ИЗУЧЕНИЕ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВО ФРАНЦИИ: МЕЖДУ ИССЛЕДОВАНИЕМ ТЕКСТОВ И ПОЛЕВЫМИ ИССЛЕДОВАНИЯМИ Случай Мадлен Биардо (1922 – 2010)

В.Г. ЛЫСЕНКО

Царицей французской академической индологии XIX и XX веков неизменно была филология, и большинство профессиональных исследователей Индии имели базовое филологическое образование. Главным методом изучения культуры Индии считалось исследование текстов на языке оригинала – прежде всего на санскрите. В конце XIX и начале XX века санскритом занимались в основном в рамках сравнительно-исторического языкознания, поэтому филолог-санскритолог знал в обязательном порядке греческий и латынь, а также часто персидский, арабский и китайский, и мог делать широкие лингвистические сопоставления. Это касалось и исследований индийских философских текстов, в них, как правило, тоже преобладали филологические методы. Так работал Сильвен Леви (1863 – 1935), крупнейший французский академический индолог своего времени (расцвет его деятельности относится к началу XX в.). Он перевел текст буддийского философа Васубандху (IV в.) «Тридцатистишие» («Тримшика») и «Двадцатистишие» («Вимшатика»)¹, используя свой оригинальный метод, который состоял в конструировании французских терминов (неологизмов) на основе этимологии санскритских. Перевод подвергся критике как неудобочитаемый и абсолютно непонятный². Были и другие, более или менее удачные примеры чисто филологических переводов, но в целом филологические методы часто обнаруживали свою ограниченность, когда дело касалось понимания и интерпретации идей.

В период между двумя войнами сложилось и развивалось противостояние между академической филологической индологией, представленной монументальной фигурой Сильвена Леви, с одной стороны, и эзотерическим подходом к Индии, воплощенным в харизматической, пророческой фигурой Рене Генона (1886 – 1951). Генон в своих работах по индийской философии, в частности, по адвайта веданте, опирался не на научные методы, а на интуицию, порожденную «избирательным сродством душ» (Гёте). Адвайта (недвойственность) представлялась ему идеальной системой мысли по причине своего абсолютного монизма – утверждения единого и единственного принципа – духовного основания (Атман, или Брахман), к которому сводится все возможное многообразие. Его образ Индии отличался цельностью и предельной ясностью

своего послания — служить противоядием против современной цивилизации, став оплотом некой универсальной и незыблемой Традиции, отражение которой Генон нашел в брахманистской Индии (невозможно не отметить влияние на него романтической идеи Фридриха Шлегеля об Индии как начале начал человеческой культуры и цивилизации — «Über die Sprache und Weisheit der Inder» — 1808).

До сих пор во французских академических кругах упоминать имя Генона считается дурным тоном, его, не без основания, конечно, клеймят как ретрограда и реакционера. Вместе с тем, если мы попытаемся задать себе вопрос, кто из французских авторов и мыслителей своими трудами привлек к Индии наибольшее внимание как широкой публики, так и интеллектуалов, то в первых рядах будут не академические индологи, а две совершенно разные и противоположные по своим мировоззренческим и политическим взглядам личности — Ромен Роллан (1866 — 1944) и Рене Генон. Первый, в политическом поле склонявшийся влево, вызвал интерес к современной Индии, второй, политически, скорее, правый, — к ее прошлому.

Мне представляется, что вызов, брошенный идеями Генона, послужил «затравкой», «ферментом» философской индологии во Франции. Под «философской индологией» я имею в виду не собственно изучение индийской философии, а философскую интерпретацию этой традиции в терминах определенных идей — идей, многие из которых, как мне представляется, были в той или иной степени реакцией на вызов, брошенный талантливыми работами Генона, особенно такими, как «Человек и его осуществление согласно веданте» (*L'homme et son devenir selon le Vedânta*, 1925). О влиянии его социологических идей прекрасно написал социолог и историк французской индологии Ролан Лардинуа в своем фундаментальном труде «Изобретение Индии: между эзотеризмом и наукой»³.

Я попытаюсь обосновать свой тезис на примере исследовательницы, всецело принадлежавшей к академической традиции и писавшей чисто академические тексты, но, тем не менее, в своем интересе к Индии движимой, как мне кажется, философской страстью, сродни геноновской — найти единство в многообразии, определить основу, на которой держится индийская традиция. Эту исследовательницу звали Мадлен Биардо, в феврале 2010 г. она ушла от нас в возрасте 87 лет (род. в 1922 г. в Ниоре, умерла в его окрестностях). В некрологах о ней писали как об одном из самых влиятельных индологов XX в.⁴ Ее труды пользовались огромным авторитетом и переводились на разные языки. Она получила философское образование в Эколь Нормаль Суперьер, а также 2 года изучала санскрит

в Индии, в университете Тривандрума (Керала), потом регулярно в течение многих лет ездила в Индию – сначала читать санскритские тексты с местными учеными – пандитами, а потом проводить полевые исследования.

Роллан Лардинуа упоминает в своей книге несколько, на мой взгляд, значимых биографических фактов. Мадлен воспитывалась в католической семье и была глубоко верующим человеком. В молодости она входила в миссионерский кружок Святого Иоанна Крестителя, руководимый Жаном Даниелю (Jean Daniélou, 1905 – 1974), будущим кардиналом, братом известнейшего французского эзотерика Алена Даниелю (Alain Daniélou, 1907 – 1994), последователя Генона.

Трудно сказать, что именно определило ее судьбоносный выбор Индии. Возможно, несколько факторов. Думаю, что среди них должно занять важное место ее знакомство с иезуитом, аббатом Жюлем Моншанэном (Jules Monchanin, Swami Paramarubyananda, 1895–1957), который был философски образован и индологически подготовлен – изучал санскрит с ведущими специалистами: французским индологом Арманом Минаром (Armand Minard, 1906 – 1998) и бельгийским буддологом аббатом Этьеном Ламоттом (Étienne Lamotte, 1903–1983), часто бывал в Индии и подолгу жил там. В Индии, в Тамилнаду, вместе с другим французским священником Анри ле Со, известным как Свами Абхиштиктананда (Henri Le Saux, 1910–1973) он создал христианско-индусский ашрам. В этом ашраме его и навещала Мадлен, когда жила в Керале.

Однако Мадлен Биардо не стала ни миссионером, ни религиозным деятелем, стремившимся, подобно отцу Моншанэну, наладить диалог между индуизмом и католицизмом. Она была прирожденным исследователем и приехала в Индию учиться, а не учить. Однако ее научная карьера развивалась не совсем обычно для того времени. Она изучала философские тексты не только во французских или индийских собраниях санскритских рукописей, но и обращаясь к живой философской традиции. В течение нескольких лет в Керале и в Пуне (штат Махараштра) вместе с местными учеными – пандитами, носителями традиций разных философских школ, она читала основные философские и лингво-философские санскритские тексты. В этом занятии филологический и философский анализ текстов дополнялся диалогом с живой традицией. В результате получился настоящий философский шедевр – докторская диссертация, опубликованная в 1964 г. как книга «Теория познания и философия языка в классическом брахманизме»⁵. В процессе написания диссертации и после ее публикации она также публикует переводы текстов по адвайте Мандана Мишры⁶, лингвофилософии

Вачаспати Мишры⁷ и Бхартрихари⁸, основных героев ее исследования. Однако после публикации перевода «Брахма-сиддхи» Мандана Мишры⁹ она фактически перестает заниматься индийской философской классикой.

Мадлен Биардо резко меняет направление своих исследований — она становится социальным антропологом, проводит полевые исследования: ездит по деревням, посещает храмы, изучает разные практики, расспрашивает местных жителей об их обычаях и традициях. Работы «полевого цикла» посвящены мифам, ритуалам, богам, богиням, почитанию разных предметов, например деревьев¹⁰ и жертвенных столбов¹¹. Параллельно с этим она занимается нарративной литературой — пуранами (сказаниями)¹² и эпосом, сначала Рамаяной¹³, а затем, последние сорок лет, Махабхаратой. Итог этого колоссального труда — монография на 2 тысячи страниц¹⁴. Ее перу также принадлежат работы об индийской цивилизации как таковой, ставшие мировыми бестселлерами: сначала брошюра «Индия»¹⁵, информация о культуре страны для путешественников, потом небольшая книга «Ключи к индийской цивилизации»¹⁶, которая была дополнена и переиздана как «Индуизм: антропология цивилизации»¹⁷.

Однако в развитии ее профессиональных интересов, у которых, как можно заметить, была довольно прихотливая, на первый взгляд, траектория, меня больше всего заинтересовал переход от чистой философии к жертвенным столбам. Как объяснить его? Усталостью от слишком абстрактных, спекулятивных философских текстов? Желанием прикоснуться к живой вибрирующей Индии, которая бросает вызов всем нашим спекуляциям¹⁸? Мы можем об этом только догадываться. Хочу сразу подчеркнуть: Мадлен Биардо никак сама не вписалась в традицию, которую изучала — она была и оставалась внешним наблюдателем, родилась и умерла католичкой; находясь во Франции, регулярно ездила в один и тот же монастырь (La Sainte-Baume près d'Aix-en-Provence). Франсис Зиммерманн, тоже, как и Мадлен, антрополог с философским прошлым, обратил мое внимание на то, какое место в ее квартире занимают вещи, привезенные из Индии (я несколько раз была у нее в гостях). Они действительно были выставлены в специальных шкафах за стеклом как в музее. И это говорит об ее отношении к Индии: огромный всепоглощающий интерес и любовь к этой стране (она так и не вышла замуж и не завела семьи), но при этом сохранение дистанции, позиция стороннего наблюдателя. Что же тогда двигало этим интересом?

И здесь мы вплотную подходим к философской страсти Мадлен Биардо, которую я ранее определила как «поиски единства в много-

образии». В биографии Мадлен была еще одна важная встреча, повлиявшая на ее судьбу – встреча, а затем и тесное сотрудничество со знаменитым французским антропологом и социологом Луи Дюмоном (Luis Dumont, 1911 – 1998). Они вместе создали в Школе высших исследований (l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHSS) Центр изучения Индии (ныне Центр изучения Индии и Южной Азии – Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud – CEIAS), который она возглавила после его ухода на пенсию.

Луи Дюмон, автор знаменитой книги «Homo hierarchicus: опыт описания системы каст» (М.: Евразия, 2001), первым из французских социологов и антропологов предложил описывать индийскую систему каст в терминах индуизма (до этого ученые, как правило, использовали собственные схемы анализа, пренебрегая терминами самоописания традиции). Среди людей, которые повлияли его выбор Индии, Дюмон называет Марселя Мосса и Рене Генона, признавая, что он был «пропитан» (*impregné*) «концепцией Индии Рене Генона, особенно веданты, как совершенной формы традиционализма, холистической, стабильной и неиндивидуалистической»¹⁹. В дальнейшем Дюмон во многом оспорил эту модель, в частности, он утверждал, что в Индии индивидуализм существовал, но за рамками общества, в среде отшельников – санньясинов²⁰. Однако его тяга к универсальным схемам, так называемым *социальным универсалиям*, среди которых иерархический принцип, доминирование власти духовной над властью мирской симптоматично напоминает модель Генона, его идею естественности кастового строя и концепцию духовной и светской власти. Более того, как и Генон, в своем описании он опирается исключительно на одну «туземную» индийскую традицию – санскритскую и брахманскую, видя в санскрите и брахманах скрепы, которые держат вместе разные страты общества и придают целостность индийской цивилизации.

Однако вернемся к Мадлен Биардо. Она была, несомненно, знакома с работами Генона, но не относилась к нему серьезно (пренебрежительно называла его «мелким эзотериком»). Дюмон сыграл в ее случае роль посредника, транслировавшего некоторые идеи Генона. Став полевым антропологом, Мадлен Биардо постоянно имела дело с конкретными культами, верованиями, обычаями, людьми, которые о них рассказывают. Однако философ, даже сменив род деятельности, не может изменить мышление. Там, где обычный полевой исследователь видит факты, которые только предстоит обобщить и исследовать, философ будет видеть экземплификацию своих идей. «С самого начала моих индологических исследований, – признается Мадлен Биардо, – я была убеждена, что индуистское общество было

значительно меньше разделено идеологически и что верхушка и низ были не столь всеобъемлюще враждебны друг другу, чем это было принято считать»²¹.

Действительно, в случае Индии исследователь сталкивается со множеством этносов, их культур и религий. Как справедливо замечает Мадлен Биардо, «этот массивный континент, который представляет собой Индия и его историческая толща на первый взгляд производят впечатление несводимого ни к чему разнообразия, беспорядочного разбухания, даже в социорелигиозном плане, где должна царить неприкосновенная норма: бесчисленный пантеон, системы местных каст, вариации правил заключения брака и пищевых этикетов. Индийскую культуру привычно представлять в форме мозаики, исключающей какой-либо объединяющий рисунок; вряд ли можно найти верование, которое было бы действительным на всей индийской территории»²². Однако если обратиться к санскритской литературе эпоса, пуран, и разных шастр, то перед нами предстанет другая картина — гораздо более цельная и структурированная. Она структурирована брахманами — традиционными жрецами и носителями священного знания. Сменялись формы правления, правители, империи, а брахманистская Индия продолжала существовать и увековечивать свои нормы. Именно брахманы и придали ей вневременный образ социокосмического порядка, извечного Закона — Дхармы. Мадлен Биардо в своей реконструкции индийской цивилизации осознанно и последовательно опирается именно на этот образ (то же самое делает Дюмон, а до него Генон). Она предпринимает попытку «понять в буквальном смысле желание общества, выражаемое его жрецами, представить себя как хорошо организованное целое, как воплощение социо-космического порядка, который обещает вечность или постоянное обновление. Это значит, что изменение, когда таковое происходит, лишь поверхностно и всегда отсылает к священному фундаменту, единому источнику возникающих преходящих явлений. Речь идет о том, чтобы приспособить, насколько это возможно, этот язык, проникнуть в это видение мира, забыть собственные категории, чтобы найти категории других, принять линии разрывов, которые отличаются от наших, признать, что ценности распределяются неожиданным для нас способом»²³.

Когда речь заходит об Индии, полностью изменяются масштабы, мы не можем ни «периодизировать» ее историю, как мы это делаем для других ареалов, ни поделить ее на территории, столь же определенные, как наши европейские страны. Документация, которой мы располагаем, не поддается обзору ни количественно, ни содержательно, поскольку она посвящена иным темам, чем «история».

Психология, индивидуальность, коллективные движения, мода ускользают от нас — или они просто отсутствуют? Строгое исследование ментальностей должно остерегаться принятия отсутствия чего-то как негативного факта, как ограничения исследования. Напротив, эти отсутствия имеют эвристическую ценность, если рассматривать их как указания на то, что индусы хотят сказать о себе самих...»²⁴. Иными словами, как и Дюмон, в создании собственной концепции индийской цивилизации она опирается на самописание и самоконструирование индуистской традиции.

Теперь вернемся к философскому циклу Биардо, ее *magnum opus*’у, работе «Теория познания и философия речи». Для исследовательницы индийская мысль неотделима от ее социального и религиозного контекста, определяемого именно брахманами, и, поскольку в традиционных санскритских текстах философская традиция представлена *sub specie aeternitatis*, она предпочитает синхронный метод (синхронный срез) диахронному (историческому)²⁵. Во введении она также определяет свой метод как «структурный» в смысле Леви-Строса (кстати, тоже философа по основному образованию): «...этот метод нацелен на понимание организации мысли внутри систем и между системами»²⁶. По ее мнению, он позволяет гораздо глубже понять иную цивилизацию, чем обычная социология познания. Последняя, настаивая на социальной детерминации познания, отрицает отделение субъекта познания от его объекта²⁷. Исключив диахронную перспективу и поэтому не занимаясь генезисом идей, Мадлен Биардо сопоставляет синхронные системы представлений: «...одни — создаваемые в обществе, другие — эксплицитно помысленные»²⁸. Учитывая, что с самого начала исследовательница выделяет «монистическую» тенденцию индийской мысли, неудивительно, что она видит в адвайта-веданте (недвойственной веданте), т. е. системе абсолютного монизма Шанкары (VIII в.) основу синкретизма, присущего индийской мысли в целом, и его вершину. Она отмечает, что именно в этой системе впервые соединяются и уравниваются две разные тенденции: устремленность к спасению, поскольку это философия отшельников — санньяси, и требования светской ритуалистической ортодоксии. Она называет это двумя религиями: «религией отшельников» и «секулярной религией».

Если обратиться к «полевому циклу», то там тоже обнаруживается стремление исследовательницы показать единство и преемственность традиции, брахманизма и индуизма, индуизма и ведийской религии, например, в возведении и почитании жертвенных столбов со времен Вед до сегодняшнего дня (этой теме посвящена ее книга «История жертвенных столбов»²⁹).

У нас остается «эпический цикл» — работы по пуранам, «Рамаяне» и «Махабхарате». За неимением времени, останюсь только на «Махабхарате»³⁰, ее последней работе. Сорок лет она создавала этот труд, чтобы показать, вопреки всем существующим современным мнениям, что «Махабхарата» — это не разновременные анонимные напластования на гипотетическое ядро, а сочинения одного автора — Вальмики, который этим трудом хотел утвердить индуизм, его мировоззрение и ценности в ответ на вызов буддизма. Иными словами, и здесь Мадлен Биардо отдает дань своей основной идее — индийской цивилизации как объединяющей, синкретизирующей и этернизирующей (увекочивающей) системе социокосмического порядка. «Махабхарату» можно поистине назвать апофеозом «философской страсти» Мадлен Биардо.

Чаще всего и ей, и Дюмону вменяли в вину односторонний подход, принимающий во внимание только позицию брахманов, которые навязали свои ценности всему остальному обществу. Современная индология во Франции, других европейских странах и США развивается, похоже, в противоположном направлении — в сторону отдельных местных индийских традиций, их языков и культур. Исследователи открывают их внутреннюю когерентность, их собственную образную и ментальную систему. Социальная антропология, этнография, этнопсихология, использующие полевые исследования, все больше и больше вытесняют со сцены более теоретические и спекулятивные дисциплины. Первой жертвой этого движения к конкретному во Франции стала индийская философия, закрываются кафедры, сокращаются рабочие места в системе высшего образования²⁵. Однако методы эмпирического описания и индуктивного обобщения имеют свои ограничения, рано или поздно они приводят к дефициту общей перспективы, общего смысла, общих теоретических концепций. Возможно, что, когда кризис достигнет точки кипения, работы Биардо будут снова востребованы для создания обобщающей синтетической теории, учитывающей разные локальные перспективы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Levy S. Un système de philosophie bouddhique: Matériaux pour l'étude du système Vjñaptimātrā. — Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Fasc. 260, 1932.

² «Желая передать каждое слово текста одним определенным словом, даже в отсутствие французского эквивалента, он постоянно использует неологизмы, такие, как «insciene», «mentation», «thusness», «essenceness», которые являются чистыми варваризмами, а также еще более неправдоподобные выражения, как «notation de tréfond», «imprégnation de concoction», «révolution de récipient», «mise-au-point de barrage» и тому подобные, которым вообще невозможно

приписать никакое значение. Это определенно пример, который показывает, что мы никогда не преувеличиваем, говоря о недостатках работ некоторых «востоковедов», и их полной бесполезности... Под предлогом дать точное значение, Сильвэн Леви не дал никакого» (*Guénon R., Fohr H.D., Bethell C. Studies in Hinduism/english translation.* – N. Y.: Sophia Perennis, 2001. – P. 196 – 197).

³ См.: *Lardinois R. L'Invention de l'Inde: Entre ésotérisme et science.* – Paris: CNRS Éditions, 2007.

⁴ См. некролог Ролана Лардинуа по адресу: <http://www.thehindu.com/arts/magazine/article114491.ece?homepage=true>

⁵ См.: *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique.* – Paris; La Haye: Mouton, 1964.

⁶ См.: *La Sphotsiddhi de Mandana Mīśra / trad., introduction et notes par M. Biardeau.* – Pondichéry, 1958.

⁷ См.: *Le Tattvabindu de Vācaspati Mīśra / trad., introduction et notes par M. Biardeau.* – Pondichéry, 1956 (переиздание 1979).

⁸ См.: *Bhartṛhari, Vākyapādīya Brahmakāṇḍa, Avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore / trad., introduction et notes par M. Biardeau.* – Paris, 1964.

⁹ См.: *Biardeau M. La philosophie de Mandana Mīśra vue à partir de Brahmasiddhi.* – Paris, 1969.

¹⁰ См.: *Biardeau M. L'arbre samī et le buffle sacrificiel // Autour de la Déesse Hindoue/ed. M. Biardeau (Collection Purushārtha). №5.* – Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981. – P. 215 – 243.

¹¹ См.: *Biardeau M. Histoires de poteaux: variations védiques autour de la Déesse hindoue.* – Paris: E.F. E. O., 1989.

¹² См.: *Biardeau M. Études de mythologie Hindoue.* – Paris: E.F. E. O., 1968 – 1978.

¹³ См.: *Le Rāmāyāna / trad. M. Biardeau, M.-C. Porcher and Ph. Benoit.* – Paris: Gallimard (Collection La Pléiade), 1991.

¹⁴ См.: *Biardeau M. Le Mahābhārata: Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation. 2 vols.* – Paris: Seuil, 2002.

¹⁵ См.: *Biardeau M. Inde.* – Paris: Seuil (Collection «Petite Planète»), 1953.

¹⁶ См.: *Biardeau M. Clefs pour la pensée hindoue.* – Paris: Editions Seghers, 1972.

¹⁷ См.: *Biardeau M. L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation.* – Paris: Flammarion, 1981.

¹⁸ Шарль Маламуд, самый авторитетный индолог-антрополог в современной Франции, на вопрос, чем его привлекает Индия, сказал мне: «В Индии меня интересует не ее мудрость, а ее безумие».

¹⁹ *Lardinois R. L'Invention de l'Inde: Entre ésotérisme et science.* – P. 293.

²⁰ См.: *Дюмон Л. Эссе об индивидуализме.* – Дубна: Феникс, 1997.

²¹ *Biardeau M. The Hinduism Omnibus/ed. T.N. Madan.* – Oxford, 2003.

См.: <http://www.thehindu.com/arts/magazine/article114491.ece?homepage=true>

²² *Biardeau M. L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation.* – P. 9 – 10.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole.* – P. 15.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. – С. 18.

²⁸ Ibid. – С. 19.

²⁹ См.: *Biardeau M.* Histoires de poteaux.

³⁰ См.: *Biardeau M.* Le Mahābhārata.

³¹ Этому посвящена замечательная книга Роже-Поля Друа «Забвение Индии. Философская амнезия» (см.: *Droit R.-P.* L'oublié de l'Inde, une amnésie philosophique. – Paris: Presses universitaires de France, 1989).

Аннотация

Автор статьи пытается показать, какое воздействие на академическую французскую индологию оказали идеи известного французского эзотерика Рене Генона (1886 – 1951). В качестве примера выбрана фигура Мадлен Биардо (1922 – 2010), известной французской исследовательницы индийской философии и антрополога, работы которой как в области философии, так и в области антропологии проникнуты стремлением доказать единство и целостность индийской цивилизации.

Ключевые слова: индийская цивилизация, брахманизм, Мадлен Биардо, Рене Генон, Луи Дюмон, индология, антропология, санскритская традиция.

Summary

The paper tries to establish a possible influence of the ideas which were advanced by the famous French esoteric philosopher Rene Guenon (1886–1951) on the academic French Indology. As an example the author takes the works of the recently deceased French specialist of international authority in the domains of Indian philosophy and anthropology Madeleine Biardeau (1922 – 2010). And it is the desire to show the unity and integrity of Indian civilization, as it is argued in the paper, that imbued her studies in both theoretical or philosophical and anthropological domains.

Keywords: Indian civilization, Brahmanism, Madeleine Biardeau, Rene Gue