

ВВЕДЕНИЕ

За последние два десятилетия буддийские общины в Северной Америке и Европе потряс ряд скандалов. Дзэнский центр в Сан-Франциско и старейший дзэнский центр в США - изгнал своего роси, Ричарда Бэйкера, обвиненного в завязывании близких отношений с одной из своих учениц. В общине Ваджрадхату, одной из старейших в Америке, где практикуют Тибетский буддизм, в 1988 году разразился скандал, когда ее члены узнали, что один из учителей, Осэл Тэндзин, хорошо известный своей сексуальной активностью, за три года до этого заболел СПИДом. Участниками других скандалов, связанных с алкоголизмом, растратами или эксцентричным поведением, становились американские, японские, корейские и тибетские буддийские учителя. Например, в 1983 году японец, учитель дзэнского центра в Лос Анжелесе, должен был лечиться от алкоголизма. Более кричащий случай: Тругпа Римпоче, великий тибетский учитель общины Ваджрадхату, предположительно и одиннадцатая реинкарнация Тругпа Тулку, прибег к помощи своей 'сумасшедшей мудрости'^а для оправдания собственного алкоголизма, увлечения женщинами и финансовыми аферами. Совсем недавно серьезной критике подверглось американское отделение школы японского буддизма Синсю. В статье 'Секс и жизни различных гуру'^а, опубликованной в 1985 году в *Yoga Journal*, Джек Корнфилд, психолог и соучредитель 'Общества внутренней медитации'^а, сообщил, что из 53-х исследованных им персонажей и буддийских, индуистских и джайнских учителей Северной Америки, у 34-х были сексуальные отношения с их учениками¹.

Подобные скандалы лишь усиливают то негативное ощущение, которое часть публики испытывает при мысли о буддийских религиозных школах. Впрочем, их не всегда можно объяснить следствием цинизма или амбиций ряда харизматических индивидов. С одной стороны, интерес СМИ к подобным скандалам указывает на возможность, в ряде случаев, механизма выставления 'козла отпущения'^а. Однако их можно рассматривать вовсе не как отдельные случаи, основанные на персональных чертах характеров, но также как структурные проблемы, имеющие более глубокие социальные, психологические и культурные корни. Подобная манера поведения имеет некоторое доктринальное оправдание в учениях Махаяны, или Большой Колесницы, в особенности, ее радикальных версиях и Ваджраяны и Чань/Дзэн. Проблема ни в коей мере не ограничивается западными интерпретациями Махаяны, она обнаруживается также и в азиатских формах Махаяны и Тхеравады, как показывают недавние скандалы в японской школе Дзёдо Синсю и в тайском буддизме².

Полное изложение всевозможных социальных, психологических и культурных факторов буддийской антиномии выходит за рамки данной книги. Тем не менее, мне хотелось бы подчеркнуть те доктринальные элементы, которые могли вызывать или оправдывать аморальное поведение, а также попытаться описать исторический фон, дабы мы лучше поняли смысл некоторых моментов, приводящих в замешательство.

Два Пути

Вопрос сексуальной этики был весьма непростым для буддийской традиции. Буддизм всегда декларировал высокую мораль и старался и с большим или меньшим успехом и сохранять требовательный идеал чистоты. Однако любая духовная практика обречена на то, чтобы столкнуться с насущными реалиями человеческого существования. Стремление к чистоте само по себе не способно устранить загрязнение чувственности, и в этом плане буддизм не был исключением. Тем не менее, он проявил себя в том числе и амбивалентностью подхода к проблеме желания. С самого своего начала буддийская традиция разрывалась между совершенно бескомпромиссной суровостью морали и готовностью отринуть все идеалы во имя высшей правды, превосходящей добро и зло. В частности, буддизм Махаяны заявлял, что высшую истину могут постичь лишь те, кто пробудились к пониманию реальности желания и способны преобразовать его.

В этой традиции парадигматическим является текст об истории двух монахов, Прасаннандрия и Аграмати, изложенная в *Да чжи ду лунь* ('Трактате о совершенствовании Великой Истины'^а) - работе, приписываемой Нагарджуне. Несмотря на свою идеальную чистоту, Аграмати в

¹ См.: Kornfield, 1985; по этому же вопросу см.: Butler, 1990.

² См.: Gordon Fairclough, 'Sacred and Profane: Monks Embroiled in Sex and Plagiarism Scandal,' *Far Eastern Economic Review*, March 3, 1944: 22-23.

конец концов попадает в ад из-за своих ложных взглядов, тогда как Прасаннендрия, со всеми его нарушениями морали, обретает спасение. Кажется, что эта история отстаивает превосходство нарушений и греховности, их статус подтверждения просветления³. Как отмечает Рольф Штайн, в основе того мнения, что страсть, желание и сексуальность следует не отрицать, но можно преобразовывать, лежит концепция *ivращенияi* или *ioпрокидыванияi* (*paravṛtti*). Именно такое *iotворачиваниеi* позволяет бодхисаттвам из различных буддийских трудов заниматься сексом, не получая от этого загрязнений. Например, в *Śūramgama-sūtra* бодхисаттва совокупляется с дочерьми демона Мара, чтобы спасти их⁴. История Прасаннендрия и Аграмати иллюстрирует один из центральных принципов буддизма Махаяны *ñ* теорию Двух Истин, абсолютной и временной. Абсолютная истина превосходит все относительные точки зрения, включая в себя истину временную, воспринимаемую из ограниченной, слишком человеческой перспективы. Традиционная мораль, обнаруживаемая в канонических писаниях, должна быть поэтому превзойдена или, скорее, нарушена; иначе говоря, через нее преступают, но сохраняют в виде закона.

Известны и иные варианты этой парадигмы. В другой характерной истории учитель Виная Даосюань встречается с тантрическим учителем Шубхакарасимха. Подобная встреча хронологически невозможна, так как Даосюань, основатель китайской школы Виная, умер в 667 году, за несколько десятилетий до того, как Шубхакарасимха прибыл в Китай в 713-м. Но такой анахронизм неважен, поскольку здесь мы встречаемся с двумя типажам: идеалом строгого монаха и идеалом (предположительно) распущенного монаха, представляющими две диаметрально противоположные (и взаимодополняющие) концепции монашеской дисциплины Виная. Шубхакарасимха описывается как человек, пьющий вино, едящий мясо и в целом грубо себя ведущий. Хотя о его занятиях сексом напрямую не сказано, тот факт, что он являлся передатчиком тантрических практик, делает вполне возможным подразумевание и этих занятий. Неудивительно, что ортодоксальный Даосюань сильно невзлюбил индийского монаха. По преданию, Шубхакарасимха однажды делил с Даосюанем келью в монастыре Симин. Посреди ночи Даосюань поймал блоху, в тот же момент Шубхакарасимха закричал: 'Учитель Виная убил сына Будды!'^а Тогда-то Даосюань понял, что Шубхакарасимха *ñ* это бодхисаттва, поведение которого нельзя судить с позиций обычного человека. На следующий день он принес ему свои поклонения⁵.

В Корее мы также находим хорошо известный агиографический контраст, иллюстрированный *ij*житиямиi двух друзей-монахов Висана (625-702) и Вухё (617-686). Висан строго соблюдал буддийские заповеди; когда его попыталась соблазнить молодая китайка, *ie*го сердце было неподвижно, как скала⁶. Вухё же постоянно ходил к девкам и был известен своим эксцентричным поведением. В *Самьюк юса* мы читаем, как в период Объединенной Силла оба монаха удалились в горы для занятия медитацией и проживали в соседних пещерах. Однажды вечером к ним попросилась на ночь красивая молодая женщина, потерявшая дорогу. Второй монах пожалел ее и впустил к себе. Омывшись, женщина пригласила монаха войти в ванну, и как только он сделал это, его сознание приобрело состояние постоянной просветленности, кожа стала золотистой, как и вода в ванной, а сама ванна превратилась в лotosовый пьедестал. Женщиной оказалась бодхисаттва Авалокитешвара. В этот момент в помещение ворвался второй монах, полный праведного негодования, и обнаружил, что его друг восседает на лотосе в золотом теле, походящем на грядущего Будду Майтрея. Его также пригласили вступить в воду, после чего и он превратился в Будду. Услышав об этом чуде, жители окрестной деревни прибежали взглянуть на двух святых и послушать их проповедь Дхармы. Закончив говорить, оба друга вознеслись на небо⁷. Эта история показывает, что монах, готовый из сострадания нарушить заповеди, достигает просветленности быстрее, чем другие монахи, и также способен спасать других, стремящихся к святости, более медленным медитативным путем.

Подобная парадигма двух путей к святости все еще жива в Корее. В кинофильме *i*Мандалаi (1981) эта тема развита и модернизирована⁸. В фильме описана дружба Побуна, молодого монаха,

³ Lamotte 1944-1980, 1:399; см., также: Stein 1974: 505.

⁴ Stein 1974: 504-6.

⁵ См.: Chou 1944-45: 269; также: *Сун гаосэн чжуань* Т. 50, 2061:791b.

⁶ См.: *Сун гаосэн чжуань*, 729a.

⁷ См.: Пудн 1972: 239-42, 305-11.

⁸ Этот фильм корейского режиссера Им Квонтхэка основан на повести Ким Сондуна под названием *i*Мантраi. Тот же режиссер развил и женскую версию этой темы в фильме *i*Выше, еще выше!i В нем рассказывается о двух монахинях, духовный поиск которых идет по двум противоположным путям. Организация корейских монахинь пыталась добиться

стремящегося сохранить свою чистоту, и старшего по возрасту монаха Чжисана, эксцентричного и сильно пьющего. Побун интересуется личность Чжисана, и они вместе отправляются в путешествие. В одну из ночей они оказываются в борделе, где Чжисана хорошо знают. Пока он пьет с проститутками, Побун уходит к себе в комнату. Крепко заснув, он видит восхитительный сон, в котором он бежит по райскому полю под учащающийся барабанный бой (своего сердца). В момент переживания высшей точки своего просветленного наслаждения, Побун просыпается и обнаруживает, потрясенный, что источником его удовольствий во сне является молодая девушка, пробравшаяся в его комнату. Убегая из этого средоточия зла, Побун клянется более никогда не иметь отношений со своим зловредным знакомым. Однако позже он пересматривает свое мнение, когда слышит, как крестьяне восхваляют Чжисана за то, что он помог им во время эпидемии, с риском для собственной жизни. Тогда Побун понимает, что на самом деле Чжисан является бодхисаттвой, и два монаха продолжают путешествовать вместе. Фильм, однако, заканчивается печально. Одной зимней ночью Чжисан отказывается от ночлега, предложенного ему деревенским жителем, и отправляется на поиски пивной. Ранним утром Побун обнаруживает его тело, занесенное снегом, и кремирует его.

Корея хорошо знакома с такими эксцентричными монахами, которые, как видно, не придают никакого значения моральным ценностям и любят провоцировать скандалы. В наше время подобным типажом представляется монах-художник Джон-кван, которого одни считают живым Буддой, а другие – злобным демоном. Обвиняемый в самых вопиющих прегрешениях, Джон-кван просто отвечает, что является 'буддийской щеткой'⁹, которая 'все чистит, но загрязняется сама'⁹. Случай Джон-квана – очевидная крайность, но и он привлекает внимание к радикальным последствиям буддийской раздвоенности, в особенности в сексуальных вопросах.

Первая часть данной книги исследует сущностную неоднозначность или напряженность между тем, что мы можем назвать двумя центрами буддийского эллипса или Двумя источниками⁹ буддийской религии, философии и этики. Основной проблемой, с которой сталкивается как монашеская община, так и индивиды, и которая до сих пор не нашла никакого удовлетворительного решения – да и как она могла его найти? – является желание. Перед тем как исследовать во второй части книги различные подтексты этого вопроса в восточно-азиатском буддизме, мы рассмотрим два типа нормативных текстов: во-первых, доктринальные тексты, в особенности – церемонии, приписываемые Будде, и научные комментарии к ним, где рассматривается абсолютная реальность и ведущий к ней путь; во-вторых, дисциплинарные правила, установленные Виная, предположительно провозглашенные Буддой для монашеской общины.

Чтобы понять, как сообщаются друг с другом традиции, вырастающие из двух этих источников, следует кратко рассмотреть эволюцию буддизма после смерти его основателя. Как хорошо известно, несколько соборов попытались сформировать учение Будды, сперва устно, а затем письменно. Иными словами, эти соборы стремились предотвратить распространение буддийского дискурса путем закрытия канона. Тем не менее, им это удалось не вполне. В ходе одного собора произошел раскол, разделивший буддизм на консервативную фракцию 'старших'⁹ – предшественников современной Тхеравады (букв. 'Путь Старейшин'⁹), формы буддизма, практикуемой в настоящее время на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии, и фракцию 'большинства'⁹ (Mahāsāṅghika, букв. 'Великое Собрание'⁹), предшественницу Махаяны ('Великой Колесницы'⁹), распространившейся и развившейся в Восточной Азии.

Если лекари Тхеравады оставались преданными букве буддийских церемоний и твердому соблюдению Виная, то буддизм Махаяны вызвал появление доктринальных текстов, в которых предоставлялась полная свобода теоретическому экспериментаторству и мифологическому

запрета на выход этой картины, которую сочла идущей вразрез с буддийской моралью. Они также протестовали против съемок фильма под названием 'Пигуни'⁹ (iМонахиня) – истории красивой женщины, которая ушла в монастырь и борется со своими мирскими чувствами. Этот фильм, с откровенными сценами женской мастурбации и сексуальными контактами героини, случившимися уже после того, как она дала монашеские обеты, так и не был закончен, поскольку режиссер добровольно согласился уступить желаниям протестовавших. А в 1986 году буддийская организация 'Чоги'⁹ заявила категорический протест против съемок картины о жизни 'Сумасшедшего Монаха'⁹ Джон-квана (в которой снимался сам Джон-кван) и его проката в кинотеатрах.

⁹ Jung-kwang 1979: 6, 36. В западной традиции идея о том, что монахи очищают мир, принимая на себя всю его грязь, выражена раблезианским Гаргантюа, следующим образом объясняющим, отчего в мире сторонятся монахов: 'Решающей причиной является то, что они едят экскременты мира, иными словами – его грехи; в качестве пожирателей экскрементов, их загоняют в отхожие места, в их монастыри и аббатства, которые оторваны ото всех мирских контактов, подобно уборным комнатам в доме'. См.: Rabelais 1955: 125-26. Этот отрывок приводит на память такие чаньские фигуры, как Минцзань, по прозвищу Ланьчань, 'Пожиратель мусора'⁹.

воображению, текстов, авторство которых составители без колебаний приписывали самому Будде. В таких произведениях, как 'Лотосовая сутра'^a, Будда принимает сверхчеловеческий облик и становится, подобно великим богам Индуизма, началом и концом великой космической игры. Он больше не является обычным человеком, который, после долгой борьбы с желаниями и жизненными привязанностями, достиг совершенства (если он вообще когда-то был таковым, кроме как в воображении некоторых практикующих (и ученых)). Теперь можно понять, отчего эти два типа нормативных текстов занимают весьма отличные позиции в отношении вопроса о желании. Не следует, однако, преувеличивать различия и проводить слишком резкую грань между Виная и доктринальной строгостью, с одной стороны, и мыслью Махаяна, с ее двойственностью - с другой. Как доктринальная позиция Тхеравады значительно развилась и вышла за границы раннего буддийского отвержения всего мирского (или, по крайней мере, смягчила его), точно так же Махаяна переживала периодические реформы 'очищения'^a, которые, как казалось, противоречили или сдерживали ее доктринальную открытость. Что до Виная, то мы можем и с риском чрезмерного упрощения и определить две ее основные версии: ригористскую, распространившуюся по южной, юго-восточной и восточной Азии, и более 'либеральную'^a, обнаруживаемую в Тибете, Китае и Японии, на которую оказала влияние Махаяна своими доктринальными трансформациями. Хотя учитель Виная Даосюань во многих смыслах является типичным буддистом Махаяны, он видится представителем ригористского подхода, тогда как тантрик Шубхакарасимха представляет подход более открытый. Не является простым совпадением то, что чаньские учителя особо интересовались тантрическими положениями, которые Шубхакарасимха привез в Китай в начале восьмого века. Тантрический буддизм (Ваджраяна) содержал в себе ряд сексуальных элементов, которые не всегда исключались из китайских переводов его текстов.

Буддийские сексуальности

В основе западной сексуальности лежит желание. Означает ли его присутствие в центре буддийского дискурса, что мы имеем дело с буддийской сексуальностью? Существует ли буддийская 'сексуальность'^a в том смысле, в котором это подразумевал Мишель Фуко в своей 'Истории сексуальности'^a, говоря о 'соответствии этой медленно развивающейся дискурсивной практике, составляющей *scientia sexualis*'^a?¹⁰ В буддизме секс никогда не являлся объектом специфического дискурса, или *scientia sexualis*. В одном месте Фуко противопоставляет понятие *ars erotica*, характерное для таких цивилизаций, как Индия, Китай или Япония, 'сексуальной науке'^a, как монополии современного Запада¹¹. По его мнению, эта наука характеризуется важностью покаянной техники 'исповеди'^a - принудительного раскрытия сексуальных секретов субъекта, то есть прямой оппозиции начальной 'тайны'^a в отношении полового акта. Совершенно очевидно, что подобное противопоставление нуждалось в нюансировании, и сам Фуко замечал, что *ars erotica* не было совершенно неизвестно на Западе¹². Существование в буддизме и в согласии с тантрическими сексуальными инициациями и сходной системы покаяний, основанной на исповеди, делает такое противопоставление менее обоснованным. При наличии покаяния мы оказываемся довольно далеко от 'ученого посвящения в удовольствия [*ars erotica*], с его техниками и тайнами'^a¹³. Впрочем, в буддизме исповедь не вела к выработке 'научного'^a дискурса, как это было на христианском Западе. Даже в тантризме секс мог становиться объектом описания, но не научного изучения; он представлял сексуальную сотериологию, но не 'сексологию'^a.

Как бы то ни было, разумеется, для сексуальности существуют современные китайский и японский дискурсы. То, что они в значительной мере возникли, благодаря западной 'сексологии'^a, не должно скрывать факта наличия у них глубоких культурных корней, пропитанных буддизмом и иными азиатскими религиями. До тех пор, пока мы не проследим прошлое у современных систем, нам полагается искать буддийские истоки их сексуальности, точно так же, как Фуко искал греко-римские и христианские источники западной сексуальности.

¹⁰ Для Фуко 'сексуальность'^a определялась естественной сферой, подверженной патологическим процессам и потому требующей терапевтического или нормализующего вмешательства; набором значений, требующих расшифровки; областью процессов, скрытых специфическими механизмами; фокусом неопределенных причинных отношений; смутными речами (*parole*), которые следует выискивать и выслушивать^a. См.: Foucault 1980: 68.

¹¹ Foucault 1980: 57-58.

¹² Там же, 70.

¹³ Там же, 62.

В своем отношении к сексу разнятся не только азиатские культуры, но и сам буддизм, внутри которого такие основные направления, как Тхеравада, Тантризм или Чань/Дзэн, представляют уровень внутренней сложности, исключая любое обобщение в этой области. Соответственно, моей целью в Главе 1 является не описание или обсуждение ортодоксальной буддийской традиции в отношении сексуальности и что было бы, по крайней мере, анахронизмом, но стремление очертить ряд проблем и проследить не только в основных буддийских текстах, но и в маргинальных, возникновение дискурсивных формаций, или, по крайней мере, и фрагментов *discours amoureux* (или анти-*amoureux*). Действительно, как и в западной культуре, мы имеем здесь дело не с одним дискурсом или монолитной идеологией, но с полиморфными (а иногда и извращенными) описаниями буддийских сексуальностей. Это и 'фрагменты'^a, потому что, как заметил в отношении Дзэн один западный исследователь: 'Секс и любовь отрицаются, [Ö] хотя нам выдается масса подробностей об отхожих местах и ёпалочках-подтирках'^a. Основная трудность состоит в том, что в буддизме отсутствует систематическое описание секса; в качестве такового, предмет нашего исследования трудноуловим, возможно и несуществующ. Однако, является ли это примечательное (для нас) молчание лишь знаком отсутствия интереса, или это и симптом ритуального уклонения? Наконец, на самом ли деле традиция полностью молчит о сексе (и любви)? Действительно, в буддизме секс никогда не становился узаконенным объектом исследований, но всегда появлялся в качестве элемента прочих областей (моральной, технической, дисциплинарной, сотериологической). Раз в буддизме секс видится одновременно подавляемым и прославляемым (в отличие от прочих религий, где он либо подавляется, либо прославляется), то буддизм никогда не рассматривает секс изолированно, но всегда в виде элемента общих рассуждений о желании или власти. Мы не можем предполагать, основываясь на неких дискурсивных 'шаблонах'^a, по которым мы, современные интерпретаторы, очерчиваем контуры того, что называем 'сексом'^a, существования лежащей в глубине реальности, которая являлась бы буддийской сексуальностью¹⁴. Иногда эротический элемент присутствует лишь в сублимированной форме, в качестве дискурсивной фигуры согрешения. Зачастую он весьма отвлеченный, искаженный, погруженный в обсуждения более фундаментальных аспектов желания, таких, как голод или поиски бессмертия. Сексуальность, вероятно, не была, как в нашем обществе, центральным и организующим принципом, вокруг которого кристаллизуется концепция самости. По иронии судьбы, единственный полноценный *discours amoureux* в японском буддизме касается не женщин, но юношей.

Следует ли буддийские обсуждения сексуальности интерпретировать в социально-экономической терминологии (например, на фоне феодализма и формирования патриархальной системы) или они представляют собой тип дискурса с относительной автономностью? На первый взгляд, буддийская сексуальность является лишь одним из побочных продуктов идеологии, а буддийские институты, как представляется, играют относительно пассивную роль, подтверждая (иногда и неохотно) официальную идеологию. Однако означает ли это полное подтверждение того, что Фуко назвал репрессивной гипотезой? Сама эта гипотеза могла оказывать вполне репрессивное воздействие на наши соображения. Следует ли считать, что дискурс просто отражает практику? Какую роль играл буддизм в практиковании его парадигмы табуирования/греховности? Каковы статусы (а не просто единичный статус) женщин? Имеем ли мы дело с выражением сложной структуры практик (в частности, дискурсивных практик) или с обычным противостоянием двух монолитных реалий (таких, как ибуддизм и иженщина)?

Многое из того, что мы знаем о буддийской сексуальной иномальности и иотклонениях, пришло из положений, зафиксированных в Винае. Когда эти нормы бывают ясно артикулированы, их следует понимать так, как они, предположительно, вырабатывались, то есть применительно для особого случая. К сожалению, у нас нет больше ирежиссерского руководства для таких ритуальных исполнений монастырских покаяний, и, подобно самим буддистам, мы склонны смешивать в высшей

¹⁴ То же замечает Шарлотта Фёрс в своей критике знаменитой истории 'сексуальной жизни'^a в Китае ван Гулика: 'Хотя ван Гулик упоминает среди использованных источников медицинские, религиозные и литературные произведения, для всех этих типов и для каждого периода у него существует неоспоримая презумпция того, что обсуждение сексуальных практик, где бы таковые ни были обнаруживаемы, есть подтверждение исторического присутствия дискретной эротической области, воспринимаемой в собственном сознании культурной сферы для ощущения и понимания сексуального удовольствия и в самой себе и для себя. Присутствие подобной области представляется естественным сопутствующим продуктом человеческих инстинктов, и эта универсальная категория опыта оставляет свои исторические следы в виде *ars erotica*'. (Furth 1994: 129)

степени локальные заявления с универсальными законами¹⁵. Другая очевидная трудность состоит в почти исключительно мужской природе такого дискурса. Функция женщин в нем важна, но они почти абсолютно пассивны (за возможным исключением Тантризма, если верить Миранде Шоу)¹⁶. Мы имеем очень немного документов, составленных женщинами-буддистками, но даже они, подобно написанным христианскими мистиками-женщинами, используют в основном мужской язык и образность. С феминистской точки зрения, можно решить, что их дискурс упрочняет доминирующие мужские нормативы, вместо того, чтобы отрицать или разрушать их.

Настоящая работа есть прежде всего исследование в собирательных репрезентациях, фокусирующееся на их внутренней динамике и социальных принадлежностях. Ради того, чтобы раскрыть общие (иногда даже межкультурные) сохраняющиеся структуры, я свободно пересекал географические границы и переходил из одного исторического периода в другой и к большому неудовольствию некоторых моих друзей-историков. Временами я преувеличивал в изображении ради усиления аргументации и хорошо осознаю, что некоторые противоречия должны быть нюансированы, вставлены в определенный контекст или уточнены.

Наконец, следует признать, что в эвристических и дидактических целях я предположил здесь существование буддизма общего типа с единой нормативностью, что многие могут поставить под сомнение. Но эта норма, разумеется, обернется предельной множественностью, многоголосием, так что нам придется говорить о 'буддизмах'^a во множественном числе или, скорее, о буддийских нормах и сексуальностях, о буддийских подходах к сексуальности (более не овеществляя буддизм, точно так же, как кто-то может говорить о религиозности без необходимости определять или объективизировать религию). Возможно, недостаточно определять извне норму, которая исходно амбивалентна (два пути, представленные Прасеннендрия и Аграмати), но позволю себе утверждать, что они предназначены для символизирования этого различия (а не отнесения к какой-то категории). Отсылки к индийскому или тибетскому буддизму следует рассматривать как всего лишь эвристические контрапункты или введения в труд, который из-за определенных обстоятельств сфокусировался в основном на китайском и японском буддизме. *Да чжи ду лунь*, несмотря на свою явно полемистическую направленность, был использован как компендиум, представляющий этот в известной мере проблематичный 'общий буддизм'^a (который современные японские буддисты любят называть *цу буккё*), и для исторической контекстуализации материалов, представленных в первой части книги, не предпринималось никаких систематических усилий. В одной книге невозможно полностью распорядиться богатейшим материалом по предмету, однако я хотел хотя бы отчасти прикоснуться к иным традициям, в которых не являюсь специалистом, и прошу у читателя снисходительности, так как предназначал эту работу в качестве эвристического средства для привлечения внимания специалистов в иных областях к азиатским материалам, которые на первый взгляд могут показаться несущественными.

В главе 1 я исследовал нормативную доктрину для того, чтобы определить ряд буддийских герменевтик желаний. В главе 2 рассматриваются правила Виная относительно 'недозволенного'^a секса. В главе 3 обсуждаются различные формы буддийских прегрешений и их подрывных заявлений. Текстуальные выходы за рамки не обязательно переходят в социальные нарушения правил, и в этом контексте, как и во многих прочих, гендерная линия остается главным разделителем. Глава 4, открывающая вторую часть книги, представляет собой дискуссию о расхождениях между монастырскими нормами и идеалами и тем, что представлялось (на первый взгляд) социальной реальностью. В главах 5 и 6 рассматривается один специфический буддийский дискурс о сексуальности; в данном случае - японской мужской гомосексуальности или, более конкретно, 'мужской любви'^a (*нансёку*). Первая глава и это верно для всей книги и не является попыткой 'картографирования желаний'^a или даже составления буддийской *carte du tendre*. Это и не карта буддийской сексуальности и даже не одна из тех досовременных карт, оставляющих много белых пятен, 'неисследованных'^a земель для заполнения будущими бесстрашными исследователями, но, скорее, буддизм (и сексуальность) *à la carte*. Если воспользоваться различием между картой и планом-маршрутом, то это, скорее, попытка следовать несколькими путями разнообразных интеллектуальных и культурных ландшафтов моего 'собственного частного'^a буддизма и места, которое, как Япония Барта, не совсем та и не совсем отлична от 'настоящей'^a. Это всего лишь культурный *promenade*, интеллектуальное странствие, которое, как я надеюсь, станет

¹⁵ Об ограниченности интерпретаций см.: Winkler 1990.

¹⁶ См.: Shaw 1994.

стимулирующим для аппетита (или пищеварения) читателя. Эту работу следует читать как дивертисмент; иными словами, это очень серьезное (и гигиеничное) занятие.

Следует сделать еще одно предостережение к касательно моих упоминаний западных источников. Таковые отнесения не нужно воспринимать как упрощенную компаративную попытку; скорее, это означает, что, в отличие от некоторых историков, я уверен, что мое исследование имеет субъективное, перенесенное отношение с его предметом (объектом). В этом субъективном описании конструируемого объекта, которое также становится предлогом (буддийских сексуальностей), на заднем плане постоянно работают мои собственные западные позиции, равно как западные соответствия и референции. Лучше сразу признать это, чем потом отрицать.

Укороченная версия данного текста была опубликована в 1994 году на французском языке под заголовком *Sexualités bouddhiques: Entre désirs et réalités*. Тогда я следовал традиционной (хотя и спорной) модели 'трех стран'^а и старался брать примеры из индийского, китайского и японского буддизма. Однако в процессе переписывания этой книги и в особенности в ее второй части я отвел значительно больше места японскому буддизму. Подобный дисбаланс отчасти объясняется личными обстоятельствами (недавним пребыванием в Японии), а также обилием документов и качеством недавних историографических исследований, равно как и причинами, имеющими отношение к исторической специфичности японского буддизма (по крайней мере, в контексте сексуальности и пола). Безусловно, именно в Японии можно наиболее легко исследовать ассимилирование буддизма Махаяны в местную культуру. В этой стране, как в Тибете и хотя и в меньшей степени, но в значительно большей, чем в Китае и в Корее, буддизм превратился в одну из главных составных частей культуры. Более того, изобилие материалов и качество последних исследований позволяют добиться комплексности и глубины. Эта особенность вовсе не является проявлением некоей вечной японской 'сущности'^а, как заявляют приверженцы идеологии *нихондзинрон*, но стала результатом разнообразных исторических 'случаев'^а, таких как:

- Систематическое комбинирование буддизма с местными культурами (посредством теории *хондзи суйдзюку*, 'истинной сути проявленный след'^а и культурой (например, в искусстве представления, *гэйно*).
- Развитие до крайности идеи женской нечистоты, результатом чего стало исключение женщин из сакральных мест и событий (храмов, гор, ритуалов, празднеств).
- Значительная терпимость к монашескому сексу (*нёбон*) и существованию женатых монахов.
- Развитие теории *хонгаку* (исходной просветленности), проложившей путь к определенным формам двойственности.
- Разработка государственной идеологии, основанной на буддийских представлениях, таких, как идентичность царского и буддийского законов (*обо соку бунпо*), и средневековый экзегезис, ведущий к созданию 'сексуальной теологии'^а.
- Традиция мужской гомосексуальности (*нансёку*), рассматриваемой как специфически буддийская монастырская культура.

Эта книга возникла благодаря многим людям. По завершению долгого поиска источников, я почувствовал себя как главный герой повести Эллисона Лурье 'Международные отношения'^а, американский ученый, работа которого, 'подобная многим научным разысканиям, лишенным воли и вдохновения, [Ö] дегенерировала до состояния мелкого дорожного грабежа: слепливание вместе идей и фактов, украденных из книг других людей'^{а17}. Я могу лишь надеяться, что должным образом и полностью признал свою задолженность перед другими людьми и что тот синтез, которого я надеялся достичь, представляет собой немного больше, чем просто 'слепливание вместе идей и фактов'^а, даже притом, что он, разумеется, не есть 'бесшовная ступа'^а.

Рискуя разочаровать уже и так утомленного читателя, я добавлю, что данная книга является первой частью проекта двухтомной работы. Вопросы полов я оставил для следующей книги и 'Чистота и пол'^а. Как написал Оноре де Бальзак в эпиграфе к одной из своих повестей: 'Наш великий Буффон заявил: *Homo duplex*; отчего бы не добавить - *Rex duplex*? Все двоично, даже добродетель. Потому Мольер всегда представляет две стороны любой человеческой проблемы. [Ö] Потому две моих повести составляют пару, подобно двум близнецам различного пола'^{а18}. Мои книги вряд ли

¹⁷ См.: Lurie 1984: 390.

¹⁸ HonorÉ de Balzac, *iDÉdicace* ‡ Don Michel Angelo Cajetani, prince de TrÉano, î v: (1846) 1993.

можно квалифицировать как повести, однако в них большое внимание уделяется вопросу полярности (инь-ян, составлявшие средневековую (сексуальную теологию), не говоря уже об определенной внутренней двойственности. В первой части часто бросается в глаза отсутствие женщин; появляются же они лишь в той мере, в которой являются элементом буддийского дискурса сексуальности: не сами по себе, как индивидуумы, но лишь как один полюс привлекательности или отвращения в мужском дискурсе о сексе. Лишенные роли субъекта в этом дискурсе, женщины представляют собой прежде всего эмблему бóльшего производительного, кармического или социального процесса с позитивной или негативной сотериологической ценностью. Являясь в лучшем случае партнершами в тантрической мужской-женской паре яб-юм, они редко стоят (или лежат) в одиночку или с другими женщинами. Во второй части женщина вернется, чтобы преследовать буддизм не только в виде главного объекта дискурса, который, даже когда речь идет о спасении женщин, все же излагается мужчинами и есть немногим более, чем экзорцизм, но также как субъект изложения, в котором (и через посредство которого) она способна свободно браконьерить в мужских владениях, вернуть себе голос и стать главной в шоу. Последнее: подобно многим историческим работам, эта книга в значительной мере выдумана. Любое совпадение с живущими или умершими лицами является простым совпадением.