

Т. В. Ермакова

Концептуальные идеи в трудах А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллера, М. И. Тубянского¹

Развитие методологии специализированного буддологического исследования было связано в ИНБУКе с разработкой двух теоретических проблем: определением репрезентативной источниковой основы для исследования буддийской культуры и выявлением специфически буддийской терминологии в оригинальных палийских и санскритских источниках и переводных — китайских, тибетских, монгольских.

Первая из них получила на материале тибетского письменного наследия полномасштабное (для того времени) освещение в трудах А. И. Вострикова, который работал над вопросом систематизации и жанровой квалификации рукописей и ксилографов из коллекций Азиатского музея. Его теоретическая позиция в решении данной проблемы сложилась еще в начале 1920-х годов под влиянием идеи Ф. И. Щербатского о первостатейной необходимости издания системообразующих, а не случайно оказавшихся в руках исследователя текстов. В пользу этого свидетельствует, в частности, подготовленный А. И. Востриковым в 1923 г. критический обзор «Вклад в библиографию Тибета». Он подчеркивал: «Нередко, — констатировал Востриков, — самая тема исследования, самый объект изучения или перевода обнаруживает еще недостаточное знакомство исследователей со всем богатством наличных материалов в данной области, отсутствие правильной перспективы в деле сравнительной оценки и выбора памятников, достойных опубликования, свидетельствует о затрате сил и труда на опубликование первых попавшихся и далеко не полноценных произведений, которые такой затраты не заслуживают»².

Тема научно обоснованного отбора представительных источников, поднятая в целом ряде работ Ф. И. Щербатского, была раскрыта Востриковым в оценке историко-культурного значения тех коллекций тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали Азиатский музей и ИНБУК. Указывая на пестроту их состава и заведомую неполноту репрезентативности, Востриков выдвинул новаторский тезис о необходимости координации исследовательских усилий, направленных на описание этих коллекций, чтобы в итоге имеющиеся письменные памятники были распределены в соответствии с той системой, которая характеризует «индотибетскую традицию»³.

¹Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-01-00252а. «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН».

²Востриков А. И. К библиографии тибетской литературы // Библиография Востока. Вып. 2–4 (1933). Л., 1934, с. 20.

³Там же, с. 22.

Он также обосновал новый подход к описанию письменных памятников при составлении справочных библиографий тибетской литературы. Согласно Вострикову, задача библиографического описания должна решаться на основе изучения содержания памятников, так как жанровая квалификация произведений буддийской литературы не может быть адекватно произведена помимо понимания их содержательных функций в культурной традиции⁴. «Каждое новое подробное и точное описание ксилографа и рукописи, — подчеркивал он, — является действительным вкладом в наше познание тибетской библиографии»⁵.

Вслед за Ф. И. Щербатским Востриков указывал, что при отборе текстов для публикации необходимо активно использовать созданные самими носителями буддийской культуры «библиографические и исторические произведения, справочники и каталоги тибетских издательств»⁶. Именно этими принципами руководствовался и он сам в исследованиях, относящихся по времени к 1920 — первой половине 1930-х гг.

Однако полностью теоретический подход и основные методологические положения в изучении тибетских буддийских источников окончательно оформились у Вострикова только к середине 1930-х гг. С докладом на эту тему он выступил на сессии АН СССР в марте 1935 г. Интерес, с которым было воспринято это выступление, побудил ученого к написанию монографии «Тибетская историческая литература», суммирующей результаты его многолетней работы.

Важно подчеркнуть, что к тому времени политико-идеологическая ситуация в сфере управления наукой уже не располагала к выбору объекта исследования, связанного с религией, и поэтому Востриков воздержался от точного поименования темы — «Буддийская историография Тибета», и предложил обозначить ее как «Тибетская историческая литература». На деле же вплоть до XVII в. труды тибетских историографов имели своей целью не беспристрастную хроникальную фиксацию событий, а «историческое» обоснование аутентичности буддийской традиции, функционировавшей в Стране снегов. Раскрывая методом хронирования пути преемственности тибетского буддизма, они доказывали его догматическое и религиозно-дисциплинарное соответствие индийскому прототипу⁷. Необходимость такого доказательства была обусловлена историко-

⁴ Там же, с. 45.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Этот аспект традиционной тибетобуддийской историографической литературы раскрыт в исследованиях Е. А. Островской. См.: Островская-мл. Е. А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете, с. 111–180. Е. А. Островская доказала, что преимущественная религиозно-идеологическая направленность хроник и историографических трактатов выступала причиной наблюдаемых в них рассогласований датировок событий: преднамеренный сдвиг дат нередко производился в целях обоснования догматической чистоты той школьной традиции, к которой принадлежал автор произведения, а соответственно это обстоятельство необходимо учитывать при использовании тибетских историографических произведений как источников в историческом исследовании.

культурными отличиями процесса институционального оформления буддизма в Тибете, где утвердилась иная, нежели в Индии, структура буддийских школ, а тексты тантр и тантрические практики начали распространяться раньше, чем канонические сутры и Виная. Труды историографов были призваны подтвердить, что в Стране снегов проповедь буддизма была начата прославленными индийскими учителями и велась непрерывно и что Тибет является оплотом подлинной, а не ложной Дхармы.

Однако при всей своей религиозно-идеологической тенденциозности, историографические трактаты и хроники содержали объемную фактуру — подробные сведения о крупных буддийских просветителях Индии и Тибета, о процессе перевода санскритских текстов на тибетский язык, о зарождении и функционировании буддийских школ и школьных монастырей в различных районах Тибетского нагорья, о дисциплинарной структуре местных образовательных традиций, о создании местных письменных памятников и формировании регионального корпуса канонических текстов — Ганчжура и Данчжура. А это в свою очередь давало основание для верной оценки репрезентативности и историко-культурной значимости тех тибетских рукописей и ксилографов, которыми располагали фонды Азиатского музея и зарубежных древлехранилищ, и научно обоснованного выбора текстов для издания, перевода и исследования.

По замыслу и общей концепции «Тибетская историческая литература» выполнена в русле концептуальных идей Санкт-Петербургской буддологической школы. Анализируя жанры письменных памятников, Востриков проявил себя глубоким знатоком буддийского культурного наследия Индии и Тибета. Существенно, что ученый впервые произвел теоретическую ревизию произведений, собранных Г. Ц. Цыбиковым и Б. Б. Барадийном в ходе их центральноазиатских экспедиций.

Востриков разработал классификационную схему для систематизации описания тибетской исторической литературы. В соответствии с этой классификацией он выстроил и архитектуру своей монографии: древнейшая историческая литература Тибета; основные разновидности тибетской исторической литературы; историко-библиографическое обозрение буддийских текстов, вошедших в тибетский канонический корпус, историко-географическая литература. Этот труд А. И. Вострикова не утратил своей научной ценности вплоть до настоящего времени и дает полное основание называть его автора классиком отечественной и мировой буддологии и тибетологии.

Немало сделано А. И. Востриковым и в области терминологических исследований санскритских и тибетских трактатов по науке логики. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на результаты этой работы в фундаментальной монографии Ф. И. Щербатского «Буддийская логика». Помимо того, как указывают авторы «Библиографического словаря востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991)» Я. В. Васильков и М. Ю. Смирнова, перу Вострикова принадлежала объемная монография на

английском языке «Логика Васубандху», утраченная в процессе передачи в Индию для публикации⁸. К сожалению, ее следы до сих пор не обнаружены.

Самый молодой ученик Ф. И. Щербатского — Е. Е. Обермиллер внес весьма значительный вклад в разработку проблемы отождествления санскритско-тибетских терминологических соответствий. Во время своих экспедиций 1926—27 гг. в буддийские монастыри Восточной Сибири он в качестве ученика вошел в контакт с носителями традиционной образованности — монахами, преподававшими в местных духовных училищах науку логики и философию Мадхьямики и Виджнянавады (другое название — Йогачара) и праджняпарамитские тексты. Благодаря этому Обермиллер глубоко изучил тибетскую комментаторскую литературу и методы буддийского философского диспута. В работе с носителями культуры он уподоблялся Ф. И. Щербатскому, который во время своей поездки в Индию читал философские трактаты под руководством местных пандитов — традиционных ученых, и в ходе занятий определял предметную область значения буддийской терминологии.

Ф. И. Щербатский утверждал, что по уровню профессиональной подготовки Е. Е. Обермиллер в то время превосходил остальных исследователей тибетского буддизма — и отечественных, и зарубежных. Но ему не суждено было создать крупные труды — хроническое заболевание и ранняя кончина прервали исключительно успешный путь этого высоко одаренного ученого.

Примером творческого применения Е. Е. Обермиллером методологических принципов Санкт-Петербургской буддологической школы служит, в частности, его программная статья «Пути изучения тибетской медицинской литературы», опубликованная посмертно в «Библиографии Востока» (1936).

Обермиллер, анализируя опыт изучения основополагающего медицинского трактата «Чжуд-ши» европейскими исследователями — А. Чома де Кереша, Б. Лауфером и старшими российскими коллегами — П. А. Бадмаевым⁹, А. М. Поздневым, пришел к выводу, что большинство неясностей в выполненных ими переводах этого произведения было обусловлено изолированным его рассмотрением, исключавшим апелляцию к тем источникам, с которыми «Чжуд-ши» образовывал единую систему. Говоря о собственном подходе, Обермиллер подчеркивал: «Первейшей задачей <...> должно быть ознакомление с главнейшими произведениями, с которыми наш трактат находится в непосредственной органической связи. Правильное понимание научной терминологии, правильное истолкование труднейших сюжетов станет возможным только при изучении всей доступной нам литературы. Необходимо помнить, что мы имеем дело не с единственным текстом, а с целой научной системой, для понимания которой мы должны

⁸ Васильков Я. В., Смирнова М. Ю. Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период. СПб., 2003, с. 106.

⁹ См.: Бадмаев П. А. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-ши» в новом переводе П. А. Бадмаева с его введением, разъясняющим основы врачебной науки Тибета. СПб., 1903.

использовать все данные. Только тогда мы получим ясное и правильное представление о данной системе»¹⁰.

Методологическое положение Ф. И. Щербатского о необходимости рассмотрения источника в контекстах синхронного и диахронного срезов культуры Обермиллер последовательно применил к изучению тибетской медицинской литературы. Раскрыв линию исторической преемственности тибетской медицины, восходившей к индийской медицинской традиции, он утверждал, что «это одна школа, одна система»¹¹. И такой вывод был вполне оправдан, так как трактат «Чжуд-ши» представлял собой тибетскую версию санскритского произведения. Наиболее важным источником для изучения санскритской медицинской терминологии Обермиллер считал «Аштанга-хридая-самхиту» Вагбхаты, с текстом которой он ознакомился по бомбейскому изданию памятника. Наличие в составе Данчжура полного перевода этого памятника с санскрита на тибетский язык давало возможность выявления санскрито-тибетских терминологических соответствий, и тем самым открывало перспективу «оперировать с индийской и тибетской литературой как с единым целым»¹².

Отметим, что Е. Е. Обермиллер уже имел серьезнейший опыт определения санскритско-тибетских терминологических параллелей в рамках стержневой проблематики исследований Ф. И. Щербатского — изучения трактатов по науке логики и эпистемологии¹³. Именно поэтому ученый уверенно утверждал, что «пример других отраслей индийской и тибетской научной литературы достаточно ясно показал, насколько важным является наличие одного и того же источника на обоих языках и точное знание эквивалентов»¹⁴.

Е. Е. Обермиллер ввел в фокус исследовательского внимания два наиболее репрезентативных комментария к изучаемому источнику: автокомментарий Вагбхаты — «Аштанга-хридая-вайдурья-бхашья» и трактат «Падартха-чандрика-прабхаша» кашмирского теоретика медицины Чандрананды. Оба они были канонизированы в Тибете и вошли в переводы в состав Данчжура. Относительно релевантности привлечения этих текстов Обермиллер отмечал, что источниковую основу буддологического исследования необходимо комплектовать из памятников, которые функционировали в традиции как единый смыслообразующий комплекс: «коренной» текст (состоящий в данном случае из стихотворных афоризмов — карик), подробные комментарии и субкомментарии, характеризующие школьную традицию в диахронном срезе. Именно таким путем, как показал Обермиллер, выстраивались школьные традиции в математике, грамматике,

¹⁰ Обермиллер Е. Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы // Библиография Востока. Вып. 8–9 (1935). М.-Л., 1936, с. 49–50.

¹¹ Там же, с. 50.

¹² Там же, в. 54.

¹³ См.: Obermiller E. E. Indices Verborum Sanskrit-Tibetan to the Nyayabindu of Dharmakirti and the Nyayabindutika of Dharmottara. I–II, 1927, 1929 (BB, v. XXIV, XXV).

поэтике и философии¹⁵. На основе данного подхода, полагал ученый, только и может быть решена задача составления медицинского терминологического словаря, санскритско-тибетского и тибето-санскритского.

Е. Е. Обермиллер продолжил начатую Ф. И. Щербатским критику филологического метода, но уже применительно к изучению медицинских трактатов: «Строго филологический метод, то есть метод дословного перевода, — писал он, — здесь совершенно неприемлем. В данном случае особенно явствует правильность точки зрения акад. Ф. И. Щербатского, который неоднократно подчеркивал, что слова, хотя и заимствованные из обыденного языка, но получившие в известной научной системе положение технических терминов, никоим образом нельзя переводить в их обычном значении. <...> Главное — смысл; буквальный же перевод всегда будет непонятным и создаст совершенно превратное представление об оригинале»¹⁶.

Как исследователь буддизма Обермиллер особенное внимание уделил изучению текстов праджняпарамитского цикла и концепции нирваны — высшей цели религиозной жизни буддиста. Праджняпарамита привлекала его именно потому, что она была включена в тибетскую образовательную традицию в качестве обязательной дисциплины наряду с текстами Винаи, наукой логики, «Абхидхармакошей» Васубандху, философией Мадхьямики и Виджнянавады. В этом направлении Е. Е. Обермиллер вел исследование текста «Абхисама-аламкара» («Украшение [практики] интуитивного постижения») и комментариев к нему.

Что же касается вклада М. И. Тубянского, то на этот вопрос в определенной степени проливает свет Объяснительная записка к проекту учреждения ИНБУКа. Одно из принципиальных положений этого документа — констатация необходимости усиления научных связей европейских и российских ученых-буддологов с их коллегами из стран Азии. Относительно Монголии в документе отмечено, что Монгольской ученый комитет¹⁷ плодотворно работает по сбору памятников буддийского канона¹⁸. С научной командировкой в эту страну и была по преимуществу связана исследовательская работа Тубянского, начатая им в Азиатском Музее.

Отметим, что с аналогичными целями в тот же период другие ученики Ф. И. Щербатского — Е. Е. Обермиллер и А. И. Востриков регулярно выезжали в Восточную Сибирь, где в течение нескольких летних сезонов в непосредственном взаимодействии с буддийскими ученым духовенством осваивали семиозис центральноазиатского буддизма.

¹⁴ Обермиллер Е. Е. Пути изучения тибетской медицинской литературы, с. 54.

¹⁵ См.: там же, с. 56.

¹⁶ Там же, с. 58.

¹⁷ Образован в 1921 году, именовался впоследствии Научно-исследовательский комитет (НИК), прообраз Академии наук МНР (1961).

¹⁸ См.: Ольденбург С. Ф., Щербатской Ф. И., Тубянский М. И. Институт изучения буддийской культуры // Известия АН СССР, 1927, Сер. VI, Т. XXI. № 18, с. 1704.

Поездка М. И. Тубянского в Монголию¹⁹ для изучения центральноазиатской буддийской литературы в 1927 г. была направлена на реализацию одного из аспектов той трансрегиональной научно-исследовательской программы ИНБУКа, которая в обобщенном виде была зафиксирована в его Уставе. Тубянский обосновал актуальность выбора Монголии настоятельной необходимостью изучения буддийской культуры Тибета, который в то время был недоступен для посещения: пребывая в Монголии, ближайшей к Тибету стране, можно добыть у местного духовенства сведения о современной тибетской литературе по буддизму и о номенклатуре тех старых тибетских произведений, которые воспроизводятся ксилографическим способом в монастырях Страны снегов. Тубянский полагал важной для науки и другую задачу — ознакомление с составом монастырских библиотек Монголии, которые в то время еще не подвергались обследованию.

В качестве отдельной проблемы его интересовала система буддийского образования в монастырях Улан-Батора — набор преподаваемых дисциплин и методы изложения материала. Он надеялся застать там сохраненной ту религиозно-образовательную систему, которая была создана основателем школы Гелугпа — великим реформатором центральноазиатского буддизма Цзонхавой и утвердилась в Тибете, а затем в Монголии и в Бурятии²⁰.

Предполагалось, что с такими трудоемкими задачами М. И. Тубянский справится в течение одного года. Однако, оказавшись в Монголии, ученый вскоре осознал недостаточность этого срока и начал изыскивать возможность продлить свое пребывание в столице Монголии. Ему удалось получить предложение от Полпредства СССР задержаться в стране для работы в составе Монгольского ученого комитета и для консультирования советских дипломатов по вопросам монголоведения и тибетологии²¹. М. И. Тубянский оставался на этой работе до 1936 г. и за вклад в научно-организационную деятельность Монгольского ученого комитета был награжден Трудовым орденом МНР 1-й степени²².

Направленность буддологических изысканий М. И. Тубянского в улан-баторском монастыре Гандан прослеживается по его обширному письму к Ф. И. Щербатскому, где по сути дела был представлен отчет ученого о проделанной работе²³. Именно на основе этого письма Ф. И. Щербатской в свою очередь подготовил отчетный документ для Комиссии экспедиционных исследований АН СССР²⁴.

¹⁹ См.: Автобиография. — Личное дело Тубянского М. И. СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 3, ед. хр. 610, л. 6.

²⁰ См.: Черновик заявления о целях командировки. — АВ ИВР РАН, ф. 53, оп. 1, ед. хр. 56, л. 1–2.

²¹ См.: Автобиография, л. 7.

²² См. там же.

²³ См.: Письмо М. И. Тубянского Ф. И. Щербатскому (1928 г.). СПбФ АРАН, ф. 723, оп. 3, ед. хр. 218, л. 19–23.

²⁴ См.: Отчеты Ф. И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1927 г. Публ. Я. В. Василькова / Оrient. Альманах. Вып. 2–3. СПб., 1998, с. 109–111.

Как отмечал Тубянский в этом письме, перед командировкой он надеялся узреть в Монголии ту же самую систему традиционной культуры, которую наблюдали российские исследователи в XIX — начале XX вв. Однако в 1930-е гг. в ходе общественных изменений функционирование буддизма подверглось законодательному реформированию в этой стране. Духовенство и монастыри переживали период утраты прежних политических, идеологических, экономических позиций. Конституцией МНР от 1924 г. и Законом об отделении дел религии от дел государства (1926 г. — первая редакция, 1934 г. — вторая) деятельность монастырей и монашества была подведена под общегосударственную юрисдикцию. Экономическая база существования монашеских общин оказалась уничтоженной двумя законодательными документами: Законом о налогообложении и Законом о наследовании. В Монголии были запрещены любые формы налогообложения населения в пользу монастырей и духовенства и передача им по завещанию какого-либо движимого и недвижимого имущества.

Динамика законодательного регулирования в 1930-е гг. коснулась и вопроса о выборе религиозного иерарха монгольских буддистов: на законодательном уровне были пресечены те мероприятия по отысканию нового кандидата — «перерожденца» (кармического наследника, монг. хубилгана), Гегена IX, в которых по традиции принимал участие Далай-лама, теократический правитель Тибета.

Поскольку улан-батырский монастырь Гандан был признанным центром буддийского образования, М. И. Тубянский стремился реализовать цели своей командировки прежде всего через контакты с его ученым духовенством, занятым в преподавательской деятельности. Однако в изменившихся условиях Гандан, как и другие буддийские монастыри Монголии, сделался не менее недоступным для иностранца, чем тибетские обители. В ситуации законодательного и политико-идеологического давления на буддизм духовенство Гандана пыталось сопротивляться, создавая проблемы новой власти²⁵. Появление русского исследователя, интересующегося вопросами буддийского учения, было воспринято насельниками обители настороженно: Тубянскому предварительно устроили, по его словам, «экзаменовки» в знании различных аспектов буддизма. С этой задачей он в итоге успешно справился и в обмен на получение консультаций по буддийской философии обязался преподавать в монастырском образовательном центре санскрит. Курс занятий он построил по учебнику Г. Бюлера, излагая каждую лекцию на тибетском языке²⁶.

В письме Тубянского говорилось также и о встрече с Зава-Дамдином — видным деятелем буддийской культуры Монголии. Этот факт отражен и в автобиографии Зава-Дамдина, который упомянул об этой встрече, состоявшейся в 1928 г. с целью передачи ему книги от Ф. И. Щербатского²⁷.

²⁵ Письмо М.И. Тубянского Ф. И. Щербатскому (1928), л. 20.

²⁶ См.: там же.

²⁷ См.: Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор, 1964, с. 6.

Знание религиозной доктрины и языков буддийского мира способствовали плодотворному взаимодействию Тубянского с образованным духовенством и буддийскими иерархами. Так, Делова-Хутухта упоминает в своих мемуарах о знакомстве с русским человеком по фамилии Тубянский, который часто приходил к нему за консультациями. Он высоко оценивал подготовку М. И. Тубянского в области буддизма и подчеркнул, что они также обсуждали и тему репрессий против буддийского монашества²⁸.

И письмо Тубянского к Щербатскому, и эти краткие свидетельства особо ценны, потому что в них зафиксирована еще продолжавшаяся в 1930-е гг. деятельность монастырей как центров буддийского образования и письменной культуры, несмотря на законодательное регулирование, направленное на разрушение прежнего социорелигиозного уклада и борьбу с идейным влиянием ученого монашества на население страны.

К сожалению, научные труды и подготовительные материалы, о которых М. И. Тубянский упоминал в письме к Ф. И. Щербатскому, по-видимому, безвозвратно утрачены. Обратимся поэтому к немногочисленным работам, которые публиковались исследователем в журнале «Современная Монголия», издававшимся в Улан-Баторе.

М. И. Тубянский был знатоком монгольского письменного наследия, о чем свидетельствует, в частности, подготовленная им обзорная статья «Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода»²⁹. Исследователь отмечал весьма слабую изученность письменных памятников, созданных монгольскими авторами, и подчеркивал, что не только западноевропейские и российские ученые знают о них немного, но и сами носители культуры уже не имеют подобающей эрудиции. На этом фоне Тубянский высоко оценивал деятельность бурятского ученого Ц. Жамцарано, инициировавшего исследования монгольских письменных памятников и формирование коллекции рукописей и старопечатных изданий на базе НИКа.

Признавая главенствующую роль буддийских монастырей в истории культуры Монголии, М. И. Тубянский подчеркивал, что в составе монгольской письменной традиции стволowym элементом являлись именно сочинения на тибетском языке, созданные видными представителями местного ученого духовенства³⁰.

Это системообразующее явление, отмеченное Тубянским, демонстрировало культурно-историческую преемственность в распространении буддизма — связь монгольской культурной традиции и, в частности, традиции мыслительной с индотибетской философской традицией³¹. В русле концептуальных идей, зало-

²⁸ См.: The Deluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution by O. Lattimore and Fujiko Isono. Wiesbaden, 1982, p. 186.

²⁹ См.: Современная Монголия. № 5(12) 1935, с. 8.

³⁰ См.: там же, с. 9.

³¹ См.: там же, с. 14.

женных в основу программы ИНБУКа, М. И. Тубянский предложил рассматривать историю монгольской литературы в контексте «истории идеологии всего центральноазиатского общества, частью которого была Монголия»³².

М. И. Тубянский совместно со своим единственным учеником С. Ю. Беленьким подготовил статью «К вопросу об изучении тибетской медицины»³³. Обращение ученого к этой проблематике соответствовало программе ИНБУКа. М. И. Тубянский выявил преемственную связь тибетской медицины не только с индийской, но и с китайской, и проанализировал ее как целостный культурный феномен, сложившийся в смысловом поле религиозной идеологии³⁴.

Подводя итог сказанному, отметим, что деятельность ИНБУКа представляла собой институционально оформленный этап функционирования Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, совокупно создавшей новаторскую методологию буддологического источниковедения на основе исторического трансрегионального подхода к изучению буддийской культуры стран азиатско-тихоокеанского бассейна.

В качестве самостоятельного академического учреждения существование ИНБУКа регламентировалось первым советским уставом Академии наук, принятым в 1927 г. Этот документ предусматривал широкое развитие такой формы организации научных исследований, как институт, выступающий базовой структурной единицей. Непременный секретарь Академии С. Ф. Ольденбург регулярно изучал зарубежную практику организации науки и выступал в отечественной печати с публикациями, освещающими передовой опыт Германии, Англии, Франции в этой области — работу специализированных научно-исследовательских учреждений. Основание ИНБУКа было важным шагом в направлении освоения этого опыта.

Устав Академии, принятый в 1930 г., знаменовал собой закат Ольденбургского этапа в развитии отечественного востоковедения. В организационном аспекте этот новый устав проложил тенденцию укрупнения структурных единиц Академии путем слияния ранее созданных учреждений и выведения на передний план той проблематики исследований, которая обеспечивала практические потребности государства. В 1930-е гг. вызрела концепция советской науки, основанной на марксистско-ленинской методологической парадигме и претендовавшей на роль прогрессивной альтернативы по отношению к науке «буржуазной». Для востоковедения это означало отказ от старой «историко-филологической» проблематики и переход к преимущественному изучению социально-классовой структуры восточных обществ и азиатского типа производства, истории крестьянских восстаний и национально-освободительных движений, а в области

³² Там же.

³³ См.: Современная Монголия № 3(10), 1935.

³⁴ См.: Тубянский М. И., Беленький С. Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины. // Современная Монголия. № 3(10), 1935, с. 72.

исследования литературы — доминирующую ориентацию на народную (фольклорную) традицию и авторские художественные произведения антиколониальной направленности.

Практическая ликвидация буддологии, осуществившаяся в конце 1930-х гг., была обусловлена борьбой со всеми формами религиозного мировоззрения, проводившейся в тот период в СССР. Несмотря на то, что серия “*Bibliotheca Buddhica*” просуществовала до 1937 г., результаты буддологических исследований Ф. И. Щербатского и Е. Е. Обермиллера публиковались преимущественно за рубежом — в Англии, Голландии и в Индии, на английском языке.

Широкие контакты с буддийским духовенством и зарубежными коллегами-буддологами, практиковавшиеся учеными Санкт-Петербургской (Ленинградской) буддологической школы, сыграли в 1930-е гг. роковую роль в их личных судьбах, послужив поводом к репрессиям. По причинам, в равной степени далеким и от науки, и от религиозной веры, Санкт-Петербургская буддологическая школа была разгромлена, и изучение буддийской культуры на долгие десятилетия оказалось замороженным в нашей стране.