של הבודהות המנצחים היא מנטרה רבת הוד של חוכמה..." ומסתיימת במילים "החכמים גדולים שמאמנים את עצמם במנטרה זו של חוכמה מגיעים בסופו של דבר להארה". למעשה זהו סיכום של אותה הנקודה שמופיעה בכול שלוש הסותרות של האם על שלמות החוכמה: הארוכה, הבינונית, והקצרה.

למעשה, הרעיון של מנטרה סודית של חוכמה מתייחס לצורה יוצאת דופן של שיטה וחוכמה. ולכן לא תהיה זו סתירה לומר ששלמות החוכמה עצמה היא בעצם מנטרה. למרות זאת, לא נוכל לומר שזוהי מנטרה במובן של מנטרה גלויה או סודית.

מילות המנטרה שכאן הן מילים של מנטרה ששייכת לחלק הגלוי של הלימוד, כלומר היא אינה מנטרה ששייכת לאחת מארבע הקבוצות של הלימוד הסודי. זוהי ההבחנה שיש לעשות כאן.

וכך הגענו לחלק שמסביר את מילות המנטרה עצמן. הן מופיעות בסוּטְרַה כך:

**Tadyatha. Gate gate paragate parasangate bodhi svaha**



רוב החכמים מסבירים את המלה **tadyatha** כ- "ככה זה" או "אם כן מה?".

למילה **om** יש שבע משמעויות, כולל סימן למזל, ומה שגורם לעונג.<sup>15</sup>

המילים **gate gate** פירושו: "לך, לך". לאן עלינו ללכת? ה"לך" הראשון פרושו: לך ותרצל את דרך הצבירה, בעוד שהשני אומר: לך ותרצל את דרך ההכנה.

הקידומת **para** במילה **paragate** משמעותה "מעבר", ולכן הפרוש הוא "לך מעבר לשני הקודמים, אל דרך הראייה.

המילה **parasangate** משמעותה "לך בשלמות אפילו מעבר לך, אל דרך התרגול". הקידומת **sam** [שהפכת ל-**san** כשמחברים את ההברות] מתורגמת כאן ע"י המילה "בשלמות".

הפרוש של **Bodhi sva ha** הוא "והכול מסתיים בהארה", כלומר: צא ותרצל את כול הדרכים עד שתגיע למצב של בודהה, למצב של כליל הארה.

היו חכמים טיבטיים בעבר שטענו ש

כאשר נאמר פעמיים **gate**, זה מתכוון לך ותרצל את דרך המאזיני, וכאשר נאמר **paragate** הכוונה "לך ותרצל את דרך הבודהות שהגיעו בעצמם, וכאשר נאמר **parasangate** הכוונה לך ותרצל להשגת ההארה של הבודהה".

זוהי למעשה גם עמדתנו.

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק העיקרי השלישי בהסבר המשמעות של הסוטרה, המכיל עצה מסכמת בשבילנו אמנם ללכת ולבצע את התרגול של הדרכים. עצה זאת נמצאת בחלק של הסוטרה שאומר: "הו, שריפוטרה, זה האופן בו צריך הבודהיסטווה הנעלה לתרגל את שלמות החוכמה לעומקה".

כאן צ'נרזיק פונה תחילה לתלמידו "הו, שריפוטרה" ומסביר לו את החשיבות הרבה של תרגול זה בכך שהוא אומר לו שאפילו בודהיסטוות נעלים חייבים לתרגל את שלמות החכמה כפי שתואר לעיל.

וכעת הגענו לחלק הרביעי של ההסבר של משמעות הסוטרה, המתאר את המעשה הקדוש של שמחה. זה מתואר בחלק של הסוטרה המתחיל במילים: "אז נייעור הבודהה מהגייתו" וממשיך עד הסוף.<sup>16</sup>

ברגע שצ'נרזיק מסיים את הסברו, הבודהה מעמיד פנים שהוא "נייעור מהגייתו", המדיטציה העמוקה בה שהה, המצב שידוע בשם "ראייה של מה שעמוק".

הוא פונה אל הבודהיסטווה הנעלה, השליט צ'נרסיק הנישא, ומברך את דבריו במילים "כך נאה", וכוונתו היא "ההסבר שנתת הוא הסבר נכון".

<sup>15</sup> הערת המתרגם: בגירסה של המנטרה שמוסברת כאן ע"י צ'וני לאמה, מופיעה המילה "om" אחרי המילה "tadyatha".

<sup>16</sup> בניסוח הטיבטי של הביאור כתוב כאן "החלק השלישי", אך נראה שזו טעות.

הסיבה שהבודהה חוזר ואומר "כך נאה" פעמיים היא שהוא רוצה להביע שביעות רצון עמוקה מן הנכונות והמיומנות של ההסבר שנתן צ'נרזיק. סיבה נוספת לחזרה היא שהבודהה רוצה לחזק את אמונתם של אחרים בהסבר שניתן.

וכעת הבודהה מוסיף: "הו בן המסורה, כך הוה, אמנם כך". הוא מאשר שהלימוד שניתן הוא נכון, שהוא מתאים לאופן שבו הדברים באמת, ושהוא בהתאמה עם הדהרמה של הבודהה. זה גם נאמר במטרה לחזק את האמונה בהסבר שניתן ע"י צ'נרזיק למי שנקבצו סביבו.

ואז אומר הבודהה: "בדיוק כפי שהורית, כך יש לתרגל את שלמות החכמה לעומקה."

והוא אומר: "אז גם יגילו כל אלו שהגיעו לכך." כלומר, לא רק אני שמח על האופן שבו לימדת זאת, אלא גם כול מי שהלך לכך, כול בודהה בכל מניין העברים, שמח ומרוצה בדבריך, אשר משמחים את ליבם הקדוש.

"ומשכך הבודהה אמר, אז עלצו בלבם הנזיר הזוטר שריפוטרה, הבודההיסטווה הנעלה, השליט צ'נרסיק הנישא, ועמם גם כל הקהילה ששם נקבצה, כלומר הבודההיסטוות והמאזינים. כן עלצו והרגישו מאושרים, כל בני תבל: האלים, האנשים, האלים למחצה והרוחות"

"ושיבתו ברמה את אשר הבודהה הורה." גם קטע מסיים זה מנסה להשרות אמונה בלב התלמידים במה שנאמר, כיוון שהוא משבח את הלימוד.

בגרסאות מסוימות של הסוטרות ניתן השם של שריפוטרה בתור "הבן של שרדווטי", שפרושו "הבן של אשה בעלת הרבה סתווים". שרהדה פרושו "סתיו", והסיומת תי פרושה "של". [במובן ש- בעלת הרבה סתווים או חורפים או שנים, כלומר היא אישה יותר מבוגרת].

בנקודה זו ניתן לשאול: הלא צ'נרזיק הוא זה שנתן את עצם ההסבר, אז מדוע נחשב הטקסט כסוטרות, כלומר כדבריו של הבודהה?

באופן כללי, יש שלוש צורות שבהן יכולים דברי הבודהה להופיע: מילים שנאמרו ישירות מפי הבודהה; מילים שנאמרו בברכתו של הבודהה; ומילים שהבודהה הרשה לכלול עם דבריו. כאן בסוטרת הלב מופיעים כל השלושה.

התאורים בתחילת הסוטרות של הנסיכות שבהן היא ניתנה, וכן מילים בסוטרות כמו "ומשכך הבודהה אמר", נחשבים לדברי הבודהה, כיוון שהוא התיר לכלול אותם בסוטרות.

כאשר שריפוטרה שואל את השאלה וצ'נרזיק עונה בהסבר, אלו דברי הבודהה כפי שהם ניתנים באמצעות ברכתו, נאמרים בהשראתו.

וכאשר לורד בודהה אומר: "כך נאה", ומבטא את נחת רוחו, אלו הם דברי הבודהה בצורת דיבור ישיר שלו.

אין זה נכון שדברי הבודהה חייבים להינתן אך ורק בדבור של הבודהה עצמו, היישר מפי. ההסברים הסודיים של "שמייה לבנה" למשל, נאמרו מפקעת השער שעל ראשו הבודהה, וזה עוד לא הכול. הבודהה מסוגל ללמד דהרמה מהשערה הפלאית שבין גבותיו, או מגרוננו, או מאזניו, או מאפו, או מכל חלק אחר של גופו הקדוש. הוא מסוגל אפילו ללמד באמצעות רשרוש העצים ברוח.

וכך בדיוק תאר ג'ה צונקפה עצמו ב"אוקיאנוס של עננים של הלל": "למרות שאתה מעניק לימודך מכול חלק של גופך הקדוש - בין השאר מקדקדך, מהשערה הפלאית שבין גבותיך, ...".

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק השלישי של ביאורנו לטקסט הנוכחי, שהוא ההסבר על הסיום של הסוטר. המילים המסיימות הן: "בכך תמה הסוטר של המהיינה בשם המנצחת, הלב של שלמות החכמה".

באופן כללי, התואר "מנצח" מתייחס אל הבודהה, אלא שכאן משתמשים בו ביחס לשלמות החוכמה.

מדוע "מנצחת" בלשון נקבה? זה מסמל את צד הריקות של דברים: את העובדה ששום דבר לא מתחיל. וזה דומה לשמוש במילה "אם" כשמתייחסים לספרות של שלמות החוכמה.

אנו גם נתקלים בביטוי "האם של הבודהות המנצחים". זה בא לציין שהבודהות המנצחים באו לעולם ע"י תרגול שלמות החוכמה בחייהם הם. אין כאן התייחסות מילולית לאיזו אישה שהיא אימא.

כבר הסברנו קודם בביאורנו את המונח "שלמות החוכמה". הבה נדון כאן במילה "לב". נראה לי שיש לפרש מילה זאת כאילו סוטר זה מציגה את המשמעות של היצירות הרבות על שלמות החוכמה - כגון הסוטר הארוכה, הבינונית, והקצרה - בצורה מתומצתת; היא כאילו מעבירה אלינו את לבן.

כמה מן הבודהיסטים הטיבטים המוקדמים - אלו שנקראים "שומרי המילה" [קדמפה] - הסבירו שטקסט זה ניתן לשם תרגול מדיטציה על הגוף הקדוש של האם הגדולה, או לשם התרגול של שינון של מנטרה. אבל יש להמשיך ולבדוק טענה זאת. הדעה שהביעו אחרים שהטקסט ניתן כדי להעניק חניכות סודיות היא אך ורק דעה שלהם.

אם אתה קורא את הסוטר במטרה לסלק מכשולים, אז בסוף אתה מדקלם את "בכוח האמת" ומבצע את הטקסט שכולל מחיאות כפיים. אבל זהו תרגול צדדי בלבד. כבר הסברנו זאת לעיל.<sup>17</sup>

\*\*\*\*\*

וכעת הגענו לחלק השלישי הכללי של ספר זה, שהוא הסבר קצר כיצד להוכיח לעצמנו את האובייקט העמוק של ריקות באמצעות ההגיון. הסבר זה ניתן מנקודת המבט של קבוצת המסקנה של דרך האמצע [מדיימיקה פרסנגיקה].

ישנן הוכחות רבות של ריקות, אבל אם מישהו מבין איך להוכיח שכל הדברים אינם כי אם השלכות של תודעתנו, יהיה זה קל יותר לקלוט מדוע אינם יכולים להתקיים מתוך איזה טבע עצמי.

כיצד אם כן נוכיח שהדברים נוצרים ע"י השלכותינו? קחו למשל חתיכת חבל שצבעה מנומר כמו של נחש, ושגם צורתה דומה לזו של נחש, מפותלת סביב עצמה. ונניח שהתאורה עמומה ושהחבל לא נראה לגמרי ברור. במצב זה יתכן שתעלה בנו המחשבה: "אוי, זה נחש!" אנו משליכים נחש.

אבל בעצם, אין במצב זה אף שמץ דבר שהוא נחש: לא הצבע של החבל, לא צורתו, לא חלקיו השונים, ולא כל החבל כאחד - ולא הרצף שלו לאורך זמן.

מכאן ברור, שכאשר חבל זה מופיע בפנינו כנחש, זוהי אך ורק יצירה של השלכותינו אנו.

<sup>17</sup> הערת המתרגם: נראה שיש כאן טעות בטיבטית, וצריך יהיה ליישבה לאחר בדיקת תצלומים של הטקסט.

שמור דוגמא זאת ברקע, וחשוב כיצד עולה בדעתנו הרעיון "זה אני" בהקשר למצבורים או לחלקים שמרכיבים אותנו. שוב, אין כאן שום דבר שראוי להקרא "אני": לא הצבע של המצבורים, לא צורתם, לא שום רגע של קיומם, לא הגפיים או חלקיהם, או האוסף של כולם יחד, בעבר או בעתיד, לא הרצף של קיומם ולא שום דבר אחר. וזאת משום שניתן להפריך באמצעות ההגיון את הרעיון שמאחורי כל האפשרויות הללו.

ולא רק זאת, אלא שניתן להוכיח שגם אין שום אובייקט אחר בעולם - שום דבר שאינו אחד מהמצבורים או האפשרויות שהוזכרו לעיל - שנוכל לקרוא לו "אני". למרות זאת, בהחלט ניתן להשתמש במילה "אני" כול עוד איננו בוחנים את האופן בו דברים קיימים, כול עוד איננו עושים ניתוח זה.

ואם כך, אנו מתחילים לחשוב: ובכן, מהו דבר זה שאני מכנה בשם "אני"? אם נשתמש בהגיון ונתעמק בשאלה, נגלה שאין שום דבר כזה בכלל. זאת הנקודה שבה אנו פתאום תופסים ש"אני" זה הוא אך ורק יצירה של ההשלכות שלנו.

המצבור של צורה - גופנו הפיזי - גם הוא כך: פשוט תווית שאנו מחילים על חמשת החלקים העיקריים של הגוף, הראש והשאר. אף אחד מאלו לבדו אינו המצבור של גופנו; ולא יכול להיות בנמצא איזה מצבור כללי של הגוף שהוא נפרד מחמשת חלקיו.

ניתן ליישם את אותו ההגיון על ארבעת המצבורים האחרים - תחושות וכו'. וניתן להרחיב את היריעה ולטעון שאותו הטיעון חל גם לכול דבר קיים: כד, עמוד, הר מרו, ביתנו, חדרנו, כול הדברים בחדרנו, וכך הלאה וכך הלאה.

וגם במקרים אלו של כד או עמוד וכולי, נמצא שאיננו יכולים לטעון שהמרכיבים שלהם לחוד, או מכלול כל המרכיבים ביחד הוא מה שאנו קוראים כד או עמוד או מה שלא יהיה. לא נוכל גם לטעון שיש דבר מה שהוא נפרד מן המרכיבים, ושנוכל לכנותו בשם כד או עמוד וכו'. זה בדיוק אותו דבר כמו בדיון הקודם.

אך יש לשים לב להבדל אחד. כאשר תודעתנו משליכה נחש על חתיכת חבל, הרי שזה נחשב לתפיסה שגויה. אבל כשתודעתנו משליכה דבר בתור אדם או חלקיו, או עמוד או כד או כל דבר מעין זה, כל עוד איננו בוחנים מקרוב, כל עוד איננו מעמיקים בניתוח הדבר, ניתן להגיד שבאופן נומינאלי אנחנו עקביים. בהמשך הטקסט נסביר הבדל זה ביתר פירוט.

נניח אם כן שהוכחנו בעזרת ההגיון שכול דבר שקיים הוא פשוט יצירה של ההשלכות שלנו. אזי נוכל לתאר את הנטייה המוטעית לראות דברים כאמיתיים במונחים זהים. נוכל לומר שזוהי "הנטייה להאמין שמהו יכול להיות קיים מכוח עצמו, מבלי שיהיה יצירה של ההשלכות שלנו". ונוכל גם לומר ש - אילו דבר מה היה קיים באופן שנטייה זאת סבורה שהוא קיים - אזי היה זה משהו שאנו קוראים "קיים באופן טבעי", או משהו ש"קיים באמת", וכדומה.

ההוכחה שבה אנו משתמשים להפריך את קיומו של אובייקט כזה שאנו דוחים מתוארת בהרחבה ע"י מגיננו ארְהָה נגרג'ונה, בספרו "חוכמת הישורש", והוא גם אמר ב"מחרוזת אבני חן" את הדבר הבא:

האדם הוא לא אדמה ולא מים,  
לא אש, ולא רוח, ולא המרחב,  
והוא גם לא תודעה,  
וגם לא הצירוף של כולם.  
אך האם בכלל ייתכן אדם

שמכל אלה הוא נפרד?

ומכיוון שהאדם מורכב  
מאותם ששה מרכיבים,  
לא יוכל להיחשב כממשי.  
וכיוון שבעצם גם כל מרכיב  
מורכב בעצמו מרכיבים,  
הרי שגם הם אינם יכולים  
להיחשב באמת ממשיים.

מה שנאמר בשורות אלו הוא שלא קיים שום "אני" מלבד זה שפשוט מושלך על המצבורים. אין שום "אני" שקיים מצידו הוא. ויש להבין ש"האדם" שמוזכר בציטוט מתייחס ל"אני", לפרט.

החלקים בציטוט שאומרים "האדם הוא לא אדמה ולא מים, לא אש, ולא רוח, ולא המרחב, והוא גם לא תודעה" באים להפריך את האפשרות שמרכיב האדמה של האדם - או כול אחד מחמשת המרכיבים האחרים - יכולים בפני עצמם להיחשב לאדם עצמו.

והחלק שאומר " וגם לא הצרוף של כולם" בא להפריך שאם נקח את כל ששת המרכיבים יחדיו, כשלמות אחת, הם יכולים להיחשב לאדם.

החלק שאומר " אך האם בכלל ייתכן אדם שהוא מכל אלה נפרד?" מתכוון להפריך שיכול להיות דבר כלשהו שהוא נפרד מן המצבורים והמרכיבים, ושיכול להיחשב לאדם.

כעת נסתכל בחלק שאומר "ומכיוון שהאדם מורכב מאותם ששה מרכיבים..." הוא מתכוון להראות שה"אני" נקבע בהסתמך על השילוב של ששת המרכיבים. מסיבה זאת בדיוק, האדם או ה"אני" "אינו ממשי", כלומר ה"אני" לא נוצר בגלל איזה טבע עצמי.

כול מרכיב בפני עצמו גם הוא כמו בדוגמה שלעיל, כלומר כל אחד מהם נקבע בהתבסס על אוסף חלקיו, ולכן גם הוא לא קיים באמת, מאותה סיבה בדיוק. נקודה זאת מתוארת באותו חלק בלקט שאומר:

וכיוון שבעצם גם כל מרכיב  
מורכב בעצמו מרכיבים,  
הרי שגם הם אינם יכולים  
להיחשב באמת ממשיים.

כעת הטקסט "חוכמת השורש" אומר:

אילו היה לאני עצם המצבורים,  
הרי שהיה הוא דבר שמתחיל וחדל.  
ואילו היה נפרד מכל המצבורים,  
הרי שהמצבורים לא היו קשורים  
למה שהוא לאני.

שורות אלו מפריכות את שתי האפשרויות: שה"אני" הוא השילוב הנ"ל, או שהוא כלל לא קשור לשילוב הזה. אותה נקודה גם מוסברת ב"מדריך ללוחם הרוח".

אותה הוכחה חלה על כול התופעות, דברים כמו עמוד או כד. כמו שנאמר ב"מלך הרכוז":

קח את האופן שבו אתה  
חושב על העצמי,  
ויישם אותו בתודעתך  
על כול הדברים.

**התקציר** אומר גם הוא:

כפי שאתה מבין את עצמך,  
הבן גם את כל היצורים.  
כפי שאתה מבין כל החי,  
הבן כול דבר שקיים.

חדל מלתפוס את כל הדברים  
כמתחילים או כאינם מתחילים –  
זה מה שנקרא לחיות בהתאם  
לשלמות החוכמה הגבוהה.

כדי להמחיש זאת באופן מפורש, ניישם זאת על אובייקט כמו הכד. כשאנו אומרים "כד", אנו קובעים קיום של משהו בכוח אמירה או רעיון. ואז יהיה זה נכון להגיד שהכד קיים.

כשאנו אומרים את המילה "כד", עולה בעקבות מונח זה מצב תודעה שחושב שאובייקט מסוים בעל בטן שמנה הוא "כד". כעת ניתן לבצע פעולות כמו לראות כד, או להחליט מה לעשות או לא לעשות עם חיינו. מנקודת מבט זאת נכון להגיד שהמציאות הכוזבת היא אמנם הגיונית, והאופן שבו כל הדברים מתפקדים בעולם הוא אמנם תקף.

אבל אם נסתכל בכד יותר לעומק, למשל אם נתחיל לבדוק האם הכד הוא זרובייתו, או הבטן שלו או צווארו, או איזה חלק אחר שלו – חקירה מעין זו יכולה רק להוביל למסקנה שאיננו יכולים כלל למצוא את הכד – ואז פתאום גם איננו מסוגלים להחליט מה עלינו לעשות ומה לא.

ואתו דבר יקרה אם נחליט שאנחנו רוצים לפגוש אדם מסויים. אנחנו שואלים: האם אתה יודע איפה למצוא איש זה? ונניח שמישהו אמנם מוצא אותו, פשוט על ידי התייחסות לשם שנתנו. אז אנחנו הולכים ורואים את הצורה החיצונית והצבעים של איש זה – וזה נחשב מספיק כדי להגיד שפגשתי את האיש שחפשתי.

אבל נניח שאיננו מסתפקים בכך, ומסתכלים יותר לעומק, ועושים ניתוח: האם אותו אדם היא הראש שלה או איזה חלק אחר של גופה, או האם היא קיימת באיזה אופן שאינו קשור לחלקיה? זה יוביל אותנו למסקנה שלמעשה אין שם אף אדם שאפשר למצוא.

וכך אנו מוכיחים את העובדה שגם כל דבר אחר בעולם אינו אלא משהו שנקבע ע"י מילים ומושגים, השלכה של תודעתנו ותו לא.

ולכן גם אומרות הסותרות של "האם":

כך הדבר: זה שאנו קוראים לו צורף הוא משהו שקיים בשם בלבד.

וגם ה"תקציר" אומר: "כך נאמר, בכול המקומות, שכול הדברים שקיימים, קיימים כשם בלבד".

וכן נאמר ב"מחרוזת אבני חן":

כיוון שהדבר המשתנה  
שאנו מכנים צורה  
קיים כשם בלבד,  
הרי שגם המרחב הריק  
קיים כשם בלבד.

יש לזכור שהביטוי "קיים כשם בלבד" אינו שולל שדברים יכולים להתקיים באופן נומינאלי; הוא רק שולל את האפשרות שהם קיימים באופן אולטימטיבי.

אין זה נכון שאיננו יכולים למצוא משהו שקיים באופן נומינאלי, כול עוד אנו מחפשים רק קיום נומינאלי. מה שנכון זה שאי אפשר למצוא כאשר מחפשים קיום אולטימטיבי. והסיבה היא שאם ננתח את האובייקט כפי שהסברנו, תוך שאנו חוקרים את טבעו האולטימטיבי, נגיע בסופו של דבר, כפי שהסברנו קודם, לעובדה שלא ניתן למצוא שם דבר.

מסיבה זו גם אמר צ'נדרקירטי המהולל:

*איננו מנסים לנתח את המציאות הנומינאלית.*

ראינו ש - כאשר אנו מנתחים בצורה לוגית את הקיום האולטימטיבי של משהו, וכך בוחנים את המציאות של הכד או כל דבר שהוא - איננו יכולים למצוא דבר. ובכך הוכחנו את העובדה שהכד או כל אובייקט אחר אינם קיימים באופן אולטימטיבי, מתוך איזה טבע משל עצמם.

מה שלא הוכחנו זה שבאופן כללי, כדים וכולי כלל אינם קיימים. מה שגילינו בנקודה זו הוא שלכדים ודברים אחרים אין שום טבע משל עצמם - אך לא שאינם קיימים.

יכול מישוהו לבוא ולשאול את השאלה הבאה: "אם כל הדברים הללו - כדים וכדומה - אינם קיימים מכוח טבעם העצמי, האם אין זה שקול לטענה שאינם קיימים כלל?"

אמנם נכון שקיום נומינאלי שקול לקיום בפועל; אך אין זה נכון שאם משהו לא קיים מכוח איזה טבע עצמי הרי שזה שקול לכך שאינו קיים. זאת משום שהמצבים של קיום או אי קיום נקבעים באמצעות מונחים: נומינאליים.

ניתן למצוא בכתבים אמירות כגון זו שטוענת שלגבי כל דבר קיים נכון לומר שאינו קיים, וגם אינו לא קיים, וגם אינו קיים ולא קיים כאחד, וגם אינו לא קיים ולא קיים כאחד.

יש חכמים מהעבר שמקבלים אמירה זו פשוטה כמשמעה, כלומר הם אומרים שכול הדברים שקיימים אינם קיימים וגם אינם לא קיימים.

זכור את הנאמר ב"בשכחה של ההתהוות המותנית":

אין זה נכון שדברים  
אינם קיימים,  
וגם לא נכון שניחנו  
בטבע עצמי.

דבר שאיננו מותנה  
הוא כמו פרח גדל בחלל.  
דבר שאיננו מותנה –  
איננו קיים בכלל.

השורות הראשונות לעיל טוענות שאין זה נכון ששום דבר לא קיים, ששום דבר לא יכול אי פעם להיות קיים. וכן אין זה המקרה שדברים יכולים להתקיים מכוח איזה טבע עצמי.

כשאנו אומרים שהדברים לא קיימים מכוח איזה טבע עצמי, וכשאנו אומרים שאין זה נכון לומר שהדברים אינם קיימים בכלל, הרי זה שקול לטענה שדברים קיימים באופן נומינאלי. כשאומרים שהדברים אינם קיימים מכוח איזה טבע עצמי פירושו של דבר שדברים אינם קיימים באמת. הנקודה הראשונה מבין אלו מונעת בעדינו מליפול לקיצוניות שהדברים חדלו מלהתקיים, והנקודה השנייה מונעת בעדינו מליפול לקיצוניות שדברים הם קבועים. ובכך אנו מפריכים כאן את שתי הקיצוניות: המחשבה הקיצונית שדברים הם קבועים, והמחשבה הקיצונית שהדברים חדלו מלהתקיים.

מהו הנימוק העיקרי שאנו יכולים לתת לעובדה שהדברים ריקים משתי הקיצוניות – של היותם קבועים מצד אחד, או שחדלו מלהתקיים, מצד שני? זוהי העובדה שהם קיימים בקיום תלוי.<sup>18</sup>

למה הכוונה כשאנו אומרים שמהו "קיים בקיום תלוי"? הכוונה היא שהדבר תלוי בחלקיו. זה נכון לגבי כל דבר שקיים: קיומו תלוי בדברים כגון חלקיו, ואין אף דבר בנמצא שאינו תלוי בחלקיו. הנקודה כאן היא שאילו היה בנמצא דבר שקיים מבלי להיות תלוי באופן כזה, דבר זה יהיה דומה פרח שגדל באויר.

יש מספר רב של נימוקים לוגיים למיניהם שניתן להשתמש בהם כדי להפריך את שתי הקיצוניות, אבל העיקרי ביניהם הוא נימוק זה עצמו, שמבוסס על קיום תלוי.

כפי שאמר מאסטר צ'נדראקירטי המהולל :

וכך משמש הנימוק הזה  
שמבוסס על קיום מותנה,  
לחסל את כל המלכודות  
של השקפות עולם מוטעות.

והאדון עצמו, ג'ה צונגקפה, אמר גם הוא

הנחית אותנו לעולם לא לסמוך  
על ההשקפות הקיצוניות,

<sup>18</sup> המונחים "קיום מותנה" ו"התהוות מותנית" משמשים אף הם לתרגם מושג זה של ten drel בטיבטית, או dependent origination באנגלית.



**פיצוח הצופן של הריקות**  
תרגום ביאורו של צ'וני דְרָקָה שְׁדָרופ לְסוֹטֶרֶת הַלֵב

*וזהי עצם הסיבה, מושיענו,  
שמילותיך המצוינות מהוות לימוד  
שאין למעלה ממנו.*

נימוק זה של הקיום התלוי יש בכוחו למנוע את שתי הקיצוניות בו זמנית. המשמעות של המונח "קיום תלוי" היא שדברים קיימים מתוך תלות – שקיומם נקבע בגלל מתוך תלות, או בגלל הסתמכות על דברים אחרים. כשאנו אומרים שמהו "קיים בקיום תלוי", הקיצוניות שאנו מפריכים באופן ישיר היא זו שהכל חדל מלהתקיים.

כאשר אנו מבינים את המשמעות כשמישהו אומר שדבר הופיע באופן תלוי, או שקיומו נקבע באופן תלוי, הרי שבו בזמן אנו מפריכים את הקיצוניות שדברים הם קבועים, על ידי הפרכה ישירה של הקיצוניות שהם יכולים לחדול לגמרי, שאינם קיימים כלל.

והסיבה לכך היא שכאשר מישהו אומר שדבר קיים בקיום תלוי, או שקיומו נקבע באופן זה, אנו מבינים שזההפך, שהדבר קיים מתוך איזה טבע עצמי, איננו נכון. ולזה יש הכוח למנוע לחלוטין את הרעיון שדברים הם קבועים.

אם נצליח ליצור השקפה שנמנעת משתי הקיצוניות בקשר לאובייקט אחד כלשהו, נוכל להכליל ולהגיע לאותה השקפה עצמה ביחס לכל אובייקט אחר שיש בנמצא.

כפי שאמר מאסטר אריידווה:

*אנו אומרים שהאופן שבו אתה  
תופס דבר אחד,  
זהה לאופן שבו אתה  
תופס את כל הדברים.  
הריקות של דבר אחד זהה  
לריקות של כל הדברים.*

הוא גם אמר:

*מי שראה את טבעו האמיתי  
של דבר אחד ויחיד,  
ראה גם כן את טבעם האמיתי  
של כל הדברים בנמצא.*

ההבנה שכל דבר בעולם קיים אך ורק באמצעות ההשלכה שלנו יכולה גם היא למנוע את שתי הקיצוניות. אם אנו מבינים שדברים קיימים אך ורק כהשלכה שלנו, אזי אנחנו מבינים גם שדברים קיימים באופן נומינאלי, וזה מונע את הקיצוניות שהדברים חדלו לחלוטין.

כאשר אנו מבינים שדברים קיימים באופן נומינאלי, אנו רואים ששום דבר לא קיים בגלל איזה טבע עצמי, וזה מונע את הקיצוניות שהדברים קבועים.

כל מה שאמרנו כאן קשור להפרכת שתי הקיצוניות של האובייקטים (המושא), אבל יש בכוחו להפריך גם את שתי ההשקפות שדברים הם בלתי משתנים או שהם חדלו לחלוטין – כלומר, את שתי הקיצוניות שמתייחסות, בהתאמה, למצבי התודעה (הנושא).

\*\*\*\*\*

באופן כללי, הקיצוניות של דברים שחדלו מלהתקיים או של דברים שהם קבועים, בעצם אינן קיימות. אבל ניתן לתאר כיצד אדם נפל לאחת מקיצוניות אלה.

בעולם הרגיל אנו יכולים לומר, למשל, איך מישוהו איבד את הכל כאשר נפל מה"קיצוניות", או הקצה של צוק. אנו מתארים באופן דומה כיצד מישוהו נופל לאחת מקיצוניות אלו: אנו אומרים שכאשר מישוהו מאמץ לעצמו את אחת הקיצוניות, הוא איבד הכל.

נציין שאיננו טוענים כאן שכל אימת שיש למישוהו מצב תודעה שחושב שדברים קיימים בשל איזה טבע עצמי, פירושו שקרתה נפילה לקיצוניות של לחשוב שהדברים הם קבועים. הסיבה היא שאפילו לישויות שהשיגו תובנות של הדרך הגדולה יש עדיין מצב תודעה שבו הם סבורים שהדברים קיימים בשל איזה טבע עצמי.

"אם כך" אתה עשוי לשאול, "מהו שאכן מהווה נפילה מעין זו?" כאשר אדם כבול על ידי הנטייה לחשוב שדברים קיימים באמת, אזי הוא נפל לקיצוניות שהדברים הם קבועים. וכאשר אנו אומרים "כבול" איננו מתכוונים רק שלאותו אדם יש נטייה כזאת.

אנו אומרים שמישהו "כבול" באופן זה, כאשר הוא עדיין לא הגיע מעבר - כאשר בעצם הוא אינו מסוגל להגיע מעבר לאחיזה באיזו מציאות אמיתית, אחיזה שסבורה שכל הדברים קיימים באמת. ואחיזה זאת עולה בתודעתו כל אימת שהוא שואל את עצמו: "האם דבר זה קיים באמת או לא?"

וכך ניתן לומר, שכל מי שמעולם לא עבר את החוויה של לקלוט ששום דבר לא קיים באמת, הרי הוא כבול על ידי הנטייה לחשוב שדברים קיימים באמת.

וכמו כן אין זה המקרה שאדם נפל לקיצוניות של מחשבה שהדברים חדלו, רק משום שהוא סבור שמישהו אינו קיים כאשר בעצם הדבר קיים.

הסיבה לכך היא שכול האנשים - להוציא בודהות (ואנו כוללים כאן אפילו אריות שהם עדיין על דרך הלמידה, קל וחומר אנשים רגילים) - טרם השיגו וודאות לגבי הנקודות האחרונות והעדינות ביותר של המגוון העצום של אובייקטים שקיימים במציאות הנומינאלית.

ואמנם, מצד אחד יהיה זה נכון באופן כללי שהשקפות כגון זו שמאמינה שחוקי הקארמה ותוצאותיה אינם נכונים, או זו שמאמינה ששלושת היהלומים אינם קיימים, מהוות צורה של נפילה לקיצוניות שהדברים חדלו. ולפי דעתי, אמונה מעין זו ביחס למקרים היותר גסים של מציאות אולטימטיבית ונומינאלית, או לגבי ארבע האמיתות הנעלות בצורתן הגסה, או כל דבר מעין זה, גם היא מהווה נפילה כזאת.

וכן יש להודות שאמונה שמקרים מעודנים מסוימים של מציאות אולטימטיבית ונומינאלית אינם קיימים - פשוט מפני שטרם הבנת שהם קיימים - מהווה בעייה. אבל עדיין יהיה קושי לטעון שכל מי שמחזיק באמונות מעין אלו נפל לקיצוניות של מחשבה שהדברים חדלו. ולכן שאלה זאת ראוייה לעיון נוסף.

יש שטוענים שבכל פעם שמישהו סבור שמישהו קיים, הרי שהוא נפל לקיצוניות שדברים אינם משתנים. וכן אם מישוהו חושב שמישהו לא קיים, הם טוענים שאותו אדם נפל לקיצוניות שהדברים חדלו. אלא שזוהי טעות גסה. וכי איך נוכל לטעון שמישהו נפל לקיצוניות שהדברים אינם משתנים, או לקיצוניות שהדברים חדלו, רק

משום שהוא סבור, למשל, שסגולה נפלאה כלשהי אמנם קיימת בתודעתו של הבודהה, או שפגם מסוים אינו קיים בה?

רק בגלל שמהו קיים בתפיסתו של אדם שמחזיק בהשקפות מוטעות לגבי המציאות, אין פירושו, באופן כללי, שהדבר אמנם קיים. נוכל לומר, לדוגמא, שהעובדה שהכד הוא ממשי אמנם קיימת בתפיסתו של אדם שיש לו הבנה מוטעית ועל כן מאמין בכך. אבל אין פירושו של דבר, באופן כללי, שזוהי עובדה קיימת.

כך גם לגבי העובדה שחבל מפוספס הוא נחש. עובדה זו קיימת בתפיסתו של מי שמאמין שזהו נחש, אבל איננה קיימת באופן כללי.

יכול מישוהו לבוא ולהקשות: "אם אנו מקבלים שאמנם אין נחש שקיים בתוך החבל המפוספס, ואם המטפורה והאינטרפרטציה שנתת קודם נכונים, האם לא נובע שכך שאותה המסקנה חלה למעשה על כל אובייקט ואובייקט?"

זוהי אכן נקודה קשה, וחשוב שנחתור להבין אותה. אלא שאיני מאמין שאוכל להסביר זאת כאן בפירוט, מחשש שזה יאריך את הטקסט יתר על המידה. מצד שני, כמה מילות הבהרה של נקודה זאת לא אמורות להוות בעייה גדולה, אז הנה.

אמנם נכון הדבר שאין שום נחש שקיים בתוך החבל המפוספס, אלא שהוא נראה כקיים שם. מטפורה זו והאינטרפרטציה שלה חלים גם לגבי ה"אני" ולגבי דברים אחרים, במובן אחד, והוא שהם נראים כקיימים, מצידם הם, בתוך הדבר שאנו קוראים לו "אני" או בתוך הדברים האחרים, בעוד שבאמת הם אינם קיימים בתוך הדברים באופן זה.

אולם הן המטפורה והן האינטרפרטציה שלה אינם ישימים במובן שני: איננו טוענים שהאופן שבו ה"אני" קיים באופן נומינאלי בתוך מה שאנו קוראים "אני" – כלומר המצבורים של אדם וכולי – שווה לאופן שבו הנחש קיים בתוך החבל המפוספס.

וזה נובע מכך שיש הבדל ביניהם באשר לאפשרות לשלול את קיומם על ידי תפיסה נכונה שפועלת בעולם הנומינאלי של דברים.

את עובדת קיומו של הנחש בתוך החבל המפוספס ניתן להפריך על ידי תפיסה נכונה שפועלת בעולם הנומינאלי של דברים, אבל את קיומו של ה"אני" בתוך מה שנקרא "אני" – בתוך המצבורים של האדם וכולי – לא ניתן להפריך על ידי תפיסה נכונה שפועלת בעולם הנומינאלי.

אין שום אישוש סביר או הסכמה כללית בעולם הרגיל לכך שהנחש במקרה הראשון קיים כפי שהוא מופיע, אבל יש אישוש סביר והסכמה כללית בעולם הרגיל שאומרים שה"אני" אמנם קיים כפי שהוא נראה.

כמובן – רק משום שאנשים בעולם הרגיל אומרים שמהו קיים או לא קיים, אין זה אומר שזה חייב להיות כך. אבל נכון שהחלטה בקשר לקיומו או אי-קיומו של דבר מה מתקבלת בהתאמה לאישוש סביר והסכמה כללית, בדיוק כמו בעולם הרגיל.

אפילו מגיננו, נגר'ונה, אמר בעצמו:

*הבודהות מדברים  
על דברים קיימים*

**פיצוח הצופן של הריקות**  
תרגום ביאורו של צ'וני דְרָקְפָה שְׁדָרוּפּ לְסוּטְרַת הַלֵב

---

כמונחים של העולם הרגיל  
ולעולם לא מצד עצמם.

וגם צ'נדראקירטי אמר:

זהו רק האופן בו דברים קיימים  
בהסכמה כללית, בעולם הרגיל.

אך למרות שהבודהות תיארו את הקיום הנומינאלי של דברים בהתאם למה שמקובל בעולם הרגיל, הם חולקים על האופן שבו אנשי העולם טוענים שהדברים קיימים מכוח איזה טבע או איכות משל עצמם; למעשה, הבודהות מלמדים שאין לדברים טבע או איכות שכאלה.

וכך זה מוצג ב-**הצגה המקוצרת של שלמות החכמה**:

היצורים הסובלים בעולם  
אוהבים מקומות,  
הם רוצים לומר שהם  
חיים במקום מסוים,  
אך הם חיים בתוך אחיזה.

הם טפשים, הם שוטים,  
וחיים כאילו בתוך חשיכה.

המטרות האמיתיות של החיים  
הם דברים שאין להם מקום,  
ולא ניתן בהם לאחוז.  
וזאת הנקודה שבה מתחילה  
מחלוקתנו עם העולם.

וכך גם נאמר ב-**הר אבני חן**:

הו קשייִפָּה,  
העולם חולק עלי,  
אך אני אינני חולק  
על העולם.

כאשר אנו אומרים "אישוש סביר", אין הכוונה לכל האופנים שבהם אנשי העולם מתייחסים למשהו. זהו למעשה ביטוי שמתייחס לתפיסות נומינאליות נכונות שמשותפות ליצורים רגילים ולבעלי תובנות.

לסכום, נביא את הציטוט הבא מן הסוּטְרָה:

כאשר אנו מדברים  
על'מרכבא',  
הרי שאנו מתייחסים  
לסך כל חלקיה.

וכך גם, במובן הכוזב,  
כשאנו מדברים על'ישות  
אנו מתייחסים לאוסף  
המצבורים והחלקים  
שמהם היא מורכבת.

מה שציטוט זה אומר הוא שראשית, אין זה נכון שהמרכבה היא אחד מחלקיה, וגם לא הסך הכל של חלקים אלו. אלא, המונח "מרכבה" הוא משהו שניתן להחילו, באופן שהוא נכון, ובמובן הכוזב, תוך התייחסות לחלקים אלו.

אף חלק בודד של האדם, וגם לא סך כל החלקים שלו, הוא ה"אני". אבל המונח "אני" הוא שוב משהו שניתן להחיל אותו באופן נכון, באופן סביר, במובן כוזב, תוך התייחסות לדברים אלו.

ניתן להשתמש במתודולוגיה זו לכל דבר שהוא - ובאמצעות הסבר זה עלינו לשאוף ולהשיג הבנה מוצקה של כיצד כל התיפקוד הרגיל של דברים בעולם הוא לגמרי סביר, בו בזמן שהדברים ריקים מכל טבע משל עצמם.

הלימוד הפתוח של הבודדים מתאר כיצד תיפקוד זה של כל הדברים הוא פשוט דבר מופלא ומדהים. גם הלימוד הסודי אומר את אותו הדבר, כפי שנאמר בפרק חמש עשרה של טנטרת השורש של הלימוד של **האוסף הסודי**:

הו המנצח! וכי איך כל זה ייתכן?  
הראית לנו כיצד  
האופן שבו הדברים קיימים  
יכול להתקיים בין דברים  
שאינם ממשיים.  
אה, כמה זה נפלא לתרגל  
לראות את השמיים  
אשר בתוך השמיים.

גם מושיענו נגרג'ונה אמר בפרק השני של **הביאור על השאיפה להארה**:

להביאנו אל ההבנה שכל  
הדברים הללו ריקים,  
ואז להראותנו שיחד עם זאת  
חוקי הקארמה ותוצאותיה  
עדיין תקפים -  
הרי זה מדהים מעבר למדהים,  
ומופלא מעבר למופלא.

ולבסוף, גם ב-**בשבת הקיום המותנה** נאמר:

כל הדברים הללו ריקים  
מכל שמץ של טבע עצמי.

אך בכל זאת דבר זה,  
התוצאה,  
מדבר אחר מופיעה.

שתי עובדות אלו,  
אינן מהוות סתירה,  
כי אם מהוות זו לזו תמיכה.

וכי יש דבר יותר מדהים?  
וכי יש דבר יותר מופלא?

וכך אנו מסיימים.

\* \* \* \* \*

השמש זרחה<sup>19</sup> על מנת להאיר  
את הכוונה הנכונה של הספר  
שידוע בשם "לב החוכמה",  
ספר שמסכם את כל הנקודות  
העיקריות אשר מצויות  
בכתבים של האם  
של הבודהות המנצחים,  
הכתבים של שלמות החכמה.

כאן מצוי אם כן ההסבר  
אשר עבור אלו אשר ניחנו  
באמונה וביכולת הבחנה,  
מסלק את חשכת ההשקפה  
שנאחזת בקיצוניות של מחשבה.  
ועל כן הוא כשמש שנייה בעולם,  
הסבר מצוין שמלמד  
את האוביקט העמוק ביותר,  
והוא הריקות עצמה.

הספר מסביר גם כן בקצרה  
את הנקודות העיקריות  
של הכוונה הנכונה  
של לובסנג - בודהה מנצח שני  
אשר בא לעולם -  
ואשר בעצמו הלך בעקבות  
השיטה המצוינת  
של ארייה נגרג'ונה.

בזכות המאמץ שהשקעתי לרוב

---

<sup>19</sup> משחק מילים על השם של החבור

בכתיבת העבודה הזאת,  
צברתי כמות עצומה  
של קארמה טהורה ולבנה.  
הלוואי ובזכות הקארמה הזאת  
יזכו כל מי שחיים לראות  
את האובייקט שעמוק הוא מכל,  
ובכך יזכו להשיג את מעמדם  
של הבודהות המנצחים עצמם.

התבקשתי ע"י הנזיר הבכיר דרקפה פלג'ור, אדם בעל אמונה ואינטליגנציה רבה, שעמד על כך שאחבר טקסט זה.

וכך השלמתי אותו כאן, בארץ הלאמות, במנזר צ'וני, מקום שבו נילמדים הלימודים הפתוחים והסודיים כאחד. בצעתי זאת במקום מגורי כאן במנזר, בשנת הברזל של החזיר<sup>20</sup>, וזאת רק משום שנתבקשתי לעשות זאת ע"י אחרים, וחשבתי שזה יכול להיות למועיל.

ומי אני? שמי דרקפה שדרופ, נזיר במסדר של שקיימוני, חסיד של דרך ההיגיון, מישהו שיש לו האשליה שהוא אחד מהחסידים האמיתיים של דרך האמצע.

הסופר שרשם ספר זה היה הנזיר הבכיר קונגה רינצ'ן, נזיר בעל אמונה ועוצמה.

הלוואי שהטוב ישרור בכל!

---

<sup>20</sup> כיון שצ'וני למה חי בין השנים 1675 ו 1748, השנה הזאת היא 1731, כאשר היה בן 56.