

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2019

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 16, № 1

весна

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 36

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Посвящение Н.М. Карамзина, адресованное императору Александру I, в китайском переводе «Истории государства Российского».
Введение, перевод с китайского и маньчжурского, примечания
Т.А. Пан, Д.И. Маяцкого, Лю Жо-мэй 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Е.П. Островская.** Проблема свободы воли в буддийской антропологии 35
Ю.А. Иоаннесян. Некоторые важные отличительные черты хорасанской группы персидских диалектов от говоров афгано-таджикской диалектной группы 50
А.А. Амбарцумян. Праздник «Баба-Шуджа-уд-Дин» в средневековом Иране 75

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- М.М. Юнусов.** Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. V. Дешифровка пальмирского алфавита: Дж. Свинтон и Ж.-Ж. Бартелеми. Часть I 90

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- А.В. Зорин, А.А. Сизова.** К истории формирования и обработки фонда тибетских текстов из Хара-Хото в собрании ИВР РАН 114

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Т.В. Ермакова.** Городская конференция «Актуальные проблемы буддологических исследований–6» (Санкт-Петербург, 4 июля 2018 г.) 139
А.В. Зорин. Седьмые петербургские тибетологические чтения (Санкт-Петербург, 7 сентября 2018 г.) 143

РЕЦЕНЗИИ

- Эйделькинд Я.Д.** Песнь Песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2015 (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. 53/1, 53/2). В 2 ч. Ч. 1, с. 1–156, I–VIII, ч. 2, с. 157–536 (**К.А. Битнер**) 146
D. Burton. Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation. — New York: Routledge, 2017. — viii + 212 pp. (**С.Л. Бурмистров**) 150
Б.Б. Лаикарбеков. Ваханский глагол в историческом аспекте. — М.: Языки Народов Мира; ТЕЗАУРУС, 2018. — 172 с. (**О.М. Чунакова**) 157
Анно Масаки. Нагасаки — город иезуитов. Общество Иисуса в Японии XVI века / Перевод с японского Вячеслава Онищенко. — СПб.: Гиперион, 2018. — 254 с. — ISBN 978-5-89332-321-4 (**К.Г. Маранджян**) 164

На четвертой стороне обложки:

Маньчжурский текст посвящения Н.М. Карамзина императору Александру I в переводе «Истории государства Российского». Рукопись НБ СПбГУ Хул. F-60, л. 3а

Рецензия на книгу:

Burton D.

Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation. —
New York: Routledge, 2017. — viii + 212 pp. — ISBN 9781315222660.

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219010102

Ключевые слова: история буддизма, историография буддизма, буддийские школы, современный буддизм.

Рецензия поступила в редакцию 01.11.2018.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2019

Книга интересна тем, что автор дает в ней широкий обзор доктринальной и философской проблематики буддизма, опираясь на современные представления о философии как таковой. Дэвид Бартон, преподаватель школы гуманитарных наук в университете Крайстчерч-Кентербери (Великобритания), уже завоевал определенное признание своими работами, среди которых стоит выделить монографию о философии мадхьямаки *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy* (London: Curzon Press, 1999), где он анализирует концептуальные основания этой системы с точки зрения теории познания. В новой книге автор не просто расширяет ранее поставленный комплекс вопросов, но и предлагает новый взгляд на учение буддизма в целом.

Основная проблема, которая ставится в центр и догматики, и философии буддизма, — это, естественно, проблема страдания. «Все дхармы суть страдание» (*sabbe dhammā dukkhā*) — так провозглашено основателем учения, Бхагаваном Буддой. Д. Бартон, следуя за буддийскими текстами (прежде всего за Палийским каноном), помещает понятие страдания в фокус своего внимания, придавая ему философское, а не только лишь религиозное значение. Антропологический пессимизм, характерный и для других мировых религий — христианства и ислама, — заключается в представлении о принципиальной неудовлетворительности земного человеческого существования, которая не может быть исправлена или компенсирована никакими доступными человечеству средствами. Человек и его проблемы оказываются точкой отсчета

для любых воззрений и действий в буддизме, преодоление же неведения, из коего вырастает страдание, освобождает человека и от самого страдания, и от новых рождений в сансаре.

С этих позиций Д. Бартон пересматривает и представления о четырех Благородных истинах, составляющих наряду с законом зависимого возникновения сердцевину учения буддизма. Прежде всего, отмечает автор, не вполне верен сам перевод палийского *ariyasacca* как «благородная истина», ибо *ariya* — «благородный» относится в данном случае не к какому-либо утверждению о реальности, а к человеку, который познал ее или хотя бы устремлен к полному ее познанию. Иначе говоря, истинный перевод *ariyasacca* — это «истина благородных» (с. 8: “So, a more accurate translation may be the four truths (*sacca*) of the noble ones”). Это истина, постижение коей делает человека «благородным» в этическом смысле: способным различать то, что ведет к преодолению страдания, и то, что препятствует ему, и прилагать усилия для его устранения. Обычный перевод слова *sacca* как «истина» тоже неудовлетворителен, так как невольно склоняет читателя воспринимать четыре Благородные истины как некие утверждения о реальности, что на самом деле, как пишет автор, не находит подтверждения в текстах. Более правильным он считает перевод *sacca* как «реальность» (с. 8), так что *ariyasacca* в целом верно было бы переводить как «реальность, познание которой делает человека благородным — способным преодолеть страдание и обрести просветление». При этом в массовой литературе четыре Благородные истины часто рассматривают даже в медицинских терминах: например, описывают первую истину как экспликацию клинической картины, вторую трактуют как этиологию и патогенез и т.д. Однако, несмотря на то что такая система метафор используется в основном в книгах, написанных для неспециалистов, она не только имеет право на существование, но и вполне адекватно отражает буддийские представления о страдании, его причинах, его «излечимости» и методах терапии (с. 8).

Еще одна особенность буддийского учения о страдании — это представление о тесной взаимосвязи между страданием, аффектами (*kilesa*, санскр. *kleśa*) и воззрениями человека на мир, общество и на свое место в нем. Желания невозможно рассматривать как слепые силы, которые приходится только обуздывать, как наездник обуздывает необъезженного коня, — наоборот, многие из наших страстей суть прямое следствие наших взглядов (с. 11–12). Поэтому сансара существует благодаря как аффективным, так и когнитивным диспозициям — предрасположенностям живых существ действовать и мыслить определенным образом, что и приводит их к тем или иным формам сансарического бытия, причем даже само буддийское учение, как известно, может быть объектом аффективной привязанности или неверного понимания, что парадоксальным (для поверхностного взгляда) образом оказывается причиной закабаления в сансаре (с. 16). Обычно такая точка зрения приписывается философским системам махаяны, но Д. Бартон показывает (хотя и очень кратко), что истоки ее обнаруживаются в палийских текстах, где термин *anusaya* (соотв. санскр. *anuśaya*) означает множество предрасположенностей к тому или иному поведению, как бы дремлющих в сознании, но проявляющихся при благоприятных условиях и определяющих действия живого существа (с. 17). Эти диспозиции обусловлены всеми прежними рожденьями и играют роль факторов, направляющих конкретные кармически обусловленные события, происходящие с живым существом, и его реакции на них. Различие между проявленным аффектом (*kilesa*, *kleśa*) и аффектом скрытым, еще не манифестировавшим, но готовым реализоваться при известных условиях,

проводится также мыслителями школы саутрантика, которая общепризнанно считается хинаянской (с. 18). Интеллектуальные тенденции, полностью проявившиеся в философских системах махаяны, имелись в равной мере и в хинаянской религиозно-философской мысли, что ставит перед исследователем вопрос о границах между хинаяной и махаяной и о взаимодействии школ в ходе полемики между собой. Автор проявляет в этом вопросе достаточную осторожность и не высказывается определенно о хронологических рамках истории хинаянской философской мысли. Иногда в непрофессиональной литературе можно встретить утверждение, будто хинаянские школы хронологически предшествовали махаяне, а палийские тексты являются более ранними, чем санскритские, и стоят будто бы «ближе» к изначальному буддизму. Такая точка зрения, ставшая анахронизмом уже к началу XX в., не учитывает реальной истории создания основных трудов хинаянских школ, хотя известно, что Палийский канон сложился в виде, более или менее соответствующем современному, только в I в. до н.э., а Буддхагхоса, автор трактата «Путь очищения» (*Visuddhimāgga*), и Васубандху, автор фундаментальной «Энциклопедии Абхидхармы» (*Abhidharma-kośa*), в которой зафиксировано буддийское учение в интерпретации школы вайбхашика, жили в IV–V вв. (последний из них к тому же написал ряд трактатов, излагавших — наряду с трудами Асанги и Майтреянатхи — основы учения махаянской школы йогачара). Поэтому, когда ставится вопрос о возможном влиянии хинаянских школ на махаянские, речь может идти, естественно, только о *взаимовлиянии* синхронных друг другу школ.

От проблемы страдания Д. Бартон логично переходит к проблеме кармы и перерождения, анализируя специфику буддийского подхода к этой теме. Страдание — одновременно и следствие кармы (причем и благой, и неблагой, так как обе приводят к новому рождению в сансарическом мире), и ее причина, ибо живое существо, пораженное неведением, в стремлении избежать страдания создает все новую и новую карму. Одним из наиболее частых возражений, которые оппоненты предъявляли буддийским мыслителям, состоит в следующем: если нет никакой вечной и перерождающейся из тела в тело души, кто тогда претерпевает последствия ранее созданной кармы? Отводя это возражение, буддисты опирались на учение о причинности, указывая, что карма действует не на живое существо в общепринятом смысле слова, а на индивидуальный поток дхарм, принимаемый нами за отдельное живое существо, но не имеющий никакого организующего центра, называемого «душой», или «атманом», или как-то иначе. Мыслители махаяны давали разные ответы на это возражение. В мадхьямаке и сансара, и нирвана, как известно, понимались как условные знаки, не отражающие реальность, а лишь указывающие, каким образом ее можно познать, так что и «атман» — тоже условный знак, ничего не говорящий о сущности означаемого. Йогачарины ввели понятие «сознания-сокровищницы», сохраняющего следы (*vāsanā*) прежних действий индивида — или, точнее говоря, кармически релевантных событий, произошедших в прошлом в данном индивидуальном потоке дхарм (*saṃtāna*). Но, во всяком случае, картина мира в буддийской философии не предполагала реальности какого-то постоянного эго.

Одной из важных новаций буддизма по сравнению с идеологией предшествующей эпохи, полагает Д. Бартон, было придание понятию кармы этического измерения (с. 34). Изначально это понятие относилось только к сфере ведийской ритуалистики, буддисты же придали ему этический смысл: карма — это последствия благих или неблагих дел, а не результат действий в рамках ведийского жертвоприношения (хотя

справедливости ради надо заметить, что первые шаги в этом направлении были сделаны авторами ранних упанишад, буддисты же только довели эту тенденцию до логического завершения). Естественно, в таком контексте не мог не возникнуть вопрос о конкретной связи того или иного действия с определенным результатом: если карма реальна, то можно ли однозначно предсказать, каков будет кармический «плод» данного действия? Тхеравадинские мыслители утверждали, что, за исключением небольшого числа особо тяжелых прегрешений, точно предсказать кармический результат действия невозможно — можно лишь сказать, в каком из шести классов живых существ родится тот, кто систематически проявляет тот или иной благой либо неблагой аффект (с. 43).

Однако в буддийской философии признаются и другие формы причинности помимо кармической, из чего видно, что теория причинности в буддизме — явление многоаспектное, и при анализе буддийских текстов необходимо точно различать, в каких случаях речь идет о кармической причинности, а в каких — об обычной физической, с которой человек имеет дело в повседневной практике. В «Самьютта-никае» Будда прямо отвергает мнение, будто абсолютно все, что происходит с человеком, имеет причиной карму (с. 46). Именно поэтому, видимо, невозможно точно просчитать кармические последствия намеренных человеческих действий — кармическая причинность взаимодействует с причинностью естественной, а поскольку ни особенности этого взаимодействия, ни будущие события, обусловленные естественными причинами, не могут быть рассчитаны точно, то и предсказание кармических последствий тоже становится невозможным.

Автор рассматривает буддийскую философию и, в частности, буддийскую этику не только в чисто историческом контексте индийской философии, но и применительно к современным этическим теориям и проблемам, стоящим перед современным обществом. Одной из этих теорий является консеквенциализм, согласно которому соответствие или несоответствие поступка этическим нормам определяется по его последствиям, и буддизм, как полагает Д. Бартон, в своей этике ближе именно к этой теории (с. 72). Кратко анализирует он и вопросы прикладной этики (медицинская, военная, экологическая этика и т.д.) применительно к буддийской философии, отмечая, что буддисты, как и философы XX в., придерживались разных позиций по этим вопросам.

Естественно, говоря о буддизме, невозможно обойти вниманием и сам образ Будды в разных школах. Конечно, Будда никогда не воспринимался в буддизме как божество — в том смысле, который придается этому слову в авраамических религиях, — но уже в самых ранних текстах он наделяется сверхъестественными способностями, что выделяет его среди других живых существ (с. 85). В то же время даже в самых ранних текстах сохраняются сведения о Будде и как о человеке, способном испытывать естественные человеческие эмоции (с. 87), и тот факт, что Будда приобретает в буддийском письменном наследии черты божества, можно отнести на счет свойственного человеку стремления находить или придумывать себе некое всемогущее существо, охраняющее и поддерживающее его (с. 86). Будде приписывается всеведение, но если считать, что имеется в виду способность знать только то, что относится к просветлению и путям его достижения, то такое знание нельзя называть всеведением; если же речь идет о способности действительно знать абсолютно все, то становятся необъяснимыми случаи, когда Будда не мог предвидеть какие-то события, опасные для него лично или для общины, — как, например, предательство Девадатты и внесенный им раскол (с. 91).

Дальнейшее развитие образа основателя буддизма мы находим в палийских текстах, где появляется представление о «двух телах Будды» — физическое тело (*rūpakāya*) и тело Учения (*dharmakāya*), сохраняющееся даже после физической смерти (с. 91–92). В махаяне (прежде всего в школе йогачара) получает развитие идея трех тел Будды — «тела превращений» (*nirmāṇakāya*), или обычного физического тела; «тела блаженства» (*saṃbhogakāya*); и «дхармового тела» (*dharmakāya*). В первом из них Будда явился в этот мир, чтобы проповедовать Дхарму, и считается, что такое тело может приобретать самые различные формы, потому оно и называется «телом превращений». В «теле наслаждения» будды являются, чтобы проповедовать Дхарму в своих «чистых землях» (*buddhakṣetra*). Наконец, «дхармовое тело» представляет собой учение будд (в том числе исторического Будды — Сиддхартхи Гаутамы) и их благие качества (с. 94–96). В махаяне, однако, учение о трех телах Будды имеет характер более метафизический, чем относящийся к религиозной практике; это учение в его махаянской интерпретации указывает на природу реальности как таковой (*bhūta-tathatā*) и на полное знание буддами этой реальности (с. 96).

Д. Бартон не случайно так подробно анализирует буддийские представления о природе Будды. Уже в палийских текстах, восходящих к I в. до н.э., прослеживается тенденция к превращению образа Будды как человека, постигшего истинную реальность вещей и нашедшего путь к нирване, в образ сверхъестественного существа или, точнее говоря, реальности как таковой, персонифицированной в виде исторического Будды. Это легко совмещается с буддийским атеизмом: несуществование личностного божества — тезис, который ни в одной буддийской школе не ставится под сомнение. Если нет ничего вечного, то не может быть и бога, как он понимается и в авраамических религиях, и в брахманистских религиозно-философских школах. Принцип *anātman*, предполагающий небытие души у живых существ и собственной неизменной сущности у дхарм, распространяется и на бога, который по определению должен быть *личностью*; но так как никакая неизменная личность невозможна, то отсюда мы неизбежно приходим к выводу о несуществовании личностного бога. Все, что есть, — это *безличная* истинная реальность, не имеющая ни воли, ни желаний, ни даже сознания в общепринятом смысле слова.

Все это, однако, не мешает буддистам почитать мощи святых и использовать в религиозной практике изображения будд и бодхисаттв. Во многих махаянских текстах можно найти предупреждения, что мощи или изображения суть лишь вспомогательные средства на пути к нирване и не должны становиться объектами поклонения сами по себе. Физическое тело Будды было лишь временным и очень ограниченным вместилищем его истинной природы (тождественной природе всех живых существ), поэтому поклоняться ему значит уклоняться от истинно буддийского пути (с. 108). Но поклонение все же имеет место и, более того, играет значительную роль в религиозной практике стран буддийского ареала, поэтому исследователь не может совершенно сбрасывать со счетов это явление. Д. Бартон отмечает склонность многих исследователей (и даже многих практикующих буддистов) игнорировать сложившиеся в буддийских странах традиции поклонения мощам, изображениям, рукописям и иным предметам, которые в сознании верующих связываются с образом Будды и его учением (с. 108).

Еще одна важная для буддизма тема — это учение о пустоте (*śūnyatā*). Впервые пустота как философское понятие вводится в сутрах заповедной мудрости (*prajñāpāramitā*), где проводится мысль, что все дхармы пусты, подобно магически созданной иллюзии, а мудрость (*prajñā*) состоит в постижении иллюзорности эмпирически вос-

принимаемой реальности (с. 111). Это понятие легло в основу философии мадхьямаки, основоположник которой, Нагарджуна (I–II вв.), рассматривал как пустые все понятия и представления Абхидхармы, включая даже фундаментальную для всего буддизма теорию зависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*). Пустота у Нагарджуны означает онтологическую несамостоятельность всего, что мы называем реальным: все сущее имеет какую-то причину, а реальным может считаться только *самосущее* (*svabhāva*) — то, что имеет причиной само себя. Реальным могло бы называться то, что существует помимо понятийных структур нашего сознания, но так как все сущее мы познаём только через посредство понятий и представлений, то ни о чем мы не можем говорить как о реальном. Все, что мы привычно называем «вещью» или чем-то реальным, есть лишь результат концептуализации (с. 112). Здесь важно отметить, что учение мадхьямиков о пустоте опирается на представление о сознании «обычного человека» (*pṛthagjana*), т.е. человека, еще не ступившего на путь просветления, как о сознании, пораженном присущими ему аффектами, которые и порождают то, что он воспринимает как реальность, хотя на самом деле все это только «плоды» аффектов и кармы, накопленной в прежних рожденьях. В ходе развития учения этой школы в нем выделились два направления: в одном провозглашалось пустым вообще все знание, доступное непросветленным живым существам, в другом — только понятийное знание (с. 122). В школе йогачара, возникшей в IV–V вв., понятие пустоты играло меньшую роль. Для йогачаринов пустота не означает полной иллюзорности предмета — она есть только отсутствие в нем реальности, приписываемой ему непросветленным сознанием.

Другая тема, по мнению автора важная для буддизма, — это представления о языке. Как видно из предшествующего изложения, язык понимается в буддийской философии (и прежде всего в махаянских школах) как множество условных знаков, которые ничего не говорят о сущности именуемого. Так как действительно существует только единичное, а язык оперирует общими понятиями, то все языковые конструкции пусты в том смысле, что опираются на знаки, значения коих — чистая условность. Представления тхеравадинских школ о языке Д. Бартон характеризует как лингвистический пессимизм (с. 143). Йогачара же с ее взглядом на мир как на множество познавательных актов (*vijñapti*) рассматривает языковые конструкции как имеющие некоторое отношение к реальности — только не внеположной сознанию, а имманентной ему (с. 150 сл.).

Недостатки рассмотренной книги — продолжение ее достоинств. В краткой монографии невозможно осветить достаточно детально все стороны учения буддизма, поэтому известная поверхностность неизбежна. Автору приходится делать выбор — каким вопросам уделить преимущественное внимание, и выбор именно таких тем буддийской идеологии — страдание, учение о Будде, этика, понятие пустоты, язык и реальность — объясняется очевидной компаративной направленностью книги. Последняя глава посвящена религиозному разнообразию, и здесь становится понятно, что и учение о страдании в буддизме неявно сопоставляется автором с христианским представлением о страдании, и учение о Будде — с образом христианского бога, а вопросы языка остро стоят перед современной англоязычной философской традицией, наследником которой является и сам автор монографии. Естественно, можно было бы проанализировать и особенности буддийского ритуала в разных странах Южной, Центральной и Восточной Азии, и рассмотреть тонкости буддийской психотехники, но анализ ритуалистики даже без компаративной установки — задача в выс-

шей степени сложная и масштабная, требующая учета автохтонных религиозных традиций на буддийскую практику, а исследование психотехники делает необходимым привлечение обширного материала из области психологии, биологии и даже психиатрии. Постановка этих проблем нарушила бы стройную методологию работы Д. Бартон, который исследует учения буддийских школ через призму спектра философских и религиоведческих проблем, стоящих перед современной западной наукой и западным обществом, что вполне очевидно из самого названия книги — «Буддизм: Современное философское исследование».

Review of the book:

Burton D.

Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation.

New York: Routledge, 2017. viii, 212 pp. ISBN 9781315222660 (in English).

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 1 (issue 36), pp. 150–156)

Received 01.11.2018.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: History of Buddhism, historiography of Buddhism, Buddhist sects, contemporary Buddhism.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).